

WSTĘPUJĄC W ŚLADY SALOMONA

MONOGRAFIE
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

RADA WYDAWNICZA

Andrzej Borowski, Michał Buchowski,
Tomasz Kizwalter, Szymon Wróbel,
Antoni Ziemia

FUNDACJA NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

Przemysław Wewiór

WSTĘPUJĄC W ŚLADY SALOMONA
RELIGIA I NAUKA W MYŚLI
FRANCISA BACONA

TORUŃ 2017

Wydanie książki jest subwencionowane
w ramach programu Monografie
przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej

Redaktor tomu
Patrycja Maj

Korekty
Agnieszka Markuszewska

Projekt okładki i obwoluty
Barbara Kaczmarek

Printed in Poland
© Copyright by Przemysław Wewiór
and Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
Toruń 2017

eISBN 978-83-231-5713-7
<https://doi.org/10.12775/978-83-231-5713-7>

**WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIWERSYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA**

Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05
e-mail: wydawnictwo@umk.pl
Dystrybucja: ul. Mickiewicza 2/4, 87-100 Toruń
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: books@umk.pl
www.wydawnictwoumk.pl

Wydanie pierwsze

Kochanej Asi

Spis treści

PODZIĘKOWANIA	9
WPROWADZENIE. W DRODZE DO KRÓLESTWA CZŁOWIEKA NA ZIEMI	11
 ROZDZIAŁ 1. INSTAURATIO MAGNA – PRZEDMIOT BADAŃ	19
<i>Instauratio magna</i> – definicja i historia planu	19
Możliwe źródła religijnych inspiracji planu <i>instauratio magna</i> ...	28
Biografia religijna Bacona	61
ROZDZIAŁ 2. METODOLOGIA BADAŃ.....	69
Zakres uwzględnionych pism	69
<i>Nowa Atlantyda</i> w projekcie wielkiej odnowy.....	71
Problem ciągłości myśli filozoficznej Francisca Bacona	81
Styl pism Francisca Bacona.....	83
Gramatyka filozoficzna Francisca Bacona a teoria metafor strukturalnych	90
<i>Instauratio magna</i> jako etyka narracyjna	94
ROZDZIAŁ 3. INSTAURATIO MAGNA – PROJEKT ARELIGIJNY?.....	101
Francis Bacon w odczytaniu szkoły frankfurckiej	102
Odczytanie straussowskie.....	111
Howard B. White: etyka tymczasowa i doskonała w filozofii Francisa Bacona	114
Robert K. Faulkner i machiawelizm Francisca Bacona	116
Jerry Weinberger i metoda akromatyczna	125
ROZDZIAŁ 4. INSTAURATIO MAGNA JAKO RELIGIJNA ETYKA	
NARRACYJNA	129
Cnota nadziei	130
Cnota umiaru w sprawach religijnych	171
Teologiczna cnota miłosierdzia	201
ROZDZIAŁ 5. RELIGIJNE METAFORY STRUKTURALNE	
W FILOZOFII PRZYRODY FRANCISCA BACONA	227
Krytyka idoli jako idea sanacji religijnej	229
Formy jako alfabet Bożej księgi natury.....	260

Egzegeza Bożej księgi natury	273
Salomonowa historia naturalna	303
ROZDZIAŁ 6. WPŁYW IDEI RELIGIJNYCH <i>INSTAURATIO MAGNA</i>	313
Przedmiot badań.....	313
Etyka narracyjna bakonistów.....	323
Metafory strukturalne bakonistów.....	335
ZAKOŃCZENIE. WSTĘPUJĄC W ŚLADY SALOMONA	351
BIBLIOGRAFIA.....	357
SUMMARY	377
INDEKS OSOBOWY	383

Podziękowania

Książka ta powstała, gdyż wielu ludzi było gotowych zainwestować w nią dobra deficytowe – zaufanie, uwagę i pieniądze.

W pierwszej kolejności moje najszczerze podziękowania należą się Profesorowi Adamowi Chmielewskiemu, który po dziesięciu minutach rozmowy z zupełnie sobie nieznanym młodym badaczem zgodził się poprowadzić przewód doktorski poświęcony filozofii Francisa Bacona. Był to dobry prognostyk bardzo udanej współpracy.

Dziękuję wszystkim Recenzentom za wnikliwe komentarze i pytania do wcześniejszych wersji tekstu: Profesorowi Ireneuszowi Ziemińskiemu, Profesorowi Damianowi Leszczyńskiemu i Profesorowi Krzysztofowi Szlachcicowi. Dzięki ich uwagom mogłem dostrzec najbardziej problematyczne punkty moich badań i ponownie prze-myśleć argumentację za niektórymi tezami książki.

Badania nad filozofią Bacona udało się doprowadzić do szczęśliwego końca przy wsparciu władz Wydziału Nauk Społecznych i Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, które zapewniły mi kilkuletnie stypendium i hojne finansowanie badań w myśl Baconowskiej maksymy: „pieniądze, podobnie jak nawóz, są bezużyteczne, jeśli się ich nie rozrzuca”.

Wprowadzenie.

W drodze do królestwa człowieka na ziemi

W historii nauki i filozofii wciąż panuje silne przekonanie, że rewolucja naukowa zawdzięcza Francisowi Baconowi niewiele lub zgoła nic. W istocie, żaden szczegółowy pogląd Bacona z zakresu szeroko ujmowanego przyrodoznawstwa nie przyczynił się do postępu nauki. Jeśliby więc mierzyć Bacona tym kryterium – osiągnięciami naukowymi – to zasługiwałby on najwyżej na to, by zniknąć w mrokach niepamięci. Nie jest to jednak miara, którą Bacon zastosowałby do oceny swojej spuścizny i którą stosowali również ci, którzy – począwszy od XVII wieku – powołują się na jego dziedzictwo.

Zwróćmy uwagę, jak wiele w pismach Bacona znajdujemy passusów o charakterze retorycznym, perswazyjnym, operujących metaforami, wprost literackich – z wyjątkiem pism z zakresu historii naturalnej są one wszechobecne i zdają się stanowić nie tyle ozdobę, co podstawową materię dzieł. Nawet swojemu sztandarowemu dziełu metodologicznemu, *Novum organum*, Bacon nadaje aforystyczną postać. Te nierówne proporcje między technicznym wykładem a zabiegami literackimi mają jednak swoje uzasadnienie w zadaniu, które postawił przed sobą Bacon, i roli, którą sobie przypisywał:

Jestem tylko trębaczem, a nie wojownikiem. Jednym z tych być może, o których Homer mówi: „Witajcie heroldowie, posłańcy Zeusa i śmiertelnych”. Oni to mogli bowiem wszędzie chodzić w tę i we w tę nietknięci, nawet między najzjadliwszych i najzacieklejszych wrogów¹.

¹ Wszystkie nietłumaczone dotąd z języka angielskiego fragmenty pism podano w przekładzie autora książki – P.W. „For I am but a trumpeter, not a combatant; one perhaps of those of whom Homer speaks: »Hail, heralds, messengers of Jove and men« and such men might go to and fro everywhere unhurt, between the fiercest and bitterest enemies”. F. Bacon, *Of the dignity and advancement*

A zatem Bacon nie walczy, tj. nie czyni nowych odkryć, lecz przychodzi do tych uwikłanych w spory naukowe z nową wieścią. W *Novum organum* opisuje z kolei swoją rolę, używając toposu Kolumba² – celem Bacona jest nie tyle podbój nowych ziem, czyli badania naukowe *per se*, co wskazanie drogi wiodącej do nowych odkryć. Paolo Rossi, jeden z najważniejszych komentatorów pism Bacona, argumentował, że choć w pracach werulamczyka nie można doszukać się źródeł największych odkryć swojej epoki, to bije w nich źródło jednego z przełomowych stylów naukowych i obrazu nauki, które określa trwale sposób, w jaki ją uprawiamy i o niej myślimy. Jeśli przyglądamy się procesom instytucjonalizacji i profesjonalizacji nauki, nie możemy pominąć wkładu Bacona³. Wśród historyków nauki z oceną Rossiego zgodził się choćby Thomas Kuhn, który uważał filozofa za główne ogniwo wykształcania się nauk eksperymentalnych. Bez uwzględnienia Bacona nie sposób zrozumieć procesu historycznego, który prowadził od przyrodoznawstwa Paracelsusa – pierwszej postaci, która z ogromną gwałtownością wystąpiła przeciwko tradycji arystotelesowsko-galenowskiej fizyki – do prac Roberta Boyle’a. Na cześć Bacona Kuhn nazwał powstały w ten sposób styl naukowy naukami bakonicznymi, które przeciwstawił równolegle rozwijającej się tradycji nauk matematycznych⁴. Podobnie wyróżnia werulamczyka Ian Hacking, koncentrujący się w swoich badaniach nad historią nauki na znaczeniu fizycznej manipulacji i technologii⁵. Na polskim gruncie Stanisław Wszolek nazywa

of learning, 2nd ed. [= *De augmentis scientiarum*], w: idem, *The works*, vol. 9, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 13–14.

² Zob. podrozdział *Cnota nadziei* w rozdziale czwartym tej książki.

³ Por. P. Rossi, *Bacon's idea of science*, w: *The Cambridge companion to Bacon*, ed. M. Peltonen, Cambridge Companions Online, 2006, s. 25–26, <http://www.sciencelibrary.net/files/The%20Cambridge%20Companion%20to%20Bacon.pdf> (dostęp: 05.01.2015).

⁴ T.S. Kuhn, *Mathematical versus experimental traditions*, w: idem, *The essential tension. Selected studies in scientific tradition and change*, Chicago–London 1977, s. 31–65.

⁵ Por. I. Hacking, *Representing and intervening. Introductory topics in the philosophy of natural science*, Cambridge 1999, s. 141.

Bacona filozofem nauki eksperymentalnej⁶. Autorzy ci mają rację, gdy mówią, że jeśli chcemy określić znaczenie i wartość filozofii Bacona, powinniśmy spojrzeć na nią jak na preludium do długiej tradycji. Włączenie Bacona do tego nurtu tradycji naukowej nieodzwrotnie odsyła nas bowiem do wydarzenia, do którego doszło w 1660 roku, czyli założenia w Londynie Royal Society. Już pierwsi historycy i apologety stowarzyszenia podkreślali wagę myśli Bacona dla powstania tej instytucji. Co istotne, podzielali oni wyżej przytoczone oceny i uznawali Bacona za prekursora filozofii eksperymentalnej⁷.

W przekonaniu Bacona w parze z nowym stylem naukowym i jego instytucjami musi iść również pewna zmiana mentalna. Posługując się żargonem współczesnej socjologii, można powiedzieć, że takim przemianom koniecznie towarzyszy internalizacja, uewnętrznienie nowego ideału uczonego i nowego stosunku do przedmiotu badań – przyrody. W pracach Bacona przeformułowaniu ulegają: znaczenie, które przypisujemy nauce (rola, którą odgrywa ona w naszym życiu), etyka badań, wartości, jakie nadajemy nauce, a także nasze oczekiwania i nawyki poznawcze, przekonania o tym, jakie postępowanie badawcze jest racjonalne i czym jest przyroda jako taka. By uzmysłowić ten aspekt dziedzictwa Bacona, przywołajmy szczególnie ciekawe porównanie, którym posłużył się Abraham Cowley w *Ode to the Royal Society*, gdzie postać werulamczyka jest zestawiona z postacią Mojżesza:

From these and all long Errors of the way,
In which our wandring Prædecessors went,
And like th'old Hebrews many years did stray
 In Desarts but of small extent,
Bacon, like Moses, led us forth at last,
 The barren Wilderness he past,
Did on the very Border stand
Of the blest promis'd Land,

⁶ Por. S. Wszolek, *Znaczenie eksperymentu w nauce, czyli powrót do Bacona*, „Filozofia Nauki” 1994, t. 5, nr 1, s. 77–84.

⁷ Por. zwłaszcza W.T. Lynch, *Solomon's child. Method in the early modern Royal Society of London*, Stanford 2001, passim.

And from the Mountains Top of his Exalted Wit,
 Saw it himself, and shew'd us it.
 But Life did never to one Man allow
 Time to Discover Worlds, and Conquer too;
 Nor can so short a Line sufficient be
 To fadome the vast depths of Natures Sea;
 The work he did we ought t'admire,
 And were unjust if we should more require
 From his few years, divided 'twixt th'Excess
 Of low Affliction, and high Happiness.
 For who on things remote can fix his sight,
 That's alwayes in a Triumph, or a Fight?⁸

Bacon z pewnością zgodziłby się na to porównanie z Mojżeszem. Jak zauważa James Stephens, struktura całego *Novum organum* jest zorganizowana wokół obrazu Mojżesza. Bacon wyprowadza czytelników z okowów ignorancji i niemocy dzięki krytyce idoli i prowadzi, podobnie jak żydowski przywódca prowadził lud wybrany, do ziemi obiecanej – królestwa człowieka na ziemi, do którego droga wiedzie przez właściwą metodę badawczą⁹.

Porównanie to jest jednak ambiwalentne. „Wielu przejdzie i rozszerzy się zakres nauk”¹⁰ – czytamy w motcie do *Novum organum* i zarazem w komentarzu do obrazu okrętów przepływających między słupami Herkulesa. Bacon przewodzi filozofom i naukowcom, ale on także przechodzi próby: wszystkie jego doktryny fizyczne zostaną odrzucone przez potomnych. Dlatego Cowley pisze, że życie nie daje dość czasu, by odkryć i podbić nowy ład. Mojżesz prowadził naród żydowski z Egiptu do Palestyny przez czterdzieści lat! Zaskakująco długa wędrówka, jeśli weźmie się pod uwagę niewielką geograficzną odległość między domem niewoli a Ziemią Obiecaną.

⁸ A. Cowley, *Ode to the Royal Society*, w: T. Sprat, *The history of the Royal-Society of London for the improving of natural knowledge*, London 1734, <https://archive.org/details/thehistoryofroyaooospraiala> (dostęp: 18.11.2015).

⁹ Por. J. Stephens, *Francis Bacon and the style of science*, Chicago–London 1975, s. 161–162.

¹⁰ F. Bacon, *Novum organum* oraz *Z wielkiej odnowy*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955, s. 3.

Tułaczka krętymi i okrężnymi drogami, często po bezdrożach, staje się zrozumiała w świetle postawionego Mojżeszowi zadania. Nowe królestwo to przecież nie tylko nowe terytorium, ale też nowi ludzie. Z jakiegoś nieznanego powodu narodem wybranym Boga stała się grupa zarówno o najniższym statusie społecznym, jaki i o równie lichej kondycji moralnej – z nimi żadnego nowego państwa nie uda się ustanowić. Biologiczna selekcja jest najkrótszą i najprostszą drogą eliminacji starego pokolenia. Starzec Mojżesz dźwiga zbyt wielki bagaż pamięci i nawyków, żeby wejść jako małe dziecko do Ziemi Obiecanej i zacząć wszystko od nowa. Tylko młode, nomadyczne pokolenia, od urodzenia kształtowane przez wędrówkę po pustkowiu izolującym od obcych wpływów, utworzą własne królestwo i rozpoczną nową historię. Nikt nie powiedział, że w tej narracji wszyscy odnajdą rolę dla siebie. Bacon wie, że nowa filozofia wymaga nowego człowieka, stawia więc przed sobą zadanie uformowania tej postaci.

Prezentowane tu studium nad słynnym Baconowskim projektem *instauratio magna*, czyli planem wielkiej odnowy nauk o przyrodzie i władzy człowieka nad nią, koncentruje się więc wokół dwóch równoległych pytań: czym jest nauka i kim jest ów nowy uczony człowiek, który ma ją rozwijać? Dla Bacona odpowiedź na te pytania nie jest wyłącznie kwestią z zakresu filozofii poznania i nie można jej sprowadzić do np. prób rozstrzygnięcia zagadnienia linii demarkacyjnej odgradzającej pseudonaukę od prawomocnej wiedzy. Przeważająca część prac stanowiących projekt *instauratio magna* to zabiegi literackie, których celem jest przededefiniowanie znaczenia pojęć nauki i naukowca, a tym samym dalekosiężna modyfikacja złożonej sieci praktyk naukowych (w tym praktyk myślowych). Bacon dokonuje tego na dwa sposoby: przez skomponowanie nowej etyki narracyjnej i wprowadzenie nowych metafor strukturalnych do dyskursu filozoficzno-naukowego.

Zaczynając od etyki narracyjnej, zrozumienie czyjegoś stosunku do praktyk i instytucji (w tym sposobu, w jaki się je definiuje) wymaga zrozumienia złożonego zespołu intencji i wartości, które się z nimi wiąże. Dzięki tym powiązaniom tworzy się etyczne narracje, które określają znaczenie przedmiotów. Bacon wpisał te prak-

tyki i instytucje, które określa się mianem „nauki” i „naukowca”, w chrześcijańską narrację. Plan *instauratio magna* to wielka narracja obejmująca swoim zasięgiem całą historię ludzkości, rozpoczynającą się od wygnania z Edenu, a kończącą na zbawieniu. To, czym są i powinny być nauka i naukowiec, Bacon określa w ramach narracji milenarystycznej i pragnie ją uwiarygodnić przed swoimi czytelnikami. Rolę milenarystycznej, czyli eschatologii, która zbawienie rozumie jako wydarzenie doczesne i historyczne, w myśli Bacona podkreślali w niedawnych publikacjach Stephen A. McKnight i Steven Matthews: zgodnie z milenarystyczną narracją nauka jest jednym z narzędzi Opatrzności, które przybliżają nadejście doczesnego zbawienia¹¹. Tutaj skupimy się przede wszystkim na pewnych etyczno-politycznych cechach charakteru, którymi według Bacona muszą wykazać się uczestnicy dramatu zbawienia, aby poprowadzić sprawę do szczęśliwego rozwiązania. Owe cechy, którymi naukowcy i ludzie władzy mający wpływ na naukę muszą się odznaczać, to cnoty: nadziei, umiarkowania i miłosierdzia. Temu zagadnieniu jest poświęcony rozdział zatytułowany „*Instauratio magna*” jako *religijna etyka narracyjna*.

Jeśli zaś mowa o pojęciach metaforycznych wprowadzanych przez Bacona, należy zaznaczyć, że ich celem jest nie tyle kształtowanie etyczno-politycznych postaw, co modyfikacja praktyk naukowych i uwewnętrznienie ich nowych wzorów. Metafory – jak przekonują współcześni lingwiści, Georg Lakoff i Mark Johnson – nie pełnią wyłącznie funkcji estetycznych i artystycznych, ale również – a raczej: przede wszystkim funkcje poznawcze i performatywne¹². Bacon jako teoretyk retoryki dobrze zdawał sobie sprawę z tych ról i budował projekt *instauratio magna* z „ruchomej armii metafor”. Wprowadzenie tropów miało przełamywać naturalne nastawienie poznawcze uczonych czytelników, przededefiniować sposób ujmowania przyrody jako takiej i w konsekwencji uzasadniać

¹¹ Por. S. Matthews, *Theology and science in the thought of Francis Bacon*, Aldershot 2008, passim; S.A. McKnight, *The religious foundations of Francis Bacon's thought*, Columbia–London 2006, passim.

¹² Por. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. P. Krzeszowski, Warszawa 2010, passim.

nowe metody badawcze, w tym praktyki eksperymentowania. Tak samo jak w przypadku etyki narracyjnej, metafory wprowadzane przez Bacona w celu uformowania nowych badaczy mają religijne pochodzenie i znaczenie. Błędy poznawcze zostają zestawione z idoliatrią i grzechem pychy, przyroda z Pismem Świętym, jej poznawanie i eksperymentowanie – z hermeneutyką biblijną. Rola i źródła metafor strukturalnych w pismach Bacona są przedmiotem rozdziału *Religijne metafory strukturalne w filozofii przyrody Francisca Bacona*.

A zatem zarówno etyczno-polityczne treści *instauratio magna*, jak i koncepcje z zakresu filozofii naturalnej tego projektu mają u swoich podstaw idee religijne. Bez ich uwzględnienia, wykazania ich źródeł i funkcji, nie jest możliwe zrozumienie zamiarów Bacona, które stały za ambitnym planem wielkiej odnowy nauk i władzy człowieka nad przyrodą. Co więcej, przyjrzenie się tym ideom religijnym pozwala – przynajmniej częściowo – zrozumieć wpływ jego myśli filozoficznej, który w efekcie doprowadził do powstania Royal Society. Założyciele tego stowarzyszenia zgodzili się na znaczenie, jakie Bacon przypisał nauce, gdy włączył ją w ramy milenarystycznej narracji. Przemówiły do nich również Baconowskie metafory strukturalne, które uzasadniały i współkształtowały metody badawcze towarzystwa. Atrakcyjność dziedzictwa Bacona należy tłumaczyć tym, że jego idee religijne wiązały naukę i rolę uczonych z wartościami i światopoglądem podzielanymi przez znaczącą część angielskiego społeczeństwa. W XVII wieku nadawanie religijnego sensu nauce było powszechną praktyką, od której nie uciekały nawet największe umysły epoki. Oddziaływanie religijnych idei Bacona na słynne londyńskie stowarzyszenie w początkach swojego istnienia, ową ziemię obiecaną Bacona z ody Cowleya, zostanie ukazane w rozdziale ostatnim *Wpływ idei religijnych „instauratio magna”*.

ROZDZIAŁ 1

Instauratio magna – przedmiot badań

Instauratio magna – definicja i historia planu

Instauratio magna, czyli plan wielkiej odnowy, był jednym z dwóch wielkich, obok zamiaru reformy prawnej w Wielkiej Brytanii, projektów Francisca Bacona¹. Projekt ten należy zdefiniować przez dwa cele, które stawiał mu autor.

Pierwszy z nich to odnowa nauk. Filozof zabiegał o metodologiczną reformę dziedzin wiedzy, zwłaszcza filozofii naturalnej. Jak będziemy pokazywać, Bacon starał się również o przededefiniowanie takich dziedzin, jak np. myśl polityczna, jednak te zadania zależały od powodzenia reformy filozofii przyrody. Nowa filozofia przyrody powinna zapewnić nieustanny postęp wiedzy, który stopniowo odkrywa prawa rządzące naturą. Mówiąc językiem Bacona, celem jest właściwe tłumaczenie przyrody (*interpretation of nature*). Środkami, za sprawą których filozofia przyrody ma realizować swoje powołanie, jest nowa metoda badawcza.

Drugim celem planu *instauratio magna* jest odnowa królestwa człowieka (*dominion* lub *kingdom of man*) czy też władzy człowieka nad stworzeniem (*empire of man over creation*). Chodzi tu o poprawienie ludzkiej kondycji za pomocą wprowadzania technicznych wynalazków. Cel ten zakłada uprzednią realizację pierwszego zadania, gdyż – jak argumentuje Bacon – władanie przyrodą wymaga znajomości jej praw: technologia, czyli filozofia operatywna (aktywna), jak nazywa ją Bacon, aby skutecznie osiągać swoje cele, musi posługiwać się prawidłami natury. Jest to zasada znana pod nazwą „wiedza to władza”.

¹ Por. J. Martin, *Francis Bacon, the state, and the reform of natural philosophy*, Cambridge 2007, passim.

Jeśli wierzyć Williamowi Rawleyowi, osobistemu sekretarzowi Bacona, operatywne nastawienie umysłowości Bacona ujawnia się już w okresie jego młodzieńczych studiów w Trinity College w Cambridge. Rawley pisał w biografii Bacona:

Gdy [Bacon – P.W.] rezydował na uniwersytecie, mając około 16 lat, jak raczyła mi to ujawnić jego lordowska mość, po raz pierwszy zapalał niechęcią do filozofii Arystotelesa. Nie dlatego, że uważał go za autora bezwartościowego (przypisywał mu bowiem zawsze wszystkie czcigodne cechy), ale ze względu na bezowocność jego metody: jego filozofia – jak zwykła mawiać jego lordowska mość – była dobra do prowadzenia dysput i sporów, lecz jałowa, gdy chodzi o wytwarzanie dzieł, które przynoszą korzyść życiu ludzkiemu. Tej opinii pozostał wierny aż po kres swoich dni².

Fragment ten, oprócz operatywnego nastawienia, ujawnia jeszcze jedno stanowisko Bacona, które będzie przewijało się przez wszystkie jego naukowe prace – antyarystotelizm. Odnowiona nauka ma być przeciwieństwem nieproduktywnej filozofii Arystotelesa, a nowa metoda badawcza – alternatywą dla metody sylogistycznej opartej na indukcji enumeracyjnej. Z czasem do grona czarnych charakterów historii nauki Bacon będzie dołączać kolejne postacie.

Prawdopodobnie pierwszy zarys planu *instauratio magna* Bacon formułuje ok. 1584 roku. Wówczas pisze manuskrypt *Temporis partus maximus* (*The greatest birth of time*). Manuskrypt nie był przeznaczony do druku, ale miał krążyć w kręgach parlamentarzystów Izby Niższej, do których Bacon dołączył jako przedstawiciel Melcombe. Niestety, treść manuskryptu jest nieznana. Możemy się

² „Whilst he was commorant in the university, about sixteen years of age, as his lordship hath been pleased to impart unto myself, he first fell into the dislike of the philosophy of Aristotle: not for the worthlessness of the author, to whom he would ever ascribe all high attributes, but for unfruitfulness of the way; being a philosophy, (as his lordship used to say) only strong for disputations and contentions, but barren of the production of works for the benefit of the life of men; in which mind he continued to his dying day”. W. Rawley, *The life of the right honourable Francis Bacon, baron of Verulam, viscount St. Alban*, w: F. Bacon, *The works*, vol. 1, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 87.

tylko domyślać, że przypomina ona zawartość późniejszego rękopisu o znacząco podobnym tytule *Temporis partus masculus* (*The masculine birth of time*). Można też przypuszczać, że pierwszy manuskrypt był inspirowany wykładami i pracami Giordana Bruna, który w latach 1583–1585 przebywał w Anglii. Bruno rozwijał koncepcję nauki jako narzędzia władzy nad naturą, co było tematem obecnym już we wczesnych filozoficznych pracach Bacona³.

Pierwsze zachowane teksty przedstawiające poglądy filozoficzne Bacona pochodzą z ostatniej dekady XVI wieku. W 1592 roku pisze on słynny list do swojego wuja Williama Cecila, lorda Burghley:

Na koniec przyznaję, że mam tak dalece rozległe cele poznawcze, jak dalece umiarkowane są moje dążenia polityczne, gdyż postanowiłem całą wiedzę ustanowić swoją domeną. I gdybym mógł wybawić ją od dwóch rodzajów korsarzy, którzy wyrządzili jej tak wiele szkód (jedni frywolnymi dysputami, konfutacjami i przez nadmiar słów, drudzy – ślepyimi doświadczeniami oraz ustnie przekazywanymi tradycjami i mistyfikacjami), wierzę, że powinienem przywieść ku niej opracowane obserwacje, ugruntowane wnioski oraz przynoszące korzyści wynalazki i odkrycia – a są to najlepsze rzeczy w tym obszarze. Nieważne, czy to ciekawość, pragnienie czczej sławy, przyrodzona skłonność lub (jeśli potraktować to z przychylnością) filantropia – zadanie to tak mocno zagościło w moich myślach, że nie da się go wybić z głowy⁴.

³ Por. B. Farrington, *Francis Bacon. Pioneer of planned science*, New York–Washington 1963, s. 30–31; idem, *The philosophy of Francis Bacon. An essay on its development from 1603 to 1609 with new translations of fundamental texts*, Chicago 1966, s. 27–28.

⁴ „Lastly, I confess, that I have as vast contemplative ends, as I have moderate civil ends: for I have taken all knowledge to be my province; and if I could purge it of two sorts of rovers, whereof the one with frivolous disputations, confutations, and verbosities, the other with blind experiments and auricular traditions and impostures, hath committed so many spoils, I hope I should bring in industrious observations, grounded conclusions, and profitable inventions and discoveries; the best state of that province. This, whether it be curiosity, or vain glory, or nature, or (if one take it favourably) philanthropia, is so fixed in my mind as it cannot be removed”. F. Bacon, *Letter to lord Burghley*, w: idem, *The letters and the life, including all his occasional works*, vol. 1, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, London 1861–1874, s. 109.

W liście tym, w którym Bacon zwierza się ze swoich filozoficznych ambicji, pojawia się załączek późniejszej historii naturalnej i utożsamienie nauki z filantropią. Wspomnianych „korsarzy” (*rovers*) należy zidentyfikować jako arystotelików i alchemików, którzy dołączają do grona negatywnych postaci w dziejach nauki.

Około dziesięciu miesięcy później Bacon skomponuje krótki utwór dramatyczny (tzw. *device* lub *masque*) *Of tribute*, napisany na przyjęcie zorganizowane przez Roberta Devereux, hrabiego Essex, z okazji rocznicy koronacji królowej Elżbiety Tudor. Najśłynniejszą częścią maski jest część trzecia, *The praise of learning*. W tym tekście pojawiają się kolejne idee znane z dojrzałych pism Bacona: przeciwstawienie застоju w filozofii i postępu techniki, ale też przypadkowość osiągnięć tej drugiej dziedziny; zmiany dziejowe, które spowodowały wynalazki druku, prochu i igły magnetycznej, metafora zeszwatania umysłu i natury (*happy match between the mind of man and the nature of things*), potrzeba naśladowania twórczego działania natury jako metoda badawcza, czyli postulat rozwinięcia nauki eksperymentalnej. W *Of tribute* Bacon po raz pierwszy pisze o władzy nad przyrodą, którą człowiek uzyska dzięki nauce⁵.

Dwa lata później (1594) Bacon napisze jeszcze jeden utwór dramatyczny, tym razem z okazji obchodów świąt Bożego Narodzenia w Gray's Inn. Uczestnicy zabawy wybrali fikcyjnego władcę, do którego skierowano sześć pism autorstwa Bacona. W tych pismach filozof zwraca się do „króla” z postulatem utworzenia instytucji badawczej, której uszczegółowiony opis czytelnicy znają z dużo późniejszej *Nowej Atlantydy*. Według najwcześniejszego planu instytucja ta miałaby składać się z biblioteki, ogrodów, gabinetu osobliwości i miejsca, które Bacon nazywa destylarnią (*stillhouse*), a spełniałaby funkcje laboratorium⁶. Tekst ten należy potraktować jako wyraz idei, że nauka powinna być przedsięwzięciem wymagającym kooperacji. Pojawia się tu również pomysł rozwijania nauki pod patronatem władzy królewskiej.

⁵ Por. idem, *Of tribute; or, giving that which is due*, w: idem, *The major works*, ed. B. Vickers, Oxford–New York 2008, s. 34–36.

⁶ Por. idem, *Gesta grayorum*, w: idem, *The letters and the life, including all his occasional works*, vol. 1, s. 334–335.

W 1603 roku Bacon składa obietnicę (której nie dotrzyma), że odsunie się od polityki, aby poświęcić swoje życie służbie całej ludzkości. Darem, który chce jej oferować, są nowe odkrycia, sztuki i dobra mające ulżyć życiu ludzi. Filozof nie zabiega jednak o poszczególne osiągnięcia naukowe lub techniczne, ale o zapewnienie metody badania natury, która umożliwi trwały postęp badawczy⁷. Pierwsza dekada XVII wieku jest okresem wstępnych prób nadania planowi *instauratio magna* pełnej, ostatecznej formy. Zaledwie dwa z tych wczesnych filozoficznych tekstów Bacon zdecydował się opublikować. Mowa tu o dziele *Of the proficience and advancement of learning, divine and human* z 1605 roku, znanym zwykle pod skróconą nazwą *The advancement of learning*, i o *De sapientia veterum* (*The wisdom of the ancients*) z 1609 roku.

Nie należy jednak ignorować tych pism z tego okresu, których Bacon nie ukończył lub nie zdecydował się opublikować. Ich dokładna analiza pokazuje, że już wówczas filozof rozwinął wiele swoich najważniejszych idei, które są dobrze znane z jego dojrzałych tekstów filozoficznych z lat 20.: krytyka Platona, pochwała filozofii przedsokratejskiej i idea starożytnej mądrości, teoria idoli, idea historii naturalnej itd. Do tych wczesnych filozoficznych tekstów należy zaliczyć:

- 1) *Valerius terminus*,
- 2) *Magnalia naturae* (*The mighty works of nature*),
- 3) *De interpretatione naturae. Prooemium* (*Concerning the interpretation of nature. Preface*),
- 4) *Redargutio philosophorum* (*Refutation of philosophies*),
- 5) *Thema coeli* (*Theory of the heaven*),
- 6) *Descriptio globi intellectualis* (*The description of the intellectual world*),
- 7) *Cogita et visa* (*Thoughts and conclusions*),
- 8) *Temporis partus masculus* (*The masculine birth of time*),
- 9) *Filum labyrinthi* (*The tread of the labyrinth*),

⁷ Por. idem, *De interpretatione naturae prooemium*, w: idem, *The works*, vol. 6, s. 431–450.

10) *Cogitationes de natura rerum* (*Thoughts on the nature of things*),

11) *Cogitationes de humana scientia* (*Thoughts on human knowledge*),

12) *Partis instaurationis secundae delineatio et argumentum* (*Outline and argument of the second part of the instauration*).

Między historykami istnieje spór, dlaczego Bacon nie opublikował żadnego z tych pism⁸. Dla nas jednak szczególnie ważna jest zasadnicza zgodność zawartości tych tekstów z treścią pism z lat 20. Zgodność między tymi dwoma zestawami tekstów można łatwo wykazać. Tak jak barokowi malarze powtarzali na kolejnych obrazach figury, które uważali za najbardziej udane, tak Bacon dosłownie cytuje lub parafrazuje najbardziej udane fragmenty w swoich kolejnych pismach. Co więcej, filozof po raz kolejny posługuje się terminem *instauration magna* na określenie swojego planu. Widzimy go w podtytule napisanego między 1602 a 1603 rokiem tekstu *The masculine birth of time*. Podtytuł ten brzmi: *The great instauration of human dominion over the universe*. W *Valerius terminus* (1603) pojawia się pierwsza definicja owej wielkiej odnowy, określana przez jej cel:

Przywrócenie i powtórne nadanie (w znacznym zakresie) człowiekowi panowania i władzy (jako że za każdym razem, gdy będzie on zdolny nazwać rzeczy stworzone ich prawdziwymi imionami, będzie nimi ponownie rządził), które przysługiwały mu w pierwszym okresie swojego istnienia. By wyrazić to prosto i klarownie, jest to równoznaczne z odkryciem wszystkich działań i możliwości działań, zaczynając od

⁸ Markku Peltonen referuje trzy hipotezy. Według pierwszej Bacon nie wierzył w tym okresie w możliwość realizacji swojego projektu za pomocą władzy politycznej i dlatego zdecydował się na przekazywanie swoich manuskryptów w elitarnym kręgu. Druga hipoteza głosi, że publikowanie obniżyłoby status społeczny Bacona, gdyż z punktu widzenia arystokracji definiuje ono człowieka jako profesjonalnego autora. Zgodnie z trzecim przypuszczeniem – najbardziej prawdopodobnym – Bacon nie był zadowolony ze sposobu, w jaki wyłożył swoje myśli, i szukał najbardziej przekonujących środków wyrazu. Por. M. Peltonen, *Introduction*, w: *The Cambridge companion to Bacon*, ed. M. Peltonen, Cambridge Companions Online, 2006, s. 9–10, <http://www.sciencelibrary.org/files/The%20Cambridge%20Companion%20to%20Bacon.pdf> (dostęp: 05.01.2015).

nieśmiertelności (tak jakby była możliwa), kończąc na najzwyczajszych fizycznych czynnościach⁹.

Bacon łączy tu ideę „wiedza to władza” z pewną narracją historyczną i emfaticznym obrazem biblijnym. Przed nauką i techniką staje dziejowe zadanie odnowienia stanu edenicznego. W manuskrypcie z lat 1606–1607 *Outline and argument of the second part of the instauration* pierwszy raz pojawia się z kolei pomysł podzielenia planu wielkiej odnowy na sześć części¹⁰.

Płodny okres pisarskiej twórczości Bacona na początku XVII wieku kończy publikacja drugiego, rozszerzonego wydania *Esejów* w 1612 roku (wydanie pierwsze – 1597 rok). Przerwa w pracy naukowej była związana z politycznym awansem Bacona na państwowego radcę prawnego w 1607, a w 1613 roku z objęciem stanowiska prokuratora generalnego. Filozof staje się jednym z najważniejszych doradców króla Jakuba I Stuarta i zostaje kolejno mianowany: członkiem Tajnej Rady Królewskiej (1616), Lordem Strażnikiem Tajnej Pieczęci (1617), Lordem Kanclerzem (1618), oraz otrzymuje tytuły: barona Verulamii (1618) i wicehrabiego St. Alban (1621). Karierę polityczną Bacona kończy *impeachment* – filozof zostaje oskarżony i skazany za przyjmowanie łapówek oraz pozbawiony stanowiska (1621). Mimo że w tym okresie filozoficzne zainteresowania zeszyły na drugi plan życia Bacona, napisał on kilka pomniejszych manuskryptów¹¹. Jednak najważniejsza jego praca z tego okresu to opubli-

⁹ „The restitution and reinvesting (in great part) of man to the sovereignty and power (for whensoever he shall be able to call the creatures by their true names he shall again command them) which he had in his first state of creation. And to speak plainly and clearly, it is a discovery of all operations and possibility of operations from immortality (if it were possible) to the meanest mechanical practice”. F. Bacon, *Valerius terminus. Of the interpretation of nature*, w: idem, *The works*, vol. 6, s. 34.

¹⁰ Por. J. Spedding, *Preface to the “Partis instaurationis secundae delineatio et argumentum”*, w: ibidem, vol. 7, s. 35–40.

¹¹ W latach 1611–1619 powstały następujące manuskrypty o tematyce naukowej: *Phaenomena universi (The phenomena of the universe)*, *De fluxu et refluxu maris (On the ebb and flow of the sea)*, *Descriptio globi intellectualis (Description of the Intellectual Globe)*, *Thema coeli (Theory of the Heaven)*, *De principiis atque originibus (On principles and origins)*, *De viis mortis*.

kowany w 1620 roku *Novum organum*, druga część projektu naukowego, wraz z dołączonym do niego wstępem *Instauratio magna* (*Z wielkiej odnowy*), dzięki któremu szerokie grono czytelników mogło po raz pierwszy zapoznać się z sześćcioetapowym planem, narysowanym wcześniej w manuskrypcie *Outline and argument of the second part of the instauratio* (1606–1607). Oto części projektu:

- 1) podział nauk,
- 2) nowy organon, czyli wskazówki dotyczące tłumaczenia przyrody,
- 3) zjawiska wszechświata, czyli historia naturalna i eksperymentalna jako podstawa filozofii,
- 4) drabina rozumu,
- 5) zapowiedzi, czyli antycypacje drugiej filozofii,
- 6) druga filozofia, czyli nauka aktywna¹².

Z listu dedykacyjnego skierowanego do biskupa Lancelota Andrewea i dołączonego do manuskryptu niedokończonego pisma *An advertisement touching a holy war* z 1622 roku wiadomo, że Bacon traktował jako pierwszą część tego planu pismo *The advancement of learning*, które w 1623 roku doczekało się drugiego, znacznie rozszerzonego wydania pt. *De dignitate et augmentis scientiarum* (pod skróconą nazwą: *De augmentis scientiarum*)¹³. Pisma te dokonują klasyfikacji dziedzin wiedzy, by następnie określić stopień ich rozwoju, wskazać braki w ich obrębie i kierunki, w których powinny się rozwinąć.

Trzecią część *instauratio magna* Bacon przeprowadził tylko fragmentarycznie. Wydanie *Instauratio magna* z 1620 roku kończyło się krótkim tekstem *Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem* (*Preparative towards a natural and experimental history*), złożonym ze wstępu i z dziesięciu aforyzmów. *Parasceve* przedstawiał zamysł stworzenia encyklopedii zjawisk naturalnych i sztuk¹⁴.

¹² Por. F. Bacon, *Novum organum* oraz *Z wielkiej odnowy*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955, s. 25.

¹³ Por. idem, *An advertisement touching a holy war*, w: idem, *The works*, vol. 13, s. 186–187.

¹⁴ Tekst *Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem* nie został umieszczony w polskim wydaniu *Novum organum*.

Pierwsza część tej encyklopedii, *Historia ventorum* (*The history of the winds*), powstała w listopadzie 1622 roku. Jeszcze w grudniu tego samego roku Bacon ukończył prace nad *Historia vitae et mortis* (*The history of life and death*). Filozof przeprowadził również rozległe badania do części *Historia densi et rari* (*The history of dense and rare*), opublikowanej pośmiertnie. W tym czasie powstały też zarysy kilku kolejnych części¹⁵. Materiał zebrany przez Bacona do prac nad historią naturalną opublikował w 1627 roku (rok po śmierci filozofa) Rawley pt. *Sylva sylvarum* razem z dołączonym do niego opowiadaniem *Nowa Atlantyda*.

Nie ukazały się teksty, które można byłoby sklasyfikować jako czwartą część *instauratio magna*. Bacon określa ją jako filozofię właściwą, która wykorzystuje metodę badawczą stworzoną w części drugiej i materiał historyczny przygotowany w części trzeciej planu. Część czwarta to drabina rozumu, czyli „szczegółowe zastosowanie i rozwinięcie części drugiej”¹⁶. Niestety, na podstawie dostępnych fragmentów prac Bacona trudno dociekać, na czym owo rozwinięcie miałoby polegać.

Chociaż Bacon nie wskazał tekstów, które powinniśmy włączyć do piątej części *instauratio magna*, czyli antycypacji systemu filozoficznego, który będzie końcowym efektem badań, to na podstawie fragmentów jego pism można przedstawić tymczasowo ważne poglądy z zakresu filozofii przyrody. Bacon ukazuje w nich geocentryczną wizję kosmosu połączoną z inspirowaną naukami Demokryta i Paracelsusa teorią materii.

Nową Atlantyde, jak będziemy później szczegółowo argumentować, można uznać jednocześnie za antycypację historii naturalnej sztuk i literackie wyobrażenie szóstej części *instauratio magna*, czyli przedstawienie przyszłych osiągnięć filozofii aktywnej. Należy jednak podkreślić, że *Nowa Atlantyda* jest również tekstem z zakresu myśli etycznej i politycznej. Jego znaczna część jest poświęcona

¹⁵ Były to: *Preface to history of heavy and light*, *Preface to history of sympathy and antipathy*, *Preface to history of sulphur, mercury, and salt*, *The alphabet of nature*. Jako wstęp do historii naturalnej należy potraktować tekst *The phenomena of the universe*.

¹⁶ F. Bacon, *Z wielkiej odnowy*, s. 39.

problemom ustroju polityczno-społeczno-religijnego fikcyjnej wyspy Bensalem, która przeszła rewolucję naukowo-techniczną. *Nową Atlantydę* będziemy więc też traktować jako etykę narracyjną, która dotyka zagadnienia etosu nauki.

Możliwe źródła religijnych inspiracji planu *instauratio magna*

Nie zachował się żaden spis zawartości domowej biblioteczki Bacona, dlatego, aby odpowiedzieć na pytanie dotyczące religijnych źródeł *instauratio magna* i roli idei religijnych w tym projekcie, musimy najpierw zrekonstruować kształt religijnej kultury w Anglii XVI i XVII wieku.

Reformacja w Kościele Anglii

W czasach Bacona dominowała tzw. teologia reformowana. Najważniejszym postulatem tego bardzo szerokiego nurtu, do którego odwołują się różnorodne chrześcijańskie wyznania, jest odnowienie apostołskiego modelu Kościoła, powrót do jego pierwotnej postaci. Zgodnie z postulatami Marcina Lutra autorytatywne źródło wiedzy, wskazujące kierunek religijnej reformy, miało stanowić wyłącznie Pismo Święte (*sola Scriptura!*). Nurt reformacyjny miał więc u swego początku charakter ewangelicki i wyłaniał się głównie w pracach egzegetycznych: u jego podstaw leżało dążenie do uczynienia Pisma Świętego jedyną zasadą życia religijnego. Wśród kolejnych pokoleń reformatorów pojawiło się silne dążenie do tworzenia systematycznych doktryn, pozwalających członkom na jednoznaczne utożsamienie się z wybranym Kościołem, a także próby unifikacji religijnej w obrębie państw¹⁷ – te dwa ostatnie zjawiska ominęły jednak Anglię.

¹⁷ Por. A.E. McGrath, *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, tłum. J. Wolak, Warszawa 2009, s. 299–308.

Konfesjonalny skład reformacyjnej Anglii za czasów Tudorów i Stuartów zwykło się określać w sposób mocno uproszczony za pomocą kontinuum, którego krańce zajmowali katolicy (zwani również papistami lub rekuizantami) i purytanie, środek stanowili zaś protestanci wierni oficjalnej polityce Kościoła Anglii (Kościoła anglikańskiego)¹⁸. Spośród tych grup najłatwiejsza do zdefiniowania jest grupa katolicka: grono wiernych, którzy trwają przy tradycyjnej doktrynie katolickiej, i są przywiązani do przedprotestanckiej obrzędowości. Mimo to większość katolików podporządkowała się regułom narzuconym przez Kościół Anglii. Pozostali lojalnymi poddanymi królowej Elżbiety nawet wówczas, gdy papież Pius V ogłosił przeciwko niej bullę *Regnans in excelsis* i gdy w 1588 roku do brzegów Wysp Brytyjskich przybijała Wielka Armada. Ponadto do Anglii nie dotarła kontrreformacyjna postać katolicyzmu¹⁹. Angielski katolicyzm można więc streścić w formule: „katolicyzm bez papieża”. Rekuizanci, czyli katolicy, którzy nie uznawali zwierzchnictwa Kościoła Anglii i królowej Elżbiety, byli nieliczni²⁰. Angielscy katolicy mieli, w przeciwieństwie do pozostałych grup religijnych, jednoznacznie określoną tożsamość doktrynalną, choć należy pamiętać, że określenia „katolik” używano również jako obelgi skierowanej wobec rzekomo nie dość protestanckich członków Kościoła Anglii czy też domniemyanych zdrajców ojczyzny, zwłaszcza po spisku prochowym z 1605 roku²¹.

Katolicyzm był wyznaniem o słabnącym znaczeniu: kiedy królowa Elżbieta Tudor wstępowała na tron, katolicy stanowili więk-

¹⁸ Na potrzeby tekstu pojęcia „Kościół Anglii”, „Kościół anglikański”, „anglikanizm” są stosowane zamiennie. Kościół Anglii dał początek wielu późniejszym Kościołom anglikańskim. Mając jednak na uwadze, że książka odnosi się do początków anglikanizmu i koncentruje się na jednym regionie geograficznym, takie utożsamienie jest wygodne. Ponadto unika ono błędu prezentyzmu: nie sugeruje, że jest mowa o jakiejś większej wspólnocie religijnej.

¹⁹ Por. S. Doran, *Elizabeth the I and religion. 1558–1603*, Taylor & Francis e-Library, 2001, s. 56–59.

²⁰ Por. ibidem, s. 56–57; D. Rosman, *From Catholic to Protestant. Religion and the people in Tudor England*, Taylor & Francis e-Library, 2003, s. 67–69.

²¹ Por. S. Matthews, *Theology and science in the thought of Francis Bacon*, Aldershot 2008, s. 7.

zość angielskiego społeczeństwa, lecz pod koniec jej rządów byli już zmarginalizowaną grupą obejmującą jeden–dwa procent poddanych²². Mimo to katolicyzm wpłynął na poglądy teologiczne wielu najbardziej znanych angielskich duchownych tego czasu. Biskup Lancelot Andrewes i arcybiskup William Laud byli gotowi włączać elementy katolickiego nauczania przede wszystkim w tych sprawach, które dotyczą zagadnień ciągłości Kościoła i apostolskiej sukcesji oraz roli tradycji i rytuałów²³. Katolicyzm przyczynił się do powstania w łonie Kościoła Anglii nurtu nazywanego anglokatolicyzmem, czyli tzw. wysokiego Kościoła (za którego twórcę uważa się Andrewesa).

Spore trudności definicyjne nasuwa jednak określenie, kim byli purytanie. Wobec całej gamy poglądów głoszonych przez tę grupę Patrick Collinson w klasycznej pracy *The birthpangs of Protestant England* definiuje ich negatywnie jako osoby, które opowiadały się przeciwko kierunkowi zmian reformacyjnej Anglii i oficjalnemu stanowisku władz Kościoła Anglii – ich zdaniem reformacja zatrzymała się w pół kroku²⁴. Głównym źródłem doktrynalnym, z którego czerpali purytanie, był kalwinizm. Dzięki pracy Teodora Bezy przybrał on w drugiej połowie XVI wieku systematyczną postać – jego najważniejszym punktem doktrynalnym stał się dogmat podwójnej predestynacji²⁵. Do Anglii kalwinizm został importowany przez tzw. *Marian exiles*, czyli uchodźców religijno-politycznych z czasów rządów Marii I Tudor (usiłującej m.in. za sprawą prześladowań przywrócić w kraju katolicyzm), którzy na kontynencie mogli zobaczyć, jak funkcjonują gminy kalwińskie chociażby w Genewie i Zurychu. Po powrocie do ojczyzny starali się przenieść i ulepszyć doktrynę kalwińską oraz wzorce polityczno-kościelnej organizacji, z którymi zaznajomili się na obczyźnie²⁶. Ponadto Anglia stała się miejscem, dokąd udawali się uciekinierzy z państw kontynentalnych, głów-

²² Por. S. Doran, op. cit., s. 63.

²³ Por. S. Matthews, op. cit., s. 12–13.

²⁴ Por. P. Collinson, *The birthpangs of Protestant England. The religious and cultural change in the sixteenth and seventeenth century*, New York 1988, s. 143.

²⁵ Por. A.E. McGrath, *Jan Kalwin*, s. 295–308.

²⁶ Por. D. Rosman, op. cit., s. 56–60.

nie z Francji²⁷. W efekcie wpływ kalwinizmu w Anglii był tak duży, że doktrynę tę podzielała większość teologów²⁸. Co jednak ważne, nie należy utożsamiać purytanizmu z kalwinizmem – ten pierwszy ruch należy rozumieć raczej jako ruch opierający się na kalwinistycznej doktrynie, ale znacząco ją przekształcający. Przykładem sporu między kalwinistami a purytanami jest dyskusja (której Bacon uważnie się przyglądał) biskupa Johna Whitgifta z Thomasem Cartwrightem²⁹. Dla purytanów ważniejsze niż doktrynalna tożsamość było prawidłowe zrozumienie chrześcijaństwa i doprowadzenie reformacji do końca. Drugim kryterium umożliwiającym nam wyróżnienie purytanów jest wzmożenie życia religijnego. Purytanie nie tylko przyjęli naukę o podwójnej predestynacji, lecz także ją zinternalizowali, by doszukiwać się w swoim życiorysie znaków pozwalających odróżnić wybranych od potępionych. Ich wolny czas pochłaniały religijne ćwiczenia, bezwzględnie unikali niemoralnych rozrywek, oczekiwali bliskiego w ich przekonaniu drugiego przyścia Chrystusa, interpretowali wydarzenia polityczne w milenarystycznych kategoriach³⁰.

Przez pojęcie protestantyzmu, rozciągające się między purytańskimi i katolickimi biegunami, należy rozumieć wiele opcji religijnych, często niejednoznacznych doktrynalnie. Łączyła je akceptacja dla polityki kościelnej i ogólnego kształtu Kościoła Anglii. Nie

²⁷ Por. A.E. McGrath, *Jan Kalwin*, s. 280–282.

²⁸ Por. S. Doran, op. cit., s. 23.

²⁹ Dyskusja dotyczyła kilku zagadnień teologicznych. Pierwszym z nich była adiaphora, czyli religijne praktyki i przekonania, które nie są określane przez Pismo Święte, np. problem władzy kościelnej. John Whitgift uznawał, że władca może je formułować swobodnie, podczas gdy Thomas Cartwright szukał rzeczowego kryterium opierającego się na treści Pisma. Drugi punkt sporny to rozumienie podwójnej predestynacji. Cartwright postulował, żeby wykluczać grzeszników z Kościoła jeszcze za ich życia. Trzecim problemem było uświęcenie. Whitgift sprowadzał rolę Kościoła do nauczania Ewangelii, jego oponent natomiast chciał, by Kościół czynnie inspirował do duchowej aktywności. Ostatnim spornym zagadnieniem była rola antychrysta, którego działań Cartwright doszukiwał się w każdym wymiarze codziennego życia. Głos Cartwrighta w czterech wymienionych tu sprawach był reprezentatywny dla purytanów. Por. ibidem, s. 24–27.

³⁰ Por. D. Rosman, op. cit., s. 60–65.

oznaczało to koniecznie umiarkowania i braku religijnej gorliwości. Dominującą pozycję w angielskim społeczeństwie za czasów Bacona zajmowali kalwiści, którzy nie weszli na drogę purytańskiego radykalizmu. Ich doktryna stała się głównym nurtem w Kościele Anglii i zajmowała tę pozycję aż do 1625 roku, gdy została wyparta przez arminianizm. Mimo to nawet przed tym wydarzeniem istniały w obrębie Kościoła Anglii protestanckie grupy, które nie podzielały kalwinizmu. Najważniejszymi byli luteranie, którzy wywierali wpływ na zagadnienia związane z egzegezą biblijną i teologią sakramentów³¹.

Ta różnorodność wyznań w Anglii sprawiła, że wiele ważnych postaci rozwinęło synkretyczne przekonania religijne. Ten eklektyzm stał się udziałem również Bacona³².

Irenizm i doktryna prawd koniecznych do zbawienia

O ile purytanie przejawiali nieprzejednany stosunek do Kościoła Anglii, o tyle większa część angielskiego społeczeństwa przyjmowała ireniczną postawę, której przyczyny należy upatrywać w reformach polityczno-eklezyjalnych. Reformy te, wprowadzane zarówno przez Henryka VIII, jak i królową Elżbietę, nie miały na celu jednoznacznego samookreślenia doktrynalnego Kościoła Anglii, ale przeniesienie władzy eklezyjalnej z papieża na władców Anglii, a następnie ugruntowanie tej władzy. Fundamentalne dla tego Kościoła dokumenty były celowo niejednoznaczne, aby zapewnić religijną inkluzyjność. W jego łonie nie było miejsca w zasadzie tylko dla katolików³³. Za czasów króla Jakuba kompromis religijny między różnymi wyznaniem protestanckimi zaczęli kwestionować purytanie. Do silnego konfliktu religijnego doszło jednak dopiero za rządów Karola Stuarta i arcybiskupa Williama Lauda, propagujących arminianizm

³¹ Por. S. Matthews, op. cit., s. 11–13.

³² Por. ibidem, s. 10–11.

³³ Por. L.W. Spitz, *The protestant reformation. 1517–1559*, New York 1985, s. 263–267; S. Doran, op. cit., s. 17–18; P. Collinson, op. cit., s. 7–25.

(laudianizm), który pod wieloma względami przypominał katolicyzm³⁴.

Inkluzywny charakter Kościoła Anglii był również wspierany przez nurt erazmiański. Erazm z Rotterdamu był rzecznikiem irenizmu – w swoich pismach zabiegał o pokój religijny i tolerancję dla różnych wyznań, wychodząc z przekonania, że różnice doktrynalne Kościołów nie dotyczą istoty wiary chrześcijańskiej. Wpływ Erazma na angielską myśl polityczną i religijną ujawnił się już w 1532 roku w publikacji Thomasa Elyota *The booke named the governor*, która była poczytnym podręcznikiem wychowania władców³⁵.

Ireniczna postawa reprezentowana przez Erazma nie była rzadkością w renesansowej Europie. Stanowiła ona przeciwwagę dla dążenia do doktrynalnego samookreślenia, które było następstwem wyłaniania się kolejnych instytucjonalnych kościołów reformowanych, poszukujących cezur, które jednoznacznie odróżniałyby je od, by tak rzec, konkurencji³⁶. Tendencja ta stała się w tym czasie niejako z konieczności udziałem również Kościoła katolickiego. Irenizm na płaszczyźnie teoretycznej łączył się często z doktryną prawd koniecznych do zbawienia. Celem tej koncepcji była redukcja tez doktrynalnych do jak najmniejszej liczby istotnych prawd wiary określających chrześcijaństwo, dzięki czemu możliwe byłoby odzyskanie jedności w obrębie chrześcijańskiego świata. Zarówno irenizm, jak i doktryna prawd koniecznych były koncepcjami szczególnie popularnymi wśród tzw. radykalnych reformatorów czy religijnych nonkonformistów występujących przeciw instytucjonalnym kościołom. Mowa tu m.in. o zwolennikach akonfesjonalnego chrześcijaństwa,

³⁴ Por. J. Miller, *Stuartowie. Królowie Anglii i Szkocji*, tłum. M. Rabsztyń, Warszawa 2008, s. 82–85.

³⁵ Por. J. Huizinga, *Erazm z Rotterdamu*, tłum. M. Kurecka, Warszawa 1964, s. 208–209.

³⁶ Jest to jeden z paradoksów omawianej epoki: silnej polaryzacji doktrynalnej przeciwstawiano często twórczy, programowy eklektyzm. Irenizm, podobnie jak inne zjawiska religijne, które będą tu omawiane, np. hermetyzm czy pansofizm, można potraktować jako wynik podążania *via media*. Por. S. Świeżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 4, Warszawa 1979, s. 78–130.

pokojuwym nurcie anabaptystów czy antytrynitarzach (arianie, socynianie)³⁷. W Anglii irenizm wszedł jednak do głównego nurtu.

Jak zobaczymy w podrozdziale *Cnota umiaru w sprawach religijnych*, dominujący, inkluzywny nurt angielskiej reformacji ukształtował ireniczną postawę Bacona i w dużej mierze jego poglądy na stosunki zachodzące między religią a nauką. Pierwsza jego publikacja poświęcona tym zagadnieniom powstała przy okazji tzw. kontrowersji Marprelate'a (sporu między biskupami Kościoła Anglii a purytanami), ostatnią była *Nowa Atlantyda*. Swoje stanowisko Bacon uzasadniał, tworząc szkic doktryny prawd koniecznych do zbawienia³⁸.

Patrologia

Wyznania reformowane stanowiły część bardziej ogólnego intelektualnego trendu, który był charakterystyczny dla kultury renesansu – a mianowicie uznania autorytetu starożytnych autorów i w dziedzinach świeckich, i w sprawach wiary³⁹. W teologii przyjął on postać patrologii, ruchów milenarystycznych, zainteresowania hermetyzmem i tradycją żydowską.

Zaczynając od pierwszego zjawiska, dla myślicieli, czy to protestanckich, czy to katolickich, którzy dążyli do odnowienia Kościoła, patrologia stała się drogą prowadzącą do – jak to określił Erazm z Rotterdamu – *vetus theologia*, starożytnej teologii chrześcijan, którzy mieli dostęp do objawienia w sposób źródłowy. Dla ludzi renesansu, którzy chcieli powrotu *ad fontes*, już starożytność ojców Kościoła była argumentem przemawiającym na ich korzyść a przeciwko tradycji⁴⁰.

Badanie pism ojców Kościoła zarówno zachodnich (łacińskojęzycznych), jak i wschodnich (piszących w grece) dawało nadzieję filologom klasycznym na ponowne odkrycie oryginalnej apostołskiej

³⁷ Por. L. Szczucki, *Nonkonformiści religijni XVI i XVII wieku. Studia i szkice*, Warszawa 1993, s. 9–28.

³⁸ Por. podrozdział *Cnota umiaru w sprawach religijnych* w rozdziale czwartym.

³⁹ A.E. McGrath, *The intellectual origins of the European reformation*, Malden–Oxford–Victoria 2004, s. 125.

⁴⁰ Por. ibidem, s. 167, 173.

formy chrześcijaństwa, wolnej od wypaczeń tradycji i scholastyki. Początkowo ten trend cieszył się dużym uznaniem nie tylko wśród protestantów, lecz także katolików. Nawet po soborze trydenckim patrologia stanowiła ważny oręż katolików w walce z reformatorami. Studia nad teologią ojców Kościoła nie były zatem wyłącznie specjalnością protestantów – do patrystyki odwoływano się również, by wskazywać błędne dogmaty zreformowanych doktryn. Teologowie wszystkich najważniejszych odłamów chrześcijaństwa ćwiczyli się w argumentowaniu za pomocą tzw. świadectw (*testimonia*). Owymi świadectwami były fragmenty pism ojców Kościoła, które traktowały o poszczególnych zagadnieniach teologicznych. Adwersarze spierający się o jakieś kontrowersyjne zagadnienie teologiczne przygotowywali zbiór takich świadectw, który przemawiał na korzyść ich stanowiska⁴¹. Pisma ojców Kościoła badano nie po to jednak, by skonstruować doktrynę, ale by ją uwiarygodnić. Wierzano bowiem, że apostołowie i ojcowie Kościoła nie mogli być w błędzie co do właściwej interpretacji Pisma Świętego, skoro otrzymali prawdę w sposób bezpośredni. Takie ujęcie roli świadectw pozwalało protestantom na stosowanie ich bez odchodzenia od zasady *sola Scriptura*!⁴²

Metodę świadectw dla protestanckiej sprawy spożytkował jako pierwszy szwajcarski teolog Jan Oekolampad, który znalazł licznych naśladowców w całej Europie, w tym w Anglii. Warto tu wspomnieć choćby o sławnej pracy Johna Jewela *Apologia Ecclesiae Anglicanae*, której tłumaczką była matka Francisa Bacona – Anne. O wadze, jaką Jewel przypisywał ojcom Kościoła, świadczy deklaracja autora, że jest gotów odstąpić od swoich przekonań, jeśli oponenci znajdą choć jedno zdanie w pismach ojców, które przeczyłoby jego doktrynie⁴³. Studia nad pismami starożytnych teologów chrześcijańskich były dla reformatorów sprawą najwyższej rangi, gdyż pozwalały obronić ich pozycje doktrynalne.

⁴¹ Por. J.-L. Quantin, *The Church of England and Christian antiquity. The construction of a confessional identity in the 17th century*, New York 2009, s. 24.

⁴² Por. ibidem, s. 25–26, 31–39; A.E. McGrath, *The intellectual origins of the European reformation*, s. 179–180.

⁴³ Por. J.-L. Quantin, op. cit., s. 27, 31.

Co ważne, patrologia przyczyniła się również do popularności ruchów apokaliptycznych i milenarystycznych, głównie za sprawą recepcji pod koniec XVI wieku odnalezionych fragmentów pisma św. Ireneusza z Lyonu pt. *Adversus haereses*⁴⁴.

Milenaryzm

Jednym ze znamion zwrotu w stronę patrologii jest zainteresowanie milenaryzmem (chiliasmem, apokaliptyzmem). Milenaryzm jest zjawiskiem religijnym, zwykle łączącym się z chrześcijańską eschatologią i oznaczającym pewien szczególny rodzaj zbawienia. Norman Cohn w słynnej książce *W pogoni za milenium* podaje możliwie najogólniejszą definicję ogromnej liczby wyznań milenarystycznych:

Sekty bądź ruchy milenarystyczne zawsze przedstawiają zbawienie jako rzeczywistość:

- I. zbiorową, w tym sensie, że cieszyć się nią będą wierni jako wspólnota;
- II. ziemską, gdyż ma ona ziścić się na ziemi, a nie w niebiańskich zaświatach;
- III. bliską i nieuchronną, jako że ma nadejść szybko i nagle;
- IV. całościową, ponieważ ma całkowicie przeobrazić życie na ziemi, tak że jego nowy kształt nie będzie już ulepszeniem obecnego, lecz formą na wskroś doskonałą;
- V. cudowną, gdyż ma się ona dokonać poprzez działanie lub przy pomocy sił nadprzyrodzonych⁴⁵.

Chociaż za sprawą książki Cohna, a również np. publikacji Johna Graya i Marka Lilli, milenaryzm kojarzy się z agresywnymi, buntowniczymi ruchami religijnymi wywodzącymi się z dołu drabiny społecznej⁴⁶, to wiele milenarystycznych wyznań miało charakter pa-

⁴⁴ Por. N. Cohn, *W pogoni za milenium. Milenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średniowiecza*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2007, s. 12.

⁴⁵ Ibidem, s. IX.

⁴⁶ Zob. J. Gray, *Czarna msza. Apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2009; M. Lilla, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tłum. J. Mikos, Warszawa 2009. Podobnie charakteryzują

cyfistyczny, kontemplacyjny i ascetyczny, a ich zaplecze społeczne stanowiły bogate stany społeczne. Duży przekrój społeczny i agresywność to zresztą tylko niektóre wymiary, dzięki którym można klasyfikować różne odmiany milenaryzmu. Inne to przykładowo: podmiot dokonujący historycznego przełomu (indywidualny lub grupowy), stosunek do Pisma Świętego (interpretacje dosłowne i alegoryczne), poszczególne fragmenty Biblii stanowiące podstawę profetycznych przepowiedni, znaki uznawane za świadectwa o wypełnianiu się proroctw i nadejściu końca czasów, powszechność zbawienia (egalitaryzm i elitaryzm)⁴⁷.

Początki milenaryzmu sięgają przekonań starożytnych Żydów, którzy historię polityczną własnego narodu ujmowali jako proces kierowany przez Bożą wolę. Z tego powodu znamienne miejsce w kulturze żydowskiej zajmowała tradycja profetyczna i śmiałe spekulacje na temat końca czasów. W przeciwieństwie do chrześcijaństwa, wewnątrz którego toczył się spór o to, czy odkupienie będzie miało charakter duchowy czy doczesny, judaizm zawsze rozumiał przyjsie Mesjasza⁴⁸ i koniec dziejów jako zjawisko dziejowe i wi-

milenaryzm Eric Voegelin, choć określa go – naszym zdaniem niewłaściwie – terminem „gnoza”. Zob. E. Voegelin, *The new science of politics*, w: idem, *The collected works*, vol. 5, Columbia–London 2000, s. 75–242.

⁴⁷ Przegląd różnych definicji milenaryzmu przedstawia A. Walicki, *Millenaryzm [sic!] i mesjanizm religijny a romantyczny mesjanizm polski – zarys problematyki*, „Pamiętnik Literacki” 1971, nr 62/4, s. 27–35.

⁴⁸ Istotne jest wyjaśnienie relacji między „milenaryzmem” a „mesjanizmem”: Andrzej Walicki podsumowuje różne definicje tych terminów: „Millenaryzm [sic!], mówiąc skrótowo, to idea Królestwa Bożego na ziemi, mającego nadejść po okresie katastrof, przynosząc ludzkości zbawienie od zła i realizując tym samym opatrnościowy plan historii; mesjanizm natomiast to idea »pośrednika« między ludzkością a Bogiem. Wiara w millennium nie zawsze pociąga za sobą oczekiwanie na pośrednictwo jakiegoś Mesjasza, a wiara w Meszasza, mającego przynieść cierpiącym ludziom zbawienie od trapiącego ich zła, nie zawsze łączy się z millenarystyczną wiarą w totalne i ostateczne zbawienie ziemskie. Mimo to jednak millenaryzm i mesjanizm związane są ze sobą jak najściślej”. Ten związek jest jeszcze bliższy, kiedy uwzględni się, że w źródłowych tekstach milenarystycznych często pisze się również o mesjaszu zbiorowym (np. armii czy narodzie), a nawet bezosobowym. Ibidem, s. 29–30.

działne⁴⁹. Z tego powodu chrześcijański chiliazm często był oskarżany o judaizowanie⁵⁰.

Z czasem tradycja milenaryzmu zeszła na boczny tor w judaizmie, gdyż dominował w nim pogląd, że czas przyjścia Mesjasza ani nie jest możliwy do przewidzenia, ani nie można go przyspieszyć⁵¹. Niemniej, w świecie żydowskim co pewien czas dochodziło do odnowy apokaliptycznych nastrojów. Wiązało się to przede wszystkim z rozwojem kabały. Już w XIII wieku kabaliści próbowali przewidzieć daty końca świata⁵². Prawdziwe odrodzenie apokaliptyzmu w kulturze żydowskiej przyszło po wygnaniu Żydów z Półwyspu Iberyjskiego w 1492 roku. To właśnie kabalistyczne spekulacje apokaliptyczne wytworzyły narrację, która nadawała sens doświadczeniu wygnania i która została zaakceptowana we wszystkich diasporach żydowskich. Spośród nowożytnych koncepcji najbardziej wpływowa była szesnastowieczna doktryna Izaaka Lurii⁵³. W późniejszym okresie w ramach judaizmu, tak samo jak w chrześcijaństwie, wyłonił się buntowniczy mesjanizm heterodoksyjny, tworzony przez dwie różne grupy, na których czele stali Sabbataj Cwi i Żyd z Polski Jakub Frank⁵⁴.

Dla chrześcijan podstawę proroctw na temat końca świata stanowiły m.in. proroctwa Daniela, Apokalipsa św. Jana, Ewangelie, listy apostołskie, teksty apokryficzne, żydowskie pisma apokaliptyczne (np. *Apokalipsa Barucha*), księgi sybilińskie. Interpretacje milena-

⁴⁹ Por. G. Scholem, *O rozumieniu idei mesjańskiej w judaizmie*, w: idem, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1991, s. 152–153.

⁵⁰ Por. ibidem, s. 174–175.

⁵¹ Por. ibidem, s. 165–167, 171–173.

⁵² Por. I. Kania, *Opowieści Zoharu* oraz *O kabale i Zoharze*, Kraków 2005, s. XVII.

⁵³ Istnieje pewna ciekawa paralela między koncepcjami apokaliptycznymi Izaaka Lurii a Francisca Bacona. U obydwu element utopijny łączy się z elementem restauracyjnym: rzutowana w przyszłość epoka końca świata jest odnową harmonijnego stanu przeszłego. Idee Lurii zaczęły się rozprzestrzeniać jednak dopiero pod koniec XVI wieku, więc inspiracja jest nieprawdopodobna. Na temat idei apokaliptycznych Lurii i znaczenia kabały po wygnaniu Żydów z Hiszpanii por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007, s. 271–279, 286–316; idem, *O rozumieniu idei mesjańskiej w judaizmie*, s. 170–171.

⁵⁴ Por. idem, *Mistycyzm żydowski i jego kierunki*, s. 317–356.

rystyczne eschatologii chrześcijańskiej dominowały w pierwszych wiekach. Nazwa „milenaryzm” wywodzi się z Apokalipsy św. Jana. W tekście czytamy o tysiącletnim królestwie ziemskim rządzonym przez świętych i Chrystusa. Owi święci to pierwsi zmartwychwstali. Po okresie ich tysiącletnich rządów dojdzie do ostatecznej walki z siłami szatana, po której nastąpi sąd ostateczny i drugie zmartwychwstanie, obejmujące tym razem wszystkich sprawiedliwych. Będą oni żyli w Nowym Jeruzalem, czyli na odnowionej i udoskonalonej ziemi (Ap 20:1–15; 21:1–8).

W dwóch pierwszych wiekach milenaryści rozumieli opisy Apokalipsy św. Jana dosłownie. Przełomową milenarystyczną interpretację sformułował św. Ireneusz z Lyonu (ur. ok. 140, zm. ok. 202), jeden z najbardziej znanych wschodnich ojców Kościoła (pochodził ze Smyrny w Azji Mniejszej), autor pisma *Adversus haereses*, którego piąta księga rozwija chiliastyczną eschatologię. Po pierwsze, św. Ireneusz przestał traktować milenium jako epokę trwającą dosłownie tysiąc lat⁵⁵. Konsekwencją tego niedookreślenia jest druga nowość w interpretacji lionńczyka: rozróżnienie na pierwsze i drugie zmartwychwstanie utraciło swoją wagę, a nadejście królestwa milenijnego stało się punktem kulminacyjnym historii zbawienia⁵⁶. Obok milenaryzmu ważną koncepcją eschatologii św. Ireneusza jest rekapitulacja. Jednym ze znaczeń rekapitulacji jest zasada odpowiedniości między różnymi wydarzeniami biblijnymi oddzielonymi w czasie, także między rzeczami pierwszymi a ostatecznymi. Na tej podstawie św. Ireneusz twierdzi, że ustanowienie królestwa milenijnego jest restauracją ogrodu w Eden⁵⁷. Nie znaczy to jednak, że koniec dziejów jest wiernym odwzorowaniem starotestamentowego ogrodu. Kolejną zasadę rekapitulacji stanowi bowiem poprawa. Pierwsze i drugie (ostateczne) przyjścia Chrystusa odnawiają i udoskonalają zarówno człowieka, jak i przyrodę. W dziejach dokonuje się więc po-

⁵⁵ Por. Ch. Smith, *Chiliasm and recapitulation in the theology of Irenaeus*, „Vigiliae Christianae” 1994, vol. 48, no. 4, s. 315.

⁵⁶ Por. ibidem, s. 319.

⁵⁷ Por. ibidem, s. 321–324.

stęp duchowy oraz materialny, którego można było doświadczyć już po pierwszym wcieleniu Chrystusa⁵⁸.

Duchowa, pozahistoryczna, „niebiańska” interpretacja eschatologii rozpowszechniła się dopiero dzięki autorytetom Orygenesza i św. Augustyna. Święty z Hippony odczytał wizję św. Jana jako alegorię: milenium rozpoczęło się wraz z pierwszym nadejściem Chrystusa, a jego realizacją jest Kościół. Gdy pogląd ten przyjęto za ortodoksyjny, wydawcy, by ocalić dobrą sławę św. Ireneusza, usuwali z *Adversus haereses* milenarystyczne fragmenty⁵⁹.

Kolejną cechą wielu ruchów i wyznań milenarystycznych jest ich antykościelny charakter. Za milenaryzmem często stała potrzeba autentycznego i głębokiego życia duchowego, przeciwstawianego rozpustnemu i rozrzutnemu stylowi życia niezdiscyplinowanego kleru. Milenarystyczne narracje często obsadzały Kościół w roli czarnego charakteru, jeśli nie antychrysta. Tymczasem pozytywne role przypadały świeckim władcom, co wiązało się z rozwojem mesjanizmu. Przykładem takiego scenariusza są wpływowe przepowiednie Joachima z Fiore (1145–1202), który dzielił dzieje na trzy epoki: Epokę Ojca (okres niewoli i trwogi), Epokę Syna (obecny okres) i Epokę Ducha (czas powszechnego szczęścia i wolności). Średniowieczni zwolennicy i interpretatorzy jego prorocत्व uważali, że walki niemieckiego cesarza Fryderyka II z zepsutym – jak mówili – Kościołem są zapowiedzią rychłego przyjścia trzeciego okresu w dziejach świata⁶⁰.

Wspólnotowy charakter milenaryzmu sprzyjał z kolei w okresie późnego średniowiecza i początków renesansu, gdy powstawały zręby tożsamości etnicznej, wyłanianiu się zjawiska, które można by nazwać milenarystycznym patriotyzmem. Już nie tylko Żydzi, lecz także narodowości europejskie, a ich przykładem Amerykanie, przypisywały sobie miano narodu wybranego, przed którym Bóg jakoby stawiał szczególne zadanie. Prowadziło to do wykształcenia się

⁵⁸ Koncepcja rekapitulacji zawiera też inne momenty, których nie możemy tutaj przedstawić. Eric Osborn mówi o czterech funkcjach i jedenastu ideach z nią związanych. Por. E. Osborn, *Irenaeus of Lyons*, Cambridge–New York–Port Melbourne 2003, s. 97–100.

⁵⁹ Por. N. Cohn, op. cit., s. 12.

⁶⁰ Por. ibidem, s. 93.

mesjanizmu zbiorowego, często idącego ramię w ramię z mesjanizmem indywidualnym, wiązanym wielokrotnie z postacią władcy. Tendencje ujawniły się w okresie nowożytnym także w Anglii⁶¹.

Kolejną zmienną cechą wielu poglądów milenarystycznych jest łączenie chrześcijańskiej narracji z pogańskimi mitami złoto-wieku. Już ojcowie Kościoła zasymilowali ten element grecko-rzymskiej tradycji. Pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju i mity o złoto-wieku spełniały rzeczywiście te same funkcje (wskazanie źródeł zła w świecie) i oferowały zbliżoną narrację historyczną: po okresie doskonałości świat zaczął się degenerować. Najprawdopodobniej po raz pierwszy w czasach jesieni średniowiecza milenaryzm i historie o złotym wieku wytworzyły nowy mit społeczny dotyczący odrestaurowania najlepszego – edenicznego – okresu w dziejach ludzkości w bliskiej przyszłości. Mit ten był jednym z czynników, które doprowadziły m.in. do powstań chłopskich w XIV wieku w Anglii czy słynnych szesnastowiecznych wojen chłopskich w Niemczech (*casus* Thomasa Müntzera) i rewolty anabaptystów w Münster, utożsamianym z Nowym Jeruzalem⁶².

Mity o złotym wieku zwykle łączyły się z ideałami egalitaryzmu i wspólnej własności. Chociaż Bacon był zdecydowanym przeciwnikiem obydwu przekonań, to ta swoista fuzja pogańskich i chrześcijańskich wierzeń naprowadza nas na jeszcze jedną istotną dla nas cechę milenaryzmu – bliskie pokrewieństwo tego ruchu z utopijnymi dążeniami. Jeszcze w XVII wieku Biblia była najważniejszym źródłem inspiracji dla politycznych wizjonerów, którzy problemom polityczno-społecznym nadawali religijne interpretacje. Jak podkreśla Robert Appelbaum, w tym okresie utopijne wizje były jednocześnie wizjami milenarystycznymi⁶³.

⁶¹ Na temat politycznej funkcji milenaryzmu w okresie elżbietańskim por. B. Capp, *The political dimension of apocalyptic thought*, w: *The apocalypse in English renaissance thought and literature*, eds. C.A. Patrides, J. Wittreich, Ithaca (NY) 1984, s. 95–100.

⁶² Por. N. Cohn, op. cit., s. 180 i nast.

⁶³ Por. R. Appelbaum, *Literature and utopian politics in seventeenth-century England*, Cambridge 2004, s. 5.

Okres nowożytny można nazwać epoką odrodzenia milenaryzmu. W znacznej mierze jest to efekt odnalezienia w 1575 roku manuskryptu zawierającego milenarystyczne rozdziały *Adversus haereses* św. Ireneusza z Lyonu, które były usuwane z wydań przez starożytnych cenzorów. Epoka nowożytna, która z takim zaangażowaniem podejmowała się studiów patrystycznych, szukając przez nie odpowiedzi na pytanie, co znaczy prawdziwe chrześcijaństwo, pochylała się z ogromnym zainteresowaniem nad tekstem św. Ireneusza z Lyonu. Co ważne dla nas, wiele śladów wpływu jego doktryny widać w kazaniach Lancelota Andrewesa, angielskiego biskupa i oddanego przyjaciela Bacona⁶⁴.

Wpływ studiów patrystycznych to jednak nie jedyny czynnik, który doprowadził do prawdziwego zalewu milenarystycznej literatury w nowożytnej Anglii⁶⁵. Wiara w nadejście milenium nie była wprawdzie powszechna w społeczeństwie angielskim, lecz mimo to należy mówić o jej ogromnej popularności. Anglicy przeżywali zbiorową manię. Nie ma tu miejsca na przesłedzenie historii doktryn milenarystycznych na Wyspach⁶⁶ ani na próbę wskazania przyczyn, które doprowadziły do tego stanu rzeczy. Wskażmy tylko kilka istotnych dla nas cech angielskiego milenaryzmu w okresie renesansu.

Milenaryzm był doktryną atrakcyjną dla angielskich protestantów. Reformatorzy religijni, by obronić swoje wyznania, musieli odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Kościół katolicki istnieje od stuleci, jeśli nie ma Bożego błogosławieństwa. Teksty profetyczne interpretowane dosłownie – jako scenariusz historycznych wydarzeń – pozwalały wyjaśnić prześladowania protestantów. Przykładowo John Bale i John Foxe, którzy skryli się przed prześladowaniami Marii I Tudor w kalwińskiej Genewie, przypisywali rolę biblijnego Antychrysta Kościołowi katolickiemu i utożsamiali protestantów ze sprawiedliwymi z Pisma. Wśród protestantów popularna stała się nauka o dwóch Kościołach (nawiązująca do koncepcji dwóch państw św. Au-

⁶⁴ Por. S. Matthews, op. cit., s. 31.

⁶⁵ Por. R. Appelbaum, op. cit., s. 8.

⁶⁶ Przeglądy literatury milenarystycznej w Anglii zob. *The apocalypse in English renaissance thought and literature*; K.R. Firth, *The apocalyptic tradition in reformation Britain. 1530–1645*, Oxford 1979.

gustyna): podczas gdy oni stanowili Kościół prawdziwy, grzechy papieństwa świadczyły, że Rzym stoi na czele Kościoła fałszywego⁶⁷.

Po śmierci Marii Tudor i przywróceniu anglikanizmu przez królową Elżbietę milenaryzm stracił swój martyrologiczny charakter. Zamiast tego zaczął się wykształcać mit mesjanizmu. W nowych narracjach zreformowana Anglia zaczęła odgrywać rolę wybranego narodu: wielokrotnie porównywano ją do Nowego Izraela, wiązano z nią nadzieje na odrestaurowanie złotego wieku. Jej władcóm, począwszy od Henryka VIII Tudora, przypadała z kolei rola Bożych narzędzi. Szczególna uwaga skupiła się na postaci Elżbiety. Po zwycięstwie nad Wielką Armadą, który to sukces przypisywano Bożej interwencji zmieniającej warunki pogodowe⁶⁸, Anglia urosła do rangi najważniejszego państwa broniącego protestantów, którzy zaczęli wzywać do świętej wojny przeciwko Babilonowi, tj. katolikom, także tym żyjącym na kontynencie. W rolę boskich władców wcielali się też kolejni władcy: Jakub I Stuart i Karol I Stuart. Bacon również należał do grona pisarzy, którzy widzieli w Jakubie nowego Salomona, postać, która ma odnowić oblicze ziemi (choć już nie mieczem, ale nauką). Jednak zarówno Jakub, jak i Karol zawiedli pokładane w nich nadzieje, a mesjanistyczny mit stracił swoją siłę oddziaływania na wyobraźnię poddanych, by odrodzić się dopiero w czasach restauracji i rządów Karola II Stuarta⁶⁹.

Mesjanizm to nie jedyna postać, jaką przybrał milenaryzm w Wielkiej Brytanii. Jego polityczny nurt zaczął zmieniać formę i towarzyszył np. stronom walczącym w angielskiej wojnie domowej. Oprócz tego obszaru milenaryzm przynajmniej od końca XVI wieku łączył się z przedsięwzięciami o innym charakterze, np. z wyprawami transoceanicznymi czy nauką. Kolonizację Ameryk przedstawiono jako proces jednoczenia wszystkich ludów świata pod berłem jednego Kościoła lub jako szansę na budowę Nowego Jeruzalem⁷⁰.

⁶⁷ Por. B. Capp, op. cit., s. 93–94.

⁶⁸ Zob. R. Hakluyt, *Wyprawy morskie, podróże i odkrycia Anglików*, tłum. M. Adamczyk-Garbowska, Gdańsk 1988, s. 292–318.

⁶⁹ Por. ibidem, s. 95–118.

⁷⁰ Por. m.in. T. Campanella, *Miasto słońca*, tłum. L. Brandwajn, R. Brandwajn, Warszawa 2004, s. 87–88; G. Ernst, *Profecja, natura i polityka. Studia nad myślą*

W Anglii te fantazje pojawiły się na dziesiątki lat przed wyprawą statku Mayflower, czego świadectwem są również prace Bacona. Jeśli chodzi o naukę, jak pisze Charles Webster, oczekiwanie na bliski koniec dziejów miało swój znaczny wpływ na naukę od czasów Paracelsusa do Isaaca Newtona. Badania kosmologiczne nie miały dla tych postaci autonomicznego znaczenia. Kosmologia służyła jako narzędzie określania przyszłości chrześcijańskiej Europy i odczytywania znaków w księdze natury, które daje Bóg – monarcha świata. Fizycy stawiali więc sobie za zadanie określenie miejsca w powszechnym planie dziejów kierowanych przez Opatrzność i zwykle utożsamiali swoje czasy z okresem jesieni świata, po którym nastanie złoty wiek. Zwłaszcza zjawiska astronomiczne odczytywano jako znaki woli Bożej i zapowiedź zbliżających się wypadków o dziejowej doniosłości. Astrologiczne spekulacje nie były obce nawet takim postaciom, jak Tycho Brahe czy Johannes Kepler. Mimo swojego sceptycyzmu nie odrzucił ich zupełnie także Bacon⁷¹. Dążenie do połączenia astronomii z biblijną chronologią prowadziło również do prób pogodzenia nauki i Biblii i wyłonienia się dziedziny, którą można nazwać fizyko-teologią, będącej pewnym rozwinięciem teologii naturalnej⁷². Taka tendencja jest charakterystyczna dla pism Bacona, choć w znacznie mniejszym zakresie niż w pismach powstałych w drugiej połowie XVII wieku.

Milenarystyczna eschatologia dawała bodziec nie tylko do rewolucji naukowej, lecz także do postępu materialnego. Ucnieni znaleźli narrację, która obiecywała przełomową poprawę warunków materialnych: mit Edenu czy złotego wieku, które mają się powtórzyć na końcu dziejów. Już Paracelsus wskazywał, że badania praw przyrody mają większe znaczenie dla zbawienia ludzkości niż prorocтва. Działalność badawcza staje się tym samym rodzajem próby o religijnym wymiarze. Co do jej wyników nie brak było optymizmu – wraz

Tommaso Campanelli, tłum. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 2013, s. 88. Zob. również podrozdział *Cnota nadziei*, część *Powody do nadziei* w rozdziale czwartym.

⁷¹ Por. Ch. Webster, *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*, tłum. K. Kopcińska, A. Zapalowski, Warszawa 1992, s. 27–28, 30.

⁷² Por. ibidem, s. 45.

ze zbliżaniem się końca dziejów wiedza ludzka i władza nad naturą miały znacząco przyrastać. Postęp był znakiem zbliżania się milenium⁷³. Optymizm ten był udziałem również Bacona.

Szczególną rolę milenaryzm odgrywał w ideologii Royal Society. Po 1660 roku jego członkowie odczytali restaurację jako znak odnowy oblicza ziemi, ostatni etap w dziejach ludzkości. Działalność towarzystwa miała przyczynić się do tej wielkiej odnowy dla „powszechnego dobra ludzkiego”⁷⁴.

Tradycje żydowskie

Postulat przywrócenia oryginalnej postaci chrześcijaństwa wiązał się również z problemem interpretacji Starego Testamentu. Tym zagadnieniem interesowali się zarówno katolicy, jak i protestanci. Jednak to ci drudzy odważniej reinterpretowali żydowskie księgi – protestanci, podążając za wskazaniem *sola Scriptura!*, darzyli mniejszym niż katolicy autorytetem wykładnie rabinów i św. Hieronima ze Strydonu. Jednocześnie język hebrajski stał się przedmiotem studiów w humanistycznych centrach protestanckich. Względnie swobodne podejście protestantów do egzegezy Starego Testamentu przyniosło w okresie nowożytnym jego liczne interpretacje⁷⁵.

Studia nad tradycjami żydowskimi nie ograniczały się jednak do wykładni Starego Testamentu. Dość zaskakująco, chrześcijańscy autorzy włączali do swoich doktryn także źródła pozabiblijne. Z naszego punktu widzenia szczególnie interesujący jest przypadek talmudycznych prorocत्व Eliasza. Tekst ten dzielił historię świata na epoki i określał czas zakończenia dziejów. Zaadaptowana na potrzeby chrześcijaństwa chronologia prorocтва (ostatnią epoką była epoka po przyjściu Chrystusa, a nie czas rządów Prawa, jak czytamy w oryginale) to jedno z trzech podstawowych (obok Księgi Daniela i Apokalipsy) źródeł nowożytnego chrześcijańskiego milenaryzmu⁷⁶.

⁷³ Por. ibidem, s. 54–56, 63.

⁷⁴ Por. ibidem, s. 69–70.

⁷⁵ G.L. Jones, *The discovery of Hebrew in Tudor England. A third language*, Manchester 1983, s. 39–55.

⁷⁶ Por. K.R. Firth, op. cit., s. 16–17.

To przenikanie kultury żydowskiej do chrześcijaństwa można zinterpretować jako przejaw synkretycznej tendencji w okresie renesansu. Szczególnie popularne stało się utożsamianie chrześcijaństwa z nurtem kabalistycznym. Najbardziej znanym autorem, który dokonał takiego zabiegu, był Giovanni Pico della Mirandola. Do swoich dziewięciuset tez o jedności religii włączył siedemdziesiąt dwie tezy wykazujące zgodność judaizmu z chrześcijaństwem. Dokonał tego, korzystając z metod kabalistycznych, za pomocą których dowodził dogmatu Trójcy Świętej i tego, że Jezus jest Synem Bożym, by dać tym samym początek żywemu do dzisiaj nurtowi kabały chrześcijańskiej⁷⁷.

Oryginalnie kabała była jednym z judaistycznych nurtów mistycznych, który wyłonił się pod koniec XII wieku na terenach Prowansji i Langwedocji jako reakcja na racjonalistyczny prąd w judaizmie, zapoczątkowany przez arystotelika Majmonidesa⁷⁸. Termin „kabała” znaczy tyle co tradycja – kabaliści wierzyli bowiem, że Mojżesz na górze Synaj został wtajemniczony w sekretne znaczenie Tory, prawa Bożego, której misterium miało być później nieprzerwanie przekazywane w gronie wybrańców⁷⁹. Kabała jest tradycją ezoteryczną o charakterze teozoficznym, dociekającą istoty Boga i Jego życia wewnętrznego, ale zawierającą również rozbudowane doktryny kosmogeniczne, kosmologiczne i magiczno-teurgiczne⁸⁰. Metody badawcze stosowane przez kabalistów mają u swoich podstaw

⁷⁷ Por. P.O. Kristeller, *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, Warszawa 1985, s. 143–144; F. Yates, *The occult philosophy in the Elizabethan age*, London–New York 2002, s. 20–23; W. Sady, *Dzieje religii, filozofii i nauki*, t. 3, Kęty 2013, s. 34.

⁷⁸ Por. M. Idel, *Kabała. Nowe perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2006, s. 448–449; Ch. Mopsik, *Kabała*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 2001, s. 12–13; G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego kierunki*, s. 135.

⁷⁹ Por. Ch. Mopsik, op. cit., s. 81. W judaizmie przyznaje się Torze ustnej taki sam autorytet, co pisanej. Na temat ich wzajemnego stosunku por. G. Scholem, *Objawienie i tradycja jako kategorie religijne w judaizmie*, w: idem, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, s. 120–128, 136–138; I. Kania, op. cit., s. XIX–XX.

⁸⁰ Por. I. Kania, op. cit., s. LXXXII; F. Yates, *The occult philosophy in the Elizabethan age*, s. 2; Ch. Mopsik, op. cit., s. 7–8. Obok nurtu teozoficznego Gerschom Scholem wyróżnia jeszcze inny nurt kabały – ekstatyczny. Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego kierunki*, s. 141.

hermeneutyczne założenie, że pod literalną warstwą Starego Testamentu, a przede wszystkim Tory, znajduje się ukryty sens, który można odkryć przez: zestawianie hebrajskich słów zawierających te same grupy spółgłosek, analizowanie wyglądu liter alfabetu, stosowanie gematrii (przeliczanie słów na wartości liczbowe), by wymienić tylko kilka z kilkudziesięciu sposobów interpretacji kabalistycznej⁸¹. Spośród ponad sześciu tysięcy opublikowanych pozycji kabalistycznych najważniejszym pismem pozostaje *Zohar* (inaczej: *Księga blasku*), napisany w Hiszpanii w 1285 roku przez Mojżesza z Leonu obszerny komentarz do Pięcioksięgu, który przez stulecia cieszył się wśród Żydów autorytetem dorównującym Staremu Testamentowi i Talmudowi⁸².

Chociaż kabała stanowiła początkowo przede wszystkim ezoteryczną tradycję uśną, to na przełomie średniowiecza i nowożytności skierowała się w stronę egzoteryzmu. Było kilka przyczyn tej przemiany. Po pierwsze, już w średniowiecznej Hiszpanii powstała duża spuścizna literacka, w której systematycznie wykładano metody kabalistyczne, dzięki czemu terminowanie u mistrza straciło – do pewnego stopnia – na znaczeniu. Tendencja ta pogłębiła się, gdy tradycja kabały weszła do świata chrześcijańskiego. W 1486 roku wyłonił się za sprawą Pico della Mirandoli wspomniany nurt kabały chrześcijańskiej. Dzięki pismom takich autorów, jak np. Pico, Heinrich Cornelius Agrippa, Johannes Reuchlin, Francesco Giorgi, czytelnicy z chrześcijańskiego kręgu kulturowego mogli zapoznać się z systematycznym wykładem kabały. Ponadto w 1492 roku Żydzi zostali wygnani z Półwyspu Iberyjskiego, a ich gminy rozproszyły się po Europie i Bliskim Wschodzie. W nowej sytuacji utrzymanie dziedzictwa wymagało od Żydów dalszego rozwinięcia kabalistycznej tradycji piśmienniczej. Wiele powstałych w tym okresie tekstów włączało kabalistykę w dominujące na danym terenie nurty filozoficzne, co ułatwiało recepcję kabały wśród chrześcijan. Reformacyjny za-

⁸¹ Por. I. Kania, op. cit., s. XXXIII–XXXIV; M.-A. Quaknin, *Tajemnice Kabały*, [tłum. anonimowy], Warszawa 2006, s. 331–332.

⁸² Por. I. Kania, op. cit., s. XV–XVI; G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego kierunki*, s. 177–178. Szczegółowe badania dotyczące czasu powstania i autorstwa księgi zob. ibidem, s. 184–227.

pał sprawił, że kabalistykę wielu chrześcijan przywitało jako wartościową metodę hermeneutyczną, umożliwiającą poznanie ukrytego sensu Pisma Świętego⁸³. Innym ważnym czynnikiem, który sprawił, że kabała stała się tradycją ezoteryczną, było oddziaływanie idei Izaaka Lurii. Kabała luriańska dostarczyła przebywającym na wygnaniu Żydom mitu, który pozwolił im zinterpretować swoje historyczne doświadczenie jako misję przyspieszającą ostateczne odkupienie⁸⁴.

W Anglii kabała pojawiła się na pewno już na początku XVI wieku, co należy wiązać z wpływami Agrippy, autora słynnego kompendium wiedzy ezoterycznej *De occulta philosophia*, który cieszył się w tym kraju ogromnym autorytetem. Rozwój kabały w Anglii należy również łączyć z osadnictwem żydowskim. Do kraju ściągali uciekinierzy z Półwyspu Iberyjskiego i kupcy przyciągani ekonomicznym sukcesem monarchii. Chociaż oficjalnie ich pobyt w Anglii był zakazany, wiadomo, że istniały kolonie tzw. marranów, czyli Żydów potajemnie praktykujących judaizm. Renesans elżbietański był spóźniony w stosunku do renesansu kontynentalnego, w związku z czym doktryny ezoteryczne w Anglii zdobywały popularność w czasie, gdy w innych miejscach Europy doszło do reakcji przeciwko ezoteryzmowi, inspirowanej m.in. przez kontrreformację. Z całą pewnością możemy powiedzieć, że kabała była silnie obecna na dworze królowej Elżbiety i w wielu intelektualnych kręgach w Anglii. Doczekała się również swojego teoretyka w osobie Johna Dee, czołowej postaci elżbietańskiego renesansu. Ponieważ kontrreformacja ominęła Wyspy Brytyjskie, kabała wpływała na angielską myśl filozoficzną i naukową, m.in. neoplatoników z Cambridge i Isaaca Newtona⁸⁵.

Postać Bacona wpisuje się w nurty badań nad kulturą żydowską. Co znamienne, w jego pismach znajdziemy znacznie więcej odwołań do Starego Testamentu (czy też, jak nazywają go Żydzi: do Tenach) niż do Nowego. Filozof wielokrotnie wykorzystuje obrazy

⁸³ Por. M. Idel, op. cit., s. 452–454, 461–463; F. Yates, *The occult philosophy in the Elizabethan age*, s. 3–4.

⁸⁴ Por. G. Scholem, *Mistyryzm żydowski i jego kierunki*, s. 271–279, 286–316.

⁸⁵ Por. F. Yates, *The occult philosophy in the Elizabethan age*, s. 45, 47, 89, 131–134; M. Idel, op. cit., s. 463.

starotestamentowe, które zajmują w jego myśli główne miejsce. Bacon przywołuje wielokrotnie Księgę Rodzaju, która jest dla niego autorytatywnym źródłem wiedzy o początkach ludzkiej historii oraz wiedzy kosmogenicznej i kosmologicznej; ważną rolę odgrywają u niego obrazy arki i postać Salomona; na Księdze Daniela wspiera się milenarystyczna narracja Bacona. Znaczeniu tych nawiązań będzie poświęcony głównie czwarty rozdział książki. Co więcej, u Bacona widoczne są wpływy kabały. Filozof obracał się w tych kręgach, w których oddziaływanie tej tradycji było bardzo silne (dwór królewski), i znał osobiście Dee⁸⁶. Jak będziemy pokazywać w rozdziale piątym, Bacona koncepcje natury jako Bożej księgi i poznawania przyrody jako czytania jej „alfabetu” mają źródła właśnie w kabbale.

Hermetyzm i *prisca theologia*

Zainteresowanie antykiem nie sprowadzało się jednak tylko do kultur grecko-rzymskiej i judaistyczno-chrześcijańskiej. Jak podkreśla Eugenio Garin, renesans dążył do odnowy całej starożytności, we wszystkich jej nurtach i aspektach⁸⁷. Renesansowe uznanie dla starożytnych tradycji prowadziło również do odnowy hermetyzmu. Pod pojęciem hermetyzmu kryje się zróżnicowana treściowo literatura, której cechą wspólną było przekonanie, że autorem doktryn w niej zawartych była legendarna postać Hermesa Trismegistosa (Hermesa Trzykroć Największego), czasem nazywanego też Merkurym lub Tothem.

Hermetyzm powstał w Egipcie w okresie hellenistycznym. Na kilka wieków przed naszą erą kult Hermesa przywędrował z Grecji do Cyreny, gdzie grecki bóg został utożsamiony z egipskim Tothem. W kolejnych wiekach dokonywał się proces asymilowania tzw. hermetyzmu arkadyjskiego; w mitologii arkadyjskiej, inaczej niż w ogólnogreckiej, Hermes był pierwszoplanowym bóstwem o znaczeniu kosmogenicznym. Finałem tego procesu było podniesienie rangi bóstwa

⁸⁶ L. Jardine, A. Stewart, *Hostage to fortune. The troubled life of Francis Bacon 1561–1626*, London 1999, s. 31–32.

⁸⁷ Por. E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, tłum. A. Dutka, Warszawa 1993, s. 9–11.

stwa, połączenie się wierzeń greckich i egipskich i wykształcenie się hermetyzmu właściwego w III wieku p.n.e., mniej więcej w okresie założenia Aleksandrii. Hermetyzm od początku łączył się z gnozą i wierzeniami misteryjnymi, a także żydowską kabałą – Frances Yates określa hermetyzm i kabałę jako dwa najważniejsze, współkonstytuujące się człony renesansowej tradycji okultystycznej⁸⁸.

Przez badaczy hermetyzm często jest dzielony na hermetyzm wysoki i niski (uczony i ludowy). Źródłem pierwszego z nich miała być przede wszystkim tradycja grecka (platonizm, stoicyzm, neopitagoreizm), jego przedmiotem zaś teologia, mistycyzm i filozofia; hermetyzm ludowy miał się natomiast koncentrować na astrologii, magii, naukach tajemnych i alchemii i wywodzić się ze źródeł innych niż greckie – np. egipskich. Przyjmuje się, że pisma hermetyzmu ludowego powstawały już w III wieku p.n.e., podczas gdy uczonego – między II a IV wiekiem n.e. Starożytni historycy przypisywali legendarnemu Hermesowi autorstwo nieprawdopodobnej liczby trzydziestu pięciu tysięcy tekstów. Do znanych nam pism hermetycznych włącza się *Corpus hermeticum*, *Asklepiosa*, *Tablicę szmaragdową*, fragmenty tekstów Stobajosa i Jamblicha, gnostyczne pisma w języku koptyjskim odkryte w bibliotece Nag Hammadi; źródłem naszej wiedzy są również świadectwa autorów chrześcijańskich⁸⁹.

⁸⁸ Por. F. Yates, *The occult philosophy in the Elizabethan age*, s. 1–2; R. Bugaj, *Hermetyzm*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 10–25.

⁸⁹ Por. R. Bugaj, *Hermetyzm*, s. 23–28, 35; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 442–446; E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, s. 62–63. Podział hermetyzmu na hermetyzm uczony i ludowy jest jednak kwestionowany przez Paolę Zambellę, która argumentuje przekonująco, że w przypadku pism pseudoepigraficznych o niejasnym datowaniu taka klasyfikacja nie jest uprawniona. Linią demarkacyjną nie może być również obecność neoplatonizmu w pismach uczonych, gdyż nie był on tradycją czysto filozoficzną. Por. P. Zambelli, *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*, tłum. P. Bravo, Warszawa 1994, s. 13–14, 43–44. Przeciwnego zdania jest np. Jan Czerkawski, który argumentuje, że linię demarkacyjną między hermetyzmem ludowym i naukowym można przeprowadzić, jeśli przyjrze się celom, które stawiają sobie oba nurty. Hermetyzm ludowy dąży do manipulowania przedmiotami zewnętrznymi, podczas gdy uczony – do przemiany życia wewnętrznego człowieka. Por. J. Czerkawski, *Hermetyzm w Polsce w XVI wieku*, „Roczniki Filozoficzne” 1989–1990, t. 37–38, z. 1, s. 153–154.

Swoj pierwszy renesans hermetyzm zawdzięcza uczącemu w Konstantynopolu Michaelowi Constantinowi Psellosowi (1018–1078), który w nieznanych okolicznościach odnalazł manuskrypt *Corpus hermeticum*. Na Zachodzie autorzy mieli znacznie mniejszy dostęp do tekstów hermetycznych i opierali się głównie na *Asklepiosie*⁹⁰. W 1460 roku mnich Leonard de Pistoia przywiózł *Corpus hermeticum* do Florencji dla Kosmy Medyceusza, po czym tekst na łacinę przetłumaczył Marsilio Ficino (1463 rok, pierwsze wydanie pism – 1471 rok). Dało to początek recepcji hermetyzmu na Zachodzie na ogromną skalę, która doprowadziła do powstania hermetyzmu renesansowego, cieszącego się bardzo dużą popularnością w XVI wieku.

Do tłumaczenia Ficina dołączył wstęp zatytułowany *Tezy*. Florencki uczony uwierzył, że autorem tekstu był Hermes Trismegistos, który miał żyć mniej więcej w czasach Mojżesza; późniejsi autorzy wzorem Ficina datowali życie Merkurego na czas zamierzchłej starożytności, poprzedzającej rozwój filozofii greckiej. Asumpt do tego dawał również autorytet ojców Kościoła, co może dziwić o tyle, o ile wiele pism hermetycznych powstawało za ich życia. Najpierw Tertulian orzekł, że Hermes był nauczycielem Platona w Egipcie, następnie za jego przykładem na temat dat życia domniemanego mędrca spekulowali m.in. Laktancjusz i św. Augustyn⁹¹. Ta cała seria błędów w datowaniu, których dopuścili się antyczni, średniowieczni i renesansowi autorzy, przyczyniła się do powstania poglądu o istnieniu tzw. *prisca theologia* (starożytnej teologii), rzekomo przekazywanej między antycznymi, często legendarnymi teologami tworzącymi „złoty łańcuch”. Ficino rekonstruował ten „łańcuch” w taki sposób, że na początku tej domniemanej tradycji umieszczał Hermesa, twórcę tej teologii; jego uczniem był Orfeusz, który przekazał Aglaophamusowi wiedzę, wędrującą następnie od Pitagorasa, za pośrednictwem Filolaosa, do Platona⁹². Poszczególni autorzy różnie

⁹⁰ Por. E. Garin, *Zodiak życia. Astrologia w okresie Renesansu*, tłum. W. Jekiel, Warszawa 1992, s. 58–59; P. Zambelli, op. cit., s. 13, 44, 75–76.

⁹¹ Por. R. Bugaj, *Hermetyzm*, s. 46–47; G. Reale, op. cit., s. 441–442.

⁹² Ficino zaczerpnął ideę „złotego łańcucha” bezpośrednio od bizantyjskiego filozofa Georgiosa Gemistosa Plethona. Por. też: E. Garin, *Powrót filozofów*

identyfikowali te „ogniwa” starożytnej teologii, usuwając lub dodając poszczególne imiona. Jeszcze w średniowieczu Roger Bacon pisał, że pewna doza mądrości Adamowej przetrwała i była kolejno przekazywana Zoroastrowi, Prometeuszowi, Atlasowi, Hermesowi i Asklepiosowi, by potem zostać odnowiona przez Salomona, dzięki któremu znów poznali ją Grecy: Demokryt, Platon, Arystoteles. Tego ostatniego filozofa renesansowi autorzy często obwiniali o zerwanie „ogniów złotego łańcucha”: Stagiryta miał być sofistą i człowiekiem próżnym, który założył własną sektę, gdyż pragnął czci od swoich uczniów. Prawomocność takiego spojenia ze sobą różnych tradycji była potwierdzona np. autorytetem św. Augustyna, który podkreślał, że prawdziwa religia i filozofia, choć oczywiście nie były wtedy jeszcze określane mianem chrześcijaństwa, istniały już od początku świata⁹³.

Jakikolwiek kształt przybierał „złoty łańcuch”, pozwalał on ująć Hermesa, tak samo jak inne legendarne i rzeczywiste postacie, jako proroka Chrystusa. Z drugiej jednak strony nauka hermetyczna sugerowała, że istnieje jedna powszechna starożytna religia, z której, jak z macierzy, wyłoniło się chrześcijaństwo. W kilku przypadkach takie stanowisko prowadziło do prób przywrócenia religii pogańskiej. Najbardziej znanym przykładem takiego postępowania były wykłady poświęcone neoplatonizmowi prowadzone przez bizantyjskiego filozofa Georgiosa Gemistosa Plethona, zaproszonego przez Medyceusza Kosmę do Włoch. Inną tendencją mającą swój początek w *prisca theologia* są wezwania do tolerancji religijnej, irenizm i próby zjednoczenia ludzkości na podstawie starożytnej filozofii. Oprócz Ficina taką koncepcję rozwijał również Pico della Mirandola w swoich sławnych dziewięciuset tezach z 1486 roku⁹⁴.

starożytnych, s. 78; J. Czerkawski, *Hannibal Rosseli jako przedstawiciel hermetyzmu filozoficznego w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne” 1967, t. 15, z. 1, s. 120.

⁹³ Por. S. Gaukroger, *Francis Bacon and the transformation of early-modern philosophy*, Cambridge 2004, s. 74–75; E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, s. 28–29, 68–69, 78–85; R. Bugaj, *Hermetyzm*, s. 28, 166–167; G. Reale, op. cit., s. 441; E. Garin, *Zodiak życia*, s. 58–59.

⁹⁴ Por. E. Garin, *Zodiak życia*, s. 53–56; idem, *Powrót filozofów starożytnych*, s. 62, 77–85, 87–88; R. Bugaj, *Hermetyzm*, s. 168; P.O. Kristeller, op. cit., s. 143–144.

Koniec popularności hermetyzmu przyniosło odkrycie, że teksty przypisywane Hermeowi są pseudoepigrafami. Taką tezę po raz pierwszy wysunął w 1614 roku Isaac Casaubon. Ostateczny cios tradycji przyniosły w połowie XVII wieku prace Hermana Conringa i Johanna Heinricha Ursinusa⁹⁵.

Na wpływy hermetyzmu w pracach Bacona naprowadzają podtytuł *Verlerius terminus*, który brzmi *Of the interpretation of nature with the annotations of Hermes Stella*, czy wstępy do *The advancement of learning* i *De augmentis scientiarum*, gdzie król Jakub I Stuart zostaje porównany do Hermesa Trismegistosa⁹⁶. Możemy mówić przynajmniej o kilku koncepcjach Bacona, które czerpią inspirację z tego nurtu, choć należy zaznaczyć, że idee hermetyzmu są często mocno przez niego przekształcone. Po pierwsze, Bacon przejmując przekonanie, że istniała zaginiona starożytna tradycja filozoficzna wyprzedzająca czasy greckie. Podziela też pogląd, że jej kres nastąpił w greckim okresie klasycznym. Winowajcą miał być jednak nie tylko Arystoteles – co zgadza się z tradycyjnymi przedstawieniami „złotego łańcucha” – lecz także Platon. W przeciwieństwie do współczesnych autorów Bacon nie wylicza kolejnych „ogniów” starożytnej mądrości, zdaje się jednak sugerować, że jest ona obecna w pismach Salomona i mitologicznych poetów i z dużą ostrożnością spekuluje na temat jej zgodności z chrześcijaństwem.

Po drugie, prawdopodobnie to właśnie hermetyzm, obok rozmyślań nad egzegezą biblijną, był inspiracją dla Bacona, by stosować w swoim piśmarstwie środki poetyckie – według filozofa używanie obrazowych środków przekazywania racjonalnych argumentów miało być wspólne dla Egipcjan (hieroglify) i autorów mitologii.

Po trzecie, hermetyzm stanowił inspirację dla operatywnego ideału filozofii Bacona. Tezę o dużym znaczeniu hermetyzmu dla rewolucji naukowej stawiała Frances Yates, a o wpływie tego nurtu na Bacona pisał Paolo Rossi w równie znanej pracy *Francis Bacon. From*

⁹⁵ Por. R. Bugaj, *Hermetyzm*, s. 27–28; J. Czerkawski, *Hannibal Rosseli jako przedstawiciel hermetyzmu filozoficznego w Polsce*, s. 131–132.

⁹⁶ Por. F. Bacon, *The advancement of learning*, w: idem, *The works*, vol. 6, s. 90.

*magic to science*⁹⁷. Chociaż dzisiaj uważa się, że związki hermetyzmu z nowożytną nauką są mocno przeceniane⁹⁸, badania Rossiego pozostają w znacznej mierze aktualne. Ideał operatywnej wiedzy był zawarty w pojęciu *anthroposa* (człowieka boskiego, człowieka niebiańskiego) – koncepcji znanej za pośrednictwem *Asklepiosa* autorom zachodnim już w średniowieczu. W okresie odrodzenia, podkreślającego wspaniałość człowieka, ta idea szczególnie zyskała na popularności. *Anthropos* pochodzi od Boga i jest Jego obrazem. Swą boską naturę chce realizować przez tworzenie, naśladowanie Boga w Jego demiurgicznym akcie⁹⁹. Wpływ tej idei na myśl Bacona zostanie dokładnie omówiony w podrozdziale *Reguła „verum-factum” jako zasada interpretacji Bożej księgi przyrody*.

Mitologia

Zainteresowanie *prisca theologia* w naturalny sposób prowadziło również do zainteresowania antyczną mitologią. W renesansie często publikowanymi pozycjami były zestawienia mitów, przede wszystkim greckich i rzymskich, wraz z dołączonymi do nich komentarzami i interpretacjami. Nie była to jednak tylko moda na mitologię publiczności rozmiłowanej w śródziemnomorskiej estetyce. W mitologiach wielokrotnie upatrywano bowiem ezoteryczną wiedzę. Ważnym przykładem takiego postrzegania mitów były poglądy Giovanniego Pico della Mirandoli. Włoski platonik uważał, że w mitycznych historiach ukrywa się chrześcijańska teologia. Podobny stosunek przedstawiał wobec mitów Natalis Comes, zdaniem którego te starożytne opowieści były metodą przekazywania racjonalnej wiedzy. Comes, tak jak inni autorzy swoich czasów zainteresowani hermetyzmem, twierdził, że źródeł pierwotnej filozofii należy doszukiwać się w starożytnym Egipcie. Jego kapłani mieli zaszyfrować filozofię za pomo-

⁹⁷ Por. F. Yates, *The hermetic tradition in renaissance science*, w: *Art, science and history in the renaissance*, ed. Ch. Singleton, Baltimore 1967, s. 255–274; P. Rossi, *Francis Bacon. From magic to science*, tłum. S. Rabinovitch, London 1968, *passim*.

⁹⁸ Streszczenie debaty dotyczącej tzw. tezy Yates zob. P. Zambelli, *op. cit.*, *passim*.

⁹⁹ Por. G. Reale, *op. cit.*, s. 449–450; E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, s. 63.

cą mitów, by uchronić ją przed niegodnym spojrzeniem prostych umysłów. To *Mythologiae* Comesa wydane w 1551 roku są zbiorem mitów, z których korzystał Bacon, kiedy przygotowywał publikację *The wisdom of the ancients*¹⁰⁰.

Szczegółowo poglądy Bacona na mitologię będziemy omawiać w części metodologicznej, ponieważ filozof nie tylko wielokrotnie interpretował mity w swoich pismach, lecz także wykorzystywał je do propagowania własnych idei. Tu nadmienimy, że pierwszą publikacją, która przyniosła Baconowi międzynarodowy rozgłos, było właśnie *The wisdom of the ancients* z 1609 roku, zbiór trzydziestu jeden mitów i komentarzy. We wstępie do tego tekstu autor deklarował, że uważa mity za poetyckie, obrazowe przedstawienie doktryn z zakresu filozofii polityki, etyki i filozofii naturalnej. Bacon ponadto zauważał podobieństwa między teologią chrześcijańską a pogańskimi mitami. Za przykład takiego zestawienia może posłużyć historia Herkulesa płynącego w dzbanie przez morze, którego Bacon porównuje zarówno do Chrystusa złożonego w grobie, jak i do kondycji chrześcijanina. Z tych porównań filozofa nie należy jednak wyciągać daleko idących wniosków. Filozof nie powraca do tego zagadnienia i otwartą kwestią pozostaje, czy ta wstrzeźliwość wynika z autentycznej ortodoksyjności, czy tylko chęci ukrycia przed publicznością afirmacji teologii antycznej¹⁰¹.

Alchemia, magia naturalna, astrologia

Blisko związane z hermetyzmem są również zagadnienia alchemii, magii i astrologii. Zaczynając od pierwszej kwestii, warto odwołać się do Romana Bugaja, który określa alchemię jako filozofię przyrody hermetyzmu, „usiłującą znaleźć klucz do tajemnicy materii i zbadania związku człowieka (mikrokosmosu) z wszechświatem (makrokosmosem)”¹⁰². Początki tradycji alchemicznej sięgają kapłańskich kręgów zhellenizowanego Egiptu, w których była kon-

¹⁰⁰ Por. P. Zagorin, *Francis Bacon*, New Jersey 1999, s. 69; L. Jardine, *Francis Bacon. Discovery and art of discourse*, London–New York 1974, s. 180–181, 186.

¹⁰¹ Por. F. Bacon, *Eseje*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1959, s. 20.

¹⁰² R. Bugaj, *Hermetyzm*, s. 5–6.

tynuowana sztuka preparowania i przemieniania metali, zwykle dla celów sakralnych. W okresie hellenistycznym kasta kapłanów egipskich połączyła tę sztukę z napływającymi z Grecji wierzeniami, teologią i filozofią. Szczególnie istotne dla wyłaniania się alchemii były gnoza i filozofia neopitagorejska¹⁰³.

Filozoficzno-teologicznymi podstawami późniejszej alchemii stały się *Corpus hermeticum* i *Tablica szmaragdowa*. Zwłaszcza odnalezienie tego drugiego tekstu przypisywanego Hermesowi stanowiło przełomowy punkt w rozwoju tradycji, który zapoczątkował poszukiwania powszechnego rozpuszczalnika, kamienia filozoficznego, umożliwiającego transmutację substancji. Tak ukształtowana alchemia pojawiła się w Europie za pośrednictwem kultury arabskiej¹⁰⁴.

Znanym systemem filozoficznym opierającym się na alchemii była np. filozofia Paracelsusa, który nazywa duszę świata (*spiritus mundi*), zasadę kształtującą materię, alchemikiem natury lub alchemikiem świata. Co dla nas ważne, mianem alchemika Paracelsus określa też „piekarza, ponieważ piecze chleb, hodowcę roślin, ponieważ wytwarza wino, tkacza, ponieważ tworzy sukno. A więc ten jest alchemikiem – kontynuuje filozof – kto doprowadza do przewidzianego przez naturę spełnienia tego, co z natury wyrasta dla człowieka”¹⁰⁵. Ujawnia się tutaj operatywny, wytwórczy ideał alchemii – zadaniem uczonego jest poznawanie prawideł, dzięki którym natura stwarza zjawiska naturalne, aby dalej na podstawie zdobytej wiedzy kształtować naturę za pomocą sztuki dla dobra ludzkości. Nietrudno dostrzec w tym Baconowską zasadę „wiedza to władza”.

Ten sam operatywny duch ujawnia się w tzw. magii naturalnej, którą Daniel Pickering Walker przeciwstawia magii demonicznej (teurgicznej, ceremonialnej). O ile drugi rodzaj magii używa do swoich celów duchów (jakkolwiek rozumianych), o tyle pierwszy opiera się na znajomości ukrytych, ale naturalnych związków odpowiedniości między przedmiotami świata nad- i podksiężycowego, bez przywoływania jakichkolwiek substancji o antropomor-

¹⁰³ Por. ibidem, s. 32–35.

¹⁰⁴ Por. ibidem, s. 113–139.

¹⁰⁵ Paracelsus, cyt. za: P. Zambelli, op. cit., s. 34.

ficznym charakterze¹⁰⁶. Choć Bacon wielokrotnie krytykował magię, również tę naturalną, za brak metodologicznego rygoryzmu, to – jak zauważył w swojej słynnej pracy Rossi – ideał filozofii operatywnej czerpie z ideału maga naturalnego, którego celem jest – podobnie jak *anthropos* czy alchemika – tworzenie i władanie naturą. Rossi swoją interpretację oparł na fragmencie *De vanitate scientiarum* Agrippy: „Magowie, pilni badacze natury, wytwarzają przygotowane przez nią rzeczy, bardzo często wywołują określone skutki, jeszcze zanim nadejdzie czas przewidziany przez naturę, albowiem jedynym zaburzeniem jest tu uprzedzenie właściwego czasu, tak jak wtedy, gdy ktoś sprawił, że w marcu kwitną róże lub rosną dojrzałe drzewa [...]. W błędzie są ci, którzy uważają, że działania magiczne są ponad naturą lub przeciw niej; pochodzą one od natury i są dokonywane zgodnie z nią”¹⁰⁷. Podobnie jak według Paracelsusa alchemikiem jest piekarz, tak zdaniem Agrippy magiem jest ogrodnik, który potrafi wykorzystać nieznane powszechnie naturalne własności przyrody dla wytwórczych celów. Powołanie magii naturalnej jest więc tym samym, czym zadania stawiane przez Bacona filozofii operatywnej¹⁰⁸.

Innym nurtem magii, który zasługuje na osobne omówienie, jest magia kabalistyczna. Wkroczyła ona do kultury chrześcijańskiej za sprawą pism Giovanniego Pico della Mirandoli, dającego początek tzw. kabale chrześcijańskiej. Teozoficzna mądrość kabały – znajomość imion Bożych – przynosiła nadzieje na wykorzystanie mocy kryjących się pod tymi imionami do magicznych celów. Miała to być

¹⁰⁶ Teoria magii naturalnej por. D.P. Walker, *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, University Park (PA) 2000, s. 75–84. Rozróżnienie to ma przede wszystkim charakter metodologiczny. Jak pokazuje Paola Zambelli, oczyszczenie magii z elementów demonicznych było ideałem wielu autorów z XV i XVI wieku, jednak projekt ten nie został przez nich nigdy w pełni zrealizowany. Por. P. Zambelli, op. cit., s. 32–38. Inne klasyfikacje i kategorie magii zob. S. Świeżawski, op. cit., t. 6, s. 303–312. Krótki przegląd różnych rodzajów praktyk ezoterycznych w okresie nowożytnym zob. R. Bugaj, *Nauki tajemne w dawnej Polsce. Mistrz Twardowski*, cz. 2, Wrocław 1986.

¹⁰⁷ C. Agrippa, cyt. za: P. Zambelli, op. cit., s. 31–32.

¹⁰⁸ Por. też: D.P. Walker, *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, s. 199–202.

magia silniejsza od magii naturalnej, a zarazem bezpieczniejsza od demonicznej, gdyż nie przywoływała duchów¹⁰⁹. Bacon nie wierzył w działanie magii kabalistycznej, ale przejął niektóre narracje i symbole wiążące się z tym nurtem.

Pozostaje tu omówić znaczenie astrologii, którą Paula Zambelli uważa za teoretyczną podstawę alchemii i magii naturalnej: „Obydwie te ostatnie dyscypliny nie byłyby w stanie działać bez dokonanej przez astrologię klasyfikacji substancji podksiężycowych. Konkretyzuje ona »prawo« – by tak rzec – wpływu niebios i opiera się na idei sympatii jednoczącej wszystkie stopnie, wszystkie byty na drabinię bytów w kosmosie [...]; dzięki tak rozumianym odpowiedniościom w świecie minerałów, roślinnym i zwierzęcym każdy byt znajduje się w relacji do planet i znaków zodiaku”¹¹⁰. W filozofii Bacona astrologia nie gra tak znaczącej roli. Bacon nie odrzuca idei wpływu ciał niebieskich na zjawiska ziemskie, ale wymaga od astrologii reformy: oczekuje, że oprze się ona na systematycznych i krytycznie przeprowadzanych doświadczeniach, które dopiero dowiodą innego oddziaływania niż oddziaływanie cieplne i magnetyczne. Bacon zdecydowanie odrzuca jednak możliwość formułowania indywidualnych horoskopów i używania astrologii do działań magicznych¹¹¹. Zachowuje się u niego tylko pojęcie odpowiedniości, ale rozumiane, jak pokażemy to w podrozdziale *Teologiczna cnota miłosierdzia*, zgoła inaczej – jako strukturalne podobieństwo przedmiotów, które jednak nie implikuje idei sympatii, a tym samym możliwości wpły-

¹⁰⁹ Por. F. Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, London 1964, s. 84–116.

¹¹⁰ P. Zambelli, op. cit., s. 65–66. Eugenio Garin wylicza kolejne dziedziny, których teoretyczne podstawy stanowiła astrologia: religia, propaganda, medycyna, polityka, historia. E. Garin, *Zodiak życia*, s. 29–30. Przykładowe opisy technik magicznych opierających się na teoriach astrologicznych i pozwalających wpływać na ciała świata nadksiężycowego zob. ibidem, s. 33–51. Z drugiej strony Stefan Świeżawski zaznacza, że choć astrologia wielokrotnie dostarczała magii podstaw teoretycznych, to konsekwentna astrologia nie pozostawiała miejsca na działania magiczne: integralny astrolog był bowiem zwolennikiem skrajnego determinizmu, na który nie może wpłynąć mag. Tak ściśle rozdzielenie astrologii i magii było jednak rzadkością. Por. S. Świeżawski, op. cit., t. 6, s. 299.

¹¹¹ Por. F. Bacon, *Of the dignity and advancement of learning*, 2nd ed. [= *De augmentis scientiarum*], w: idem, *The works*, vol. 8, s. 489–498.

wania na ciała niebieskie za pomocą operacji na ciałach podksiężycowych. Astrologia w pismach Bacona spełnia funkcję tylko profetyczną – staje się argumentem za milenarystyczną narracją, do czego powrócimy w podrozdziale *Cnota nadziei*. Takie zastosowanie astrologii było typowe dla renesansu i nie zanikło także w XVII wieku, choć niektórzy autorzy, jak Giovanni Pico della Mirandola, starali się o odróżnienie naukowej astrologii matematycznej od nieuprawnionej astrologii wróżebnej. Teoria wróżebnej funkcji astrologii opierała się głównie na koncepcji wielkich koniunkcji, która w kulturze już średniowiecznej Europy bizantyjskiej i łacińskiej pojawiła się za sprawą rozpowszechnionych prac Albumasara (Abu Mas'shar). Tylko nieliczne postacie, jak Luter czy Girolamo Savonarola, twierdziły, że astrologia odbiera godność prorokom¹¹².

Pansofizm

Charakter religijny ma również ideał pansoficzny, żywy szczególnie w okresie nowożytnym aż do końca XVII wieku, później stopniowo wypierany przez oświeceniową koncepcję encyklopedyzmu. Pansofizm jest szczególną formą projektu encyklopedycznego. Nie chodzi w nim tylko o zestawienie haseł, ale całkowite uporządkowanie wiedzy. Pansoficzny ideał obejmuje wszystkie dziedziny wiedzy, a zdobyte wiadomości klasyfikuje zgodnie z powszechnie ważnym kluczem. Takie próby ustrukturyzowania wiedzy opierają się na założeniach, że wszystkie przedmioty poznania podlegają jednym i tym samym zasadom i że – wobec tego – twierdzenia każdej dziedziny wiedzy muszą sobie odpowiadać. Różnorodność przedmiotów i dziedzin poznania jest złudna – głosi ideał pansoficzny – gdyż pod powierzchnią niezliczonych fenomenów kryją się te same istotne zasady, świat jest pełen analogii, rzeczy rządzą się regułą sympatii; tym samym regułom są podporządkowane pozornie tak odległe przedmioty poznania, jak np. działalność polityczna ludzi i zachowanie ciał niebieskich. W tym ujęciu świat tworzy harmonijną jedność –

¹¹² Por. E. Garin, *Zodiak życia*, s. 14–32, 73; P. Zambella, *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*, s. 42–43; Ch. Webster, op. cit., s. 38, 40.

kosmos, który obejmuje również człowieka i przez swoje uniwersalne reguły wskazuje mu, jak należy postępować.

Pansoficzny ideał jest ideałem wiedzy uniwersalnej (*clavis universalis*), przed którą stawia się zadanie odkrycia tego powszechnego i istotowego porządku i – na tej podstawie – przewodzenia ludziom w ich doczesnym życiu. Inaczej mówiąc, jest narzędziem umożliwiającym osiągnięcie człowiekowi wszystkich ziemskich i pośmiertnych celów.

Ideał pansoficzny wywodzi się z tekstów z zakresu retoryki poświęconych sztucznej pamięci (*De oratore* Cyserona, *Institutio oratoria* Kwintyliana, anonimowe dzieło *Ad C. Herennium libri IV*). Metody mnemotechniczne z biegiem czasu zatraciły swój pierwotny charakter technik używanych przez retorów i nabrały znaczenia metafizyczno-religijnego, zostając włączone do renesansowego neoplatonizmu¹¹³. W XVII wieku pansofizm często łączył się z przekonaniami milenarystycznymi (jak w przypadku np. Johanna Heinricha Alsteda)¹¹⁴. Do najważniejszych przedstawicieli tej tradycji należy zaliczyć Rajmunda Lullę, Giullo Camillę, Alsteda, Jana Amosa Komenskigo czy Gottfrieda Wilhelma Leibniza, by wymienić tylko kilka nazwisk.

Bacon podzielał przekonania, że wszystkie przedmioty poznania bez względu na to, jakim obszarem badań się zajmujemy, stanowią swoje odpowiedniki i że jest możliwa jedna uniwersalna nauka, która ujmie podstawowe zasady każdej poszczegółnej dziedziny wiedzy. Podobnie jest możliwe formułowanie podstawowych zasad jednej nauki przez analogię do innej. Przyjmując takie założenie, Bacon twierdzi, że możliwe jest wzajemne ekstrapolowanie praw między filozofią natury a filozofią człowieka oraz określenie wspólnych dla nich zasad. Plan *instauratio magna* miał być w zamyśle projektem encyklopedycznym i spełniać funkcje – zarówno teoretyczne, jak i praktyczne – wiedzy uniwersalnej.

¹¹³ Por. F. Yates, *Sztuka pamięci*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1997, s. 13–39, 135–136.

¹¹⁴ C. Vasoli, *Encyklopedyzm w XVII wieku*, tłum. A. Aduszkiewicz, Warszawa 1996, s. 10, 12–13, 19.

Jak podkreślają Frank E. i Fritzie P. Manuelowie, pansofiści wiązali z nauką uniwersalną również ambitne praktyczne cele. Miała być ona drogą, która wiedzie do milenarystycznego królestwa człowieka na ziemi. Fantazje milenarystyczne znajdowały swój wyraz w utopijnych pismach. Pansofiści, w tym Bacon, autor utopii *Nowa Atlantyda*, wykorzystywali gatunek literacki, spopularyzowany w okresie nowożytnym przez Thomasa More'a, by pokazać społeczny i polityczny potencjał nowej nauki¹¹⁵.

Pansofizm Bacona będzie jednym z zagadnień podrozdziału *Teologiczna cnota miłosierdzia*.

Biografia religijna Bacona

Aby zawęzić zakres poszukiwań idei religijnych Bacona i ich źródła, przyjrzyjmy się jego życiorysowi, zwłaszcza karierze religijnej. Podstawowym faktem, który musimy uwzględnić, gdy chcemy przedstawić religijność Bacona, jest zerwanie w latach 80. XVI wieku z purytanizmem swojej matki, Anne Bacon.

Duchowość rodziców Bacona, Anny i Nicholasa, różniła się. Anne otaczała się w swojej posiadłości w Gorhambury radykalnymi purytanami, dając zatrudnienie nawet dwóm kaznodziejom, którzy zostali pozbawieni swoich uprawnień przez Kościół Anglii. Odwrotnie postępował Nicholas, który całym swoim życiem zaświadczał, że bliski jego sercu jest umiarkowany model Kościoła Anglii. Ciężar edukacji religijnej wzięła na siebie Anne, zdobywając dla swoich synów nonkonformistycznych wychowawców¹¹⁶.

Jej ojcem był sir Anthony Cooke, który zapewnił córce najlepszą humanistyczną edukację. Anne studiowała łacinę, grekę, hebrajski, pisma patrystyczne i oczywiście Biblię. Jej biegłość w językach klasycznych i teologii była tak znakomita, że Anne stała się znaną autorką przekładu na angielski kazań Bernardina Ochina i *Apolo-*

¹¹⁵ Por. F.E. Manuel, F.P. Manuel, *Utopian thought in the western world*, Cambridge (MA) 1997, s. 207–209.

¹¹⁶ Por. L. Jardine, A. Stewart, op. cit., s. 31–32.

gie of the Anglican Church Johna Jewela – jednego z najważniejszych tekstów anglikańskiej teologii¹¹⁷. Anthony Cooke zaszczerpił w córce również niezachwianą i gorliwą wiarę kalwińską. Cooke, wpływowa postać i doradca nieletniego Edwarda VI, był jednym z *Marian exiles*. Formacyjnym dla niego przeżyciem był pobyt w Genewie. Eklezjalne i cywilne prawa miasta stały się dla uchodźców wzorem do naśladowania i miarą, za pomocą której już po powrocie do ojczyzny oceniali reformy Kościoła Anglii. Inkluzywna polityka Elżbietańska nie wytrzymywała porównania z Genewą zarówno w oczach Cooke’a, jak i Anne.

Religijna postawa Anne z czasem stawała się coraz bardziej radykalna¹¹⁸. Jednak jeszcze na początku lat 70. zgodziła się, by oddać swoich nastoletnich synów – Francisa i Anthony’ego – dołączających do braci studenckiej na Uniwersytecie w Cambridge, pod skrzydła Johna Whitgifta, późniejszego arcybiskupa Canterbury (1583). Z perspektywy czasu musiała uważać ten ruch za oczywisty błąd. Whitgift był, co prawda, kalwinistą, ale sytuował się w głównym nurcie Kościoła Anglii, niechętnego purytańskiemu radykalizmowi. Jeszcze zanim chłopcy wstąpili na uniwersytet, Whitgift dał się poznać jako przeciwnik purytanów: kiedy został wybrany wicekanclerzem uczelni (1570), usunął z niej radykalnego profesora Thomasa Cartwrighta – przeciwnika Whitgifta i lidera elżbietańskich purytanów – i grono jego zwolenników¹¹⁹. W liście z 3 lutego 1592 roku do Anthony’ego Anne ostro krytykuje sposób, w jaki Whitgift sprawuje urząd arcybiskupa, zarzucając mu niszczenie Kościoła i stawianie na pierwszym miejscu własnej sławy¹²⁰.

Sprzeciw Anne wywołała polityka eklezjalna Whitgifta, zmierzającego do osłabienia pozycji radykalnych purytanów. Po tym jak w ciągu dwunastu miesięcy odkryto trzy spiski przeciwko życiu królowej Elżbiety, a w Delft przeprowadzono udany zamach na

¹¹⁷ Por. ibidem, s. 31.

¹¹⁸ Por. D. du Maurier, *Golden Lads. A study of Anthony Bacon, Francis and their friends*, London 1975, s. 38–39.

¹¹⁹ Por. L. Jardine, A. Stewart, op. cit., s. 79. Teologiczny wymiar sporu Whitgifta i Cartwrighta zob. przypis 29 w tym rozdziale.

¹²⁰ Por. A. Bacon, *The letters*, ed. G. Allen, London 2014, s. 100.

Wilhelma Orańskiego, arcybiskup przy poparciu królowej wezwał duchownych do złożenia przysięgi na piętnaście Artykułów i do bezwzględnego podporządkowania się dyscyplinie Kościoła Anglii. Ustawa oficjalnie wymierzona przeciwko rekuzantom – katolikom żyjącym w Anglii – uderzała oczywiście również w purytanów¹²¹.

Błędem byłoby jednak domniemywać, jak czyni to Steven Matthews, że odejście Bacona od purytanizmu było efektem oddania Francisa na wychowanie Whitgifta¹²². W 1581 roku Francis Bacon czytał, podobnie jak jego brat Anthony, prace Cartwrighta i uczęszczał ze swoją matką na kazania Waltera Traversa, dążącego do stworzenia kongregacji na wzór genewski¹²³. Po 1583 roku to Travers stał się jednym z głównych celów polityki eklezjalnej Whitgifta, która ostatecznie pozbawiła nonkonformistę prawa do głoszenia kazań (1586)¹²⁴. To w obronie radykalnych purytanów Bacon napisał rozprawkę *A letter of advice to queen Elizabeth*. Bacon argumentował w niej, że restrykcje powinny osiągnąć wyłącznie papistów. Najlepszym środkiem walki z szerzącym się katolicyzmem nie miały być jednak środki prawne, ale praca u podstaw wykonywana w każdej parafii przez kaznodziejów, którzy byli przedmiotem ataków Whitgifta¹²⁵.

W 1588 roku staje się jasne, że Bacon dystansuje się wobec matki. Wówczas ukazuje się bowiem rozprawa Bacona dotycząca tzw. kontrowersji Marprelate'a – sporu między biskupami Kościoła Anglii a grupą purytanów. W tekście ujawniają się ireniczne poglądy filozofa i przywiązanie do inkluzywnego modelu Kościoła Anglii. Przywołując doktrynę prawd koniecznych do zbawienia, Bacon odmawia prawomocności roszczeniom purytanów. Istnieje wiele prawdziwych modeli Kościoła – argumentuje Bacon – a różnice między nimi sprowadzają się prawie zawsze do kwestii nieistotnych z punktu wi-

¹²¹ Por. L. Jardine, A. Stewart, op. cit., s. 95–96.

¹²² Por. S. Matthews, op. cit., s. 2.

¹²³ Por. L. Jardine, A. Stewart, op. cit., s. 79.

¹²⁴ Por. ibidem, s. 95.

¹²⁵ Por. F. Bacon, *A letter of advice to queen Elizabeth*, w: idem, *The letters and the life, including all his occasional works*, vol. 1, s. 47–57.

dzienia zbawienia, takich jak np. polityka eklezjalna¹²⁶. Bacon deklaruje, że kieruje się zasadą, iż „prawda leży pośrodku”, jednak w wielu punktach jego przychylność znajduje się widocznie po stronie biskupów. Bacon daje się poznać jako zwolennik Kościoła Anglii, którego model gotów jest uznać za pierwszy pośród równych¹²⁷, o czym będziemy pisać w podrozdziale *Cnota umiaru w sprawach religijnych*.

W 1589 roku Bacon pisze na zamówienie Whitgifta list, który Francis Walsingham – głowa angielskiego wywiadu – wysłał na francuski dwór. W tym liście Bacon usprawiedliwia przed hugenotami – sojusznikami angielskiego dworu – politykę Elżbiety wobec purytanów. Fragmenty listu Bacon wykorzysta, kiedy będzie pisał w 1592 roku tekst *Certain observations made upon a libel published this present year* – odpowiedź na atak jezuitów na rządy w Anglii. Biografowie Lisa Jardine i Alan Stewart pomniejszają znaczenie tych trzech dokumentów, stwierdzając, że były one pisane na zamówienie i nie można ich traktować jako szczerego wyrazu religijnych przekonań Bacona¹²⁸. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę, że filozof będzie podtrzymywał swoje poglądy z tego okresu aż do końca swoich dni, również wtedy, gdy po impeachmentie w 1621 roku nie będzie odgrywał żadnej politycznej roli, to owe pisma jawią się nam jako świadectwo przemiany, która zaszła w duchowości Bacona. Co więcej, w listach, które Anne Bacon wysłała do syna Anthony'ego w pierwszej połowie lat 90., znajdujemy krytyczne uwagi matki na temat obyczajów i religijności Francisa. We wspomnianym już liście z 3 lutego 1592 roku Anne przestrzega Anthony'ego, który po dwunastu latach wrócił z Francji do Anglii, by nie naśladował religijnych zwyczajów brata¹²⁹. W liście z 5 lutego 1593 roku Anne prosi Anthony'ego, aby ten upomniał swojego brata i przypomniał mu treść piątego rozdziału Listu do Efezjan i trzeciego rozdziału Księgi Przysłów¹³⁰. Wy-

¹²⁶ Idem, *An advertisement touching the controversies of the Church of England*, w: ibidem, s. 74–76.

¹²⁷ Por. idem, *Certain considerations touching the better pacification and edification of the church of England*, w: ibidem, vol. 3, s. 106.

¹²⁸ Por. L. Jardine, A. Stewart, op. cit., s. 123–125.

¹²⁹ Por. A. Bacon, *The letters*, s. 99–101.

¹³⁰ Por. ibidem, s. 116–117.

bór fragmentów Pisma Świętego pozwala domniemywać, że Anne nie pochwalała ani codziennych zwyczajów (tego bowiem dotyczy rozdział Listu)¹³¹, ani religijnych przekonań Francisca, którym zarzuca idiosynkrazję (co sugeruje wybór rozdziału z Księgi). Francis musiał odnieść się do zarzutów matki, gdyż ta do korespondencji z 18 kwietnia 1593 roku zaadresowanej do Anthony'ego załączyła list Francisca. List filozofa zaginął i znamy tylko odpowiedź matki na jego treść. O liście tym Anne lekceważąco pisze, że jest niezrozumiały, po czym wyraża nadzieje, że Francis powróci do prawdziwej wiary¹³².

Jak podkreśla Matthews, data ukazania się *An advertisement touching the controversies of the Church of England* zbiega się w czasie z początkiem przyjaźni z Lancelotem Andrewesem, którego Bacon poznał nie później niż właśnie w 1588 roku. To najprawdopodobniej wpływ przyszłego biskupa Kościoła Anglii sprawił, że Bacon odszedł od purytanizmu i rozwinął własne eklektyczne poglądy religijne, czerpiące w znaczącej mierze z doktryny rekapitulacji św. Ireneusza z Lyonu. Andrewes był uznanym specjalistą od studiów nad papystryką, zwłaszcza nad myślą wschodnich ojców Kościoła (a zatem również św. Ireneusza), i doktrynalnym przeciwnikiem kalwinizmu (choć, co znamienne w kontekście Baconowskiego *An advertisement touching the controversies of the Church of England*, bronił on irenicznego profilu Kościoła Anglii). Andrewes dał początek jednemu z nurtów w Kościele Anglii zwanego anglokatolicyzmem. Charakterystyczne dla niego było odrzucenie nauki o podwójnej predestynacji, przywrócenie rangi tradycji, nacisk na branie udziału w rytualnej liturgii i pomniejszenie wagi niedzielnych kazań (jak wiadomo, kulminacyjnego punktu purytańskich zborów) oraz podkreślenie znaczenia apostołskiej sukcesji¹³³. Co ważne dla naszego rozumienia rozwoju religijnego Bacona, elementy te można znaleźć zarówno w *An advertisement touching the controversies of the Church of England*, jak i w późniejszym piśmie traktującym o reformie Kościoła

¹³¹ Anne Bacon krytykuje zwyczaje Francisca również w liście z 24 maja 1592 roku. Zob. *ibidem*, s. 105.

¹³² Por. *ibidem*, s. 125–126.

¹³³ O relacjach łączących Bacona i Lancelota Andrewesa por. S. Matthews, *op. cit.*, s. 28–32.

Anglii *Certain considerations touching the better pacification and edification of the Church of England* (1604). By podkreślić, jak dalekie było odstępstwo Bacona od purytanizmu i kalwinizmu, zauważmy, że w innym wczesnym piśmie, *Meditationes sacrae* (1597), uderza on w główny punkt doktryny kalwinistycznej: argumentację stojącą za ideą podwójnej predestynacji nazywa herezją¹³⁴. Co jeszcze ważniejsze, wydaje się, że to właśnie za pośrednictwem Andrewesa Bacon mógł zapoznać się z doktryną rekapitulacji św. Ireneusza. Warto tutaj dodać, że Andrewes był osobą, do której Bacon kierował pierwsze

¹³⁴ W *Meditationes sacrae* Bacon wskazuje cztery herezje dotyczące mocy Boga i Jego stosunku do stworzenia. Ostatnia z nich odmawia Bogu wszechmocy, aby nie obarczać Go odpowiedzialnością za zło, które czyni człowiek. Według tej herezji wolna wola popełniająca grzech miałaby być jedynym obszarem wyłączonym spod Bożej jurysdykcji. Bacon odpowiada, że takie postawienie sprawy jest heretyckie, ponieważ odmawia Bogu wszechmocy. Por. F. Bacon, *Meditationes sacrae*, w: idem, *The works*, vol. 14, s. 95–96. Do tej pory, jak pokreśla Steven Matthews, argumentacje Bacona i Jana Kalwina się pokrywają. Jednak Bacon odżegnuje się od kalwinizmu, czyniąc na zakończenie wywodu dodatkową uwagę: „And yet for all that it is very truly said that »God is not the author of evil«; not because he is not author, but because not of evil” („A mimo to prawdą jest, że »Bóg nie jest twórcą zła«, nie dlatego, że nie jest twórcą, ale dlatego, że nie jest odpowiedzialny za zło”). Ibidem, s. 96. Kalwin twierdził, że Bóg jest bezpośrednią przyczyną tego, że w ludzkich sercach powstaje nie tylko skłonność, lecz także grzeszne dążenia i działania. Mówiąc inaczej, zdaniem Kalwina Boża wszechmoc nie zostawia miejsca na autentyczne działanie wolnej woli i czyni Boga twórcą zła. Por. J. Calvin, *The institutes of Christian religion*, Grand Rapids (MI) 2002, s. 146–148, <http://www.ntslibrary.com/PDF%20Books/Calvin%20Institutes%20of%20Christian%20Religion.pdf> (dostęp: 30.08.2014). Jest to argumentacja, która stoi za zasadą podwójnej predestynacji. W jaki więc sposób można bronić wszechmocy Bożej, a zarazem nie przypisywać Bogu autorstwa zła, jak chce tego Bacon? Werulamczyk, by uniknąć wniosków, do których doszedł Kalwin, zaprzeczał, jakoby Bóg rządził stworzeniem bezpośrednio – jako przyczyna pierwsza. Przeciwnie, Bóg rządzi światem pośrednio – za pomocą tzw. przyczyn drugich, czyli przyczyn naturalnych, które stworzył. Zjawiska naturalne i bieg dziejów zostały przez Boga zaaranżowane już w akcie stwórczym. (Odstępstwem od zasady „rządów pośrednich” są cuda, kiedy Bóg działa w sposób bezpośredni). Dzięki takiemu rozwiązaniu Bacon mógł obciążyć człowieka odpowiedzialnością za grzechy, które popełnia, a jednocześnie nie ujmować Bogu wszechmocy i wszechwiedzy. Bóg obdarzył człowieka wolną wolą, ale zarazem wie, że warunki, w których się znajdzie, koniecznie przyprowadzą go do grzechu. Por. S. Matthews, op. cit., s. 33–39.

wersje swoich prac, licząc na ich redakcję. Nie jest więc wykluczone, że pomysł połączenia reformy filozofii naturalnej z milenarystyczną wizją pojawił się w wyniku wymiany myśli między tymi dwiema postaciami.

Świadectwem zerwania z purytanizmem są również przyjaźnie, które zawierał Bacon. Filozof wybierze na swoich kapelanów konformistów: Williama Lewisa i Williama Rawleya, będzie utrzymywał zażyłą relację z katolikiem Tobiem Matthew¹³⁵.

Odejście Bacona od purytanizmu nie oznacza jednak zupełnego odrzucenia kalwińskiego dziedzictwa. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę, że Bacon w pełni akceptuje ideę akomodacji¹³⁶, którą Jan Kalwin sformułował w *Nauce religii chrześcijańskiej* (pierwsze wydanie – 1536 rok). Zgodnie z tą ideą objawienie zostało przekazane w formie, która odpowiadała pojętności jego pierwszych odbiorców¹³⁷. Wynika stąd, że jeśli chcemy właściwie zinterpretować Pismo Święte, musimy wiedzieć, jakich środków używali jego pierwsi, niewykształceni odbiorcy. Jak będziemy wykazywać w podrozdziale *Egzegeza Bożej księgi natury*, ten schemat metodologiczny wynikający z zasady akomodacji zostanie przeniesiony przez Bacona na pole filozofii naturalnej: kontrolowane eksperymenty są właściwym środkiem poznawania praw przyrody, gdyż zakładają znajomość „retoryki”, którą posługuje się natura, gdy wytwarza zjawiska.

Inną znaczącą cechą umysłowości Bacona, którą wykształciło w nim purytańskie środowisko, była predylekcja do filozofii aktywnej. Kalwinizm od początku był wyznaniem, które szczególnie szybko rozprzestrzeniało się w środowisku miejskim, zwłaszcza wśród rzemieślników i kupców. Kalwiniści nie dzielili częstych uprzedzeń wobec aktywności wytwórczych i pracy manualnej¹³⁸.

¹³⁵ Por. S. Matthews, op. cit., s. 27–28.

¹³⁶ Por. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, s. 349.

¹³⁷ Zob. J. Calvin, op. cit., passim.

¹³⁸ Por. A.E. McGrath, *Jan Kalwin*, s. 268–275. Niski status sztuk manualnych znajduje swoje odbicie w słownikach. Jeszcze w dziewiętnastowiecznym słowniku języka angielskiego Samuela Johnsona pod hasłem *mechanick* znajdziemy pejoratywne definicje: „wykonujący lichą pracę”, „podły”, „służalczy”. Por. S. Johnson, J. Walker, *A dictionary of the English language*, London 1828, s. 457. Śladem

Przytaczaliśmy już za Rawleyem wytłumaczenie Bacona, dla czego studia w Cambridge nie przypadły mu do gustu: dominujący na nich arystotelizm był filozofią bezproduktywną. To, że już jako szesnastolatek Bacon miał ugruntowaną opinię o roli, jaką powinna odgrywać filozofia, świadczy o tym, że to stanowisko wyniósł z domu. Wyrazem przywiązania rodziców Bacona do idei uświęcającej pracy może być np. obraz mitologicznej Ceres, bogini urodzaju, uczącej uprawy zbóż, który wisiał w wyróżnionym miejscu, nad kominkiem w jadalni, posiadłości w Gorhambury wzniesionej przez Nicholasa Bacona, gdzie Francis przez pewien czas doraślał¹³⁹. W rozdziale czwartym i piątym książki będziemy dokładnie się przyglądać, jakie znaczenie miały efektywność i produktywność dla metodologii Bacona. Tak jak wewnątrzświatowa perspektywa kalwinizmu i nacisk na sukces przekładały się w ekonomii na wysoką motywację przedsiębiorców, tak również popychały uczonych do wzmożonego wysiłku poznawczego, którego miarą efektywności miała być skuteczność czy to techniczna, czy to przewidywań.

we współczesnym języku polskim po tym uprzedzeniu jest znaczenie słowa „machinacja”.

¹³⁹ Por. B. Farrington, *Francis Bacon. Philosopher of industrial science*, London–New York 1973, s. 23–29.

Metodologia badań

Zakres uwzględnionych pism

W rozdziale pierwszym wymieniliśmy teksty, które Francis Bacon zaklasyfikował jako części sześćoetapowego planu *instauratio magna*. Przypomnijmy, że są to:

- 1) *The advancement of learning* i *De augmentis scientiarum*,
- 2) *Novum organum* razem z dodatkami *Instauratio magna* i *Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem* (*Preparative towards a natural and experimental history*),
- 3) *Historia ventorum* (*The history of the winds*), *Historia vitae et mortis* (*The history of life and death*), *Historia densi et rari* (*The history of dense and rare*), *Sylva sylvarum* wraz z *Nową Atlantydą* oraz kilka prac, które Bacon ledwie zdążył rozpocząć: *History of sympathy and antipathy*, *History of sulphur, mercury and salt*, *History of heavy and light*.

Oprócz nich, jak zaznaczaliśmy, Bacon w pierwszych latach XVII wieku sporządził kilkanaście nieopublikowanych tekstów filozoficznych, które należy traktować jako pierwsze próby ekspozycji planu *instauratio magna*. Przypomnijmy, że chodzi tu o:

- 1) *Valerius terminus*,
- 2) *Magnalia naturae* (*The mighty works of nature*),
- 3) *De interpretatione naturae. Prooemium* (*Concerning the interpretation of nature. Preface*),
- 4) *Redargutio philosophorum* (*Refutation of philosophies*),
- 5) *Thema coeli* (*Theory of the heaven*),
- 6) *Phenomena universi* (*The phenomena of the universe*),
- 7) *Descriptio globi intellectualis* (*The description of the intellectual world*),
- 8) *Cogita et visa* (*Thoughts and conclusions*),

- 9) *Temporis partus masculus* (*The masculine birth of time*),
- 10) *Filum labyrinthi* (*The tread of the labyrinth*),
- 11) *Cogitationes de natura rerum* (*Thoughts on the nature of things*),
- 12) *Cogitationes de humana scientia* (*Thoughts on human knowledge*),
- 13) *Partis instaurationis secundae delineatio et argumentum* (*Outline and argument of the second part of the instauration*).

Poza tymi tekstami powstało jeszcze wiele innych prac, które nigdy nie miały zostać włączone do projektu *instauration magna*. Część z nich pośrednio łączy się z tematyką tego planu.

Te trzy fakty skłoniły edytorów najsłynniejszego wydania prac zebranych Bacona, mianowicie Jamesa Speddinga (1808–1881), Roberta Leslie Ellisa (1817–1859) i Douglasa Denona Heatha (1811–1897), do podzielenia pism Bacona według następującego klucza:

- 1) pisma filozoficzne:
 - a) stanowiące części *instauration magna*,
 - b) planowane jako części *instauration magna*, ale zarzucone,
 - c) odnoszące się do projektu *instauration magna*, ale nie włączone do niego,
- 2) pisma literackie,
- 3) pisma zawodowe (np. prawnicze).

Do tego zbioru tekstów Spedding dołączył listy i prace okazyjne. W późniejszym czasie odkryto jeszcze kilka innych prac Bacona¹.

W tej książce nie będziemy respektować podziału Speddinga w całej rozciągłości. O ile taka klasyfikacja tekstów ma swoje uzasadnienie przy wydawaniu prac zebranych, o tyle ściśle stosowanie się do niej utrudniałoby badania nad źródłami *instauration magna*. Istotne jest, aby nie wykluczać *a priori* żadnego ze źródeł, gdyż teksty sklasyfikowane przez wydawców jako literackie, zawodowe czy oka-

¹ Jeszcze w 1870 roku James Spedding opublikował poprawioną wersję *A conference of pleasure*. Za najważniejsze znalezisko należy uznać tzw. *Hardwick manuscript 72A*, czyli *De viis mortis. An inquiry concerning the ways of death and postponing of old age, and the restoring of the vital powers*, pracę na ten sam temat, co *The history of life and death*, jednak napisaną wcześniej – między 1610 a 1619 rokiem.

zyjne również zawierają treści odnoszące się do planu *instauratio magna*. Za przykład może posłużyć dzieło *The wisdom of the ancients* zakwalifikowane jako tekst literacki, jako że jego przedmiotem są starożytne mity. Jest to jednak również tekst filozoficzny – Bacon pod dosłowną warstwą greckich i rzymskich opowieści dopatruje się bowiem ukrytej nauki filozoficznej. W istocie, w komentarzach do mitów Bacon przemycza wiele własnych idei filozoficznych. Innym przykładem mogą być *Eseje*, których rozdział *O prawdziwej wielkości królestw i państw* Bacon włączył do *De augmentis scientiarum*².

Nowa Atlantyda w projekcie wielkiej odnowy

Jak wzmiankowaliśmy w podrozdziale „*Instauratio magna*” – *definicja i historia planu* rozdziału pierwszego, włączenie *Nowej Atlantydy* do planu wielkiej odnowy jako jego części szóstej nie jest oczywiste. Bacon wymieniał sześć części wielkiej odnowy, jednak żadnej z nich nie powiązał z *Nową Atlantydą*. Określenie ostatniej części *instauratio magna* jest istotne, ponieważ pozwala wskazać cele i nadzieje, które Bacon wiązał z realizacją swojego projektu.

Przez historyków *Nowa Atlantyda* jest opisywana jako zwięzłe podsumowanie twórczości Bacona³. Jak sugeruje Jerry Weinberger, utopijny tekst *Nowej Atlantydy* jest odpowiednim kandydatem, by pretendować do roli ostatniej części projektu: „Jeżeli ona [szósta część wielkiej odnowy – P.W.] istnieje, to musi być opisem ludzkiego życia wyzwolonego lub wyzwalanego w taki sposób, w jaki obiecuje to zrobić nowa nauka [...]. Musimy spojrzeć na trzon pism Bacona, by sprawdzić, czy taki opis istnieje. Oczywiście kandydatem

² Por. F. Bacon, *Eseje*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1959, s. 127–139; idem, *Of the dignity and advancement of learning* [dalej: *De augmentis scientiarum*], w: idem, *The works*, vol. 9, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1870–1882, s. 297–311.

³ Por. S. Matthews, *Theology and science in the thought of Francis Bacon*, Aldershot 2008, s. 11; J. Weinberger, *Science and rule in Bacon's utopia. An introduction to the reading of the "New Atlantis"*, „The American Political Science Review” 1976, vol. 70, no. 3, s. 868–869.

na to pismo jest *Nowa Atlantyda*⁴. Uwaga Weinbergera opiera się na oczywistej zgodności treści *Nowej Atlantydy* z opisem szóstej części wielkiej odnowy, która miała stanowić filozofię aktywną czy też operatywną, tzn. dział filozofii naturalnej, wykorzystujący zdobycze fizyki i metafizyki do wytwarzania nowych wynalazków i w efekcie do poprawy ludzkiej kondycji. Ucieleśnieniem filozofii operatywnej w *Nowej Atlantydzie* jest instytucja Domu Salomona, nazywana w tekście również Kolegium Dzieła Sześciu Dni, której pracownicy (tzw. ojcowie) prowadzą badania mające podnieść jakość życia Bensalamitów, czyli mieszkańców wyspy-kontynentu Bensalem (jest to tytułowa *Nowa Atlantyda*).

Teza Weinbergera wydaje się jeszcze bardziej zasadna, jeśli przyjąć się, w jaki sposób *Nowa Atlantyda* została opublikowana po raz pierwszy w 1627 roku – wówczas ukazała się w jednym tomie z historią naturalną *Sylva sylvarum, or a natural history in ten centuries*. Wszystkie późniejsze siedemnastowieczne edycje również łączyły obydwa pisma⁵. Jednak w zdecydowanej większości przypadków opowieść Bacona była publikowana niezależnie od jego innych pism. Czytelnicy byli więc często niepomni ani relacji łączącej *Nową Atlantydę* z *Sylva sylvarum*, ani tego, że oryginalnie wstęp Williama Rawleya, prywatnego sekretarza Bacona, był dłuższy o jeden akapit; wprowadzenie to było później publikowane naprzemiennie w pełnej lub skróconej formie, w zależności od tego, czy opowiadanie ukazywało się samodzielnie, czy w wydaniu łączonym. I tak wstęp do pierwszego polskiego wydania *Nowej Atlantydy* brzmi:

Opowieść *Nowej Atlantydy* stworzył najczcigodniejszy autor [Francis Bacon – P.W.] z tym zamiarem, aby ukazać w niej pewnego rodzaju pierwowzór czy obraz Kolegium ustanowionego do badania przyrody

⁴ „[...] if it exists, it must be a description of human life liberated or being liberated in the way that the new science promises to liberate [...]. We must look to Bacon's corpus to see if such a description exists, and the writing that obvious candidate is the *New Atlantis*”. J. Weinberger, *Science and rule in Bacon's utopia. An introduction to the reading of the "New Atlantis"*, s. 868–869.

⁵ Por. P. Salzman, *Narrative context for Bacon's "New Atlantis"*, w: *Francis Bacon's "New Atlantis"*. *New interdisciplinary essays*, ed. B. Price, Manchester–New York 2002, s. 43.

oraz innych wielkich i ważnych prac. Nadał mu nazwę Domu Salomona albo Kolegium Dzieła Sześciu Dni. A kiedy zamierzenie to wykonał, przerwał wątek niniejszego opowiadania. Przyznaje, iż zgodnie ze zwyczajem poetyckim pierwowzór ów jest nazbyt wzniosły, ażeby można go było naśladować we wszystkim. Lecz niech ludzie ufają, iż przez pilne wysiłki zdołają jednak w większej części go urzeczywistnić.

Autor [Bacon – P.W.] miał też na myśli napisanie w ramach tegoż opowiadania księgi o prawach albo o najlepszym ustroju państwa. Ale w tym miejscu się zatrzymał, ponieważ przewidywał, że będzie to praca zbyt długotrwała, pragnął zaś dokończyć *Historię naturalną* i opracować inne części *Odnowienia* [tj. wielkiej odnowy – P.W.], które poczytywał za daleko ważniejsze⁶.

W stosunku do wersji z 1627 roku brakuje tu ostatniego paragrafu: „Ten tekst *Nowej Atlantydy* (gdy mowa o angielskim wydaniu) Bacon napisał z myślą o tym miejscu; jest ona blisko spokrewniona (w jednej części) z poprzedzającą ją historią naturalną”⁷. Rawley pisze tu o umiejscowieniu *Nowej Atlantydy*, gdyż zgodnie z pierwotnym zamysłem tekst ten był dodatkiem do *Sylva sylvarum*. „Bliskie pokrewieństwo” wskazuje, że historia i opowiadanie stanowią nierozdzielalną całość i wzajemnie się komentują⁸. Jeśli wziąć pod uwagę główną tematykę *Nowej Atlantydy*, tj. instytucję naukową nazywaną Domem Salomona, można uznać opowiadanie za element historii naturalnej, choć napisany za pomocą nieco innych środków niż pisma historyczne. Jeśli przyjąć taką interpretację, należy *Nową Atlantyde* określić jako część wielkiej odnowy: historia naturalna była – przypomnijmy – trzecim „dniem” planu odnowy, a *Sylva sylvarum* została *explicite* włączona do korpusu pism tego projektu. By wes-

⁶ F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1954, s. 71.

⁷ „This work of the New Atlantis (as much as concerneth the English edition) his Lordship designed for this place; in regard hath so near affinity (in one part of it) with the preceding Natural History”. Idem, *New Atlantis. A work unfinished*, w: idem, *The works*, vol. 5, s. 357. Należy oddać Wiktorowi Kornatowskiemu, tłumaczowi i redaktorowi naukowemu polskiego wydania, że wstęp Williama Rawleya opatrzył odpowiednim przypisem odnotowującym i wyjaśniającym zmiany we wstępach do *Nowej Atlantydy*.

⁸ Por. P. Salzmann, op. cit., s. 42–44.

przeć tę interpretację, przyjrzyjmy się na chwilę temu bliskiemu pokrewieństwu, które łączy ze sobą pozornie tak odległe gatunki, jak historia i opowiadanie. Kompozycja *Sylva sylvarum* jest zbudowana z tysiąca relatywnie krótkich paragrafów, liczących zwykle kilka lub kilkanaście wersów. Każdy paragraf tworzy odrębną całość, opisującą kurioza, naukowe eksperymenty, lub zaopatrującą czytelników w inne idiograficzne wiadomości, które zgodnie z ideą filozofa mają stać się bazowym materiałem dla dalszych badań. Czy *Nową Atlantyde* można potraktować jako jedno z takich kuriozów?

Bacon był nie tylko wybitnym historykiem, lecz także wyróżniającym się teoretykiem historii. Zagadnieniom metahistorycznym, które w jego epoce nazywano *ars historica*, poświęca znaczną część *De augmentis scientiarum* (i powraca do nich, już jednak znacznie mniej systematycznie, w swoich kolejnych pracach, również w *Novum organum*). Zdaniem Bacona można wyróżnić dwie podstawowe gałęzie historii: historię naturalną i cywilną, która z kolei dzieli się na dzieje kościelne (*ecclesiastical history*), właściwą historię cywilną i historię nauki i sztuk (*literary history*)⁹. Kryterium wyróżnienia dwóch podstawowych dziedzin historii jest oczywiste i stanowi odpowiedź na pytanie, kto jest aktorem dziejów: „Mamy zarówno historię naturalną i historię cywilną. Historia naturalna zajmuje się czynami i dziełami natury, historia cywilna zaś – ludzi”¹⁰. Jak słusznie jednak zauważa Perez Zagorin, Bacon już w kolejnym zdaniu ignoruje ten podział¹¹. Filozof wskazuje np. boskie interwencje jako wydarzenia, które są przedmiotem zarówno historii naturalnej, gdy traktujemy cuda jako odstępstwa od naturalnego biegu rzeczy, jak i historii cywilnej, jeśli patrzymy na ich wpływ na dzieje Kościoła. Waga zagadnienia wymaga jednak – argumentuje Bacon – by traktować dzieje kościelne jako dziedzinę oddzielną i na mocy arbitralnego wyboru uczynić je poddziedziną historii cywilnej. Tak samo sytuacja przedstawia się z historią naturalną, która rozwija się na przecięciu dwóch podstawowych domen: natury i kultury. Dwa pierwsze działy

⁹ Por. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 409–415, 418–421.

¹⁰ „History is either natural or civil. Natural history treats of the deeds and works of nature; civil history of those of men”. Ibidem, s. 409.

¹¹ Por. P. Zagorin, *Francis Bacon*, New Jersey 1999, s. 209–210.

historii naturalnej, a mianowicie historia gatunków (*the history of generations*) i historia osobliwości (*the history of praetergenerations*) nie pozostawiają wątpliwości co do klasyfikacji, gdyż traktują o rzeczach przyrodzonych, odpowiednio: zwykłym biegu natury i odchyleniach od niego, czyli kuriozach i monstrach. Trzeci jednak dział – *history of arts* – rozważa naturę zniewoloną i przetworzoną przez środki, którymi dysponuje człowiek, w celu wytworzenia sztucznych przedmiotów. W tym wypadku dwie podstawowe domeny nachodzą na siebie. Ponieważ Bacon w przeciwieństwie do klasyków – tu warto odnotować wyjątek Pliniusza Starszego, któremu filozof oddaje sprawiedliwość – nie uważa sztuki za aktywność wykraczającą poza świat natury, postuluje on by włączyć historię sztuki do historii naturalnej. To przypisanie ma swoje źródło w tym, że sztuka za pośrednictwem środków naturalnych wykorzystuje do swoich celów zjawiska naturalne¹². Nie odbywa się to jednak bez pewnego wahania i w rezultacie Bacon równolegle pisze o sztukach jako przedmiocie historii nauki i sztuk. Podobnie jak stworzenie historii naturalnej, tak stworzenie i systematyczny rozwój historii nauki i sztuk stoi przed badaczami dopiero jako zadanie do wykonania. Bacon dokonuje długiego wyliczenia zagadnień, które powinny być poruszone przez ten postulowany dział badań, przy czym sześć pierwszych punktów odnosi się *stricte* do dziejów doktryn i sztuk. Dodajmy, że jeden z kolejnych punktów wzywa do śledzenia historii instytucji naukowych¹³. Rozwiązanie pozornego problemu podwójnej klasyfikacji dziejów sztuk jest takie, że historia naturalna abstrahuje od społecznego i instytucjonalnego kontekstu nauki i rozważa artefakty w stosunku do innych zjawisk naturalnych, podczas gdy historia nauki i sztuk obiera ten kontekst za swój podstawowy przedmiot.

Te rozważania o stosunku między historią naturalną a historią nauki i sztuk pozwalają uchwycić relację łączącą *Syva sylvarum* z *Nową Atlantydą*. Opowieść Baconu lokuje się na przecięciu obu tych dziedzin. W tej mierze, w jakiej opowiadanie traktuje o społecznym kontekście nauki, tj. o życiu i dziejach Bensalamitów, oraz jej

¹² Por. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 409–411.

¹³ Por. ibidem, s. 419.

instytucjonalnym umocowaniu, czyli o znaczeniu i organizacji Kolegium Dzieła Sześciu Dni, mamy tu do czynienia z historią nauki i sztuk. Jednak tak dalece, jak dalece Bacon oddaje się futurologicznym fantazjom o potęgze techniki, opowiadanie jest historią naturalną, przedłużeniem *Sylva sylvarum*, a trzeba podkreślić, że opisuje on „owoce”, które wydała dla Bensalamitów technonauka, z pieczołowitością i lubością zarazem, poświęcając im niebagatelnie wiele miejsca. Ponadto opowieść o nawróceniu Bensalamitów – jedno z przełomowych wydarzeń w dziejach fikcyjnych wyspiarzy – jest związane z koncepcją historii naturalnej: cudowna barka, na której mieszkańcy odnajdują ustalony kanon Biblii i pisma św. Bartłomieja, zawiera również gotową historię naturalną, która posłuży jako narzędzie badawcze dla uczonych z Domu Salomona. Barka zaś, o czym będziemy jeszcze mówić, w tradycji judeochrześcijańskiej stanowi symbol pamięci, a zatem historii¹⁴. To powinowactwo *Nowej Atlantydy* z historią naturalną wystarcza, by włączyć ją w poczet tekstów wielkiej odnowy.

Oczywiście, mimo tych odniesień nie należy *Nowej Atlantydy* klasyfikować jako historii. Tekst ten jest bowiem opowiadaniem i jako taki jest wytworem wyobraźni, a nie pamięci, która odpowiada za odwzorowanie minionych wydarzeń, by ponownie przywołać klasyfikację wiedzy Bacona. Rawley także zaznacza, że więź między dwoma pismami nie jest zupełna: podobieństwo do *Sylva sylvarum* ma wykazywać tylko pewna szczególna część tekstu; jak możemy przypuszczać na podstawie pierwszego akapitu wstępu, sekretarz mógł mieć na myśli Dom Salomona. *Nowa Atlantyda* nie może być zaledwie trzecią częścią planu wielkiej odnowy, gdyż antycypuje stan przyszłej nauki, względem którego historia naturalna jest tylko etapem przygotowawczym. Paul Salzman słusznie zauważa, że *Nowa Atlantyda* stanowi jakby wkład wyobraźni do dziejów natury¹⁵. Rawley we wstępie do *Sylva sylvarum* pisze: „Zakończę, przywołując to, co zwykła mówić jego [tj. Bacona – P.W.] lordowska mość:

¹⁴ Por. T. DeCook, *The ark and the immediate revelation in Francis Bacon's "New Atlantis"*, „Studies in Philology” 2008, vol. 105, no. 1, s. 103.

¹⁵ Por. P. Salzman, op. cit., s. 44.

że jego historia naturalna przedstawia świat takim, jakim stworzył go Bóg, a nie człowiek, gdyż obraz ten nie ma w sobie żadnego dodatku wyobraźni¹⁶. Projekt instytucji badawczej, której pierwszy zarys przedstawił Bacon w czasie okolicznościowego, bożonarodzeniowego odczytu w Gray's Inn w 1594 roku, nie doczekał się realizacji aż do śmierci filozofa¹⁷, jego przedstawienie nie mogło więc zależeć od władzy pamięci lub rozumu – gdyż możliwa władza człowieka nad naturą nie została jeszcze wówczas adekwatnie pojęta – lecz musiała być raczej dziełem wyobraźni, która potrafi antycypować przyszłość.

Przywołajmy na chwilę *Preparative towards a natural and experimental history*, wczesne i króciutkie, bo składające się tylko ze wstępu i dziesięciu aforyzmów, pismo Bacona, by pokazać do czego jest potrzebna interwencja wyobraźni. W tym tekście Bacon zapowiada plan napisania *Encyklopedii*, którą nazywa też *Primary history* albo *Mother history*; za częściową realizację tego projektu można uznać teksty Bacona z historii naturalnej, spośród których najbardziej znany jest tekst *Sylva sylvarum*. O celu napisania historii naturalnej w *Preparative* czytamy: „Bez historii naturalnej i doświadczalnej w postaci, którą postuluję, nie mogliśmy i nie będziemy mogli uczynić postępu godnego rodu ludzkiego w filozofii i naukach. Z drugiej strony niech taka historia zostanie raz a dobrze opracowana, a badania natury i wszystkich nauk będą kwestią kilku lat. Z tego powodu trzeba ten krok podjąć lub darować sobie całe przedsięwzięcie. Gdyż w ten i tylko w ten sposób można położyć podwaliny pod prawdziwą i aktywną filozofię¹⁸. Na obecnym etapie badań, przed ukończe-

¹⁶ „I will conclude with an usual speech of his lordship's; that this work of his Natural History is the world as God made it, and not as men have made it; for that is has nothing of imagination”. F. Bacon, *Sylva sylvarum. A natural history in ten centuries*, w: idem, *The works*, vol. 4, s. 158.

¹⁷ Por. B. Farrington, *Francis Bacon. Philosopher of industrial science*, London–New York 1973, s. 35–36.

¹⁸ „Without a natural and experimental history such as I am going to prescribe, no progress worthy of human race could have been made or could be made in philosophy and the sciences. Whereas on the other hand, let such a history be once provided and well set forth [...]; and the investigation of nature and of all sciences will be the work of a few years. This therefore must be done or the business must be given up. For in this way, and in this way only, can be the

niem historii naturalnej, przedstawienie prawdziwej i aktywnej filozofii inne niż przez medium poezji jest nieosiągalne: „Szósta wreszcie część naszego dzieła – pisze Bacon w *Wielkiej odnowie* – (które wszystkie inne służą i pomagają) odsłania i przedstawia tę filozofię, która się z tego prawomocnego, czystego i poważnego badania (jakie przedtem wyłożyliśmy i przygotowaliśmy), wyprowadza i ustanawia. Wykonanie zaś i doprowadzenie do końca tej ostatniej części jest zadaniem przekraczającym nasze siły”¹⁹.

Z drugiej strony takie przedstawienie jest pożądane, jeśli chcemy osiągnąć oczekiwany performatywny efekt, który podniesie morale czytelników i zainspiruje wolę do wytężonego wysiłku tworzenia historii naturalnej. Nie powinny nam w tym miejscu umknąć religijne konotacje zachęt Bacona. Oryginalnie tytuł *Preparative* brzmiał *Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem*. Grecki termin *paraskeuē* i łaciński odpowiednik *parasceve* znaczą „przygotowanie”. Termin ten zastąpił wcześniejszą nazwę *prosabbaton*, która pojawiała się w Starym Testamencie w Księdze Judyty (Jd 8:4) oraz w tytule Psalmu 92, aczkolwiek nie w wersji hebrajskiej. Hellenistyczni Żydzi używali terminu *paraskeuē* na określenie piątkowego popołudnia, a następnie całego piątku jako okresu przygotowawczego do szabatu, szóstego dnia tygodnia, dnia wypoczynku (z hebr. *shabat*). Ponieważ szabat jest poświęcony Bogu i wymaga wstrzymania się od prac, piątek stał się okresem przygotowań do tego dnia. W taki właśnie opisowy sposób, jako „dzień przygotowań” (*day of preparations*), termin *paraskeuē* został przetłumaczony w Biblii króla Jakuba. Termin w tradycji żydowskiej pojawia się również w kontekście przygotowań do innych świąt o charakterze sabatycznym, np. do paschy, która znaczy „przejście” i upamiętnia, jak wiadomo, ucieczkę Żydów z niewoli egipskiej. Później termin *paraskeuē* został zaadoptowany przez tradycję chrześcijańską; ewangelisci pisali, że Jezus Chrystus był ukrzyżowany w dniu *parasceve*, czyli w piątek.

foundations of a true and active philosophy be established”. F. Bacon, *Preparative towards a natural and experimental history*, w: idem, *The works*, vol. 8, s. 354–355.

¹⁹ Idem, *Novum organum* oraz *Z wielkiej odnowy*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1995, s. 40–41.

Większość biblistów, choć jest to zagadnienie dyskusyjne, twierdzi, że Jezus Chrystus zmarł właśnie w czasie przygotowań do Paschy²⁰. W tradycji chrześcijańskiej doszło zatem do pewnego przeformułowania dawnych znaczeń – Wielki Piątek staje się przygotowaniem do Paschy Chrystusowej, czyli Zmartwychwstania Chrystusowego. Bacon, przywołując termin *paraskeuē*, nawiązuje jednak głównie do judaizmu, gdyż szabat był dniem poświęconym Bogu jako Stwórcy świata i czasu. Z tego powodu nazwę Kolegium Dzieła Sześciu Dni z *Nowej Atlantydy* należy skojarzyć z poznawaniem świata, który jest wyrazem woli Boga jako Stwórcy (o czym będziemy jeszcze mówić). Podobnie Bacon prosi w zakończeniu *Wielkiej odnowy*, której końcowe zdania są inwokacją do Boga, by Ten na ostatnim, szóstym etapie projektu wielkiej odnowy pozwolił ludziom podziwiać naturę niejako z Jego własnej pozycji:

Przeto Ty, Ojcze, który światło widzialne dałeś jako pierwszy owoc stworzenia, a jako ukoronowanie dzieł Twoich światło rozumu tchnąłeś w oblicze człowieka, dzieła tego, które wyszło z Twojej dobroci i do Twojej chwały wraca, strzeż i kieruj nim. Ty, kiedy zwróciłeś się do oglądania dzieł, których dokonały ręce Twoje, zobaczyłeś, że wszystkie są dobre i SPOCZĄŁEŚ [wyróżnienie – P.W.]. Natomiast człowiek zwróciwszy się do dzieł, których dokonały ręce jego, zobaczył, że wszystko to marność i udręka ducha, żadną miarą nie mógł spocząć. Dlatego, skoro przy dziełach Twoich w pocie czoła trudzić się będziemy, uczyn nas uczestnikami Twojego widzenia i Twojego SABATU [wyróżnienie – P.W.]. Pokornie błagamy, abyśmy w tej myśli trwać mogli i abyśmy przez nasze ręce oraz ręce innych, którym tej samej myśli użydziesz, rodzinę ludzką nowymi łaskami obdarzyć raczył²¹.

Przytoczony fragment *Wielkiej odnowy* odsłania kolejne aspekty szabat. Szósty dzień tygodnia jest dniem odpoczynku, w którym Żydzi upamiętniają, że Bóg zgodnie z Księgą Rodzaju po dokończeniu dzieła stworzenia nieba i ziemi udał się na spoczynek. *Nowa Atlan-*

²⁰ Por. *Parasceve*, w: *The Catholic encyclopedia*, <http://www.newadvent.org/cathen/11476a.htm> (dostęp: 29.11.2013).

²¹ F. Bacon, *Z wielkiej odnowy*, s. 41–42.

tyda przedstawia ludzkość w znacznej mierze uwolnioną od znoju życia: ludzkość, której instytucje naukowe opierające się na historii naturalnej przyniosły obiecane przez Bacona wytchnienie. Ostatnie przytoczone zdanie wskazuje zaś, że filozof łączył z nauką i techniką nadzieje na ustanowienie kolejnego przymierza między Bogiem a człowiekiem, przyjmując założenie, że skromna praca uczonych i techników podoba się Bogu. W tym kontekście warto zauważyć, że w tradycji judaistycznej dzień szabatu był też upamiętnieniem przymierza zawartego na górze Synaj, po tym, jak Żydzi opuścili Egipt. Było to więc święto radości (Iz 57:13), wolne od postu. I taka też atmosfera panuje na Bensalem, która jest wyspą nadmiaru dóbr i niekończących się uroczystości, gdzie jak refren przez cały czas trwania utworu mieszkańcy deklarują, że lud Bensalem jest szczęśliwy. Niewątpliwie mieszkańcy wyspy są też wyzwoleni nie tylko spod ucisku politycznego, lecz także z ograniczeń natury. Świat przedstawiony *Nowej Atlantydy* łączy w sobie wszystkie te znaczenia, które niosą ze sobą pojęcia *paraskeuê* i *shabat*: przejście, wyzwolenie, prawdziwe poznanie, nowe przymierze, przygotowanie, ale zarazem wytchnienie, którego doświadcza się u kresu pracy. *Nowa Atlantyda* nie jest więc trzecią częścią *instauratio magna*, ale raczej jej częścią szóstą, tj. przedstawieniem filozofii aktywnej i jej owoców.

Ograniczenie interpretacji *Nowej Atlantydy* do tego technologiczno-naukowego aspektu jest nieuprawnione, jeśli zważymy na wspomniane wcześniej treści, które implikują pojęcia przygotowania i szabatu. Symbolika szóstego dnia, niosąc ze sobą podwójne znaczenie – zarówno upamiętniając ostatni etap prac, jak i spoczynek Boga – wskazuje, że *Nowa Atlantyda* jest również antycypacją kresu czasu, gdy ludzkość będzie doznawać już w pełnej obfitości łask, które obiecuje milenarystyczna eschatologia – jeden i drugi etap miało wszak dzielić według Bacona ledwie kilka lat. Opowieść przedstawia więc również ludzkość u końca czasów i drogę, którą pokonała na drodze do tego celu. Już krótkie wyliczenie tematów, które są podejmowane przez bohaterów *Nowej Atlantydy*, odwołuje od *stricte* naukowego odczytania tekstu: historia militarnych zmagañ Bensalamitów z Atlantydami, problem tolerancji religijnej, społeczna rola instytucji małżeństwa i rodziny, teologiczne zagadnienie cudów, zwyczaje

i uroczystości wyspiarzy, znaczenie cnót teologicznych, filantropia, handel, polityka zewnętrzna itd. Nawet jeśli Rawley przestrzega czytelników, by nie obiecywali sobie po *Nowej Atlantydzie* tekstu PRZED WSZYSTKIM z zakresu filozofii polityki, który wyczerpująco przedstawi najlepszy ustrój państwowy, to nie da się zaprzeczyć, że jest to tekst poruszający RÓWNIEŻ zagadnienia etyczne i polityczne. Bacon, czemu *explicite* dał swój wyraz we własnej *ars historica*, rozważał naukę jako element kultury. Historia nauki i sztuk powinna wyjaśniać osiągnięcia naukowe i techniczne przez powiązanie ich z historią społeczną, polityczną i kościelną:

Nade wszystko (ponieważ jest to ukoronowanie i sedno historii cywilnej) chciałbym, by zdarzenia zostały połączone ze swoimi przyczynami. Rozumiem przez to, że należy przedstawić charakterystykę wielu regionów i ludów (czy są oni zdolni do studiowania nauk, czy raczej niezdolni do niej i obojętni na nią), bieg dziejów (czy sprzyjał, czy przeszkadzał nauce), rywalizację i wpływy różnych religii, wrogość lub przychyłność praw, wyjątkowe umiejętności i zasługi pojedynczych ludzi w rozwijaniu nauki itp.²²

Ostatni więc, szósty etap projektu *instauratio magna* również musi podjąć zagadnienie związków doskonałej nauki z kulturowymi ramami, które pozwalają jej na istnienie.

Problem ciągłości myśli filozoficznej Francisca Bacona

Rozpiętość czasowa twórczości Bacona, którą będziemy omawiać, to lata od 1589 roku (powstanie manuskryptu *An advertisement touching*

²² „Above all things (for this is the ornament and life of civil history), I wish events to be coupled with their causes. I mean, that an account should be given of the characters of the several regions and peoples; their natural disposition, whether apt and suited for the study of learning, or unfitted and indifferent to it; the accidents of the times, whether adverse or propitious to science; the emulations and infusions of different religions; the enmity or partiality of laws; the eminent virtues and services of individual persons in the promotion of learning, and the like”. Idem, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 419.

the controversies of the Church of England) do 1626 roku (śmierć filozofa), czyli dwadzieścia siedem lat. Jeśli wierzyć relacji Rawleya o operatywnym nastawieniu umysłowości szesnastoletniego Bacona, to okres naszych zainteresowań wydłuża się jeszcze bardziej. Zasadne jest więc pytanie o ciągłość myśli Bacona, przede wszystkim projektu *instauratio magna*.

Należy mówić o zasadniczej ciągłości naszego przedmiotu badań. Ciągłość tę można udowodnić, stosując metodę porównawczą do analizowanych tekstów. Wiele wywodów będzie tu konstruowanych w taki sposób, aby pokazać, że dana idea pojawia się w pismach z różnych okresów twórczości Bacona, podporządkowując wywód, jeśli to możliwe, porządkowi chronologicznemu. Śledzenie losu tych idei nie nastręcza większych trudności. Warsztat pisarski Bacona, który powtarza swoje sformułowania i metafory w kolejnych pismach, przypomina nieco metodę barokowych malarzy powtarzających wiernie lub w nieco zmienionym kształcie najbardziej udane motywy na wielu obrazach. Stosując taką analizę porównawczą, można wykazać np. zgodność irenicznych treści *An advertisement touching the controversies of the Church of England* i *Nowej Atlantydy*, czyli tekstów wyznaczających skrajne daty badanego przedziału czasu. Podczas stosowania metody porównawczej zależało nam również na uwzględnieniu zerwań, różnic i modyfikacji idei Bacona, jednak okazało się, że nie naruszają one zasadniczej ciągłości planu *instauratio magna*. Przykładem takiej zmiany jest np. zawołowana krytyka króla Jakuba I Stuarta w *Nowej Atlantydzie* – jest to jednak sprawa z naszego punktu widzenia drugorzędna.

Okres dwudziestu siedmiu lat nie wydaje się jednak tak długi, jeśli uwzględni się życiorys Bacona. Lata 90. XVI wieku to czas, w którym plan *instauratio magna* nie wyszedł poza fazę ogólników. Okres, w którym Bacon stara się nadać mu pierwsze formy, to lata 1602–1609. Po 1607 roku następuje przełom w karierze politycznej Bacona, który odciąga go w znacznej mierze od zainteresowań *stricto* filozoficznych. Zmieni się to dopiero w latach 20. XVII wieku. Między pierwszą a trzecią dekadą XVII wieku nie dochodzi do ważnego przedefiniowania planu *instauratio magna*, o czym może świadczyć

to, że Bacon organizuje swoje późne plany pisarskie zgodnie ze schematem nakreślonym w *Outline and argument of the second part of the instauration* (1606–1607), a *De augmentis scientiarum* (1623) stanowi rozwinięcie *The advancement of learning* i – poza nowymi treściami – niewiele jest w nim poprawek w porównaniu z pierwszym wydaniem.

Styl pism Francisa Bacona

Przed przystąpieniem do interpretacji planu *instauration magna* powinniśmy wstępnie zadać pytanie, dlaczego Bacon nie przedstawia, z kilkoma wyjątkami, swoich idei systematycznie i w formie wykładu, ale preferuje retorykę, perswazję, aforyzmy, metafory i opowiadania. Odpowiedzi na zadane pytanie należy szukać w humanistycznej tradycji angielskiego humanizmu i Baconowskim ideale stylu filozoficznego.

Jak podkreśla Brian Vickers, w Anglii za czasów Bacona powszechnie przyjętym zwyczajem było podporządkowanie mów i tekstów wymogom sztuki retorycznej i stosowanie figuratywnego języka. Wysoki status tej sztuki w angielskim społeczeństwie wiązał się z możliwościami rozwoju osobistej kariery: zdolności retoryczne były niezbędne m.in. politykom, prawnikom czy duchownym²³.

Rodzice Bacona i jego wuj lord Burgley uchodzili za bardzo uzdolnionych mówców i pisarzy i zapewnili młodemu Francisowi staranną edukację humanistyczną. Jeszcze przed wstąpieniem do Trinity College w Cambridge Bacon musiał zapoznać się na podstawowym etapie kształcenia i w szkole gramatycznej z kanonicznymi tekstami antyku (autorstwa m.in. Katona Starszego, Ezopa, Wergiliusza, Horacego czy Owidiusza). Na tym etapie uczniowie byli również przygotowywani do lektury tekstów teoretycznych po-

²³ Por. B. Vickers, *Bacon and rhetoric*, w: *The Cambridge companion to Bacon*, ed. M. Peltonen, Cambridge Companions Online, 2006, s. 204, 206, <http://www.sciencelibrary.net/files/The%20Cambridge%20Companion%20to%20Bacon.pdf> (dostęp: 05.01.2015).

święconych retoryce. W roli podręczników występowały np. prace Cyserona (*De inventione* czy *Rhetorica ad Herennium*), Filipa Melanchtona czy Erazma z Rotterdamu. Na podstawie zachowanych rachunków wiadomo, że również wychowawca Bacona w Trinity College, biskup John Whitgift, dbał o szkolenie swojego podopiecznego w sztuce retoryki. Kolejny etap intensywnych badań Bacona w tej dziedzinie wiązał się z podjęciem prawniczych studiów w Gray's Inn. Także po zakończeniu formalnej edukacji filozof prowadził samodzielne studia retoryczne, o czym świadczą fragmenty jego pism, zaczynając od lat 80. XVI wieku, kończąc na latach 20. kolejnego stulecia. Tak nabytą wiedzę Bacon spożytkował w czasie swojej kariery parlamentarnej i prawniczej oraz jako doradca królewski i rzecznik polityki państwa angielskiego²⁴.

Bacon nie był jednak tylko praktykiem, ale również teoretykiem retoryki. Najważniejsze pytanie, jakie musimy tu postawić, dotyczy stosunku retoryki do innego członu tzw. *trivium*, a dokładnie do logiki. By na nie odpowiedzieć, musimy sięgnąć do Baconowskiej psychologii, jako że pytanie o stosunek tych dwóch dziedzin jest jednocześnie pytaniem o funkcje – odpowiednio – wyobraźni i rozum, czyli władz, którym podlegają obie domeny. W jednym z fragmentów Bacon pisze:

Arystoteles mądrze umieszcza retorykę między z jednej strony logiką a wiedzą moralną i polityczną z drugiej, gdyż ma ona swój udział w obu dziedzinach. Jest tak, gdyż dowody i wnioski w logice są te same dla wszystkich ludzi, lecz dowody i argumenty w retoryce powinny różnić się w zależności od odbiorcy²⁵.

Retoryka uzupełnia logikę. Za pomocą swoich środków, głównie figuratywnej mowy, przydaje perswazyjnej mocy argumentacji, która

²⁴ Por. B. Vickers, *Bacon and rhetoric*, s. 204–207.

²⁵ „Aristotle wisely places rhetoric between logic on the one side, and moral and civil knowledge on the other, as participating of both. For the proofs and demonstrations of logic are the same to all men; but the proofs and persuasions of rhetoric ought to differ according to the auditors”. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, vol. 9, s. 134.

w innym przypadku nie trafiłaby do przekonania, a w konsekwencji nie skłoniłaby do pożądanego działania. Mówiąc jeszcze inaczej, retoryka przekłada rozumownie na kategorie znane słuchaczom lub czytelnikom, by zyskać ich aprobatę²⁶. Stąd bierze się definicja retoryki: „Obowiązek i rola retoryki, gdy dokładnie się jej przyjrzymy, to nic innego, jak zastosować normy rozumu i argumentować za nimi przed wyobraźnią, aby pobudzić pożądanie i wolę”²⁷. Ta umiejętność poruszania woli sprawia, że retoryka ma do odegrania ważną rolę w służbie etyki dzięki tworzeniu pociągających obrazów cnoty i dobra. Jak później pokażę, Bacon przypisywał retoryce rolę pośrednika czy tłumacza rozumu nie tylko w sprawach moralno-politycznych, lecz także w kwestiach odnoszących się do filozofii przyrody.

By zrozumieć rolę retoryki, musimy przyjrzeć się funkcji spełnianej przez wyobraźnię, która u Bacona jest posłanniczką między pozostałymi władzami duszy. Bacon definiuje wyobrażenie jako reprezentację poszczególnej myśli²⁸. Według Karla R. Wallace’a Bacon określa trzy podstawowe funkcje wyobraźni: 1) odtwarzanie obrazów pozyskanych wcześniej za pośrednictwem zmysłów czy też wywoływanie ich z pamięci, 2) tworzenie obrazów wyobraźni w sposób niezależny, 3) tworzenie wyobrażeń we współpracy z rozumem²⁹. Tę trzecią funkcję Bacon nazywa rozumem imaginatywnym (*imaginative reason*) lub rozumem perswazyjnym (*insinuating reason*)³⁰. W tej funkcji wyobraźnia podporządkowuje się rozumowi i przekłada jego abstrakcyjne treści na konkretne obrazy wyobraźni, które stają się reprezentacjami myśli. Ta reprezentacja myśli jest przedmiotem, do którego odnosi się wola w pożądaniu (*appetite*). By unocznąć perswazyjny efekt osiąganym przez rozum imaginatywny, pokażmy na przykładzie, jak działa tłumaczenie abstrakcyjnej myśli na

²⁶ Por. B. Vickers, *Bacon and rhetoric*, s. 209–210.

²⁷ „The duty and office of Rhetoric, if it be deeply looked into, is no other than to apply and recommend the dictates of reason to imagination, in order to excite the appetite and will”. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, vol. 9, s. 131.

²⁸ Por. idem, *Sylva sylvarum*, w: idem, *The works*, vol. 5, s. 137.

²⁹ Por. K.R. Wallace, *Francis Bacon on the nature of man. The faculties of man's soul: understanding, reason, imagination, memory, will, and appetite*, s.l. 1967, s. 75.

³⁰ Por. F. Bacon, *The advancement of learning*, w: idem, *The works*, vol. 6, s. 259.

obrazowe reprezentacje. Rozum orzeka: „to jest dla ciebie złe”; przekład imaginatywnego rozumu może wyglądać przykładowo w taki sposób: „twoi wrogowie byliby z tego zadowoleni”. Zamiana orzecznika „złe” na wyobrażenie zadowolonych nieprzyjaciół nadaje myśli i wypowiedzi konkretną, żywą postać, do której wola odnosi się jednoznacznie – przez repulsję³¹.

Retoryka i rozum imaginatywny nie wyczerpują jednak całego spektrum myślenia figuratywnego. Obok nich jest jeszcze miejsce dla poezji i swobodnej wyobraźni (druga funkcja wyobraźni), która dla przyjemności odbiorcy potrafi łączyć rzeczy występujące w przyrodzie osobno³². Bacon definiuje poezję jako zmyśloną historię, imitację historii dla przyjemności odbiorcy³³. Poezja nie jest więc czymś przeciwnym prozie³⁴. Istnieją dwa rodzaje poezji: 1) poezja narracyjna (*narrative*) lub heroiczna (*heroical*); 2) poezja paraboliczna (*parabolical*). Jak zauważa Wallace, w teorii Bacona wyobraźnia poetycka, mimo że ma pozostawiony znacznie większy zakres swobody łączenia przedmiotów niż w przypadku zastosowania retorycznego, cały czas jest podporządkowana pewnym rygorom racjonalności. W przypadku poezji narracyjnej celem wyobraźni jest udoskonalenie natury, przedstawienie obrazu czy też zaprezentowanie myśli, której samodzielnie działający rozum nie mógłby sformułować. Poezja ta jest racjonalna w tym sensie, że operuje materiałem danym przez naturę lub historię i dąży do jego udoskonalenia, czy to przez poprawienie jakiegoś naturalnego braku, czy to wyolbrzymienie dobra³⁵. Celem takiej poezji jest inspirowanie człowieka do wspaniałych czynów:

Dzięki poezji można wyprowadzić silny argument za tym, że duchowi ludzkiemu miłe są jeszcze znakomitsza wielkość, doskonalszy ład,

³¹ Por. ibidem, s. 80–82. Brian Vickers twierdzi, że swoją teorię wyobraźni i retoryki jako pośredniczek między rozumem a wolą Bacon wzięt z pisma *O duszy* Arystotelesa. Por. B. Vickers, *Bacon and rhetoric*, s. 213–222.

³² Por. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 439.

³³ Por. ibidem.

³⁴ Por. B. Vickers, *Francis Bacon and renaissance prose*, Cambridge 1968, s. 141–142.

³⁵ Por. K.R. Wallace, op. cit., s. 77.

jeszcze piękniejsza różnorodność niż to, co może (od popelnienia grzechu pierworodnego) znaleźć w naturze. I z tego powodu, że czyni i wydarzenia, które są przedmiotem prawdziwej historii, nie są dość wspa- niałe, by zaspokoić umysł ludzki, poezja zawsze służy nam pomocą w wymyślaniu uczynków bardziej heroicznych³⁶.

Poezja heroiczna wywołuje w odbiorcy uczucie, że zastany stan rzeczy to za mało, wzbudzając w czytelniku religijny nastrój lub skłaniając jego wolę do moralnego działania³⁷.

Jeśli chodzi o poezję paraboliczną, w tym przypadku cel swo- bodnej wyobraźni jest zbieżny z celem rozumu imaginatywnego: jest nim przekładanie abstrakcyjnych myśli na obrazowe reprezentacje, przy czym zakres wolności wyobraźni jest tu znacznie większy niż w retoryce. Przykładem poezji parabolicznej są mity. W 1609 roku we wstępie do *The wisdom of the ancients* Bacon pisze, że starożytne mity są poetyckim środkiem przekazywania mądrości. Pod pozornie nonsensowną dosłowną warstwą tych tekstów kryją się treści z zakresu filozofii przyrody, polityki i etyki³⁸. Jak dodaje w *De augmentis scientiarum*, w starożytnych tekstach parabole spełniają funkcję racjonalnych argumentów³⁹. Bacon nazywa mity również opowieściami (*fables*), czyli narracją wiążącą parabole⁴⁰. Właśnie terminem *fable* filozof nazwie Nową Atlantyde.

Ważne są wy tłumaczenia Bacona, dlaczego starożytni autorzy decydowali się na przedstawienie swoich nauk za pomocą poezji parabolicznej. Pierwszym wyjaśnieniem jest ignorancja i ograniczone zdolności poznawcze audytorium, które mierzy się z nową doktryną:

³⁶ „A sound argument may be drawn from poesy, to show that there is agreeable to the spirit of man a more ample greatness, a more perfect order, a more beautiful variety that it can anywhere (since the Fall) find in nature. And therefore, since the acts and events which are the subjects of real history are not sufficient grandeur to satisfy the human mind, poesy is at hand to feign acts more heroic”. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 440–441.

³⁷ Por. ibidem, s. 441.

³⁸ Por. F. Bacon, *Of the wisdom of ancients*, w: idem, *The works*, vol. 13, s. 75–81.

³⁹ Por. idem, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 442.

⁴⁰ Por. idem, *Of the wisdom of ancients*, s. 75–81.

Umysły ludzi rzadko były wystarczająco subtelne, by pojąć wynalazki i dowodzenia rozumu ludzkiego (również te, które już spowszedniały i są uważane za banalne), kiedy są nowe i nieznane, chyba że zostały one przybliżone zmysłom za pomocą tego rodzaju podobieństw i przykładów. I dlatego starożytność była pełna wszelkiego typu opowieści, paraboli, zagadek i porównań⁴¹.

Mówiąc inaczej, poezja odgrywa tu rolę pedagogiczną – przedstawia nieznane nauki za pośrednictwem dobrze znanych obrazów. Mity nie są jednak bynajmniej jedynym źródłem, gdzie parable znajdują zastosowanie. Jak wiadomo, przypowieści spełniają istotną funkcję w Piśmie Świętym. Bacon pisze o nich, że są narzędziem komunikacji Boga z ludźmi⁴². W poprzednim rozdziale podkreślaliśmy, że Bacon już we wczesnym wieku musiał zapoznać się z Kalwińską zasadą akomodacji. Zgodnie z nią Bóg dostosowuje się do zdolności poznawczych człowieka, by nieść mu zbawienie. Przypowieści biblijne to przykład dobrej nowiny na zrozumiałe dla odbiorcy obrazy, umożliwiające łatwe przyswojenie jej nowej nauki.

Drugim podawanym przez Bacona wyjaśnieniem popularności poezji parabolicznej w starożytności, w którym przejawia się fascynacja Bacona ezoteryzmem i hermetyzmem, była tendencja przeciwna – chęć ukrycia nauki przed niewykształconym pospółstwem, zwłaszcza gdy w grę wchodziły tajemnice religijne, polityczne czy filozoficzne⁴³. Tutaj poezja paraboliczna zaciemnia przekaz zamiast go rozjaśniać. Taką strategię pisarską Bacon nazywa metodą akroamatyczną⁴⁴. Filozof znajduje dla niej jeszcze jedno zastosowanie – staje się sposobem ćwiczenia umysłu odbiorców. Zamiast przedstawić nową naukę wprost, Bacon – znów wzorując się na barokowej

⁴¹ „The inventions and conclusions of human reason (even those that are now common and trite) being the new and strange, the minds of men were hardly subtle enough to conceive them, unless they were brought nearer to the sense by this kind of resemblance and examples. And hence ancient times are full of all kinds of fables, parables, enigmas, and similitudes”. Idem, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 442.

⁴² Por. ibidem.

⁴³ Por. ibidem, s. 442–443.

⁴⁴ Por. ibidem, vol. 9, s. 124.

sztuce – tworzy swoiste rebusy, aby na nich mogli ćwiczyć się w myśleniu adepci nowej nauki. Rozwiązywanie takich rebusów rozpala pragnienie dalszego poznawania, podczas gdy systematyczny wykład sprawia mylne wrażenie, że całość problemu została wyczerpana. Jeśli nauka ma być zadaniem wymagającym udziału wielu pokoleń uczonych, to ważne jest, aby kolejni filozofowie dążyli do rozszerzania zakresu nauk, a nie czekali na wykład zamkniętej doktryny. Za taki rebus należy uważać *Nową Atlantyde*.

Do stosowania retorycznych i poetyckich środków literackich skłoniła Bacona jednak nie tylko chęć sprostania wymogom epoki. Uwagi Bacona z lat 1602–1609 wskazują, że już wtedy filozof spodziewał się, że jego nauka może zostać niezrozumiana i krytycznie odebrana, zwłaszcza przez akademickich arystotelików. Z tych powodów szukał on odpowiedniej metody przedstawienia swoich idei. Właściwy wykład musi zostać poprzedzony pewnym etapem przygotowawczym, który zmieni nastawienie poznawcze czytelników, usunie uprzedzenia i idole umysłu oraz utoruje drogę dla nowej filozofii, przedstawiając abstrakcyjne treści za pomocą konkretnych, powszechnie rozumianych obrazów⁴⁵. Jednocześnie Bacon mógł liczyć, że tworząc zgodnie z regułami zasady akroamatycznej takie opowiadania jak *Nowa Atlantyda*, uda mu się ukryć część swojej nauki przed osobami, które nie będą potrafiły zrozumieć wartości jego nowej filozofii. Znaczenie dla Bacona, gdy decydował się zaprząć środki retoryczne i poetyckie do swoich tekstów, mogła mieć również chęć wychowania sobie kontynuatorów i pragnienie rozpalenia w nich *libido scientia*. Skoro nauka ma być zadaniem wymagającym udziału wielu pokoleń uczonych, to ważne jest, aby kolejni filozofowie dążyli do rozszerzania zakresu nauk, a nie czekali na wykład zamkniętej doktryny⁴⁶. Aby osiągnąć te zamiary, Bacon musiał posłużyć się swoim literackim stylem filozoficznym i zrezygnować z systematycznej prezentacji swoich idei.

⁴⁵ Por. J. Stephens, *Francis Bacon and the style of science*, Chicago–London 1975, s. 140–141.

⁴⁶ Por. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, vol. 9, s. 121–130.

Gramatyka filozoficzna Francisca Bacona a teoria metafor strukturalnych

Przyjrzyjmy się jeszcze jednemu filozoficznemu pomysłowi Bacona, aby podkreślić znaczenie stylu figuratywnego w jego pismach, a zarazem wskazać, w jaki sposób można szukać powiązań między ich ideami.

Księgę szóstą *De augmentis scientiarum*, poświęconą sztuce komunikowania, Bacon zaczyna od rozważań nad narzędziami przekazywania treści, tj. od rozważań nad gramatyką. Według ciekawej interpretacji Jamesa Stephensa w tym fragmencie Bacon przedstawia projekt tzw. gramatyki filozoficznej opartej na analogii, który staje się ideałem jego stylu filozoficznego⁴⁷. Jak pisze Bacon, zwykle gramatyka zajmuje się literami i słowami jako znakami myśli. Jednak te dwa narzędzia komunikacji, które arbitralnie odnoszą się do rzeczy i myśli, nie wyczerpują całego spektrum dostępnych środków komunikacji. Uwagę Baconu skupiają te środki komunikacji, które wykazują pewne podobieństwo do przedstawianych przedmiotów, np. gesty, znaki języka migowego, znaki pisma chińskiego, a przede wszystkim hieroglify jako forma najbardziej naśladowcza. Te ostatnie Bacon określa jako emblematy rzeczy⁴⁸.

Zdaniem Stephensa styl pisarstwa filozoficznego Bacona naśladuje język hieroglificzny. Pomysł stworzenia tzw. gramatyki filozoficznej miał pozwolić na uniknięcie błędów poznawczych, które są konsekwencją nieodpowiedniego używania języka. Wyrugowanie tych błędów byłoby możliwe, jeśli używać języka, którego środki przekazu wykazują podobieństwo do przedstawianych przedmiotów – są w stosunku do rzeczy analogiczne. Nie chodzi tu bynajmniej o wskrzeszenie języka Egipcjan lub rozwinięcie jakiejś nowej formy hieroglifów, ale o zastosowanie wyobraźni w jej funkcji retorycznej i poetyckiej, aby wytworzyć słowa-obrazy⁴⁹.

⁴⁷ Por. J. Stephens, op. cit., s. 154–155.

⁴⁸ Por. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, vol. 9, s. 108, 110.

⁴⁹ Por. J. Stephens, op. cit., s. 154–155; F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, vol. 9, s. 111–113.

By uchwycić, na czym dokładnie polega relacja analogiczności między słowami-obrazami a rzeczami, możemy sięgnąć do współczesnej teorii, nazwijmy to, poznawczych i performatywnych funkcji metafor George'a Lakoffa i Marka Johnsona. Jak będziemy pokazywać, Bacon do komunikowania swoich idei filozoficznych używa języka przesyczonego metaforycznymi środkami, które za Lakoffem i Jonsonem należy nazwać pojęciami metaforycznymi; wśród nich najważniejszym narzędziem Bacona są metafory strukturalne. Osiąga on w ten sposób pewien praktyczny i poznawczy efekt dobrze opisany przez tych dwóch lingwistów.

U podstaw teorii Lakoffa i Johnsona leży założenie, że członkowie kultur w swoim życiu codziennym komunikują się, myślą i działają zgodnie ze strukturami składającymi się z pojęć metaforycznych. Pojęcie metaforyczne to pojęcie, które określa się za pomocą kategorii innego pojęcia. Klarownym przykładem takiego pojęcia jest sformułowanie „argumentowanie to wojna”, gdyż o naszych sporach słownych myślimy i mówimy w kategoriach wojennych, np.:

Twoje twierdzenia nie dają się OBRONIĆ.

ZAATAKOWAŁ WSZYSTKIE SŁABE PUNKTY mego rozumowania.

Jego krytyczne uwagi TRAFIŁY PROSTO DO CELU.

ZBURZYŁEM jego argumentację.

Nigdy nie WYGRAŁEM z nimi sporu.

Nie zgadzasz się? Dobrze, STRZELAJ!

Jeśli użyjesz tej STRATEGII, on cię POKONA.

ZBIŁ wszystkie moje argumenty⁵⁰.

Ten sposób mówienia i myślenia o sporach ma rzeczywisty wpływ na to, jak działamy: gdy wchodzimy w argumentację, to zachowujemy się, jakbyśmy walczyli.

Niektóre pojęcia metaforyczne są systematyczne, co znaczy, że jedno pojęcie metaforyczne implikuje kolejne pojęcie metaforyczne. Na przykład z metafory „czas to pieniądź” wynika, że „czas to środek

⁵⁰ G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. P. Krzeszowski, Warszawa 2010, s. 30.

ograniczony”⁵¹. Gdy powstają takie relacje logiczne, to możemy mówić o metaforach strukturalnych. Te pojęcia metaforyczne mają rozbudowaną strukturę, za pomocą której można nadać szczegółową strukturę innemu pojęciu⁵². Co istotne, struktura definiująca pojęcia metaforyczne zwykle odsyła odbiorcę do przedmiotów dobrze znanych i zrozumiałych; często ta funkcja przypada konkretnym, dającym się ująć zmysłowo i przedstawić w wyobraźni przedmiotom. Czas nie jest namacalny, pieniądze natomiast – przynajmniej te emitowane – owszem są; podobnie, jeśli umysł ujmujemy w kategoriach maszyny, mówiąc np. o jego efektywności, to posługujemy się kategoriami fizycznego obiektu do opisu bytu нефизycznego.

Przy okazji omawiania teorii Lakoffa i Johnsona należy dokonać paru dodatkowych wyjaśnień. Po pierwsze, ważne jest, aby pamiętać, że pojęcia metaforyczne nie wyrażają naturalnego stosunku do przedmiotu poznania. W kulturach, które inaczej pojmują argumentowanie, np. za pomocą metafory „argumentacja to taniec”, będzie mówić się o osiągnięciu harmonii i współdziałaniu i przedkładać prawdziwą kooperację nad dążenie do konfliktu⁵³. Po drugie, pojęcia metaforyczne, w tym metafory strukturalne, określają tylko jakiś pojedynczy aspekt przedmiotu. W argumentacji jest wiele elementów, których nie da się pojąć za sprawą metafory walki. Inaczej mówiąc, pojęcia metaforyczne mają charakter częściowy. Z tego powodu dane pojęcie może być określane jednocześnie przez kilka pojęć metaforycznych. Na przykład w odniesieniu do czasu możemy mówić, że „czas to pieniądz”, ale też „czas to przedmiot ruchomy”, co w naszym języku znajduje odbicie w takim wyrażeniu jak „czas ucieka”. Po trzecie, zdaniem Lakoffa i Johnsona metafor nie należy rozumieć dosłownie lub jako subkategorii. Chociaż jedno pojęcie opisujemy w kategoriach drugiego pojęcia, nie znaczy to, że są one

⁵¹ Por. ibidem, s. 35.

⁵² Por. ibidem, s. 99. Oprócz metafor strukturalnych Lakoff i Johnson wyróżniają też inne kategorie metafor, np. metafory ontologiczne, które odwołują się do prostych doświadczeń cielesnych związanych z manipulowaniem przedmiotami.

⁵³ Por. ibidem, s. 31.

tożsame lub że są swoimi podrodzajami. Brak tożsamości jest konsekwencją częściowego charakteru pojęcia metaforycznego.

Warto również dodać, że metafor strukturalnych nie należy rozumieć jako substytutów wyrażen dosłownych. Przynajmniej nie wszystkich metafor strukturalnych. Przykładowo, metaforę „człowiek jest pumą” można zastąpić dosłownym opisem „człowiek jest zwinny i szybki” – tutaj zachodzi relacja substytucji. Jednak już dla zdania „układ immunologiczny rozpoznaje patogeny” nie znajdziemy odpowiednika dosłownego, gdyż biologia dopiero docieka, na czym owo „rozpoznawanie” polega. Dochodzi tu raczej do interakcji między dwoma pojęciami, w wyniku której powstaje nowe znaczenie: kiedy przypiszemy układowi odpornościowemu zdolność „rozpoznawania” patogenów, to przypisujemy mu nową jakość, nie do końca jeszcze opisaną czy wyjaśnioną, której wcześniej nie wiązaliśmy z tym przedmiotem⁵⁴. Metafory mają więc możliwość tworzenia nowych sposobów, w jakie rozumiemy przedmiot, i wytyczania kierunków badań⁵⁵.

Hieroglificzny styl pism Bacona polega na świadomym wprowadzeniu złożonej siatki strukturalnych pojęć metaforycznych. Te pojęcia miałyby odgrywać rolę propedeutyczną – ukształtować nowe podejście czytelników do nauki i techniki. Efekt ten Bacon osiągał, zamieniając starą metaforyczną strukturę pojęciową na nową strukturę. Z jednej strony ten zabieg pozwala czytelnikom zrozumieć nową, niezrozumianą naukę w kategoriach czegoś swojskiego i dobrze znanego, a nawet – dosłownie – unaocznic sobie, na czym ta nauka miałaby polegać dzięki jednoczesnemu wykorzystaniu reprezentacji tworzonych przez wyobraźnię. Z drugiej strony wprowadzenie nowej struktury pojęć metaforycznych prowadzi do zastąpienia starego sposobu pojmowania nauki i techniki. Mówiąc inaczej, „hieroglify” Bacona mają radykalnie redefiniować i przewartościować swoje przedmioty. Czytelnicy powinni je od tej pory rozumieć zupełnie inaczej niż uprzednio. Zmiana pojęć metaforycznych ma

⁵⁴ Na temat interpretacji relacji metaforycznych zob. D. Draaisma, *Machina metafor. Historia pamięci*, tłum. R. Pucek, Warszawa 2009, s. 22–23.

⁵⁵ Por. ibidem, s. 32–39.

dalekosiężne praktyczne konsekwencje: zmienia się nie tylko sposób pojmowania przedmiotów, lecz także sposób mówienia o nich i postępowania wobec nich (czy też, jeśli mówimy o nauce i technice: działania w ich obrębie). Innymi słowy: zmiana struktury złożonej z pojęć metaforycznych prowadzi do nowego określania reguł racjonalnego działania i racjonalnego postępowania. Metafory strukturalne, tak jak wszystkie inne środki stylistyczne w pismach Bacona, odgrywają podwójną rolę: poznawczą i perswazyjną (performatywną)⁵⁶.

Jak będziemy wykazywać, Bacon wprowadza strukturalne pojęcia metaforyczne, które czerpie z dyskursu religijnego. Jednym z takich pojęć jest pojęcie „natura to Boża księga”. Jest to często używana w okresie nowożytnym metafora, jednak u Bacona gra ona znacznie większą rolę niż tylko retorycznego ornamentu. Jeśli natura w pewnym aspekcie przypomina Pismo Święte, to na podstawie naszych doświadczeń w odczytywaniu słowa Bożego powinniśmy formułować reguły naszego postępowania przy badaniu przyrody.

***Instauratio magna* jako etyka narracyjna**

Stosowanie retoryki, która jest narzędziem przedstawiania dobra i cnoty, pozwala Baconowi na argumentowanie za projektem *instauratio magna* z moralnej pozycji. Innymi słowy, Bacon, włączając retorykę do swoich pism, wytwarza etos nauki⁵⁷. Tę samą funkcję spełnia używanie poezji narracyjnej (heroicznej), której zadaniem jest przedstawianie dobra nieistniejącego jeszcze w naturze i inspirowanie woli, by dążyła do jego osiągnięcia. *Nowa Atlantyda* jako przedstawienie przyszłej potęgi nauki i techniki stanowi właśnie przykład tego gatunku poezji. Biorąc pod uwagę wszechobecność w pismach Bacona retorycznych i poetyckich środków, których zadaniem jest moralna argumentacja za realizacją planu *instauratio magna*, po-

⁵⁶ Por. L. Jardine, *Francis Bacon. Discovery and the art of discourse*, Cambridge 1974, s. 179–215.

⁵⁷ Por. J. Stephens, op. cit., s. 153–154.

traktujemy projekt Bacona jako etykę narracyjną. Omówmy tutaj kilka założeń etyki narracyjnej, które są istotne dla naszych badań.

Etyka narracyjna wyraża przekonanie, że sednem zachowań etycznych jest tworzenie długich narracji, czyli historii. Narracyjność jest zarazem cechą egzystencjalną ludzkiego życia. Jak pisze Charles Taylor: „Moje życie zawsze ma ów wymiar narracyjnego rozumienia – rozumiem moje teraźniejsze działanie w formie jakiegoś »a potem«: najpierw było A (to, kim jestem), a potem robię B (to, kim zamierzam się stać)»⁵⁸. Aby móc scharakteryzować poszczególne zachowania, określić zarówno ich znaczenie, jak i wartość, musimy znać intencję działającego aktora. Nie jest to możliwe bez znajomości społecznego układu (kontekstu) każdego działania, który sprawia, że staje się ono zrozumiałe i dla podmiotu, i dla obserwujących. Bez wiedzy o tym, czym jest ten układ i jaka jest jego historia, zachowania są niezrozumiałe. Ta zasada etyk narracyjnych wypływa ze spostrzeżenia, że jedno i to samo zachowanie człowieka można opisać wyczerpująco na kilka równouprawnionych sposobów⁵⁹. Kolejnym założeniem jest, że krótkoterminowe intencje są podporządkowane intencjom dalekosiężnym. Realizacja długoterminowych zamiarów przez zamiary krótkoterminowe sprawia, że aktor „pisze” swoją narracyjną historię. Mówiąc inaczej, człowiek przez realizację sensownie powiązanych intencji nadaje swojemu życiu narracyjną formę. Dzięki temu retrospektywnie jego historia może zostać oddana za pomocą narracyjnej formy⁶⁰. Takie opowiadanie, aby było zrozumiałe, musi opowiedzieć historię pojedynczego bohatera w powiązaniu z historią układów społecznych, które czynią jego działania zrozumiałymi⁶¹. Zarazem należy podkreślić, że etyka narracyjna jest zainteresowana tylko tymi działaniami, które mają charakter celowy – teleologiczny. Układy społeczne stwarzają pewne przyszłe możliwości, wśród których wybieramy te, które określamy jako dobra. Inten-

⁵⁸ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński et al., Warszawa 2001, s. 95. Por. też: ibidem, s. 100.

⁵⁹ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium teorii cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 368–370.

⁶⁰ Por. ibidem, s. 371, 377–378.

⁶¹ Por. ibidem, s. 378, 381–382, 397.

cje i – w efekcie – tworzone historie i narracje są określane przez te dobra⁶².

Przyznanie, że narracyjna struktura zarówno indywidualnego życia, jak i układów społecznych ma doniosłe znaczenie moralne, prowadzi do przewartościowania sposobu, w jaki uprawia się etykę. O ile zwykle kojarzy się ją z próbami tworzenia systemów dedukcyjnych lub analitycznym rozważaniem poszczególnych działań, o tyle teoretycy etyk narracyjnych podkreślają, że pierwotnym środkiem komunikowania i tworzenia idei etycznych są opowiadania. Stwierdzenie to jest oczywiste zwłaszcza dla tych antropologów, którzy zajmują się teorią oralności. W społeczeństwach, które nie opanowały jeszcze technologii pisma, nie było możliwe uprawianie etyki analitycznie lub dedukcyjnie. Dlatego metodą przekazywania prawa i etosu były wszystkie formy narracyjne. W istocie ich główną funkcją nie była funkcja estetyczna, próba ciekawego ujęcia pewnej historii, ale odwrotnie – historia była pretekstem do przekazania wiedzy i reguł moralnego argumentowania. Znany przykład zastosowania hermeneutyki opartej na tym założeniu jest interpretacja *Iliady* Homera, którą przeprowadził Eric A. Havelock w *Przedmowie do Platona*. Potraktował on starożytną poezję epicką jako swoistą encyklopedię, która dostarczała starożytnym słuchaczom wiedzy z zakresu etyki, prawa publicznego, administracji, kultu religijnego czy *techné* (czego przykładem są opisy budowy okrętów w *Iliadzie*)⁶³. Również elementy fantastyczne tej narracji odgrywają tę rolę: świat ludzi i ich zwyczajów jest projektowany na świat bogów⁶⁴. Przedstawianie prawa i etosu oraz całej wiedzy społeczności za pomocą

⁶² Por. ibidem, s. 385; Ch. Taylor, op. cit., s. 104.

⁶³ Funkcjonujące w literaturze fachowej pojęcie „ETYKA narracyjna” może być mylące o tyle, o ile jego zakres obejmuje również sfery, których dzisiaj nie włączamy do etyki. Z drugiej jednak strony używanie jednego pojęcia „etyka narracyjna” zamiast kilku analogicznych terminów (np. „polityka narracyjna”) wydaje się uzasadnione tym, że analizowane przez badaczy oralności narracje miały dostarczać audytorium takiej wiedzy, która zapewniałaby mu ramy odniesienia w sferze praktycznej i egzystencjalnej.

⁶⁴ Por. E.A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, tłum. P. Maciejewski, Warszawa 2007, s. 59–60, 99–116; W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Lublin 1992, s. 68–70.

narracji i obrazów jest funkcją nie tylko eposu, lecz także innych gatunków oralnych czy też tzw. literatury oralnej: mitów, legend, bajek, pieśni, dramatów ludowych itd.⁶⁵ Czasami mówi się o literaturze oralnej, gdyż pewne gatunki oralne zostały w znacznym stopniu przekształcone przez zastosowanie technologii pisma. Dotyczy to zwłaszcza jednolitej struktury narracyjnej eposu, w tym również *Iliady*. Nie należy więc przeprowadzać ścisłej cezury między kulturami oralnymi, formułującymi etyki narracyjne, a kulturami piśmiennymi, które rezygnują z narracyjnego sposobu komunikowania idei moralnych i argumentowania za nimi na rzecz systematycznych i analitycznych *modi* uprawiania etyki. Rzeczywiście obcujemy z kulturami, które łączą cechy tych typów idealnych. Również współcześnie nadajemy poglądom moralnym postać narracyjną, nawet jeżeli struktura tych narracji jest mocno przetworzona przez technologię pisma – zapewne częściej komunikujemy ideały moralne za pomocą np. dydaktycznych bajek niż przez usystematyzowaną argumentację. Taka ocena w większym jeszcze stopniu jest adekwatna w stosunku do społeczeństw końca XVI i początku XVII wieku, w których były żywe tradycje retoryczne. Kiedy Thomas Hobbes w połowie XVI stulecia chlubił się, że jest pierwszym filozofem polityki, to jego pretensje do nowatorstwa należy rozumieć nie tylko jako próbę dyskredytacji arystotelesowskiej tradycji, lecz także jako radykalne odcięcie się od tradycji retorycznej przez rygorystyczne konstruowanie swoich wywodów w porządku dedukcyjnym⁶⁶.

Chociaż u Bacona można znaleźć załączki dedukcyjnie uprawianej myśli politycznej i etyki, co pokażemy w podrozdziale *Teologiczna cnota miłosierdzia*, to w swoich pismach wykorzystuje on elementy narracyjne, aby wytworzyć etos nauki. Należy mówić o różnym natężeniu elementów narracyjnych w pracach Bacona. *Nowa Atlantyda* np. jest etyką narracyjną w pełnym wymiarze. Opowiadanie jest przede wszystkim pretekstem do moralnego argumen-

⁶⁵ Por. J. Goody, *Mit, rytuał, oralność*, tłum. O. Kaczmarek, Warszawa 2012, s. 76–80.

⁶⁶ W późniejszych pismach Thomas Hobbes łądzi swoje stanowisko wobec retoryki. Por. Q. Skinner, *O zmienności Hobbesowskiego ujęcia wiedzy społecznej*, tłum. J. Grygień, „Dialogi Polityczne” 2009, nr 12, s. 29–50.

owania za nową nauką i próbą wytworzenia pewnych etycznych i politycznych postaw badaczy, od których Bacon oczekuje zaangażowania w budowę królestwa człowieka na ziemi. Nieprzypadkowo w tekście Bacona na każdym kroku spotykamy się z religijną argumentacją i obrazami religijnymi lub budzącymi religijne skojarzenia: arką, świetlistym słupem, statkiem na wzburzonej wodzie, listem apostoła Bartłomieja, Pismem Świętym, cudami, postacią Salomona, *quasi*-zakonną organizacją życia naukowców itd. W efekcie otrzymujemy etyczną narrację, w której przekonuje się czytelnika, że działalność naukowa i ustanowienie władzy nad przyrodą są powołaniem chrześcijanina, a ich powodzenie zależy od wykształcenia w sobie cnót nadziei, wiary i miłosierdzia. Te same przesłania, które w *Nowej Atlantydzie* wyrażono za pośrednictwem opowiadania i języka figuratywnego, czyli za sprawą swobodnej wyobraźni i rozumu imaginatywnego, znajdziemy sformułowane wprost w poprzednich tekstach Bacona. Aby uniknąć arbitralności w odczytywaniu ukrytego przesłania *Nowej Atlantydy*, będziemy dążyć do wskazania fragmentów, które zostały przekształcone za sprawą retorycznego i poetyckiego użycia wyobraźni.

Jak wiadomo, *Nowa Atlantyda* jest jedynym opowiadaniem napisanym przez Bacona, co nie znaczy, że we wcześniejszych pismach filozofa nie da się odnaleźć fragmentów, za pomocą których konstruuje on wielką narrację planu *instauratio magna*, swoim zasięgiem obejmującą całą historię ludzkości. Zamiarem tej narracji jest wpisanie nauki i technik w plan zbawienia. Widać to już w 1603 roku w *Valerius terminus*, gdzie rozważania wychodzą od Księgi Rodzaju. Komentarz Bacona do historii Adama i Ewy jest apologią nauki: to nie ciekawość przyrody, ale dążenie do samostanowienia praw, owo „poznanie dobra i zła”, stało się przyczyną upadku człowieka⁶⁷. Również kolejne fragmenty *Valerius terminus* zawierają perswazję moralną: historia początków ludzkości pokazuje, że bez zgody politycznej i religijnej nie jest możliwy rozwój nauki i techniki, a tym samym

⁶⁷ Por. F. Bacon, *Valerius terminus. Of the interpretation of nature*, w: idem, *The works*, vol. 6, s. 27–28; B. Milner, *Francis Bacon. The theological foundations of “Valerius terminus”*, „Journal of the History of Ideas” 1997, vol. 58, no. 2, s. 245–264.

odtworzenie stanu edenicznego. Wyraźne jest tu dodatnie wartościowanie postawy irenicznej, której zwolennikiem Bacon okazał się już w latach 80. XVI wieku podczas tzw. sporu Marprelate'a. To również w *Valerius terminus* pojawia się po raz pierwszy osobliwa interpretacja przepowiedni proroka Daniela dotycząca czasów ostatecznych: o nadejściu ostatniego okresu dziejów, jesieni świata, świadczą takie wydarzenia, jak odkrycia geograficzne i nagły rozwój naukowo-techniczny w epoce nowożytnej. Z tej interpretacji starotestamentowego tekstu Bacon już nie zrezygnuje, czego dowodzi fragment *De augmentis scientiarum*, gdzie filozof potwierdza ocenę swoich czasów⁶⁸. Podobnie obrazy składające się na narrację *instauratio magna* znajdujemy w *Novum organum*, które również odwołuje się do historii upadku człowieka. Biblijna historia nie tylko opowiada o karze, lecz także daje nadzieję na odzyskanie – do pewnego stopnia – władzy człowieka nad naturą, dlatego w przełomowym punkcie publikacji, czyli pod koniec wstępu *Wielkiej odnowy*, Bacon obiecuje, że praca naukowa i techniczna przyczyni się do odzyskania stanu edenicznego⁶⁹. Zgodnie z prorocstwem Daniela początek tych wydarzeń przypadnie na okres nowożytny⁷⁰. Stephens zauważył, że w *Novum organum* Bacon wielokrotnie czyni aluzje do Mojżesza i porównuje się do niego. Filozof postawił przed sobą zadanie przypominające cel, który chciał osiągnąć bohater Starego Testamentu: ma poprowadzić czytelników do królestwa człowieka na ziemi, wybawić ich od niewiedzy i niewoli w stosunku do przyrody. Droge, którą muszą wspólnie z nim przebywać, wyznacza właściwa metoda naukowa⁷¹. Nie należy również ignorować nawiązań do postaci Salomona, które sugerują, że poszukiwania naukowe są inspirowane przez Boga⁷². Ten krótki przegląd niektórych idei religijnych z najbardziej reprezentatywnych prac Bacona pozwala już teraz zarysować narrację *instauratio magna*, której szczegóły będziemy rozwijać w kolejnych

⁶⁸ Por. F. Bacon, *Valerius terminus*, s. 32; idem, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 435.

⁶⁹ Por. idem, *Z wielkiej odnowy*, s. 41–42.

⁷⁰ Por. idem, *Novum organum*, ks. I, af. XCIII.

⁷¹ Por. J. Stephens, op. cit., s. 161–162.

⁷² Por. F. Bacon, *Novum organum*, ks. I, af. XXIII.

rozdziałach pracy. Plan *instauratio magna* to milenarystyczna narracja przewidująca odnowienie wiedzy i władzy, które człowiek posiadał na początku świata w Edenie, za sprawą działalności naukowo-technicznej. Nauka i technika są powołaniem człowieka i wpisują się w powszechny plan jego zbawienia. Dziejowa rola tej sfery aktywności człowieka została zawarta i utajniona w Biblii. Okres nowożytny to czas przełomu, poprzedzający nadejście milenium, które dopełni się, jeżeli ludzkość spełni duchowe wymagania, które stawia przed nią ustanowienie postępowej cywilizacji.

ROZDZIAŁ 3

Instauratio magna – projekt areligijny?

By zinterpretować *instauratio magna* jako projekt o charakterze religijnym, musimy uporać się z dwiema wpływowymi tradycjami interpretacyjnymi, które portretowały Francisa Bacona jako proroka technokratyzmu, filozofa areligijnego czy nawet antyreligijnego. Mowa tu o tradycji szkoły frankfurckiej i tradycji strausowskiej¹. Obie one opierają się na założeniach hermeneutycznych, które gdy potraktuje się je poważnie, prowadzą do pomniejszenia lub całkowitego zmarginalizowania religijnych idei tego projektu. Podstawowe założenia o tekstach Bacona, od których wychodzi ta książka, są zasadniczo inne i w wielu krytycznych punktach przeciwstawiają się areligijnym i antyreligijnym hermeneutykom.

Źródła tej hermeneutyki należy upatrywać w archaizacji polegającej na odrywaniu filozofii Bacona od jej historycznego kontekstu i interpretowaniu jej w taki sposób, jakby należała do kultury oświecenia, pozytywizmu lub nowoczesności. Historia tego błędu prezentyzmu sięga czasów kontrrewolucji. Zatrwożony przebiegiem Wielkiej Rewolucji Francuskiej Joseph de Maistre szukał kozła ofiarnego, którego można było obarczyć winą za bieg wydarzeń. Padło na Bacona, myśliciela niezwykle popularnego wśród francuskich *philosophes*². De Maistre dowodził, że jego poglądy podważały prawdziwą

¹ Oczywiście istnieje wielu interpretatorów, którzy patrzą na Bacona jak na filozofa areligijnego czy antyreligijnego, a których nie można zaliczyć do żadnej z tych dwóch wymienionych tradycji. Nie sposób ich wszystkich omówić. Dlatego ograniczono się tu do dwóch najbardziej wpływowych nurtów.

² Por. A. Pérez-Ramos, *Bacon's legacy*, w: *The Cambridge companion to Bacon*, ed. M. Peltonen, Cambridge Companions Online, 2006, s. 320–321, <http://www.sciencelibrary.net/files/The%20Cambridge%20Companion%20to%20Bacon.pdf> (dostęp: 05.01.2015).

wiarę i wiodły do ateizmu³. Obecnie większość ukazujących się pozycji poświęconych myśli Bacona szuka w jego pismach wątków modernistycznych i umniejsza – jeśli w ogóle nie odrzuca – rolę idei religijnych⁴.

Francis Bacon w odczytaniu szkoły frankfurckiej

Wielu autorów ulega pokusie, by szukać w filozofii Francisca Bacona źródeł tego, co w naszym nowoczesnym świecie najgorsze. Za przykład może posłużyć publikacja Johna Graya, który tak pisze o bako-nizmie: „[...] duch Zachodu zaszczerpił niemal wszystkim kulturom radykalny modernistyczny projekt podporządkowania sobie przyrody poprzez technologiczną eksploatację Ziemi dla ludzkich celów. Jest to rzeczywiste dziedzictwo projektu oświecenia dla ludzkości – Bakonowskie [...] dziedzictwo projektu uczynienia z przyrody przedmiotu ludzkiej woli”⁵. Filozofia Bacona jest tu zredukowana do koncepcji woli mocy, która podporządkowuje sobie przyrodę. Tak przedstawiony plan *instauratio magna* jest szkodliwym projektem technokratycznym, огоłoconym z moralnych wartości i religijnych znaczeń⁶.

W XX wieku technokratyczna interpretacja myśli Bacona rozpowszechniła się za sprawą Maxa Horkheimera i Theodora Adorno. Autorzy ci w słynnej i niezwykle wpływowej *Dialektyce oświecenia*

³ Por. zwłaszcza J. de Maistre, *An examination of the philosophy of Bacon wherein different questions of rational philosophy are treated*, transl. R.A. Lebrun, s.l. 1998, s. 235–269, 292–306; idem, *St Petersburg dialogues, or conversation on the temporal government of Providence*, Montreal & Kingston–London–Buffalo 1993, s. 142–143, 190.

⁴ Por. S.A. McKnight, *The religious foundations of Francis Bacon's thought*, Columbia–London 2006, s. 1–2.

⁵ J. Gray, *Ślad oświecenia*, tłum. P. Maciejko, w: idem, *Po liberalizmie*, Warszawa 2001, s. 312.

⁶ Na temat rzekomo amoralnego podboju natury w pismach Bacona por. też: C. Merchant, *The death of nature. Women, ecology, and the scientific revolution*, New York (NY) 1990, passim; E.F. Keller, *Reflections on gender and science*, New Haven–London 1995, passim.

określili Bacona mianem herolda bezlitosnego postępu⁷. Dla dwójga frankfurtczyków filozoficzna postawa Bacona stała się archetypiczną egzemplifikacją jednego z dwóch wewnętrznych nurtów myślowych, konstytuujących intelektualną formację oświecenia – egzemplifikacją pozytywistycznej tendencji epoki światła, która prowadzi do wyalienowania rzeczywistości społecznej i degeneracji projektu emancypacji ludzkości. Zarówno w *Dialektyce oświecenia*, jak i napisanych samodzielnie przez Horkheimera *Společnej funkcji filozofii* oraz *Krytyce instrumentalnego rozumu* postać Bacona pojawia się w kontekście omawiania źródeł oświecenia i wyrasta do roli ojca pewnego stylu myślenia, nazywanego przez frankfurtczyków rozumem instrumentalnym.

Osią filozofii Adorno i Horkheimera jest pojęcie oświecenia. Obaj autorzy utożsamiali się z oświeceniową formacją intelektualną i uważali realizowanie jej postulatów za warunek konieczny ustanowienia sprawiedliwego, wolnego i racjonalnego społeczeństwa, które przyniesie ludziom szczęście. Nie znaczy to jednak, że pozostawali bezkrytyczni wobec tej tradycji. Przeciwnie, uważali, że oświecenie utraciło swoją dialektyczną, ożywczą dynamikę i obsunęło się w oportunistyczny pozytywizm, który jest źródłem nieszczęść nowoczesnego społeczeństwa. Za swoje podstawowe zadanie uważają zatem tchnięcie nowego życia w oświeceniowy projekt – odnowę jego autorefleksyjnego, krytycznego wymiaru.

Kiedy frankfurtczycy definiują oświecenie, rozumieją je w duchu Immanuela Kanta jako wyjście ludzi ze stanu zawinionej niedojrzałości⁸. Oświecenie jest więc wyjściem społeczeństw ze stanu niedojrzałości. Mówiąc dosłownie, jest emancypacją podmiotu zarówno w sferze intelektualnej (niezależność rozumu), jak i fizycznej (panowanie nad przyrodą). Wolność wyemancypowanego podmiotu konstytuują się i wyraża przez stosunek do heterogenicznych sił. Jedną z potęg, które trzymały ludzkość w stanie niedojrzałości, był społeczny zabobon – mit. Istotnym elementem oświecenia jest

⁷ Por. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, s.l. 1994, s. 58.

⁸ Por. I. Kant, *Co to jest oświecenie?*, w: T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 164–173.

zatem krytyczny stosunek wobec tradycji, religii i objawienia; z czasem ostrze krytyki epoki światła dosięga również spekulatywną metafizykę. Razem z przekonaniem, które niesie ze sobą zabobon, upada również pewien ład normatywny, który zniewala społeczeństwo. Tak pojmowane, krytyczne oświecenie staje się narzędziem emancypacji społeczeństwa mieszczańskiego, gdyż pozwala burżuazji rozprawić się z sankcjami i ideologią *ancien régime*. Jednocześnie prowadzi ono do stopniowej sekularyzacji. To właśnie ta krytyczna tendencja epoki światła jest zdaniem frankfurtyczków jej najważniejszym spadkiem – spadkiem, który służył społeczeństwu mieszczańskiemu i który został przez nie zaprzepaszczone.

Jego miejsce zastąpiła druga tendencja oświecenia, nazywana przez frankfurtyczków oportunizmem, pragmatyzmem lub pozytywizmem. Jej źródłem jest użycie rozumu, które dąży do podporządkowania natury człowiekowi, a w rezultacie do produkcji dóbr pozwalających poprawić materialną kondycję ludzi. Skutkiem pragmatycznego użycia rozumu jest wiedza utożsamiana z technonauką jako środkiem panowania nad naturą. Człowiek, który odnosi się do przyrody, aby ją ujarzmić, musi przyjąć zachowawczą postawę wymuszaną przez konieczność liczenia się z faktami. W rezultacie wykształca się rozum instrumentalny (subiektywny), czyli instancja dążąca do rozpoznania stałych cech i regularności w przyrodzie, a następnie takiej organizacji pozyskanych danych, jaka pozwoli na wytworzenie środków ujarzmienia natury i oszacowanie prawdopodobieństwa skuteczności działania. Efektem ubocznym tego procesu jest stopniowe odczarowanie przyrody. Nie jest już ona znakiem Opatrzności, lecz czystą przedmiotowością, która swój jedyny sens nabiera jako obiekt panowania niezależnego od niej podmiotu – człowieka.

Według Adorno i Horkheimera odpowiednie sprzężenie krytycznego i pragmatycznego użycia rozumu stanowiło o źródle sukcesów oświecenia – było jednocześnie motorem postępu społecznego i naukowo-technicznego. Obydwa użycia rozumu wzajemnie się bowiem wspierają: pragmatyzm, odczarowując naturę, wspomaga krytyczną postawę; krytycyzm, podważając np. autorytet religii, tworzy przestrzeń dla nauki. Odstąpienie od postawy krytycznej prowadzi

zatem do degeneracji całego projektu oświecenia, konstytuowanego przez dialektykę dwóch odmiennych użyć rozumu. Pozbawione autorefleksyjnego, krytycznego elementu oświecenie przemienia się w swoje przeciwieństwo – zniewalający społeczeństwo mit technokratyzmu i efektywności, charakterystyczny dla kapitalistycznego społeczeństwa ery przemysłowej. Ujarzmienie natury przez podmiot przemienia się w ujarzmienie natury w podmiocie: „Powtarzające się, wiecznie te same procesy przyrody wpajane są ludzkości podporządkowanej – przez obce plemiona lub przez własne kliky – jako rytm pracy w takt kija i pałki [...]”⁹.

Odpowiadając na pytanie, jak doszło do tej negatywnej przemiany oświecenia, frankfurtczycy formułują teorię krytyczną. Istotne dla nich okazuje się wspomniane już pojęcie rozumu instrumentalnego czy też subiektywnego. Ten pragmatyczny styl myślenia stopniowo wypierał tzw. rozum obiektywny, który poszukiwał w świecie celowej, racjonalnej struktury, aby następnie wyprowadzić z niej wartości i wydedukować porządek normatywny. Koniec epoki rozumu obiektywnego wiąże się z krytyką spekulatywnej metafizyki, którą przeprowadziło oświecenie. Równolegle w nowoczesnym społeczeństwie zanikały formy myślenia zorientowane na wartości. Frankfurtczycy jednowładztwo rozumu subiektywnego wyjaśniali przez pryzmat swojej wersji teorii krytycznej, która zakładała, że formy myślenia podmiotu poznającego są kształtowane przez historyczne, empiryczne okoliczności życia społecznego. Skoncentrowany na efektywności rozum subiektywny święci swój triumf, gdyż jest sposobem myślenia odpowiadającym rygorowi i logice przemysłowej produkcji: „Pragmatyzm, który stara się uczynić fizykę eksperymentalną prototypem wszystkich nauk i wszelkie sfery życia duchowego wymodelować zgodnie z technikami laboratoryjnymi, stanowi odpowiednik nowoczesnego industrializmu, dla którego fabryka jest prototypem ludzkiej egzystencji”¹⁰. Pozytywizm – wyraz samoświadomości rozumu subiektywnego – jest „bałwochwalstwem

⁹ M. Horkheimer, T.W. Adorno, op. cit., s. 37.

¹⁰ M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, tłum. H. Walentowicz, Warszawa 2007, s. 75.

faktów”. To bałwochwalstwo uniemożliwia sformułowanie krytycznego projektu i prowadzi do oportunistycznej akceptacji zastanego porządku społecznego, łącznie z jego wszystkimi antywartościami. Zgodnie ze wskazaniem subiektywnego rozumu aktywność człowieka zaczyna ograniczać się – w przypadku osób podporządkowanych – do realizowania strategii przystosowania się do zastanego porządku albo – w przypadku rządzących – administrowania zasobami ludzkimi. Pozytywistyczny światopogląd akceptuje nawet najbardziej irracjonalne – z punktu widzenia etyki – praktyki i skłania do ich bezkrytycznej akceptacji, która prowadzi do wyalienowania stosunków społecznych. W opinii frankfurtczyków po odczarowaniu świata przyrody przyszła kolej na odczarowanie społeczeństwa i przywrócenie człowiekowi sprawczości.

Postać Bacona pojawia się w opisie kondycji oświecenia, który przedstawiają Adorno i Horkheimer, wyłącznie w kontekście opanowywania przyrody przez naukę eksperymentalną, a więc przy omawianiu pragmatycznego trendu oświecenia¹¹. Ostatecznie jego filozofia i utopijna wizja panowania człowieka nad naturą zostają przez frankfurtczyków utożsamione z pozytywistyczną pułapką, w którą wpadło oświecenie:

Dziś, gdy utopia Bacona – byśmy rozporządzali przyrodą – spełnia się w skali tellurycznej, ujawnia się istota przymusu, jaki Bacon przypisywał przyrodzie nieopanowanej. Było to samo panowanie. Otóż wiedza, na której według Bacona niewątpliwie zasadza się wyższość człowieka, może przyczynić się do jego rozkładu. Ale skoro tak, to oświecenie w służbie teraźniejszości zmienia się w totalne oszustwo mas¹².

Na przekór frankfurtczykom należy zaznaczyć, że oświeceniowe wątki w pismach Bacona nie mogą jeszcze przesądzać o włączeniu go w poczet filozofów epoki światła, ponieważ kształt jego prac wyznaczają również idee charakterystyczne dla uprzedniego okresu – renesansu. Bacon jest postacią, która mieści się na granicy dwóch różnych formacji intelektualnych. Zarówno oświeceniowe, jak i re-

¹¹ Por. M. Horkheimer, T.W. Adorno, op. cit., s. 19–21, 23–24, 58–59; M. Horkheimer, op. cit., s. 74.

¹² M. Horkheimer, T.W. Adorno, op. cit., s. 59.

nesansowe elementy określają wewnętrzną logikę jego projektu *instauratio magna*. Warto przyrzeć się tym drugim elementom, gdyż to one nadają kierunek działania subiektywnego rozumu i nauki eksperymentalnej.

Należy podkreślić, że Baconowska idea postępu znacząco różni się od jej następczyni z XVIII i XIX wieku, które Adorno i Horkheimer łączą z jego imieniem. W ujęciu frankfurtyczyków *instauratio magna* stanowi uzasadnienie technokratyzmu i wyraża wiarę w naukowo-technologiczny determinizm, zgodnie z którym postęp materialny nieodwrotnie prowadzi do postępu społecznego i realizacji politycznej utopii. Tę archaizację zdemaskował w *Zatonięciach bez świadka* Paolo Rossi. Dokonując bardzo rozległej analizy porównawczej pism z XVI i XVII wieku, zwłaszcza utopijnych, Rossi zaprzeczał, jakoby naprowadzały one czytelników na konstytutywne elementy idei postępu z XVIII i XIX wieku. Pisarze w tym okresie nie twierdzili, że 1) postęp (zarówno społeczny, jak i naukowy) jest procesem nieodwracalnym i koniecznym ani 2) że wyłącznym czynnikiem determinującym rozwój społeczeństwa jest naukowa i techniczna innowacyjność. Przytoczmy tutaj fragmenty bardzo gęstego podsumowania nowożytniej idei postępu, które przeprowadza Rossi:

- 1) u samego zarania czasów nowożytnych obecne było napięcie między nadzieją na nadzwyczajne nowości a lękiem przed zagrażającymi katastrofami; 2) temat upadku cywilizacji obecny jest, z wyjątkową siłą, w myśli jednego z tak zwanych wielkich „poprzedników” idei postępu [prawdopodobnie autor ma na myśli Bacona – P.W.]; 3) w konsekwencji od samego zarania nowożytności, obraz tak zwanego „liniowego” postępu jawi się zakłócony przez ideę „falowego” lub wręcz „cyklicznego” przebiegu wydarzeń dziejowych (czy też z nią spleciony) [...]; 11) idea postępu wiedzy oraz rozwoju rodzaju ludzkiego, obecna w różny sposób od epoki Bruna do epoki Newtona, ma inne cechy niż idea postępu w formie, w jakiej był on pojmowany przez niektórych wybitnych przedstawicieli myśli późnoświeceniowej i pozytywistycznej; 12) rozważania na temat „dwuznacznego” charakteru techniki obecne były już u początku czasów nowożytnych; 13) żaden z przedstawicieli tak zwanej Rewolucji Naukowej nigdy nie utrzymywał, że wyzwolenie człowieka można powierzyć nauce i technice jako takim: odrodzenie

ludzkiej władzy nad naturą, postęp wiedzy mają wartość jedynie wtedy, gdy realizowane są w kontekście szerszym, zawierającym – razem i jednocześnie – religię, moralność i politykę [...]; 15) wreszcie, należałoby odróżnić [...] temat *advancement* pojmowany jako podróż po nieznanym oceanie, jako przedsięwzięcie ryzykowne i pełne niesamowitych przygód, od tematu oraz mitu postępu: pierwszy opiera się na niepewnych, chociaż rozsądnych nadziejach; drugi ma wszelkie cechy wiary odwołującej się albo do filozofii historii, albo do istnienia koniecznej relacji między wzrostem wiedzy-władzy oraz rozwojem moralności¹³.

Wszystkie te cechy nowożytnej idei postępu charakteryzują również koncept Bacona, który łączy w sobie powierzchownie sprzeczne poglądy, jak: „cykliczna wizja dziejów [i] nadzieja na postęp; cykliczna koncepcja czasu [i] wiara chrześcijańska; cykliczna koncepcja czasu [i] negacja Arystotelesowskiej tezy o wieczności świata”¹⁴. Wielokrotnie powtarzająca się w pismach Bacona metafora potopu niszczącego całe cywilizacje wskazuje, że *instauratio magna* stoi przed ludzkością jako zadanie, które może się nie powieść i którego owoce mogą zostać zaprzepaszczone w wyniku politycznych, niemoralnych lub bezbożnych działań¹⁵.

Co więcej, idea postępu Bacona nie wiąże się również z radykalną krytyką tradycji, jak chcieliby tego frankfurtczycy. Na początku *Dialektyki oświecenia* piszą oni: „Programem oświecenia było odczarowanie świata. Chciano rozbić mity i obalić urojenia za pomocą wiedzy. Motywy te podaje już »ojciec filozofii eksperymentalnej«, Bacon. Gardzi adeptami tradycji, którzy »wpierw sądzą, że inni wiedzą to, czego nie wiedzą; potem zaś oni sami wiedzą to, czego nie wiedzą [...]«”¹⁶. Adorno i Horkheimer nie dodają jednak, że Bacon

¹³ P. Rossi, *Zatonięcia bez świadka. Idea postępu*, tłum. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 1998, s. 14–15.

¹⁴ Ibidem, s. 36. W cytowanym tekście wyliczenie jest ujęte w postaci tabelarycznej.

¹⁵ Por. F. Bacon, *Valerius terminus. Of the interpretation of nature*, w: idem, *The works*, vol. 6, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 42; idem, *De sapientia veterum*, w: idem, *The works*, vol. 13, s. 113; idem, *Novum organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955, s. 14, 100; idem, *Nowa Atlantyda*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1954, s. 93–94.

¹⁶ M. Horkheimer, T.W. Adorno, op. cit., s. 19.

obnosi się z pogardą tylko do tradycji platońskiej i arystotelesowskiej filozofii, czasem też nieprzychylnie wypowiada się o hermetyzmie (choć tu jest skory do wielu ustępstw). Pozostałe tradycje, doktryny religijne i instytucje polityczne jego czasów nie spotykają się z taką samą krytyką. Odwrotnie, Bacon podkreśla, że relacje między ludźmi podlegają zupełnie innej racjonalności niż stosunki na linii ludzie–natura. Przestrzega również, przyjmując konserwatywną postawę, przed dokonywaniem radykalnych reform społecznych. Dochodzi tu więc do ograniczenia pola, na którym może działać rozum instrumentalny: jego władza, zdaniem Bacona, nie powinna wychodzić poza relacje na linii człowiek–natura. Bacon trwa przy tym postanowieniu nawet wtedy, gdy konstruuje nauki o rozwijaniu własnej kariery, wręczą swoim współczesnym narzędzia kontroli nad innymi¹⁷. Co więcej, filozof *explicite* wyraża swoje zdanie, że rozum instrumentalny i jego ucieleśnienia przyjmujące postaci nauk i sztuk powinny zostać podporządkowane wymogom religii i rozważa:

Jeśliby wreszcie kto wysunął jako zarzut, że nauki i kunszty zostają nadużywane dla złośliwych celów, zbytków itd., to niechaj nikt się tym nie przejmie. To samo można bowiem powiedzieć o wszystkich dobrach tego świata: o talencie, dzielności, siłach, piękności, bogactwach, nawet o świetle i innych. Niechaj tylko ród ludzki odzyska swoje prawa w stosunku do przyrody, jakie mu się należą z boskiego nadania, oraz ma całkowitą swobodę w korzystaniu z nich, a sposobami wyzyskania ich będzie kierować zdrowy rozsądek [*recta ratio*] i prawdziwa religia¹⁸.

Poza rozproszonymi uwagami istnieje też jeden tekst, który Bacon w całości poświęca problemowi pejoratywnego wpływu nauki i techniki. W *The wisdom of the ancients* znajduje się m.in. alegoryczna wykładnia opowieści o Dedalu (*Daedalus, or the mechanic*)¹⁹. Zatrzymajmy się przy niej dłużej, gdyż nauka, którą Bacon wyciąga

¹⁷ Zob. przypisy 48 i 49 w tym rozdziale.

¹⁸ F. Bacon, *Novum organum*, s. 160.

¹⁹ Mit o Dedalu zob. idem, *Of the wisdom of ancients*, w: idem, *The works*, vol. 13, s. 129–131.

z tego mitu, stanowi koronny argument przeciw technokratycznej interpretacji. Zdaniem filozofa mit ten jest symbolicznym wyrazem niebezpieczeństw niesionych przez wyemancypowaną technonaukę oraz atakiem na instrumentalny rozum i pragmatyzm. Bacon analizuje motywacje, które kierują wynalazcami, a następnie wskazuje na ich polityczne konsekwencje. Dedal, reprezentujący na zasadzie metonimii całą społeczność uczonych, zostaje tu określony jako najgenialniejszy człowiek. Z drugiej jednak strony jest on również obrzydliwy i wstrętny. Podziw dla nauki przeplata się z potępieniem niegodziwych celów, w służbę których może być ona zaprzęgnięta. Technologia jest bowiem źródłem zarówno materialnych dóbr, które przynoszą wytnienie ludzkości, jak i trapiących ją nieszczęść: „[...] z tego samego źródła biorą się narzędzia chuci, a także śmierci”²⁰. Narzędzia chuci i śmierci są reprezentowane w micie przez przyrząd, dzięki któremu Pazyfae mogła współżyć z bykiem, i labirynt dający schronienie dziecku tego nieprawego związku – Minotaurowi. Oczywiście Dedal dostarcza także remedium na zło, które uczynił: to on tworzy nic pozwalającą na wydostanie się z labiryntu. To nauka jest zatem w stanie załagodzić negatywne konsekwencje innowacyjności²¹. Jednak ocena moralna osiągnięć technicznych leży poza kompetencjami racjonalności naukowej. Bacon podkreśla, że Dedal kieruje się tylko sławą i jest mu zgoła obojętne, co przyniesie mu opinii zmyślnego technika. Niepoddany kontroli postęp materialny prowadzi zatem do nieoczekiwanych negatywnych konsekwencji – wojen i śmierci. Technika jest moralnie obojętna i nabiera wartości dopiero za sprawą działań o charakterze moralnym i politycznym²². Mit o Dedalu sugeruje nawet, że to właśnie technika w połączeniu z takimi przywarami charakteru, jak próżność i chciwość, może wieść do cywilizacyjnych katastrof. Jak przekonuje Stephen A. McKnight, Bacon przywołuje w swoim dziele *Nowa Atlantyda* mit o Atlantydach

²⁰ „[...] out of the same fountain come instruments of lust, and also instruments of death”. Ibidem, s. 130.

²¹ Por. P. Rossi, op. cit., s. 95–96.

²² Obszerny komentarz do interpretacji Bacona por. H.D. Studer, *Francis Bacon and political dangers of scientific progress*, „Canadian Journal of Political Science” 1998, vol. 31, no. 2, s. 219–234.

m.in. po to, by przestrzec przed zagrożeniami stwarzanymi przez naukę i technikę niepodporządkowaną chrześcijańskim cnotom miłości bliźniego i pobożności: w micie Platona ich cywilizacja została zniszczona przez bogów, gdyż wykorzystywali zdobycze nauki w niezgodzie z moralnymi przykazami – do podboju²³. Nowa Atlantyda musi się więc rządzić według zgoła przeciwnych reguł – niepodporządkowanych racjonalności instrumentalnej.

Doszukiwanie się w Baconie czy, szerzej, w filozofii nowożytnej źródeł pragmatycznego myślenia jest nietrafne. Problemy, które może stworzyć amoralna nauka, były bowiem w tym okresie – jak pokazuje Rossi – powszechnie antycypowane. Ich rozwiązań poszukiwano w podporządkowaniu nauki wartościom religijnym i politycznym:

Dla najważniejszych przedstawicieli rewolucji naukowej odbudowa władzy człowieka nad naturą i postęp wiedzy mają wartość jedynie, gdy realizowane są w kontekście szerszym, uwzględniającym religię, moralność i politykę. Powszechna teokracja Campanelli, miłosierdzie Bacona, powszechne chrześcijaństwo Leibniza, pokój i harmonia Komeńskiego nie dają się oddzielić od zainteresowań i entuzjazmu dla nowej nauki; stanowią one zakresy, w ramach których mają działać wiedza naukowa i techniczna, aby stać się przez to narzędziem ocalenia i wyzwolenia. Dla Bacona wreszcie i dla Boyle’a, a podobnie jak dla Galileusza, Keplera, Leibniza i Newtona, ludzka wola i pragnienie panowania nie stanowią zasady najwyższej²⁴.

Odczytanie straussowskie

Frankfurtczycy radzili sobie z tymi elementami myśli Bacona, które nie pasowały do ich narracji o oświeceniu, po prostu je pomijając. Do tych zignorowanych treści należały również idee religijne.

²³ Por. S.A. McKnight, op. cit., s. 19–20.

²⁴ P. Rossi, op. cit., s. 96.

Inną antyreligijną tradycją interpretacji pism Bacona jest tradycja, którą Svetozar Minkov trafnie nazwał straussowską²⁵. Nie spotkała się ona nigdy z tak szerokim zainteresowaniem, jak interpretacja szkoły frankfurckiej, jednak w gronie badaczy specjalizujących się w studiach nad Baconem to ona – a nie interpretacja frankfurczyków – cieszy się dużo większym uznaniem.

Przedstawiciele nurtu straussowskiego dzielą kilka wspólnych przesłanek, choć czasem przyjmują je *implicite*. Po pierwsze, wpisują filozofię Bacona w dużą narrację Leo Straussa, zgodnie z którą w okresie nowożytnym nastąpił zwrot w filozofii polityki, polegający na obniżeniu oczekiwań tej dziedziny²⁶. Według Straussa przełom przyniosły prace Niccolò Machiavellego, który „porównywał swoje osiągnięcie do osiągnięć takich ludzi jak Kolumb. Twierdził, że odkrył nowy kontynent moralny”²⁷. Nauka florentczyka nie dotyczyła już najwyższego dobra, lecz warunków koniecznych, które musi spełnić władca, żeby zapewnić sobie panowanie, a poddanym możliwie lekkie życie (co zostaje mu odpłacone lojalnością): *summa bonum* jest zastąpione *minimum malum*. Rezygnacja z pojęć klasycznej filozofii polityki – dobro, cel najwyższy²⁸ – idzie w parze z realizmem. Studia nad naturą ludzką mają dostarczyć wiedzy niezbędnej władcy do efektywnego sprawowania władzy²⁹. W straussowskiej tradycji odczytywania filozofii Bacona komentatorzy łączą jego imię z owym przełomem polegającym na odrzuceniu kategorii

²⁵ Por. S. Minkov, *Francis Bacon's inquiry touching human nature. Virtue, philosophy, and the relief of man's estate*, Lanham 2010, s. 2.

²⁶ Warto zaznaczyć, że nawet Leo Strauss udzielił swojego poparcia dla straussowskiego odczytania filozofii Francisca Bacona. W tomie *History of political philosophy*, którego był współredaktorem razem z Josephem Cropseyem, rozdział poświęcony Francisowi Baconowi jest autorstwa niżej omawianego Howarda B. White'a. Był on pierwszym autorem, który zastosował Straussowską metodę do odczytania prac Bacona. Zob. H.B. White, *Francis Bacon*, w: *History of political philosophy*, eds. L. Strauss, J. Cropsey, Chicago 1987, s. 366–385.

²⁷ Por. L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, w: idem, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 91.

²⁸ Por. idem, *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Warszawa 1969, s. 164.

²⁹ N. Machiavelli, *Ksiązę*, tłum. Cz. Nanke, Kęty 2004, s. 31, 71.

dobra najwyższego i skupieniu się na zarządzaniu afektami poddanych. Często Bacona przedstawia się jako kontynuatora myśli Machiavellego.

Po drugie, straussiści zwykle dzielają opinię, że przyjęcie nowego modelu filozofii polityki przez Bacona wiąże się z odrzuceniem tradycji chrześcijańskiej i propagowanej przez nią koncepcji dobrego życia i najwyższego dobra. Bacon miałby rzucić wyzwanie chrześcijaństwu, tak jak wcześniej uczynił to Machiavelli.

Sprzeciw Bacona wobec chrześcijaństwa – przechodzimy do trzeciej przesłanki – nie miałby być jednak wyrażany wprost. W przeciwieństwie do florentczyka Bacon nie miałby wytaczać otwartej wojny chrześcijaństwu, ale przemycać antychrześcijańskie treści pod płaszczykiem religijnej retoryki. Według tych autorów Bacon wykorzystywał ezoteryczną – lub jak ją nazywał: akromatyczną – metodę pisania, aby zawrzeć w swoich pismach treści, które mogłyby spotkać się z potępieniem współczesnych, a z którymi chciałby dotrzeć do ograniczonej grupy wtajemniczonych. To założenie jest jednym z bardziej kontrowersyjnych założeń hermeneutycznych, które Strauss wyłożył w eseju *Prześladowania i sztuka pisania*³⁰.

W tym rozdziale dokonamy krytycznej analizy odczytań trójki najbardziej wpływowych straussistów zajmujących się myślą Bacona: Howarda B. White'a, Roberta Faulknera i Jerry'ego Weinbergera³¹.

³⁰ L. Strauss, *Prześladowania i sztuka pisania*, w: idem, *Sokratejskie pytania*, s. 107–121.

³¹ Dodajmy, że nie wszyscy autorzy, których Minkov zalicza do tradycji strausowskiej, odwołują się bezpośrednio do myśli Leo Straussa. Przykładowo Laurence Lampert twierdzi, że jego metoda egzegetyczna inspirowana jest hermeneutyką Friedricha Nietzschego. Jeśli jednak wyjdziemy poza deklaracje i dokonamy analizy porównawczej między jego odczytaniem a odczytaniem innych strausistów, to uderzy nas to, że jego interpretacja nie różni się znacząco. Nawet Lampert przyznaje, że ma ogromny dług do spłacenia wobec Weinbergera i White'a. Zob. L. Lampert, *Nietzsche and modern times. A study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*, New Haven–London 1993, s. 20, przypis 2.

Howard B. White: etyka tymczasowa i doskonała w filozofii Francisca Bacona

White w publikacji *Peace among the willows* dążył do pomniejszenia wagi religijnych i nieoświeceniowych wątków w pismach Bacona. White'owi zależało przede wszystkim na pogodzeniu w iście oświeceniowym duchu Baconowskiej myśli etyczno-politycznej z myślą naukowo-techniczną.

Według interpretatora filozofią Bacona miałyby rządzić dycho-
tomia znana również z Kartezjuszowej *Rozprawy o metodzie* – dy-
chotomia etyki tymczasowej i doskonałej³². Ta druga etyka miała
zostać we fragmentarycznym zakresie przedstawiona w formal-
nie nieukończonym tekście *Nowej Atlantydy*. Pismo to kończy się
w momencie, gdy rozmówcy mają ukazać ustrój państwowy wyspy
Bensalem – czyli tytułowej Nowej Atlantydy. Bacon musiał przerwać
narrację w tym momencie, gdyż – jak twierdzi White – przed usta-
nowieniem państwa zgodnego z regułami etyki doskonałej nie sposób
przewidzieć jego dokładnego kształtu. Z napisanej części opowie-
ści wynika jednak, że państwo to będzie ufundowane na odkryciach
naukowych i osiągnięciach technicznych³³. Zanim jednak ludzkość
dotrze niczym Krzysztof Kolumb ze starego do nowego świata, po-
trzebuję etyki tymczasowej, pod której opieką będzie rozwijać się
domena naukowo-technicznych aktywności. Taką służebną rolę wo-
bec nauki eksperymentalnej miałyby odgrywać polityczny konser-
watyzm, którego elementy definiuje Bacon. Jego głównymi składni-
kami mają być: nowy, elastycznie dostosowujący się do warunków
człowiek, paternalizm sankcjonujący stanowe nierówności, władza
monarsza, tolerancyjny i inkluzywny model Kościoła angielskiego
i polityka imperialistyczna Anglii³⁴.

³² Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i po-
szukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kęty 2002, s. 19–20,
26–27.

³³ Por. H.B. White, *Peace among the willows. The political philosophy of Francis Ba-
con*, The Hague 1968, s. 14–17, 43.

³⁴ Por. ibidem, s. 58–59, 67–75.

White zakłada, że moralność doskonała ma być moralnością naukową – zracjonalizowaną, utylitarystyczno-hedonistyczną i zsekularyzowaną³⁵. Religijne treści w pismach Bacona nie miałyby być szczerym wyrazem przekonań filozofa, ale zasłoną, pod którą ukrywają się sekularne poglądy, i narzędziem, za pomocą którego miałby on pozyskiwać przychylność religijnej publiczności dla planu *instauratio magna*. Jak słusznie zauważa White, w swoich pismach Bacon posługuje się koncepcją trzech cnót teologicznych, czyli wiary, nadziei i miłości, którym jednak rzekomo nadaje zeświecczone, ateologiczne znaczenie. Przykładowo nadzieja ma być tylko „bardzo użytecznym afektem” niezbędnym do realizacji ambitnych naukowych i politycznych planów, a nie oczekiwaniem na przyjście Królestwa Niebieskiego; podobnie miłosierdzie zostaje utożsamione przez White’a z obowiązkiem publicznym polegającym na maksymalizowaniu i dystrybuowaniu przyjemności i pomocy medycznej³⁶.

Wobec odczytania White’a należy wysunąć dwa zarzuty. Po pierwsze, u Bacona nie znajdziemy rozróżnienia na etykę tymczasową i doskonałą (czy to wyrażonego *explicite*, czy to w podtekście jego prac) w sensie treściowym. Takie rozróżnienie pojawia się u Bacona tylko w wymiarze formalnym: filozof planuje oprzeć etykę na filozofii przyrody³⁷. Znaczy to tyle, że Bacon chce uzasadnić ideały etyczne republikanizmu, wyprowadzając je z nauk o przyrodzie³⁸. Wyprzedzając nieco tok wywodu z rozdziału czwartego, trzeba podkreślić, że *Nowa Atlantyda* nie ukazuje nawet zarysu etyki doskonałej, którą można byłoby przeciwstawić poglądom znanym z poprzednich prac Bacona. Owszem, znajdują się w niej nowe idee (np. dotyczące roli cudów), są one jednak komplementarne wobec wcześniejszych prac, a nie radykalnie przeciwstawne. Co więcej, w *Nowej Atlantydzie* można odnaleźć liczne wcześniej sformułowane opinie filozofa. Wiele swoich wywodów będziemy konstruować w taki sposób, by ukazać ciągłość myśli Bacona i dać czytelnikowi możliwość śledzenia idei Bacona, zaczynając od jego wczesnych pism z lat 80. XVI

³⁵ Por. ibidem, s. 41.

³⁶ Por. ibidem, s. 20–22.

³⁷ Por. F. Bacon, *Novum organum*, ks. I, af. LXXX.

³⁸ Zob. podrozdział *Teologiczna cnota miłosierdzia*.

wieku, a kończąc właśnie na *Nowej Atlantydzie*. Po drugie, Bacon nie pozbawia pojęć wiary, nadziei i miłości teologicznego znaczenia. Podrozdziały rozdziału czwartego zostały zorganizowane wokół tych koncepcji teologicznych, aby pokazać, że religijne treści pism Bacona nie są wyrafinowaną grą z czytelnikami, ale że kryje się za nimi rozbudowana i spójna logika.

Robert K. Faulkner i machiawelizm Francisca Bacona

Na podstawie odczytania White'a powstała interpretacja Faulknera. Autor uznaje swój dług wobec White'a, który zwrócił uwagę na totalność myśli Bacona – namysł filozofa nad nauką nie ograniczał się wyłącznie do filozofii naturalnej, ale przewidywał rewolucyjne zmiany, jakie pociągnie za sobą w sferze moralnej, politycznej i duchowej. Niemniej Faulkner odrzuca podział na etykę tymczasową i doskonałą, którą White zastosował do analizy prac Bacona. W tekstach filozofa można znaleźć – argumentuje Faulkner – już teraz kompletną doktrynę polityczno-moralną. Doktryna ta miała zostać wywiedziona z prac Machiavellego i przedstawiona w *Esejach* (White postrzegał je jako źródło etyki tymczasowej)³⁹. Co więcej, to właśnie machiawelizm ma być głównym punktem filozofii Bacona, podczas gdy filozofia naturalna tylko podporządkowaną częścią doktryny moralno-politycznej. Jeśli chodzi o twórczość religijną Bacona, to Faulkner, podobnie jak White, zupełnie ją marginalizuje, przyjmując za sprawę oczywistą sekularystyczną hermeneutykę⁴⁰.

Przyjrzyjmy się, w jaki sposób Faulkner usystematyzował różne obszary myśli Bacona. Główną dziedziną zainteresowań Bacona miałyby być filozofia polityki, pytająca o człowieka. Człowiek jest przede wszystkim egoistycznym „ja”, poszukującym przyjemności i władzy. Stąd wypływają pytania o środki, dzięki którym „ja” może zdobywać

³⁹ Por. R.K. Faulkner, *Francis Bacon and the project of progress*, Lanham 1993, s. 19, 242–243.

⁴⁰ W odczytaniu Faulknera *Nowa Atlantyda* przedstawia Europę wyzwoloną od chrześcijaństwa, por. ibidem, s. 244.

te wartości. Pierwszymi środkami są indywidualne umiejętności samostanowiącego się „ja”, drugimi – instytucje nowoczesnego, progresywnego państwa, zapewniające zbiorowości dobrobyt, a nade wszystko bezpieczeństwo⁴¹. Zarówno odkrycie tego samolubnego „ja”, jak i przedefiniowanie filozofii polityki w narzędzie, które z jednej strony pozwala „ja” realizować własne popędy, a z drugiej – racjonalnie zarządzać zrzeszeniem składającym się z sumy egoizmów, jest zasługą Machiavellego, który zarzucił pytanie o to, co człowiek powinien robić, na rzecz pytania o to, jak ludzie rzeczywiście postępują.

Bacon kontynuuje pracę florentczyka, czego efektem są *Eseje*. W przeciwieństwie do swojego poprzednika Bacon nie koncentruje się jednak na „kiju”, ale na „marchewce” – zarządza nie afektem strachu, ale nadziei⁴². Nowoczesna nauka i technika są przełomowymi narzędziami tak rozumianej filozofii polityki. Zostają one zredefiniowane przez Bacona jako środki, dzięki którym egoistyczna jednostka może w sposób racjonalnie zaplanowany realizować swoje pragnienia. Nauka i technika są więc narzędziami, które zapewniają przetrwanie, dobrostan i długofalowe dobro⁴³. Z punktu widzenia władcy pozwalają na zarządzanie afektami poddanych: wiedza o naturze obejmuje bowiem również wiedzę o naturze w człowieku⁴⁴. Tym silniejsza i stabilniejsza jest władza, im więcej dóbr za sprawą nauki i techniki potrafi zapewnić poddanym. Bacon staje się więc niejako prorokiem nowoczesnego państwa, które sprowadza swoje zadania do zapewnienia bezpieczeństwa, stymulowania rozwoju przemysłowego i wzrostu gospodarczego oraz sprawnego administrowania⁴⁵. Jak widać, odczytanie Faulknera jest oświeceniowo-pozytywistyczne i nie różni się w swojej istocie od interpretacji, którą zaproponowali frankfurczycy.

Wobec odczytania Faulknera można postawić kilka zarzutów. Po pierwsze, stosunek Bacona do Machiavellego jest w istocie ambiwalentny. Oczywiście, zgodnie z postulatami florentczyka Bacon stara

⁴¹ Por. ibidem, s. 4, 261.

⁴² Por. ibidem, s. 88, 201–228.

⁴³ Por. ibidem, s. 87, 111.

⁴⁴ Por. ibidem, s. 20.

⁴⁵ Por. ibidem, s. 29, 127, 145.

się patrzeć na człowieka w sposób pozbawiony złudzeń. Ten wymóg bierze się z tego, że Bacon oczekuje od etyki i polityki skuteczności: nie wystarczy wskazać, co jest dobrem, trzeba jeszcze umieć to dobro osiągnąć. Ta efektywność wymaga dogłębnej znajomości ludzkiej natury. Dlatego zasady etyki i polityki chce on oprzeć na realistycznej, niesentymentalnej metodzie historycznej – takiej, jaką znamy z *Księcia* czy z *Rozważań nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu* Tytusa Liwiusza. O tym wymogu Bacon pisze w słynnym fragmencie treściwie podsumowującym myśl przewodnią Machiavellego, że jego filozofia przedstawiła człowieka tak, jak się zachowuje, a nie tak, jak powinien się zachowywać⁴⁶.

Komentatorzy zapominają zwykle o przedstawieniu kontekstu, w jakim ta opinia o twórczości florentczyka się pojawia. Przytoczmy zatem większy fragment, aby wskazać, dlaczego Bacon wysoko cenił jego realizm:

Jesteśmy bardzo wdzięczni Machiavellemu i jemu podobnym pisarzom, którzy otwarcie i w sposób niekłamany głoszą i opisują to, co ludzie czynią, a nie to, co czynić powinni. Niemożliwe jest, aby połączyć roztropność węża z niewinnością gołębia [Mt 10:16], chyba że człowiek w pełni zaznajomi się z naturą samego zła. Bez tego cnota stoi otwarta i nieufortyfikowana. Co więcej, cnotliwy i uczciwy człowiek nie zdoła uczynić niczego dobrego wobec nikczemników, poprawić ich zachowania i przywrócić na ścieżkę prawości, zanim zbada całą głębię i wszystkie zakamarki ich niegodziwości⁴⁷.

Machiawelizm Bacona pełni więc funkcję służebną wobec cnoty i nie jest amoralnym narzędziem pragmatycznego sprawowania władzy.

⁴⁶ Por. F. Bacon, *Of the dignity and advancement of learning*, 2nd ed. [= *De augmentis scientiarum*], w: idem, *The works*, vol. 9, s. 211.

⁴⁷ „We are much beholden to Machiavelli and other writers of that class, who openly and unfeignedly declare or describe what men do, and not what they ought to do. For it is not possible to join the wisdom of the serpent with the innocence of the dove, except men be perfectly acquainted with the nature of evil itself; for without this, virtue is open and unfenced: nay, a virtuous and honest man can do no good upon those that are wicked, to correct and reclaim them, without first exploring all the depths and recesses of their malice”. Ibidem.

Odwrotnie, w tym fragmencie, dotyczącym etyki i rozwijania dóbr wewnętrznych (czyli cnót), wiedza o tym, jak ludzie się zachowują, i o ich przywarach, pomaga w rozwoju moralnym, gdyż zabezpiecza starania przed negatywnym wpływem. Zgodnie z praktycznym nastawieniem Bacona etyka jako georgika, czyli wiedza o tym, jak kierować wolą, musi uwzględniać również przywary, jeśli ma osiągać swoje cele (które są, do czego jeszcze wrócimy, pozbawione egoistycznego pierwiastka i filantropijne)⁴⁸.

Lord Kanclerz potwierdza swoją postawę wobec machiawelizmu nawet wtedy, gdy pisze o tzw. architekturze fortuny⁴⁹, której zada-

⁴⁸ Warto przybliżyć w tym miejscu, choćby częściowo, bardzo złożoną klasyfikację nauk wprowadzoną przez Bacona w *De augmenits scientiarum*. Etyka jest w niej definiowana jako ta część filozofii człowieka (*human philosophy*), która zajmuje się dobrem wewnętrznym, czyli cnotą. Etyka dzieli się na dwa działy: wiedzę o tym, czym jest dobro (*platform of good*); naukę o kształtowaniu umysłu (*culture of the mind*), którą Bacon nazywa też georgiką (*georgics*), nawiązując do tytułu dzieła Wergiliusza. Kształtowanie umysłu ma pomóc ludziom w osiągnięciu wcześniej określonych dóbr – jest to dział, którego etyka, zdaniem Bacona, pilnie potrzebowała. Por. ibidem, s. 193–194. Jeśli zaś chodzi o naukę polityczną (*civil knowledge*), zajmuje się ona dobrem zewnętrznym, rozumianym przez Bacona jako dobra o charakterze społecznym, np. dobra sława, bogactwo czy władza. Osiąganie swoich celów w życiu społecznym wymaga wiedzy analogicznej do georgiki, dlatego Bacon przedstawia trzy poddziedziny nauki politycznej: naukę o powierzchowności (*conversation*), która ułatwia ludziom tworzyć więzi, naukę o prowadzeniu własnych spraw (*business*), pomagającą w sprawach życiowych i rozwijaniu kariery, naukę o rządzeniu (*government*), definiowaną jako wiedza o obronie przed nieszczęściami. Każdej z tych dziedzin odpowiada osobny rodzaj roztropności czy też mądrości obywatelskiej, które umysł powinien osiągnąć. Por. ibidem, s. 233–235. Osobliwością nauki politycznej Bacona jest włączenie do nauki o polityce tematów, które zwykle są związane ze sprawami prywatnymi (nauka o powierzchowności i karierze). Bacon określa każdy podmiot dążący do uzyskania dóbr zewnętrznych jako podmiot polityczny. Strategia staje się wyznacznikiem polityczności: „Nothing is more politic than to make the wheels of the mind concentric and voluble with the wheels of fortune” („Nic nie jest bardziej polityczne niż sprawić, by umysł i obracał się wraz z kołem fortuny”). Ibidem, s. 288.

⁴⁹ Architektura fortuny jest działem wiedzy o karierze (zob. wcześniejszy przypis). Wiedza o karierze dzieli się na naukę o różnych zdarzeniach (*the doctrine on scattered occasions*) i naukę o doskonaleniu własnego życia (*the doctrine of advancement of life*) – inaczej: architekturę fortuny. W ramach badań nad karierą Bacon zajmował się sprawami, które dla każdego człowieka jako prywatnej

nie sprowadza się do zapewnienia indywiduom osobistej korzyści. O stosunku dóbr zewnętrznych (które są przedmiotem architektury fortuny) i cnoty pisze on:

Gdy mowa o umiejętnościach występnego postępowania, jeśli człowiek bierze do siebie tę zasadę Machiavellego, że „człowiek nie powinien zabiegać o cnotę, ale o to, by zachować jej pozór przed światem, ponieważ uznanie i szacunek płynący z cnoty jest pomocny, lecz jej praktykowanie jest przeszkodą” [...] i inne podobnie zdeprawowane i zgubne nauki [...], jeśli ktoś czerpie przyjemność z tego rodzaju zdeprawowanej mądrości, to z całą pewnością nie da się zaprzeczyć, iż osoba ta (będąc zwolniona z wymogów miłosierdzia i cnoty i dążąc z całą determinacją do swojej korzyści) może szybciej zrealizować swoje zamiary i mniejszym wysiłkiem. Jednakże ludzie tak dalece muszą stronić od tego rodzaju niegodziwych sztuk, że raczej (jeśli tylko leży to w ich mocy i potrafią postępować wytrwale, nie dając się ponieść porywom i nawałnicom ambicji) powinni mieć przed oczyma nie tylko ten ogólny obraz świata, że „to marność i pogoń za wiatrem” [Koh 1:14], lecz też bardziej szczegółowy ogląd rzeczy, iż „życie w niedoli to nieszczęście, a im wspanialsze życie, tym większa niedola” oraz „że cnota jest nagrodą samą dla siebie, tak jak nikczemność jest sama dla siebie karą”, jak doskonale pisał o tym poeta [Wergiliusz – P.W.]: „Gdzie jest nagroda,

osoby stanowią codzienny przedmiot troski i zabiegów; mowa tu o tak prozaicznych rzeczach, jak zdobywanie honorów czy pomnażanie swojego dobytku. Wiedza, której dostarczała nauka o karierze, miała pozwolić jednostce stać się kowalem swojego losu, urzeczywistnić rzymską ideę człowieka jako władcy fortuny. Por. ibidem, s. 236–239. Ponieważ Bacon w różnych brzmieniach wielokrotnie przytaczał rzymskie powiedzenie o *faber fortunae*, jego doktryna przeszła do historii pod nazwą architektury fortuny. Według znanej interpretacji Rechmonda C. Cochrane’a *Eseje* Bacona (które noszą dużo mówiący podtytuł: *or counsels civil and moral*) należy rozumieć jako rozwinięcie planu stworzenia nauki o karierze, który po raz pierwszy został *explicite* przedstawiony w *The advancement of learning*. W ostatnim skomponowanym przez Bacona wydaniu *Esejów* z 1625 roku aż trzy czwarte wszystkich tekstów traktuje o karierze, a połowa, dokładnie dwadzieścia dziewięć esejów, o doskonaleniu swojego życia. Por. R.C. Cochrane, *Francis Bacon and the architect of Fortune*, „Studies in the Renaissance” 1958, vol. 5, s. 189.

co godna opłacić, mężowie, tak chwalebne dzieło? Najpiękniejszą dadzą wam bogi i wasze własne sumienie”⁵⁰.

Supremacja etyki nad architekturą fortuny jest tu niepodważalna, a rola machiawelizmu znacząco ograniczona, gdyż Bacon nad dobra zewnętrzne, takie jak władza, majątek czy prestiż, przedkłada dobra wewnętrzne, czyli cnotę, nawet jeśli nagrodą za nie jest tylko spokój sumienia.

Mimo że jest kontynuatorem nauki florentczyka, Bacon przypisuje machiawelizmowi tylko służebną rolę także wtedy, kiedy porusza zagadnienia nauki o rządzeniu⁵¹, co można przedstawić na przykładzie eseju *O lichwie*. Bacon, gdy rozpatruje, czy dopuś-

⁵⁰ „As for Evil Arts, if a man would propose to himself that principle of Machiavelli, »that virtue itself a man should not trouble himself to attain, but only the appearance thereof to the world, because the credit and reputation of virtue is a help, but the use of it is an impediment« [...] with the like depraved and pernicious doctrines [...]; if any one, I say, takes pleasure in such kind of corrupt wisdom, I will not certainly deny that (with these dispensations from all the laws of charity and virtue, and an entire devotion to the pressing of his fortune), he may advance it quicker and more compendiously [...]. But men ought to be so far removed from devoting themselves to wicked arts of this nature, that rather (if they are only in their own power, and can bear and sustain themselves without being carried away by a whirlwind or tempest of ambition) they ought to set before their eyes not only that general map of the world, »that all things are vanity and vexation of spirit«, a but also that more particular chart, namely, »that being without well-being is a curse, and the greater being the greater curse«; and »that all virtue is most rewarded, and all wickedness most punished in itself«; as the poet excellently says:

»Ye brave young men, what equal gifts can we,
In recompense of such desert, decree?
The greatest, sure, and best you can receive,
The gods and your own conscious worth will give«.”

F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, vol. 9, s. 293–295. Fragment, który widnieje jako cytat z Machiavellego, jest właściwie komentarzem Bacona do rozdziałów siedemnastego i osiemnastego *Księcia*. Cytat z *Eneidy* Wergiliusza podano w przekładzie Wandy Markowskiej. Jest to tłumaczenie najbardziej zbliżone do przytaczanej angielskiej wersji: Wergiliusz, *Eneida*, tłum. W. Markowska, Warszawa 1987, s. 125. Tłumaczenie nie jest jednak podzielone na wersy, w przeciwieństwie do oryginału. Oryginalnie fragment pochodzi z ks. IX, 252 i nast.

⁵¹ Zob. przypis 48 w tym rozdziale.

cić w państwie lichwę, zaczyna swój wywód z pozycji moralisty, nie ukrywając swojego potępienia dla tej formy zarobku. W drugim jednak ruchu wprowadza machiaweliczną poprawkę do swojego wyводу: zastanawia się, jak ludzie postępują w rzeczywistości. W ten sposób dochodzi do konkluzji, że odgórny zakaz lichwy prowadzi do przesunięcia tej praktyki do czarnej strefy gospodarki, gdzie pozostaje poza wszelką kontrolą i przynosi jeszcze większe szkody społeczne. Dlatego mimo swojego potępienia dla lichwiarstwa Bacon zgadza się na legalizację praktyki pod warunkiem wprowadzenia stóp procentowych, które pozwalają trzymać proceder w ryzach⁵². W tym wypadku filozof w pierwszej kolejności bierze pod uwagę to, co jest najlepsze dla obywateli; w osiągnięciu tego celu nie może jednak rezygnować z roztropności obywatelskiej, gdyż zmiany, których chce dokonywać, dotyczą zwykłych ludzi, mających swoje przywary. Machiawelizm jest tu więc tylko narzędziem unikania większego zła czy też roztropnego wprowadzania DOBRYCH zmian. Co więcej, wymóg rozwijania osobistych cnót nie dotyczy tylko obywateli, lecz także władcy – według Bacona pragmatyzm władzy nie jest usprawiedliwieniem niemoralności rządzącego⁵³.

Bacon nie tylko ogranicza znaczenie machiawelizmu, lecz także wprowadza gradację różnych *modus vivendi*. Egoistyczny człowiek w hierarchii ideałów osobowościowych Bacona stoi na najniższym szczeblu. Klarownie przedstawia to *Novum organum*:

[...] nie od rzeczy będzie wyróżnić trzy rodzaje i jakby trzy stopnie ludzkiej ambicji. Pierwszy rodzaj występuje u tych, którzy swoją władzę chcą powiększyć we własnej ojczyźnie – to ambicja pospolita i niska. Drugi występuje u tych, którzy starają się powiększyć wpływ i władzę ojczyzny w obrębie rodzaju ludzkiego – ten rodzaj ambicji ma niewątpliwie więcej godności, lecz nie mniej łączy się z nim chciwość. Jeśli zaś ktoś starał się ustanowić i powiększyć potęgę i panowanie samego rodzaju ludzkiego we wszechświecie, to taka ambicja (jeżeli tym mianem

⁵² Por. F. Bacon, *Eseje*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1959, s. 180–185.

⁵³ Por. idem, *De augmentis scientiarum*, vol. 9, s. 294–295.

jeszcze można to nazwać) byłaby niewątpliwie bardziej zdrowa i do-
stojna niż pozostałe⁵⁴.

Im dalej człowiek odchodzi od swojego partykularnego interesu, fi-
lantropijnie przyczyniając się do szczęścia możliwie największej licz-
by ludzi, tym wyższa powinna być zdaniem Bacona moralna oce-
na jednostki. Do teoretycznych podstaw, na których Bacon opiera tę
trójpoziomą hierarchię, wrócimy jeszcze w podrozdziale dotyczą-
cym cnoty miłosierdzia.

Oprócz skuteczności etyki i polityki można wskazać jeszcze je-
den cel, który przyświecał Baconowi, gdy formułował swoją geor-
gikę i architekturę fortuny. Już w liście do swojego wuja Burghleya,
ówczesnego Lorda Skarbnika, napisanego prawdopodobnie ok. 1592
roku, czyli w czasie, gdy rodził się projekt *instauratio magna*, Ba-
con pisał: „Na koniec przyznaję, że mam tak dalece rozległe cele po-
znawcze, jak dalece umiarkowane są moje dążenia polityczne, gdyż
postanowiłem całą wiedzę ustanowić swoją domeną”⁵⁵. Tę ambicję
objęcia swoimi badaniami całej wiedzy potwierdził, stawiając pierw-
szy krok projektu *instauratio magna*, kiedy w *The advancement of
learning* i *De augmentis scientiarum* dokonał przeglądu stanu współ-
czesnej wiedzy, sformułował załączki nowych nauk i postulował ich
dalsze pogłębianie. Wśród tych brakujących dziedzin wiedzy były
georgika i architektura fortuny, zatem zainteresowanie Bacona ma-
chiawelizmem należy rozumieć jako rozwinięcie encyklopedycz-
nego zamysłu autora.

U Bacona próżno też szukać koncepcji egoistycznego „ja”, które
dystansuje się wobec natury, by później zdobyć nad nią władzę za
pomocą techniki; odwrotnie, człowiek w filozofii Bacona jest inte-
gralną częścią harmonijnego kosmosu, który dyktuje mu sposób
postępowania. W pismach Bacona możemy spotkać się z dwoma

⁵⁴ Idem, *Novum organum*, ks. I, af. CXXIX. Por. też: idem, *De augmentis scientia-
rum*, vol. 9, s. 204–205.

⁵⁵ „Lastly, I confess, that I have as vast contemplative ends, as I have moderate civil
ends: for I have taken all knowlegde to be my province”. Idem, *Letter to lord
Burghley*, w: idem, *The letters and the life, including all his occasional works*, vol. 1,
eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, London 1861–1874, s. 109.

rodzajami celowości: celowością subiektywną i celowością obiektywną, by posłużyć się terminologią Kanta⁵⁶. Podczas gdy ten pierwszy rodzaj wiąże się z podmiotem, drugi – przysługuje światu. Świat jako całość, podobnie jak jego części, ma immanentny sens; wbrew twierdzeniom szkoły frankfurckiej filozofia Bacona nie jest przełomowym momentem w dziejach europejskiej myśli, w którym to znaczenie świata zostaje zredukowane do relacji względem podmiotu – do bycia przedmiotem jego poznawania i władzy. Ten wewnętrzny sens nadaje światu nie człowiek, ale Bóg, który w *De augmentis scientiarum* zostaje określony źródłem wszystkich przyczyn celowych⁵⁷. Z perspektywy metafizycznej wszystkie przyczyny, które w fizycznym dyskursie określa się mianem „sprawczo-materialnych”, stają się wyrazem Bożego planu. Metafizyka jest etapem na drodze do teologii naturalnej, a obie dziedziny – jak pisze Bacon – dzieli dystans bardzo niewielki⁵⁸.

Stosunek „ja–świat” w filozofii Bacona będzie szczegółowo analizowany w podrozdziale *Teologiczna cnota miłosierdzia*. W tym jednak miejscu skupimy się przede wszystkim na głównym założeniu hermeneutycznym Faulknera, czyli na wyróżnieniu *Esejów* jako pozycji zawierającej sedno projektu *instauratio magna*. Naszym zdaniem pismo to odgrywa marginalną rolę w całym projekcie. Wstępnie należy zauważyć, że Bacon nie uważał *Esejów* za część planu wielkiego odnowienia. Wynika to jasno z listu dedykacyjnego do-

⁵⁶ Por. I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 46–50.

⁵⁷ Pojęcia przyczyny sprawczo-materialnej i przyczyny celowej pozwalają Baconowi dość precyzyjnie określić relację, w której Bóg pozostaje wobec stworzenia. Polemizując z purytańską doktryną, Bacon zaprzecza, jakoby Bóg działał zawsze jako przyczyna pierwsza wydarzeń; Bóg jest przyczyną pierwszą powstania świata, ale sprawuje swoją wolę niemal zawsze za pośrednictwem przyczyn drugich, tj. przyczyn fizycznych (wyjątkiem są tylko cudowne wydarzenia). Takie pojęcie sprawczości lepiej odpowiada majestatowi Boga, który ustanawiając przyczyny drugie, zwalnia się z obowiązku ciągłego ingerowania w świat. Por. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 510; idem, *Meditationes sacrae*, w: idem, *The works*, vol. 14, s. 94–96. Por. również przypis 134 w rozdziale pierwszym.

⁵⁸ Por. idem, *Of the wisdom of ancients*, s. 95.

łączonego do manuskryptu *An advertisement touching a holy war*, który Bacon przesłał Lancelotowi Andrewesowi. List ten został napisany po aferze korupcyjnej, w czasie kiedy Bacon został już odsunięty od polityki i całkowicie mógł się poświęcić pisaniu. Filozof przedstawia w nim swojemu przyjacielowi i zarazem redaktorowi swoich prac publikacje, nad którymi pracuje. Bacon pisze w liście zarówno o projekcie *instauratio magna*, jak i trzecim wydaniu *Esejów*, przy czym bardzo jednoznacznie rozróżnia oba zajęcia. Z listu wiadomo, że *Eseje* nie są częścią *instauratio magna* i że Bacon pisze je dla własnej rozrywki⁵⁹. Oczywiście, uważany czytelnik zauważy, że niektóre rozdziały z *Esejów* zostały włączone do pism składających się na *instauratio magna*, dostrzeże też liczne podobieństwa między próbami a innymi filozoficznymi tekstami Bacona. Z tej racji trzeba uznać, że *Eseje* są przydatne dla naszej interpretacji i że wchodzą w pewną relację z *opera magna* Bacona. Nie należy jednak uznawać ich treści za podstawowy element twórczości filozofa, ale za rozwinięcie encyklopedycznej ambicji Bacona i czynienie zadość wymogowi, by etyka i nauka polityczna były efektywne⁶⁰.

Jerry Weinberger i metoda akromatyczna

Do inspiracji tekstem White'a przyznaje się również Jerry Weinberger⁶¹, autor książki *Science, faith and politics. Francis Bacon and utopian roots of the modern age*. Podobnie jak White, Weinberger uważa Bacona za fundatora nowoczesności – postać, która na nowo określa relacje między polityką a nauką, naturą a technologią. Weinberger odrzuca jednak podział wprowadzony przez White'a na etykę tymczasową i doskonałą, by w opozycji do swojego przeciwnika dowodzić, że Bacon oferuje kompletną naukę na temat nowoczes-

⁵⁹ Por. idem, *An advertisement touching a holy war*, w: idem, *The works*, vol. 13, s. 18.

⁶⁰ Zob. przypis 49 w tym rozdziale.

⁶¹ Por. J. Weinberger, *Science, faith and politics. Francis Bacon and utopian roots of the modern age. A commentary on Bacon's "Advancement of learning"*, Ithaca–London 1985, s. 28, przypis 8.

ności i przewiduje problemy, które stworzy modernistyczna, technologicznie zorientowana epoka⁶². Zdaniem Weinbergera to nie projekt naukowy, ale właśnie nauczanie polityczne Bacona, które traktuje o relacji między nauką i polityką, jest największą wartością jego spuścizny. Owo nauczanie można odnaleźć, jak twierdzi autor, w podtekście *The advancement of learning* i *Nowej Atlantydy*.

Filozofia polityczna Weinbergera jest pod widocznym wpływem myśli Straussa, który przeciwstawia ideał umiaru klasycznej filozofii polityki aspiracjom zracjonalizowanej nowoczesnej myśli politycznej; ta druga myśl, wiążąc swoje cele z postępowaniem naukowo-technicznym, otworzyła drogę dla nowej tyranii⁶³. Jako uważny czytelnik antycznych pisarzy Bacon w interpretacji Weinbergera był świadomy zagrożeń niesionych przez przypisanie sztukom wytwórczym dużego znaczenia politycznego. Mimo to Bacon miał zdecydować się na taki krok, by odsunąć większe zagrożenie polityczne, którym było chrześcijaństwo, nieuchronnie obsuwające się w sekciarskie wojny. By przekierować religijny zapal, Bacon instrumentalnie wykorzystał koncepcję chrześcijańskiego miłosierdzia. Zostaje ona teraz ujęta jako podbój przyrody, który ma zaspokoić materialne pragnienia ludzkości, i egalitarna, sprawiedliwa dystrybucja uzyskanych w ten sposób dóbr⁶⁴.

Wobec interpretacji Weinbergera podnoszono zarzuty arbitralności⁶⁵. Weinberger zakłada, że Bacon posługuje się metodą akromatyczną pisania – właściwa treść nauczania politycznego nie jest wyrażona wprost, ale znajduje się w podtekście⁶⁶. Metodą rekonstrukcji tego ukrytego dyskursu miały być: identyfikowanie źródłowych tekstów, głównie starożytnych, które Bacon parafrazuje lub cytuje,

⁶² Por. ibidem. s. 34–35; J. Weinberger, *Science and rule in Bacon's utopia*. "An introduction to the reading of the New Atlantis", „The American Political Science Review” 1976, vol. 70, no. 3, s. 866–869.

⁶³ Por. zwłaszcza idem, *Science, faith and politics*, s. 17–27.

⁶⁴ Por. zwłaszcza ibidem, s. 32–37, 161–162, 168–169.

⁶⁵ Por. M.S. Neustadt, rec.: J. Weinberger, *Science, faith and politics*. *Francis Bacon and utopian roots of the modern age*, „Political Theory” 1987, vol. 15, no. 3, s. 448–451.

⁶⁶ Por. J. Weinberger, *Science, faith and politics*, s. 35.

i sprawdzanie, jakie znaczenie mają one w oryginalnym kontekście. Weinberger jednak zapomina, że w renesansie antyczne cytaty i parafrazy były obiegowymi mądrościami, a powszechną praktykę stanowiło zapisywanie ich w notesach⁶⁷. Wiarygodność zastosowanej metodzie odbiera także to, że Bacon popełnia pomniejsze pomyłki, kiedy powołuje się na inne teksty. Bacon nie musiał więc wcale mieć na uwadze pierwotnego kontekstu, gdy wykorzystywał jakąś antyczną myśl, ale przywoływał ją z pamięci lub przepisywał z notatnika. Ponadto Weinberger kilka razy niepoprawnie wskazuje źródła fragmentów⁶⁸. Te argumenty podają w wątpliwość istnienie ukrytej nauki politycznej Bacona, zwłaszcza że znacząco różni się ona od tej wyrażonej *expressis verbis*. Metoda interpretacyjna Weinbergera sprawiła, że zignorował on religijny przekaz pism Bacona. Tak jak White, Weinberger potraktował je jako przebranie, pod którym kryją się treści czysto polityczne. Jeśli chodzi o problem nowoczesności, oczywiście u Bacona znajdujemy ważne uwagi dotyczące niebezpieczeństw stwarzanych przez techno-naukę i Weinberger słusznie spostrzega, że jest to jedno z zagadnień *Nowej Atlantydy*. Wbrew pozorom nie należy jednak upatrywać w pismach Bacona wyraz nowoczesnej świadomości zorientowanej na dominację nad naturą, jak pokazywaliśmy w naszej krytyce odczytania szkoły frankfurckiej.

⁶⁷ Por. P.O. Kristeller, *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, tłum. G. Błachowicz, L. Szczucki, M. Szymański, Warszawa 1985, s. 99–100.

⁶⁸ Por. M.S. Neustadt, op. cit., s. 450.

***Instauratio magna* jako religijna etyka narracyjna**

Punktem wyjścia naszej interpretacji *instauratio magna* jest włączenie tego projektu w ramy chrześcijańskiej narracji milenarystycznej. Milenaryzm, przypomnijmy, jest koncepcją eschatologiczną, zgodnie z którą zbawienie ma nie tylko duchowy i pozaczasowy charakter, ale jest też wydarzeniem dziejącym się w historii i mającym doczesny charakter. Francis Bacon, jak pokażemy w tym rozdziale książki, uważa naukę i budowaną na jej podstawie technikę za narzędzia Opatrzności. Zgodnie z teorią etyk narracyjnych rozumienie stosunku do praktyk i instytucji zakłada rozumienie intencji i wartości z nimi wiązanych. Z tych związków tworzy się etyczne narracje określające sens działań. Tym samym kształtuje się również to, jakie znaczenia i oczekiwania łączymy z nauką i naukowcami. Mówiąc inaczej, to, jak pojmujemy naukę i jakie powinności wiąże się z ideałem naukowca, jest wyznaczane przez etykę narracyjną: w wypadku planu *instauratio magna* przez narrację milenarystyczną. Dlatego w tym rozdziale będziemy szukać relacji łączących w *instauratio magna* poglądy Bacona na temat nauki i naukowców z jego ideami religijnymi i pokazywać, jak te drugie przekonania kształtują sens i oczekiwania związane z tymi pierwszymi.

Najpierw przedstawimy racje przemawiające za uznaniem *instauratio magna* za narrację milenarystyczną. W tym celu bliżej przyjrzymy się za Charlesem Whitneyem pochodzeniu pojęcia *instauratio*. Te analizy stały się dla badaczy podstawą utożsamienia planu wielkiej odnowy z milenarystyczną wizją. Tutaj też najogólniej przedstawimy narrację, w którą Bacon wkłada naukę. Szczegóły tej narracji etycznej będą rozwijane w kolejnych podrozdziałach, które są zorganizowane wokół koncepcji trzech cnót: nadziei, umiaru i miłosierdzia. Tymi walorami charakteru muszą wykazać

się naukowcy i ludzie mający wpływ na naukę, by doprowadzić projekt *instauratio magna* do szczęśliwego finału. Narrację tego projektu można znaleźć w podtekście ważniejszych prac Bacona, a w *Nowej Atlantydzie* wysuwa się ona na pierwszy plan.

Cnota nadziei

Z powodu słynnego zakończenia pierwszej książki *Novum organum*, gdzie Bacon ośmiela swoich współczesnych do próby ustanowienia filozofii naturalnej na nowych, pewnych podstawach metody badawczej i podaje powody, które pozwalają mu żywić przekonanie, że przedsięwzięcie to może się powieść, autor bywa określany jako filozof nadziei¹. Znaczenie cnoty nadziei w pismach Bacona rozpoznał m.in. White w swojej wpływowej pracy *Peace among the willows*. Jego zdaniem Bacon nadaje tej cnocie, tradycyjnie przypisywanej do teologii, wymiar ściśle polityczny czy też etyczny: nadzieja jest najpożyteczniejszym ze wszystkich afektów, gdyż bez niej realizacja żadnego ambitnego planu nie byłaby możliwa. W jego odczytaniu w pismach Bacona nadzieja rzekomo traci wymiar eschatologiczny: nie ukierunkowuje woli w stronę Królestwa Niebieskiego, ale w stronę czysto doczesnego projektu zbudowania społeczeństwa na fundamentach rozwoju naukowo-technicznego². Podobnie myśl Bacona rozumie David C. Innes, który tę zmianę znaczeniową nazywa klarownie zastąpieniem nadziei chrześcijańskiej przez nadzieję nowoczesną³.

O ile zgadzamy się ze stwierdzeniem, że cnota nadziei gra jedną z głównych ról w myśli Bacona, o tyle nasz sprzeciw budzi domniemanie, że filozof rozumiał ją w sposób zsekularyzowany. W naszej opinii Bacon nie dokonuje żadnej radykalnej redefinicji znaczenia

¹ Por. F. Bacon, *Novum organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955, ks. I, af. XCIV–CXXX.

² Por. H.B. White, *Peace among the willows. The political philosophy of Francis Bacon*, The Hague 1968, s. 20–21.

³ Por. D.C. Innes, *Bacon's "New Atlantis". The Christian hope and the modern hope*, „Interpretation” 1994, vol. 22, no. 1, s. 3–38.

cnoty nadziei. Odwrotnie, filozof wiąże z nią eschatologiczne wizje – nadzieja ma prowadzić do ustanowienia milenijnego królestwa.

Źródła terminu *instauratio*

Pojęcie cnoty nadziei implikuje horyzont czasowy. Koncepcja czasu, którą Bacon podziela ze swoimi współczesnymi, różni się od naszej koncepcji. Przypomnijmy za Paolo Rossim, że autorzy w XVI i XVII wieku nie wierzyli, że czas ma strukturę liniową i otwartą (bez z góry określonego finału, punktu kulminacyjnego): „[...] od samego zara-
nia nowożytności, obraz tak zwanego »liniowego« postępu jawi się zakłócony przez ideę »falowego« lub wręcz »cyklicznego« przebiegu wydarzeń dziejowych (czy też z nią spleciony)”⁴. Przyjrzyjmy się bliżej konsekwencjom koncepcji, która łączy ze sobą czas liniowy i cykliczny.

Jeśli wierzy się, że czas ma charakter cykliczny, to nie konceptualizuje się wydarzeń, swoich działań, planów itd. jako czegoś zupełnie nowego. Widać to w języku, którego używali nowożytni Anglicy. Słowo „reforma” (*reform*) pojawiło się w języku angielskim dopiero w XVIII wieku. Za czasów Tudorów rzadkością były intencje, które dzisiaj określilibyśmy tym mianem: wprowadzenie istotnych, bezprecedensowych zmian. Zwykle o zmianie na lepsze myślano jako odnawianiu (*to renew*), ponownym kształtowaniu (*to form again*) czy restaurowaniu (*to restore*)⁵. Bacon daje wyraz tej świadomości, gdy pisze:

Rzeczy chroni się przed zniszczeniem, przywodząc je znów do ich pierwszych zasad – jest to reguła w fizyce. Zachowuje ona ważność również w naukach politycznych (jak słusznie zauważył Machiavelli),

⁴ P. Rossi, *Zatonięcia bez świadka. Idea postępu*, tłum. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 1998, s. 14–15.

⁵ Por. J. Martin, *Francis Bacon, the state, and the reform of natural philosophy*, Cambridge 2007, s. 8.

gdyż prawie nic innego tak dobrze nie chroni państw przed upadkiem jak ich odnowa i przywrócenie pierwotnego sposobu organizacji⁶.

Poruszając się „do przodu”, wracamy do punktu wyjścia. Klarowny wyraz tej świadomości czasu, tym razem w odniesieniu do całych dziejów, daje wypowiedź siedemnastowiecznego myśliciela Agricoli Carpentera:

Jeśli jest prawdą, że porządek i bieg natury są cyrkularne oraz że zdolności poznawcze dusz wraz z obracaniem się koła czasu wyraźnie się poprawiają, to z całą pewnością następstwo wydarzeń w naturze musi koniecznie nieść ze sobą [wyższe] stopnie doskonałości, a ostatnim człowiekiem musi być Adam⁷.

Wyrazem podobnej świadomości historycznej jest sposób, w jaki w okresie nowożytnym używano słowa „rewolucja”. W języku wciąż żywe jest wówczas średniowieczne i renesansowe użycie tego wyrazu, mające swoje źródło w słowniku astronomicznym czy astrologicznym: „rewolucja” to obrót ciał i sfer niebieskich o trzysta sześćdziesiąt stopni wobec innego ciała – w Ptolemeuszowej teorii wokół Ziemi. Przez analogię określano mianem „rewolucji” każdy cykliczny ruch, np. koła czy wskazówek (a raczej: wskazówki) zegara. W innym znaczeniu „rewolucja” oznaczała również cykliczną zmianę, tym razem jednak prowadzącą do opozycyjnego stanu – do zmiany, by posłużyć się geometryczną metaforą, o sto osiemdziesiąt stop-

⁶ „Things are preserved from destruction by bringing them back to their first principles, is a rule in Physics; the same holds good in Politics (as Machiavelli rightly observed), for there is scarcely anything which preserves states from destruction more than the reformation and reduction of them to their ancient manners”. F. Bacon, *Of the dignity and advancement of learning*, 2nd ed. [= *De augmentis scientiarum*], w: idem, *The works*, vol. 8, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 473.

⁷ „If this be true that the order and course of nature is circular, and that souls in revolution of time receive a sensible improvement in their cognition, then surely succession in nature must needs carry degrees of perfection, and the last man must be an Adam”. A. Carpenter, cyt. za: R.F. Jones, *Ancients and moderns. A study of the rise of the scientific movement in seventeenth-century England*, St. Louis 1961, s. 127.

ni. W tym sensie „rewolucją” można było nazwać następstwo dnia i nocy lub przypływów i odpływów. W tym przypadku zmiana była radykalna, prowadząca do przeciwieństwa. I. Bernard Cohen pokazuje, że oba te pojęcia rewolucji występowały obok siebie, a w niektórych kontekstach były utożsamiane. Za przykład mogą posłużyć narracje religijne. W XVI i XVII wieku powszechne było przekonanie, że w wyniku grzechu pierworodnego świat stopniowo się degradowuje. Końcem tego procesu będzie powrót do stanu edenicznego. W tej narracji zmiana ma dwojaki charakter: z jednej strony jest powrotem do stanu wyjściowego („obróć o trzysta sześćdziesiąt stopni”), z drugiej – radykalną zmianą w stosunku do bieżącej kondycji („obróć o sto osiemdziesiąt stopni”). Pojęcie rewolucji w religijnym kontekście zawiera więc w sobie moment odnawiania i moment ustanawiania czegoś na nowo⁸.

Baconowskie pojęcie *instauratio* dawało wyraz temu samemu rozumieniu czasu. Bacon świadomie wybrał dla swojego planu nazwę *instauratio magna*, przywodzącą na myśl fuzję czasu linearnego i cyklicznego. Jego plan miał być bowiem czymś nowym w stosunku do tradycji filozofii naturalnej i prowadzić do nieznanego ludziom królestwa człowieka na ziemi, a jednocześnie pewnym powrotem do stanu wyjściowego – stanu edenicznego. Nadzieje związane z tym planem są więc nadziejami na przełom, a zarazem na powtórzenie. Przyjrzymy się bliżej temu terminowi, którego znaczenia Bacon nigdy nie wyjaśnił.

Jak pokazuje Kenneth A. Hovey, pierwszym tropem, który prowadzi nas na znaczenie tego terminu, jest maska pt. *Of tribute; or, giving that which is due* – utwór dramatyczny napisany na zamówienie lorda Essex, który miał być grany przed królową Elżbietą Tudor, by uczcić rocznicę jej koronacji. *Of tribute* jest dialogiem czterech postaci (oznaczonych literami A, B, C, D), z których każda wygłasza mowę pochwalną tego, co uważa za największe dobro. Trzeci mówca (w tekście oznaczony literą D) chwali wiedzę (*The praise of knowledge*). W tym tekście odnajdujemy wiele elementów, które będą pojawiać się niczym *leitmotiv* w późniejszych pracach Bacona:

⁸ Por. I.B. Cohen, *Revolution in science*, Cambridge (MA)–London 1985, s. 63–65.

krtyka filozofii greckiej i alchemii, pochwała osiągnięć techników, dziejowe znaczenie wynalazków druku, prochu i busoli, metafora zaślubin rozumu i natury rzeczy. Mówca D konkluduje, że „władza człowieka bierze się z wiedzy”⁹. Hovey argumentuje, że forma i treść tego dialogu Bacona jest wzorowana na apokryficznej Księdze Ezdrasza o tematyce apokaliptycznej, która wciąż była powszechnie czytana w Kościele Anglii w czasach Bacona. Księga ta przedstawia trójkę bohaterów, którzy składają przed królem perskim Dariuszem hołd temu, co w ich opinii jest najsilniejsze. Jeden z nich, Zorobabel, argumentuje, że najsilniejsza jest prawda. W nagrodę Dariusz pozwala mu odbudować Świątynię Salomona w Jeruzalem. Tematyka religijna wiąże się tu z tematyką naukową – hołd złożony prawdzie staje się fundamentem, na którym zostanie odbudowana Świątynia Jerozolimska. „Odbudowa” zostaje oddana w tekście, który znał Bacon, właśnie terminem *instauratio*. Hovey sugeruje, że Bacon mógł utożsamiać się z postacią Zorobabela¹⁰.

Termin *instauratio* używany w znaczeniu odbudowy ma rzymskie pochodzenie. Jak wyjaśnia Benjamin Farrington, w starożytnym Rzymie decyzje o stawianiu nowych budowli konsultowano z bogami. Jeśli budowa rozpoczynała się od niepowodzeń, czemu miało być winne nieprzestrzeganie boskiej woli, projekt zarzucono i rozpoczynano go zupełnie od nowa, tym razem uważnie stosując się do nakazów bożych. Według Farringtona Bacon użył tego terminu, aby podkreślić, że jego zamiarem jest ustanowienie obiecanej ludziom przez Boga władzy nad przyrodą: skoro dotychczasowa na-

⁹ „Sovereignty of man lieth hid in knowledge”. F. Bacon, *Of tribute; or, giving that which is due*, w: idem, *The major works*, ed. B. Vickers, Oxford–New York 2008, s. 34–36.

¹⁰ Por. K.A. Hovey, *Bacon's parabolic drama. Iconoclastic philosophy and Elizabethan politics* oraz *The providential order in Bacon's new philosophy*, w: *Francis Bacon's legacy of texts. "The art of discovery grows with discovery"*, ed. W.A. Session, New York 1990, s. 217–218. Te Księgi Ezdrasza, które zostały włączone w katolicyzm i protestantyzm do kanonu Biblii, podają inny przebieg wydarzeń prowadzących do odbudowy Świątyni Jerozolimskiej. To Cyrus miał pozwolić na jej odbudowę pod wpływem natchnienia Bożego. Jednak zarówno w wersji apokryficznej, jak i kanonicznej starotestamentowej historii to Zorobabel jest osobą, która przewodził pracom nad rekonstrukcją świątyni (Ezd 1:1–4).

uka nie mogła przybliżyć nadejścia królestwa człowieka na ziemi, to należało ją zarzucić i zaprojektować zupełnie od nowa¹¹.

Więcej kontekstów, w których pojawiał się termin *instauratio*, przedstawiają prace Charlesa Whitneya, który w ich poszukiwaniu podjął się trudu przestudiowania starożytnych i renesansowych pism. Whitney wskazuje dwa źródłowe konteksty, w których używano tego wyrażenia. Pierwszym z nich jest rzymska literatura pochwalna. Słowo *instauratio* i jego formy stosowano jako środki retoryczne, by oddać cześć patronom i władcom, którym zawdzięczano odbudowę budynków, odnowę kultury lub ducha publicznego¹². Analiza tej literatury wskazuje, że *instauratio* miało paradoksalny dwuelementowy aspekt: znaczyło nie tylko „odnowić”, „odrestaurować” itp., lecz także „zapoczątkować”, „tworzyć”. Za przykład mogą posłużyć tu Sylwy Stacjusza, który wysławia cesarza rzymskiego Domicjana słowami:

Witaj, o wielki ojczyźnie świata! Ty, który wraz ze mną zaczynasz wieków odnowę [*instaurare*]. Takim cię oglądać Rzym pragnie.

Zawsze w miesiącu moim. Tak czas Ci odnawiać, tak nowe lata zaczynać się godzi [...].

Ze mną ty zaczniesz drugi wiek nowy: przez ciebie odnowiony zostanie ołtarz długowiecznego ojca¹³.

Whitney podkreśla, że dwuaspektowy charakter *instauratio* nabiera sensu, gdy zostaje – tak jak tu – włączony do cyklicznej wizji dziejów, która ujmuje historię zgodnie z rzymskim światopoglądem jako cykle narodzin i śmierci. Bacon zapewne zdawał sobie sprawę z niejednoznaczności tego wyrażenia, gdyż był czytelnikiem słownika Thomasa Coopera *Thesaurus linguae Romanae et Britannicae* (1565),

¹¹ Por. B. Farrington, *Francis Bacon. Pioneer of planned science*, New York–Washington 1969, s. 69–70.

¹² Por. Ch. Whitney, *Francis Bacon and modernity*, New Haven–London 1986, s. 51–52.

¹³ Por. Stacjusz, *Sylwy*, tłum. M. Brożek, Wrocław 2006, ks. IV, s. 17–20, 37–38; Ch. Whitney, *Francis Bacon and modernity*, s. 51.

który interesujące nas hasło opisuje za pomocą paradoksu jedno-
czesnego odnawiania i zapoczątkowywania¹⁴.

Wracając do Stacjusza, należy jeszcze dodać, że wprowadzenie do tekstu pojęcia *instauratio* pozwoliło mu podkreślić rangę władzy Domicjana – jest on panem świata i panem czasu¹⁵. Jest to o tyle istotne, że pozwala nam określić jedno ze źródeł pojawiającego się w pismach Bacona jak refren sformułowania, że celem *instauratio magna* jest ustanowienie (lub odnowienie) królestwa (czy też władzy) człowieka na ziemi: po raz pierwszy w tym kontekście termin *instauratio* pojawia się w 1603 roku w podtytule *The masculine birth of time*, który brzmi *The great instauration of human dominion over the universe*. Co więcej, użycie terminu typowego dla mów pochwalnych, kierowanych do patronów, wskazuje, że Bacon wiązał szczególne nadzieje z królem Jakubem I Stuartem. Whitney podkreśla, że Bacon nie jest jedynym renesansowym pisarzem, który porównywał swojego władcę do boskiej postaci, zmieniającej oblicze ziemi – ten zabieg literacki w okresie wzorującym się na kulturze rzymskiej był powszechny¹⁶. W dalszych częściach tekstu pokażemy, dlaczego Bacon uważał, że to właśnie w mocy Jakuba jest powołanie ziemskiego królestwa człowieka.

¹⁴ Por. Ch. Whitney, *Francis Bacon's "instauration". Dominion of and over humanity*, „Journal of the History of Ideas” 1989, vol. 50, no. 3, s. 373–374.

¹⁵ Por. ibidem, s. 374.

¹⁶ Wśród niezliczonych czołobitnych mów renesansowych uwagę Charlesa Whitneya zwraca fragment *Gargantui i Pantagruela* François Rabelais'go. W liście Gargantui do syna czytamy: „Obecnie wszystkie nauki odżyły [restituées] i wróciły do czci, języki zmartwychwstały [instaurées]”. F. Rabelais, *Gargantua i Pantagruel*, tłum. T. Boy-Żeleński, s.l., s.a., s. 106, <http://wolnelektury.pl/media/book/pdf/gargantua-i-pantagruel.pdf> (dostęp: 10.08.2014). Można zatem przypuszczać, że sformułowanie „wielka odnowa nauk” ma swoje początki w tekście Rabelais'go. Mimo to Whitney sugeruje, że bezpośrednią inspiracją dla Bacona, by po raz pierwszy posłużyć się wyrażeniem *instauratio* w tytule *Temporis paratus masculus, sive instauratio magna imperii humani in universum*, była praca Tychona Brahego, który w 1602 roku, czyli na rok przed powstaniem *Masculine birth of time*, opublikował pracę *Astronomiae instauratae progymnasmata*, a więc *Ćwiczenia z odnowionej astronomii*. Por. Ch. Whitney, *Francis Bacon's "instauration"*, s. 371; idem, *Francis Bacon and modernity*, s. 51.

Z naszego punktu widzenia jeszcze ważniejszy jest drugi kontekst, w którym pierwotnie używano terminu *instauratio* – mowa tu o kontekście biblijnym. Święty Hieronim użył go w Wulgacie – łacińskim przekładzie Pisma Świętego. W Wulgacie termin ten odnosi się do: odbudowy Świątyni Salomona i odrestaurowania Izraela po okresie niewoli babilońskiej oraz odnowienia (naprawy) wszystkich rzeczy w Chrystusie na końcu dziejów. W hebrajskich i greckich oryginałach wszystkie te wydarzenia były określane różnymi formułami. Zastępując je jednym łacińskim słowem, przekład św. Hieronima ustanawia tzw. typologię¹⁷.

Zgodnie z typologiczną koncepcją wydarzenia biblijne przebiegają według określonych wzorców. Można mówić o pewnej głębokiej strukturze, która łączy powierzchownie różne zdarzenia. Dzięki temu jedne historie biblijne antycypują kolejne. Najbardziej znanym przykładem takiej typologii jest historia Jonasza, który spędza trzy dni w brzuchu wieloryba; Jezus Chrystus, by dać dowód, że jest Synem Bożym, zapowiada Żydom, że będzie przebywał, tak jak starotestamentowy prorok, trzy dni w czeluściach (Mt 12:40). Jeśli chodzi o typologię złączoną terminem *instauratio*, przyjmuje się, że odbudowa Świątyni Salomona i odrestaurowanie Izraela zapowiadają wydarzenia, które nastąpią na końcu dziejów. Zgodnie z wpływową doktryną rekapitulacji, której autorem był św. Ireneusz, życie Chrystusa jest podsumowaniem, tj. rekapitulacją, całej historii świata, przez co ojciec Kościoła rozumie, że życie Chrystusa składa się ze wzorów wcześniejszych wydarzeń biblijnych. Jego ponowne przyjście odkryje w pełni znaczenie dziejów wszechświata, zjednoczy i odnowi wszystkie rzeczy¹⁸. List św. Pawła do Efezjan pokazuje typologiczny związek między budową Świątyni Jerozolimskiej a dziejącą rolą Chrystusa, używając architektonicznych metafor:

¹⁷ Por. Ch. Whitney, *Francis Bacon's "instauratio"*, s. 378–379; idem, *Francis Bacon and modernity*, s. 26.

¹⁸ Por. idem, *Francis Bacon and modernity*, s. 26. Pojęcie rekapitulacji jest trudne do oddania za pomocą jednego słowa. Jest to bowiem nie tylko podsumowanie, lecz także realne zjednoczenie wszystkich rzeczy w „Chrystusie jako Głowie” (Ef 1:10). Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, tłum. W. Myszor, Kraków 1997, pkt. 6, 28, 30, 32–33, 37, 95, 99.

Wy również nie jesteście już cudzoziemcami i przychodniami z daleka, lecz współobywatelami świętych i domownikami Boga. Jesteście budowlą wzniesioną na fundamencie, który tworzą apostołowie i prorocy, wsparci o ten kamień węgielny, którym jest sam Jezus Chrystus. To dzięki niemu cała ta budowla zespolona wznosi się coraz bardziej ku górze jako wspiana świątynia w Panu. Stanowiąc jedność z nim, wy również razem z innymi jesteście częścią budowli mającej stać się domem, w którym zamieszka przez Ducha swojego sam Bóg (Ef 2:19–21).

Whitney zauważa, że koncepcje typologii i rekapitulacji łączą się blisko z pojęciem ulepszenia (*edification*). Działanie Chrystusa podnosi znaczenie i status rzeczy, polepsza ich kondycję. Odnawianie rzeczy oznacza wyciąganie ich ze stanu zepsucia, w którym się znalazły w wyniku grzechu pierworodnego. Mówiąc inaczej, Chrystus, zmartwychwstając i przychodząc ponownie na końcu dziejów, tworzy na nowo człowieka i całe stworzenie. To tworzenie od nowa jest zarazem odnowieniem stanu edenicznego. W ten sposób linearna i cykliczna koncepcja czasu łączą się w jedno¹⁹.

Przywołany fragment listu św. Pawła ukazuje jeszcze jedną szczególną cechę przebiegu świętej historii. Budowa świątyni – podobnie jak inne biblijne wydarzenia – traci charakter materialny i dosłowny, a nabiera wymiaru duchowego. W innym fragmencie Nowego Testamentu Chrystus o swoim posłannictwie mówi, że przyszedł zburzyć Świątynię Jerozolimską i odbudować ją w trzy dni (J 2:19–21). Bynajmniej nie chodzi o budowę rozumianą dosłownie. W Piśmie Świętym dokonuje się proces stopniowej internalizacji: fizyczna świątynia zostaje zastąpiona ciałem Chrystusa, gdyż On, poświęciwszy swoje życie, sprawił, że ta jako miejsce składania ofiar staje się zbędna. Zgodnie ze słowami Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian (3:16) świątynia znajduje się wszędzie tam, gdzie Chrystus – w sercach Jego wyznawców. Mówiąc inaczej, świątynią jest każdy chrześcijanin. Takie rozszerzenie znaczenia terminu *instauratio* zaproponował św. Augustyn, który rozumiał budowę Drugiej Świątyni duchowo i symbolicznie: tą świątynią było nowe przymie-

¹⁹ Por. Ch. Whitney, *Francis Bacon's "instauratio"*, s. 378–379.

rze, które Bóg zawiera z ludzkością przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa²⁰.

Owo nowe przymierze oznacza, że również władze poznawcze człowieka doczekują się wywyższenia. Świątynia Jerozolimska – podobnie zresztą jak inne świątynie w różnych religiach świata – jest mikrokosmosem. Ucieleśniała ona wiedzę wiernych o świecie. Jej budowniczym był Salomon, czyli biblijna personifikacja mądrości i autor prac przyrodniczych (1 Krl 5:9–14). W wypełnianiu roli mikrokosmosu zastępuje Świątynię Jerozolimską Chrystus, który zgodnie z chrześcijańską teologią jest ucieleśnieniem logosu. Proces internalizacji sugeruje, że władze poznawcze człowieka również są w stanie odtworzyć kształt całego kosmosu²¹. W *Novum organum* Bacon pisze o wiedzy: „[...] nie poświęcamy ani nie wznosimy ku chwale ludzkiej pychy jakiegoś Kapitolu czy piramidy, lecz zakładamy w ludzkim rozumie czcigodną świątynię na wzór świata”²².

Na podstawie kontekstów, w których pojawiał się termin *instauratio*, można przypuszczać, że Baconowski plan *instauratio magna* łączy się ze swoistą wizją czasu stanowiącą fuzję koncepcji linearnej i cyklicznej. Plan ten ma zarazem dwojaki charakter: jest odnową starego, minionego porządku, a tym samym ustanowieniem nowego ładu, który znacząco przewyższa czasy współczesne. Swój udział w tym projekcie będzie mieć władca występujący w roli patrona całego przedsięwzięcia, a także nauka jako środek prowadzący do jego realizacji. Biorąc pod uwagę biblijne źródło terminu, można postawić hipotezę, że Bacon pisze o przywróceniu stanu edenicznego. *Instauratio magna* ma więc przyczynić się w przyszłości do poprawy stanu ludzkości żyjącej na ziemi. Owa władza człowieka nad naturą, którą Bacon chce ustanowić, to milenarystyczne królestwo człowieka na ziemi mające poprzedzić nadejście Królestwa Niebieskiego.

²⁰ Por. ibidem, s. 379; S. Matthews, *Theology and science in the thought of Francis Bacon*, Aldershot 2008, s. 107.

²¹ Por. Ch. Whitney, *Francis Bacon and modernity*, s. 33; S. Matthews, op. cit., s. 106–108.

²² F. Bacon, *Novum organum*, ks. I, af. CXX.

Wypełnienie przepowiedni Daniela

Przyjrzyjmy się w szczegółach Baconowskiej koncepcji czasu. W *A confession of faith*, piśmie teologicznym z 1603 roku, Bacon wyraża pogląd, że dzieje dzielą się na cztery okresy. Podział na epoki jest wywiedziony z Pisma Świętego. Pierwszy okres to okres zaraz po stworzeniu, gdy niebo i ziemia istnieją bez form. Drugi odcinek czasu to krótki okres doskonałości, czyli stan edeniczny. Kończy się on grzechem pierworodnym. Po opuszczeniu ogrodu Eden ludziom przychodzi żyć w świecie, w którym całe stworzenie jest częściowo zdegenerowane. Obecnie żyjemy w tym okresie. Czwarta i ostatnia epoka pojawi się u końca dziejów. Jest to czas, na który oczekują chrześcijanie, lecz nie znają jeszcze jego cech. Żywią jednak nadzieję, że będzie to okres, w którym stworzenie powróci do swojej doskonałości²³. Być może niedługo przyjdzie nam się o tym przekonać, gdyż trzeci, przejściowy okres w dziejach natury zbliża się do swojego kresu, co Bacon obwieszcza w innym piśmie z 1603 roku – w *Valerius terminus. Of the intepretation of nature*.

W tym nieopublikowanym manuskrypcie filozof stwierdza, że czas, w którym żyje, to jesień świata. To przekonanie uzasadnia on nietypową interpretacją apokaliptycznej przepowiedni proroka Daniela – przepowiedni, która enigmatycznie zdradza bieg wydarzeń mających wystąpić na końcu dziejów. Przytoczmy w całości ten fragment, w którym apokaliptyczne spekulacje łączą się z uwagami na temat nauki:

Cała wiedza jest jakby rośliną w Bożym ogrodzie i dlatego zdaje się, że wzrost i rozkwit, a przynajmniej czas przynoszenia płodów i owocowanie tej rośliny zachodzące za sprawą opatrności Bożej, jednak nie tej powszechnej opatrności, ale osobnej przepowiedni, zostały wyznaczone na jesień świata. Dlatego uważam, że po [ostatnich] wydarzeniach bez popadania w sprzeczność z Pismem i bez ryzyka można zinterpretować ten fragment przepowiedni Daniela, gdzie opowiada się o czasach ostatnich i mówi: „wielu przejdzie tam i z powrotem i poszerzy się zakres nauk” [Dn 12:4], w taki sposób, iż otwarcie granic świata

²³ Por. idem, *A confession of faith*, w: idem, *The works*, vol. 14, s. 55–56.

za sprawą nawigacji i handlu [z jednej strony] i kolejne odkrycia nauk [z drugiej] zbiegną się w jednym czasie²⁴.

To tutaj po raz pierwszy u Bacona pojawia się osobliwa interpretacja przepowiedni Daniela, z której filozof nigdy już nie zrezygnuje: rozwój nauki w okresie nowożytnym jest świadectwem, że dzieje zbliżają się do swego końca. Rozkwit nauk, porównywanych do rośliny zasadzonej przez Boga, jest jednocześnie oznaką, że mają one do odegrania szczególną rolę w planie zbawienia.

Bacon powraca do swojej interpretacji prorocstwa Daniela m.in. w *Novum organum* (1620). Miejsce, gdzie się ono pojawia, wskazuje nam wagę, którą przywiązywał on do swojego odczytania starotestamentowej przepowiedni. Cytat z Księgi Daniela jest tu częścią słynnego frontyspisu przedstawiającego karawele przepływające między słupami Herkulesa: „Multi pertransisunt et augebitur scientia” (z łac. „Wielu przejdzie i rozszerzy się zakres nauk”; Dn 12:4)²⁵. Bacon przypomina i interpretuje prorocstwo również w tekście głównym:

²⁴ „All knowledge appeareth to be a plant of God's own planting, so it may seem the spreading and flourishing or at least the bearing and fructifying of this plant, by a providence of God, nay not only by a general providence but by a special prophecy, was appointed to this autumn of the world: for to my understanding it is not violent to the letter, and safe now after the event, so to interpret that place in the prophecy of Daniel where speaking of the latter times it is said, »many shall pass to and fro, and science shall be increased« [Daniel 12:4]; as if the opening of the world by navigation and commerce and the further discovery of knowledge should meet in one time or age”. Idem, *Valerius terminus. Of the interpretation of nature*, w: idem, *The works*, vol. 6, s. 32.

²⁵ Ten odnoszący się do końca świata fragment w Biblii króla Jakuba brzmi w całości: „But thou, O Daniel, shut up the words, and seal the book, even to the time of the end: many shall run to and fro, and knowledge shall be increased”. Trzeba pamiętać, że nowożytne i współczesne przekłady tego fragmentu mogą różnić się w zależności od tego, czy tłumaczenie jest sporządzone na podstawie hebrajskiego oryginału – jak to jest w przypadku m.in. Biblii króla Jakuba – czy na podstawie Septuaginty. Jeśli tłumacz korzysta z greckiego tekstu, fragment ten może brzmieć tak, jak w przypadku Biblii Warszawsko-Praskiej: „Lecz ty, Danielu, przestań mówić i zapieczętuj księgę aż do dni ostatecznych. Wielu odda się poszukiwaniom to tu, to tam; tymczasem niegodziwość wciąż będzie rosła”.

Sprawa, o którą chodzi [wielka odnowa – P.W.], ze względu na swój wyraźny charakter dobra, niewątpliwie pochodzi od Boga, który jest sprawcą dobra i ojcem światłości. A w dziełach Bożych nawet najmniejsze początki prowadzą pewnie do celu. I to, co powiedziano o rzeczach duchowych, że Królestwo Boże przychodzi niepostrzeżenie, występuje także – jak można zauważyć – w każdym większym dziele Opatrzności Bożej; wszystko bez hałasu i rozgłosu spokojnie posuwa się naprzód i dzieło zostaje wykonane, zanim ludzie pomyślą albo zauważą, że się je wykonuje. Nie można też pominąć proroctwa Daniela o ostatnich czasach świata: „Wielu przejdzie i powstanie wielostronna wiedza”, które wyraźnie potwierdza i zaznacza, że leży w wyrokach przeznaczenia, to jest Opatrzności, ażeby przejście świata (które przez tyle dalekich podróży zostało, jak się wydaje, całkowicie dokonane lub właśnie się dokonuje) oraz rozwój nauk przypadły na tę samą epokę²⁶.

Odniesienie do proroctwa Daniela znajdziemy też w innym ważnym piśmie – *De augmentis scientiarum* (1623):

I ta biegłość w nawigacji i odkryciach może zaszczyć w nas wielkie oczekiwania co do rozwoju i postępu nauk, zwłaszcza że wydaje się, iż Bóg zarządził, iż te dwie dziedziny są swoimi rówieśnikami, tzn. spotkają się w tym samym okresie. Prorok Daniel bowiem, gdy mówił o rzeczonym okresie, przepowiedział, że: „Wielu przejdzie tam i z powrotem i rozszerzy się zakres nauk”, tak jakby otwarcie się świata i jego dokładna eksploracja oraz rozwój wiedzy były przewidziane na tę samą epokę, co, jak widzimy, w dużej mierze już się spełniło: nauka naszych czasów niewiele ustępuje dwóm poprzednim okresom [rozwoju] nauki czy też jej restauracji (za czasów Greków i za czasów Rzymian), a pod pewnymi względami je przewyższa²⁷.

²⁶ F. Bacon, *Novum organum*, ks. I, af. XCIII.

²⁷ „And this proficiency in navigation and discovery may plant also great expectation of the further Science and augmentation of the sciences; especially as it may seem that these two are ordained by God to be coevals, that is, to meet in one age. For so the Prophet Daniel, in speaking of the latter times, foretells »That many shall go to and fro on the earth, and knowledge shall be increased«, as if the opening and thorough passage of the world, and the increase of knowledge, were appointed to be in the same age; as we see it is already performed in great part; the learning of these our times, not much giving place to the two former periods or returns of learning (the one of the Grecians, the other of the

Jeszcze w XVII wieku Biblię traktowano jako autorytatywne źródło wiedzy o kosmogenezie i dziejach: na jej podstawie wyliczano, jak dawno powstał świat, a wydarzenia biblijne traktowano jak fakty historyczne²⁸. Historia jest dziedziną, w którą ingeruje Opatrzność, czyli wola Boża. Ta wola jest częściowo objawiona w Starym i Nowym Testamencie, dlatego dzięki interpretacjom Pisma Świętego możemy przewidywać bieg przyszłych wydarzeń lub – odwrotnie – obserwując bieg dziejów, dociekać prawdziwego znaczenia biblijnych fragmentów.

W *De augmentis scientiarum* Bacon stara się położyć teoretyczne podwaliny pod taką hermeneutykę Pisma Świętego. Bacon traktuje historię kościelną (*ecclesiastical history*), którą czasem też nazywa historią świętą lub boską (*sacred history, divine history*) jako część historii w ogóle: jest to obszar, gdzie teologia i historia się pokrywają²⁹. Dzieje kościelne dzielą się na trzy działy: ogólną historię Kościoła (*the general history of the Church*), historię przepowiedni czy prorocत्व (*the history of prophecy*) i historię Opatrzności (*the history of providence*). Warto przyrzeć się temu, co ma on do powiedzenia o drugiej z nich. Historia przepowiedni ma dwie spokrewnione części dotyczące prorocत्व i ich spełnień. W dziejach stopniowo, wraz z upływem czasu, ujawniają się przedwieczne zamiary Boga, które on powziął – by tak rzecz – w jednej, pozaczasowej chwili:

Wypełnianie się [przepowiedni – P.W.] dzieje się nieustannie – nie dokonuje się w jednym punkcie czasu. A to dlatego, że mają one taką naturę, jaką ma ich Autor, „dla którego tysiąc lat to tylko jeden dzień, a jeden dzień to tysiąc lat” [2 P 3:8]. I chociaż punkt kulminacyjny i pełne ziszczenie się przepowiedni odnosi się zwykle do jakiejś jednej epoki czy jakiegoś poszczególnego okresu, to zarazem przepowiednie spełniają się stopniowo na przestrzeni różnych epok świata³⁰.

Romans), but in some respects far exceeding them”. Idem, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 435.

²⁸ Por. Ch. Webster, *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*, tłum. K. Kopcińska, A. Zapałowski, Warszawa 1992, s. 26.

²⁹ Por. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 409–415, 418–421.

³⁰ „[...] the fulfillments of them are taking place continually, and not at the particular time only. For they are of the nature of their Author, »to whom a thousand

Rozwój tej dziedziny historii świętej – historii prorocत्व – Bacon uznaje za niewystarczający i postuluje w podsumowaniu *De augmentis scientiarum*, by podjąć nad nią badania. Dzięki porównaniu prorocत्व i sposobów, w jaki się spełniły, chrześcijanie byliby w stanie przewidzieć, jak zrealizują się pozostałe przepowiednie. Cechą gatunkową historii świętej, która odróżnia ją od pozostałych działów historii cywilnej, jest właśnie to, że narracja może wyprzedzać wydarzenia³¹. Co więcej, Bacon zdaje się sugerować, że łączenie naszej wiedzy historycznej z wydarzeniami biblijnymi jest obowiązkiem egzegety. Gdy Bóg dyktował słowa Pisma Świętego, znał cały przebieg dziejów i dlatego każde biblijne wydarzenie odnosi się do całej historii świętej i w tej łączności musi być interpretowane:

Musimy pamiętać, że dla Boga, Autora Pisma Świętego, te dwie rzeczy, które są ukryte przed człowiekiem, są oczywiste: sekrety serca i przyszłe dzieje. Ponieważ nakazy Pisma zwracają się wprost do serc i uwzględniają zmienne koleje wszystkich epok [...], ksiąg Pisma Świętego nie powinno się interpretować, uwzględniając tylko ich oczywisty sens w danym miejscu lub sytuacji, w której padają ich słowa, wyłącznie przez kontekst czy też główny przedmiot fragmentu, ale na podstawie wiedzy o ich zawartości. [...] Jak bowiem doskonale spostrzeżono, odpowiedzi naszego Zbawiciela nie zawsze są adekwatne do zadawanych Jemu pytań [...], gdyż On mówi nie tylko do tych, którzy byli wówczas obecni, ale również do nas, którzy teraz żyjemy, i do wszystkich innych ludzi w każdym czasie i w każdym miejscu, gdzie będzie nauczana Ewangelia. I to dotyczy równie dobrze innych fragmentów Pisma³².

years are but as one day, and one day as a thousand years«; and though the height or fullness of them is commonly referred to some one age or particular period, yet they have at the same time certain gradations and processes of accomplishment through divers ages of the world”. Ibidem, s. 436.

³¹ Por. ibidem.

³² „We ought to remember that there are two things which are known to God the author of the Scriptures, but unknown to man; namely, the secrets of the heart, and the successions of time. And therefore as the dictates of Scripture are written to the hearts of men, and comprehend the vicissitudes of all ages [...] they are not to be interpreted only according to the latitude and obvious sense of the place; or with respect to the occasion whereon the words were uttered; or in

Na podstawie swojej koncepcji dziejów i interpretacji Pisma Świętego Bacon może interpretować – i rzeczywiście interpretuje – historyczne wydarzenia jako częściowe realizacje prorocत्व. Co więcej, może on snuć domysły, jak będzie wyglądał świat, kiedy prorocत्व spełnią się zupełnie, jak czyni to w swojej utopii – *Nowej Atlantydzie*.

Wnioski płynące z tych spekulacji są ogromnie optymistyczne. Gdy Boże nasiono nauki, które właśnie kiełkuje, dojrzeje i wyda owoce, ludzkość może oczekiwać, że odzyska w znaczącym stopniu doskonałą wiedzę o naturze i pełną władzę nad nią, które utraciła w wyniku nieposłuszeństwa pierwszych rodziców. Mówiąc inaczej, rozwój nauk zapowiedziany w prorocत्वie Daniela będzie prowadzić do odnowy stanu edenicznego zarówno w wymiarze spekulatywnym, jak i praktycznym. W *Wielkiej odnowie* i *Novum organum* Bacon traktuje wiedzę i władzę starotestamentowego Adama jako idee regulatywne – idealny stan, do którego dąży nauka i technika. Bacon pisze o oczekiwaniach, które łączy z rozwojem nauki:

W ślad za tym pójść musi polepszenie stanu człowieka i powiększenie jego władzy nad przyrodą. Człowiek bowiem przez upadek utracił stan niewinności i stoczył się jednocześnie z tronu królewskiego do rządu stworzeń. Jedno zaś i drugie [tzn. niewinność i władzę nad przyrodą – P.W.] jeszcze w tym życiu w pewnej mierze można naprawić: pierwsze przez religię i wiarę, drugie przez umiejętności i nauki³³.

Należy zwrócić uwagę, że Bacon w cytowanych tu fragmentach mówi o reformie nauk zarówno jako o kroku naprzód, jak i powrocie do źródeł. Z pierwszą sytuacją spotykamy się, gdy porównamy nową

precise context with the words before or after; or in contemplation of the principal scope of the passage; but we must consider them to have in themselves [...]. For it has been well observed that the answers of our Saviour to many of the questions which were propounded to Him do not appear to the point, but as it were impertinent thereto. The reason whereof is [...] that He did not speak only to the persons then present, but to us also now living, and to men of every age and nation to whom the Gospel was to be preached. And this also holds good in other passages of Scripture". Ibidem, vol. 9, s. 354–355.

³³ F. Bacon, *Novum organum*, ks. II, af. LII.

naukę do tradycyjnej wiedzy, opierającej się na dziedzictwie starożytnych Greków i Rzymian. Z drugą – kiedy porównujemy naszą wiedzę z tym, co wiedział Adam. Bacon rzeczywiście wpisuje zatem plan *instauratio magna* w ramy paradoksalnej koncepcji czasu, która łączy czas linearny z czasem cyklicznym i której finałowym momentem będzie powrót do stanu edenicznego. Plan *instauratio magna* jest więc milenarystyczną wizją – fantazją na temat zbawienia, którego możemy oczekiwać w naszej doczesnej, fizycznej rzeczywistości. Chociaż nie sposób jeszcze w pełni przewidzieć, jak będzie wyglądał czwarty, ostatni okres dziejów, to już teraz możemy obstawać przy przekonaniu, że to nauka i technika będą środkami, za pomocą których ludzkość odzyska utraconą władzę nad przyrodą.

Powody do nadziei

Interpretując przepowiednię Daniela i wpisując ją w wielką narrację, obejmującą dzieje świata od jego stworzenia do czasów ostatecznych, Bacon wzbudza w czytelnikach nadzieję, że niedawny postęp w naukach i technice będzie prowadził do odzyskania stanu edenicznego. Jednak nie tylko rozwój nauki daje takie nadzieje. W cytowanych przed chwilą interpretacjach prorocstwa Daniela Bacon argumentuje, że również odkrycia geograficzne, które przypadają na ten sam czas, co osiągnięcia naukowe, są świadectwem, że dzieje wchodzi w swój końcowy etap. I nie tylko one o tym zaświadczać. Bacon wskazuje w swoich pismach łącznie cztery grupy wydarzeń, które dowodzą działania Opatrzności i budzą nadzieje na dziejowy przełom. Jakie podstawy miał w 1603 roku Bacon – w roku, gdy napisał *Valerius terminus* i *A confession of faith*, by żywić taką wiarę? Zacznijmy od odkryć geograficznych i rozwoju handlu.

Odczytywanie wypraw transoceanicznych jako znaku ma swoją długą tradycję. Jeszcze przed odkryciami Krzysztofa Kolumba państwo zdawało sobie sprawę ze znaczenia, jakie niesie ze sobą poszukiwanie drogi do Indii. Genueńczyk uzasadniał swoje wyprawy – oprócz przedstawiania pobudek materialnych – odwołując się do

apostolskiej symboliki, i zwał się narzędziem w rękę Boga. Już jego pierwsza wyprawa rozpoczęła falę chrystianizacji pogan³⁴.

Do kolonizacyjnego wyścigu Anglia przyłączyła się w drugiej połowie XVII wieku. Już wyprawy Watlera Raleigha były motywowane mitem krainy El Dorado. Z założeniem Kompanii Wirgińskiej również wiązały się *quasi*-religijne wizje. I tak np. Michael Drayton nazywał w *Ode to the Virginian voyage* zamorską kolonię jedynym ziemskim rajem³⁵. Te niewątpliwie materialistyczne nadzieje studiował John Donne, przypominając w swoim kazaniu z 1622 roku, skierowanym do udziałowców Kompanii Wirgińskiej, o prawdziwym powołaniu chrześcijan: „Czy jeszcze raz ustanowicie ponownie królestwo Izreala? Nie, nie to doczesne królestwo. Nie pozwólcie, by bogactwa i dobra tego świata przyświecały waszym wyprawom”³⁶. Bacon nie podzielał obaw Donne’a, że pogoń za zyskiem może pokrzyżować plany Boże, Opatrzność do swoich celów potrafi bowiem wykorzystać również pragnienie bogactw i sławy. Motywacje podróżników i kolonistów są niewątpliwie materialne, ale to dzięki nim właśnie Opatrzność szerzy chrześcijaństwo poza granicami Europy³⁷.

Połączenie wątków utopistycznych i milenarystycznych z odkryciami geograficznymi jest również charakterystyczne dla Tommasa Campanelli, którego pismami inspirował się Bacon. Włoski pisarz wierzył, że przed nastaniem końca świata zostanie odnowiony złoty wiek. Ta epoka będzie czasem uniwersalnej republiki rządzonej przez jednego władcę, sprawującego władzę nad wszystkimi narodami. Odkrycia geograficzne i nawracanie nowo odkrytych ludów

³⁴ P. Herrmann, *Pokażcie mi testament Adama. Na szlakach nowożytnych odkryć geograficznych*, t. 1, tłum. K. Rapaczyński, Warszawa 1976, s. 80–81.

³⁵ Por. M. Drayton, *Ode to the Virginian voyage*, <http://xroads.virginia.edu/~hyper/hns/garden/drayton.html> (dostęp: 11.11.2015).

³⁶ „Wilt thou restore again the kingdom of Israel? No; not a temporal kingdom; let not riches and commodities of this world, be in your contemplation in your adventures”. J. Donne, *The works. 1621–1631*, vol. 6, London 1839, s. 226.

³⁷ Por. F. Bacon, *An advertisement touching an holy war*, w: idem, *The works*, vol. 13, s. 196–197.

stanowią pierwszy etap tej przemiany, dzięki któremu ludzkość odzyska jedność straconą w wyniku knowań szatana³⁸.

Oczywiście odkrycia geograficzne nie zostałyby poczynione przez nowożytnych, gdyby nie wynalazek busoli, który pozwolił na żeglugę z dala od brzegu. Wynalazki techniczne i nauka stanowią kolejną grupę znaków zapowiadających nadejście kolejnej epoki. W słynnym fragmencie Bacon pisał, że busola, druk i proch strzelniczy „zmieniły całkowicie oblicze rzeczy i stosunki na świecie [...]”. W ślad za tym poszły niezliczone dalsze zmiany, tak że żadna władza, żadna sekta, żadna gwiazda nie wywarła – zdaje się – większego skutku i jakby wpływu na sprawy ludzkie niż te wynalazki techniczne³⁹. W XVII wieku powszechnie zauważano tempo rozwoju nauk humanistycznych, przyrodniczych i technicznych, które w ostatnich dziesięcioleciach poczyniły większy postęp niż przez całą dotychczasową historię cywilizacji.

To tempo zmian w nauce i technice łączono z apokaliptycznymi i milenarystycznymi przekonaniem. Marin Mersenne w jednym ze swoich listów pytał Nicolasa-Claude’a de Peiresca: „Nasz wiek jest ojcem powszechnego przewrotu. Co pan sądzi o tych przewrotach, czy nie dają przedsmaku końca świata?”⁴⁰. Uderzającą analogię do pism Bacona znajdziemy w *Mieście słońca* Campanelli, gdzie czytamy, że „w naszych czasach na przestrzeni stu lat jest więcej wydarzeń historycznych niż w całym świecie na przestrzeni minionych czterech tysięcy; [...] w tym stuleciu wydano więcej ksiąg niż w ciągu pięciu tysięcy lat ubiegłych”. Oprócz druku Campanella wymienia również busolę i rusznicę jako narzędzia „zjednoczenia mieszkańców świata w jedną owczarnię”⁴¹. Pisma utopijne, które znał Bacon, zawierały elementy fantastyki naukowej. Dotyczy to zarówno *Miasta słońca* Campanelli, jak i *Christianopolis*, słynnego utopijnego opo-

³⁸ Por. T. Campanella, *Miasto słońca*, tłum. L. Brandwajn, R. Brandwajn, Warszawa 2004, s. 87–88; G. Ernst, *Profecja, natura i polityka. Studia nad myślą Tommaso Campanelli*, tłum. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 2013, s. 88.

³⁹ F. Bacon, *Novum organum*, ks. I, af. CXXIX.

⁴⁰ M. Mersenne, cyt. za: P. Rossi, *Filozofowie i maszyny (1400–1700)*, tłum. A. Kreisberg, Warszawa 1978, s. 85.

⁴¹ T. Campanella, op. cit., s. 87

wiadania tych czasów, napisanego przez Johanna Valentina Andreae. Co więcej, naukowe instytuty tych utopii były zarazem centralnymi instytucjami państw i dzieliły wspólne budynki ze świątyniami, co podkreśla związki między religią a nauką. Bacon wzorem swoich poprzedników ustanawia Dom Salomona najważniejszą instytucją na wyspie Bensalem. Jej ojcowie zachowują się jak hierarchowie kościelni i są otaczani przez lud podobną czcią.

Religijne wydarzenia okresu nowożytnego są kolejnymi znamionami bliskiego nadejścia wielkiego szabatu. Bacon w *De augmentis scientiarum* często pomija zagadnienia teologiczne, twierdząc, że z wyjątkiem kilku kwestii zostały już dobrze i wyczerpująco opracowane. Podstawowym świadectwem odnowy wiary religijnej są dla Bacona studia patrystyczne. Dzięki humanistom udało się wskazać błędy w tłumaczeniu Wulgaty oraz odzyskać i poprawić wiele tekstów ojców Kościoła, którzy znali znaczenie radosnej nowiny w sposób źródłowy, nieskażony przez tradycję i scholastyczną siatkę pojęciową. Bacon oddał się studiom nad dziełami ojców Kościoła, by uzyskać dostęp do właściwego znaczenia Pisma Świętego, nieznieskształconego przez żadne doktrynalne ujęcia, czy to protestanckie, czy katolickie. To dążenie, czasem przybierające polemiczny charakter, jest widoczne we wszystkich jego tekstach religijnych, zaczynając od *An advertisement touching the controversies of the Church of England* z 1589 roku, po tłumaczenia, a raczej poetyckie parafrazy, psalmów Davida z 1624 roku. Jednak mimo że Bacon nie zgadza się z reformatorami religijnymi, zwłaszcza w tych punktach, które dotyczą predestynacji i wolności woli⁴², ocenia ich starania pozytywnie: reformacja nie jest bowiem punktowym wydarzeniem, ale procesem, który wyraźnie prowadzi do odnowienia religijnego. Warto przy tym zaznaczyć, że nie tylko kontynuatorzy dzieła Marcina Lutra są pozytywnie oceniani przez Bacona. Kontrreformacja również jest świadectwem duchowego postępu. Zwłaszcza jezuici doczekują się

⁴² Por. przypis 134 w rozdziale pierwszym.

wysokiej oceny za ich badawcze i edukacyjne zacięcie, prowadzące do powiększenia zakresu nauk⁴³.

Czwarty omen wskazujący na rychły przełom w dziejach świata to wydarzenia polityczne. We wczesnonowożytnej Anglii wszystkie ważne wydarzenia polityczne doczekiwały się apokaliptycznych lub milenarystycznych interpretacji. W dodatku interpretacje te podzielały szerokie grona. W okresie elżbietańskim wykształciło się zjawisko, które można nazwać apokaliptycznym lub milenarystycznym patriotyzmem, który czasem przekształcał się w milenaryzm imperialistyczny. Jako że Anglia była jedynym silnym państwem protestanckim, dającym schronienie dysydentom religijnym z innych krajów i skutecznie opierającym się papieżowi i Hiszpanii, Anglicy utożsamiali się z narodem wybranym, a czasem też – jak np. James Stanford – przypisywali swojej królowej mesjanistyczną rolę odrestaurowania złotego wieku⁴⁴. W okresie elżbietańskim szczyt milenarystycznego patriotyzmu przypada na lata następujące po zwycięstwie nad Wielką Armadą, które to zwycięstwo przypisywano Bożej interwencji w warunki pogodowe w dniu morskiej bitwy⁴⁵.

Wraz ze zmianą władcy nadzieje zostały przeniesione na Jakuba I Stuarta, który jeszcze jako monarcha Szkocji w roku inwazji Wielkiej Armady popełnił apokaliptyczny tekst. Król wstąpienie na tron angielski wspominał jako przeżycie niemal mistyczne. W okazyjnej literaturze przewijały się obrazy idealizujące króla, którego porównywano do Trojana Brutusa, Cezara Augustusa, Feniksa, Salomona i Astraei i nazywano – w utopijnym duchu – narzędziem Opatrzności restaurującym złoty wiek i przynoszącym porządek całemu *orbis terrarum*. Wyniesienie szkockiego króla do rangi władcy Anglii wyrażono za pomocą metafory zaślubin. W tym układzie Anglia jako

⁴³ O poglądach Bacona na reformację por. zwłaszcza S. Matthews, op. cit., s. 34–36, 47–48, 80–81, 88–89, 94.

⁴⁴ Na temat apokaliptycznej polityki w okresie elżbietańskim por. B. Capp, *The political dimension of apocalyptic thought*, w: *The apocalypse in English renaissance thought and literature*, eds. C.A. Patrides, J. Wittreich, Ithaca (NY) 1984, s. 95–100.

⁴⁵ Zob. R. Hakluyt, *Wyprawy morskie, podróże i odkrycia Anglików*, tłum. M. Adamczyk-Garbowska, Gdańsk 1988, s. 292–318.

małżonka wysuwała roszczenia wobec władcy-męża, często o apokaliptycznym charakterze⁴⁶.

Już w 1605 roku w pierwszym wydaniu *The advancement of learning* Bacon dołącza do plejady pisarzy pragnących, by król wywiązał się z „kontraktu małżeńskiego” i objął patronat nad projektem odrodzenia nauk. Biorąc pod uwagę, że król Jakub był znany ze swojej znakomitej znajomości filozofii, nadzieje Bacona nie były zupełnie bezpodstawne. W liście dedykacyjnym Bacon aluzyjnie porównuje Jakuba do Salomona – króla-filozofa, biblijnej inkarnacji logosu – pisząc, że jego mądrość jest jak piasek nad brzegiem morza. Niedługo po tym pojawia się kolejne porównanie: nie było władcy większego od czasów Chrystusa. Należy dodać, że Jezus również jest zwyczajowo uważany za inkarnację boskiego logosu, i podkreślić Jego związek z Salomonem. Ikonografia często przedstawiała Chrystusa w otoczeniu lwów – symbolu starotestamentowego władcy Jeruzalem. W tekście Bacona mamy więc do czynienia ze schematem złożonym z postaci, które wzajemnie się antycypują, tym razem jako warianty archetypicznego logosu. Bacon podkreśla więc między tymi postaciami, parafrazując twierdzenie Platona, że wiedza jest tylko przypomnieniem: cnoty króla przywołują w pamięci obrazy Salomona i Chrystusa. Co więcej, Bacon podkreśla, że mądrość króla nie czerpie tylko ze źródła światła naturalnego filozofii, lecz również z boskiej iluminacji, dzięki której pojmuje rzeczy święte. W czasie gdy to pisał, Bacon podzielał zapewne przekonanie, że odnowienie religijne, które dokonało się w Anglii, świadczy o wyjątkowym miejscu tego kraju w planie zbawienia⁴⁷. Porównanie Jakuba do Salomona powraca w mowie dedykacyjnej do *Novum organum*, gdzie Bacon ponownie apeluje do króla:

Pozostaje jeszcze następująca prośba, naprawdę godna Twojego Majestatu i największe posiadające znaczenie dla sprawy, o którą chodzi. Jest

⁴⁶ O wstąpieniu Jakuba Stuarta na tron Anglii por. ibidem, s. 102–103; R. Appelbaum, *Literature and utopian politics in seventeenth-century England*, Cambridge 2004, s. 12–24.

⁴⁷ Por. F. Bacon, *The advancement of learning*, 1st ed., w: idem, *The works*, vol. 6, s. 87–91.

to mianowicie prośba, abyś – skoro pod wieloma względami wstępujesz w ślady Salomona, bo i powagą sądów, i pokojowością rządów, i szerokością serca, i szlachetną wreszcie różnorodnością książek, które ułożyłeś, jemu dorównujesz – na wzór tegoż króla dołożył starań o przygotowanie i stworzenie historii naturalnej i eksperymentalnej, prawdziwej i poważnej (wolnej od książkowej uczoności), takiej, która by mogła stanowić podstawę filozofii [...] – ażeby wreszcie po upływie tylu wieków świata, filozofia i nauki nie były dłużej zawieszane w powietrzu, lecz opierały się na trwałych podstawach wszechstronnego, a zarazem dobrze odważonego doświadczenia⁴⁸.

Wreszcie, filozof zwraca uwagę na to, że Jakub objął tron w czasie wyjątkowym i że charakter króla doskonale odpowiada obecnemu etapowi przemian narzuconych przez koło fortuny. Świat zdaje się wchodzić w okres pokoju, o czym Bacon pisze zarówno w mowie dedykacyjnej, jak i w *Esejach* oraz w *De augmentis scientiarum*. Potęga Turków słabnie, a Hiszpania, choć wciąż kieruje się cnotą wojenną, przegrywa konkurencję na morzu⁴⁹. Podobnie rzeczy mają się we Francji, która jednoczy się po długiej wojnie domowej; Włochy i Niemcy również zaznają pokoju. W przeddzień tzw. wieku kryzysu Anglia zaczyna wysuwać się na prowadzenie w wyścigu narodów, a idea brytyjska przybiera realne kształty: Szkocja i Anglia są połączone unią personalną, Irlandia jest w znacznym stopniu skolonizowana. Ekspansja zamorska trwa w najlepsze, a jest to „rdzeń wszelkiego władztwa”⁵⁰. Te imperialistyczne sukcesy małego narodu przywodzą Baconowi na myśl ziarno gorczycy, które w Biblii reprezentuje Królestwo Niebieskie (Mt 13:31)⁵¹.

Władza, niezwykła wiedza i prawdziwa religijność zbiegają się w osobie króla. Zdaniem Bacona Jakub łączy w sobie te trzy przymioty tak, jak wcześniej łączył je legendarny Hermes Trismegistos

⁴⁸ Idem, *Z wielkiej odnowy*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955, s. 10.

⁴⁹ Por. idem, *Eseje*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1959, s. 135.

⁵⁰ Por. ibidem, s. 137.

⁵¹ Por. ibidem, s. 128–129; F. Bacon, *The advancement of learning*, s. 300; idem, *Of the true greatness of the kingdom of Britain*, w: idem, *The works*, vol. 13, s. 234; H.B. White, op. cit., s. 76–78.

(„potrójnie wielki”)⁵². Przywołanie tej postaci w jednym rządzie z Salomonem i Chrystusem wskazuje na przywiązanie Bacona do hermetycznej wizji dziejów, która stopiła się z wizją biblijną i przedstawia postaci pogańskie, żydowskie i chrześcijańskie jako kolejne uosobienia archetypicznego logosu⁵³. Problematyka hermetyczna odsyła jednocześnie do zagadnień astrologicznych. Chociaż Bacon jako główne źródło profetyczne uznaje Pismo Święte, to podobnie jak zdecydowana większość wybitnych uczonych i filozofów aż do końca XVII wieku wierzy w praktyczną wartość astrologii wróżebnej. W 1603 roku dokonała się koniunkcja Saturna i Jowisza w znaku Barana, zjawisko występujące raz na osiemset lat. Zgodnie z ówczesnymi przekonaniemiami na temat wieku świata – nie liczył on więcej niż kilka tysięcy lat – wystąpiło ono wcześniej zaledwie kilka razy. Bacon przejął od Tychona Brahego przekonanie, że to wyjątkowe wydarzenie zapowiada „wieczny Sabat wszelkiego Stworzenia”⁵⁴. Wstą-

⁵² Por. F. Bacon, *The advancement of learning*, s. 90.

⁵³ Takie stanowisko znajdowało oparcie w autorytecie św. Augustyna. Ojciec Kościoła twierdził, że początki prawdziwej religii i filozofii sięgają początku świata, nawet jeśli nie były jeszcze określane jako chrześcijańskie. Dla przykładu Roger Bacon uważał, że pewna doza mądrości Adama była przekazywana z pokolenia na pokolenie i że posiadali ją najwięksi myśliciele zamierzchłej starożytności, np. Zoroaster, Prometeusz, Atlas, Merkury, Hermes i Asklepios. Wielkim odnowicielem tej pradawnej mądrości miał być Salomon. Za jego pośrednictwem dziedzictwo Adamowe miało dotrzeć do Greków: Demokryta, Platona i Arystotelesa. Tak zwany złoty łańcuch, zrekonstruowany w tym lub innym kształcie, był nieustannie powracającym tematem w renesansie, kiedy wierzone w wspólną mądrość starożytnych autorów wyrażoną w poetyckiej teologii. Na inspirację tym tematem u Francisca Bacona wskazuje również to, że tak jak renesansowi autorzy obwinia on o zerwanie ogniw tego „złotego łańcucha” Arystotelesa. Bacon powtarza niemal słowo w słowo ich zarzuty: Arystoteles nie dbał o prawdę i tradycję, ale był zainteresowany tylko tym, by jego uczniowie oddawali mu cześć. Ta wizja historii, która przedstawia dzieje jako stopniowy regres przeplatany okresami odnowy i ponownych upadków, u Bacona łączy się z perspektywą przedstawioną w *A confession of faith*, ostatecznej restauracji edenicznej epoki. Por. S. Gaukroger, *Francis Bacon and the transformation of early-modern philosophy*, Cambridge 2004, s. 74–75; E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, tłum. A. Dutka, Warszawa 1993, s. 78–85.

⁵⁴ O randze astrologii wróżebnej w XVI i XVII wieku por. Ch. Webster, op. cit., s. 27–48.

pienie Jakuba na tron angielski i nominacja Bacona na królewskiego doradcę w oczach filozofa stanowiła potwierdzenie przepowiedni. Wartość tej przepowiedni poświadczyły też inne źródła z pogranicza astrologii i pitagoreizmu. Rok 1600 był powszechnie uważany za rok ostatecznej przemiany dziejów, gdyż potwierdzał to autorytet Platona, który uważał, że liczby 9 i 7 (= 16) są w mocy zmieniać bieg politycznych i cywilizacyjnych wydarzeń, by wymienić tylko jedno z niezliczonych pobudek do tak śmiałych spekulacji⁵⁵.

Początkowy entuzjazm okazywany Jakubowi słabł w Anglii stopniowo wraz umiarkowaną polityką zagraniczną władcy, który w niczym nie przypominał apokaliptycznego pisarza z okresu Wielkiej Armady. Jego milenarystycznych „adoratorów” zniechęcił zwłaszcza brak zdecydowanego poparcia dla swojej córki, księżnej Elżbiety, i Fryderyka elektora Palatynatu, których polityka stała się zarzewiem wojny trzydziestoletniej. Zaślubiny tych dwojga, które wywarły ogromne wrażenie na zbiorowej świadomości ówczesnych Europejczyków, były dla protestantów żyjących zarówno na Wyspach Brytyjskich, jak i na kontynencie znakiem kontynuacji polityki Elżbiety Tudor w sprawach religijnych. Ponieważ Jakub jednoznacznie nie chciał odgrywać mesjanistycznej roli w ogólnoeuropejskim konflikcie i z pobudek pragmatycznych nie udzielił pomocy swojej córce, Anglicy apokaliptyczne nadzieje zaczęli pokładać w kolejnych członkach rodziny królewskiej⁵⁶.

Podobną ewolucję przeszedł Bacon: od ekscytacji Jakubem, przez zwątpienie, aż po skrytą urazę. Po wielu latach „lobbingu” stało się dla Bacona oczywiste, że Jakub nie podziela jego entuzjazmu dla ustanowienia królewskiej instytucji badawczej. Co więcej, w zawołany sposób Bacon obwiniał w *Nowej Atlantydzie* króla – nie bez pewnej dozy słuszności – o swoją złamaną karierę polityczną. Fragmenty opowieści omawiające sposób wynagradzania urzędników w Bensalem, którzy nie przyjmują „podwójnej zapłaty”, są krytyką

⁵⁵ Tommaso Campanella, dla przykładu, właśnie pod wpływem takich przepowiedni przygotował spisek, który miał obalić władzę króla Hiszpanii w Kalabrii, i napisał *Miasto Słońca*, utopię pokrewną *Nowej Atlantydzie*. Por. T. Campanella, op. cit., s. 84, przypis 121.

⁵⁶ Por. B. Capp, op. cit., s. 100–109.

funkcjonowania angielskiego dworu, który stwarza korupcyjną atmosferę⁵⁷. Bacon zaczął pokładać swoje nadzieje w synu Jakuba – księciu Karolu, który powszechnie uchodził za osobę znacznie bardziej śmiałą niż jego ojciec. Już pierwszy tekst Bacona, który powstał po aferze korupcyjnej – *History of the reign of King Henry VII* z 1622 roku – utożsamia „angielskiego Salomona” nie z Jakubem, lecz z pierwszym Tudorem na tronie królewskim, a dedykacja jest skierowana do Karola Stuarta⁵⁸.

Cnota nadziei w etyce narracyjnej *instauratio magna*

Jednym ze sposobów uzasadniania zachowań etycznych jest tworzenie długich narracji. Narracje te sprawiają, że działania podmiotów stają się sensowne, zrozumiałe i wartościowe zarówno dla aktorów, jak i obserwatorów. Plan *instauratio magna* zakłada taką narrację. Bacon umiejscawia swój program reformy nauk w ogólnym schemacie dziejów. Zgodnie z tym schematem historia jest procesem, który można opisywać jednocześnie w kategoriach linearnego postępu i cyklicznego powrotu. Punktem kulminacyjnym tego procesu jest ustanowienie milenijnego królestwa człowieka na ziemi, czyli powrót do stanu edenicznego. To ta narracja nadaje sens i wartość nauce – nauka jest darem Bożym i zarazem środkiem, dzięki któremu ludzkość odzyska utraconą władzę nad stworzeniem. Tym samym Bacon stwarza zręby etyki, którą mają kierować się – zgodnie z jego

⁵⁷ Por. C. Jowitt, „Books will speak plain?”. *Colonialism, Jewishness and politics in Bacon's "New Atlantis"*, w: *Francis Bacon's "New Atlantis". New interdisciplinary essays*, ed. B. Price, Manchester–New York 2002, s. 130, 139–143. Od osób związanych z angielskim dworem wymagano splendoru, a jednocześnie ani parlament, ani król nie dostarczali wystarczających środków finansowych, by pokryć wydatki na zbytek, często wynagradzając ich dobrami niematerialnymi, jak np. urzędem lub prawem do nadania szlachectwa, które dopiero później trafiało na rynek. W dodatku częstą praktyką władców były odwiedziny swoich poddanych na ich koszt. Z tych powodów korupcja na szczycie władzy i klientelizm w Anglii były na porządku dziennym. Por. T. Munck, *Europa XVII wieku. 1598–1700. Państwo, konflikty i porządek społeczny*, tłum. R. Sudół, Warszawa 1998, s. 174–179.

⁵⁸ Por. C. Jowitt, op. cit., s. 141.

zamiarem – filozofowie przyrody i osoby z ich otoczenia, np. patroni nauki. Dziejowy cel nauki staje się kryterium oceny sensowności i wartości działań naukowców i ich patronów oraz wyznacza zbiór cech osobowościowych – cnót – którymi muszą się oni wykazać, by doprowadzić do końca plan *instauratio magna*. Pierwszą taką trwałą dyspozycją jest cnota nadziei.

Bacon wymaga od osób zaangażowanych w plan *instauratio magna*,

[...] aby byli dobrej myśli i tej naszej *Odnowy* nie przedstawiali i nie wyobrażali sobie jako czegoś nieskończonego i przekraczającego możliwości istot śmiertelnych, ponieważ w istocie stanowi ona właściwe zakończenie i kres nieskończonego błędu. Należy też ze śmiertelności i słabości ludzkiej dokładnie zdawać sobie sprawę i nie spodziewać się, by zadanie mogło być doprowadzone do końca w ciągu jednego pokolenia, lecz trzeba będzie przekazać je następcom⁵⁹.

Filozof nie obiecuje, że postępek dokona się na naszych oczach, że będziemy mogli cieszyć się owocami postępu za naszego życia. Realizacja projektu *instauratio magna* to plan obliczony na wiele pokoleń i stroniący od przedwczesnych antycypacji – zmory tradycyjnej filozofii. Z tego powodu uczestnicy przedsięwzięcia są podatni na rozpacz. Postawa ta jest wzmagana przez dotychczasowe niepowodzenia filozofii:

Filozofia, która obecnie jest w obiegu, piastuje na swoim łonie pewne poglądy, których celem (jeśli sprawę dokładnie zbadać) jest całkowicie przekonać ludzi o tym, że od sztuki czy dzieł ludzkich nie należy oczekiwać niczego wielkiego, co by dawało panowanie i przewagę nad przyrodą [...].

Wszystko to – jeśli dokładnie rzecz rozważyć – zmierza do złośliwego ograniczenia władzy człowieka oraz umyślnej i sztucznej rozpacz, która nie tylko mąci przeczucia nadziei, lecz także podcina wszelkie podniety i siły żywotne przedsiębiorczości [...]⁶⁰.

⁵⁹ F. Bacon, *Z wielkiej odnowy*, s. 23–24.

⁶⁰ Idem, *Novum organum*, ks. I, af. LXXXVIII.

Co gorsza, Bacon zdaje sobie sprawę, że nie może oprzeć swojego projektu na sądach zdrowego rozsądku, gdyż wyrokują one przeciwko planowi *instauratio magna*. W *Novum organum* czytamy:

Lecz bezspornie największą przeszkodę na drodze do postępu nauk oraz podejmowania przez nie nowych zadań i obejmowania nowych dziedzin stanowi brak wiary ludzi we własne siły i przeświadczenie o niewykonalności zadań. Ludzie bowiem roztropni i poważni – biorąc pod uwagę tajemniczość przyrody, krótkość życia, złudzenia zmysłów, niepewność sądu, trudność eksperymentów itp. – nie dowierzają zwykłe tego rodzaju przedsięwzięciom.

Jeśli więc ktoś wierzy w możliwość większych osiągnięć albo coś więcej obiecuje, uważają, że świadczy to tylko o niemocy i niedojrzałości jego umysłu [...]. Rozum praktyczny, którym się kierujemy w sprawach publicznych, który z reguły nie dowierza, w sprawach ludzkich przypuszcza raczej to, co najgorsze⁶¹.

Zaraz po tym, jak krytykuje postawę opartą na praktycznym rozumie, Bacon przywołuje przepowiednię Daniela. Nadzieja, którą Pismo Święte potrafi tchnąć w człowieka, sprawia, że Bacon daje teologii pierwszeństwo przed polityką, profecie przed mężem stanu, a prorocत्वu przed roztropnością (mądrością) polityczną. Nie jest on odosobniony w wyborze swoich środków perswazji. Dokładnie ten sam tok myśli możemy znaleźć u innego słynnego milenarysty w okresie nowożytnym – Campanelli, który twierdził, że błąd machiawelistów, traktujących o ludzkich sprawach, jakby Boga nie było, polega na przecenianiu roli roztropności i niedoszacowaniu wartości prorocत्वu i interpretacji Pisma Świętego⁶². Wniosek płynący z pism obu milenarystów jest taki, że tylko profeta może wznieść się ponad ograniczenia politycznej racjonalności i tchnąć nową nadzieję w politykę, która bez tego obracałaby się w zaklętym kręgu doczesnych starań i rozpaczy.

Bacon przypisuje sobie tę uprzywilejowaną pozycję. Doradza królowi i księciu: na podstawie danych mu znaków wybiega my-

⁶¹ Ibidem, ks. I, af. XCII.

⁶² Por. G. Ernst, op. cit., s. 88.

ślą w daleką przyszłość, której kształt jest niedostępny dla władcy, gdyż ten z konieczności rzeczy nie może rozważać spraw politycznych w tak długim planie, jaki wyznacza historia świata. Władcy dysponują z kolei środkami, bez których ustanowienie królestwa człowieka nie jest możliwe. Bacon charakteryzuje swoją rolę za pomocą całego korowodu postaci, porównując się do: pioniera, który wydeptuje nową ścieżkę, Kolumba odkrywającego nowy kontynent, Aleksandra Mecedońskiego, który dostrzegł, że rzeczy rzekomo nieosiągalne są znacznie łatwiejsze do zdobycia, niż się wydawało⁶³. Środkiem, który ma z kolei pożenić plan z działaniem, jest poezja – czy to w bardziej prozaicznej formie przedmowy skierowanej do króla, czy to w postaci fabularyzowanej, jak w przypadku *Nowej Atlantyd*. To ona, dysponując środkami nakłaniania woli do działania, rozwiązuje problem stosunku praktyki do teorii, który jest charakterystyczny zarówno dla filozofii polityki, jak i teologii politycznej.

Wymaga jednak wytłumaczenia, dlaczego Bacon z takim zapalem mobilizuje swoich czytelników – czy to króla, czy to techników i badaczy – zamiast zdać się na Opatrzność, która mogłaby zaaranżować potrzebne zmiany. Taka odgórna zmiana stoi zdaniem Bacon w sprzeczności z Księgą Rodzaju. Przekleństwo rzucone na pierwszych ludzi głosi, że odtąd będą oni pracować w znoju. W tym przekleństwie jest jednak zawarta już pewna praktyczna wskazówka i obietnica zbawienia. Ostatnie zdania *Wielkiej odnowy* obiecują, że to zapowiedziane zbawienie ma się dokonać przez pracę fizyczną, pracę rąk: „Skoro przy dziełach Twoich w pocie czoła trudzić się będziemy, uczyni nas uczestnikami Twojego widzenia i Twojego sabatu. Pokornie błagamy, abyśmy w tej myśli trwać mogli i abyśmy przez nasze ręce oraz ręce innych, którym tej samej myśli użyczasz, rodzinę ludzką nowymi łaskami obdarzyć raczył”⁶⁴. Do tej myśli Bacon powraca w ostatnim aforyzmie *Novum organum*:

„Człowiek [...] przez upadek utracił stan niewinności i stoczył się jednocześnie z tronu królewskiego do rzędu stworzeń. Jedno zaś i drugie jeszcze w tym życiu w pewnej mierze można naprawić: pierwsze przez

⁶³ Por. F. Bacon, *Novum organum*, ks. I, af. XCVII.

⁶⁴ Idem, *Z wielkiej odnowy*, s. 41–42.

religię i wiarę, drugie przez umiejętności i nauki. Albowiem wskutek klątwy nie zbuntowało się stworzenie całkowicie i do ostatka, lecz na mocy owego dekretu »W pocie oblicza twego będziesz pożywał swój chleb« poprzez różne trudy (nie przez dysputy oczywiście ani przez próżne ceremonie magiczne) zostało wreszcie w pewnej mierze zmuszone do dostarczenia człowiekowi chleba, to jest do oddawania usług życiu ludzkiemu»⁶⁵.

Na tym świecie nic nie jest człowiekowi dane za darmo.

Interpretacja Bacona tego fragmentu Księgi Rodzaju jest optymistyczna, zdaje się sugerować, że już ludzka natura dysponuje tym, co jest jej potrzebne do zbawienia. Jest to niewątpliwie pogląd daleko odbiegający od ortodoksji ukształtowanej przez łacińskich ojców Kościoła, zgadzałby się on jednak z doktryną Lancelota Andrewesa, którego nauka została ukształtowana pod wpływem znacznie bardziej optymistycznej tradycji greckiej. Zgodnie z jego odczytaniem Księgi Rodzaju Bóg nie rzuca przekleństwa na rodzaj ludzki, ale na przyrodę⁶⁶. Bacon – jak się wydaje – podziela ten pogląd w znacznym stopniu: trzeci etap historii w *A confession of faith* charakteryzuje się tym, że Bóg zmienia wcześniejszy, doskonały bieg przyrody⁶⁷. Z drugiej jednak strony filozof mówi, że dwa spośród czterech idoli ludzkich mają charakter wrodzony i nie można ich wytrzebić, lecz tylko kontrolować, co wskazywałoby na pewne skażenie ludzkich władz umysłowych, które jest konsekwencją upadku. Mimo to w pismach Bacona nie znajdziemy żadnych uwag na temat skażenia woli ludzkiej. Tę Bacon rozumie tradycyjnie jako władzę dokonywania wyborów między różnymi możliwościami⁶⁸. Stąd też biorą się jego usilne apele do woli czytelników, próby natchnienia ich nadzieją, by wybrali raczej ciężką pracę badawczą prowadzącą do królestwa człowieka na ziemi, niż poddali się gnuśności i pysze, które ostatecznie wiodą do rozpaczy.

⁶⁵ Idem, *Novum organum*, ks I, af. LII.

⁶⁶ Por. S. Matthews, op. cit., s. 50, 71–74.

⁶⁷ F. Bacon, *A confession of faith*, s. 55–56.

⁶⁸ Por. K.R. Wallace, *Francis Bacon on the nature of man. The faculties of man's soul: understanding, reason, imagination, memory, will, and appetite*, s.l. 1967, s. 140.

Zasadniczo ten postulat nie miałby sensu, gdyby Bacon wzmiankowanym kalwinistom był przekonany do teorii podwójnej predestynacji. Zgodnie z nią Bóg jest pierwszą przyczyną każdego działania, a zatem również działania ludzkiej woli, niezależnie od tego, czy dąży ona do dobra, czy zła. Tej konsekwencji Bacon unika, wprowadzając pojęcie przyczyny drugiej. Bóg jest pierwszą przyczyną powstania łańcucha przyczyn i poszczególnych cudów, poza tym jednak światem rządzi łańcuch przyczyn drugich. Takie stanowisko pozwala z jednej strony ocalić pojęcie boskiej wszechmocy, z drugiej zostawia miejsce na działanie prawdziwie wolnej woli i na ludzką odpowiedzialność⁶⁹.

Pytania, które tu się nasuwają, dotyczą relacji między wolą Bożą a wolą człowieka: dlaczego ludzie, którzy dysponują doskonałą wolną wolą i potrzebnymi władzami umysłowymi oraz odpowiednią budową fizyczną (wolne ręce), nie ustanowili królestwa człowieka na ziemi wcześniej i jaką rolę ma tu do odegrania łaska Boża, skoro natura ludzka jest aż w takim stopniu doskonała? Odpowiadając na te pytania, Bacon ponownie umieszcza Opatrzność w centrum ludzkich dziejów. Wola Boża tworzy warunki niezbędne do odnowy nauk i ustanowienia królestwa; bez nich starania ludzi są jałowe. W *Valerius terminus* rolę Opatrzności wyraża za pomocą metafory kulturyjacji nasiona:

Dotąd wydarzenia dziejowe ani trochę nie działały na korzyść odkryć naukowych, nie tylko jakby z powodu delikatności nasiona, którym trzeba się zajmować, oraz złej mieszanki i nieodpowiedniego gruntu, na jakim roślina ma urosnąć, ale również z racji okresu niepogody, który ją doświadczył i zniszczył. Czasy te były odpowiednie zwłaszcza do tego, by rozwinąć i posunąć do przodu inne, szybciej wzrastające i odporniejsze rośliny, podczas gdy roślina nauk cierpiała na niedostatek i wybujałość, gdyż w następujących po sobie dziejach coś zawsze

⁶⁹ Por. S. Matthews, op. cit., s. 34–36, 47–48; F. Bacon, *A confession of faith*, s. 50; idem, *Meditationes sacrae*, w: idem, *The works*, vol. 14, s. 94–95. Por. również przypis 134 w rozdziale pierwszym.

innego królowało i było w poszanowaniu, co odwracało siły umysłowe i wysiłek od tego zajęcia⁷⁰.

Bez odpowiednich warunków zaaranżowanych przez Opatrzność ludzka wola traci odpowiednią pobudkę do działania, a ludzkość, dręczona przez wojny i ubóstwo, daremnie poszukująca prawdy naturalnej w Piśmie Świętym, unosząca się pychą, pograżająca się w gnuśności lub rozpacz, zbacza z drogi wiodącej do realizacji jej powołania. Jak pisze Sidney Warhaft, w pismach Bacona nie widać konfliktu między Opatrznością a ludzką wolą. Przeciwnie, Bóg zaprasza ludzi – istoty sprawcze, rozumne i przewidujące – aby wzięli udział w realizacji Jego planu. Poglądy Bacona na temat roli Opatrzności mają zachęcić ludzi nie do monastycyzmu, ale aktywizmu⁷¹. Sprawą Boga jest stworzyć pomyślne warunki do rozkwitu królestwa człowieka (warunki, które Bacon dostrzega w różnych znakach swojego czasu), zaś sprawą człowieka – wykorzystać daną mu szansę.

Kolumb, czyli nadzieja

Cnota nadziei jest dobrem nietrwałym i deficytowym. Dlatego Bacon wskazuje uczonym i patronom pewne wzorce osobowościowe, które w okresie nowożytnym uchodziły za ucieleśnienie cnoty nadziei.

Novum organum zostało przez Bacona opatrzone słynnym frontysysem przedstawiającym karawelę przepływającą między słupami Herkulesa. Symbol geograficznej granicy świata starożytnych, znak

⁷⁰ „The encounters of the time have been nothing favourable and prosperous for the invention of knowledge; so as it not only with daintiness of the seed to take, and the ill mixture and unliking of the ground to nourish or raise the plant, but the ill season also of the weather by which it hath been checked and blasted. Especially in that the seasons have been proper to bring up and set forward other more hasty and indifferent plants, whereby this of knowledge hath been starved and overgrown; for the descent of times always there hath been somewhat else in reign and reputation, which has generally diverted wits and labors from that employment”. F. Bacon, *Valerius terminus*, s. 38

⁷¹ Por. S. Warhaft, *The providential order in Bacon's new philosophy*, w: Francis Bacon's legacy of texts. „The art of discovery grows with discovery”, s. 158–159.

„najdalszego zachodu” ustawiony przez mitycznego bohatera po obu stronach Cieśniny Gibraltarskiej, w alegorii Bacona przechodzi znaczeniową transformację i symbolizuje z jednej strony nieuzasadnione zadowolenie z zastanej wiedzy, a z drugiej – brak zaufania we własne zdolności. Obie te metaforyczne kolumny sprawiają, że technika i nauka nie mogą wyjść poza granice nakreślone przez starożytnych. Karawele przepływające między słupami oznaczają dziejowy przełom, kiedy to zostaje przekroczony tradycyjny horyzont intelektualny. Ten obraz Bacon opatrzył cytatem z proroctwa Daniela: „wielu przejdzie i rozszerzy się zakres nauk”.

Bacon nie przez przypadek wybiera przedstawienie skromnej karaweli wypływającej na bezmiar burzliwego oceanu jako symbol przełomu. Chociaż przewrót kopernikański pochłonął znaczną uwagę historyków nauki, to dla nowożytnych pierwszą prawdziwą rewolucję epistemologiczną – by nie wspominać o innych oczywistych wymiarach tamtych wydarzeń – stanowiły odkrycia geograficzne XV i XVI wieku; Mikołaj Kopernik w stosunku do Kolumba był znacznie spóźniony, ponadto do czasu rozpowszechnienia prac Johanna Keplera teorię heliocentryczną traktowano, z rzadkimi wyjątkami, jako niewiarygodną fizycznie hipotezę matematyczną⁷². Bacon, podobnie jak większość ówczesnych uczonych, rozróżniał fizykę i matematykę, dlatego nie został poruszony nową teorią torunianina⁷³. Astronomia, choć wydała już swoje przełomowe dzieła, musiała jeszcze poczekać, by przekształcić świadomość Europejczyków, podczas gdy wraz z podróżnikami ludzie Starego Świata już przekroczyli horyzont nakreślony przez antycznych autorów.

Nie można przecenić wpływu kolonializmu ery Tudorów na przekształcenie kultury Anglii. W okresie elżbietańskim angielska kultura była niemal całkowicie skoncentrowana na naukach humanistycznych. Wyjątki stanowili John Dee, Thomas Digges, William Gilbert (notabene badacz zainteresowany zagadnieniami ważnymi dla żeglarzy) i geografowie – właśnie. Poza nimi trudno byłoby

⁷² T. Kuhn, *Przewrót kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach myśli Zachodu*, tłum. St. Amsterdamski, Warszawa 2006, *passim*.

⁷³ Rozróżnienie na fizykę i matematykę w kontekście sporu o teorię heliocentryczną por. zwłaszcza F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 486–489.

wskazać ważne postacie zajmujące się naukami przyrodniczymi. Jednak w XVII wieku Anglia zmieniała się w wiodący prym ośrodek badań naukowych. Mimo że z początku Anglicy w przeprasającym tonie podnosili swoje wątpliwości wobec nauk Ptolemeusza – znamieny tu jest przykład Williama Cuninghama, który twierdził, że nie jest godzien całować stóp (*sic!*) aleksandryczyka – to w ostatnich dekadach XVI wieku już otwarcie przyznawali się do swojej wyższości względem starożytnych w dziedzinie geografii. Wyższość ta zasadała się nie tylko na postępie wiedzy o charakterze idiograficznym; marynarze byli instruowani, aby obserwować zachowania kompasu w różnych częściach naszego globu i zbierać informacje, dzięki którym można było SPRAWDZAĆ TEORIE dotyczące zjawisk magnetycznych. Wśród marynarzy, którzy stali się tym samym agentami nauki, zaczęła rozwijać się świadomość metodologiczna. I tak np. w 1581 roku żeglarz i twórca przyrządów matematycznych Robert Norman przeciwstawiał metodę opartą na pomiarach, obserwacjach i eksperymentach humanistycznej kulturze „pedantów”. Na przełomie wieków Gilbert posunął się tak daleko, że odmówił starożytnym posiadania jakiegokolwiek adekwatnej wiedzy o przyrodzie, głosząc przy tym, że nauka jest zasługą niemalże wyłączną współczesnych mu ludzi⁷⁴.

Frontysepis Bacona zachęca nowożytnych, aby podążali wzorem Kolumba i geografów poza granice świata antycznego, przyczyniając się tym samym do postępu nauk i techniki. Filozof posługuje się niezwykle wówczas popularną alegorią: nadzieję w XVI i XVII wieku personifikowano, przywołując osobę genuieńczyka. Topos Kolumba był konsekwentnie wykorzystywany przez pisarzy, gdy poruszali zagadnienia, takie jak „czy należy żywić nadzieję?”, „czy można mieć nadzieję?”, „czego można się spodziewać?” itd.⁷⁵

Czas teraz, by kolejne dziedziny wiedzy doczekały się swoich Kolumbów – sugeruje Bacon, wykorzystując ponownie symbolikę oceanicznej wyprawy w *De augmentis scientiarum*. Pismo to jest

⁷⁴ Polemiki Anglików w XVI wieku ze starożytnymi geografami zob. R.F. Jones, op. cit., s. 11–20.

⁷⁵ Por. R. Appelbaum, op. cit., s. 24–35.

czymś w rodzaju encyklopedycznej próby przedstawienia stanu nauki, jej osiągnięć i braków. W księdze drugiej, która otwiera ten przegląd wiedzy, Bacon powraca do motywu przekraczania słupów Herkulesa: „Jak długo pozwolimy jeszcze kilku uznanym autorom stać jak kolumny Herkulesa, które wyznaczają granice żeglugi i badań naukowych?”⁷⁶. Tę oceaniczną metaforę Bacon powtarza w ostatniej księdze, by spiąć całość *De augmentis scientiarum* jedną narracją. Oznajmiając, że spośród wszystkich dziedzin wiedzy zostało mu przyjrzeć się tylko teologii, zwraca się do króla Jakuba: „Widząc teraz, mój najwspanialszy królu, że mój niewielki żaglowiec, jakikolwiek by on był, opłynął dokoła po obwodzie świat dawnych i nowych nauk [...], co mi pozostaje, teraz, gdy wreszcie skończyłem moją podróż, jak tylko wywiązać się ze swoich zobowiązań? Jednakże pozostaje jeszcze [obszar] świętej i natchnionej boskości”⁷⁷.

Wehikułem, który prowadzi nas do znanych nam uprzednio lądów-światów intelektualnych, jest pamięć, natomiast środkiem podróży, który zawiedzie nas w rejony jeszcze niepoznane – wyobraźnia i jej inspirująca moc. Metafora wyobraźni jako statku odkrywców powtarza się w utopijnej literaturze tego czasu. Demokryt – narrator *The anatomy of melancholy* Roberta Burtona – przyznaje: „Nigdy nie podróżowałem inaczej jak tylko na mapie, na której moje niespokojne myśli mogły dowolnie błędzić”⁷⁸. Podczas jednej z tych wypraw Demokryt zakłada „swoją własną Utopię – nową Atlantydę, swoje własne wymyślone państwo”, które chce umiejscowić na niezbadanym dotąd lądzie⁷⁹. Metafora w pełnej okazałości

⁷⁶ „For how long shall we let a few received authors stand up like Hercules' columns, beyond which there shall be no sailing or discovery in science?” F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 396.

⁷⁷ „Seeing now, most excellent king, that my little bark, such as it is, has sailed round the whole circumference of the old and new world of sciences [...], what remains but that having at length finished my course I should pay my vows? But there still remains Sacred or Inspired Divinity”. Ibidem, vol. 9, s. 345.

⁷⁸ „I never travelled but in map or card, in which my unconfident thoughts have freely expatiated”. R. Burton, *The anatomy of melancholy*, part 1, s. 34, The Ex-classic Project, <http://www.exclassics.com> (dostęp: 02.01.2014).

⁷⁹ „[...] an Utopia of mine own a new Atlantis, a poetical commonwealth of mine own”. Ibidem, s. 88–89.

ukazuje się również w *Christianopolis* Johanna Valentina Andreae, którego pisma Bacon musiał z całą pewnością znać⁸⁰. Relacja z odkrycia chrześcijańskiej utopii rozpoczyna się następująco: „Postanowiłem ponownie wypłynąć na Akademickie Morze, choć wiele razy przynosiło to mi cierpienie. Tak więc wchodząc na pokład dobrego statku, Fantazji, opuściłem razem z wieloma innymi podróżnikami port i wystawiłem swoje życie i swoją osobę na tysiące niebezpieczeństw, które towarzyszą pragnieniu wiedzy”⁸¹.

„Awanturnicze” wyprawy na wyobrażonym statku usprawiedliwia we wszystkich utopiach tej epoki nędza doczesnego świata, w którym próżno by szukać pożądanego wzorca doskonałego państwa. Złe wieści nadciągające ze wszystkich stron świata to *leitmotiv* pisma *The anatomy of melancholy*. Demokryt ulega pokusie niemającego końca wyliczania nieszczęść, które dotyczą narody, co sprawia go w melancholijny nastrój. Zaradzić tym wszystkim tragediom

⁸⁰ O podobieństwach między utopiami Bacona i Johanna Valentina Andreae oraz o ich wspólnym kręgu znajomych zob. F.E. Held, *The “Christianopolis” and Francis Bacon’s “New Atlantis”*, w: J.V. Andreae, *Christianopolis*, New York 1916, s. 41–74. Podobieństw między pracami Bacona i Andreae i wspólnego kręgu znajomych nie należy jednak traktować jako dowodu na to, że Bacon należał do tajnego bractwa różokrzyżowców. Jak wiadomo, różokrzyżowcy byli mistyfikacją Andreae. Mimo to nie brakuje prac, które łączą Bacona z tajnymi stowarzyszeniami. Inny charakter ma praca Frances Yates o różokrzyżowcach, która określa tym mianem niezorganizowaną grupę uczonych, dążących do reformy hermetyzmu. Yates podkreśla, że mimo wyraźnego dystansu Bacona do wielu idei różokrzyżowców w *Nowej Atlantydzie* można znaleźć wiele punktów wspólnych z najważniejszymi manifestami tego ruchu. Por. zwłaszcza F. Yates, *The Rosicrucian enlightenment*, London–New York 2003, s. XI–XV, 56–69. Podobnie jak Yates, związku Bacona z intelektualnym ruchem różokrzyżowców śledzi też Tadeusz Cegielski. Por. T. Cegielski, *Ordo ex chaos. Wolnomularstwo i światopoglądowe kryzysy XVII i XVIII wieku*, t. 1: *Oświecenie różokrzyżowców i początki masonerii spekulatywnej, 1614–1738*, Warszawa 1994, s. 94–97. Zarys sylwetki Andreae zob. zwłaszcza ibidem, s. 57–73.

⁸¹ „I decided to launch out once more upon the Academic Sea though the latter had very often been hurtful to me. And so ascending the good ship. Phantasy, I left the port together with many others and exposed my life and person to the thousand dangers that go with desire for knowledge”. J.V. Andreae, op. cit., s. 142.

byłoby rzeczą, która daleko przekracza prace Herkulesa⁸². Narrator *Christianopolis* czuje się osamotniony na ziemi, trapi go ogrom tyrani, hipokryzji i sofisterei, nie może znaleźć prawdziwego człowieka⁸³. Motyw kryzysu świata przewija się również w pracach Campanelli, którego *Miasto słońca* było kolejnym wzorem dla Baconowskiego Bensalem⁸⁴. Porównuje on świat do teatralnego widowiska, w którym role zostały rozdane niezgodnie z talentem aktorów: głupcom przypadają role władców i uczonych, próżniacy są syci, w czasie gdy mądrzy są więzieni, a cnotliwi i pracowici cierpią niedostatek. Zastany stan rzeczy to świat na opak, przeczący rozumowi i naturalnemu porządkowi. O utopii Solariuszy, którzy swoje miasto-państwo urządzili zgodnie z naturą, donosi czytelnikom genueńczyk, co również jest nawiązaniem do toposu Kolumba⁸⁵.

Chociaż Bacon jest daleki od przeprowadzania krytyki społecznej i politycznej, to również u niego głębokie niezadowolenie z techniki i nauki swoich czasów jest przyczynkiem do wyprawy w poszukiwaniu nowych intelektualnych lądów. W *Sylva sylvarum* Bacon dobija do niektórych wybrzeży „nowego intelektualnego świata”, podejmując się zadania napisania działów historii naturalnej, które postuluje. *Nowa Atlantyda* jako dodatek do tego pisma jest kolejną podróżą odsłaniającą *terra incognita*. Ta podróż sięga jednak jeszcze dalej niż do wybrzeży wskazanych w *De augmentis scientiarum*; Bacon lokuje akcje daleko na zachód od wybrzeży Ameryki, by pod-

⁸² Por. R. Burton, op. cit., s. 87.

⁸³ Zob. J.V. Andrae, op. cit., s. 142.

⁸⁴ Nie istnieje żadne historyczne świadectwo, które *explicite* potwierdzałoby, że Bacon czytał *Miasto słońca*. Jednak zbieżność obu tekstów jest tak duża, że przeciwną hipotezę trudno uznać za wiarygodną. Campanella opublikował swój tekst w 1623 roku. Precyzyjna data rozpoczęcia i ukończenia pracy nad *Nową Atlantydą* jest nieznaną, ale według G.C. More Smitha tekst *Nowej Atlantydy* nie był redagowany wcześniej niż w 1622 roku. To, że Bacon czytał Campanellę, nie jest więc wykluczone. Wyczerpujące omówienie licznych i uderzających podobieństw między dwoma tekstami, a także ukrytą polemikę Bacon z Campanellą zob. E.D. Blodgett, Bacon's "New Atlantis" and Campanella's "Civitas Solis". *A study in relationships*, „PMLA” 1931, vol. 46, no. 3, s. 763–780.

⁸⁵ Krytyka społeczna przeprowadzona przez Campanellę por. zwłaszcza T. Campanella, op. cit., s. 39–41. Metafora świata jako teatru u Campanelli por. G. Ernst, op. cit., s. 174–175.

kreślić wyjątkowość wydarzeń: żeglarze znaleźli się na obszarze „zgola nieznanym i mogącym obejmować nieodkryte dotąd wyspy i lądy”⁸⁶. Bohaterowie przenoszą się do przestrzeni, w której nikt już nie pamięta o słupach Herkulesa – do miejsca, względem którego odkrycie „nowych wybrzeży” nauki było tylko przystankiem na drodze do szóstego etapu *instauratio magna*. To tutaj mają odkryć obiecane królestwo człowieka na ziemi, które w opowiadaniu kryje się pod nazwą Bensalem. Postać Kolumba i podróże transoceaniczne reprezentują nadzieję nie tylko na rozwój nauki i techniki, lecz także na przełom polityczno-moralny i religijny. W istocie tylko ok. jedna trzecia tekstu *Nowej Atlantydy* koncentruje się na nauce. Bacon, tak jak Campanella i Andreae, poświęca w swojej utopii wiele miejsca symbiotycznym relacjom między nauką, polityką i religią.

Symbolika nadziei w *Nowej Atlantydzie*

Narracja *Nowej Atlantydy* jest dla Bacona narzędziem, za pomocą którego stara się wykształcić w badaczach pewne etyczne postawy, niezbędne do budowy królestwa człowieka na ziemi. Dlatego rozpoczęcie tego opowiadania jest pochwałą cnoty nadziei, do której odnosi się tu rozbudowana symbolika religijna, przypominająca, że chrześcijanin powinien przejawiać postawę pełnego zaufania wobec Bożych planów.

Bacon zaczyna swój utwór, nadając mu formę raportu z wyprawy morskiej: „Płynęliśmy z Peru – donosi narrator-żeglarz – gdzie bawiliśmy przez cały rok. Zdążyliśmy zaś do Chin i Japonii”⁸⁷. Podczas tej drogi załoga musi zmierzyć się z silnymi wiatrami, które znoszą ich okręt z kursu na nieznane obszary Morza Południowego.

⁸⁶ F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1954, s. 73.

⁸⁷ Ibidem. Czy Bacon rzeczywiście wykorzystał raport z podróży Williama Adamsa, jest sprawą kontrowersyjną, gdyż ukazał się on dopiero w 1625 roku, czyli w czasie, gdy kompozycja *Nowej Atlantydy* mogła być już gotowa. Z drugiej jednak strony oprócz kierunku podróży zgadzają się też inne szczegóły opowieści: choroba członków załogi i spotkanie z miłosiernymi tubylcami w królestwie Bungo. Por. P. Salzman, *Narrative context for Bacon's "New Atlantis"*, w: *Francis Bacon's "New Atlantis"*, s. 36–37; S. Purchas, *Hakluyt Posthumous, or Purchas his pilgrimes*, Glasgow 1905, s. 326–436.

Marynarze ulegają rozpaczom z powodu kurczących się zapasów żywności i szykują się na śmierć. Załoga swe ostatnie nadzieje pokłada w modlitwie i cudownym biegiem wypadków wychodzi cało z niebezpieczeństwa. Narrator *Nowej Atlantydy* przedstawia bieg wydarzeń w tych słowach, nawiązując w oczywisty sposób do Księgi Rodzaju:

Jakoż, widząc się bez zapasu pożywienia pośrodku największego na świecie pustkowia wód, uważaliśmy się za wręcz zagubionych i czekaliśmy na bliski zgon. Przecie serca nasze i słowa wznosiliśmy ku Bogu na niebiesiach, który cudowne dzieła swoje daje poznać tu na padole. Błagaliśmy go, by w miłosierdziu swoim – tak jak na początku świata rozkazał wodom zebrać się i sprawił, że wyłoniły się przestrzenie suche – również i teraz wynurzył dla nas ziemie, iż byśmy nie zginęli.

I oto zdarzyło się, że dnia następnego pod wieczór dostrzegaliśmy od północnej strony w nie bardzo wielkim oddaleniu jakby zgęszczone chmury. Napełniło nas to nadzieją, że znajdziemy ziemię [...] ⁸⁸.

Bacon zawiązuje akcję, zestawiając ze sobą obrazy nadziei, rozpacz, modlitwy i wybawienia. Umieszczenie dramatu złożonego z tych elementów na bezkresnych wodach odwołuje się oczywiście do długiej tradycji judeochrześcijańskiej: Noe w arce, Mojżesz w koszu, Jonasz w brzuchu wieloryba, Chrystus i apostołowie na łodzi. Bacon otwarcie przyznaje się do tej inspiracji, gdy ocaleli członkowie załogi porównują się do proroka Jonasza, cudownie ocalonego od niechybnej śmierci na morzu dzięki Opatrzności, która posłała mu na ratunek wielką rybę (czy też wieloryba, jak chcą niektórzy tłumacze Biblii) ⁸⁹.

Symbole, których używa Bacon w tym fragmencie, pojawiają się również w innych miejscach jego pism, gdzie przyjmują religijne znaczenie. Statek jest oczywiście znanym symbolem Kościoła, na którym chrześcijanie zmierzają przez burzliwe dzieje świata. Zapowiadając ostatnią część *De augmentis scientiarum*, której przedmiotem jest teologia, Bacon pisze: „Jeśli chcę kontynuować rozważania,

⁸⁸ F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, s. 73.

⁸⁹ Por. ibidem, s. 81.

muszę opuścić żaglowiec rozumu ludzkiego i wejść na pokład statku Kościoła, który tylko za sprawą Bożego kompasu potrafi obrać właściwy kurs”⁹⁰. Pokrewnym obrazem Bacon posługuje się w eseju *O przeciwnościach*. Zgodnie z duchem hermetyzmu Bacon szuka również w tradycjach pogańskich ducha chrystianizmu i odnajduje go w micie o Prometeuszu i Herkulesie:

To właśnie bowiem przedstawiają starożytni poeci w tej osobliwej opowieści, która, jak się zdaje, nie jest pozbawiona czegoś zagadkowego i tajemniczego i która, co więcej, zbliża się w pewnej mierze do postawy chrześcijanina; mianowicie w opowieści, że Herkules, gdy udał się, iżby uwolnić z więzów Prometeusza (który tu reprezentuje naturę ludzką), to żeglował poprzez całą długość wielkiego oceanu w naczyniu czy dzbanie glinianym. To żywo przedstawia zdecydowaną postawę chrześcijanina, który w wątlej barce ciała żegluje poprzez fale świata⁹¹.

Żeglarze z *Nowej Atlantydy* zamknęci na statku, w owym kruchym „naczyniu” czy „dzbanie glinianym”, muszą wykazać się cnotami chrześcijańskimi, jeśli mają dotrzeć do upragnionego lądu. Swoją niezłomną postawę muszą udowodnić w sytuacji, która budzi rozpacz. Bezmiar wód staje się symbolem grozy i zwątpienia. Reprezentują one coś nieznanego i nieucywilizowanego. Co więcej, o ile odludzia czy dzicz można podbić, poznać i kultywować, o tyle pustkowia wód wyłamują się spod władzy człowieka; można je co najwyżej przebyć i obmierzyć⁹². Z tego powodu w Piśmie Świętym władza Boga objawia się przez cuda związane z żywiołem wody: tylko Bóg potrafi podporządkować sobie morze i kazać mu się rozstąpić; jedynie Chrystus może rozkazywać nawałniczy; tylko On i ufający mu Piotr Apostoł potrafią iść po wodzie. Siła oddziaływania tego trzeciego obrazu na wyobraźnię była zresztą tak duża, że wyrażenie „chodzić po wodzie” na stałe zagościło w językach różnych kultur,

⁹⁰ „If I proceed to treat I shall step out of the bark of human reason, and enter into the ship of the church; which is only able by the Divine compass to rightly direct its course”. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, vol. 9, s. 345.

⁹¹ Idem, *Eseje*, s. 20.

⁹² Por. H.B. White, op. cit., s. 94.

oznaczając rzeczy, które nie są w mocy człowieka. To z takim właśnie żywiołem musi zmierzyć się każdy chrześcijanin. Dopiero warunki budzące rozpacz pozwalają sprawdzić wartość chrześcijanina, ale zarazem – rozbłysnąć jego cnotom. Bacon kontynuuje w *O przeciwnościach*: „Pomyślność jest błogosławieństwem w Starym Testamencie; przeciwność jest błogosławieństwem w Nowym, i przynosi ona większe błogosławieństwo i bardziej wyraźne objawienie łaski Bożej [...]”. Jednak i w tym drugim przypadku Bóg zostawia oparcie dla ludzi: „Pomyślność nie jest bez wielu lęków i rzeczy budzących niesmak; przeciwność zaś nie jest całkiem bez rzeczy, które cieszą i budzą nadzieję”⁹³.

Wreszcie, obrazy, z których Bacon upłótlł rozpoczęcie *Nowej Atlantydy* – arka Noego i łódka rybacka apostołów – są symbolami przejścia i zbawienia. Żeglarze Bacona też przebywają drogę do nieznanego lądu i zostają ocaleni przez miłosiernych Bensalamitów. Co więcej, zakończenie *Nowej Atlantydy* wzywa żeglarzy, aby podjęli się jakby apostołskiej działalności i szerzyli dobrą nowinę o osiągnięciach Bensalamitów wśród swoich krajowców: „Niechaj Bóg cię błogosławi [zwraca się ojciec Domu Salomona do narratora – P.W.] mój synu! Niech Bóg błogosławi także wygłoszone przeze mnie sprawozdanie. Dla dobra innych ludów zezwalam ci na rozgłaszanie go. Jako że my żyjemy tutaj w pieczy Bożej, będąc narodem zupełnie nieznanym”⁹⁴. Chrześcijańskie znaczenie zakończenia *Nowej Atlantydy* uświadomimy sobie lepiej, jeśli zwrócimy uwagę, że parafrazuje ono tekst *Christianopolis*, gdzie apostołskie znaczenie utopizmu jest silnie podkreślone. Narrator *Christianopolis*, gdy opuszcza wyspę, zwraca się do jej mieszkańca: „Proszę teraz tylko o jedną przysługę: abym mógł zaprosić moich przyjaciół, znakomitych ludzi, którzy są rozproszeni po różnych krajach tego świata, by mi towarzyszyli”, i słyszy w odpowiedzi: „Oczywiście [...] jest wśród nas dość miejsca, aby przyjąć łódź pełną uczciwych ludzi”⁹⁵. Bacon, tak jak wcześniej Andreae, czuje się zobowiązany, by inspirować nadzieję w czy-

⁹³ F. Bacon, *Eseje*, s. 20. Por. również pozostały tekst eseju.

⁹⁴ Idem, *Nowa Atlantyda*, s. 129.

⁹⁵ „Now I ask but for one favor, that I may be permitted to invite my friends, excellent men, who are scattered throughout the countries of the world, to come

technikach, przedstawiając im wizję przyszłego królestwa człowieka na ziemi.

Cnota umiaru w sprawach religijnych

Skoro Bacon wpisuje swój plan *instauratio magna* w milenarystyczną narrację, to przemożnie nasuwają się pytania o poglądy Bacona na temat relacji między religią a nauką, objawieniem a rozumem, elementem nadprzyrodzonym a naturą. Jak dalece filozofia natury jest dziedziną niezależną od teologii? Czy religijność jest przeszkodą, czy raczej pomocą w rozwoju nauki?

Niektórzy badacze pism Bacona chcieli rozwiązać te zagadnienia za pomocą prostej odpowiedzi: filozof dąży do separacji rozumu i wiary, nauki i religii. Uwolnienie nauki od wiary miało umożliwić współpracę naukowców i techników, która przekracza religijne podziały i jest źródłem tolerancji. Co więcej, separacja ta miała dać im swobodę intelektualną, dzięki której nie musieliby się obawiać, że kierunki i wyniki swoich badań będzie trzeba podporządkować wymaganiom doktryn religijnych⁹⁶. Różne fragmenty pism Bacona

with me also”; „By all means [...] for we do not live too crowded to be able to accommodate a whole boat of honest men”. J.V. Andreae, op. cit., s. 280.

⁹⁶ Esencję tego myślenia można znaleźć w eseju Jürgena Kleina *The problem of tolerance in a Baconian context*. Jego zdaniem Bacon w *Valerius terminus* miał bronić koncepcji dwóch prawd. Oddzielenie z jednej strony prawdy naukowej i technicznych korzyści, a osobistych przekonań konfesyjnych z drugiej implikuje od razu pewną ideę tolerancji. Ta idea jest gruntem, na którym mogą spotkać się członkowie różnych wyznań i podjąć wspólny wysiłek rozwoju wiedzy i sztuki, jak stało się to w 1660 roku, kiedy to rzeczywiście członkostwo w nowo założonym Royal Society szło w poprzek religijnych podziałów angielskiego społeczeństwa. Dalszą konsekwencją kooperacji na naukowym polu i marginalizowania znaczenia wiary, która stopniowo traci swoje publiczne znaczenie i przechodzi do sfery prywatnej, jest przesunięcie uwagi nowożytnych na rozwój materialny. Zarówno tolerancja, jak i rosnący dobrobyt są czynnikami, które przeciwdziałają wybuchom wojen i konfliktów powodowanych przekonaniami i wierzeniami. Por. J. Klein, *The problem of tolerance in a Baconian context*, w: *State, science and modernization in England. From the Renaissance to the modern times*, ed. J. Klein, Hildesheim 1994, s. 31–54. Inny autor, który utrzymuje

zdają się iść w sukurs tym tezom. Jednak stanowisko Bacona jest znacznie bardziej zniuansowane i nie daje się sprowadzić do postulatów separacji.

W tym podrozdziale będziemy argumentować, że według Bacona postęp naukowy i techniczny wymaga cnoty umiaru w sprawach religijnych, rozumianej jednocześnie na dwa różne, choć zbliżone sposoby. Po pierwsze, Bacon uważa, że zelotyzm religijny, który miesza objawienie z naturą, jest przeszkodą w rozwoju nauki. Po drugie, Bacon jest przekonany, że rozwój nauki nie jest możliwy, jeśli uprawia się ją w atmosferze religijnego radykalizmu i sporów teologicznych. Filozof w drugiej połowie lat 80. XVI wieku dał się poznać jako lojalny i umiarkowany członek Kościoła Anglii. W swoich późniejszych pismach Bacon będzie przekonywał, że ireniczna postawa w sprawach religijnych jest warunkiem koniecznym, aby dokonał się postęp naukowy i techniczny.

Bacon nie miał żadnej wątpliwości, że wiara jest nieodłącznym i głównym elementem ludzkiego życia, który określa i powinien określać również inne sfery działań człowieka, w tym sferę poznawczą. Z tego powodu Bacon uważa, że naukowiec powinien odznaczać się cnotą wiary, która przybiera pokojowy, ireniczny charakter. Jest to jeden z tematów etyki narracyjnej zawartej w *Nowej Atlantydzie*.

Relacja między nauką a religią

Problem relacji między filozofią a wiarą był przedmiotem sporów od zarania chrześcijaństwa. Wśród ojców Kościoła wykształciły się dwa główne nurty: wrogów filozofii i jej przyjaciół. Skrajnym przypadkiem pierwszego podejścia do kwestii wiary i rozumu jest całkowite

zbliżone stanowisko w sprawie separacji nauki i religii, por. np. P. Zagorin, *Francis Bacon*, New Jersey 1999, s. 48–49. Nasze stanowisko w sprawie relacji między nauką a religią nawiązuje do uwag Johanna Ch. Briggsa i Stevena Matthews, którzy słusznie zauważali, że separacja między tymi dwoma dziedzinami w pracach Bacona nie jest tak ścisła, jak mogłoby się to wydawać po pobieżnej lekturze. Por. J.Ch. Briggs, *Bacon's science and religion*, w: *The Cambridge companion to Bacon*, ed. M. Peltonen, Cambridge Companions Online, 2006, s. 172–175, <http://www.sciencelibrary.net/files/The%20Cambridge%20Companion%20to%20Bacon.pdf> (dostęp: 05.01.2015); S. Matthews, op. cit., s. 110–114.

odrzućcenie wartości świeckiej nauki. W pobliżu tego skrajnego końca kontinuum lokuje się w okresie nowożytnym postać Marcina Lutra, który spoglądał z pogardą na filozofię: filozofia to szaleństwo; fizyka, czyli poznawanie natury, to „retoryczne deklamacje nad kupą nieczystości”; wprowadzanie filozofii do teologii zanieczyszcza tę drugą dziedzinę; zainteresowanie filozofią odciąga ludzi od sprawy zasadniczej – zbawienia⁹⁷.

Stanowisko to, pozornie oczywiste, musi jednak zmierzyć się z autorytetem Pisma Świętego. Czyż Biblia nie mówi, że człowiek został stworzony na podobieństwo Boże (Rdz 2:7)? Czy więc lekceważenie osiągnięć rozumu nie jest obrażaniem Boga?⁹⁸ Co więcej, św. Paweł przyznaje, że poganie, ludzie, którym nie było dane objawienie, mogli i powinni byli poznać Boga mocą swojego przyrodzonego rozumu: „To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił. Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1:19–20). Wiedza o przymiotach (lecz nie o istocie czy zamiarach) Bożych bierze się z rozważań nad przyrodą, której wspaniałość daje nam niedoskonałe pojęcie o wspaniałości i mocy Bożej. A zatem również poganie swoimi przyrodzonymi siłami rozumu dochodzili do prawdziwych i istotnych dla wiary wniosków. Jest to świadectwo tego, że każdy człowiek dzięki naturalnemu światłu rozumu, bez interwencji objawienia, może dojść do prawdy o istnieniu Boga i Jego, przynajmniej niektórych, atrybutach. Powołując się na autorytet św. Pawła, myśliciele chrześcijańscy mogli prawomocnie uznawać osiągnięcia teologii naturalnej i wprowadzać filozofię do teologii⁹⁹.

Rozmyślenia o teologii naturalnej dały początek metaforze dwóch ksiąg Bożych. Pierwszą księgą jest Pismo Święte, czyli prawda objawiona chrześcijaństwa. Drugą „księgą” jest natura, w której dziełach przyrodzony rozum może „odczytać” prawdę o Bogu.

⁹⁷ Marcin Luter dopuszczał stosowanie w teologii tylko dialektyki, ale w ograniczonym zakresie. Por. E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1988, s. 8–11, 15.

⁹⁸ Por. *ibidem*, s. 12.

⁹⁹ Por. *ibidem*, s. 18–19.

Początki tej metafory sięgają ojców Kościoła. Używają jej już w II i III wieku Tertulian i Orygenes. Wprowadza ją do swoich pism również św. Augustyn, który nazywa Boga autorem wielkiej księgi natury¹⁰⁰. W okresie nowożytnym metafora znów stała się popularna i rozpowszechniła się w kulturze renesansowego humanizmu za sprawą pisma Rajmunda Sibiuda (de Sebuende) *Liber naturae sive creaturarum* (tekstu znanego powszechnie pod nazwą *Theologia naturalis*)¹⁰¹.

W *Meditationes sacrae* Bacon po raz pierwszy używa metafory dwóch ksiąg Bożych. Pierwszą księgą jest Pismo Święte, drugą – natura. Pierwsza objawia wolę Boga, to jest prawo, któremu człowiek powinien się podporządkować, i cel ludzkiej egzystencji na ziemi. Druga – przyroda – objawia natomiast moc swojego Stworzyciela: „Wola Boża bardziej objawia się przez Pisma: »Badacie Pisma« [J 5:39]; Jęgo Moc – bardziej przez stworzenie: »Oglądacie to, co zostało stworzone i rozmyślcie nad tym«”¹⁰². Metafora pojawi się również w kolejnych pismach Bacona¹⁰³.

Spełnia ona w nich dwie funkcje. Po pierwsze, dzięki metaforze „natura to księga Boża” Bacon będzie mógł uważać filozofię natury za narzędzie, które umacnia w wierze. Po drugie, rozróżnienie pozwala bronić Baconowi znacznej (choć nie całkowitej) niezależności studiów teologicznych i filozoficznych.

Zaczynając od pierwszego punktu, należy zaznaczyć, że w *Thoughts and conclusions* Bacon ponownie określił, że celem studiów nad Pis-

¹⁰⁰ Por. O. Pedersen, *Księga natury*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1992, t. 14, s. 21.

¹⁰¹ Por. ibidem, s. 24.

¹⁰² „The will of God is more revealed through the Scriptures: »Search the Scriptures« [J 5:39]; his power more through his creation: »Behold and consider the creatures«”. Słowa Bacona o badaniu rzeczy stworzonych są prawdopodobnie parafrazą fragmentu Biblii króla Jakuba, nie udało się jednak zidentyfikować którego. Por. F. Bacon, *Meditationes sacrae*, s. 94.

¹⁰³ Por. idem, *Valerius terminus*, s. 33; idem, *Of the wisdom of the ancients*, w: idem, *The works*, vol. 13, s. 98; idem, *Novum organum*, ks. I, af. LXXXIX; idem, *Thoughts and conclusions*, w: B. Farrington, *The philosophy of Francis Bacon. An essay on its development from 1603 to 1609 with new translations of fundamental texts*, Chicago 1966, s. 77–79.

mem Świętym jest poznawanie woli Bożej, a natury – Jego mocy¹⁰⁴. Oba kierunki studiów są ze sobą – jak podkreśla Bacon – nierozdzielnie związane¹⁰⁵. Dobry chrześcijanin nie powinien zaniedbywać żadnej z dwóch ksiąg Bożych, gdyż uważne studiowanie każdej z nich umacnia wiarę i sprawia, że „czytelnik” rozwija właściwe poglądy w sprawach religijnych: „Obok słowa Bożego filozofia naturalna jest najskuteczniejszym lekarstwem na przesady i najsolidniejszym oparciem, na którym wzrasta wiara”¹⁰⁶. Znany esej *O ateizmie* z całą mocą ujawnia, jakie znaczenie ma dla religii nauka o przyrodzie – odgrywa ona rolę antidotum przeciw niewierze. Bacon pisze:

Prawda to, że trochę filozofii usposabia umysł ludzki do ateizmu, lecz zgłębiwszy się w filozofię, umysł człowieka znów powraca do religii. Gdy bowiem umysł człowieka patrzy na wtórne i sprawcze przyczyny rozsiane, to może czasem zatrzymać się na nich i nie iść dalej, lecz gdy spogląda na łańcuch tych przyczyn, złączonych i powiązanych w jedno, to z konieczności musi wznieść się do myśli o Opatrzności i Bóstwie¹⁰⁷.

W istocie Bacon uważa, że istnienie Boga można dowieść za pomocą dowodu fizyko-teleologicznego¹⁰⁸. Pochwała teologii naturalnej jest świadectwem tego, jak daleko Bacon odszedł od purytyzmu czy nawet umiarkowanego kalwinizmu, które to odmawiały przyrodzomemu rozumowi zdolności samodzielnego poznania Boga¹⁰⁹.

Poprawnie uprawiana filozofia natury umacnia człowieka w prawdziwej wierze jeszcze z jednego powodu. Studiowanie mocy Bożej, czyli stosunku, w jakim Bóg pozostaje do swojego stworzenia, wyklucza niektóre heretyckie koncepcje teologiczne. W *Meditationes sacrae* Bacon wymienia cztery rodzaje herezji, które niepoprawnie określają moc Bożą. Pierwsza z nich dopatruje się źródeł zła meta-

¹⁰⁴ Por. idem, *Thoughts and conclusions*, s. 78–79.

¹⁰⁵ Por. ibidem, s. 79.

¹⁰⁶ „Next to the word of God Natural Philosophy is the most certain cure for superstition and the most approved nutriment of faith”. Ibidem, s. 78–79.

¹⁰⁷ F. Bacon, *Eseje*, s. 69. Tę samą argumentację por. idem, *Meditationes sacrae*, s. 93.

¹⁰⁸ Por. idem, *Eseje*, s. 69; idem, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 510–511; idem, *Of the wisdom of the ancients*, s. 95.

¹⁰⁹ Por. E. Gilson, op. cit., s. 20–21.

fizycznego w zasadzie negatywnej (w braku); druga odmawia Bogu możliwości wpływania na ludzką wolę, która dąży do grzechu (przypadek np. arianizmu); trzecia przyjmuje istnienie dwóch przeciwnych i równych sobie zasad, dobrej i złej (przypadek m.in. gnostycyzmu); czwartą herezją jest – nieoczekiwanie – ateizm¹¹⁰. Ateiści zostają włączeni do grona heretyków jako osoby, które kwestionują moc Bożą w całej jej rozciągłości¹¹¹.

Ze względu na te dwie funkcje, które filozofia naturalna jako podstawa teologii naturalnej pełni wobec teologii, Bacon określa pozycję filozofii wobec religii tradycyjnym mianem służącej¹¹².

Przejdźmy teraz do drugiej funkcji, którą spełnia metafora dwóch ksiąg Bożych: zapewnienia względnej niezależności teologii i filozofii. Zaczynając od niezależności teologii, warto podkreślić, że w *Meditationes sacrae* Bacon wskazuje Pismo Święte jako jedyne źródło prawomocnych badań woli Bożej, aby tym samym pozbażyć znaczenia teologię, która sięga po teksty apokryficzne, współczesne prorocтва czy wizje religijnych entuzjastów¹¹³. Teologia powinna być również uwolniona od filozofii Arystotelesa. Scholastyka jest przykładem wprowadzania filozofii na obszar, który nie powinien być dla niej dostępny¹¹⁴.

Więcej jednak szkód wyrządza filozofii mieszanie dwóch ksiąg Bożych. Bacon wielokrotnie przestrzega przed wywodzeniem po-

¹¹⁰ Określenie ateizmu mianem herezji może wydawać się współczesnemu czytelnikowi *contradictio in adiecto*. Jednak w okresie elżbietańskim, kiedy powstawał tekst Bacona, ateistą zwyczajowo określano nie osobę kwestionującą istnienie Boga, ale te nieliczne osoby, które uważały się za wrogów Boga. W tym znaczeniu znany przykład elżbietańskiego ateisty to Christopher Marlowe, którego współcześni oskarżali o kult szatana, sodomie i ciężkie bluźnierstwa (dotyczące choćby relacji seksualnych nowotestamentowych postaci). „Ateizm” rozumiany jako niewiara w istnienie Boga dopiero wchodził w użycie. Po raz pierwszy o ateizmie w ten sposób pisał Philip Stubbes w swojej wpływowej książce *Anatomy of abuses*. Por. I. Mortimer, *The time traveller's guide to Elizabethan England*, London 2013, s. 73–76. Bacon znał również to pojęcie ateizmu. Por. F. Bacon, *Meditationes sacrae*, s. 93.

¹¹¹ Por. F. Bacon, *Meditationes sacrae*, s. 94–96.

¹¹² Por. idem, *Thoughts and conclusions*, s. 79.

¹¹³ Por. idem, *Meditationes sacrae*, s. 94.

¹¹⁴ Por. idem, *Thoughts and conclusions*, s. 77–78.

szczególnych twierdzeń naukowych z treści Pisma Świętego lub doktryn teologicznych. W *Novum organum* praktyka ta zostaje zakwalifikowana przez Bacona jako idol teatru, czyli jako błąd poznawczy, który upowszechnił się za sprawą nauczania: wśród trzech najpopularniejszych doktryn filozoficznych Bacon wymienia filozofię zaboronną¹¹⁵. Píše o niej: „Istnieje też trzecia odmiana filozofów, którzy kierując się wiarą i kultem religijnym, mieszają do filozofii teologię i tradycję”¹¹⁶. Bacon zauważa, że praktyka mieszania teologii z filozofią występowała już w pitagoreizmie i różnych nurtach platoizmu. Jest ona jednak również żywa współcześnie, wśród tych autorów, którzy chcą wywodzić filozofię naturalną np. z Księgi Rodzaju lub Księgi Hioba. Praktyka ta była popularna wśród renesansowych witalistów i hermetystów¹¹⁷. Bacon wskazuje niebezpieczeństwa, które stąd wypływają:

Należy powstrzymywać i poskramiać te urojenia, [bo] z niedorzecznego pomieszania rzeczy boskich i ludzkich wyprowadza się nie tylko fantastyczną filozofię, lecz także heretycką teologię. Toteż bardzo zbawienną jest rzeczą, jeżeli kierując się trzeźwym umysłem, oddajemy wierze tylko to, co do wiary należy¹¹⁸.

Problemem, który wypływa z pomieszania dwóch ksiąg Bożych, nie są jednak tylko błędne twierdzenia filozoficzne czy teologiczne. W *Thoughts and conclusions* Bacon wyraża obawę, że mieszanie tych dwóch porządków jest przeszkodą, która uniemożliwia swobodne badania filozoficzne i tym samym postęp naszej wiedzy o przyrodzie. Bacon wymienia kilka postaw, które prowadzą do tych konsekwencji.

Pierwsza postawa szuka oparcia dla objawienia w doktrynach filozoficznych. Ten związek petryfikuje filozofię przyrody na pewnym jej etapie i nie dopuszcza nowych odkryć, korekt, hipotez itp., gdyż

¹¹⁵ Por. idem, *Novum organum*, ks. I, af. LXIII.

¹¹⁶ Ibidem.

¹¹⁷ Por. ibidem, ks. 1, af. LXV; F. Bacon, *The advancement of learning*, s. 405; idem, *De augmentis scientiarum*, s. 353.

¹¹⁸ F. Bacon, *Novum organum*, ks. I, af. LXV.

każda innowacja filozoficzna niesie zagrożenie dla logicznej spójności teologiczno-filozoficznego systemu¹¹⁹. Inni myśliciele obawiają się, że swoboda badań w dziedzinie filozofii natury może stać się przyczyną grzechu polegającego na przekroczeniu granicy, za którą rozpościera się obszar Bożych tajemnic, gdzie ludzki rozum nie powinien mieć wstępu. Bacon przyznaje, że niektóre spekulacje dotyczące porządku boskiego są niedopuszczalne, dodaje jednak, że badania koncentrujące się na mocy Bożej widocznej w stworzeniu nie naruszają żadnych tajemnic wiary¹²⁰. Filozof odnosi się tu do popularnego w jego czasach poglądu, jakoby ciekawość, dążenie do poznania, była grzeszna:

On [Bacon – P.W.] dostrzegł, że ludzie prostej pobożności uważają, że tajemnice przyrody są tajemnicami Bożymi i że umysł człowieka, jeśli dąży do zgłębienia tej części Bożej chwały, powinien zostać ukarany. Uważają również, że pragnienie człowieka, aby zdobyć tak wspaniałą i utajoną wiedzę, nosi znamiona podobieństwa do tej pokusy, która doprowadziła do grzechu pierworodnego¹²¹.

Wagę, jaką Bacon przypisuje tej obiekcji wobec filozofii, można ocenić po tym, że jest to pierwsze zagadnienie, do którego odnosi się w *Valerius terminus* i *The advancement of learning*¹²². By oddalić zarzut, że ciekawość filozofii przyrody jest grzeszna, Bacon przywołuje też postać króla Salomona, którego Pismo Święte charakteryzuje jako filozofa przyrody¹²³. Słowa i czyny Salomona miały dowodzić,

¹¹⁹ Por. idem, *Thoughts and conclusions*, s. 78.

¹²⁰ Por. ibidem.

¹²¹ „He perceived in men of Davout simplicity, this opinion, that the secrets of nature were the secrets of God and part of that glory whereinto the mind of man if it seek to press shall be oppressed; and that the desire in men to attain to so great and hidden knowledge, hath a resemblance with that temptation which caused the original fall” F. Bacon, *Filum labyrinthi*, w: idem, *The works*, vol. 6, s. 421.

¹²² Por. idem, *Valerius terminus*, s. 27–28; idem, *The advancement of learning*, s. 91–92.

¹²³ W Księdze Mądrości czytamy: „On [Bóg – P.W.] mi [Salomonowi – P.W.] dał bezbłędną znajomość rzeczy: poznać budowę świata i siły żywiołów, początek i kres, i środek czasów, odmiany przesileni i następstwa pór, obroty roczne i układy gwiazd, naturę zwierząt i popędy bestii, moce duchów i myślenie

że filozofia przyrody jest dziedziną, która nie może prowadzić do grzechu:

O naukach zaś, które za przedmiot badań mają przyrodę, ów święty filozof [Salomon – P.W.] tak się wyraża: „sławą Boga jest ukryć rzecz, sławą króla zaś rzecz znaleźć”, nie inaczej jak gdyby boska natura znajdowała przyjemność w niewinnej i dobrotliwej zabawie dzieci, które po to się chowają, aby ich szukać, i w swej pobożności i dobroci w stosunku do ludzi przybrała sobie duszę ludzką jako towarzyszkę tej zabawy¹²⁴.

Kolejnym stanowiskiem, które miesza dwie księgi Boże, jest twierdzenie, że wszędzie tam, gdzie nieznane są przyczyny zjawisk natury, mamy do czynienia z bezpośrednim działaniem Bożym. Zwolennicy takiego poglądu żyją w przekonaniu, że głosząc go, przyczyniają się do chwały Bożej. Bacon zakładał natomiast, że Bóg – z wyjątkiem cudów i dzieł Opatrzności – zawsze działa za pośrednictwem przyczyn drugich. Koncepcję „Boga luk” uznawał więc za próbę schlebiania Bogu za pomocą kłamstwa¹²⁵. Postulowanie bezpośredniej interwencji Bożej wyłączało oczywiście pewną klasę zjawisk z dziedziny filozofii przyrody, których rzekomo nie da się zbadać dzięki przyrodzonemu rozumowi.

ludzkie, różnorodność roślin i siły korzeni. Poznałem i co zakryte, i co jest jawne, pouczyła mnie bowiem Mądrość – sprawczyni wszystkiego” (Mdr 7:17–21). Por. też: J.C. Briggs, *Francis Bacon and the rhetoric of nature*, Cambridge–London 1989, s. 18.

¹²⁴ F. Bacon, *Z wielkiej odnowy*, s. 23. Por. też: idem, *Thoughts and conclusions*, s. 92.

¹²⁵ Bóg jako stwórca świata jest przyczyną pierwszą jego istnienia i praw. Rządzi on jednak światem za sprawą przyczyn drugich, czyli przyczyn naturalnych. Przedmioty naturalne, raz stworzone i obdarzone swoimi własnościami, są w mocy wywoływać skutki samodzielnie, bez udziału Bożej ingerencji. Konsekwencją przyjęcia tego stanowiska metafizycznego jest uznanie, że człowiek jest w stanie poznawać przyrodę mocą swojego przyrodzonego rozumu. Więcej, że może poznawać przyrodę bez obaw, iż wkroczy się na obszar Bożych tajemnic zastrzeżonych dla rozumu. Por. idem, *Valerius terminus*, s. 30; idem, *The advancement of learning*, s. 96; idem, *Novum organum*, ks. I, af. LXXXIX; idem, *De augmentis scientiarum*, s. 510–111; idem, *Thoughts and conclusions*, s. 78. Por. również przypis 134 w rozdziale pierwszym.

Na podstawie tych fragmentów czytelnicy pism Bacona domniemywali, że dążył on do zupełnej separacji prawdy religijnej od prawdy naukowej. Jednak metafora dwóch ksiąg Bożych w zamierzeniu Bacona nie miała mieć tak dalekosiężnych konsekwencji. W istocie filozofia powinna wspierać autorytet religii – powinna odgrywać rolę służącej teologii. Przyjrzymy się kilku wypowiedziom Bacona na temat popieranego przez niego atomizmu, by pokazać tę zależność.

Autorytet, który Bacon przypisuje atomistycznej filozofii przyrody, przynajmniej w części bierze się z tego, że doktryna ta nie umniejsza mocy Boga. Filozof kontynuuje esej następującą uwagą o atomizmie i konkurencyjnych doktrynach:

Istotnie, nawet ta szkoła, którą najbardziej posądza się o ateizm, mianowicie szkoła Leucypa, Demokryta i Epikura, daje bardzo dobre dowody na poparcie religii. Albowiem tysiąc razy więcej godne jest wiary, że cztery zmienne elementy oraz jedna niezmienna esencja, umieszczone na całą wieczność w sposób należy, nie potrzebują Boga, niż że armia nieskończenie małych cząstek czy nasion, które nie mają stałego miejsca, mogłaby wytworzyć ten piękny porządek bez boskiego kierownictwa¹²⁶.

Według Bacona argumentem przemawiającym za atomizmem jest również to, że da się go w dużej mierze pogodzić z Biblią. Jedyną znaczącą różnicą między nauką Demokryta a treścią Pisma Świętego jest sprawa stworzenia materii *ex nihilo*, której to koncepcji starożytni, nieznający światła objawienia, nie mogli sformułować: „Ten, kto filozofuje tylko na podstawie samych zmysłów, twierdzi, że materia jest wieczna, lecz zaprzecza, jakoby świat (takim jakim go teraz oglądamy) również był wieczny. I taki był wniosek zarówno pierwotnej mądrości, jak i tego, kto najbliższy się do niej zbliżył – Demokryta. Tej samej rzeczy zaświadcza Pismo Święte”¹²⁷. Co więcej, biorąc

¹²⁶ Idem, *Eseje*, s. 69.

¹²⁷ „For by one who philosophies according to the sense alone, the eternity of matter is asserted, the eternity of the world (such as we now see it) is denied; and this was the conclusion both of the primitive wisdom, and of him who comes

pod uwagę, że Bacon uważa Księgę Rodzaju za niepodważalne źródło naszej wiedzy o kosmogenezie¹²⁸, utrzymanie poglądu o ścisłej separacji wiary od nauki jest problematyczne. Chociaż według Bacona Pismo Święte nie może być podstawą filozofii naturalnej, to jednak dostarcza kryterium, które pozwala odrzucić niektóre twierdzenia formułowane przez filozofów. Nie ma tu bynajmniej mowy o pełnej wolności badawczej. Bacon postuluje, by filozofowie uwzględniali treść Pisma Świętego, gdyż jest świadomy, że znajdują się w nim liczne fragmenty, w których podaje się wiedzę o naturze¹²⁹. Z tego powodu Bacon w sprawie dwóch ksiąg Bożych pisał w *Meditationes sacrae*, że moc Bożą bardziej poznajemy dzięki naturze, a wolę bardziej dzięki Biblii¹³⁰. „Bardziej” sugeruje „nie wyłącznie”¹³¹.

Aby uzasadnić pierwszeństwo wiary przed rozumem naturalnym, Bacon interpretuje starotestamentową historię Abrahama i Sary. Kiedy para jest w podeszłym wieku, ale wciąż bezdzietna, Bóg obiecuje im potomstwo liczne jak gwiazdy na niebie. Abraham ufa Bogu, lecz Sara nie dowierza. Według Bacona Abraham jest alegorią niezłomnej wiary, która nie kwestionuje słowa Bożego, podczas gdy Sara reprezentuje rozum. Ta interpretacja starotestamentowej historii pozwala Baconowi argumentować, że rozum musi ustąpić przed prawdami, które są objawione przez słowo Boże, jeśli twierdzenia rozumu stoją w konflikcie z wiarą¹³². Wydaje się więc, że Bacon rozumiał swobodę uprawiania nauki w taki sposób, że filozofia, podczas gdy tworzy wiedzę, może i powinna korzystać tylko z przyrodzonych środków poznania, a co za tym idzie – nie wnioskować swych twierdzeń na podstawie interpretacji Pisma Świętego. Jednak nieomylny autorytet, który Bacon przypisuje Biblii, wymaga, by osiągnąć

nearest to it, Democritus. The same thing is testified by Sacred Writ”. Idem, *On principles and origins according to the fables of Cupid and Coelum*, w: idem, *The works*, vol. 10, s. 386.

¹²⁸ Por. ibidem.

¹²⁹ Por. F. Bacon, *Filum labyrinthi*, s. 423.

¹³⁰ Por. idem, *Meditationes sacrae*, s. 94.

¹³¹ W kolejnym podrozdziale *Teologiczna cnota miłosierdzia* pokażemy również, że Bacon wyprowadzał z filozofii przyrody pewne sądy dotyczące woli Bożej.

¹³² Por. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, vol. 9, s. 346–347.

nięcia filozofii naturalnej konfrontować z treścią objawienia. Niezgodność wskazywałaby, że na jakimś etapie tworzenia wiedzy naszymi przyrodzonymi siłami, popełniliśmy błąd, gdyż Bacon czyni optymistyczne założenie, że prawdziwa filozofia naturalna nie wejdzie nigdy w konflikt z prawdami wiary¹³³.

W jakim więc celu Bacon wprowadza metaforę dwóch ksiąg Bożych, skoro nie miał na względzie separacji filozofii od teologii? Aby dać odpór religijnemu nieumiarkowaniu, zelotyzmowi, który jest główną przyczyną zastoju nauk: „Wśród obecnych przeszkód filozofii przyrody najważniejsze są nieuczony zelotyzm i ślepy przesąd”¹³⁴. Bacon wprowadza więc metaforę dwóch ksiąg Bożych w tym samym celu, w jakim stosowali ją jej twórcy – ci ojcowie Kościoła, którzy w pierwszych wiekach chrześcijaństwa bronili wartości świeckiej nauki przed ich nadgorliwymi braćmi w wierze. Filozof, kiedy pisze o współczesnych zelotach, parokrotnie porównuje ich do pierwszych chrześcijan, którzy z pobudek religijnych sprzeciwiali się uznaniu, że Ziemia ma kształt sferyczny¹³⁵.

Bacon podkreślał, że zelotyzm, który polega na niewłaściwym ustosunkowaniu się do relacji między rozumem a wiarą, był jedną z głównych przyczyn znikomego rozwoju nauki w poprzednich wiekach. W *Valerius terminus* i *Novum organum* Bacon podejmuje się naszkicowania historii nauki, tak jak wymaga tego jego własna koncepcja historii nauki i sztuk. Jednymi z najważniejszych zadań tego działu historii jest nie tyle dokładne rejestrowanie osiągnięć naukowych i technicznych (jest to przedmiot historii naturalnej), ile rekonstruowanie dziejów nauki w odniesieniu do jej społecznego i instytucjonalnego kontekstu¹³⁶. Takie badania historyczne pozwalają wskazać, jaka „gleba” umożliwia rozkwit nauki i sztuk, które są „ra-

¹³³ Por. idem, *Thoughts and conclusions*, s. 78.

¹³⁴ „Among present obstacles to Natural Philosophy zeal without knowledge and blind superstition stand supreme”. Ibidem, s. 79. Por. też: idem, *Filum labyrinthi*, s. 421; idem, *Novum organum*, ks. I, af. LXXXIX.

¹³⁵ Por. idem, *Thoughts and conclusions*, s. 77; idem, *Novum organum*, ks. I, af. LXXXIX; idem, *Filum labyrinthi*, s. 421.

¹³⁶ Por. idem, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 418–421.

czej płodem odpowiedniej chwili niż płodem wybitnego talentu”¹³⁷. Jednym z okresów opisywanych w ramach historii idei w *Novum organum* jest okres późnej starożytności i średniowiecza, zdominowany przez zagadnienia teologiczne:

Znaną jest rzeczą, że kiedy wiara chrześcijańska przyjęła się i przybrała na siłę, największa niewątpliwie część najwybitniejszych umysłów oddała się teologii, i że dla niej ustanowiono największe przywileje i dostarczono obficie wszelkiego rodzaju środków pomocniczych. Dzięki temu studia teologiczne szczególnie wypełniły ową trzecią część czasu [tj. okres rozwoju nauk – P.W.], czyli nasz zachodnioeuropejski okres – i to tym bardziej, że w tym samym mniej więcej czasie zaczęło kwitnąć piśmiennictwo i zaczęły powstawać spory religijne¹³⁸.

Bacon sugeruje więc, że zelotyzm tworzy środowisko niesprzyjające rozwojowi nauki. Prostackiej, przesądnej postawie wobec relacji łączącej rozum i wiarę należy przeciwstawić ideał umiarkowania. Nauka będzie się rozwijać, jeśli myśliciele wykażą się cnotą umiarku w sprawach religii, która to cnota broni ich przed mieszaniami objawienia do wszystkich dziedzin życia lub przed dezawuowaniem innych pól aktywności. Mało tego, Bacon argumentował, że od radykalizmu należy stronić również wtedy, gdy poruszamy się po obszarze zagadnień teologicznych *sensu stricto*.

Kościół Anglii a pokój religijny

Jak zaznaczono w części poświęconej cnocie nadziei, najważniejszymi świadectwami religijnej odnowy były według Bacona: powrót do lektury Pisma Świętego, odrodzenie studiów patrystycznych, znaczna poprawa jakości studiów i edukacji prowadzonych zarówno przez reformatorów, jak i kontrreformatorów. Zadajmy teraz w duchu Baconowskiej historii nauki i sztuk pytanie o zewnętrzne warunki rozwoju nauki: „Jakie warunki instytucjonalne stworzył nowożytny przełom teologiczny, że pozwala on na rozwój nauki i techniki?”.

¹³⁷ Idem, *Novum organum*, ks. I, af. LXVIII.

¹³⁸ Ibidem, ks. I, af. LXXIX.

Biorąc pod uwagę, że postulat Bacona, by utworzyć instytucję badawczą, był kierowany do władców brytyjskich i że to Wielka Brytania pod przewodnictwem Anglii w oczach filozofa była owym biblijnym ziarnem gorczycy, to wzoru Kościoła do naśladowania należy poszukiwać na Wyspach. Postawa filozofa jest oczywiście anglocentryczna i szkocky presbiterianizm w jego oczach odgrywał w najlepszym razie rolę braci mniejszych (by nie wspominać o kolonizowanych Irlandczykach), więc odpowiedzi na nasze pytanie powinniśmy szukać w Kościele Anglii.

Chociaż Bacon w liście do swojego przyjaciela biskupa Lancelota Andrewesa przyznawał, że niewiele miejsca poświęcił zagadnieniom teologicznym¹³⁹, to jednak kilka jego pism koncentruje się wyłącznie na tej tematyce. Nie były to teksty systematyczne, a najobszerniejsze z nich stanowiły odpowiedzi na bieżące wypadki religijne i polityczne lub przedstawiały propozycje reform. Mimo to pewien wspólny duch łączy ich treść. Próżno się w nich doszukiwać purytańskiego radykalizmu Anne Bacon, wobec którego Bacon zaczął się dystansować w latach 80. XVI wieku. Religijność Bacona nosi cechy umiarkowanego irenizmu, charakterystycznego dla wielu członków głównego nurtu w Kościele Anglii¹⁴⁰. Wprowadzenie *Dziesięciu artykułów* ustalających zasady wiary w 1536 roku, a następnie *Ustawy o sześciu artykułach* w 1539 roku przez Henryka VIII miało na celu przede wszystkim transfer władzy z papieża na króla, a nie jednoznaczne określanie nowego wyznania. Niejednoznaczność artykułów była celowa i pozwalała zarówno na katolicką, jak i luterzańską interpretację. Henryk VIII nie narzucał doktryny i był niechętny luteranizmowi¹⁴¹.

Mimo to niezależność od Rzymu umożliwiła swobodny rozwój protestantyzmu w łonie Kościoła Anglii, który doprowadził do tego, że za panowania Elżbiety w 1559 roku wydano Akt o ujednoliceniu, który czynił Anglię krajem protestanckim, a ogłoszenie *Trzydziestu dziewięciu artykułów religii* (w 1562 i 1571 roku) potwierdzało ten

¹³⁹ Por. F. Bacon, *An advertisement a touching a holy war*, s. 189.

¹⁴⁰ Por. L.W. Spitz, *The protestant reformation. 1517–1559*, New York 1985, s. 263.

¹⁴¹ Por. ibidem, s. 262–267.

doktrynalny zwrot. Jednak ponownie, ostatni dokument nie był jednoznaczny, gdyż nosił znamiona zarówno luteranizmu, jak i kalwinizmu. Tym samym mógł być interpretowany z wielu protestanckich stanowisk i czynił Kościół Anglii matecznikiem różnorodnych wyznań; w zasadzie tylko nad rzymskimi katolikami nie był rozciągnięty ochronny parasol władzy państwowej¹⁴².

Jakub nie zmienił polityki królowej Elżbiety, gdyż podobnie jak jej bardziej zależało mu na utrzymaniu narodowej jedności i wewnętrznego pokoju niż na doktrynalnym samookreśleniu. Mimo pewnych napięć wywoływanych głównie przez purytanów, zdaniem których anglikanizm nie oczyścił się wystarczająco z katolickich naleciałości, angielskie społeczeństwo utrzymywało ten konsensus w sprawach religijnych aż do rządów Karola Stuarta i arcybiskupa Williama Lauda, faworyzujących arminianizm (zwany też laudianizmem), który budził niepokój z powodu podobieństwa do katolicyzmu, zwłaszcza gdy chodzi o obrzędowość¹⁴³.

Angielska polityka eklezjalna, przerwana dopiero przez Karola i Lauda, prowadziła do wykształcenia się inkluzywnego modelu Kościoła. Był on wzmacniany przez silne oddziaływanie Erazma z Rotterdamu, widoczne już w bardzo wpływowej publikacji Thomasa Elyota *The booke named the governor* z 1532 roku, podręcznika wychowania dobrego władcy. Erazm postulował daleko posuniętą tolerancję w sprawach religii, która obejmowałaby wszystkie wyznania chrześcijańskie z wyjątkiem fanatyków. Holender był przekonany, że różnice między wyznaniem mają charakter zewnętrznych sprzeczności i nie dotyczą ducha wiary chrześcijańskiej. Będąc świadkiem wybuchu konfliktów w łonie zachodniego Kościoła, Erazm zajął ireniczne stanowisko i apelował niezmiennie o pokój i zgodę między chrześcijanami.

Troska o inkluzywny model Kościoła i ireniczne dążenie do kompromisu są cechami, które wyróżniają także Bacona. Mimo że został wychowany w radykalnej purytańskiej rodzinie, Bacon ko-

¹⁴² Por. S. Doran, *Elizabeth the I and religion. 1558–1603*, Taylor & Francis e-Library, 2001, s. 17–18.

¹⁴³ J. Miller, *Stuartowie. Królowie Anglii i Szkocji*, tłum. M. Rabsztyń, Warszawa 2008, s. 82–85.

rzyszał z zapewnionej przez Anglię wolności religijnej i wykształcił w rezultacie własne, eklektyczne poglądy religijne. Gotowością do obrony anglikańskiego *status quo* wykazał się, przygotowując tekst z 1589 roku pt. *An advertisement touching the controversies of the Church of England*. Manuskrypt ten był głosem Bacona w sprawie sporu między grupą biskupów z jednej strony i grupą purytanów z drugiej, który ciągnął się już wówczas od wielu lat. Konflikt ten, który przeszedł do historii pod nazwą kontrowersji Marprelate'a, zaczął się w okresie, kiedy Bacon był studentem Cambridge, gdzie poznał osoby weń zaangażowane. Spór osiągnął swoje apogeum w latach 1588–1589, po tym jak jeden z purytanów pod pseudonimem Martin Marprelate (Zepsuty Biskup) napisał niewybredny traktat atakujący najwyższych hierarchów Kościoła Anglii. Zapoczątkowało to długą wojnę na pamflety.

Manuskrypt Bacona miał charakter wyraźnie pojednawczy. Nadrzędną dla filozofa wartością było utrzymanie jedności Kościoła, co streszczał w formule cytowanej za Listem do Efezjan (4:5): „Jedna wiara, jeden chrzest», lecz nie jedna ceremonia, jedna polityka kościelna”¹⁴⁴. Bacon argumentował, że choć spór przybrał bardzo ostrą formę, to znaczenie zapalnych kwestii jest drugorzędne, nie dotyczą one bowiem ani natury Chrystusa, ani kultu, czyli np. sakramentów lub ikon. Filozof otwarcie bagatelizuje kontrowersję Marprelate'a, redukując ją do kwestii polityki kościelnej (tj. formy władzy eklezjalnej) i ceremonii. Żadna z tych rzeczy nie jest istotna z punktu widzenia wiary, dlatego Bacon odmawia opowiedzenia się po którejkolwiek ze stron. Jak argumentuje, religia dzieli się na sprawy istotne, tzn. te, które należą do porządku wiecznego, oraz na kwestie indyferentne dla wiary, nazywane w języku teologii *adiaphora* (z gr. rzeczy obojętne), czyli te, które tyczą się zagadnień kościelnej organizacji i mają wymiar doczesny. O ile posłannictwo Kościoła, który ma szerzyć i przekazywać radosną nowinę, jest niepodważalnym obowiązkiem spadającym na każde kolejne pokole-

¹⁴⁴ „»One faith, one baptism«, and not one ceremony, one policy”. F. Bacon, *An advertisement touching the controversies of the Church of England*, w: idem, *The letters and the life, including all his occasional works*, vol. 1, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, London 1861–1874, s. 75.

nie, o tyle sposób realizacji tego zadania jest czymś, co można zmieniać pod wpływem rady – w tej materii nie żadnych opinii, którym przysługiwałaby apodyktyczna ważność¹⁴⁵. Wprowadzenie takiego rozróżnienia pozwala na usunięcie źródła kontrowersji, bez konieczności opowiadania się po jednej ze stron. Stanowisko Bacona nawiązuje do tzw. koncepcji prawd koniecznych do zbawienia, choć nie znajdziemy w jego pismach dokładnego sformułowania tej doktryny – precyzyjnego rozróżniania między tym, co istotne, a tym, co nieistotne w sprawach religii. Mimo to Bacon w czasie kontrowersji Marprelate'a po raz pierwszy bierze udział w jednej z najważniejszych dyskusji teologicznych okresu: dyskusji o tym, co jest konieczne do zbawienia, a co jest tylko *adiaphora*¹⁴⁶.

Do tego zagadnienia Bacon powróci w ostatnim fragmencie *Meditationes sacrae* (1597), w którym filozof przywołuje obraz tabernakulum Boga, czyli przybytek Mojżeszowy, zwany również namiotem spotkań lub zgromadzeń. Jak czytamy w Księdze Wyjścia, przybytek został sporządzony na rozkaz Boga przez Mojżesza w czasie wędrówki z Egiptu do Ziemi Obiecanej (Wj 25:1–27:21) i służył za miejsce, gdzie mieściła się Arka Przymierza wraz z przykazaniami. Przybytek symbolizuje Kościół, którego zadaniem jest przekazanie słowa Bożego, Arka zawierająca przykazania jest zaś reprezentacją istoty wiary. Szczegóły dotyczące tabernakulum nie są istotne, jest to bowiem – jak pisze Bacon – tylko osłona, doczesna postać organizacji Kościoła. Ważny jest natomiast testament przekazany przez Boga i dlatego wewnątrz namiotu powinny milknąć „spory języków” (Ps 31:20–21), przez które Bacon rozumie odstępstwa od prawdziwej wiary. Rozróżnienie na kwestie istotne i indyferentne jest tu więc również wyraźnie obecne¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Por. ibidem, s. 74–76.

¹⁴⁶ Por. N. Gładziuk, *Druga Babel. Antynomie siedemnastowiecznej angielskiej myśli politycznej*, Warszawa 2005, s. 171.

¹⁴⁷ Bacon swój komentarz do fragmentu Psalmu 31 poświęconego sporom języków mógł zaczerpnąć od św. Augustyna, u którego znajdujemy bardzo zbliżoną wykładnię. Por. F. Bacon, *Meditationes sacrae*, s. 96; St. Augustine, *On the psalms*, vol. 2, transl. D.S. Hebbin, D.F. Corrigan, New Jersey 1961, s. 52–54.

W *Certain considerations touching the better pacification and edification of the Church of England* z 1604 roku, piśmie przedstawiającym propozycje reform administracyjnych w Kościele Anglii, Bacon sięga po kolejną metaforę jedności Kościoła: „Jak zostało to świetnie zasugerowane w uwadze poczynionej przez tego ojca Kościoła, który mówił, że szata Chrystusa nie miała szwów, a jednak szata Kościoła była wielobarwna. Z tego powodu ustanowił zasadę *in veste varietas sit, scissura non sit*”¹⁴⁸. Fragment Ewangelii św. Jana, który przedstawia rzymskich żołnierzy grających w kości o szaty ukrzyżowanego Chrystusa (J 19:23–24), jest powszechnie używanym symbolem jedności Kościoła¹⁴⁹. W tekście Bacona podział na sprawy istotne i nieistotne jest tu ponownie wprowadzony, tym razem bardziej szczegółowo, ale wciąż niewyczerpująco. Czytamy, że Kościół nie może zrezygnować z sukcesji i posłannictwa biskupów i pastorów, życia zgodnego z duchem Ewangelii, dążenia do świętości, przestrzegania zasad przyzwoitości w każdym uczynku i prawa do włączania nowych członków i ekskomuniki (czyli tzw. władzy kluczy). Bacon ponownie przywołuje formułę: „[...] jedna wiara, jeden chrzest, lecz nie jedna hierarchia, jeden porządek”¹⁵⁰. W ten sposób swoje własne pomysły na reformę Kościoła Anglii redukuje do rangi zaleceń czy też porad.

Bacon podtrzymywał koncepcję prawd koniecznych aż do końca swojego życia, o czym świadczy to, że w ostatnim wydaniu *Esejów* (1625) próba poświęcona religijnej jedności znów ją przywołuje. I w tym wypadku idea nie doczekała się klaryfikacji. Bacon wy-

¹⁴⁸ „As it is excellently alluded by that father that noted, that Christ's garment was without seam and yet the Church's garment was of divers colours, and there-upon set down for a rule *in veste varietas sit, scissura non sit*”. F. Bacon, *Certain considerations touching the better pacification and edification of the Church of England*, w: idem, *The letters*, vol. 3, s. 130. Łacińska fraza znaczy: „Niech będzie różnorodność w szatach, ale niech nie będzie podziału”.

¹⁴⁹ Początkowo żołnierze kłócą się między sobą o szatę i chcą ją rozedrzeć. Później dochodzą do zgody i grają w kości o prawo do niej. Ostatecznie szata symbolizująca Kościół pozostaje w jednym kawałku.

¹⁵⁰ „One faith, one baptism; and not one hierarchy, one discipline”. F. Bacon, *Certain considerations touching the better pacification and edification of the Church of England*, vol. 3, s. 130.

raża tylko życzenie, by przeprowadzić odpowiednią cezurę: „Gdyby sprawy podstawowe i najbardziej dla religii istotne zostały należnie wyróżnione i wyodrębnione od tych, które nie są jedynie sprawami wiary, lecz rzeczą poglądu, porządku czy też dobrej intencji”¹⁵¹. Choć filozof nie potrafi zdeterminować prawd koniecznych, daje dwie rady, jak unikać niepotrzebnych sporów. Po pierwsze, należy uważać, aby sporom błahym nie nadawać zbytnej powagi. W tym kontekście jeszcze raz przywołuje on obraz Jezusa odartego z szat i swój wcześniejszy komentarz do tego wydarzenia. Druga rada odnosi się do problemów o dużej wadze, ale rozpatrywanych bez należytej pieczołowitości w definiowaniu pojęć:

Drugi rodzaj sporu jest tam, gdzie sprawa sporna jest wielka, lecz doprowadzona do nadmiernej subtelności i niejasności, tak iż staje się raczej koncepcją pomysłową niż istotną. Człowiek, który ma należyty sąd o rzeczach i ich rozumienie, słyszy czasem, jak spierają się ze sobą ludzie, którzy nie znają się na rzeczy; i wie on tylko w swoim wewnętrznym poczuciu, że ci, którzy się tak spierają, mają na myśli rzecz tę samą; a przecież oni sami nigdy nie dojdą do zgody. I jeśli tak bywa przy tej różnicy sądów, jaka zachodzi między jednym człowiekiem a drugim, to czyż nie powinniśmy myśleć, że Bóg na wysokościach, który zna serca, widzi, iż wąтли i słabi ludzie w pewnych swoich przeciwnych poglądach mają na myśli tę samą rzecz i że przychylnie przyjmuje wiarę obu? Naturę takich sporów doskonale przedstawia święty Paweł w ostrzeżeniu i wskazaniu, jakie daje co do tego: *devita profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae* [1 Tm 6:20–21]. Ludzie stwarzają przeciwstawienia, których nie ma, i ujmują je w nowe terminy tak niezmiennie, że w istocie rzeczy termin rządzi znaczeniem, gdy tymczasem znaczenie winno rządzić terminem¹⁵².

¹⁵¹ Idem, *Eseje*, s. 12.

¹⁵² Ibidem, s. 13–14. Fragment Listu do św. Pawła w przekładzie polskim brzmi: „O Tymoteuszu, strzeż depozytu [wiary], unikając światowej czczej gadaniny i przeciwnych twierdzeń rzekomej wiedzy, jaką obiecując, niektórzy odpadli od wiary”.

Tutaj Bacon stosuje swoją naukę o idolach rynku do teologii. Przeciwnieństwa między stronnictwami bywają często logomachią, która bierze się stąd, że używane terminy uważa się za rzeczy same¹⁵³.

Prawdziwa wiara: „Po ich owocach rozpoznacie ich”

Wobec tego, że ogromną trudność sprawia rozróżnienie między prawdami koniecznymi i nieistotnymi, pojawia się pytanie: czy istnieje jakieś kryterium, które pozwala wyróżnić prawdziwą wiarę i prawdziwy Kościół, czy też lepiej: prawdziwe modele Kościołów? Parafrazując analogiczne zagadnienie postawione przez Kartezjusza: czy można sformułować tymczasowe rozwiązanie teologiczne pod nieobecność teologii doskonałej?¹⁵⁴ By przełamać trudność, Bacon poza wskazaniem kilku niezbywalnych prawd wprowadza pewne – nazwijmy to – kryterium pragmatyczne. W Ewangelii św. Mateusza znajdujemy przestrożę przed fałszywymi prorokami:

Strzeżcie się fałszywych proroków, tych, co to do was przychodzą w owczej skórze, ale wewnątrz są to wilki drapieżne. Po ich owocach rozpoznacie ich. Bo czyż zbiera się winogrona z cierni albo figi z ostu? Tak więc każde drzewo dobre – rodzi owoce dobre, a drzewo złe – złe owoce rodzi [...]. Do Królestwa Niebieskiego wejdzie nie ten, kto mówi: Panie, Panie, lecz ten, kto czyni wolę Ojca Niebieskiego (Mt 7:15–21).

Zasadę „owoców” Bacon przeszczepił, jak pokazemy, na grunt nauki. Jednak najpierw zapytajmy, jak działa to wskazanie na swoim pierwotnym obszarze – obszarze wierzeń religijnych. W *An advertisement touching the controversies of the Church of England* Bacon, powołując się na Pięcioksiąg, podaje kryterium, jak należy odróżniać ludzi prawdziwie religijnych od hipokrytów:

¹⁵³ Por. F. Bacon, *Novum organum*, ks. I, af. XLIII, LIX, LX.

¹⁵⁴ Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kęty 2002, s. 19–20, 26–27.

Mądrość Pism poucza nas, by oceniać i wskazywać ludzi religijnych na podstawie tego, co czynią w stosunku do drugiej tablicy przykazań, gdyż czyny odnoszące się do pierwszej tablicy często są nieszczerze i praktykowane w hipokryzji. Dlatego św. Jan mówi, że „człowiek na próżno szczyci się swoją miłością do Boga, którego nigdy nie widział, jeśli nie kocha brata swego, którego widzi” [1 J 4:19]. Św. Jakub mówi z kolei: „Prawdziwa religia to odwiedzić sieroty i wdowy” [Jk 1:27]¹⁵⁵.

Podział biblijnego tekstu na poszczególne przykazania jest w pewnej mierze konwencjonalny. W Kościele Anglii i innych Kościołach reformowanych, z wyjątkiem Kościoła luterńskiego, przyjmuje się, że przykazanie „nie zabijaj” jest przykazaniem szóstym, stąd stosując uproszczenie, można powiedzieć, że pierwsza tablica dekalogu odnosi się do kultu, podczas gdy druga – do czynów¹⁵⁶. Na podstawie drugiej tablicy możemy ocenić – argumentuje Bacon – czy mamy do czynienia z prawdziwą wiarą.

W *Meditationes sacrae* filozof, pisząc o życiu klasztornym, jeszcze raz przytacza cytaty z Pierwszego Listu św. Jana i Listu św. Jakuba, by ponownie podkreślić, że to uczynki są świadectwem prawdziwej wiary. Nazywają je dziełami miłosierdzia¹⁵⁷. Znacznie jednak szerzej traktuje o tym problemie w eseju *O jedności w religii*. Bacon zadaje pytanie o to, czy można rozpowszechniać religię i utrzymy-

¹⁵⁵ „The wisdom of the Scriptures teacheth us [...] to judge and denominate men religious according to their works of the second table; because they of the first are often counterfeit, and practised in hypocrisy. So that St. John saith, that »a man doth vainly boast of loving God whom he never saw, if he love not his brother whom he hath seen«. And St. James saith, »This is true religion, to visit the fatherless and the widow«.” F. Bacon, *An advertisement touching the controversies of the Church of England*, s. 91. Fragmenty Pisma Świętego zostały przez Bacona prawdopodobnie sparafrazowane.

¹⁵⁶ Dekalog nie jest przedstawiony w postaci numerowanej listy ani w Księdze Wyjścia, ani w Księdze Powtórzonego Prawa, ale w formie ciągłego tekstu. Podział tekstu na poszczególne punkty jest więc umowny i wygląda inaczej w różnych tradycjach. I tak np. przykazanie „nie zabijaj!” jest klasyfikowane albo jako piąte, albo jako szóste. Zwykle do pierwszej tablicy zalicza się przykazania odnoszące się do kultu (w tradycji rzymskokatolickiej są to trzy pierwsze przykazania), a do drugiej – odnoszące się do ludzi.

¹⁵⁷ Por. F. Bacon, *Meditationes sacrae*, s. 89–90.

wać dyscyplinę wśród wiernych za pomocą „miecza Mahometa”. Odpowiedź jest jednoznaczna i zdecydowana: „Nie możemy rozpowszechniać religii przez wojny ani też nie możemy wywierać nacisku na sumienia krwawymi prześladowaniami [...]. To bowiem znaczyłoby roztrzaskać jedną tablicę [dekalogu – P.W.] o drugą i w ludziach tak dalece widzieć chrześcijan, iż zapominalibyśmy, że są oni ludźmi”¹⁵⁸. Islam i anabaptyzm są przywołane jako przykłady wyznań, które podszywają się pod prawdziwą wiarę. Demaskuje je zamiłowanie do sporów i wojen, przeczące nakazowi miłosierdzia¹⁵⁹. Zakaz używania przemocy w sprawach religijnych i – szerzej – zakaz budzenia sporów i nienawiści motywowanych religią wpływa z Pięcioksięgu. Druga tablica przykazań nakazuje miłość bliźniego i wskazuje przepisy, dzięki którym można współżyć z innymi w pokoju. W eseju *O jedności w religii* bardzo dobrze widoczne są wątki ireniczne:

Co się tyczy zaś owocu jedności dla tych, co są w Kościele, to jest nim pokój, który obejmuje w sobie nieskończone błogosławieństwa. Ustala on i utrwała wiarę; rodzi miłość bliźniego; pokój zewnętrzny Kościoła przesącza się do duszy jako spójność sumienia; i wysiłki poświęcone na

¹⁵⁸ Idem, *Eseje*, s. 14.

¹⁵⁹ Bacon stoi na zdecydowanie antyislamskim stanowisku. Mimo że nie był jej autorem, to za jego sprawą zadomowiła się w zbiorowej świadomości Europejczyków obraźliwa anegdota o Mahomecie i gorze, po raz pierwszy zapisana w *Esejach*. Por. ibidem, s. 50. Opinia Bacona o islamie miała swoje źródło również w ekspansjonistycznej polityce imperium ottomańskiego. Naprawdę jednak pod rządami Osmanów chrześcijanie cieszyli się względną tolerancją, której często nie zaznali we własnych krajach, i zajmowali wysokie stanowiska w urzędach. Z tego powodu dezercje chrześcijan do imperium nie były rzadkością. Opinia Bacona o anabaptystach jest również niesprawiedliwa. Fatalną opinię sekta „zawdzięczała” m.in. niesławnej okupacji miasta Münster pod wodzą Jana z Lejdy i powstaniu chłopskiemu w Niemczech, na którego czele stanął Thomas Müntzer. Jednak oprócz tego radykalnie nastawionego skrzydła anabaptyzmu istniał również anabaptyzm umiarkowany, np. pacyfistyczne wyznanie mennonitów (w Polsce zwanych oledrami). Chociaż Bacon pomija milczeniem kwestie teologiczne i skupia się tylko na społeczno-politycznych działaniach anabaptystów, należy dodać, że ich prześladowania miały również podłoże doktrynalne i towarzyszyły ruchowi od początku jego istnienia. Por. W. Sady, *Dzieje religii, filozofii i nauki*, t. 3, Kęty 2013, s. 88–91, 104–105.

pisanie i czytanie pism polemicznych zwraca ku traktatom o pokucie i umartwieniu oraz praktykom pobożnym¹⁶⁰.

Gdy rekonstruowaliśmy Baconowską historię nauki i sztuk, dostrześliśmy, że wśród owych nieskończonych błogosławieństw pokoju jest również szansa na rozwój naukowy i techniczny, gdyż energia fizyczna i psychiczna zaoszczędzona na prowadzeniu konfliktów może zostać w końcu przeznaczona na działalność badawczą, która w ostatecznym rozrachunku przynosi ludzkości wytchnienie, podnosząc wydatnie poziom jej materialnego bytowania.

Dlaczego jednak Bacon skojarzył niespotykaną dotąd szansę na rozwój nauki i techniki właśnie z Anglią? Chociaż filozof uznaje roszczenia różnych modeli Kościoła do tytułu prawdziwych wyznań chrześcijańskich, to wydaje się, że w pewnym stopniu faworyzuje anglikanizm. Przez Bacona nie przemawia tylko lojalność i konserwatyzm, lecz zdaje się, że żywi on szczere przekonanie, iż Kościół Anglii jest *primus inter pares*. Swojemu przywiązaniu filozof daje po niekąd wyraz już w *An advertisement touching the controversies of the Church of England*.

Chociaż Bacon uważa, że w sprawie kontrowersji Marprelate'a należy raczej zachować daleką powściągliwość i milczeć niż opowiadać się po jednej ze stron, to podziela opinię biskupów, gdy chodzi o kształt Kościoła Anglii. Winą za rozpoczęcie tego sporu Bacon obarcza głównie purytanów. To oni zarzucali bowiem Kościołowi Anglii, jakoby nie był dość zreformowany, czego świadectwem miało być utrzymanie niektórych katolickich ceremonii i instytucji, przede wszystkim hierarchicznej struktury Kościoła z uprzywilejowaną pozycją biskupów. Zamiast tego radykalni kalwiniści proponowali całkowitą likwidację urzędu biskupiego i zmianę obrzędu – najważniejszym punktem zgromadzenia miało stać się kazanie wygłaszane przez kaznodzieję. Mówiąc inaczej, właściwym modelem Kościoła według purytanów był model genewski, który angielscy protestanci, tzw. *Marian exiles*, mieli sposobność poznać w czasie emigra-

¹⁶⁰ F. Bacon, *Eseje*, s. 112.

cji, kiedy do ich królestwa wrócił katolicyzm w wojującym wydaniu Marii I Tudor¹⁶¹.

Bacon argumentował przeciwko postulatam purytanów, odwołując się przede wszystkim do idei prawd koniecznych: nie ma jednego właściwego modelu Kościoła, ale wiele modeli¹⁶². W tej sytuacji tradycja opowiada się przeciwko ich radykalnym zmianom. O ile jednak Bacon w *An advertisement touching the controversies of the Church of England* zachował pewną powściągliwość, gdyż miał to być tekst pojednawczy, o tyle w *Certain considerations touching the better pacification and edification of the Church of England* daje wyraz swojemu przekonaniu o wyższości anglikańskiego modelu nad modelem genewskim. Tekst zaczyna się od gorliwej pochwały Kościoła Anglii, który w dalszej części zostaje porównany, mimo jego braków, do Kościoła pierwszych chrześcijan: „Należy oddać, że prawie żaden Kościół od czasu Kościoła Ojców nie przyniósł, jeśli uwzględnić liczbę lat i wielkość kraju, większej liczby znakomitych kaznodziejów, sławnych pisarzy i rozsądnych zarządców”¹⁶³. Bacon otwarcie uznaje wyższość władzy biskupiej nad rządami synodów i zborów, powołując się na treść Pisma Świętego, praktykę Kościoła w okresie starożytnym i pożyteczność hierarchii kościelnej dla władzy państwowej. Purytańskie wyniesienie kazania nad liturgię również spotyka się ze zdecydowanym sprzeciwem Bacona. Jest to jego zdaniem odwrócenie prawdziwej hierarchii między dwoma elementami: kazanie jest środkiem, który ma wzbudzać w ludziach pobożność, ale to udział w liturgii jest jej świadectwem. Udział w liturgii jest wyrazem poszanowania prawa Bożego, a zatem właściwym celem ludzkiej religijności¹⁶⁴.

¹⁶¹ Por. D. Rosman, *From Catholic to Protestant. Religion and the people in Tudor England*, Taylor & Francis e-Library, 2003, s. 56–60.

¹⁶² Por. F. Bacon, *An advertisement touching the controversies of the Church of England*, s. 74–76.

¹⁶³ „And this is to be acknowledged, that scarcely any Church, since the primitive Church, yielded, in like numbers of years and latitude of country, a greater number of excellent preachers, famous writers, and grave governors”. Idem, *Certain considerations touching the better pacification and edification of the Church of England*, s. 106.

¹⁶⁴ Por. ibidem, s. 108–109, 114–116.

Nowa Atlantyda: wiara i postęp

Jak pisaliśmy w podrozdziale „*Instauratio magna*” jako etyka narracyjna, *Nowa Atlantyda* jest przykładem poezji narracyjnej (heroicznej). Jedną z funkcji tak rozumianej poezji jest według Bacona przedstawienie nieistniejącego jeszcze dobra i inspirowanie woli, by dążyła do jego osiągnięcia. Poezja narracyjna stanowi więc przykład tego, co współcześni filozofowie, antropolodzy i lingwiści nazywają etyką narracyjną. W *Nowej Atlantydzie* Bacon wytwarza etos nauki, pokazując obrazowo pewien pożądany stan relacji między nauką a wiarą. Bohaterowie jego opowiadania zinternalizowali cnotę umiaru w sprawach religijnych.

W *Nowej Atlantydzie* problem relacji między wiarą a nauką jest rozpatrywany pod dwoma względami. Po pierwsze, Baconowi zależy na podkreśleniu religijnego znaczenia uprawiania nauki, bliskiego związku obu tych dziedzin. Po drugie, Bacon w tym opowiadaniu podtrzymuje swoje poglądy na temat irenizmu i pokoju religijnego jako warunkach postępu naukowego i technicznego.

Zaczynając od pierwszego zagadnienia, należy podkreślić, że najważniejszą instytucją Bensalem jest Dom Salomona, nazywany też Kolegium Dzieła Sześciu Dni. Jest to instytucja, której zadaniem jest wdrażanie planu *instauratio magna*. Bacon tak określa jej cel: „[...] zgłębianie stosunków, zmian i sił wewnętrznych natury, tudzież rozszerzanie – jak tylko będzie to możliwe – władztwa ludzkiego nad nią”¹⁶⁵. Ten projekt już na początku opowiadania zostaje skojarzony z religijnym posłaniem. Osobą, która opowiada żeglarzom o instytucji, jest tzw. ojciec Domu Salomona. Jego pozycja łączy w sobie funkcje wyznaniowe i naukowe. Zostaje to symbolicznie wyrażone w czasie uroczystości powitania ojca. Dom Salomona jest położony w odosobnieniu poza obszarami miejskimi, a wizyty tych urzędników są bardzo rzadkie. W opowiadaniu mieszkańcy widzą ojca po dwunastoletniej przerwie, dlatego jego przyjazd jest szczególnie fetowany. Ojcowi towarzyszy procesja. Przed lektyką, w której jest niesiony, postępuje dwóch mężczyzn niosących krzyż i pasto-

¹⁶⁵ F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, s. 113.

rał, symbole chrześcijaństwa i władzy eklezjalnej. Kapłański urząd jest wyrażony również za pośrednictwem bardziej subtelny symbolu – obecnego wszędzie niebieskiego koloru. W Starym Testamencie szaty tego koloru nosił arcykapłan, niebieski sznurek miał wyróżniać każdego Izraelitę, a materiał o tej barwie zasłaniał Arkę Przymierza (Wj 28:31; Lb 4:5–6, 15:38–39).

Religijny charakter wspólnoty ojców jest ponownie podkreślony w ostatnich fragmentach *Nowej Atlantydy*. Dowiadujemy się z nich, że badacze mają własne hymny i ceremonie, w czasie których sławią Boga jako Stworzyciela świata, co jest nawiązaniem do Baconowskiego poglądu głoszącego, że nauka jako metoda czytania księgi stworzenia jest środkiem poznawania mocy Bożej. Ojcowie wznoszą również modlitwy błagalne, aby Bóg „raczył kierować ich poczynaniami, oświecić je i obrócić na święty i dobry pożytek”¹⁶⁶; modlitwy błagalne wplata w swoje teksty naukowe także Bacon.

Gdy zaś mowa o wątkach irenicznych, to jest im poświęcona ta część *Nowej Atlantydy*, która opowiada o nawróceniu mieszkańców wyspy Bensalem na chrześcijaństwo. Bohaterowie *Nowej Atlantydy*, czyli członkowie załogi feralnego statku, zostają uratowani przez mieszkańców wyspy i trafiają do Domu Przybysza, gdzie udziela się im pomocy. Kiedy załoga wraca do pełni sił, odwiedza ją przełożony Domu, który jest zarazem chrześcijańskim duchownym. Jest to druga osoba, z którą rozmawia narrator (po urzędniku wydającym zgodę na pobyt na wyspie), ale pierwsza, która podaje im informacje dotyczące Bensalem. Reprezentacja załogi pyta przełożonego Domu najpierw o sprawy dotyczące wiary. Są oni ciekawi, kto był apostołem wyspy i w jaki sposób radosna nowina tam dotarła, choć mieszkańcy od wieków nie utrzymują kontaktu ze światem zewnętrznym. Ciekawość przybyszów wywołuje uznanie duchownego, gdyż jest ona świadectwem, że żeglarze „przede wszystkim szukają Królestwa Bożego”¹⁶⁷. W tym miejscu zaczyna się opowieść kapłana o nawróceniu.

¹⁶⁶ Ibidem, s. 128.

¹⁶⁷ Ibidem, s. 84.

Mieszkańcy miasta Renfuza, znajdującego się na nabrzeżu wyspy Bensalem, mniej więcej dwadzieścia lat po Wniebowstąpieniu Pańskim byli świadkami cudu. Ujrzeni na morzu kolumnę światła, nad którą unosił się świetlisty znak krzyża. Wyspiarze wypłynęli na morze, by przyjrzeć się zjawisku, jednak nie mogli zbliżyć się do kolumny bliżej niż na ok. pięćdziesiąt pięć metrów. Wyjątkiem była łódź jednego z członków instytucji badawczej Domu Salomona. Uczony ocenił, że zjawisko, z którym się spotykają, z pewnością wykracza poza prawa, którymi rządzi się natura: „[...] zjawisko [...] jest znakiem palca Twego [Bożego – P.W.] i prawdziwym cudem”¹⁶⁸. Po wzniesieniu przez uczonego modlitwy jego łódź zbliżyła się do kolumny, która rozpraszając się, zostawiła po sobie cedrową arkę, zawierającą list od św. Bartłomieja oraz kompletny zbiór pism kanonicznych Starego i Nowego Testamentu. Bensalamici zostali przy tej okazji obdarzeni również darem języków, dzięki czemu mogli zrozumieć list i Biblię, choć nie znali mowy, w której zostały one napisane.

W opowieści Bacona znajdujemy wiele chrześcijańskich nawiązań. Po pierwsze, do legendy o św. Bartłomieju, który zdaniem Euzebiusza z Cezarei (jednego z ojców Kościoła żyjących na przełomie III i IV wieku) miał dokonywać dzieła ewangelizacji w Indiach. Ponieważ Bensalem jest położone na Wschodzie, Bacon wybrał postać tego właśnie apostoła na pośrednika¹⁶⁹. Tak samo jak w Biblii, przełomowemu wydarzeniu towarzyszą cudowne zjawiska. Pływająca arka, czyli niewielka skrzyneczka, jest oczywiście nawiązaniem do starotestamentowej Arki Przymierza, którą Żydzi sporządzili w czasie wędrówki do Ziemi Obiecanej, a która została złożona później w Świątyni Jerozolimskiej. Arka św. Bartłomieja, podobnie jak jej biblijny odpowiednik, zawiera w sobie spisana wolę Bożą. Arka jest wykonana z drzewa cedrowego – z tego samego gatunku drewna została wykonana Świątynia Jerozolimska (1 Krl 5:15–22, 6:1–18). Ponieważ arka unosi się na wodzie i w dodatku nie zostaje przez nią naruszona, przywołuje na myśl arkę Noego, kosz Mojżesza i łódź Chrystusa – symbole Kościoła i jego trwałości. Oba te ele-

¹⁶⁸ Ibidem, s. 85–86.

¹⁶⁹ Por. ibidem, s. 86, przypis tłumacza.

menty wiążą się z pamięcią – arka służy do przekazywania słowa Bożego kolejnym pokoleniom. Jednocześnie w Starym Testamencie jest ona symbolem fizycznej obecności Boga i znakiem tego, że Izraelici są narodem wybranym; w *Nowej Atlantydzie* to Bensalamici dostępują tego zaszczytu. Dar języków jest natomiast cudem, którego doświadczyli apostołowie za sprawą Ducha Świętego. Świetlisty filar jest z kolei przywoływany w Księdze Wyjścia – pod jego postacią Bóg wyprowadza Żydów z Egiptu (Wj 13:21–22).

W sekularystycznych odczytaniach interpretuje się ten fragment *Nowej Atlantyd* jako dowód na to, że Bacon uznawał wyższość nauki nad teologią i negował autentyczność cudów¹⁷⁰. Jednak Bacon otwarcie przyznaje się do wiary w cuda i zasadniczo nie kwestionuje ich autentyczności. Chociaż filozof nie kusi się, aby sformułować, nazwijmy to, metafizykę cudu, to w *De augmentis scientiarum* poświęca nadzwyczajnym wydarzeniom nieco miejsca i wyjaśnia, kto jest ich autorem i jaką pełnią funkcję:

Chociaż plany i słowa Boże są tak tajemnicze, że aż całkiem nieprzeniknione dla człowiek, to jednak czasem Boża dobroć uznaje za odpowiednie, by – w celu umocnienia własnego ludu i wykazania, że błędzą ci, którzy żyją, jakby Bóg nie istniał – napisać swoje rady i sądy tak wielkimi literami, aby nawet ci, którzy biegną, mogli je odczytać¹⁷¹.

¹⁷⁰ Por. J. Weinberger, *Science, faith, and politics. Francis Bacon and the utopian roots of the modern age. A commentary on Bacon's "Advancement of learning"*, Ithaca–London 1985, s. 167; idem, *Science and rule in Bacon's utopia. An introduction to the reading of the "New Atlantis"*, „The American Political Science Review” 1976, vol. 70, no. 3, s. 875; H.B. White, op. cit., s. 158–160; R.K. Faulkner, *Francis Bacon and the project of progress*, Lanham 1993, s. 245.

¹⁷¹ „Although the counsels and judgments of God are so secret as to be absolutely unsearchable to man, yet the Divine goodness has sometimes thought fit, for the confirmation of his own people, and the confutation of those who are as without God in the world, to write them in such capital letters, as they who run may read them”. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 436–437. Fragment jest aluzją do Księgi Habakuka (Ha 2:2). Przekłady Biblii Tysiąclecia i Warszawsko-Praskiej są niejasne. Tymczasem mowa tu o ludziach będących „w pośpiechu” („biegną”), czyli żyjących tak jakby bez Boga. Najbliższe parafrazowanego fragmentu jest Biblia Gdańska: „Napisz widzenie, a napisz rzetelnie na tablicach, aby je prędko czytelnik przeczytał”. O funkcji cudów por. również komentarz Bacona do historii Abrahama i Sary: ibidem, vol. 9, s. 346–347.

W *Nowej Atlantydzie* Bóg „wielkimi literami” objawia swą wolę Bensalamitom.

Jak argumentują w ciekawych artykułach Travis Decook i David Renaker, fragment *Nowej Atlantydy* należy interpretować w kontekście reformacyjnego sporu o autorytet Biblii (*sola Scriptura!*) i jej samowystarczalności (*Scriptura sui ipsius interpres*) oraz nowożytnych wojen religijnych. *Nowa Atlantyda* to fantazja Bacona na temat chrześcijaństwa uwolnionego od sporów teologicznych, które nie potrzebuje już więcej filologicznych badań, aby właściwie rozumieć Pismo Święte. Bensalamici otrzymują gotowy kanon tekstów Starego i Nowego Testamentu w latach 50. I wieku n.e., czyli zanim niektóre z nich zdążyły powstać. Co więcej, mieszkańcy nie muszą podejmować tego samego wysiłku, który stał się udziałem ojców Kościoła: wydarzenie w Renfuzie poprzedza synody w Rzymie i Kartaginie, gdzie wybrano kanon. Jak zaznacza Renaker, chrześcijanie dzielą wspólnie wiarę, że cud jest niepodważalnym świadectwem boskiej aktywności. Tym samym nadprzyrodzone zjawiska towarzyszące wyłowieniu arki przez Bensalamitów świadczą o tym, że wybór kanonu w tej postaci, w jakiej otrzymują go wyspiarze, jest poręczony przez Boga. Temporalna niekonsekwencja odnosi się z kolei do popularnej wśród Kościołów reformowanych doktryny, zgodnie z którą kanon Pisma Świętego ma charakter aczasowy; Stary i Nowy Testament istniały już na początku świata, gdyż przyjście Chrystusa było obiecanie u zarania dziejów¹⁷².

Gdy chodzi o dar języków, pozwala on Bensalamitom przeskoczyć nie tylko etap studiów humanistycznych, które według teologów reformowanych były niezbędne do właściwej interpretacji Pisma Świętego, lecz także konfliktów religijnych wynikających z różnorodności i niedoskonałości języków, którymi się posługujemy. Problem uniwersalnego lub naturalnego języka był tematem powracającym w teologii i filozofii okresu nowożytnego, gdyż wiązano z nim nadzieję na rozwiązanie sporów religijnych, których źródła upatry-

¹⁷² Por. T. DeCook, *The ark and immediate revelation in Francis Bacon's "New Atlantis"*, „Studies in Philology” 2008, vol. 105, no. 1, s. 103–122; D. Renaker, *A miracle of engineering. The conversation of Bensalem in Francis Bacon's "New Atlantis"*, „Studies in Philology” 1990, vol. 87, no. 2, s. 181–193.

wano w problemach o charakterze semiotycznym¹⁷³. Jak wspominaliśmy, Bacon w *Esejach* również wiąże z krytyką idoli szanse na rozwiązanie pozornych sporów teologicznych, które wynikają z mylenia terminu z treścią pojęcia¹⁷⁴.

Niezwykłe osiągnięcia Bensalomitów w dziedzinie nauki i techniki oraz ogromna zamożność wyspy są częściowo rezultatem tego, że jej mieszkańcy nie musieli zagłębiać się w spory teologiczne. Siłę oddziaływania sporów religijnych opisuje Bacon w komentarzu do opowieści o Diomedesie. Wojownik ten zasłynął tym, że ranił Afrodytę oszczepem¹⁷⁵. Zignorował w ten sposób prawo zakazujące śmiertelnikom dotykania Bogów. Gdy wrócił spod Troi do ojczyzny i dowiedział się, że jego żona za sprawą mściwej Afrodyty zdradziła go, wywędrował do Italii, gdzie został ugoszczony przez króla Daunusa, darzącego go wielką rewerencją. Na Italię padła klątwa, którą mieszkańcy skojarzyli z pobytem wojownika bluźniercy. By zdjęć z kraju przekleństwo, gospodarz zabija Diomedesa. Według Bacona historia ta przestrzega przed rozwiązywaniem sporów religijnych za pomocą środków politycznych, zwłaszcza przemocy, co jest symbolizowane przez atak na boginię. Przekleństwem rzuconym na kraj jest odradzanie się represjonowanych sekt. Zabójstwo Diomedesa z rąk gospodarza to natomiast metafora tego, że spory religijne należą do sporów, które najsilniej angażują ludzi – tak silnie, że w rezultacie wprowadzają niezgodę nawet między najbliższych przyjaciół¹⁷⁶.

Biorąc pod uwagę opinię Bacona o postępie, który osiągnęła reformacja, i jego nadziejach na trwały pokój, należy *Nową Atlantydę* zinterpretować jako przedstawienie przyszłości Europy, która wreszcie po etapie duchowych i zbrojnych walk staje przed szansą na postęp naukowy i materialny na niespotykaną dotąd skalę. Umiar w sprawach wiary okazuje się kamieniem węgielnym położonym pod nową cywilizację.

¹⁷³ Por. T. DeCook, op. cit., s. 116–117.

¹⁷⁴ Por. F. Bacon, *Eseje*, s. 13–14; idem, *Novum organum*, ks. I, af. XLIII, LIX, LX.

¹⁷⁵ U Bacona zamiast Afrodyty jest Wenus. W innych komentarzach do mitów Bacon również używa rzymskich i greckich imion bogów zamiennie.

¹⁷⁶ Por. F. Bacon, *Of the wisdom of the ancients*, s. 126–128.

Teologiczna cnota miłosierdzia

Miłosierdzie a nauka i sztuki

Paolo Rossi zaznacza, że w czasie rewolucji naukowej to wartości moralne, religijne i polityczne decydowały o ocenie rozwoju naukowego i technicznego oraz w znacznym stopniu kreowały zainteresowania badawcze i nadawały im kierunek:

Dla najważniejszych przedstawicieli rewolucji naukowej odbudowa władzy człowieka nad naturą i postęp wiedzy mają wartość jedynie, gdy realizowane są w kontekście szerszym, uwzględniającym religię, moralność i politykę. Powszechna teokracja Campanelli, miłosierdzie Bacona, powszechne chrześcijaństwo Leibniza, pokój i harmonia Komeńskiego nie dają się oddzielić od zainteresowań i entuzjazmu dla nowej nauki; stanowią one zakresy, w ramach których mają działać wiedza naukowa i techniczna, aby stać się przez to narzędziem ocalenia i wyzwolenia. Dla Bacona wreszcie i dla Boyle'a, a podobnie jak dla Galileusza, Keplera, Leibniza i Newtona, ludzka wola i pragnienie panowania nie stanowią zasady najwyższej¹⁷⁷.

Miłosierdzie jako właściwy motyw aktywności badawczej to temat, który pojawia się już na bardzo wczesnym etapie twórczości Bacona. Przyjrzymy się *Valerius terminus* z 1603 roku. Ponieważ tekst ten zgodnie z pierwotnym zamiarem Bacona miał być jego *opus magnum*, filozof postanowił odpowiedzieć w nim na rudymen tarne pytania dotyczące roli wiedzy w życiu człowieka¹⁷⁸. Pierwsze akapity tekstu są skierowane do konserwatywnych czytelników, którzy argumentują, że wiedza była przyczyną upadku biblijnego Adama. Bacon podziela ich zastrzeżenia, ale tylko w pewnym ograniczonym zakresie. O ile szatana do zguby przywiodło pragnienie władzy, któ-

¹⁷⁷ P. Rossi, *Zatonięcia bez świadka*, s. 96.

¹⁷⁸ Mimo że *Valerius terminus* nie został ukończony, to napisane fragmenty i załączki niedokończonych rozdziałów pozwalają nam przypuszczać, że swoim zakresem praca ta miała odpowiadać tematom poruszonym w *De augmentis scientiarum* i *Novum organum*, o czym pisze Robert Leslie Ellis. Por. R.L. Ellis, *Preface to "Valerius terminus"*, w: F. Bacon, *The works*, vol. 6, s. 10–11.

ra jest w rękach Boga, o tyle pierwsi ludzie nie dążyli do władzy, gdyż ta z rozporządzenia Boga była im dana nad wszystkimi stworzeniami ziemskimi, ale do tego, by być do Niego podobnym, gdy chodzi o Jego wiedzę. W Piśmie Świętym – argumentuje Bacon – nie ma jednak mowy o filozofii przyrody, ale o wiedzy, która narusza tajemnice Boże. Nauka, jak Bacon pisze wprost, należy więc do tych rzeczy, których trzeba używać z umiarem i w odpowiedni sposób¹⁷⁹.

Istnieje jednak pewne dążenie, które nie zna nadmiaru: „W dążeniu do tego, by stać się podobnym Bogu w dobroci i miłości (co jest jedną rzeczą, gdyż miłość nie jest niczym innym jak dobrocią wprawioną w działanie), ani człowiek, ani duch nigdy nie przebrały miary i nigdy jej nie przebiorą”¹⁸⁰. W Piśmie Świętym znajdujemy wezwanie do nieustannego i gorliwego naśladowania Bożej miłości; tylko pod względem miłosierdzia człowiek może – a nawet powinien – dążyć do tego, by być jak Bóg. Ze swojego komentarza do Księgi Rodzaju Bacon wyciąga wniosek, że religia powinna kierować nauką i że nauka musi mieć praktyczne przełożenie¹⁸¹. Mówiąc inaczej, musi być ona środkiem miłosierdzia – drogą wiodącą do stanu, w którym cały rodzaj ludzki będzie doznawać jej błogosławieństw i wytnienia, które przynosi. Swoją opinię Bacon wspiera cytataми z Pierwszego Listu do Koryntian, również słynnym Hymnem o Miłości (1 Kor 13:1–13; także 1 Kor 8:1). Z nauką kierującą się miłosierdziem Bacon wiąże nadzieję na przywrócenie w znaczącym stopniu stanu edenicznego¹⁸².

W nieco późniejszym *The wisdom of the ancients* (1609) znajdujemy podobne *memento* przeciwko wyemancypowanej nauce. Alegoryczna wykładnia mitu o Dedalu (*Daedalus, or the mechanic*), tak jak biblijny komentarz do Księgi Rodzaju, zwraca uwagę na szkody, które niesie ze sobą aktywność naukowa niepodporządkowana nakazowi miłości bliźniego. Dedal, ucieleśnienie instrumentalnego ro-

¹⁷⁹ Por. F. Bacon, *Valerius terminus*, s. 27–30.

¹⁸⁰ „In pursuit towards the similitude of God's goodness or love (which is one thing, for love is nothing but goodness put in motion or applied) neither man or spirit ever hath transgressed, or shall transgress”. Ibidem, s. 27.

¹⁸¹ Por. ibidem, s. 27–28.

¹⁸² Por. ibidem, s. 33–34.

zumu, kieruje się w swoich badaniach tylko pragnieniem sławy. Pod tym względem przypomina on biblijnego Adama i biblijną Ewę, pragnących zdobyć wiedzę, by zaspokoić własną próżność. Bacon konkluduje w komentarzu do mitu, że nauka jest źródłem zarówno dobrobytu, jak i narzędzi okrucieństwa, zaspokajania żądzy, prowadzenia wojen. Efekty, jakie przynosi technika, zależą od motywacji uczonych¹⁸³.

Parafrazę wstępu do *Valerius terminus* znajdujemy w *Wielkiej odnowie* (1620), gdzie ponownie możemy przeczytać, że to nie wiedza naturalna, ale pragnienie, by samemu stanowić prawa moralne (tj. dążenie do poznania złego i dobrego), było przyczyną upadku Adama. Nadrzędna rola miłosierdzia zostaje jeszcze raz potwierdzona:

Wreszcie chcemy wszystkich ogólnie upomnieć, aby mieli w myśli prawdziwe cele nauki i nie dążyli do niej ani dla satysfakcji lub przyjemności, ani by móc z góry spoglądać na innych, ani dla zysku, ani dla sławy, ani dla władzy, ani dla innych tego rodzaju niższych celów, lecz na rzecz życia oraz by w miłości ją doskonalili i kierowali nią. Skutkiem dążenia bowiem do władzy upadli aniołowie, skutkiem dążenia do wiedzy – ludzie, w miłości natomiast nie może być nadmiaru [...] ¹⁸⁴.

Biorąc pod uwagę, że jest to fragment wstępu do całego projektu *instauratio magna*, należy uznać, że miłość bliźniego jest faktycznie jego głównym motywem. I rzeczywiście pod koniec pierwszej księgi *Novum organum* (1620) znajdujemy wyraźne zalecenie, by nauką i techniką rządziła, jak pisze Bacon, prawdziwa religia¹⁸⁵. *Eseje*, odwołując się do biblijnej metafory skały, nie pozostawiają wątpliwości, że chodzi tu o chrześcijaństwo¹⁸⁶. Jak wiadomo, chrześcijaństwo jest religią miłości.

Kierownicza rola miłosierdzia jest afirmowana też w *De augmentis scientiarum* (1623). Tutaj Bacon nazywa miłość bliźniego więzami

¹⁸³ Por. F. Bacon, *Of the wisdom of the ancients*, s. 129–131.

¹⁸⁴ Idem, *Z wielkiej odnowy*, s. 23.

¹⁸⁵ Por. idem, *Novum organum*, s. 160.

¹⁸⁶ Por. idem, *Eseje*, s. 249–250.

doskonałości, ponieważ łączy ona pozostałe cnoty ze sobą. Zasługą chrześcijaństwa jest wyniesienie miłosierdzia do roli cnoty wiodącej, która określa sens wszystkich dziedzin ludzkiej aktywności¹⁸⁷.

W końcu, cnocie miłosierdzia Bacon poświęca osobną próbę w drugim (1612) i trzecim, przedśmiertnym wydaniu *Esejów* (1625), gdzie jest utożsamiona z dobrocią, czyli pragnieniem dobra dla ludzi, greckim pojęciem filantropii, a także poczuciem ludzkości, choć z tą uwagą, że ten ostatni termin wydaje się Baconowi zbyt słaby (co jednak nie przeszkadza mu posługiwać się nim w *Nowej Atlantydzie*). Jeszcze raz nawiązując do biblijnych tekstów, autor nazywa ją najwyższą cnotą i „cechą Bóstwa”¹⁸⁸.

Tak określona cnota miłosierdzia pozwala Baconowi wskazać najwyższy *modus vivendi*. Przywołajmy ponownie fragment *Novum organum*, w którym Bacon wprowadza gradację ludzkich postaw:

[...] nie od rzeczy będzie wyróżnić trzy rodzaje i jakby trzy stopnie ludzkiej ambicji. Pierwszy rodzaj występuje u tych, którzy swoją władzę chcą powiększyć we własnej ojczyźnie – to ambicja pospolita i niska. Drugi występuje u tych, którzy starają się powiększyć wpływ i władzę ojczyzny w obrębie rodzaju ludzkiego – ten rodzaj ambicji ma niewątpliwie więcej godności, lecz nie mniej łączy się z nim chciwość. Jeśli zaś ktoś starał się ustanowić i powiększyć potęgę i panowanie rodzaju ludzkiego we wszechświecie, to taka ambicja (jeżeli tym mianem jeszcze można to nazwać) byłaby niewątpliwie bardziej zdrowa i dostojna niż pozostałe¹⁸⁹.

Na podstawie tego fragmentu należy wnosić, że najwyższym *modus vivendi* jest życie filozofa, który bada prawa natury i wykorzystuje je za pomocą techniki dla dobra ludzkości. W *De augmentis scientiarum* odnajdujemy to samo kryterium wartościowania postawy człowieka: im dalej jednostka przekracza swój osobniczy horyzont i przyczynia się do dobra wspólnego, tym wyżej należy ją cenić. Chrześcijaństwo idzie w sukurs temu staraniu i wspomaga filantro-

¹⁸⁷ Por. idem, *De augmentis scientiarum*, vol. 9, s. 226–229.

¹⁸⁸ Por. idem, *Eseje*, s. 52.

¹⁸⁹ Idem, *Novum organum*, ks. II, af. CXXIX.

pijną postawę: „Nigdy w żadnym okresie nie było takiej filozofii, szkoły, religii, prawa czy innej dziedziny, które by tak bardzo wynosiły w górę dobro wspólne, a jednocześnie pomniejszały dobro prywatne, jak Święta Wiara Chrześcijańska [...]”¹⁹⁰.

Miłość metafizyczna

Wcześniej przywołany fragment *De augmentis scientiarum*, z którego dowiadujemy się, że miłosierdzie, polegające na przedkładaniu dobra wspólnego nad dobro własne, powinno być najwyższą zasadą rządzącą ludzkim życiem, musimy interpretować w szerszym kontekście, gdyż w tym samym akapicie Bacon informuje nas, że miłość jest nie tylko normą, do której należy dążyć, lecz także faktyczną zasadą, tj. prawem natury, regulującą bieg wydarzeń naturalnych. Zachowanie ludzi zostaje zestawione z ruchem żelaza, i to nie na zasadzie chwytliwej metafory, ale tożsamości pewnych podstawowych reguł, które rządzą wszystkimi stworzeniami:

We wszystkim, co istnieje, jest uformowane i wyryte pożądanie dwóch rodzajów dobra. [Pierwszego z nich pożąda się], gdyż wszystko, [co jest], jest odrębną dla siebie całością, drugiego – gdyż jest częścią lub członem większego ciała. Drugi rodzaj dobra jest większy i cenniejszy, gdyż dąży do zachowania bardziej ogólnej formy. Pierwszy rodzaj można nazwać „dobrem indywidualnym” lub „własnym”, drugi – „dobrem wspólnym”. Żelazo, kierując się pewną sympatią, zmierza w stronę magnesu, lecz jeśli przybierze pewną wielkość, porzuca ten afekt do magnesu i jak dobry patriota zmierza w stronę ziemi, która jest regionem i krajem jego ziomków¹⁹¹.

¹⁹⁰ „Never in any age has there been any philosophy, sect, religion, law, or other discipline, which did so highly exalt the good which is communicative, and depress the good which is private and particular, as the Holy Christian Faith [...]”. Idem, *De augmentis scientiarum*, vol. 9, s. 197.

¹⁹¹ „There is formed and imprinted in everything an appetite toward two natures of good; the one as everything is a total or substantive in itself, the other as it is a part or member of a greater body; whereof the latter is in degree the greater and the worthier, because it tends to the conservation of a more general form. The former of these may be termed »Individual or Self-good«, the latter the »Good of Communion«. Iron in particular sympathy moves to the loadstone,

Miłość u Bacona jest nie tylko pojęciem z obszaru religii, etyki czy też polityki, lecz także metafizyki. Przyjrzyjmy się miejscu i roli metafizyki w filozofii Bacona.

Wspólną mądrością średniowiecza było przysłowie, że „miłość sprawia, iż świat się kręci”. Idea ta nie tylko była obecna w tekstach filozoficznych i teologicznych, ale również rozbudzała wyobraźnię artystów, którzy włączali to powiedzenie do pieśni i tekstów literackich. Często rozumiano ją dosłownie, jak w wielkiej sumie średniowiecznej kultury Dantego, który kończy swój *opus magnum* wzmianką o „miłości, co wprawia w ruch słońce i gwiazdy”¹⁹². Ta kosmologiczna idea miała kilka źródeł: Arystotelesową koncepcję nieruchomego poruszyciela, do którego żywi miłość i dąży całe stworzenie; Empedoklesa pojęcie przyjaźni jako jednej z dwóch zasad rządzących kosmosem; Avicenny koncepcję Boga jako źródła, miejsca i celu miłości; liczne żydowskie i islamskie doktryny neoplatońskie¹⁹³. Idea ta nie zamarła w renesansie. Jej znamienitym przykładem w renesansowej kulturze jest panmiłosna filozofia Marsilia Ficina (inspirowana m.in. nauką Platona z *Uczty*), w której miłość jest podstawową zasadą zjawisk naturalnych¹⁹⁴. Wszystkie te filozoficzne kosmologie w znacznym stopniu odpowiadały chrześcijańskiej teologii. Bóg jest zarazem miłością i stwórcą, świat musi więc mieć w sobie coś z boskiej miłości. Bacon podziela to zdanie.

but yet, if it exceed a certain quantity it forsakes its affection to the loadstone, and like a good patriot moves to the earth, which is the region and country of its connaturals”. Ibidem, s. 196.

¹⁹² D. Alighieri, *Boska komedia*, tłum. J. Korsak, s. 354, <http://wolnelektury.pl/media/book/pdf/boska-komedia.pdf> (dostęp: 17.04.2014).

¹⁹³ Por. S. Pessin, *Ibn Gabirol's theology of desire. Matter and method in Jewish medieval neoplatonism*, New York 2013, s. 43–46; E. Grant, *The foundation of modern science in the middle ages. Their religious, institutional, and intellectual contexts*, Cambridge 1996, s. 67.

¹⁹⁴ Por. M. Ficino, *Commentary on Plato's symposium on love*, transl. S. Jayne, Dallas 1985, passim; P. Zambelli, *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*, tłum. P. Bravo, Warszawa 1994, s. 32–33. Przedstawienie sylwetki Ficina zob. S. Świeżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, Warszawa 2002, s. 216–233.

W *The advancement of learning* i *De augmentis scientiarum* znajdujemy taką samą – w późniejszym piśmie nieco rozszerzoną – klasyfikację wiedzy. Dowiadujemy się z niej, że Bacon dzieli poznawczą (tj. niestosowaną) filozofię naturalną (*the speculative or theoretical part of natural philosophy*) na fizykę i metafizykę. Charakterystyka tych dwóch dziedzin u Bacona jest dość pobieżna i trudno ją uważać za wystarczającą. Niemniej na podstawie tych dwóch tekstów wiemy, że autor, mimo iż świadomie posłużył się Arystotelesowską nomenklaturą, to podłożył pod tradycyjne terminy nowe znaczenia¹⁹⁵. Jeśli u Arystotelesa fizyka zajmuje się badaniem czterech przyczyn – materialnej, sprawczej, formalnej i celowej – to u Bacona jej zakres zostaje zawężony do dwóch pierwszych; pozostałe dwie przyczyny są częścią metafizyki. Redukcja fizyki do dwóch pierwszych przyczyn pozwala Baconowi potraktować jej przedmiot w korpuskularnych kategoriach: materia to nie nieokreślony substrat gotowy przyjąć formę, ale mające własne właściwości cząsteczki ciała, podczas gdy przyczyna sprawcza to ruch. Przedmiotem fizyki, jak pisze Bacon, są więc ciała w ruchu. Kombinacje tych dwóch przyczyn są źródłem wszystkich koniecznych relacji przyczynowo-skutkowych i potencjalnie pozwalają wyjaśnić wszystkie skutki naturalne, a także je wytworzyć, gdy przechodzimy z poznawczej części fizyki do jej części operatywnej¹⁹⁶.

Nie oznacza to jednak, aby tak zarysowane fizykalne podejście było jedyną prawomocną perspektywą wyjaśniania natury. Każde zjawisko naturalne może być przedmiotem badania zarówno materialno-sprawczego, jak i finalistycznego. Ten drugi przypadek mieści się w domenie metafizyki, która rozpatruje swoje przedmioty z teleologicznej perspektywy¹⁹⁷. Należy podkreślić, że wbrew powszechnej opinii, Bacon nie ruguje kategorii przyczyny celowej; uznaje on jej wartość poznawczą i przestrzega tylko przed jej włączaniem do ba-

¹⁹⁵ Por. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 482–483. Por. też: idem, *The advancement of learning*, s. 215–216.

¹⁹⁶ Por. idem, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 482–485, 504–511; idem, *The advancement of learning*, s. 221–225.

¹⁹⁷ O metafizyce jako dziale badającym przyczyny formalne, a nie celowe, zob. podrozdział *Formy jako alfabet Bożej księgi natury* w rozdziale piątym.

dań fizycznych¹⁹⁸. Błędem dotychczasowej filozofii było to, że nie oddzielała ściśle domeny fizyki od metafizyki. W wyniku tej nieuprawnionej ekstrapolacji filozofowie często zadowalali się podaniem przyczyny celowej, bez określania przyczyn materialnych i sprawczych przedmiotu. Baconowi zależy na równoległym rozwoju obu tych dziedzin na ich własnych prawach – obie wnoszą komplementarne względem siebie poznawcze wartości. Zwykło się w pewnym uproszczeniu przyjmować, że rewolucja naukowa wiązała się z zastąpieniem pytania „dlaczego?” pytaniem „jak?”. Według Bacona oba pytania są uzasadnione i potrzebne. Należy tylko wyraźnie je rozróżniać.

Bacon pokazuje komplementarność fizyki i metafizyki na przykładach, które współcześnie włączylibyśmy do morfologii funkcjonalnej. By przywołać jeden z nich, przyjrzyjmy się, jak Bacon wyjaśnia jędrność (*firminess*) skóry bydła. Teleologiczne wyjaśnienie mówi nam, że cecha ta ma na celu ochronę zwierzęcia przed szkodami, które mogą być spowodowane przez skrajne warunki pogodowe. Z punktu widzenia fizyki przyczyną tej własności skóry jest kurczenie się porów znajdujących się na jej powierzchni; przyczyną kurczliwości są z kolei m.in. zimno i napór powietrza¹⁹⁹. Na podstawie tego przykładu można wnioskować, że Bacon upominał filozofów, by rozdzielali fizyczne i metafizyczne wyjaśnienia, bo uważał, że tylko takie zdyscyplinowanie pozwala nam precyzyjnie określić środki (w tym wypadku kurczliwe pory), za pomocą których natura osiąga swoje cele (np. ochronę przed zjawiskami atmosferycznymi). Z drugiej strony można domniemywać, że ścisła separacja pozwala korygować metafizyczne ustalenia: skoro wyjaśnienie celowe jest komplementarne wobec fizycznego, to pierwsze nie może ignorować ustaleń tego drugiego.

Jak już wcześniej zaznaczaliśmy, Bacon broni atomizmu m.in. z pobudek teologicznych: nauka Demokryta jest najbliższa dok-

¹⁹⁸ Na przykład w *Novum organum* o przyczynach celowych czytamy, że „niewątpliwie odpowiadają raczej naturze człowieka niż naturze wszechświata; one to, pochodząc z tego źródła, szczególnie zepsuły filozofię”. F. Bacon, *Novum organum*, ks. I, af. XLVIII. Por. też: ibidem, ks. I, af. LXV.

¹⁹⁹ Por. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 510–511.

trynie chrześcijańskiej, mówiącej o Bogu jako Stworzycielu świata i Prawodawcy jego reguł²⁰⁰. Nie sposób pomyśleć i nie popaść przy tym w konflikt z własnym zdrowym rozsądkiem, że taka różnorodność substancji, tj. ciał, i taka różnorodność ruchów, którą dopuszcza atomizm, mogłyby samoistnie, na mocy swoich własnych praw, utworzyć tak harmonijną całość, jaką jest kosmos. Czytamy w *Esejach*:

Istotnie, nawet ta szkoła, którą najbardziej posądza się o ateizm, mianowicie szkoła Leucypa, Demokryta i Epikura, daje bardzo dobre dowody na poparcie religii. Albowiem tysiąc razy więcej godne jest wiary, że cztery zmienne elementy oraz jedna niezmienna esencja, umieszczone na całą wieczność w sposób należyty, nie potrzebują Boga, niż że armia nieskończenie małych części czy nasion, które nie mają stałego miejsca, mogłyby wytworzyć ten piękny porządek bez boskiego kierownictwa²⁰¹.

Ten fragment znajduje swój odpowiednik w *De augmentis scientiarum*. Bacon twierdzi, że próba sprowadzenia kosmicznej jedności do przypadkowego zestrojenia atomów jest niedorzeczna: „Przyczyny fizyczne ani trochę nie odwodzą ludzi od Boga i Opatrzności. Przeciwnie, ci filozofowie, którzy zajmowali się ich badaniem, nie znaleźli ostatecznie innego wyjścia, jak uciekać się do Boga i Opatrzności”²⁰². Obydwa fragmenty nie pozostawiają wątpliwości, że Bacon przez pojęcie przyczyny celowej rozumie nie celowość subiektywną, ale obiektywną – by posłużyć się terminologią Immanuela Kanta²⁰³. Bacon przypisuje światu jako całości i jego poszczególnym częściom immanentny sens. Twierdzenie frankfurczyków, jakoby w filozofii Bacona dokonał się dziejowy przewrót polegający na tym, że sens świata zostaje ujęty jako stosunek poznającego i władczego pod-

²⁰⁰ Idem, *On principles and origins according to the fables of Cupid and Coelum*, s. 386.

²⁰¹ Idem, *Eseje*, s. 69.

²⁰² „So far are physical causes from withdrawing men from God and Providence, that contrariwise, those philosophers who have been occupied in searching them out can find no issue but by resorting to God and Providence at the last”. Idem, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 511.

²⁰³ Por. I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 46–50.

miotu do przedmiotu, jest pozbawiony źródłowych podstaw. Bacon uważał, że immanentny sens świata jest dziełem Boga, który kształtuje przedmioty przez przyczyny celowe²⁰⁴. Metafizyka jest etapem na drodze do teologii naturalnej, a obie dziedziny – jak pisze Bacon – dzieli bardzo niewielki dystans²⁰⁵.

W perspektywie metafizycznej wszystkie przyczyny, które w fizycznym dyskursie określa się mianem przyczyn sprawczo-materiałnych, stają się wyrazem Bożej miłości. Metafizykę miłości w elementarnej postaci znajdujemy u Bacona przede wszystkim w jego dwóch komentarzach do mitów o Kupidzie; pierwszy komentarz powstał w ramach tomu *The wisdom of the ancients*, drugi – znacznie rozszerzony – został napisany jako niezależna całość pt. *On principles and origins, according to the fables of Cupid and Coelum*. Razem z kilkoma innymi komentarzami ze zbioru o mądrości starożytnych, zwłaszcza *Pan, or nature* i *Coelum, or the origin of things*, stanowią one ważne źródło wiedzy o poglądach Bacona na temat kosmogenezы i kosmologii. Należy tu wstępnie podkreślić, że Bacon często dopatruje się podobieństw między greckimi mitami a Księgą Rodzaju. Z jednej strony duża atencja dla Starego Testamentu, co pozostaje w zgodzie z reformowanym nastawieniem, a z drugiej – zainteresowanie teologią poetycką i hermetyzmem oraz próby połączenia ich z chrześcijaństwem, są charakterystyczne dla epoki Bacona²⁰⁶.

Mitologiczna postać Pana (rzymskiego Fauna), arkadyjskiego boga o wyglądzie pół człowieka, pół kozła, opiekującego się pastierzami i trzodami, w odczytaniu Bacona reprezentuje naturę²⁰⁷. Pochodzenie Pana, czyli natury, jest różnie wyjaśniane w mitologii – dwie z trzech wersji zgadzają się według Bacona z Księgą Rodzaju. W pierwszej wersji Pan jest potomkiem Hermesa. Postać boskiego

²⁰⁴ Por. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, vol. 9, s. 510.

²⁰⁵ Por. idem, *Of the wisdom of the ancients*, s. 95.

²⁰⁶ Por. S. Gaukroger, op. cit., s. 74–75; E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, s. 28–29, 68–69, 78–85; R. Bugaj, *Hermetyzm*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 28, 166–167; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 441; E. Garin, *Zodiak życia oraz Astrologia w okresie Renesansu*, tłum. W. Jekiel, Warszawa 1992, s. 58–59.

²⁰⁷ Por. F. Bacon, *Of the wisdom of the ancients*, s. 92–101.

posłańca Bacon interpretuje jako słowo Boże, gdyż jest ono, podobnie jak owo bóstwo, pośrednikiem między Bogiem a stworzeniem. Stąd wniosek, że mit wyraża chrześcijańską prawdę o słowie Bożym stwarzającym świat. W kolejnym „chrześcijańskim” podaniu o genezie Pana dowiadujemy się, że jest on synem Zeusa (Jowisza) i *hybris*, czyli pychy, która sprowadza gniew Bogów. W tym wypadku – argumentuje Bacon – Pan symbolizuje stan natury po grzechu pierworodnym, czyli naturę przeklętą, która odpowiada drugiemu etapowi dziejów przyrody przedstawionemu przez autora w *A confession of faith*²⁰⁸. Jowisz oznacza tu bowiem Boga, a pycha – grzech. Uwagę Bacona przykuwa jeszcze jedna historia o Panie – jego zapasy z Kupidem, którego postać Bacon tradycyjnie rozumie jako symbol miłości. Jak wiadomo, Pan ten pojedynek przegrywa. Historia ta zdaniem Bacona nie traktuje już o kosmogenezie, ale przedstawia ważną prawdę o zwykłym biegu przyrody. Według Bacona ich zmagania reprezentują z jednej strony inklinację materii do entropii, prowadzącej w ostatecznym rezultacie do tego, że świat wraca do stanu pierwotnego chaosu, a z drugiej strony – siłę, która ten świat zespala i harmonizuje, czyli miłość.

Podobnie Bacon odczytuje mit o Uranosie (Coelum) i Kronosie (Saturnie). Pierwszy z bogów przedstawia sklepienie niebieskie otaczające całą materię, drugi występuje w roli materii. Mitologiczna historia początków świata, tak samo jak zmagania Pana i Kupidy, ma wyrażać entropiczną tendencję materii. Harmonia mogła zapanować dopiero za rządów Zeusa, gdy do panteonu bogów dołączyła Afrodyta, która – tak jak Kupid – reprezentuje miłość. O micie poświęconym Uranosowi Bacon pisze, że w dużym stopniu przypomina naukę Demokryta, który wśród starożytnych filozofów był najbliższy doktrynie chrześcijańskiej, uznając wieczność materii, ale zaprzeczając, jakoby świat istniał wiecznie. Pogląd Demokryta miał w dużym stopniu odpowiadać biblijnej historii mówiącej o tym, że pierwotna materia, bez form, została przez Boga stworzona na początku dziejów²⁰⁹.

²⁰⁸ Por. idem, *A confession of faith*, vol. 14, s. 55–56.

²⁰⁹ Por. idem, *Of the wisdom of the ancients*, s. 113–116.

W *On principles and origins* Bacon powraca do tematu zgodności atomizmu, Księgi Rodzaju i mitologii. Tu utrzymuje w mocy i rozszerza swoje interpretacje podań o Kupidzie i Uranosie. Na początku Bacon wyjaśnia, że istnieją dwa tak rozbieżne mity o Kupidzie, że należałoby mówić o dwóch różnych postaciach, jeden z nich nie ma bowiem swoich rodziców i jest najstarszy wśród bogów, drugi natomiast jest synem Afrodyty. Ponieważ tylko pierwsza z tych opowieści jest według Bacona wehikułem filozofii naturalnej (druga dotyczy epistemologii), zatrzymamy się tu jedynie przy „starszym” Kupidzie²¹⁰.

To, że bóstwo nie ma swoich rodziców, filozof interpretuje w taki sposób, że miłość jest pierwszą zasadą i przyczyną przyczyn wszystkich zjawisk naturalnych. Jedyną uprzedzającą go przyczyną jest Bóg, ale Ten nie należy do porządku naturalnego, nie może więc być przedmiotem badań opierających się wyłącznie na naturalnym świetle ludzkiego rozumu i zmysłów. Odwoływanie się w fizyce do „zewnętrznych” wobec przyrody zasad jest niepotrzebne²¹¹. Bacon uzasadnia niezależność i wystarczalność filozofii natury tym, że materia jest aktywna, ma własne formy i własną zasadę ruchu. Znaczy to, że korpuskularyzm Bacona, w przeciwieństwie do koncepcji Kartezjusza, Pierre’a Gassendiego, Thomasa Hobbesa czy Marina

²¹⁰ Por. idem, *On principles and origins*, s. 343–399.

²¹¹ Twierdzenie, że Kupid nie ma swoich rodziców, jest epistemologiczną dyrektywą: należy badać przyrodę, odkrywając jej immanentne prawa na podstawie tego, co wskazują eksperymenty, a nie spekulować nad bardziej podstawowymi zasadami. Nie należy jednak rozumieć tej dyrektywy ontologicznie: przyczyną Kupidą jest Bóg. Co więcej, Bóg rządzi światem, a więc też jego najbardziej elementarnymi zasadami, za pomocą sobie tylko znanych i nieosiągalnych dla umysłu człowieka praw. W *De augmentis scientiarum* Bacon przedstawia ułożoną według stopni ogólności piramidę nauk z zakresu filozofii naturalnej, która zaczyna się od filozofii naturalnej, jest kontynuowana na poziomach fizyki i metafizyki, a kończy się na określeniu najbardziej ogólnego prawa natury (*the summary law of nature*), za pomocą którego Bóg tworzy wszystkie rzeczy. Jednak ta zasada nie zostanie przez ludzi nigdy poznana. Por. idem, *De augmentis scientiarum*, vol. 9, s. 507. Zestawiając ten fragment z fragmentem *On principles and origins*, należy wnioskować, że tym, co filozof naturalny może badać, są poszczególne prawa natury czy też – jeśli rozpatrywać je z teleologicznego punktu widzenia – poszczególne przejawy metafizycznej miłości, tj. przyczyny celowe.

Mersenne'a, nie zakłada inercji ciał²¹². Odwrotnie, aktywność materii polega na tym, że atomy ją tworzące zawdzięczają swoją zdolność poruszania się samym sobie (czy też mówiąc dokładniej: Bogowi, który zaszczerpił w nich zasadę ruchu, kiedy stworzył świat). Z tego powodu wśród kategorii, które filozof przypisuje jej częściom składowym, tj. atomom, znajduje się m.in. pożądanie (*appetite*) czy też namiętność (*passion*), jak określa ją w innym fragmencie tego pisma²¹³. Określenia te nie są bynajmniej metaforą. Jak wyjaśnił Paolo Rossi, przypisywanie atomom i ciałom owych atrybutów jest typowe dla naturalistycznej filozofii renesansu²¹⁴.

W *Thoughts on the nature of things*, wykładni atomizmu napisanej najprawdopodobniej przed 1605 rokiem, filozof stwierdza, że pożądanie i namiętności są własnościami nie tylko ciał wyposażonych w zmysły, lecz także tych, które zmysłowego uczucia są pozbawione. Różnicę robi tu duch (*spirit*), dzięki któremu zwierzęta odczuwają przyjemność i ból towarzyszące tym namiętnościom²¹⁵. W żadnym ze swoich pism Bacon nie definiuje klasy zjawisk, za które odpowia-

²¹² Inspiracją dla tego niemechanicznego, aktywnego korpuskularyzmu są filozofie natury Paracelsusa i Bernardina Telesia, które Bacon w znacznym stopniu przekształca. Por. S. Gaukroger, op. cit., s. 175–181, 190–193; G. Rees, Ch. Up-ton, *Francis Bacon's natural philosophy: a new source. A transcription of manuscript Hardwick 72A with translation and commentary*, Chalfont St Giles 1984, s. 22–29; G. Rees, *Bacon's speculative philosophy*, w: *The Cambridge companion to Bacon*, s. 222, <http://www.sciencelibrary.net/files/The%20Cambridge%20Companion%20to%20Bacon.pdf> (dostęp: 05.01.2015). Jak pokażemy w tym podrozdziale, u Bacona można znaleźć również wątki wywodzące się z filozofii przyrody Ficina.

²¹³ Pozostałe kategorie to: materia, forma, wymiar, miejsce, opór, ruch, emanacje (*emanations*). Por. F. Bacon, *On principles and origins*, s. 387, 398–399.

²¹⁴ Por. P. Rossi, *Francis Bacon. From magic to science*, transl. S. Rabinovitch, London 1968, s. 12–13.

²¹⁵ Por. F. Bacon, *Thoughts on the nature of things*, w: idem, *The works*, vol. 10, s. 305–306. Pojęcie ducha (*spirit*) jest jednym z bardziej niejasnych pojęć w filozofii Bacona. W naszym zdaniem najbardziej przekonującej interpretacji Petera Urbacha duch jest specyficznym konglomeratem atomów, który w przeciwieństwie do ciał nie nabiera wagi. Nie jest to jedyna kategoria przedmiotów materialnych pozbawionych ważkości. Bacon wymienia jeszcze m.in. światło i dźwięk, które rozumie jako tylko energię. Por. P. Urbach, *Francis Bacon's philosophy of science. An account and reappraisal*, La Salle–Illinois 1987, s. 75–76.

dają namiętności. Jedyna uwaga na ten temat, zawarta w *Thoughts on the nature of things*, mówi o tym, że pożądanie jest właściwą przyczyną rzeczy w naturze i właściwym przedmiotem filozofii²¹⁶. Tak zatem jak rozpatrujemy zachowanie zwierząt i ludzi, których działania są ukierunkowane (tj. celowe) ze względu na inne ciała, tak samo powinniśmy badać ruch ciał pozbawionych czucia. Z tej witalistycznej perspektywy natura jako całość stanowi wynik dążeń, którymi rządzi repulsja i miłość.

Etyka miłosierdzia a pansofizm

Filozofia przyrody Bacona jest próbą usystematyzowania za pomocą kategorii filozoficznych tradycyjnej wizji świata w jej chrześcijańskiej wersji. Zgodnie z tą teokosmologiczną koncepcją świat jest porządkiem, który wyraża wolę Boga, a człowiek integralną częścią tego ładu. Ponadto w jego mocy jest odczytywanie, niczym z księgi, reguł rządzących kosmosem. W ten sposób reguły, które w porządku ontologicznym odgrywają rolę fundamentu świata, w porządku dyskursywnym przyjmują funkcję zarówno deskryptywną, jak i preskryptywną. Należy podkreślić jeszcze raz, że według Bacona natura zawiera immanentny, obiektywny sens, który jest wartościotwórczy i „dyktuje” ludziom zobowiązania. Celowe uporządkowanie świata ujawnia się we wszystkich rodzajach pożądań ciał, niezależnie od ich miejsca w hierarchii łańcucha bytów²¹⁷, i ma na względzie dobro człowieka.

W komentarzu do mitu o Prometeuszu, który w odczytaniu Bacona jest wyrazem ludzkiej kondycji, czytamy, że świat jako celowo zorganizowana struktura został stworzony ze względu na człowieka, odgrywającego rolę finalnej przyczyny praw natury. Świat służy człowiekowi nie tylko jako przedmiot jego władzy sprawowanej za pośrednictwem nauki i techniki, lecz także jako medium „dyktujące” reguły postępowania. Tak np. przyczyną celową układu gwiazd i ru-

²¹⁶ Por. F. Bacon, *Thoughts on the nature of things*, s. 296–297.

²¹⁷ Ideę łańcucha bytów znajdujemy u Bacona w komentarzu do mitu o Panie, który reprezentuje przyrodę. Hierarchię bytów wyznacza możliwość odczuwania. Por. idem, *Of the wisdom of the ancients*, s. 96–97.

chu nieboskłonu jest umożliwienie ludziom wyznaczania kierunków i pór roku²¹⁸. Możliwość określania przestrzeni i czasu ma oczywiście fundamentalne znaczenie dla poznawczej i praktycznej sfery ludzkiego życia. Kiedy więc Bacon mówi, że miłość w sensie metafizycznym jest prawem natury, to znaczy to również, że miłosierdzie jest powołaniem człowieka, które wskazuje mu Bóg jako pierwsza przyczyna wszelkiej obiektywnej celowości w kosmosie.

Podwójna funkcja natury, która z jednej strony odgrywa rolę przedmiotu ludzkiej władzy, a z drugiej strony „księgi” o preskryptywnym znaczeniu, której należy się szacunek, jest tematem charakterystycznym nie tylko dla Bacona, ale dla całej filozofii jego czasów²¹⁹. Nie należy tu upatrywać jakąś niespójność, ale hierarchię: u Bacona rozum instrumentalny jest podporządkowany rozumowi obiektywnemu, by sięgnąć po pojęcia szkoły frankfurckiej. Pęknięcie wewnątrz systemu myślowego Bacona pojawia się w innym punkcie. Filozof wprowadza podział funkcji między Bożymi księgami: Pismo Święte objawia wolę Stworzyciela, a przyroda Jego moc. Tymczasem, zgodnie z komentowanym fragmentem *De augmentis scientiarum* dotyczącym kawałka żelaza, prawo naturalne wyraża również powinność człowieka, a zatem wolę Bożą.

Ta niespójność bierze się z tego, że na Baconowską interpretację popularnej ówczesnie metafory dwóch ksiąg nakłada się projekt pansoficzny, również stanowiący cechę szczególną okresu nowożytnego aż do końca XVII wieku, później stopniowo wypierany przez oświeceniową koncepcję encyklopedyzmu²²⁰. Cechą definiującą pansofizm jest przekonanie, że różne aspekty i – nazwijmy to – rejony ontyczne świata na swoich najbardziej fundamentalnych stopniach wzajemnie się odzwierciedlają. Ponieważ przedmioty różnych dzie-

²¹⁸ Por. ibidem, s. 147.

²¹⁹ Por. P. Rossi, *Zatonięcia bez świadka*, s. 96–97.

²²⁰ Warto zauważyć, że zwykle koncepcja dwóch ksiąg była wykorzystywana w okresie nowożytnym, aby ściśle odseparować od siebie naukę o przyrodzie i teologię (wyjątkiem jest Bacon). Koncepcja pansoficzna dokonywała z kolei ścisłej syntezy nauki i teologii. Zwykle funkcje obu koncepcji były więc wobec siebie przeciwstawne. Por. F.E. Manuel, F.P. Manuel, *Utopian thought in the western world*, Cambridge (MA) 1997, s. 206.

dzin badań są w stosunku do siebie analogiczne, to da się sformułować uniwersalną naukę zajmującą się fundamentalnymi zasadami wszystkich działów poznania. Co więcej, można wzajemnie ekstrapolować wyniki badań z jednej dziedziny na drugą dziedzinę. Wychodząc z tych dwóch założeń, Bacon twierdził np., że filozofia człowieka i filozofia natury mają wspólne, elementarne zasady²²¹.

Pansoficzne ambicje Bacona uwidaczniają się już w liście do jego wuja Burghleya, ówczesnego Lorda Skarbnika, napisanym prawdopodobnie ok. 1592 roku, gdzie filozof wyznawał: „Na koniec przyznaję, że mam tak dalece rozległe cele poznawcze, jak dalece umiarkowane są moje dążenia polityczne, gdyż postawiłem CAŁĄ WIEDZĘ [wyróżnienie – P.W.] ustanowić swoją domeną”²²². Znaczenie, które filozof przypisywał *libido sciendi*, staje się jednak jasne dopiero w 1603 roku. W *Valerius terminus* Bacon za Cyceronem ubolewa nad Sokratejskim przewartościowaniem retoryki. Rzecz, której dokonuje Ateńczyk, tj. rozdzielenie filozofii i sztuki przemawiania, gra rolę precedensu w historii nauki, który prowadzi do specjalizacji. Rozczłonkowywanie uniwersalnej mądrości czy też – by posłużyć się metaforami Bacona – „przerywanie kręgu” lub „łańcucha nauk” prowadzi nie tylko do utraty synoptycznego ujęcia, lecz także do spłylenia nauk. Naskórkowość wyspecjalizowanej nauki bierze się stąd, że uczony, który nie korzysta w swoich badaniach z osiągnięć nauki uniwersalnej lub nauk korespondujących z jego dziedziną, odbiera sobie możliwość potraktowania swojego przedmiotu badań – odpowiednio – jako egzemplifikacji ogólniejszych praw natury lub analogonu zasad innej dziedziny wiedzy. Z tych powodów w ramach wyspecjalizowanych badań formułowanie praw natury o szerokim zasięgu sprawia szczególne problemy. Ponadto nieuwzględnianie

²²¹ O idei pansofizmu zob. F. Yates, *Sztuka pamięci*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1977; C. Vasoli, *Encyklopedyzm w XVII wieku*, tłum. A. Aduszkiewicz, wyd. 2, Warszawa 1996; P. Rossi, *Logic and the art of memory. The quest for a universal language*, transl. S. Clucas, London–New York 2006.

²²² „Lastly, I confess, that I have as vast contemplative ends, as I have moderate civil ends: for I have taken all knowlegde to be my province”. F. Bacon, *Letter to lord Burghley*, w: idem, *The letters*, s. 109.

odkryć innych nauk utrudnia korygowanie błędów we własnej dziedzinie wiedzy²²³.

W tym kontekście Bacon przedstawia w *Valerius terminus* ideę, by filozofię człowieka poprzedzić filozofią naturalną i ufundować ją na jej podstawach. Podstawowe kategorie etyczne (*quaternion goods*), takie jak przyjemność, cnota, obowiązek i religia, można bowiem zredukować do praw natury o znacznie szerszym zakresie i potraktować jako ich szczególne egzemplifikacje²²⁴.

Bacon daje bardzo ogólny zarys redukcjonistycznego projektu badawczego. Dążenie do przyjemności jest przejawem popędu wykazywanego przez wszystkie naturalne ciała i zmierzającego do przyjmowania innych ciał (*apetite to receive*). Popęd ten odpowiada za przetrwanie ciał. Jego egzemplifikacją w przypadku zwierząt jest odżywianie, a w przypadku istot obdarzonych duchem i zdolnych do odczuwania – dążenie do przyjemności. Siłą (*virtue*) Bacon nazywa popęd ciał do dawania (*apetite to give*) czy też multiplikowania się, który na poziomie animalnym staje się dążeniem do rozmnażania się. W przypadku człowieka przybiera on postać dążenia do władzy, nazywanego też dyspozycją do oddziaływania (*effecting or operating*). Obydwa opisane popędy – przyjmowania i dawania – można również rozpatrywać w skali kosmicznej: pierwszy z nich jest ogólną tendencją Ziemi (świata podksiężycowego), drugi natomiast skłonnością nieba (świata nadksiężycowego). Dualizm aktywnych niebios i biernej Ziemi jest oczywiście tradycyjnym i uniwersalnym kulturowo kosmologicznym schematem, tu wyrażonym za pomocą pojęć dyskursywnych, a nie obrazów. O pojęciu obowiązku poucza nas ruch materii zmierzający do osiągnięcia harmonii i celowe uporządkowanie części ciał mające na względzie ciało jako całość. Ruch materii zmierzającej do połączenia się z materią tego samego rodzaju, ale położoną wyżej względem Ziemi, czyli bliżej nieba, mówi z kolei o religijnym przeznaczeniu człowieka, który swoje myśli powinien wiązać nie z ziemskim życiem, ale z Bogiem²²⁵.

²²³ Por. idem, *Valerius terminus*, s. 236–237.

²²⁴ Por. ibidem, s. 44–45.

²²⁵ Por. ibidem, s. 42–46.

Redukcjonistyczna idea jest kolejną koncepcją, z której Bacon nie zrezygnował do końca swojego życia. W *Novum organum* ponownie pojawia się pomysł, by z filozofii naturalnej wyprowadzić nauki szczegółowe, zwłaszcza filozofię moralną i polityczną²²⁶. Jednak najszerzej o tym programie badawczym filozof pisze w *The advancement of learning* i *De augmentis scientiarum*, gdzie kładzie pod niego teoretyczne podwaliny. W pismach tych Bacon wprowadza termin filozofii pierwszej (*philosophia prima*), który – podobnie jak „metafizykę” – definiuje na nowo, nie zważając na arystotelesowsko-scholastyczną charakterystykę²²⁷.

Pierwsza filozofia, nazywana również nauką uniwersalną, filozofią podstawową (*primitive*) lub podsumowującą, zajmuje się formułowaniem zdań wyrażających prawa wspólne dla wielu dziedzin wiedzy. Są to więc zdania o największym zasięgu. Z tego powodu filozofia pierwsza nie jest częścią żadnego z trzech głównych działów nauki (tj. nauki o Bogu, przyrodzie i ludziach), ale stanowi ich – by przywołać porównanie Bacona – wspólny pień, z którego każdy z nich wyrasta niczym konar. To znaczy, że każda zasada filozofii pierwszej jest zarazem zasadą dla każdej z wymienionych dziedzin. Różnica przedmiotu powoduje uszczegółowienie wyjściowego zdania.

Według Bacona dotychczasowa filozofia sformułowała wiele zdań tego typu, niemniej uniwersalnej nauce wciąż brakuje systematyczności, którą on postuluje. Filozof pokusił się o przedstawienie kilku zasad filozofii pierwszej i ich uszczegółowienie. Jedno z nich brzmi: „Jeżeli do równego dodamy nierówne, to całość będzie nierówna”²²⁸. Zdanie to ma zastosowanie zarówno w matematyce (liczba parzysta dodana do nieparzystej daje sumę nieparzystą), jak i w etyce, gdzie można z niego rzekomo wyprowadzić zasadę spra-

²²⁶ Por. F. Bacon, *Novum organum*, ks. I, af. LXXX.

²²⁷ Por. idem, *The advancement of learning*, s. 207–211; idem, *De augmentis scientiarum*, vol. 9, s. 76–79. Oba pisma w bardzo zbliżony sposób traktują o filozofii pierwszej – w *De augmentis scientiarum* Bacon rozszerza swój wykład, dlatego w dalszej części będziemy powoływać się na ten właśnie tekst.

²²⁸ „If equals be added to unequals the wholes will be unequal”. Idem, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 472.

wiedliwości dystrybutywnej (nierówni powinni otrzymywać dobra nierówno)²²⁹.

W *De augmentis scientiarum* Bacon dodaje jedną nową zasadę, której nie wylicza w *The advancement of learning*: „»To, co zachowuje większą formę, jest mocniejsze w działaniu«, to zasada fizyki”. W dziedzinach dotyczących człowieka i Boga ma ono następujące analogie: „To, co przyczynia się do zachowania całego państwa w jego własnej naturze, ma większą moc niż to, co działa na korzyść poszczególnych członków tego państwa. Tak samo jest w teologii, gdyż wśród cnót teologicznych miłosierdzie, które jest dobrem najbardziej wspólnotowym, przewyższa całą resztę”²³⁰.

Wymienione analogie nie są jedynie podobieństwami między różnymi przedmiotami, ale wyrażają zasadniczą jedność wszystkich przedmiotów w tym sensie, że podlegają one jednemu i tym samym prawom²³¹. Skoro tak, to należy wnioskować, że z perspektywy filozofii naturalnej miłość (*charity*) i polityka są realizacją praw fizycznych. I odwrotnie, rozpatrując rzeczy z politycznej pozycji, religia i przyroda zmierzają do osiągnięcia dobra wspólnego. Z punktu widzenia teologii, podstawowe prawa natury spajające przyrodę i działania polityczne podejmowane ze względu dobro wspólne są z kolei przejawem miłości zaszczipionej przez Boga. W ten sposób filozofia pierwsza stwarza teoretyczne podwaliny pod twierdzenie, że Bóg dyktuje to samo prawo miłości naturze i ludziom.

Przytoczmy jeszcze raz fragment *De augmentis scientiarum* dotyczący kawałka żelaza, gdzie Bacon robi użytek z redukcjonistycz-

²²⁹ Niestety nie znajdujemy w tekstach Bacona wyjaśnienia, jak z omawianej zasady filozofii pierwszej wyprowadzić zasadę sprawiedliwości dystrybutywnej. W tej postaci wnioskowanie Bacona wydaje się oparte na błędzie ekwiwokacji. W każdym razie, jest rzeczą do udowodnienia, że w każdym przypadku przez równość rozumie się to samo.

²³⁰ „»Whatever is preservative of a greater Form is more powerful in action« is a rule in Physics”; „Whatsoever contributes to preserve the whole state in its own nature, has greater power than that which only benefits the particular members of that state. It holds likewise in Theology; for of the theological virtues, charity, which is the virtue most communicative of good, excels all the rest”. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 473–474.

²³¹ Por. ibidem.

nego programu. Najpierw formułuje on podstawową zasadę filozofii pierwszej:

We wszystkim, co istnieje, jest uformowane i wyryte pożądanie dwóch rodzajów dobra. [Pierwszego z nich pożąda się], gdyż wszystko, [co jest], jest odrębną dla siebie całością, drugiego – gdyż jest częścią lub członem większego ciała. Drugi rodzaj dobra jest większy i cenniejszy, gdyż dąży do zachowania bardziej ogólnej formy. Pierwszy rodzaj można nazwać „dobrem indywidualnym” lub „własnym”, drugi – „dobrem wspólnym”²³².

Bacon następnie podaje egemplifikację tej zasady w filozofii naturalnej: żelazo zgodnie z „samolubną” tendencją porusza się w stronę magnesu, jeśli jednak jest ono dostatecznie ciężkie, to zmierza w kierunku ziemi, realizując w ten sposób dobro wspólne²³³.

Ta Baconowska koncepcja dwóch przeciwstawnych apetytów nawiązuje do filozofii Marsilia Ficina, którego prace angielski filozof dobrze znał²³⁴. W swoich słynnych komentarzach do Platońskich dialogów, *Uczty* i *Fajdrosa*, florentczyk rozwijał pansoficzną metafizykę. Siłami kształtującymi kosmos są dwa erotyczne popędy: miłość umiarkowana i miłość nieokiełznana. Pierwsza z nich jest skierowana na inne ciała i prowadzi do harmonii i odpowiedniości, czyli w terminologii Bacona do dobra wspólnego (*good of communion*); druga pojawia się z kolei, gdy ciało kieruje swoją miłość wobec samego siebie i przedkłada swoje własne dobro nad dobra innych, zrywając w ten sposób z nimi związek²³⁵.

²³² „There is formed and imprinted in everything an appetite toward two natures of good; the one as everything is a total or substantive in itself, the other as it is a part or member of a greater body; whereof the latter is in degree the greater and the worthier, because it tends to the conservation of a more general form. The former of these may be termed »Individual or Self-good«, the latter the »Good of Communion«.” Ibidem, vol. 9, s. 196.

²³³ Por. ibidem.

²³⁴ Por. B.P. Copenhaver, *Astrology and magic*, w: *The Cambridge history of Renaissance philosophy*, ed. Ch.B. Schmitt, New York 1988, s. 299–300.

²³⁵ Por. M. Ficino, op. cit., s. 66–67. Przedstawienie poglądów Ficina zob. S. Swieżawski, op. cit., s. 216–233.

Poza fragmentem o dwóch apetytach z siódmej księgi *De augmentis scientiarum* również w *Esejach* znajdujemy echo erotycznej filozofii Ficina. Bacon poświęca w nich bowiem osobne próby dwóm różnym rodzajom miłości: *O dobroci i dobrej naturze* traktuje o miłosierdziu, podczas gdy przedmiotem *O miłości* i *O miłości własnego „ja”* jest uczucie nieumiarkowane, prowadzące do rozpusty, moralnego upadku i społecznych szkód²³⁶.

Zasady filozofii pierwszej i prawa filozofii naturalnej implikują normy etyczne. Według Bacona tendencja ruchu ciał zmierzająca do zachowania większej całości jest silniejsza niż partykularystyczna i zarazem bardziej wartościowa. Filozof nie waha się wyprowadzić stąd wniosku, że obowiązkiem ludzi jest przedkładać dobro wspólne państwa nad dobra osobiste, włączając w to również własne życie²³⁷. Patrząc z nieco szerszej perspektywy, filozofia natury – jak się okazuje – uzasadnia wartości republikanizmu, wymagającego od obywateli aktywnego działania na rzecz dobra wspólnoty politycznej²³⁸. Z punktu widzenia teologicznego ta zasada filozofii naturalnej odpowiada nauce chrześcijańskiej, zgodnie z którą miłość wobec bliźnich jest najwyższym imperatywem, ponieważ prowadzi ona do dobra

²³⁶ Por. F. Bacon, *Eseje*, s. 40–42, 56–58, 102–104.

²³⁷ Wnioskowanie Bacona oczywiście opiera się na błędzie naturalistycznym i powinno zostać ukrócone przez gilotynę Davida Hume’a. Wyjściowa zasada nie należy do grupy takich zdań, jak np. definicje funkcjonalne, które mają jednocześnie swój aspekt deskryptywny i preskryptywny.

²³⁸ Markku Peltonen argumentuje przeciwnie: „Instead of perceiving Bacon’s scientific writings, or the birth of modernity, as constituting the intellectual context of his writings, perhaps we should consider him as a classical republican in his moral and economic thought” („Zamiast patrzeć na naukowe pisma Bacona lub narodziny nowoczesności jako coś, co tworzy intelektualny kontekst jego [pozostałych – P.W.] pism, być może powinniśmy myśleć o nim jako klasycznym republikanie, gdy chodzi o jego myśl polityczną i ekonomiczną”). M. Peltonen, *Classical humanism and republicanism in English political thought*, Cambridge 1995, s. 195. Por. też: idem, *Bacon’s political philosophy*, w: *The Cambridge companion to Bacon*, s. 290–295. Niewątpliwie poglądy Bacona na kwestie polityczne kształtowały się w toku własnej praktyki politycznej i pod wpływem tradycji republikanizmu. Niemniej nie należy zapominać, że intelektualnym kontekstem pracy Bacona jest również idea pansoficzna – idea wielkiej syntezy wszystkich nauk.

najwyższego, rozumianego jako władza człowieka nad stworzeniem i ulżenie ludzkiej kondycji²³⁹.

W tym miejscu problematyka nauki uniwersalnej łączy się – co jest zjawiskiem typowym w pismach pansofistów z XVII wieku – z milenarystycznymi wizjami, dla których literackim wehikułem jest gatunek utopii²⁴⁰. Przejdźmy zatem do omówienia miejsca cnoty miłosierdzia w *Nowej Atlantydzie*.

Miłosierdzie w *Nowej Atlantydzie*

Celem Bacona było wpisanie projektu *instauratio magna* w plan zbawienia. Sens i wartość nauki i techniki są określane w ramach milenarystycznej etyki narracyjnej: działania filozofów są wartościowane pozytywnie, jeśli przybliżają do realizacji idei władzy człowieka nad stworzeniem, która ulży ludzkości w jej codziennym znoju i pozwoli odzyskać w znaczącym stopniu władzę nad przyrodą, którą ludzie mieli w ogrodzie Eden. Działalność naukowo-techniczną Bacon wiąże więc z cnotą miłosierdzia, która prowadzi do powiększenia sił rodzaju ludzkiego. Tę etykę narracyjną, która w centrum swoich zainteresowań stawia cnotę miłosierdzia, znajdziemy w *Nowej Atlantydzie*.

Jak słusznie zauważa Stephen A. McKnight, miłosierdzie, nazywane również poczuciem ludzkości (*humanity*), jest tematem powracającym w kilku bardzo ważnych fragmentach *Nowej Atlantydy*²⁴¹. Po raz pierwszy motyw miłości bliźniego pojawia się już na początku opowiadania. Zagubiona na wodach Morza Południowego załoga cierpiała głód i choroby, nim zawiąła do portu Bensalamtów. Chociaż ci z początku wzbronili załodze dostępu do lądu, to równocześnie nie odmówili jej pitnej wody, żywności, leków, opieki nad chorymi, pomocy w naprawie statku i innych „przysług miłosierdzia”. Gesty te zostają od razu skojarzone z chrześcijaństwem: na oficjalnym dokumencie, który otrzymują żeglarze i który daje im

²³⁹ Por. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, s. 213.

²⁴⁰ Por. F.E. Manuel, F.P. Manuel, op. cit., s. 207–209.

²⁴¹ Por. S.A. McKnight, *The religious foundations of Francis Bacon's thought*, Columbia–London 2006, s. 10–44.

gwarancję pomocy, widnieje znak krzyża – zinterpretowany przez żeglarzy „jako wyraźna wieszczba ocalenia” – oraz przedstawienie rozłożonych skrzydeł cherubinów – które zgodnie z treścią Pisma Świętego zdołały Święte Świętych, czyli główne pomieszczenie Świątyni Jerozolimskiej, gdzie spoczęła Arka Boża (1 Krl 6:23–29). Za swoją gościnność Bensalamici nie odebrali żadnej zapłaty, co zapewne ma podkreślać szczerść intencji wyspiarzy – miłosierdzie nie jest wartością wymienną. Po upływie kilku godzin marynarze dostają pozwolenie na lądowanie i udają się do tzw. Domu Cudzoziemców, gdzie zostają zaopatrzeni w napoje, egzotyczne owoce i nieznanne lekarstwa. W tych warunkach podróżnicy powrócili do zdrowia po trzech dniach. Czuli się, „jakby umieszczono ich w jakiejś nadzwyczajnej lecznicy, obdarzonej wprost boską siłą uzdrawiania”²⁴². Bacon podkreśla związek między miłosierdziem a chrześcijańską postawą, czyniąc przełożonym Domu Cudzoziemców duchownego. W zamian za posługę duchowny oczekuje tylko braterskiej miłości.

Po raz drugi w opowiadaniu motyw miłosierdzia zostaje przywołany podczas opowieści o wojnach, które toczyli Atlantydzii. W Baconowskiej wersji mitu Atlantydzii dzielili się na dwa wielkie ludy: Tirambel, zamieszkujący obszar Meksyku, i Coya, który zajmował terytoria Peru. Pierwsi zmierzili się z Europejczykami (Bacon podaje w wątpliwość, czy byli nimi Ateńczycy), podczas gdy drudzy zaatakowali Bensalem. Wyprawa ludu z Tirambel została całkowicie zgładzona, tymczasem Coya spotkało szczęście w nieszczęściu. Obroną Bensalamitów kierował Altabin – król wyspy i wybitny strateg – który taktycznym fortem zmusił Coya do poddania się bez walki. Przywódca oszczędził najeźdźców i puścił ich wolno, nie postawiwszy im uprzednio żadnego warunku kapitulacji z wyjątkiem złożenia przysięgi, że nie podejmą się ponownie wojennej wyprawy. Miłosierdzie okazane przez Bensalamitów jest zestawione z okrucieństwem starożytnych Europejczyków, którzy zgładzili Tirambel. Biorąc pod uwagę, że zarówno w *Nowej Atlantydzie*, jak i pozostałych swoich pismach Bacon polemizuje z Platonem i Grekami okresu helleńskiego, to być może fragment ten należy interpretować jako

²⁴² F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, s. 81.

uznanie wyższości etyki judeochrześcijańskiej, kultywującej cnotę miłosierdzia czy też łaskawości (*clemency*), nad etykę starożytnych pogan, którym nakaz miłości bliźniego, zwłaszcza w odniesieniu do obcych ludów i wrogów, był czymś nieznanym²⁴³.

Po raz trzeci motyw miłosierdzia pojawia się w głównym momencie *Nowej Atlantydy*, czyli podczas opisu Domu Salomona. Instytucja działa w służbie ludzkości. Znaczna część wysiłków ojców Domu jest poświęcona sprawom zdrowia. Instytucja zajmuje się m.in. badaniem wpływu klimatycznego na zdrowie, kąpielami zdrowotnymi, modyfikacją upraw w celach medycznych, badaniami anatomicznymi, preparowaniem nowych leków, restytucją organizmów, epidemiologią i zapobieganiem klęskom naturalnym. Opis funkcjonowania Domu Salomona odpowiada liście zatytułowanej *Wielkie zadania w stosunku do przyrody mające na względzie pożytek ludzkości* (*Magnalia naturae, praecique quoad usus humanos*), która została dołączona do angielskiego wydania *Nowej Atlantydy* z 1628 roku. Czytamy w niej, że do zadań nauki należą np.:

Przedłużanie życia. Przywracanie w pewnym stopniu młodości. Opóźnianie starości. Leczenie chorób uważanych za nieuleczalne. Uśmierzanie bólu. Łatwiejsze i nie tak obrzydliwe przeczyszczenia. Wzmaganie siły i zdolności do czynu. Powiększanie zdolności do znoszenia męki i bólu. Dokonywanie zmian w budowie ciała, usuwanie otyłości i chuderlawości. Powodowanie zmian we wzroście. Powodowanie zmian w przyrodzonych właściwościach. Pomnażanie i wzmaganie zdolności naukowych. Stwarzanie nowych gatunków [...]. Pobudzanie wesołości i dobrego usposobienia [...]. Uzyskiwanie nowych pokarmów z substancji dotychczas nieznanych [...]. Powiększanie przyjemności zmysłowych [...]²⁴⁴.

Orientacja promedyczna myśli Bacona jest inspirowana chrześcijańską cnotą miłosierdzia. Można przypuszczać, że przywracające zdro-

²⁴³ Por. H.B. White, op. cit., s. 146. Oryginalna wersja mitu o Atlantydach por. Platon, *Timajos*, w: idem, *Timajos; Kritias albo Atlantyka*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, 20d–26c; idem, *Kritias albo Atlantyka*, w: ibidem, 113b–121c. Wersja Bacona por. F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, s. 90–95.

²⁴⁴ Por. F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, s. 130–131. Por. też: ibidem, s. 65.

wie napoje, owoce i lekarstwa, w które zaopatrzono chorych żeglarzy w Domu Cudzoziemca i które w tekście są nazwane „przysługami miłosierdzia”, to efekt badawczych przedsięwzięć ojców. Również fragment *Meditationes sacrae* potwierdza, że ta chrześcijańska cnota jest źródłem praktycznego charakteru filozofii Bacona: „Duch Jezusa był duchem gołębia. Wszystkie jego cuda służyły dobru ludzkiego ciała [...]. Ciało człowieka potrzebuje pożywienia, obrony przed zewnętrznymi wypadkami, sztuki leczniczej [...]. [W Nowym Testamencie – P.W.] nie było żadnego cudu związanego z wyrokowaniem, lecz wszystkie one były cudami miłosierdzia i wpływały na ludzkie ciało”²⁴⁵. Dom Salomona, rozwijając i praktykując medycynę, kultuwa cnotę miłosierdzia i tym samym podąża drogami Chrystusa.

Kolejnym elementem naprowadzającym czytelnika na religijną inspirację jest wybór nazwy instytucji badawczej. Nazwa „Dom Salomona” przywodzi na myśl Świątynię Salomona, czyli Świątynię Jerozolimską. Powinowactwo między świątynią a instytutem jest zresztą *explicite* uzgodnione w tekście. Jak wyjaśnia żeglarzom Żyd Joabin, instytucja Domu Salomona została powołana do istnienia przez prawodawcę Bensalem – króla Solamona (*sic!*) – jednak swoją nazwę zawdzięcza ona „królowi żydowskiemu, który cieszy się u was sławą, a i nam też jest znany [...]. Stąd też przyszło mi na myśl, iż król nasz, zdając sobie sprawę, że pod wielu względami jest podobny do owego władcy żydowskiego, który żył wszak na wiele lat przed nim, imieniem jego chciał zakład ten uświęcić”²⁴⁶. Starotestamentowy Salomon zasłynął – jak wiadomo – swoją mądrością. Otrzymał ją od Boga na początku swoich rządów. Bogu spodobała się postawa Salomona, który prosił o „serce pełne mądrości”, by móc sprawiedliwie, odróżniając dobro od zła, rządzić narodem wybranym; w nagrodę otrzymał nie tylko dar mądrości, lecz także bogactwo, długie życie, sławę i pokój swojego królestwa (1 Krl 3:2–15; 2 Krn 1:1–19).

²⁴⁵ „The spirit of Jesus was the spirit of the dove. All his miracles were for the benefits of the human body [...]. The body of man stands in need of nourishment, of defense of outward accidents, of medicine [...]. There was no miracle of judgment, but all of mercy and all upon the human body”. Idem, *Meditationes sacrae*, s. 82–83.

²⁴⁶ Idem, *Nowa Atlantyda*, s. 98.

Jego rządy są przedstawione jako złoty okres w historii narodu żydowskiego, w czasie którego „wszyscy mieli co pić i jeść i byli szczęśliwi” (1 Krl 4:20). W Biblii mądrość zostaje zatem blisko powiązana z poczuciem obowiązku wobec Boga i ludu. Przy okazji cnota ta staje się źródłem długowieczności i zdrowia, powszechnego dobrobytu i pokoju.

W *Nowej Atlantydzie* nauka i technika ucieleśnione przez Dom Salomona pozostają w takim samym stosunku do innych dóbr jak w Starym Testamencie mądrość. Nauka i technika są w służbie Boga i ludzi. Joabin pisze o Kolegium Dzieła Sześciu Dni, że zostało ono założone „niewątpliwie dla większej chwały Boga, stwórcy wszechrzeczy, i dla większego pożytku ludzi, którzy z nich korzystają”²⁴⁷. Kierująca się tymi motywami nauka w konsekwencji przynosi owe przysługi miłosierdzia, które sprawiają, że udaje się restrytuować w pewnym stopniu złoty okres w dziejach ludzkości, na co Bacon wyraża nadzieję w zakończeniu *Novum organum*: „Człowiek [...] przez upadek stracił stan niewinności i stoczył się jednocześnie z tronu królewskiego do rzędu stworzeń. Jedno zaś i drugie jeszcze w tym życiu w pewnej mierze można naprawić: pierwsze przez religię i wiarę, drugie przez umiejętność i nauki”²⁴⁸.

²⁴⁷ Ibidem, s. 99.

²⁴⁸ F. Bacon, *Novum organum*, s. 369.

Religijne metafory strukturalne w filozofii przyrody Francisca Bacona

Definiowanie nauki i postaci naukowca w ramach etyki narracyjnej ma wpływ nie tylko na cele i wartości naukowego poznawania, lecz także na postępowanie naukowe. Jeśli filozofia ma przynosić dzieła miłosierdzia, ulżyć ludzkiej kondycji, to nie może to być filozofia uprawiana w dowolny sposób. Od metody uprawiania nauki zależy, czy obfituje w nowe wynalazki. Plan *instauratio magna* jest więc również pedagogiką nauki eksperymentalnej: jego celem jest dostarczenie nowych narzędzi badania natury, a przede wszystkim wykształcenie w przyrodnikach pewnego nastawienia poznawczego, które pozwoli im efektywnie się nimi posługiwać.

Francis Bacon, aby określić, jak powinna wyglądać nowa nauka, sięga ponownie po religijne idee. Tym razem jednak odgrywają one inną rolę. Nie są już elementami, z których buduje się etykę narracyjną, lecz za ich pośrednictwem próbuje się przeformułować reguły racjonalnego postępowania naukowego. Usprawiedliwieniem dla tego zabiegu jest pewne znaczące podobieństwo między nauką a wiarą: „[...] zasadę, której przestrzega się w religii, że wiara przejawia się w uczynkach, całkiem dobrze odnieść można do filozofii: sądzić ją po owocach, jakie przynosi, i za bezużyteczną uznać taką, która jest bezpłodna, a tym bardziej, jeżeli zamiast winogron i oliwek przynosi ciernie i osty dysput i sporów”¹. To podobieństwo uzasadnia zastosowanie w dyskursie naukowym idei zaczerpniętych z dyskursu religijnego, które w *instauratio magna* odgrywają rolę metafor strukturalnych.

¹ F. Bacon, *Novum organum*, w: idem, *Novum organum* oraz *Z wielkiej odnowy*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955, ks. I, af. LXXIII.

Przypomnijmy, że zgodnie z teorią poznawczych i performatywnych funkcji metafor ludzie żyjący w obrębie jednej kultury na porządku dziennym komunikują się, myślą i działają zgodnie ze strukturami składającymi się z pojęć metaforycznych. Pojęcie metaforyczne to pojęcie, które określa się za pomocą kategorii innego pojęcia. Oznacza to, że jakiś aspekt przedmiotu definiowanego za pomocą pojęcia metaforycznego przypomina jakiś aspekt innego przedmiotu, lepiej znanego użytkownikom pojęcia metaforycznego. W przypadku metaforycznych pojęć strukturalnych aspekty te są złożone z elementów tworzących strukturę, która jest odwzorowywana przez strukturę pojęcia metaforycznego. Oznacza to, że strukturalne pojęcia metaforyczne implikują kolejne pojęcia metaforyczne. Zastosowanie takiego pojęcia pozwala więc na częścikowe zrozumienie jednego przedmiotu (np. nauki) za pomocą systematycznie powiązanych kategorii, którymi charakteryzuje się inny przedmiot (np. religia).

Śledzenie religijnych metafor strukturalnych w pismach Bacona zaczniemy od porównania starej filozofii do idolatrii. Werulamczyk chciał bowiem najpierw zmienić postawę badaczy przez krytykę idoli poznawczych i dopiero później wprowadzać nowe metody badania przyrody – historię naturalną, indukcję eliminacyjną, wyliczenie przypadków stanowiących szczególną pomoc dla rozumu i zestawienie ich w tablicach. Przyrządy konstruuje się z myślą o celu, któremu mają służyć. Twórcy, mając na względzie przeznaczenie utensyliów, muszą je zatem formować z pewną stratą dla ich poręczności – wygody użytkowania. Narzędzie wymaga od pracownika, ażeby nauczył się nim posługiwać, przystosował do warunków, jakie ono stawia. Pierwszym krokiem do takiego przysposobienia jest zmiana nastawienia poznawczego: naukowcy nie powinni oczekiwać w bezpośredniej zmysłowości i potocznych pojęciach odpowiedzi na swoje pytania. Mylenie porządku zjawisk i porządku dyskursu z porządkiem natury przypomina bałwochwalstwo i jest grzechem pychy.

Należałoby teraz jednak zapytać: co usprawiedliwia tę nagłą zmianę metod badawczych i idące za nią nowe oczekiwania co do postawy uczonych? Innymi słowy, dlaczego Bacon uważa, że narzę-

dzia, którymi posługują się badacze, nie mogą spełnić swoich funkcji poznawczych? Odpowiedź brzmi: ponieważ Bacon pojmuje przedmiot badań – tj. przyrodę – w zupełnie nowy sposób, radykalnie go redefiniuje. Ujmuje on bowiem naturę jako Bożą księgę. Nazwanie natury „Bożą księgą” nie jest tylko retorycznym zabiegiem Bacona, banałem wywiedzionym z Księgi Rodzaju czy też jedynie określeniem o etycznym znaczeniu (które omawialiśmy w podrozdziale *Teologiczna cnota miłosierdzia*), ale pociąga ono zmianę podejścia do badanego przedmiotu, a dalej konkretne zalecenia metodologiczne. Bacon sugeruje, że stosowanie dotychczasowych metod badawczych, formułujących sądy na podstawie antycypacji, sprawiało, że uczeni docierali tylko do literalnego sensu tej Bożej księgi, którą jest natura, podczas gdy właściwe, ukryte znacznie pozostawało zasłonięte. Odkrycie tego drugiego znaczenia wymaga użycia nowego *ogranonu*. Po krytyce idoli kolejnym krokiem Bacona ku odnowie nauk o przyrodzie było zatem zastosowanie nowego pojęcia metaforycznego operującego METAFORĄ STRUKTURALNĄ – „natura to księga”. Z tego pojęcia metaforycznego wynikają kolejne, z których najważniejsze są pojęcia określające 1) formy przyrody jako „alfabet” i 2) naukę eksperymentalną jako „studia nad retoryką” stanowiące warunek wstępny interpretacji Bożej księgi przyrody.

Krytyka idoli jako idea sanacji religijnej

Bacon wyrażał swój projekt *instauratio magna* za pomocą toposu przejścia: nowa filozofia ma być nowym początkiem, odcięciem się od tego, co dawne, wejściem na nową drogę. Topos ten jest widoczny już w pierwszych pracach Bacona poświęconych wielkiej odnowie: tytuł pracy pisanej w latach 1602–1603 *The masculine birth of time* sugeruje, że nowa filozofia da początek nowej epoce. Temat ten jest obecny również w *Nowej Atlantydzie*, ostatniej pracy autora: marynarze znoszeni przez silne wiatry tracą kontakt ze starym światem i przybijają do nowego lądu. Szczególną postacią toposu przejścia używa w *Novum organum*. Tutaj filozof dążący do ustanowienia królestwa człowieka na ziemi zostaje porównany do figury chrześcija-

nina pielgrzyma zmierzającego do Królestwa Niebieskiego. Do obu królestw można wejść tylko wtedy, gdy oczyści się z dawnych przekonań i przejdzie duchową odmianę, odrodzenie:

W niewzruszonym i uroczystym postanowieniu należy się ich wszystkich [idoli umysłu – P.W.] wyrzec i wyprzeć, a rozum należy od nich wyzwolić i oczyścić, tak aby do królestwa człowieka, które opiera się na naukach, nie inna prowadziła droga niż do Królestwa Niebieskiego, do którego nikt nie może wejść, jeśli się nie stanie jako małe dziecko².

Jak wiadomo, Bacon nazywa błędy poznawcze idolami. Kazimierz Ajdukiewicz wyjaśnia, że wyraz *idolum* wywodzi się z greckiego *eidolon*, co znaczyło początkowo „cień zmarłego”, „zjawia”. Tego terminu w filozoficznym kontekście użyli po raz pierwszy greccy atomiści, by określić miniaturowe podobizny przedmiotów, które – jak sądzili – w procesie postrzegania docierały do oka. Później terminu tego używał Platon, aby nazwać nim przedmioty jednostkowe jako podobizny idei. Ajdukiewicz zaznacza też, że nazwa *idolum* funkcjonowała również w średniowiecznej łacinie kościelnej i znaczyła tyle, co „fałszywy bóg”. Ajdukiewicz podąża jednak za Robertem L. Ellisem, kiedy twierdzi, że Bacon, gdy używał terminu „idole”, musiał mieć na myśli pierwsze odniesienie – zjawę³. Szczegółowa analiza porównawcza *The advancement of learning* i *De augmentis scientiarum*, której dokonała Michele le Doeuff, przeczy tej tezie. Autorka pokazała, że Bacon w tym drugim piśmie z 1623 roku celowo używa terminu „idole”, aby uzyskać skojarzenie z fałszywymi bożkami. Le Doeuff zauważa, że w 1605 roku w *The advancement of learning* Bacon używał terminu „idole” w kontekście czysto teologicznym – np. w dyskusjach dotyczących bogów pogańskich – w znaczeniu *false gods*, a błędy poznawcze nazywał po prostu *fallacies*, *false appearance*. Tymczasem w *De augmentis scientiarum* Bacon nie nazywa już pogańskich bogów „idolami”, ale terminem *simulacra*, a termin

² Por. ibidem, ks. I, af. LXVIII.

³ Por. ibidem, s. 376–377, przypis 9.

„idole” rezerwuje dla błędów poznawczych⁴. Przy czym należy dodać, że nie są to błędy zwyczajne (niepoprawne twierdzenia), które są korygowane wraz z przyrostem wiedzy naukowej, ale błędy wynikające z nastawienia poznawczego⁵.

⁴ Por. M. le Doeuff, *Hope in science*, w: *Francis Bacon's legacy of texts. "The art of discovery grows with discovery"*, ed. W.A. Session, New York 1990, s. 14–15.

⁵ Wspólnym mianownikiem, do którego Francis Bacon sprowadza wszystkie rodzaje idoli (plemienia, jaskini, teatru i rynku), jest antycypacja. Bacon nazywa „antycypacją” metodę badawczą, która jest manifestacją pewnej skłonności umysłu. Ta skłonność umysłu polega na przyjmowaniu na początku badań naukowych niepewnych, nieuzasadnionych twierdzeń ogólnych, które nigdy nie stają się przedmiotem krytycznego namysłu. Nie odgrywają one również roli tymczasowych hipotez, ale przyjmuje się je jako niepodważalne zasady pierwsze systemów filozoficznych. Por. F. Bacon, *Novum organum*, ks. I, af. XXII–XXVI. Zasady te są dla umysłu również sposobami, w jaki organizuje on swoje doświadczenie: „Rozum ludzki skoro raz przyjął pewien pogląd [...], wszystko inne ściąga na jego poparcie i potwierdzenie. I choć większa jest może siła i liczba wypadków, które przemawiają przeciwko temu pogładowi, mimo to jednak nie zwraca na nie uwagi i lekceważy je albo, wprowadzając pewne drobne różniczenie, usuwa je i odrzuca [...]. Rozum ludzki najbardziej ulega wpływowi tego, co jednocześnie i nagle potrafi do umysłu trafić i przeniknąć; tym właśnie zwykle napęla się i nadyma wyobraźnia. I w pewien sposób, choć trudny do uchwycenia, zmyśla i przypuszcza, że wszystko inne tak się przedstawia, jak tych parę rzeczy, którym umysł dał się opętać”. Ibidem, ks. I, af. XLVII–XLVIII. Peter Urbach zauważa, że starożytne, epikurejskie pojęcie antycypacji miało podobne znaczenie do Baconowskiego. „Antycypacją” epikurejczycy nazywali wyraźny obraz umysłowy jakiejś klasy przedmiotów. Obraz ten powstawał na podstawie wielokrotnie powtarzających się percepcji zmysłowych pewnej klasy przedmiotów i zawierał w sobie tylko ich cechy wspólne. Obrazy te, raz utworzone w umyśle, stawały się wzorcami, które organizowały kolejne doświadczenia: umysł przyporządkowywał (klasyfikował) kolejne doświadczenia zmysłowe według tych wzorców. Raz sformułowana antycypacja była niezmienna: kolejne percepcje nie wpływały na treść obrazu. Tak samo niezmienna jest Baconowska „antycypacja”: jest to zasada, której treści nie zmieniają kolejne doświadczenia. Por. P. Urbach, *Francis Bacon's philosophy of science. An account and reappraisal*, La Salle–Illinois 1987, s. 37. A zatem antycypacje i idole umysłu są błędami, które organizują nasze doświadczenie i nie podlegają korekcie. Tym właśnie różnią się od zwykłych błędów poznawczych, poprawianych wraz z postępem nauki. Na przekór infallibilistycznej interpretacji Urbach podkreśla, że Bacon uważał formułowanie prowizorycznych i prawdopodobnych hipotez oraz błędne dane historii naturalnej za normalne elementy nauki, które z czasem są korygowane lub odrzucane. Por. ibidem, s. 33–36, 38–42, 156–160.

Różne konteksty pokazują, że Bacon świadomie wybrał tak dwuznaczny termin. Z jednej strony zależało mu na przeciwstawieniu idoli umysłu i prawdziwych idei rzeczy, jak w tym fragmencie: „Wielka jest różnica między idolami umysłu ludzkiego a ideami umysłu boskiego; to jest między jakimiś pustymi urojeniami a prawdziwymi znakami i piętnami wyciśniętymi na stworzeniach stosownie do tego, jakimi one są naprawdę”⁶. Z drugiej strony zestawienie idoli z metaforami egzorcyzmów, duchowej odnowy i pielgrzymowania pozwoliło Baconowi na podkreślenie religijnego wymiaru jego planu.

Łączenie błędów poznawczych z duchowymi przywarami było powszechne w kulturze, w której uważało się, że Adam przed popełnieniem grzechu pierworodnego miał doskonałą wiedzę o przyrodzie. Źródłem tej opinii był fragment Księgi Rodzaju (2:19–20), w którym Adam nadawał imiona zwierzętom. Typowy wykład o filozoficznych uzdolnieniach Adama znajdziemy w kazaniu Roberta Southa:

Przyszedł na świat jako filozof, co stało się zupełnie jasne, kiedy przyłączał istoty rzeczy do ich nazw. Mógł oglądać istoty rzeczy same w sobie i pojmował formy wraz z ukrytymi implikacjami ich relacyjnych własności. Mógł widzieć następstwa na razie uśpione w swoich zasadach i skutki jeszcze nienarodzone przez przyczyny. Jego intelekt mógł niemal przejrzeć na wylot rozwój przyszłych wypadków. Jego domysły dorównywały nawet przepowiedniom czy koniecznym przewidywaniom. Przed swoim upadkiem wiedział wszystko z wyjątkiem grzechu⁷.

Urbach słusznie polemizował więc z odczytaniem Karla R. Poppera, który imputował Baconowi pozytywizm i „obserwacjonizm”. Por. ibidem, s. 56; K.R. Popper, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1999, s. 27–33; idem, *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1999, s. 94–102.

⁶ F. Bacon, *Novum organum*, ks. I, af. XXIII.

⁷ „He came into the world a philosopher, which sufficiently appeared by his writing the nature of things upon their names: he could view essences in themselves, and read forms with the comment of their respective properties; he could see consequents yet dormant in their principles, and effects yet unborn in their causes; his understanding could almost pierce into future contingents, his conjectures improving even to prophecy, or the certainties of prediction; till his

Próby przywrócenia Adamowej wiedzy za pomocą nowej nauki pojawiały się w pismach wielu najważniejszych myślicieli XVII wieku. Takie ambicje wyrażali m.in. Nicolas de Malebranche, Joseph Glanvill, Robert Hooke, John Milton i Bacon⁸. Nasz filozof pisze o nadziejach, które wiąże z proponowaną przez siebie reformą nauk:

W ślad za tym pójść musi polepszenie stanu człowieka i powiększenie jego władzy nad przyrodą. Człowiek bowiem przez upadek utracił stan niewinności i stoczył się jednocześnie z tronu królewskiego do rządu stworzeń. Jedno zaś i drugie [tzn. niewinność i władzę nad przyrodą – P.W.] jeszcze w tym życiu w pewnej mierze można naprawić: pierwsze przez religię i wiarę, drugie przez umiejętności i nauki⁹.

Podobnie koncepcja pierwotnej wiedzy Adamowej pełni w *Novum organum* funkcję idei regulatywnej – ideału, do którego powinien dążyć człowiek¹⁰.

Grzech pierworodny a krytyka idoli poznawczych

Bacon rozumie starotestamentową historię o grzechu pierworodnym dosłownie. Czyny Adama i Ewy dokonały się w historii i miały znaczenie antropologiczno-kosmologiczne: zmieniły naturę ludzką, przyrodę i ich wzajemne relację. Bacon podzielił w *A confession of faith* dzieje PRZYRODY na cztery okresy: pierwszy okres, zaraz po stworzeniu, gdy niebo i ziemia istnieją bez form, krótki okres doskonałości, zakończony grzechem pierworodnym, trzeci po opuszczeniu Edenu, w którym obecnie żyjemy, etap czwarty, który pojawi się u końca dziejów i którego oczekujemy, lecz nie znamy jeszcze jego

fall it was ignorant of nothing but of sin". R. South, cyt. za: P. Harrison, *Original sin and the problem of knowledge in early modern Europe*, „Journal of the History of Ideas” 2002, vol. 63, no. 2, s. 241.

⁸ Por. ibidem, s. 239–259.

⁹ F. Bacon, *Novum organum*, s. 368–369.

¹⁰ Por. idem, *Z wielkiej odnowy*, w: idem, *Novum organum* oraz *Z wielkiej odnowy*, s. 22–23.

kształtu¹¹. Trzeci etap dziejów stanowi więc regres w stosunku do drugiego etapu. Przekonanie o regresywności dziejów było charakterystyczne dla renesansowego nurtu neoplatonistycznego¹², znajdowało też silne oparcie w tekście Księgi Rodzaju. Podobny pogląd żywił biskup Lancelot Andrewes. Zgodnie z jego teologią Bóg nie rzucił przekleństwa na człowieka, ale na przyrodę, zmieniając jej własności i tym samym czyniąc ją nieposłuszną człowiekowi. Klątwa ta była jednak jednocześnie błogosławieństwem i obietnicą, że człowiek ciężką pracą zapanuje nad naturą¹³. Bacon tylko połowicznie podzielał optymizm swojego przyjaciela. W *Novum organum* wyraża on opinię, że człowiek jest w stanie za pomocą trudu własnych rąk odzyskać władzę nad przyrodą: „Wskutek klątwy nie zbuntowało się stworzenie całkowicie i do ostatka, lecz na mocy owego dekretu »W pocie oblicza twego będziesz pożywał swój chleb« poprzez różne trudy (nie przez dysputy oczywiście ani przez próżne ceremonie magiczne) zostało wreszcie w pewnej mierze zmuszone do dostarczenia człowiekowi chleba, to jest do oddawania usług życiu ludzkiemu”¹⁴. Jednak grzech pierworodny – pisze filozof – zdegenerował również ludzką naturę.

Zdolności poznawcze ludzkiej natury Bacon porównuje do nierównego lustra:

Idole plemienne mają swe źródło w naturze ludzkiej, w plemieniu, czyli rodzie ludzkim. Fałszywym bowiem jest twierdzeniem, że zmysły ludzkie są miarą rzeczy. Przeciwnie, wszystkie percepcje, zarówno zmysłowe, jak i umysłowe, są dostosowane do człowieka, a nie do wszechświata. Rozum ludzki podobny jest bowiem do zwierciadła, które będąc nierówne (dla promieni wysyłanych przez przedmioty), swoje właściwości na te przedmioty przenosi, przez co je zniekształca i zmienia¹⁵.

¹¹ Por. idem, *A confession of faith*, w: idem, *The works*, vol. 14, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 55–56.

¹² Por. R.F. Jones, *Ancients and moderns. A study of the rise of the scientific movement in seventeenth-century England*, St. Louis 1961, s. 23–40.

¹³ Por. S. Matthews, *Theology and science in the thought of Francis Bacon*, Aldershot 2008, s. 71–72.

¹⁴ F. Bacon, *Novum organum*, ks I, af. LII.

¹⁵ Ibidem, ks. I, af. LXVII.

W innym fragmencie Bacon również podkreśla, że niektóre idole poznawcze mają charakter przyrodzony:

Idole zaś, które opanowały umysł, są albo nabyte, albo wrodzone [...]. Wrodzone tkwią w naturze samego rozumu, który objawia o wiele większą skłonność do błędu niż zmysły. Jakkolwiek bowiem ludzie znajdują w sobie samych upodobanie i popadają w podziw i niemal w uwielbienie dla umysłu ludzkiego, to jest jednak rzeczą najzupełniej pewną, że podobnie jak nierówne zwierciadło zmienia promienie rzeczy według własnego kształtu i kroju, tak też umysł, doznając wrażenia za pośrednictwem zmysłów, przy urabianiu i wytwarzaniu swych pojęć, nie wykazuje dokładnej wierności, lecz do natury rzeczy wprowadza i dołącza swą własną naturę¹⁶.

Te dwa fragmenty z 1620 roku miały swoje wcześniejsze precedensy. Bacon posługuje się metaforą krzywego lustra już w *The masculine birth of time*¹⁷. W tym samym okresie w *Valerius terminus* teologiczny wymiar tej metafory zostaje wyraźnie zaakcentowany. Bacon rozwija paralelę między grzechem a błędem poznawczym:

Tak jak w poszukiwaniu prawdy nadprzyrodzonej duma człowieka zawsze skłaniała go do tego, aby odstępować od objawienia danego w Bożym słowie i rozpyływać się w mieszaninie własnych pomysłów, tak też w dokładnie ten sam sposób ludzie, gdy badali przyrodę, odeszli od objawienia danego w Bożych dziełach i wielbili zwodnicze i zdeformowane wizerunki, które przedstawiły im nierówne zwierciadła ich własnych umysłów¹⁸.

¹⁶ F. Bacon, *Z wielkiej odnowy*, s. 32.

¹⁷ Idem, *Masculine birth of time*, w: B. Farrington, *The philosophy of Francis Bacon. An essay on its development from 1603 to 1609 with new translations of fundamental texts*, Chicago 1966, s. 62.

¹⁸ „For as in the inquiry of divine truth, the pride of man hath ever inclined to leave the oracles of God's word and to vanish in the mixture of their own inventions; so in the self-same manner, in inquisition of nature they have ever left the oracles of God's works, and adored the deceiving and deformed imagery which the unequal mirrors of their own minds have represented unto them”. Idem, *Valerius terminus. Of the interpretation of nature*, w: idem, *The works*, vol. 6, s. 36–37. Por. też: idem, *The advancement of learning*, 1st ed., w: ibidem, s. 124.

Metafora lustra sugeruje, że ideałem poznawczym dla Bacona byłoby wierne odbijanie, odtwarzanie w umyśle przedmiotów natury. Jednak adekwatne poznanie w tym pasywnym trybie jest dla człowieka zasadniczo niedostępne, gdyż jego natura jest zepsuta. We wszystkich tych fragmentach Bacon wyjaśnia niedoskonałość ludzkiego poznania jego aktywnością – zmysły, a następnie umysł dodają coś od siebie do przedmiotu swojego poznania i w ten sposób tworzą nieadekwatne pojęcia. Źródłem tej aktywności jest duma (pycha, próżność) człowieka. W okresie elżbietańskim purytańscy teologowie uważali dumę za źródło wszystkich nieprawości. Philip Stubbes, autor słynnej w tym okresie pozycji *Anatomy of the abuses*, pisał o dumie:

Uważam ją za coś nie tylko złego i godnego potępienia samo w sobie, ale również za bezpośrednią przyczynę wszelkiego zła. Dlatego pewien mądry człowiek ośmielił się nazwać ją „Initium omnium malorum” – początkiem i źródłem całego zła. Tak bowiem jak z korzeni wyrastają rzeczy naturalne i w nich mają swój początek, tak z przekłętego korzenia trującej dumy wszystkie inne zła gwałtownie wyrastają i są od niej nieodłączne. Z tego powodu można dumę właściwie nazwać „Matercula et origo omnium vitiorum” – matką i piastunką całej niegodziwości¹⁹.

Nieco później Stubbes określa, czym jest duma serca: „O dumie serca można powiedzieć, że jest buntowniczym uniesieniem lub wywyższaniem się umysłu nad prawo Boże, przypisującym sobie to, co jest właściwe tylko Bogu”²⁰. W tym duchu Bacon obwinia próż-

¹⁹ „I thinke it to bee not onely euill and damnable in it owne nature, but also the verie efficient cause of all euills. And therfore the wise man was bolde to call it »Initium omnium malorum«, the beginning and welspring of all euils. For as from the roote all natural thinges doe grow, & take their beginning, so from the cursed roote of pestiferous Pride do all other e[ui]lles [?] sproute, and thereof are ingenerate. Therfore may Pride be called not improperly, »Matercula et origo omnium vitiorum«, the mother and nurse of all mischief”. P. Stubbes, *Anatomy of the abuses in England in Shakespeares youth, A.D. 1583*, part 1, London 1877–1879, s. 27–28.

²⁰ „The Pryde of the Heart maye bee saide too bee a Rebellious elation, or lyfntyng vpye of the mynde agaynste the Lawe of God, attriutyng and ascrybyng that vnto himselfe whiche is proper to God onely”. Ibidem, s. 28–29.

ność człowieka o to, że doprowadziła do grzechu pierworodnego. Już na pierwszych stronach *Valerius terminus* filozof pisze o ambicji człowieka, by uzurpować miejsce Boga, i buncie przeciwko Jego woli jako przyczynach pierwszego w dziejach grzechu. Próżny człowiek zamiast być posłuszny nakazom Bożym dodaje do nich pewne zasady od siebie²¹.

Podobnie w sprawach nauki: próżność jest przyczyną tego, że człowiek zamiast poznawać naturę taką, jaka ona jest, preferuje koncepcje, które są jego własną inwencją – obojętnie, czy mówimy tutaj o dodatkowym wkładzie zmysłów, czy rozumu. W *Novum organum* temat pychy, która jednocześnie wiedzie do grzechu i błędów poznawczych, powraca. Bacon wznosi modlitwę, w której prosi, aby rozum został oczyszczony ze „zjaw i z próżności”, a nauka została uwolniona „od trucizny wsączonej przez węża, którą umysł ludzki pyszni się i nadyma”. Następnie przypomina, że to nieposłuszeństwo wobec praw Boga było źródłem nieszczęścia rodzaju ludzkiego²². Również w innych, bardziej „technicznych” fragmentach *Novum organum* Bacon pisze o próżności jako o źródle błędu, np. źródle zabobonnej filozofii, mając tu na myśli przede wszystkim renesansowy naturalizm i neoplatonizm²³. To więc właśnie pycha jest przyczyną tego, że „zachodzi wielka różnica między idolami umysłu ludzkiego a ideami umysłu boskiego; to jest między jakimiś pustymi urojeniami a prawdziwymi znakami i piętnami wyciśniętymi na stworzeniach stosownie do tego, jakimi one są naprawdę”²⁴. Dlatego też Bacon definiuje cel swojej filozofii jako przywrócenie łączności między umysłem a naturą rzeczy. O swoim zadaniu pisze w trzeciej osobie:

Poznawszy, że rozum ludzki sam sobie stwarza trudności i nie korzysta rozsądnie i z ręcznie z prawdziwych pomocy, jakie człowiek ma do dyspozycji [...] – doszedł on do przekonania, że należy wyteńczyć wszystkie siły, czyby w jaki sposób tej łączności między umysłem a rzeczami,

²¹ Por. F. Bacon, *Valerius terminus*, s. 27–28, 30. Por. też: idem, *The advancement of learning*, vol. 6, s. 124.

²² Por. idem, *Z wielkiej odnowy*, s. 22–23.

²³ Por. idem, *Novum organum*, ks. I, af. LXV.

²⁴ Ibidem, ks. I, af. XXIII.

z którą trudno porównać cokolwiek na ziemi, przynajmniej z tego, co ziemskie, nie można było całkowicie odbudować, a przynajmniej w pewnym sensie poprawić²⁵.

Bacon zabiega o to, by wyjść poza nieadekwatne wytwory własnego umysłu: „[...] ludzie szukają wiedzy w małych światach, a nie w wielkim, czyli wspólnym dla wszystkich świecie”²⁶. Aby to uczynić, człowiek musi jednak się samodyscyplinować – musi panować nad swoimi afektami i wolą, by poskromić pychę. Poznawanie jest więc ściśle uzależnione od osiągnięcia pewnego stopnia moralnej doskonałości²⁷.

Grzech pierworodny a idole plemienia

Kiedy Bacon pisze o idolach plemienia, czyli wrodzonych błędach poznawczych wspólnych wszystkim ludziom, to na pierwszy plan wysuwa twierdzenie, że zmysły nie odzwierciedlają istoty przedmiotów naturalnych: „Fałszywym bowiem jest twierdzeniem, że zmysły ludzkie są miarą rzeczy. Przeciwnie, wszystkie percepcje, zarówno zmysłowe, jak i umysłowe, są dostosowane do człowieka, a nie do wszechświata”²⁸. Wielu nowożytnych autorów uważało, że konsekwencją upadku człowieka jest osłabienie i degeneracja zmysłów²⁹. W literaturze tego okresu znajdziemy śmiało spekulacje na temat siły

²⁵ F. Bacon, *Z wielkiej odnowy*, s. 5.

²⁶ Idem, *Novum organum*, ks. I, af. XLII.

²⁷ Można tu dostrzec pewną analogię do franciszkańskiej teologii negatywnej, której źródła należy upatrywać w pracach pseudo-Dionizego. Poznawanie przyrody, tak jak poznawanie Boga, jest możliwe dopiero po spełnieniu pewnych wymogów etycznych. W innym przypadku jesteśmy narażeni na to, że nieadekwatne pojęcia własnego intelektu weźmiemy za przedmiot poznania. Por. M. McCanles, *The new science and the via negativa. A mystical source for Baconian empiricism*, w: *Francis Bacon and refiguring of early modern thought. Essays to commemorate "The advancement of learning"*, eds. J.R. Solomon, C.G. Martin, Aldershot–Burlington 2005, s. 48–51.

²⁸ Por. F. Bacon, *Novum organum*, ks. I, af. LXVII.

²⁹ Por. S. Shapin, *Rewolucja naukowa*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 2000, s. 28.

i dokładności zmysłów Adama³⁰. To one miały mu zapewnić możliwość adekwatnego i bezwysiłkowego poznania przyrody. Marcin Luter pisał, że pierwszy człowiek „mógł widzieć przedmioty z odległości 10 mil lepiej, niż my je widzimy z odległości połowy mili. Analogicznie było z innymi zmysłami”³¹. Glanvill z kolei twierdził, że Adam mocą swoich nieuzbrojonych zmysłów dostrzegał zjawiska astronomiczne, procesy fizjologiczne i przyczyny zjawisk naturalnych, które nie były współczesnym ludziom znane przed wynalezieniem teleskopu i mikroskopu³².

Takie poznanie, jednocześnie bezpośrednie i adekwatne, jest niedostępne człowiekowi, którego natura w wyniku aktu pychy Adama jest skażona przez idole plemienia. Według Bacona aktywność podmiotu poznającego, który dodaje do postrzeganych rzeczy własne zmysłowe modalności, sposoby oglądania, zrywa prostą relację odpowiedniości między rzeczą a treścią umysłu. Obrazy-reprezentacje, wytwarzane przez zmysły, mają charakter jakościowy, w przeciwieństwie do natury, której istota jest ilościowa. Bacon wyraża tę diame-tralną różnicę pojęciami własności³³ i formy (przyczyny formalnej).

Własnościami (cechami) rzeczy Bacon nazywa sposób, w jaki ciało przedstawia się podmiotowi poznającemu. Ich przykładami są jakości, które są przedmiotami naszego codziennego doświadczenia i nie istnieją samodzielnie (niezależnie od ciał), takie jak biel, ciepło, zimno, gęstość, rzadkość, ciężkość, lekkość, twardość, miękkość itd. Bacon określa więc mianem własności to, co siedemnasto-

³⁰ Bacon wyróżnia dwa rodzaje doświadczeń zmysłowych: dostarczane przez zmysły zewnętrzne (słuch, wzrok, dotyk, węch, smak) i przez ducha (przyjemność, ból, zimno, ciepło). Analizę antropologicznych poglądów Bacona zob. K.R. Wallace, *Francis Bacon on the nature of man. The faculties of man's soul: understanding, reason, imagination, memory, will, and appetite*, s.l. 1967, s. 40–46. Tutaj zmysły traktujemy zbiorczo.

³¹ „[...] could have seen objects a hundred miles off better than we can see them at half a mile, and so in proportion with all the other senses”. M. Luter, cyt. za: P. Harrison, op. cit., s. 242.

³² Por. ibidem.

³³ Pojęcie własności (cechy) kryje się u Bacona pod łacińskim terminem *natura*, z którym w łacinie łączono więcej znaczeń, niż łączy się w języku polskim. Por. F. Bacon, *Novum organum*, s. 402–403, przypis 127.

wieczni arystotelicy nazywali formami substancjalnymi. Bacon nie bez powodu odchodzi od perypatetyckiej terminologii. Według arystotelików wynik naszego postrzegania – tj. forma substancjalna – przedstawiał rzeczywisty stan przyrody. Mówiąc inaczej, podmiot postrzegający miał postrzegać formy substancjalne, które istniały w percypowanych substancjach. Formy substancjalne istniały równocześnie w porządku poznania i porządku istnienia³⁴. To założenie pozwalało arystotelikom potraktować formy substancjalne jako przyczyny postrzeganych zmian. Za przykład może tu posłużyć wyjaśnienie zjawiska ogrzewania: ogień ma formę substancjalną ciepła, jeśli zbliżymy więc wybrany przedmiot do ognia, to ten udzieli przedmiotowi swojej formy ciepła³⁵. Bacon był przeciwnego zdania: wyniki naszego postrzegania nie przedstawiają form substancjalnych istniejących w przyrodzie. Postrzegane własności przedmiotów są cechami subiektywnymi, produktami aktywności przedmiotu poznającego, które jedynie reprezentują (a nie: prezentują) to, co istnieje w przyrodzie. Pytania „Co reprezentują postrzegane własności? Jak powstają własności?” są przedmiotem badań filozofii natury.

Pojęcie formy Bacon rozumie jako cechę ciała, która istnieje w rzeczy niezależnie od działalności percepcyjnej przedmiotu – jako cechę obiektywną. Postrzegane przez podmiot poznający własności przedmiotów reprezentują właśnie formy. Gdy rozpatrujemy formy w relacji do własności, to formy są przyczynami formalnymi powstawania własności. O relacji między własnością a jej formą Bacon pisze:

Forma jakiejś własności jest czymś takim, że kiedy ona jest dana, to niezawodnie w ślad za nią idzie odpowiednia własność. Dlatego stale jest obecna, kiedy obecna jest owa własność, powszechnie ją potwierdza

³⁴ Bacon znał scholastykę tylko pobieżnie – z tradycji podręcznikowego arystotelizmu. Była to tradycja naiwnego realizmu. W podręcznikach tych nie rozróżniano porządku istnienia i poznawania form substancjalnych. Por. A. Pérez-Ramos, *Francis Bacon's idea of science and the maker's knowledge tradition*, London 1988, s. 76–78.

³⁵ Por. M. Boas, *The establishment of the mechanical philosophy*, „Osiris” 1952, vol. 10, s. 415–416.

i występuje we wszystkim, w czym się owa własność znajduje. A za-razem forma jest czymś takim, że z jej usunięciem niezawodnie znika dana własność³⁶.

Jak komentuje Tadeusz Kotarbiński, własność i jej forma mają tożsame zakresy, choć różnią się między sobą pod względem treści obu terminów: własność jest sposobem przedstawiania się rzeczy dla nas, forma sposobem, w jaki rzecz istnieje *per se*³⁷. Na przykładzie ciepła Bacon pisze o relacji między własnością a formą tak: „Tego, co mówiliśmy o ruchu [...], nie należy rozumieć w ten sposób, że ciepło rodzi ruch albo że ruch rodzi ciepło [...], lecz że ciepło jako takie, czyli istota ciepła, jest ruchem i niczym innym”³⁸.

Kategoria tożsamości desygnatów, której używa Kotarbiński, adekwatnie oddaje zamysł Bacona, w przeciwieństwie do innego określenia czasem formułowanego przez komentatorów, że forma jest sumą koniecznych i wystarczających warunków przyczynowych dla powstania własności³⁹. Własność powstaje bowiem dopiero jako wynik współdziałania takich przyczyn sprawczych i materialnych, które tworzą formę będącą odpowiednikiem danej własności. Bacon nie jest metafizykiem w klasycznym sensie i nie analizuje szczegółowo pojęć przyczyn sprawczych i materialnych, lecz zatrzymuje się na ich zdroworozsądkowym pojmowaniu. Przykładowo zestawione ze sobą ogień i wosk są – odpowiednio – przyczynami sprawczymi i materialnymi własności wosku, którą nazywamy miękkością. Miękkości jednak nie da się sprowadzić do żadnej z tych przyczyn, jako że miękkość można uzyskać również za pomocą innych przyczyn sprawczych i materialnych, lecz do formy, którą w tym szczególnym wypadku oddziaływanie ognia woskowi nadało. Bacon podkreśla, że nie należy przeceniać roli przyczyn sprawczych, które są

³⁶ F. Bacon, *Novum organum*, ks. II, af. IV.

³⁷ Por. T. Kotarbiński, *Mysł przewodnia metodologii Franciszka Bacona*, w: idem, *Wybór pism*, t. 2: *Mysli o myśleniu*, Warszawa 1958, s. 584–586.

³⁸ F. Bacon, *Novum organum*, ks. II, af. XX.

³⁹ Por. np. P. Urbach, op. cit., s. 62.

tylko zastępowalnym środkiem, przy użyciu którego ciała otrzymują pewną własność i jej formę⁴⁰.

Na pytania, co Bacon rozumie przez stwierdzenie, że własności są sposobami, w jaki przedmiot istnieje dla nas, a formy sposobami istnienia przedmiotów dla samych siebie, i dlaczego pierwsze nie prezentują drugich, właściwą odpowiedź należy sformułować w kategoriach cech ilościowych i jakościowych. Podczas gdy własności są jakościową treścią naszych modalności zmysłowych, formy są ilościowymi cechami cząsteczek: ich struktury i ruchów⁴¹. Na przykładzie ciepła Bacon pisze, że jego forma, czyli

prawdziwa definicja (ciepła w stosunku do wszechświata, a nie tylko w stosunku do zmysłów) [to]: ciepło jest ruchem ekspansywnym, skrępowanym, i napierającym poprzez mniejsze cząstki ciał. Należy jednak ową ekspansję bliżej określić w ten sposób, że rozszerzaniu się ku obwodowi towarzyszy jednocześnie pewna skłonność ku górze. Owo napieranie poprzez cząstki ciał należy bliżej określić w ten sposób, że nie odbywa się ono powoli, lecz szybko i z pewną gwałtownością⁴².

Na tym przykładzie widać, jak daleko Bacon odchodzi od tradycji perypatetyckiej, mimo że wciąż posługuje się terminem „forma”. Filozof odmawia jakościowym formom substancjalnym rzeczywistego istnienia. W porządku ontologicznym istnieją tylko własności ilościowe, niektóre z nich nie są jednak postrzegane przez zmysły: „Zmysły [...] same w sobie są słabe i omylne, a narzędzia do rozszerzania zakresu albo do ostrzenia zmysłów na niewiele się zdają”⁴³. Jak podkreśla Antonio Pérez-Ramos, Baconowskie pojęcie formy jest pojęciem przejściowym między kategorią formy substancjalnej a pojęciami wewnętrznej struktury i realnej istoty późniejszego korpuskularyzmu⁴⁴.

⁴⁰ Por. F. Bacon, *Novum organum*, ks. II, af. XXIII.

⁴¹ Por. ibidem, ks. II, af. II.

⁴² Ibidem, ks. II, af. XXI.

⁴³ Ibidem, ks. II, af. L.

⁴⁴ Por. A. Pérez-Ramos, *Francis Bacon's idea of science and the maker's knowledge tradition*, s. 67.

Wróćmy do Baconowskich idoli umysłu. Konsekwencją działania idoli plemienia jest branie własności (w języku arystotelików: form substancjalnych), tak jak się one przedstawiają zmysłom (w jakościowej postaci), za przyczyny formalne zjawisk zachodzących w przyrodzie. Idole plemienia stają więc na przeszkodzie badań filozofii naturalnej, której przedmiotem powinny być właśnie własności. W naszym naturalnym, tj. przyrodzonym, nastawieniu poznawczym, które znajduje swój wyraz m.in. w perypatetyckiej nauce o formach substancjalnych, własności nie są problemem, ale rozwiązaniem. Na miejscu jest tu porównanie Baconowskiej nauki o idolach plemienia z rozważaniami dwudziestowiecznego filozofa Gastona Bachelarda, który pisał, że skupienie się na estetycznym (zmysłowym) konkreście pierwotnego doświadczenia jest przeszkodą epistemologiczną w poznaniu naukowym. Przeszkoda ta nie ma charakteru zewnętrznego, ale jest pewnym stanem psychologicznym czy nastawieniem umysłu, który nie został przysposobiony do wymagań praktyki naukowej⁴⁵. Rozważmy to na przykładzie ciepła. W naturalnym nastawieniu poznawczym, kiedy widzimy, że przedmiot staje się ciepły w wyniku zbliżenia doń jakiegoś innego ciepłego przedmiotu, przyjmujemy, iż ten drugi przedmiot lub jego szczególna własność jest przyczyną powstawania ciepłoty również w pierwszym przedmiocie. Przyjmijmy, że tym ogrzewającym przedmiotem jest ogień. Bacon czyni dwie krytyczne uwagi do wyjaśnienia, zgodnie z którym ogień jest utożsamiany z przyczyną ciepła na podstawie świadectwa zmysłów. Po pierwsze, Bacon zaznacza, że ogień jest pojęciem pospolitym, tzn. takim, który nie definiuje, czym jest ogień w istocie. Tym potocznym pojęciem ognia jest połączenie światła i ciepła w bliżej nieznanym ciele. Światło jest własnością, która nie powoduje ciepłoty; ciepłota jest zaś własnością, o którą się pytamy w naszych badaniach, a więc nie może być wyjaśnieniem⁴⁶. Bacon odwraca porządek poznawania w naturalnym nastawieniu: żeby móc zdefiniować ogień – i zrozumieć jego działanie – najpierw musimy poznać po-

⁴⁵ Por. G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*, tłum. D. Leszczyński, Gdańsk 2002, s. 31–72.

⁴⁶ Por. F. Bacon, *Novum organum*, ks. II, af. XX.

wstawanie jego własności, w tym własności cieplne. Ogień jest tylko przyczyną sprawczą, czyli zastępowalnym środkiem, który wytwarza w ogrzewanym przedmiocie formę ciepła. Po drugie, Bacon czyni aluzję do koncepcji form substancjalnych i napomina czytelników, aby nie wyjaśniali tego, że jakiś przedmiot staje się ciepły, mówiąc, że ogień przekazuje mu swoją ciepłość⁴⁷. Wyjaśnienia oparte na percypowanych zmysłowo jakościach są bezwartościowe.

Oczywiście formułowanie sądów nie jest domeną zmysłów, ale intelektu. Jednak niedoskonałość natury ludzkiej ujawnia się tu tak samo, jak w przypadku postrzegania zmysłowego. Bacon podkreśla, że intelekt jest gotowy pójść bezkrytycznie za danymi dostarczonymi mu przez zmysły w pospolitym, niekontrolowanym doświadczeniu: „Twierdzenia ogólne, które są obecnie w użyciu, miały źródło w szczupłym, potocznym doświadczeniu i nielicznych szczegółowych faktach, które się najczęściej spotyka; przeważnie też na ich miarę zostały utworzone i zakrojone”⁴⁸. Gotowość do przyjmowania nieuzasadnionych sądów nazywa antycypacjami: „Metodę ludzką, jaką zwykle stosujemy w odniesieniu do przyrody, w wykładzie naszym nazywamy zwykle antycypacjami przyrody (ponieważ jest to postępowanie lekkomyślne i przedwczesne)”⁴⁹. Bacon twierdzi, że największy problem sprawia intelektowi określanie właśnie pojęć jakości⁵⁰.

Próżno u Bacona doszukiwać się szczegółowych i systematycznych wykładów z psychologii poznania. Karl R. Wallace przekonuje jednak, że rozproszone fragmenty o władzach ludzkiej duszy i używana przez Bacona terminologia wskazują na to, że filozof przejął część schedy po scholastycznej doktrynie dotyczącej działania władz intelektu i rozumu. Jedną ze zdolności intelektu, której Bacon poświęca większą uwagę, jest abstrahowanie, obwiniane za skłonność do zbyt szybkiego tworzenia abstrakcyjnych pojęć. Te następnie stają się przedmiotem aprehensji – zdolności do skupiania uwagi

⁴⁷ Por. *ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, ks. I, af. XXV.

⁴⁹ *Ibidem*, ks. I, af. XXVI.

⁵⁰ Por. *ibidem*, ks. I, af. LX.

intelektu na treści wyabstrahowanego pojęcia⁵¹. Przedmiotem ponawianej raz za razem krytyki Bacona jest to, że treści tych pojęć abstrahuje się zwykle na podstawie kilku przypadkowo przeprowadzonych doświadczeń. To właśnie ze źle wyabstrahowanych pojęć, które rzekomo mają odpowiadać formom przedmiotów naturalnych, bierze się gros fałszywych doktryn filozoficznych, tworzonych na podstawie tych błędnych pojęć za pomocą metody sylogistycznej: „Sylogizm [...] składa się ze zdań, zdania ze słów, słowa zaś są sygnałami i znakami pojęć. Jeżeli więc pojęcia umysłu (które stanowią jakby duszę i podstawę całej tego rodzaju struktury i budowy) same są niewłaściwe i zbyt pochopnie z rzeczy wyabstrahowane, niejasne, niedość ściśle określone i odgraniczone, mówiąc krótko, pod wieloma względami błędne, wszystko musi runąć”⁵². Abstrahowanie powinno więc zostać poprzedzone metodycznymi, kontrolowanymi doświadczeniami, poszukującymi przypadków, które mogą zaprzeczyć „sugestiom” zmysłów i tym samym uchronić intelekt przed formułowaniem pośpiesznych sądów. Bacon nazywa tę metodę badania przyrody interpretacją (tłumaczeniem), którą przeciwstawia antycypacji⁵³. Takie postępowanie, idące na przekór naturalnemu nastawieniu poznawczemu, jest konieczne ze względu na ograniczenia ludzkiej natury. By je ukazać, Bacon jeszcze raz używa religijnego języka: „Udziałem Boga (dawcy i twórcy form), a może także aniołów i wyższych inteligencji, jest znać formy bezpośrednio przez afirmację już od początku rozważania. Z pewnością jednak przekracza to możliwości człowieka, któremu dane jest tylko postępować zrazu poprzez negację, a dopiero po zastosowaniu wszelkiego rodzaju wyłączeń zakończyć wreszcie afirmacją”⁵⁴.

Grzech próżności i tradycja hermetyczna

Uwagi nad pracą intelektu wiodą nas do kolejnej kategorii błędów poznawczych, które Bacon nazywa idolami teatru lub doktryn filo-

⁵¹ Por. ibidem; K.R. Wallace, op. cit., s. 101–102.

⁵² F. Bacon, *Z wielkiej odnowy*, s. 28.

⁵³ Por. idem, *Novum organum*, ks. I, af. XXVI, XXVIII.

⁵⁴ Por. ibidem, ks. I, af. XV.

zoficznych⁵⁵. Do tej pojemnej kategorii Bacon włącza poszczególne twierdzenia naukowe, naczelne zasady systemów filozoficznych i poszczególne systemy filozoficzne rozpatrywane jako całość. W przeciwieństwie do idoli plemienia idole teatru nie są wrodzone, ale nabyte: ich źródłem nie jest natura ludzka, ale autorytet systemów filozoficznych⁵⁶. Bacon wyróżnia trzy główne grupy systemów filozoficznych: sofistyczny (racjonalistyczny), empiryczny i zabobonny⁵⁷. Skupmy naszą uwagę na ostatnim nurcie, gdyż Bacon wysunął wobec jej twórców zarzut próżności: „[...] ten [...] kierunek, fantastyczny, napuszony i jakby poetycki, bardziej schlebia umysłowi. W człowieku bowiem, a zwłaszcza w umysłach głębokich i wzniosłych, tkwi pewna ambicja rozumu, i to nie mniejsza niż ambicja woli”⁵⁸.

Przez „zabobonny kierunek filozofii” Bacon rozumiał grupę tradycji filozoficznych, które można sprowadzić do wspólnego mianownika: renesansowej witalistycznej tradycji hermetycznej. Jak pokazał Paolo Rossi, Bacon przejął z tej tradycji zarówno poszczególne teorie, jak i bardziej ogólne, programowe manifesty. W tekstach Bacona znajdziemy bogate spektrum zapożyczeń: teorię sympatii, fizycznego wpływu wyobraźni, transmutacji metali, cielesnych duchów (*spirits*), ideę nieskończonego przedłużania życia, koncepcję duszy świata, materii obdarzonej władzą pożądania itd. Z punktu widzenia późniejszego rozwoju nauki najważniejszymi ideami, które Bacon przejął z tej renesansowej tradycji, były: dominacja nad naturą uzyskana dzięki nauce i pojęcie człowieka jako „sługi i interpretatora natury”, czyli istoty, która wykorzystuje ukryte prawa przyrody do własnych celów⁵⁹.

Stosunek Bacona do magii i alchemii był jednak złożony i niejednoznaczny. Mimo wszystkich zapożyczeń Bacon od lata 90. XVI wieku krytykował hermetyczną tradycję. Sednem tej polemiki było

⁵⁵ Por. ibidem, ks. I, af. XLIV, LXII.

⁵⁶ Por. ibidem, ks. I, af. XLIV, LXI; F. Bacon, *Z wielkiej odnowy*, s. 32.

⁵⁷ Por. idem, *Novum organum*, ks. I, af. LXII.

⁵⁸ Ibidem, ks. I, af. LXV.

⁵⁹ Por. P. Rossi, *Francis Bacon. From magic to science*, transl. S. Rabinovitch, London 1968, s. 12–16, 21–22.

dążenie do przekształcenia renesansowych ideałów władzy człowieka nad przyrodą i ideału uczonego maga. Bacon nie wierzył, że hermetyzm może osiągnąć zakładane przez siebie cele, opierając się na własnych metodach i praktykach badawczych. Dlatego tradycji hermetycznej przeciwstawił nowy model uprawiania nauki, czerpiący z doświadczeń sztuk mechanicznych⁶⁰.

Bacon zakwestionował dwa punkty, na których opierała się hermetyczna idea nauki. Pierwszym z nich był ideał iluminaty (geniusza, człowieka oświeconego), górującego nad niewtajemniczonym gminem i odcinającego się od niego. Iluminaci mieli posiadać wyjątkową wiedzę i niecodzienne zdolności (techniczne i magiczne), których zazdrośnie strzegli przed pospółstwem. Według ich przekonania mądrością nie należało się dzielić z osobami niegodnymi, gotowymi ją sprofanować. Dlatego wiedzę należy szyfrować za pomocą symboli, hieroglifów, przypowieści itp. Przedkładanie przekazu ustnego nad przekaz pisemny było kolejnym środkiem, za pomocą którego chronili wiedzę przed wypadnięciem w niepoważone ręce⁶¹.

W tym miejscu przechodzimy do następnego punktu kwestionowanego przez Bacona: elitarystycznej koncepcji rozwoju wiedzy. Postęp nauki miał zdaniem hermetystów dokonywać się w wyniku spotkań iluminatów lub za sprawą skomplikowanych metod egzegezy zaszyfrowanych tekstów. Pogląd ten podzielało wielu znanych średniowiecznych i renesansowych myślicieli: Roger Bacon, Heinrich Cornelius Agrippa, Girolamo Cardano czy Marsilio Ficino, by wymienić tylko kilku⁶².

Według Bacona ta hermetyczna idea nauki przyczynia się do rozpowszechniania filozofii zabobonnej. Odpowiada na preferencje ludzi, których umysły są opętane przez szczególny rodzaj idoli ja-

⁶⁰ Por. ibidem, s. 10–11, 22–23.

⁶¹ Por. T. Cegielski, *Ordo ex chaos. Wolnomularstwo i światopoglądowe kryzysy XVII i XVIII wieku*, t. 1: *Oświecenie różokrzyżowców i początki masonerii spekulatywnej 1614–1738*, Warszawa 1994, s. 48–50; P. Rossi, *Bacon's idea of science*, w: *The Cambridge companion to Bacon*, ed. M. Peltonen, Cambridge Companions Online, 2006, s. 30–31, <http://www.sciencelibrary.net/files/The%20Cambridge%20Companion%20to%20Bacon.pdf> (dostęp: 05.01.2015).

⁶² Por. P. Rossi, *Francis Bacon. From magic to science*, s. 27–31.

skini – zamięłowanie do tajemniczości i niezwykłości⁶³. Sprzyja powstawaniu antycypacji poznawczych, gdyż miarą prawdy dla iluminaty staje się jego własne, genialne przecucie, niepodlegające ocenie innych⁶⁴. Ich teorie przyjmują pozory teorii niepodważalnych. Zawężanie grona badaczy do niewielkiej elity i trzymanie wyników swoich badań w tajemnicy sprawia, że nauka nie może stać się przedsięwzięciem publicznym – poddającym się krytycznej ocenie wielu uczonych. Wywyższanie się oświeconych odcina od nauki rozwojowe impulsy, które płyną od strony techników – ludzi o niskim pochodzeniu społecznym. W efekcie nauka nie rozwija się tak szybko, jak mogłaby, gdyby wykorzystywała zbiorową pracę wielu zaangażowanych w nią jednostek. Symboliczne metody przekazu wiedzy sprawiają, że reguły alchemii i magii nigdy nie osiągają statusu metody badawczej, którą może zastosować każdy badacz⁶⁵. Mówiąc krótko, hermetyczna koncepcja wiedzy stoi w konflikcie z Baconowskim ideałem nauki, który zakłada postęp wiedzy zachodzący w wyniku szerokiej współpracy, publicznej kontroli rzetelności i wyników badań, powtarzalności eksperymentów i formułowania metod badawczych⁶⁶.

Jak zauważa Rossi, krytyka tradycji hermetycznej przeprowadzona przez Bacona ma swój etyczny wymiar. Źródłem postawy hermetystów jest pewna przywara charakteru – próżność. Nic innego, a tylko megalomania, stoi za roszczeniami alchemików i ma-

⁶³ Por. F. Bacon, *Novum organum*, ks. I, af. LXV.

⁶⁴ O pojęciu antycypacji zob. przypis 5 w tym rozdziale.

⁶⁵ Por. P. Rossi, *Bacon's idea of science*, s. 30–31.

⁶⁶ Nie znaczy to jednak, że Bacon wyobrażał sobie społeczność naukowców jako luźne zrzeszenie niezależnie współpracujących badaczy, jak przekonują nas o tym Christopher Hill czy Richard F. Jones. Obraz konfliktu między autorytatywnym, tradycyjnym modelem nauki a demokratyczną i egalitarną wizją Bacona jest nieprawdziwy. Przeprowadzona przez Johna E. Leary'ego dokładna analiza poglądów Bacona na temat organizacji pracy naukowej pokazuje, że filozof dąży raczej do jej nowego uregulowania: wprowadzenia zasad rekrutacji, wewnętrznej administracji, kontroli kierunków badań i ich ewaluacji. Jest to dalekie od wolnościowego kształtu nauki, który ucieleśnili bakoniści z kręgu Samuela Hartliba i Royal Society. Por. J.E. Leary jr., *Francis Bacon and the politics of science*, Ames 1994, s. 3–13, 143–263; R.F. Jones, op. cit., passim; Ch. Hill, *Intellectual origins of the English revolution*, Oxford 1997, s. 98–104.

gów do tajemnej wiedzy i niezwykłych mocy⁶⁷. Jak wcześniej zaznaczyliśmy, próżność jest przedmiotem ataków purytańskich liderów. Krytyka hermetyzmu jest więc kolejnym punktem w filozofii Bacona, w którym spotyka się dyskurs epistemologiczny, etyczny i religijny. Grzech hermetystów polega na błędnym wyobrażeniu o miejscu człowieka w kosmosie. Po grzechu pierwotnym człowiek utracił zdolności poznawcze, którymi dysponował Adam. Nie poznaje on już przyczyn zjawisk bezpośrednio za pomocą swojego intelektu. Jego władze poznawcze puszczane samowolnie – niepoddane kontroli środowiska badawczego, eksperymentów i metody – mają skłonność do podawania własnych nieadekwatnych pojęć i teorii za przedmiot swojego poznania. Koncept geniuszu jest więc u Bacona na cenzurowanym. Co więcej, hermetryści myślą się również co do przeznaczenia człowieka, gdyż ten w wyniku grzechu pierwotnego stracił także panowanie nad przyrodą. Pretensje magów do władania prawami natury za pomocą kilku kropli magicznych eliksirów są nieuzasadnione⁶⁸. Bóg, kiedy wygnał Adama i Ewę z raju, wyznaczył bowiem człowiekowi inny los. Zarys projektu wielkiej odnowy kończy się znaczącą modlitwą:

Ty [Bacon kieruje się ku Bogu – P.W.], kiedy zwróciłeś się do oglądania dzieł, których dokonały ręce Twoje, zobaczyłeś, że wszystkie są dobre i spocząłeś. Natomiast człowiek zwróciwszy się do dzieł, które dokonały ręce jego, zobaczył, że wszystko to marność i udręka ducha, żadną miarą nie mógł spocząć. Dlatego skoro przy dziełach Twoich w pocie czoła trudzić się będziemy, uczyn nas uczestnikami Twojego widzenia i Twojego sabatu. Pokornie błagamy, abyśmy w tej myśli trwać mogli i abyś przez ręce nasze oraz ręce innych, którym tej samej myśli użyzysz, rodzinę ludzką nowymi łaskami obdarzyć raczył⁶⁹.

Tekst modlitwy nawiązuje oczywiście do słynnego fragmentu Księgi Rodzaju, w którym Bóg zwraca się do Adama: „W pocie więc ob-

⁶⁷ Por. P. Rossi, *Bacon's idea of science*, s. 31; idem, *Francis Bacon. From magic to science*, s. 32.

⁶⁸ Por. F. Bacon, *Of the dignity and advancement of learning*, 2nd ed. [= *De augmentis scientiarum*], w: idem, *The works*, vol. 8, s. 515.

⁶⁹ Idem, *Z wielkiej odnowy*, s. 41–42.

licza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz!” (Rdz 3:19). Inwokacja Bacona jednoznacznie pokazuje, że nie wierzy on w łatwe recepty, które oferują hermetyści. Władza nad przyrodą (królestwo człowieka na ziemi) wymaga nieustannej i wspólnej pracy skromnych, pokornych badaczy.

Celem Bacona jest zatem nie tylko opracowanie nowych narzędzi poznawczych i narzucenie nowych standardów nauce. Wdrożenie tych nowych reguł uprawiania nauki będzie możliwe, jeśli uda się sformułować i wprowadzić w życie nowy etos, którym będą kierować się badacze. Bacon nie łudzi się bowiem, że ludzie pyszni zastosują się do wymogów kooperacji i krytycznej ewaluacji swojej pracy. Dlatego już w *The refutation of philosophies* (*Redargutio philosophorum*, 1609) nakreśla ideał nowego uczonego:

Było tam z pięćdziesięciu mężczyzn, wszyscy w dojrzałym wieku, nie było wśród nich żadnego młodego człowieka. Wszyscy odznaczali się godnością i nieposzlakowaną uczciwością. On [przyjaciel narratora – P.W.] wybrał spośród nich wysokich urzędników państwowych, senatorów, szacownych hierarchów kościoła, ludzi reprezentujących wszystkie stany i cudzoziemców z różnych krajów. [...] Niedługo później dołączył do nich mężczyzna roztaczający aurę spokoju, mimo to jego twarz była nawykła do wyrażania współczucia [...]. Zajął swoje miejsce, ale nie na podwyższeniu czy przy mównicy, lecz na tym samym poziomie co inni i dał wystąpienie⁷⁰.

Ten fragment *The refutation of philosophies* to reminiscencja z pobytu w Paryżu, gdzie młody Bacon w latach 70. XVI wieku przebywał u boku angielskiego ambasadora Amiasa Pauleta i gdzie zapo-

⁷⁰ „There were some fifty men there, all of mature years, not a young man among them, all bearing the stamp of dignity and probity. He picked out among them officers of state, senators, distinguished churchmen, people from all ranks of life, and foreigners from various nations. [...] Not long after there entered to them a man of peaceful and serene air, save that his face had become habituated to the expression of pity [...]. He took his seat, not on a platform or pulpit, but on level with the rest and delivered the following address”. Idem, *The refutation of philosophies*, w: B. Farrington, *The philosophy of Francis Bacons*, s. 104–105.

znał się z francuską elitą polityczną i intelektualną. Od tego obrazu bije duch spokoju, skromności, powagi. Zarysowana jest tu egalitarna idea wymiany wiedzy między przedstawicielami różnych stanów, a więc także mechaników, wywodzących się zwykle z ludzi „trzeciego sortu”. Nawet cieszący się autorytetem filozof nie wywyższa się ponad zgromadzonych, nie rezerwuje dla siebie tajemnej wiedzy, nie przypisuje sobie nadzwyczajnych magicznych mocy. Warto jednak zauważyć, że nie wiąże się to ze spadkiem statusu nauki. W zamian za porzucenie ezoteryzmu postać filozofa zostaje wprowadzona do kręgu dworskiego. Bacon chce upowszechnić wzorzec, który widział w Paryżu, gdzie nauce oddawali się również ludzie z prawniczym wykształceniem i rodząca się klasa biurokratyczna⁷¹. Tym samym u Bacona figura filozofa łączy się z figurą gentelmana. Nie było to połączenie typowe dla epoki. Jak przekonywał Steven Shapin, postać uczonego gentelmana w opinii szlachetnie urodzonych nowożytnych Anglików uchodziła za *contradictio in adiecto*. Podczas gdy ideał człowieka szlachetnego był łączony z aktywną postawą w publicznie dostępnych miejscach, uczony kojarzył się z wycofaniem i odosobnieniem (postawami, dodajmy, piętnowanymi w podręcznikach dobrego wychowania). Wyprowadzenie uczonego z zacisza gabinetu, klasztornej celi czy odizolowanego od życia publicznego *college’u* miało uczynić z nauki aktywność mocno uspołecznioną. W ten sposób Bacon chciał bronić nauki przed naturalnymi afektami (próżnością) i skłonnościami umysłu (idolami jaskini)⁷².

⁷¹ Por. B. Farrington, *Francis Bacon. Philosopher of industrial science*, London–New York 1973, s. 30–31. Warto zauważyć, że w Nowej Atlantydzie uczeni rzeczywiście odgrywają rolę elity biurokratycznej swojego kraju i skupiają w swoich rękach znaczną władzę.

⁷² Por. S. Shapin, „*The mind is its own place*”. *Science and solitude in seventeenth-century England*, w: *Never pure. Historical studies of science as if it was produced by people with bodies, situated in time, space, culture, and society, and struggling for credibility and authority*, Baltimore 2010, s. 127–130; idem, „*A scholar and gentleman*”. *The problematic identity of the scientific practitioner in seventeenth-century England*, w: *ibidem*, s. 142–181.

Arystoteles jako antychryst

Innymi przykładami idoli teatru są system filozoficzny Arystotelesa i tradycja scholastyczna w jej podręcznikowej wersji⁷³. To właśnie Arystoteles jest najczęściej i najzacieklej atakowanym przez Bacona filozofem. Ataki te odnoszą się nie tylko do kwestii *sensu stricto* merytorycznych, jak np. krytyka pojęcia formy, ale biorą na celownik również postawę moralną Arystotelesa. W istocie Bacon nie czyni różnicy między próżną postawą renesansowych magów a postawą starożytnego filozofa: wszyscy dążyli do sławy, zdobycia rzeszy wyznawców, a nie do stopniowego poznawania tajemnic przyrody. Niemniej retoryka, po którą sięga Bacon w atakach na Arystotelesa, może wydawać się osobiwa.

W *Thoughts and conclusions* i *Novum organum* postępowanie Arystotelesa zostaje porównane do działań sułtana tureckiego, który zabija członków rodu królewskiego, aby przejąć władzę. Arystoteles krytykuje swoich poprzedników nie po to, aby rozwijać stopniowo prawdę, lecz by zająć ich miejsce jako autorytetu. Dokonuje on tego, tworząc system, który z rzekomo apodyktyczną pewnością rozwiązuje wszystkie problemy poznawcze⁷⁴.

W innych pismach Bacon sięga po jeszcze mocniejsze porównanie. W 1605 roku w *The advancement of learning* Arystoteles zostaje porównany do antychrysta. To sformułowanie Bacon powtórzy w 1623 roku w *De augmentis scientiarum*. W tych jednobrzmiących fragmentach Bacon wyjaśnia czytelnikom, dlaczego stosuje pojęcia tradycji arystotelesowsko-scholastycznej, choć podkłada pod nie nowe znaczenia. Jak wyjaśnia, nie zależy mu na tym, by imponować czytelnikom i stwarzać wrażenie, że jest autorem nowego systemu filozoficznego, ale na zachowaniu pewnej ciągłości z dotychczasową filozofią i postępie nauk. Swoje działanie wyraźnie przeciwstawia czynom Arystotelesa:

⁷³ Por. A. Pérez-Ramos, *Francis Bacon's idea of science and the maker's knowledge tradition*, s. 76–78.

⁷⁴ Por. F. Bacon, *Thoughts and conclusions*, w: B. Farrington, *The philosophy of Francis Bacon*, s. 84; idem, *Novum organum*, ks. I, af. LXVIII.

I tu nie mogę się nadziwić śmiałości Arystotelesa, którego pragnienie odróżniania się i zaprzeczania napędzało do tego, by wszcząć wojnę przeciwko całej starożytności. Nie tylko podjął się dla własnej zachcianki ukuć nowe terminy w nauce, lecz także tłumił i wymazywał całą starożytną mądrość do takiego stopnia, że nigdy nie wymieniał ani nie wspominał dawnych autorów lub dawnych poglądów jak tylko po to, by im zaprzeczać i je odrzucać. Dla chwały, w rzeczy samej, i by przyciągnąć zwolenników i uczniów, dążył on prosto do tego celu. Z całą pewnością, gdy mowa o rozpowszechnianiu i recepcji prawdy filozoficznej, zachodzi to samo, co zauważono w przypadku prawdy objawionej: „Przyszedłem w imieniu mojego Ojca, a wyście mnie nie przyjęli. Lecz gdyby ktoś przybył we własnym imieniu, to zapewne przyjęlibyście go” [J 5:43]. Ale w tym religijnym aforyzmie, gdy zastanowimy się do kogo się odnosił (a mianowicie do Antychrysta, największego zwoźdźciela wszechczasów), możemy dostrzec również to, że złym jest znakiem, kiedy człowiek przychodzi w swoim własnym imieniu, nie zważając na starożytność czy też, by tak rzec, zobowiązanie wobec ojców, choć wielokrotnie może on się cieszyć pomyślnością i powodzeniem polegającym na tym, że „zapewne jego byście przyjęli”⁷⁵.

W tym fragmencie Bacon przeciwstawia pokorę Chrystusa, który głosi dobrą nowinę nie dla swojej sławy, ale w imię Boga, próżnej

⁷⁵ „And herein I cannot a little marvel at the boldness of Aristotle, who was stirred by such a spirit of difference and contradiction to wage war on all antiquity, undertaking not only to coin new words of science at pleasure, but to extinguish and obliterate all ancient wisdom; insomuch that he never names or mentions an ancient author or opinion but to reprove the one and refute the other. For glory, indeed, and drawing followers and disciples he took the right course therein. For certainly in the promulgation and reception of philosophic truth the same thing comes to pass that was noted in the case of divine truth; »I came in my Father's name, and ye received me not; if one shall come in his own name, him ye will receive«. But in this divine aphorism, if we consider to whom it was applied (namely, to Anti-Christ, the highest deceiver of all ages), we may discern this well, that the coming in a man's own name, without regard of antiquity or (so to say) of paternity, is no good sign of truth, though it be oftentimes joined with the fortune and success of »him ye will receive«. Por. idem, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 482–483. Por. też: idem, *The advancement of learning*, s. 215–216.

postawie Arystotelesa dążącego do własnego rozgłosu kosztem rozwoju nauk.

Prawdopodobnie porównanie Arystotelesa do antychrysta było bezprecedensowe, co nie znaczy, że w okresie nowożytnym inni uczeni nie padali jego ofiarą: za przykład może tu posłużyć postać hiszpańskiego doktora filozofii, teologii i medycyny Ferdynanda z Kordoby (1421–1480)⁷⁶. Również współcześni teologowie, zaczynając od Władimira Sołowjowa, a na Benedykcie XVI kończąc, wierzą, że antychryst będzie wybitnym intelektualistą⁷⁷. Takie twierdzenie wydaje się mniej osobliwe, kiedy zwróci się uwagę, że pod nazwą „antychryst” w tradycji chrześcijańskiej kryją się różne pojęcia. To znaczenie, które nas tu najbardziej interesuje, wywodzi się z Pierwszego i Drugiego Listu św. Jana. Nie ma ono charakteru eschatologicznego czy apokaliptycznego. Święty Jan pisze o licznych antychrystach i duchu antychrysta (1 J 4:1–3; 2 J 7). W listach Janowych antychrystem jest każdy, kto nie uznaje, że Chrystus był Mesjaszem, nie wierzy w Boga lub sprzeciwia się woli Bożej; jednym słowem – antychrystem jest każdy człowiek w tej mierze, w jakiej jest grzeszny⁷⁸. Joseph Ratzinger, jeszcze w godności kardynalskiej, charakteryzował antychrysta jako postać, która mówi i działa we własnym imieniu, dla własnej przyjemności, interesów i władzy, nawet wtedy, gdy pomaga innym. Przeciwnie postępował Chrystus – przy każdym swoim czynie przypominał, że działa w imieniu Ojca⁷⁹. Grzechem antychrysta (antychrystów) jest więc próżność. To m.in. z tego powodu Bacon użyje tego określenia przeciw Arystotelesowi. W przytoczonym fragmencie pisze o starożytnym filozofie jako o tym, który „przychodzi w swoim imieniu”, czyli działa dla własnej sławy, a nie dla rozwoju wiedzy. Inną racją, która mogła skłonić Bacona do nazwania

⁷⁶ Por. R. Skrzypczak, *Uwaga na antychrysta! Dzieje pojęcia w myśli i wrażliwości chrześcijańskiej od czasów apostołskich po współczesność*, „Fronda” 2008, nr 44/45, s. 215.

⁷⁷ Por. W. Sołowjow, *Krótką powieść o Antychryście*, tłum. L. Posadzy, Wrocław 1998, passim; J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, Kraków 2007, s. 42–44, 46–47.

⁷⁸ Por. R. Skrzypczak, op. cit., s. 206.

⁷⁹ Por. ibidem, s. 201–202.

Arystotelesa antychrystem, jest to, że doktryna Stagiryty odgrywała rolę idola teatru. O tego rodzaju błędach poznawczych Bacon pisze: „Są wreszcie idole, które weszły do umysłów ludzkich z rozmaitych doktryn filozoficznych, a także z przewrotnych prawideł dowodzenia; nazywamy je idolami teatru. Albowiem ile wynaleziono i przyjęto systemów filozoficznych, tyle naszym zdaniem stworzono i wystawiono sztuk, które przedstawiają urojone i dla sceny wymyślone światy”⁸⁰. Mamy tu zatem system, który rzeczywiście nie ma przedmiotowego odniesienia – odsyła tylko do samego siebie.

Aby wskazać źródło tej krytyki Arystotelesa i stojące za nią motywacje Bacona, zwróćmy uwagę, że w okresie nowożytnym w świecie protestanckim nazwa „antychryst” zaczyna funkcjonować jak oblega. W stosunku do papieżstwa posługują się nią m.in. Luter, Filip Melanchton i Jan Kalwin. Coraz częściej mówi się też o antychryście nie jako o pojedynczej osobie (antychryst eschatologiczny, apokaliptyczny), ale o grzesznej zbiorowości – w duchu Listów św. Jana. Częstym przedmiotem takich ataków stają się muzułmanie (zwłaszcza Turcy) i Kościół katolicki⁸¹.

Popularność tego pojęcia wśród protestantów można wyjaśnić tym, że pozwalało ono nadać sens prześladowaniom, których doświadczali. By przywołać angielski kontekst, John Bale i John Foxe, którzy skryli się przed prześladowaniami Marii I Tudor w kalwińskiej Genewie, przypisywali rolę biblijnego antychrysta Kościołowi katolickiemu i utożsamiali protestantów ze sprawiedliwymi. Wśród protestantów popularna stała się nauka o dwóch Kościołach (nawiązująca do koncepcji dwóch państw św. Augustyna): podczas gdy oni stanowili Kościół prawdziwy, grzechy papieżstwa świadczyły, że Rzym stoi na czele zepsutej, fałszywej wspólnoty⁸².

Ponieważ to właśnie arystotelesowska tradycja filozoficzna tworzyła zręby dominujących w Kościele katolickim doktryn filozoficzno-teologicznych, Bacon – skądinąd protestant – celowo nazwał

⁸⁰ F. Bacon, *Novum organum*, ks. I, af. XLIV.

⁸¹ Por. R. Skrzypczak, op. cit., s. 217–219.

⁸² Por. B. Capp, *The political dimension of apocalyptic thought*, w: *The apocalypse in English renaissance thought and literature*, eds. C.A. Patrides, J. Wittreich, Ithaca (NY) 1984, s. 93–95.

Arystotelesa antychrystem, aby w ten sposób podważyć autorytet również kościelnej scholastyki: „Oni [scholastycy – P.W.] nie tylko uczynili wszystko, co było w ich mocy, aby sprowadzić teologię do pewnej postaci podręcznika, ale byli na tyle zuchwali, że wprowadzili Arystotelesowe dysputacje i spory do kanonu religii”⁸³. Kolejne pokolenie filozofów odwołujących się m.in. do intelektualnego spadku Bacona rozumiało swoje życiowe powołanie jako dążenie do ustanowienia filozofii, która lepiej odpowiadałaby duchowi religii protestanckich niż scholastyka⁸⁴.

Znamienne jest, że największej zasługi Lutra Bacon dopatrywał się właśnie w odrzuceniu zdegenerowanej tradycji i w próbie powrotu do pierwotnej postaci Kościoła – Kościoła ojców – dzięki studiom patrystycznym:

Marcin Luter, człowiek kierowany (bez wątpliwości) przez jakąś wyższą Opatrzność, kiedy w swoich rozważaniach zauważył, w jakim punkcie nie zgadza się z biskupem Rzymu i zdegenerowaną tradycją Kościoła, oraz odkrył, że jest osamotniony w swoim stanowisku i nie może powołać się na mądrość swojego czasu, był zmuszony obudzić całą starożytność i wezwać na pomoc wcześniejsze epoki, by rzucić wyzwanie czasom współczesnym⁸⁵.

Analogia między staraniami Lutra i Bacona nasuwa się sama. Plan Bacona też zakładał odrzucenie zepsutej tradycji i próbę odnowienia pewnej pierwotnej mądrości.

⁸³ „They have not only done their best to reduce Theology into the form of a manual but have had the temerity to incorporate the disputations and contentious of Aristotle into the body of religion”. F. Bacon, *Thoughts and conclusions*, s. 78.

⁸⁴ Por. R.F. Jones, op. cit., s. 84.

⁸⁵ „Martin Luther, conducted (no doubt) by an higher Providence, but in discourse of reason finding what a province he had undertaken against the Bishop of Rome and the degenerate traditions of the church, and finding his own solitude, being no ways aided by the opinions of his own time, was enforced to awake all antiquity, and to call former times to his succors to make a party against the present time”. F. Bacon, *The advancement of learning*, s. 118.

Idole umysłu a ikonoklazm

Bliższe przyjrzenie się porównaniu Arystotelesa do antychrysta pokazuje nam jeszcze jedną interesującą cechę Baconowskiej krytyki idoli umysłu. Bacon nie atakuje tych błędów poznawczych dlatego, że są one niedoskonałe adekwatne. Wtedy podlegałyby korekcie. Korekty, zdaniem Bacona, są zgodne ze standardami naukowości. Bo choć ideałem filozofii jest pewność, to Bacon uznaje jako wartościowe również poznanie niedoskonałe, probabilistyczne. Takie poznanie stopniowo, progresywnie przybliża się do wiedzy zupełnie adekwatnej. Każdy szczebel poznania probabilistycznego ma pewną relatywną wartość⁸⁶. Takiej oceny nie da się jednak zastosować wobec idoli poznawczych, gdyż w ogóle nie spełniają funkcji reprezentowania. Tak jak nauczanie antychrysta, odsyłają tylko do siebie. Warto zauważyć, że analogiczną krytykę do tej, którą Bacon rozwinął wobec idoli poznawczych, współcześni teologowie protestanccy skierowali wobec kultu obrazów.

Kult obrazów zasadzał się na przekonaniu, że przedstawienia Boga, Chrystusa lub świętych mają nadnaturalną moc. To przekonanie uzasadniano zwykle za pomocą doktryn neoplatonickich. W metafizyce neoplatonickiej każda emanacja bytu stanowi pewną podobiznę bytu wyższego rzędu. Mówiąc metaforycznie, kolejne emanacje bytu są w takiej samej relacji do ich źródła, jak kolejne, coraz mniej doskonałe kopie obrazu wobec ich pierwowzoru. Obrazy te nie mają charakteru arbitralnego – są ciągiem naturalnych i koniecznych przedstawień. W ten ciąg obrazów włącza się również obrazy Boga lub świętych tworzone przez artystów. Znaczy to, że obrazy te nie były traktowane jako dzieła sztuki we współczesnym sensie – nie były efektem sztucznej, kreatywnej wizji człowieka. Stanowiły natomiast konkretną egzemplifikację pewnego archetypu danego z góry. Był to główny punkt kultu obrazów: ta zdolność do odzwierciedlenia prawzoru sprawiała, że obraz współdzielił ze swoim prototypem istotę⁸⁷.

⁸⁶ Zob. przypis 5 w tym rozdziale.

⁸⁷ Por. H. Belting, *Obraz i kult*, tłum. T. Zatorski, Gdańsk 2010, s. 177.

Sedno średniowiecznej i nowożytnej krytyki kultu obrazów jako bałwochwalstwa czy idolatrii polegało na zakwestionowaniu tej relacji odzwierciedlania. Luter mówił o „obrazach dwojakiego rodzaju”: o dziełach sztuki w dzisiejszym tego wyrażenia znaczeniu – czyli wytworach wolności artysty – i wizerunkach kultowych. Wierzący może sporządzać i oglądać obrazy religijne o tyle, o ile nie przypisuje im funkcji prezentowania Boga – czyli wtedy, gdy wierzący odnosił się do obrazu jako dzieła sztuki właśnie. Obrazom kultowym Luter zdecydowanie odmawiał natomiast funkcji prezentowania i uobecniania Boga. Luter – w opozycji do neopłatońskiej tradycji – mówił tu raczej o „zastępowaniu Boga”. Obraz kultowy nie ma odniesienia przedmiotowego w sensie neopłatońskim. Pod tym względem jest rzeczywistością samą dla siebie, odgradzającą nas od żywego słowa Bożego. Luter podkreślał podmiotowy aspekt kultu obrazów: to od widza i artysty zależy, czy przypisują obrazowi funkcję prezentowania transcendencji. Stąd brało się umiarkowane stanowisko reformatora w sprawie ikonoklazmu: kościoły nie muszą być oczyszczane z obrazów, wystarczy, jeśli wierni nie będą się do nich odnosić jak do przedmiotów kultu⁸⁸.

W przeciwieństwie do Lutra, Kalwin przyjął radykalne stanowisko ikonoklastyczne. Według Kalwina jedynym zwierciadłem niewidzialnego Boga jest Pismo przedstawiające ducha wiary chrześcijańskiej. Dlatego Kalwin przeciwstawia się zarówno adoracji, jak i wytwarzaniu obrazów Boga⁸⁹. Zanim jednak nauczanie Kalwina znalazło swój pierwszy wyraz w 1536 roku w *Nauce religii chrześcijańskiej*, oczyszczanie kościołów z obrazów było rzeczywistością wielu europejskich miast, przybierając raz łagodniejsze, raz bardzo ostre formy. Proceder rozpoczął się w Wirtembergii w 1522 roku, by kilka lat później dotrzeć do takich centrów protestantyzmu, jak Zurych, Bazylea i Genewa. Ikonoklazm stał się symbolem i narzędziem religijnej i politycznej walki z Kościołem katolickim. Niszczenie obrazów było jednocześnie szyderstwem z jego instytucji

⁸⁸ Por. ibidem, s. 523–524, 616–619.

⁸⁹ Por. ibidem, s. 619–621.

i demaskacją bezsilności obrazów, którym papiści przypisywali nadprzyrodzoną moc⁹⁰.

Akcjom ikonoklastycznym towarzyszyła propaganda, w której określano kult obrazów jako praktykę pogańską. Chętnie tworzone analogie odnoszące się do Starego Testamentu, gdyż w judaizmie wszystkie praktyki adoracji obrazów uważano za bałwochwalcze⁹¹. Przypomnijmy jeszcze raz ciekawe spostrzeżenie, które zawdzięczamy Jamesowi Stephensowi, że Bacon w *Novum organum* porównuje się do Mojżesza⁹². Zarówno Mojżesz, jak i Bacon zanim wskażą kierunek prowadzący do celu, muszą rozprawić się z idolami, gdyż tak jak w religii wizerunki bożków zastępują Boga, tak w nauce pewne wytwory umysłu przysyłają przyrodę. By podkreślić tę analogię między nauką a religią, Bacon umyślnie wybiera termin *idolum*, którym w średniowiecznej łacinie nazywano fałszywego bożka, na określenie systematycznego błędu poznawczego⁹³.

Nawykli do retoryki religii protestanckiej, postulującej oczyszczenie swojego serca i umysłów z zabobonów oraz powrót do stanu czystości pierwszych ojców Kościoła, ewangeliccy odbiorcy *Novum organum* – szczególnie zaś kalwiniści, którzy dzieje własnego Kościoła porównywali do historii starotestamentowego ludu wybranego⁹⁴ – bez problemu rozpoznawali aluzje tekstu Bacona do biblijnej opowieści o Mojżesz. Nazwa „idole”, którą filozof określał błędy poznawcze, od razu przywołała na ich myśl grzech bałwochwalstwa (idolatrii), którego dopuścili się przemierzający pustynię Żydzi. Świadectwem tego, że Baconowska analogia między nauką i religią trafiła do przekonania czytelników *Novum organum*, jest oda Abrahama Cowleya, otwierająca historię Royal Society, autorstwa Thomasa Sprata:

From these and all long Errors of the way,
In which our wandring Prædecessors went,

⁹⁰ Por. ibidem, s. 525–528.

⁹¹ Por. ibidem, s. 528.

⁹² Por. J. Stephens, *Francis Bacon and the style of science*, Chicago–London 1975, s. 161–162.

⁹³ Por. M. le Doeuff, op. cit., s. 14–15.

⁹⁴ Por. A.E. McGrath, *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, tłum. J. Wolak, Warszawa 2009, s. 361–364.

And like th'old Hebrews many years did stray
In Desarts but of small extent,
Bacon, like Moses, led us forth at last,
The barren Wilderness he past,
Did on the very Border stand
Of the blest promis'd Land [...]⁹⁵.

Dla członków Royal Society Bacon stał się więc postacią, która wybawiła filozofię naturalną od idoli teatru, tak jak wcześniejszej Mojżesz wybawił naród żydowski od wiary w bożków.

Formy jako alfabet Bożej księgi natury

Zastosowanie pojęcia metaforycznego „natura to księga” oznacza, że Bacon uważa, iż pewne cechy strukturalne przyrody można zrozumieć dzięki cechom strukturalnym, które są typowe dla tekstów. Zabieg ten jest zasadny, jeśli tylko weźmie się pod uwagę, że Bacon żyje w czasach reformacji, kiedy zrozumienie właściwego sensu Pisma Świętego było sprawą najwyższej wagi. Filozof, porównując przyrodę do Pisma, odnosi się do przedmiotu i związanych z nim czynności, które są zrozumiałe dla współczesnych i stanowią część ich codziennego doświadczenia. W ten sposób metaforyczne pojęcie strukturalne zastosowane przez filozofa spełnia warunek stawiany definicjom, aby definiować nieznane przez znane. Oprócz tego, że metafory strukturalne wyznaczają ramy dyskursywnego myślenia o przedmiotach, to określają też granice racjonalnych postaw i zachowań wobec nich. Dawne nawyki tracą swoje uzasadnienie – przeddefiniowane przedmioty są pojmowane jako odmienna rzecz, która wymaga nowych procedur poznawczych i praktycznych. Spróbujmy więc określić przynajmniej częściowo strukturę pojęciową, którą Bacon przenosi za sprawą metafory „natura to księga”.

⁹⁵ A. Cowley, *Ode to the Royal Society*, w: T. Sprat, *The history of the Royal-Society of London for the improving of natural knowledge*, London 1734, <https://archive.org/details/thehistoryofroyaooospraiala> (dostęp: 18.11.2015).

Pojęcie księgi implikuje pojęcia: autora lub autorów, elementów tekstu (liter, słów, zdań, jednostek logicznych, takich jak akapity, rozdziały itp.), reguł tworzenia tekstu z tych elementów (reguły gramatyczne, słowotwórcze, stylistyczne, logiczne itp.), różnych poziomów znaczeniowych (np. sensu literalnego i alegorycznego) czy czytelnika i interpretacji, by wymienić tylko kilka najbardziej oczywistych kategorii. Łatwo zauważyć logiczne powiązania między tymi kategoriami: pojęcie autora zakłada pojęcie zamysłu twórczego, a to zaś – kategorię reguł tworzenia tekstu i części tekstu itd. Naszą analizę tego, jak dzięki tej strukturze można pojąć przyrodę, zaczniemy od pierwszych wskazanych tu kategorii (autorstwa, reguł, elementów, poziomów znaczeniowych), odkładając na chwilę na bok kategorie czytelnika i interpretacji. Ta pierwsza grupa kategorii składających się na nasze metaforyczne pojęcie strukturalne spełnia funkcje poznawcze (pozwala określić, czym jest przyroda), podczas gdy druga grupa – funkcje performatywne (postuluje pewne sposoby praktycznego odnoszenia się do przyrody).

Określenie Boga jako autora księgi natury pojawia się na wczesnym etapie twórczości Bacona. W *Meditationes sacrae* (1597) filozof zaznacza, że Bóg objawia się na dwa sposoby: za pomocą Pisma Świętego i przyrody właśnie. Pierwszy z tych sposobów wyraża wolę Bożą, tj. prawo, któremu człowiek powinien się podporządkować, i cel ludzkiej egzystencji na ziemi. Natura ukazuje natomiast moc Boga, który jest jej stwórcą: „Wola Boża bardziej objawia się przez Pisma: »Badacie Pisma« [J 5:39]; Jego Moc – bardziej przez stworzenie: »Oglądacie to, co zostało stworzone i rozmyślcie nad tym«”⁹⁶. W *Valerius terminus* po raz pierwszy te dwa *modi*, w których ujawnia się Boża wola i moc, zostają nazwane księgami („two books or volumes”) ⁹⁷. Do tej metafory nawiązuje również fragment *The wisdom of the ancients* (1609), gdzie czytamy, że „obok słowa Bożego, to, co wiemy o świecie, jest wspaniałym głosicielem Bożej

⁹⁶ „The will of God is more revealed through the Scriptures: »Search the Scriptures«; his power more through his creation: »Behold and consider the creatures«”. F. Bacon, *Meditationes sacrae*, w: idem, *The works*, vol. 14, s. 94.

⁹⁷ Idem, *Valerius terminus*, s. 33.

mądrości i dobra”⁹⁸. Nawiązanie do tej metafory znajdujemy również w *Nowej Atlantydzie*. Badacze z Domu Salomona mają własne hymny i ceremonie, w czasie których sławią Boga jako Stworzyciela świata⁹⁹. Inspiracją do nazwania Boga autorem księgi stworzenia płynie oczywiście z Księgi Rodzaju, która była dla Bacona niepodważalnym źródłem wiedzy kosmogenicznej; to przekonanie łączyło go z innymi współczesnymi¹⁰⁰. Mniej jasne jest natomiast pochodzenie kolejnych kategorii omawianego pojęcia metaforycznego, tj. kategorii elementów, reguł i różnych poziomów znaczeniowych „tekstu” przyrody.

Według Bacona przyroda, podobnie jak tekst, składa się z pewnych elementarnych jednostek nazwanych „alfabetem przyrody”. Z poszczególnych liter tego alfabetu są złożone – niczym słowa lub jednostki logiczne tekstu – konkretne przedmioty, które znamy z naszego doświadczenia. Ta metafora pojawia się już w *Valerius terminus*, kiedy Bacon zaleca, by badać nie złożone ciała, ale ich proste własności. Na początku niedokończonego rozdziału trzynastego Bacon hasłowo określa jego treść: „O błędzie zbyt częstego przedkładania badań przyczyn i skutków rzeczy konkretnych, które są niezliczone i przejściowe, nad abstrakcyjne istoty, których jest niewiele i które są stałe. O tym, że natury te są jak alfabet czy poszczególne litery, z których składa się różnorodność rzeczy”¹⁰¹. Już w angielskim wydaniu *The advancement of learning* (1605) Bacon utożsamia „litery alfabetu” z przyczynami formalnymi i czyni je przedmiotem

⁹⁸ „Next to the Word of God, the image itself of the world is the great proclaimer of the divine wisdom and goodness”. Idem, *Of the wisdom of the ancients*, w: idem, *The works*, vol. 6, s. 126.

⁹⁹ Por. idem, *Nowa Atlantyda*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1954, s. 128.

¹⁰⁰ Por. idem, *On principles and origins according to the fables of Cupid and Coelum*, w: idem, *The works*, vol. 10, s. 386; Ch. Webster, *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*, tłum. K. Kopcińska, A. Zapałowski, Warszawa 1992, s. 26.

¹⁰¹ „Of the error in propounding chiefly the search of causes and productions of things concrete, which are infinite and transitory, and not of abstract natures, which are few and permanent. That these natures are as the alphabet or simple letters, whereof the variety of things consisteth”. F. Bacon, *Valerius terminus*, s. 63.

dociekań metafizyki¹⁰². Metafora ta jest wciąż obecna w dojrzałych pismach Bacona. Wraca on do niej we wprowadzeniu do *Wielkiej odnowy* (1620) w kontekście projektu nowej historii naturalnej, która miałaby obejmować nie tylko historię ciał, ale też historię sił naturalnych, takich jak „gęstość i rzadkość, ciepło i zimno, stałość i płynność, ciężkość i lekkość, i wiele innych”¹⁰³. Siły te zostają porównane do liter alfabetu, gdyż z ich kombinacji – niczym słowa i wypowiedzi – są stworzone rzeczy: „[...] szuka się ich [sił naturalnych – P.W.] nie dla nich samych, lecz taki jest ich stosunek do rzeczy i dzieł, jaki liter alfabetu do mowy i słów: choć same przez się są one bezużyteczne, stanowią przecież elementy wszelkiej mowy”¹⁰⁴. Do metafory prostych własności jako liter alfabetu Bacon powróci jeszcze dwa razy w głównym tekście *Novum organum* (1620), pierwszym razem parafrazując fragment ze wstępu do *Wielkiej odnowy*¹⁰⁵, drugim razem porównując zaś do nich najprostsze i najmniejsze cząsteczki przyrody, z których kombinacji składają się ciała złożone¹⁰⁶. Z metafory alfabetu przyrody Bacon nie zrezygnuje w swoim ostatnim dużym piśmie poświęconym wielkiej odnowie – *De augmentis scientiarum* (1623) – gdzie jeszcze raz do liter porówna siły naturalne, które zdefiniuje jako przedmiot metafizyki¹⁰⁷. Z kilkustronicowego fragmentu szkicu historii naturalnej z lat 20. XVII wieku *The alphabet of nature* możemy wnioskować, że Bacon planował spisać katalog podstawowych własności przyrody¹⁰⁸.

Źródła metafory „alfabetu przyrody” można upatrywać w tradycji kabalistycznej¹⁰⁹. Kabała w okresie nowożytnym przeszła transfor-

¹⁰² Por. idem, *The advancement of learning*, s. 220–221.

¹⁰³ Idem, *Z wielkiej odnowy*, s. 36.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 37.

¹⁰⁵ Por. F. Bacon, *Novum organum*, ks. I, af. CXXI.

¹⁰⁶ Por. ibidem, ks. II, af. VIII.

¹⁰⁷ Por. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 505–506.

¹⁰⁸ Por. idem, *The alphabet of nature*, w: idem, *The works*, vol. 9, s. 475–479.

¹⁰⁹ Nie jest to jedyne możliwe źródło inspiracji Bacona. Antonio Pérez-Ramos pisze, że źródeł porównania prostych elementów przyrody do liter należy poszukiwać w tekstach greckich: w *Metafizyce* Arystotelesa i *O naturze wszechrzeczy* Lukrecjusza. Z trzech wskazanych przez niego fragmentów tylko jeden posługuje się tą metaforą: są to dwa wersy z poematu Lukrecjusza. Por. A. Pérez-Ramos,

macje z wiedzy o charakterze ezoterycznym w wiedzę egzoteryczną. Stało się to za sprawą powstania nurtu kabały chrześcijańskiej i osadnictwa Żydów w krajach Europy i Bliskiego Wschodu po wypędzeniu Żydów z Półwyspu Iberyjskiego i związanego z tym wydarzeniem rozkwitu piśmiennej tradycji kabalistycznej¹¹⁰. Kabała znalazła swój przyczółek również na Elżbietańskim dworze i w intelektualnych kręgach Londynu, gdzie cieszyła się tolerancją, której nie mogła oczekiwać w krajach ogarniętych kontrreformacją¹¹¹. Bacon poznał osobiście Johna Dee, twarz elżbietańskiego renesansu, a zarazem kabalistę już w 1582 roku¹¹². Jak pokazały badania Rossiego, Bacon znał również nauki Corneliusa Agrippy, jednego z głównych propagatorów wiedzy ezoterycznej, w tym kabały¹¹³. O znajomości kabały przez Bacona świadczą ponadto jeszcze dwa fragmenty. Jeden z *Nowej Atlantydy*, gdzie filozof przypisuje postaci Żyda Joabina kabalistyczną wiedzę¹¹⁴. Drugi fragment znajdziemy z kolei w *The advancement of learning* i *De augmentis scientiarum*. Wśród zasad filozofii pierwszej Bacon wymienia regułę: „Proces gnilny bardziej grozi zakażeniem, zanim osiągnie zaawansowany stan niż później”¹¹⁵, którą

Bacon's form and the maker's knowledge tradition, w: *The Cambridge companion to Bacon*, s. 103–104, 118, <http://www.sciencelib.net/files/The%20Cambridge%20Companion%20to%20Bacon.pdf> (dostęp: 05.01.2015); T. Lucretius Carus, *O naturę wszechrzeczy*, tłum. E. Szymański, Warszawa 1957, ks. I 195–197. Arystoteles rzeczywiście wielokrotnie obrazuje swoje wywody, przywołując relacje między wyrazami, literami i zgłoskami. Por. np. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak et al., Warszawa 1990, V 3, 1014a–1014b. Prawdopodobnie Bacon korzystał zarówno z tradycji greckiej, jak i judaistyczno-chrześcijańskiej, gdy formułował swoją koncepcję przyrody jako Bożej księgi.

¹¹⁰ Por. M. Idel, *Kabała. Nowe perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2006, s. 452–454, 461–463; F. Yates, *The occult philosophy in the Elizabethan age*, London–New York 2004, s. 3–4.

¹¹¹ Por. F. Yates, *The occult philosophy in the Elizabethan age*, s. 45, 47, 89, 131–134; M. Idel, op. cit., s. 463.

¹¹² Por. L. Jardine, A. Stewart, *Hostage to fortune. The troubled life of Francis Bacon 1561–1626*, London 1999, s. 84.

¹¹³ Por. P. Rossi, *Francis Bacon. From magic to science*, s. 18–19.

¹¹⁴ Por. F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, s. 106.

¹¹⁵ „Putrefaction is more contagious before maturity than after”. Idem, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 473; idem, *The advancement of learning*, vol. 6, s. 139.

zacerpnął z Księgi Kapłańskiej (13:12–13). Filozof wyjaśnia, że jest to zasada filozofii pierwszej, gdyż odnosi się nie tylko do fizycznego zjawiska rozkładu zwłok, lecz także do etyki i polityki: „Najnikczemniejsi i najbardziej nieumiarkowani ludzie powodują mniej zepsucia w sprawach publicznych, niż ci, którzy sprawiają wrażenie dość prawych i cnotliwych i są tylko częściowo źli”¹¹⁶. Zasada ta jest opisywana w *Zoharze*, jednym z najważniejszych tekstów tradycji kabalistycznej, właśnie w dwóch kontekstach: fizycznym i etycznym¹¹⁷.

Już w pierwszym zachowanym tekście kabalistycznym, datowanym zwykle na pierwsze wieki naszej ery *Sefer jecira* (z hebr. *Księga kształtowania* lub *stworzenia*), pojawia się idea, że świat został stworzony przez Boga za pomocą dwudziestu dwóch liter (spółgłosek) alfabetu hebrajskiego¹¹⁸. Tę samą ideę odnajdujemy w najważniejszym piśmie tradycji kabalistycznej, *Zoharze* (z hebr. *Księga blasku*), napisanym w 1285 roku przez Mojżesza z Leonu. Kosmogeniczne opowiadania tej księgi zaczynają się następująco: „Na dwa tysiące lat przed stworzeniem świata Święty, niech będzie błogosławiony, przypatrywał się literom Tory i wielkie znajdował w nich upodobanie. A gdy stanęło przed Jego obliczem życzenie stworzenia świata, zgromadziły się przed tronem Jego chwały wszystkie litery”¹¹⁹.

W kabale litery alfabetu hebrajskiego mają dwie szczególne funkcje, które odróżniają je od liter innych języków: funkcję kosmogeniczno-fizyczną i teozoficzno-poznawczą. Zaczynając od tej pierwszej kategorii, należy podkreślić, że kabaliści wierzą, że owe litery mają szczególną moc stwarzania rzeczy, która sprawiła, że stały się Bożym narzędziem kreacji świata. Kabala czerpie tu oczywiście z tradycji żydowskich, które określają słowo jako substrat wszech-

¹¹⁶ „Men who are most wicked and profligate produce less corruption in the public manners than those who appear to have some soundness and virtue in them, and are only partly evil”. Idem, *The advancement of learning*, vol. 8, s. 473.

¹¹⁷ Por. L. Jardine, *Francis Bacon. Discovery and art of discourse*, London–New York 1974, s. 104–105, przypis 2.

¹¹⁸ Por. Ch. Mopsik, *Kabala*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa, s. 45–46; I. Kania, *Opowieści Zoharu oraz O kabale i Zoharze*, Kraków 2005, s. XXVI.

¹¹⁹ I. Kania, *Opowieści Zoharu*, tłum. I. Kania, w: idem, *Opowieści Zoharu oraz O kabale i Zoharze*, s. 5.

świata i tym samym nadają językowi wyjątkową wartość. Jak pisze najważniejszy historyk żydowskiego mistycyzmu, Gerschom Scholem: „Wszelkie dzieło jest w najgłębszym sensie dziełem się językowym, to zaś, co kryje się w istnieniu rzeczy, to schowane w nich lub działające kombinacje najpierwotniejszym elementów mowy”¹²⁰. Oprócz tego dynamicznego, kosmogenicznego aspektu liter Tory istnieje również aspekt statyczny, by tak rzec – fizyczny. Ich kombinacje nie tylko generują świat, ale również stanowią esencje wszystkich rzeczy i są strukturą całego świata. *Zohar* pojmuje hebrajskie spółgłoski jako ciało, materiał, z których jest stworzona każda rzecz, podczas gdy samogłoski są ożywczym tchnieniem powołującym ciało do życia. Ten dualizm spółgłosek i samogłosek bierze się z tego, że w języku hebrajskim tylko spółgłoski mają swoją wizualną reprezentację w piśmie; samogłoski, przeciwnie, nie są spisywane. Tak jak spółgłoskowy kościec słowa ma morficzną, łatwo uchwytną postać (która również jest przedmiotem kabalistycznych metod hermeneutycznych), tak mają ją również rzeczy. Tymczasem tchnienia, które wprowadzają te fizyczne postaci w ruch, są niedostępne dla naszego wzroku jak samogłoski alfabetu. Samogłoskowy, nieuchwytny wymiar ciał można również rozumieć jako modalności i atrybuty ciał¹²¹. Jeśli chodzi zaś o strukturę świata, litery alfabetu tworzą prawa natury składające się na cały plan stworzenia. Ważne jest zrozumienie wieloelementowości pojęcia „Tory”, czyli prawa. „Tora” oznacza Pięcioksiąg, czyli pięć pierwszych ksiąg Biblii, ale też Prawo, które zostało objawione Mojżeszowi na górze Synaj. Według ezoterycznej tradycji Mojżesz miał poznać na Górze nie tylko przykazania, czyli element halachiczny, lecz także cały schemat świata – prawo, podług którego on istnieje¹²². Na podstawie tożsamości Pięcioksięgu, prawa w sensie moralnym i prawa w sensie fizycznym, należy uznać, że litery alfabetu hebrajskiego wyrażają również Boże reguły rządzące światem.

¹²⁰ G. Scholem, cyt. za: I. Kania, *O kabale i Zoharze*, s. XXVI. Por. też: M.-A. Ouaknin, *Tajemnice kabaly*, [tłum. anonimowy], Warszawa 2006, s. 270; Ch. Mopsik, op. cit., s. 119.

¹²¹ Por. I. Kania, *Opowieści Zoharu oraz O kabale i Zoharze*, s. XXV.

¹²² Por. Ch. Mopsik, op. cit., s. 62.

Kolejnym aspektem liter alfabetu hebrajskiego – obok kosmogeniczno-fizycznego – jest aspekt teozoficzno-poznawczy. Skoro litery są jednocześnie mocą, tworzywem i strukturą poszczególnych rzeczy i świata w całej jego totalności, to poznawanie liter jest jednocześnie poznawaniem istoty rzeczy naturalnych, ich wzajemnych relacji i powszechnych reguł, które nimi rządzą. Jak pisze Ireneusz Kania: „[...] poznawanie cech liter oraz istniejących między nimi związków jest kluczem do odsłaniania tajemnic bytu”¹²³. Jednak w tradycji kabalistycznej te badania nad światem nie mają znaczenia autonomicznego. Litery świata odsyłają bowiem do Autora, który posłużył się nimi w akcie kosmogenicznym. Kosmologia kabalistów jest równoznaczna z teozofią, dociekaniami istoty Boga, której bezpośredni ogląd nie jest nam dany i którą możemy poznać dzięki mediacji alfabetu hebrajskiego¹²⁴.

Wyróżnionym odcieniom znaczeniowym pojęcia alfabetu hebrajskiego w kabale odpowiadają w filozofii Bacona różne odcienie treściowe pojęcia formy. Zgodnie z arystotelesowską tradycją Bacon wyróżnia cztery pojęcia przyczynowości, w tym przyczyny formalne. Zgodnie ze swoim postulatem używa on tradycyjnych terminów, pod które jednak podkłada nowe treści¹²⁵.

Pierwszym odcieniem treściowym nowego pojęcia przyczyny formalnej jest określenie jej jako własności prostej. Tego określenia, które po raz pierwszy pojawia się w *Valerius terminus*, Bacon używa również w *Novum organum*. Prostota przyczyny formalnej oznacza, że w porządku ontycznym jest ona czymś elementarnym, nietworzonym przez inne własności, ale – z drugiej strony – czymś konstytuującym własności złożone i ciała. W porządku poznawczym właściwość prosta jest czymś nieredukowalnym do innych własności, do czego można natomiast sprowadzić własności złożone lub ciała. Jest więc ona podstawowym pojęciem procesu analizy i syntezy. By przybliżyć pojęcie własności prostej, Bacon posługuje się przykładem

¹²³ I. Kania, *O kabale i Zoharze*, s. XLII. Por. też: ibidem, s. XXII; M.-A. Ouaknin, op. cit., s. 289.

¹²⁴ Por. I. Kania, *O kabale i Zoharze*, s. LXXXVI.

¹²⁵ Por. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 482–483. Por. też: idem, *The advancement of learning*, s. 215–216.

złota. O ile arystotelik dociekający przyczyny formalnej postawiłby pytanie o przyczynę, która sprawia, że coś jest złotem, o tyle Bacon traktuje je tylko jako zbiór własności, które są głównym przedmiotem jego badań i które można wydzielić drogą analizy. Tymi własnościami są m.in. żółtość, ciężar, rozpuszczalność. Odpowiednie połączenie tych własności konstituuje ciało, które nazywa się złotem¹²⁶. Tak samo redukowalne do własności prostych są wszystkie ciała. Podobieństwo form jako własności prostych do liter alfabetu zasada się właśnie na tych dwóch aspektach: kombinacje form jako najprostsze elementy przyrody tworzą ciała podobnie, jak kombinacje liter, będące najprostszymi elementami pisma, tworzą słowa; formy są najprostszymi składnikami, do których możemy dojść w naszej analizie ciał naturalnych, tak jak litery są najprostszymi składowymi możliwymi do wyróżnienia podczas „rozkładania” słowa.

Badanie form rozumianych jako własności proste ujmuje ciała i świat statycznie – ukazuje ich złożoność i strukturę. Przyczyny formalne mają jednak również swój aspekt dynamiczny. Już w pierwszym aforyzmie drugiej księgi *Novum organum* Bacon określa przyczyny formalne jako naturę twórczą (*natura naturans*)¹²⁷. W tradycji arystotelesowskiej pojęcie *natura naturans* występowało w parze z *natura naturata*; pierwszy termin określał stwórcę (naturę tworzącą), drugi – stworzenie (naturę stworzoną). U Bacona pojęcie natury twórczej ma znaczenie immanentnego przyrodzie czynnika, który wytwarza określoną własność w ciele¹²⁸. Ujmując kwestię kolektywnie, wszystkie ciała zostają stworzone przez zespoły form, które są naturami twórczymi. Dla Bacona szczególne znaczenie ma myślenie genetyczne: poznać rzecz lub własność to poznać sposób, w jaki interesujący nas przedmiot powstaje, wskazać jego przyczynę genetyczną.

Poznać formy jako naturę twórczą to badać formy jako podstawowe siły naturalne i jako mikrocząsteczki ciał. Podstawowe siły naturalne są określone przez Bacona jako „pierwotne doznania i dąże-

¹²⁶ Por. idem, *Novum organum*, ks. II, af. V.

¹²⁷ Por. ibidem, ks. II, af. I.

¹²⁸ Por. F. Bacon, *Novum organum*, s. 404, przypis 128.

nia materii, które można by uznać jakby za główne siły w przyrodzie i dzięki którym kształtują się pierwsze elementy przyrody¹²⁹. Owe pierwotne siły natury same są własnościami, takimi jak: „gęstość i rzadkość, ciepło i zimno, stałość i płynność, ciężkość i lekkość”¹³⁰. Różnią się one jednak od innych własności tym, że mają zdolności wytwórcze – zdolności stwarzania innych własności. Z drugiej strony znaczy to, że nie są one własnościami pochodnymi – wytworem jakiejś innej, bardziej pierwotnej własności.

Aby wyjaśnić, czym są pierwotne siły naturalne (a tym samym wyjaśnić, czym są wszystkie własności jako ich pochodne i kombinacje), Bacon posługuje się podziałem na własności ilościowe i jakościowe. W sensie ścisłym formami są właściwości o charakterze ilościowym. Wyjaśnienie właściwości jakościowych, które znamy z naszego doświadczenia, jak np. zimno czy ciepło, polega na ich zredukowaniu do procesów konstytuowanych przez ruchy mikrocząsteczek. Mówiąc inaczej, poznać własność to wskazać specyficzny ruch i charakterystykę cząsteczek będących w tym ruchu¹³¹. Jak podkreśla Bacon, większość z tych procesów uchodzi nieuzbrojonym zmysłom¹³². Należy też dodać, że filozof przestrzega przed spekulatywnym określaniem własności mikrocząsteczek. W przeciwieństwie np. do klasycznych atomistów, Bacon chce dokonać charakterystyki różnych rodzajów mikrocząstek w sposób eksperymentalny¹³³.

Skoro formy są zarówno siłami twórczymi, jak i ruchami cząsteczek, to natura twórcza przyrody i każde zjawisko powstawania lub giniecia w przyrodzie polega na ukrytych procesach zachodzącym na mikropoziomie. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że są one własnościami pierwotnymi, to znajomość wszystkich form pozwala na wytworzenie dowolnego przedmiotu. Z tego powodu Bacon nazywa praktyczny dział metafizyki magią oczyszczoną¹³⁴, czyli ma-

¹²⁹ Idem, *Z wielkiej odnowy*, s. 36.

¹³⁰ Ibidem.

¹³¹ Próbę sprowadzenia własności ciepła do ruchu cząsteczek por. F. Bacon, *Novum organum*, ks. II, af. XX.

¹³² Por. ibidem, ks. II, af. VI.

¹³³ Por. ibidem, ks. II, af. VIII.

¹³⁴ Por. ibidem, ks. II, af. IX.

gią naturalną, której celem jest wykorzystywanie ukrytych i nieznanych procesów przyrody w służbie ludzkiej mocy. Formy mają więc swój charakter dynamiczny, ową światotwórczą moc i energię, którą w tradycji kabalistycznej przypisuje się hebrajskim literom¹³⁵.

Wreszcie, Bacon określa formy jako prawo. Bacon pisze: „Jakkolwiek w przyrodzie nic naprawdę nie istnieje oprócz ciał indywidualnych wykonujących indywidualne czyste akty zgodnie z ustalonym prawem, to jednak w naukach, owo właśnie prawo, jego poszukiwanie, odkrywanie i wyjaśnianie stanowi podstawę zarówno wiedzy, jak i działania. To właśnie prawo i jego paragrafy określamy mianem form”¹³⁶. Bacon używa metafory praw, aby – po pierwsze – podkreślić powszechność form przyrody i przeciwstawić je tzw. zwykłemu biegowi natury, czyli złożonym i pochodnym procesom, w których biorą udział połączenia różnych własności i złożone ciała. O ile zasięg procesów nazywanych zwykłym biegiem natury jest ograniczony (np. trawienie dotyczy tylko ciał ożywionych), o tyle prawa przyrody leżą u podstaw każdego poszczególnego procesu (np. przeciwieństwem „stałość–ciekłość” można opisać każde ciało)¹³⁷. Mówiąc inaczej, formy rozumiane jako prawa mają powszechny zasięg oddziaływania. Po drugie, metafora prawa odnosi się do niezachwianej regularności działania. Prawo jest niezłomne i nie znosi ustępstw. Z wyjątkiem cudów, które są zawieszeniem obowiązującego prawa, żaden naturalny proces nie dokonuje się z pogwałceniem prawa, ale poprzez nie. Dotyczy to również niezwykłych gatunków czy niezwykłych osobników w obrębie gatunków. Bacon argumentuje, że tylko pozornie są one odstępstwami od praw natury – w istocie są efektem nietypowej kombinacji powszechnych praw¹³⁸. Po trzecie, metafora prawa przywodzi na myśl ideę prawo-

¹³⁵ Mimo tej analogii nie należy mylić magii naturalnej z magią kabalistyczną. Magia naturalna wykorzystuje do swoich celów procesy naturalne, które nie są jednak powszechnie znane i dlatego uchodzą za cudowne. Przeciwnie w magii kabalistycznej, tu wykorzystuje się moce nadprzyrodzone. Por. podrozdział *Alchemia, magia naturalna, astrologia* w rozdziale pierwszym.

¹³⁶ F. Bacon, *Novum organum*, ks. II, af. II.

¹³⁷ Por. ibidem, ks. II, af. IX.

¹³⁸ Por. ibidem, ks. II, af. XXVIII–XXXI.

dawcy. Prawodawca ten jest istotą rozumną, jako że prawa stanowią sensowną i systematyczną strukturę. W fizyko-teleologicznym trybie Bacon argumentuje, że dowodem istnienia Boga jest porządek w przyrodzie, który zostaje osiągnięty i zachowany, mimo że wszystkie prawa przyrody są w istocie tylko ruchami cząsteczek niemożliwymi osiągnąć harmonijnej całości wyłącznie wskutek działania immanentnych im zasad; ich ruch i inne własności muszą zostać narzucone przyrodzie niejako z zewnątrz przez rozumną i transcendentną istotę¹³⁹. Ponadto prawodawca musi mieć moc egzekwowania swoich postanowień. W przypadku praw przyrody chodzi tu o moc absolutną. Tym wszechmocnym prawodawcą jest Bóg. Według Bacona księga natury jest sposobem, w jaki Bóg objawia swoją nieograniczoną władzę¹⁴⁰.

Warto zauważyć jeszcze jeden moment pojęcia praw przyrody. Jak pokazywaliśmy w podrozdziałach poświęconych cnotom umiarkowania i miłosierdzia, Bacon nie trzyma się konsekwentnie podziału na dwie księgi Boże (Pismo Święte i przyrodę) jako dwa różne *modi* objawiania swojej woli i władzy i twierdzi czasem, że księga natury poza władzą Bożą odsłania do pewnego stopnia również Jego zamiary wobec człowieka. Ta możliwość pojawia się wtedy, gdy te same przyczyny, które określa się mianem przyczyn formalnych, zaczyna się rozpatrywać z perspektywy finalistycznej – jako przyczyny celowe. Pojęcie prawa natury zawiera więc nie tylko aspekt deskryptywny (czy też eksplanacyjny), lecz także normatywny: z praw przyrody człowiek może wyczytać nakazy Boże.

Pojęcie praw przyrody w filozofii Bacona charakteryzuje się więc pewną dwuznacznością, typową dla judaistycznego pojęcia prawa – Tory. Z jednej strony prawa przyrody leżą u podstaw całego planu stworzenia, tak jak litery Pięcioksięgu. Prawa te są najbardziej fundamentalnymi i powszechnymi regułami, którym są podporządkowane wszystkie naturalne właściwości i ciała w kosmosie. Można by rzec, że prawa przyrody są również pewnymi regułami, pseudo-

¹³⁹ Por. F. Bacon, *Eseje*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1959, s. 69; idem, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 510–511.

¹⁴⁰ Por. idem, *Meditationes sacrae*, s. 94; idem, *Valerius terminus*, s. 33.

składniowymi lub pseudologicznymi, które nadają przez swoje powszechne obowiązywanie jedność wszystkim właściwościom naturalnym i ciałom. Skoro zaś prawa przyrody są edyktami Bożymi, to należy je uznać za podstawowy schemat świata w całej jego totalności. Z drugiej strony Bacon zachowuje również normatywny charakter pojęcia prawa – rozpatrywane z perspektywy finalistycznej przedstawia się ono jako zbiór nakazów Bożych. Podobnie Tora ma jednocześnie swój element deskryptywny i normatywny – *halachiczny*.

Pozostaje tu omówić już tylko aspekt teozoficzno-poznawczy metafory „formy przyrody to alfabet stworzenia”. Ponieważ formy, analogicznie do hebrajskich liter, stanowią materię, siłę i schemat wszystkich poszczególnych rzeczy i całego kosmosu, są najwyższym celem poznania w filozofii przyrody. Ze względu na tę wyjątkową rolę, którą grają w przyrodzie przyczyny formalne, mają one także największą wartość eksplanacyjną, mimo że w porządku poznania są one czymś ostatnim. Uprzednie określenie form pozwala nam zredukować do nich każdą rzecz znaną nam z doświadczenia. Z tego to właśnie powodu Bacon wyżej ceni metafizykę, rozumianą jako naukę o przyczynach formalnych, od fizyki, która zajmuje się poszczególnymi rodzajami ciał czy procesów: określenie własności jakiegoś rodzaju ciał lub procesów jest niepełne, jeśli badacz nie potrafi ich zredukować do podstawowych form; ma też ono ograniczone znaczenie poznawcze, gdyż nie pozwala ekstrapolować wyników badań na inną dziedzinę poznawczą (mówiąc inaczej: poznanie fizyczne prowadzi do twierdzeń małego lub średniego zasięgu), podczas gdy efekty poznania metafizycznego mają dla nauki znaczenie uniwersalne.

Nie należy jednak ujmować fizyki i metafizyki jako nauki tymczasowej i doskonałej. Baconowi nie chodzi o to, by zastąpić jedną dziedzinę drugą dziedziną. Metafizyka określa tylko poszczególne elementy „pisma” i wskazuje na najogólniejsze pseudologiczne i pseudoskładniowe reguły tworzenia księgi natury. Aby zrozumieć pojedyncze „słowa” i znaczenie pomniejszych „jednostek logicznych” („zdań”, „akapitów” itd.), trzeba podjąć badania fizyczne, które określają, z jakiego zbioru własności składają się ciała i procesy znane z codziennego doświadczenia. Dopiero ten podwójny wysiłek

analizy zespołów własności i ich redukcji do przyczyn formalnych pozwala odsłonić istotę różnych gatunków ciał i procesów. Bacon efekt tych badań, poznanie istoty danego gatunku, ujmuje jako poznanie prawdziwej (a nie arbitralnej) nazwy przedmiotu. W przedmowie do *Wielkiej odnowy* filozof pisze o doskonałej wiedzy naturalnej, którą miał Adam i „z pomocą której nadał imiona (*names*) rzeczom (*the creatures*) wedle ich właściwości”¹⁴¹. Owe imiona (czy też nazwy) to istoty rzeczy (czy też istoty stworzenia), które są zbudowane z zespołów form. Rzeczy ukonstytuowane z form są częściami przyrody, tak jak nazwy zawierające litery tworzą części wypowiedzi. Przywołanie edenicznego obrazu w tak ważnym momencie, jakim jest przedmowa do *Wielkiej odnowy*, wskazuje, że według Bacona celem filozofii przyrody jest ponowne odkrycie języka, którym posługiwał się człowiek przed grzechem pierworodnym. Jest to język, którego używał również Bóg, gdy pisał księgę natury.

Ponieważ Stwórca posłużył się formami do powołania świata, to filozofia naturalna jest zapośredniczającym medium, które pozwala poznać również Boga. Podobnie jak tekst złożony z liter hebrajskich pozwala poznać coś z istoty Boga, tak przyczyny formalne i ich skutki dostarczają nam wiedzy o Bogu. Bacon jest w tym punkcie daleko bardziej powściągliwy niż tradycja kabalistyczna, a adekwatność metafory „formy to litery” – ograniczona. Poznawanie przyrody nie jest odkrywaniem imion Bożych, czyli istoty Boga, i nie można na niej ufundować teozofii. Możliwa jest jednak teologia naturalna, która wspiera się na korpuskularnym ujęciu przyczyn formalnych, oraz wiedza o mocy Boga i niektórych Jego planach wobec człowieka.

Egzegeza Bożej księgi natury

Omówiliśmy część strukturalnego pojęcia metaforycznego „natura to księga”. Kategorie implikowane przez to pojęcie, którymi dotąd się zajmowaliśmy, dotyczyły przedmiotowego aspektu przyrody:

¹⁴¹ Idem, *Z wielkiej odnowy*, s. 22.

określały, czym jest przyroda, a dokładniej: jak powstała (problem „autorstwa”), z czego się składa (elementy „tekstu”), jak działa (reguły tworzenia „tekstu”). Mówiąc inaczej, do tej pory nasza uwaga skupiała się na poznawczo-deskryptywnej funkcji metafory strukturalnej „natura to księga”. Teraz przyjrzymy się performatywnym konsekwencjom tej metafory, czyli regułom postępowania, którym powinien podporządkować się podmiot poznawczy, jeśli chce przystosować się do reguł racjonalności narzucanych przez to pojęcie metaforyczne. Te zasady postępowania można wywieść z dwóch kategorii implikowanych przez nasze pojęcie metaforyczne. Chodzi tu o kategorie: różnych poziomów znaczeniowych pisma (konkretnie dwóch poziomów: sensu literalnego i alegorycznego) i interpretującego czytelnika.

Rozróżnienie sensu literalnego i alegorycznego ma fundamentalne znaczenie dla egzegezy Biblii, ponieważ sens literalny nie oddaje zawsze jej właściwego przekazu – czyli ducha¹⁴². Oprócz narracji o charakterze historycznego opowiadania w Piśmie Świętym odnajdujemy mnogość fragmentów, które nie są zrozumiałe, jeśli potraktuje się je dosłownie – dość tu przypomnieć wyszukane apokaliptyczne obrazy – lub których nie powinno się traktować w sposób tylko dosłowny, np. przypowieść o synu marnotrawnym to nie tylko dydaktyczna opowiastka, lecz także obraz przyszłego sądu Bożego; podobnie, dosłownie odczytywana Pieśń nad Pieśniami jest

¹⁴² Redukując różne warstwy znaczeniowe Pisma Świętego do przeciwstawienia treści dosłownej i alegorycznej, dokonujemy uproszczenia, które jest jednak zgodne z duchem protestanckiej reformy metod egzegetycznych. Średniowiecze utrwaliło metodę hermeneutyczną św. Augustyna nazywaną *quadriga*. Wedle tej tradycji Pismo miało poczwórny sens: dosłowny; anagogiczny, czyli wskazujący, na co może mieć nadzieję wierny; alegoryczny, czyli określający, w co wierzyć; topologiczny, czyli mówiący, jak postępować moralnie. Najpierw humaniści, a potem protestanci krytykowali średniowiecznych biblistów za to, że *quadriga* w praktyce stała się metodą imputowania Pismu Świętemu z góry przyjętych koncepcji teologicznych. Postulowali, by niedosłowne interpretacje podporządkować znaczeniu literalnemu. Dwie pierwsze dekady XVI wieku to powrót do zainteresowania tekstem dosłownym, który odczytywano za pomocą nowych narzędzi krytyki literackiej. Por. A.E. McGrath, *The intellectual origins of the European reformation*, Malden–Oxford–Victoria 2004, s. 148–149, 153–154, 250–151.

erotykiem, który jednak ma również swój przenośny sens, odnoszący się do relacji między Bogiem a Izraelem czy też – interpretując śmieiej – do relacji Boga i wiernych. Poszukiwanie niedosłownego znaczenia fragmentów Pisma Świętego jest uzasadnione na kanwie tekstu biblijnego. Dla przykładu Jezus wyjaśnia apostołom przenośne znaczenie swoich przypowieści, jak w przypadku przypowieści o siewcy (Mt 13:1–23). Również Hymn o Miłości wskazuje, że czytelnik nie powinien zatrzymywać się na dosłownym znaczeniu. Święty Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian pisze: „Teraz bowiem widzimy jakby przez zwierciadło i niby w zagadce, ale wówczas twarzą w twarz” (13:12). O zagadce św. Augustyn pisze, że należy ją rozumieć jako szczególny gatunek figury retorycznej (tropu) – jako niejasną, nieoczywistą alegorię¹⁴³. Aby rozwiązać zagadkę znaczenia Pisma Świętego, trzeba więc daleko odejść od dosłownego znaczenia niektórych czytanych fragmentów. W Drugim Liście św. Pawła do Koryntian opozycja między literalnym a przenośnym znaczeniem jest postawiona z całą ostrością: „[...] litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia” (3:6)¹⁴⁴.

Odpowiednikami kategorii literalnego i przenośnego znaczenia Pisma Świętego w filozofii naturalnej Bacona jest podział na 1) przyrodę taką, jaka przedstawia się podmiotowi poznającemu, i 2) taką, jaka istnieje sama w sobie¹⁴⁵. Wróćmy na chwilę do zagadnień omawianych w podrozdziale *Krytyka idoli jako idea sanacji religijnej*. Jedną z przestróg płynących z krytyki idoli plemiennych, czyli wrodzonych błędów poznawczych wspólnych całemu rodzajowi ludzkiemu, był postulat, aby nie utożsamiać percepcji zmysłowych z samymi rzeczami. Percepcje te są dane podmiotowi po-

¹⁴³ Por. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, ks. XV, ix 15–16.

¹⁴⁴ Pierwsze generacje humanistów i protestantów przykładają dużą wagę do badania znaczenia dosłownego Pisma Świętego za pomocą nowych metod krytyki literackiej. Rodziło to zarzut o „judaizowanie” czy „cielesne” odczytanie Pisma. Dosłowne znaczenie odnosiło się bowiem zwykle do konkretnych, historycznych sytuacji, w których znaleźli się Żydzi. Egzegeza musiała być więc uzupełniona o odczytanie alegoryczne, by mogła nieść treści istotne dla wiary chrześcijan. Por. A.E. McGrath, *The intellectual origins of the European reformation*, s. 155.

¹⁴⁵ Por. F. Bacon, *Novum organum*, ks. II, af. XIII.

znającemu w modalnościach zmysłowych w sposób bezpośredni. Podobnie dany jest czytelnikowi literalny sens Pisma Świętego: to on stanowi bezpośrednią warstwę tekstu. W obu przypadkach przyjmuje się, że poprzestawanie na tym, co jest dane bezpośrednio, nie oddaje w sposób adekwatny prawdy. Alegoria używana przez Bacona do opisu działania ludzkiego umysłu poznającego przyrodę to ta sama alegoria, której św. Paweł używa w Hymnie o Miłości, by unaocznić, jak poznajemy Boga i Jego plany – jest to alegoria zwierciadła. W przedmowie do *Wielkiej odnowy* Bacon pisze: „Toteż bezpośrednim i własnym percepcjom zmysłowym niewielką przyznajemy rolę [...]. Jest rzeczą najzupełniej pewną, że podobnie jak nierówne zwierciadło zmienia promienie rzeczy według własnego kształtu i kroju, tak też umysł, doznając wrażeń za pośrednictwem zmysłów, przy urabianiu i wytwarzaniu swych pojęć nie wykazuje dokładnej wierności, lecz do natury rzeczy wprowadza i dołącza swą własną naturę”¹⁴⁶. Co więcej, tak jak św. Paweł ujmuje poznanie Boga jako rozwiązywanie zagadek, tak samo Bacon – jako łamigłówkę – przedstawia poznawanie przyrody: „O naukach zaś, które za przedmiot badań mają przyrodę, ów święty filozof [Salomon – P.W.] tak się wyraża: »sławą Boga jest ukryć rzecz, sławą króla zaś rzecz znaleźć«, nie inaczej, jak gdyby boska natura znajdowała przyjemność w niewinnej i dobrotliwej zabawie dzieci, które po to się chowają, aby ich szukać, i w swej pobłażliwości i dobroci w stosunku do ludzi przybrała sobie duszę ludzką jako towarzyszkę tej zabawy”¹⁴⁷. Percepcje zmysłowe, tak jak dosłowny sens Pisma Świętego, są początkiem procesu poznawania. Tego, co jest dane w zmysłowości, nie należy ignorować, tak jak nie należy ignorować literalnego znaczenia Pisma. Mimo to trzeba się ustosunkować do danych zmysłowych jak do mowy wyrocni – by użyć kolejnej metafory Bacona – i podjąć się trudu interpretacji niezrozumiałego, jeśli potraktuje się go dosłownie, przekazu¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Idem, *Z wielkiej odnowy*, s. 31–32. Por. też: idem, *Novum organum*, ks. I, af. XLI.

¹⁴⁷ Idem, *Z wielkiej odnowy*, s. 23. Por. też: idem, *Thoughts and conclusions*, s. 92.

¹⁴⁸ Por. idem, *Z wielkiej odnowy*, s. 31–32.

Kategoria interpretacji w Piśmie Świętym i w filozofii przyrody

W ten sposób dochodzimy do ostatniej wyróżnionej kategorii strukturalnej metafory „natura to księga”, czyli do kategorii interpretacji. Nie przez przypadek Bacon konsekwentnie nazywa badania przyrodnicze tłumaczeniem i interpretacją. Poznawanie praw natury stwarza podobne trudności, jak odczytywanie Pisma Świętego. Poszczególne fragmenty Biblii są niejasne, a czasem wydaje się, że wzajemnie sobie przeczą – domagają się zatem objaśnienia. Chrześcijaństwo, tak jak wszystkie inne religie, których prawdy zostały objawione w tekście, wykształciło tradycję komentarza. Autorytet tej tradycji został jednak mocno nadwątlony w okresie nowożytnym. Glosa – jak argumentował Luter – nie jest już bowiem tylko objawionym Słowem. *Sola Scriptura!* – postulował Niemiec w czasie debaty lipskiej w 1519 roku. Konsekwencją tego postulatu było odwołanie się do Augustiańskiej metody wyjaśniania niejasnych ustępów Pisma Świętego paralelnymi i zrozumiałymi fragmentami¹⁴⁹. Jak protestanci odwrócili się od Kościoła rzymskokatolickiego, tak również przyrodnicy powinni porzucić scholastyczną tradycję i powrócić *ad fontes* – do badania natury.

Postulat *sola Scriptura!* w postaci, jaką sformułował Luter, nie rozwiązywał jednak interpretacyjnych problemów. Literalny sens nie oddaje ducha Pisma Świętego, które wymaga interpretacji. Pytanie, które muszą postawić sobie na wstępie czytelnicy, dotyczy środków, za pośrednictwem których dotrą do właściwego sensu słów. Jednocześnie nie mogą się powołać na komentarz, by zinterpretować Pismo Święte. Wyjście z tego poznawczego impasu znalazł współpracownik Lutra – Melanchton. I on twierdził, że tekst Biblii jest zasadniczo jasny, co jeszcze nie znaczy, że nieprzygotowani wierni odczytają jego znaczenie. Pismo Święte napisano zgodnie z zasadami retoryki, nie może więc dziwić, że osoby, którym jest obca znajomość sztuk wyzwolonych, nie potrafią zrozumieć jego treści. Gdy w 1519 roku Melanchton wydał *Retorykę*, uczynił to z zamiarem dostarczenia wiernym egzegetycznej metody. Sztuka przemowy jest bo-

¹⁴⁹ Por. św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989, ks. 2, IX 14.

wiem inwersją interpretacji – kto rozumie reguły wyrażania znaczeń w słowach, ten zna również zasady, które wiodą od słów do sensu¹⁵⁰. Podobnie jak Luter, Melanchton przywołał autorytet św. Augustyna, który zalecał ćwiczenie się w sztukach wyzwolonych. Znajomość tropów pozwala rozpoznać i wyjaśnić te fragmenty pisma, które stanowią przenośne znaczenie¹⁵¹.

Korzystając z osiągnięć pierwszego pokolenia reformatorów, Jan Kalwin sformułował w *Nauce religii chrześcijańskiej* (pierwsze wydanie – 1536 rok) zasadę akomodacji: jeśli objawienie ma być skuteczne, powinno być przekazane w formie zrozumiałej dla jego odbiorców¹⁵². Bóg i jego prorocy, tak jak wszyscy dobrzy retorycy, wyrażają Dobrą Nowinę za pomocą środków, które odpowiadają zdolnościom poznawczym swoich słuchaczy. Dlatego Chrystus przyjmuje ludzką postać, a Pismo Święte operuje obrazami i potocznymi terminami – tylko tym sposobem Ewangelia może dotrzeć do wszystkich, również prostych ludzi. Zadaniem współczesnego czytelnika, który dysponuje filologicznym aparatem, jest rozpoznanie metaforycznych fragmentów Biblii, napisanych zgodnie z regułą akomodacji, i przeniknięcie ich właściwego sensu. Bacon, wychowany w purytańskiej rodzinie, oczywiście zna tę zasadę:

Gdy chodzi o wyjaśnienie tajemnic, widzimy, że Bóg raczył wziąć wzgląd na słabość naszego pojmowania i wyraził swoje tajemnice w taki sposób, by były dla nas zrozumiałe: przyłączając objawienie do pojęć i koncepcji naszego rozumu i oświecając nas, by otworzyć nasz intelekt, tak jak klucz o idealnie dopasowanym kształcie otwiera zamek zastawkowy¹⁵³.

¹⁵⁰ Por. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysiński, Kraków 2007, s. 31.

¹⁵¹ Por. św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, ks. 3, XXXIX 40.

¹⁵² W najpopularniejszym wydaniu *Nauki religii chrześcijańskiej* z 1559 roku zwrot „stosownie do zdolności poznawczych” pojawia się kilkanaście razy. Por. J. Calvin, *The institutes of Christian religion*, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids (MI) 2002, <http://www.ntslibrary.com/PDF%20Books/Calvin%20Institutes%20of%20Christian%20Religion.pdf> (dostęp: 30.08.2014).

¹⁵³ „With regard to the explanation of the mysteries, we see that God vouchsafes to descend to the weakness of our apprehension, by so expressing his mysteries

Język natury stawia przed uczonymi podobne wymagania, jak Biblia przed egzegetami: wierność danym zmysłowym, tak samo jak trwanie przy zasadzie *sola Scriptura!*, to za mało, by zrozumieć jego sens. Przyroda „wyraża” bowiem swoje prawa stosownie do władz poznawczych, którymi dysponuje człowiek: tak jak mówca szuka zewnętrznych środków, by ukazać bezpośrednio niedostępne *verbum intimum*. Zmysłowe obrazy nie są więc prostym odwzorowaniem porządku natury, ale sposobem, w jaki przedstawiają się nam jej reguły. Przyroda „przemawia”, stosując „retoryczne” zabiegi. Kto nie zna „tropów”, ten gubi się w „gęstwinie leśnej” percepcji zmysłowych zamiast kroczyć po „otwartych równinach” ogólnych twierdzeń.

Wpływ humanistycznego wychowania na umysłowość Bacona widać, po pierwsze, gdy formułuje metodologiczne przestrogi i zalecenia dla przyrodników: czyni on to w taki sposób, jakby chciał przygotować ich do lektury niezrozumiałego starożytnego tekstu. Poznawanie natury stanowi jakby przekładanie jej języka, dlatego poznającemu jest potrzebny naukowy warsztat, analogiczny do tego, którym dysponują filolodzy. Bacon, nawykły do retorycznych ćwiczeń, nie pyta od razu o przedmiot rozważań, lecz skupia swoją uwagę na narzędziach, którymi dysponuje jako poznający podmiot. Za ich pomocą uczeni będą mogli odkryć właściwy sens „figur retorycznych”, którymi posługuje się przyroda. Skoro natura szuka „zewnętrznego” pośrednictwa w postaci zmysłowych obrazów, to chcąc zrozumieć jej „mowę” i uniknąć antycypacji, musimy uczyć się „naturalnej retoryki” i cierpliwie poszukiwać pośredników – „interpretatorów”.

Bacon jest świadomy, że dobre tłumaczenie powinno wystrzegać się błędu wyjaśniania *ignotum per ignotum*. Mówić wprost z nadzieją, że zostanie się zrozumianym, można wyłącznie do wtajemniczonych. Gdy zaś adresat nie ma żadnego pojęcia o przedmiocie, to należy mu dać niejasny, lecz mimo wszystko przywodzący coś na myśl, trop. Dobra nowina Ewangelii stanowiła nowość – w ja-

that they may be most sensible to us; and by grafting his revelations upon the notions and conceptions of our reason; and by applying his inspirations to open our understanding, as the form of the key to the ward of the lock”. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, vol. 9, s. 349.

kim znanym języku mogłaby zostać wyrażona w całej swojej pełni? A w jakim swojskim dialekcie prawda o przyrodzie, której porządek tak diametralnie różni się od ludzkiego przeżywanego świata, miałaby zostać ogłoszona? U początku edukacji tak mentorom, jak uczniom niezbędny jest pośrednik, który przełoży nieznaną kategorię na znane pojęcia.

Zadanie wtajemniczania adeptów przypada „interpretatorowi” (gr. *hermeneus*, łac. *interpres* – agent, tłumacz, pośrednik). Nazwa jego sztuki (gr. *hermeneuein*, łac. *inter-pretari*), którą możemy przełożyć dowolnie jako „wyjaśnianie”, „tłumaczenie”, „interpretację” czy też „hermeneutykę” – sugeruje, że coś trzeciego znajduje się między nowym a starym porządkiem¹⁵⁴. Nieważne, jaką substancją jest „pośrednik”, istotne, by spełniał swoją funkcję: adekwatnie i stosownie do pojętności odbiorcy zdawał sprawę z badanego przedmiotu.

Gdy Bacon wyjaśniał czytelnikom, jak powinien przebiegać proces badania przyrody i jakie nastawienie poznawcze powinno temu przedsięwzięciu towarzyszyć, to nie mógł się obejść bez „pośredników”. Historia podstawowych kategorii teoriopoznawczych, którymi posługiwał się Bacon i które również nam są nieodzownie potrzebne, jak „analiza”, „synteza”, „metoda”, „pojęcie”, „hipoteza” itd., jest względnie krótka. Jesteśmy w stanie w dużej mierze zrekonstruować na podstawie tekstów pochodzących z greckiego okresu klasycznego początki dyskursu epistemologicznego. Jego twórcy, by wyjaśnić współobywatelom znaczenia wprowadzanej przez nich nomenklatury, wykorzystali do tego celu pojęcia, które zdążyły się już dobrze umocować w potocznym dyskursie, i odwoływali się do powszechnie znanych i rozumiałych sytuacji i działań. Liczne elementarne pojęcia teoriopoznawcze są martwymi metaforami, czyli metaforami, które weszły do powszechnego użycia i są traktowane jak wyrażenia dosłowne. Przenoszenie pierwotnych znaczeń wyrażeń, które oznaczały proste działania i obiekty codziennego otoczenia, na takie przedmioty, jak procesy i metody poznawania, świadczy

¹⁵⁴ Por. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, <http://www.slownik-online.pl/kopaliński/A23EF61DDB020A76C12565E300560900.php> (dostęp: 23.01.2011); J. Grondin, op. cit., s. 31–34.

o trudnościach napotkanych przez ludzi, którzy jako pierwsi refleksyjnie odnosili się do własnych myśli i potrzebowali metafor do wyrażenia swoich idei. Wtenczas jeszcze żywe metafory odgrywały rolę „pośredników”. Bacon, gdy chciał przedstawić czytelnikom nowe narzędzia poznawcze, dokonał tego samego zabiegu, co pierwsi filozofowie – przestawił wymowne, lecz niedosłowne obrazy. „Gęstwina leśna”, „teatr”, „jaskinia”, „rynek”, „równina”, „ciężarna kobieta” itd. – to tylko niektóre jego środki interpretacji.

Jednak największą zasługą Bacona nie było zastosowanie reguły pośredniczenia – jak zaznaczyliśmy, używali jej już starożytni autorzy. To on jednak zupełnie świadomie podniósł interpretację do rangi metody, którą można badać nie tylko teksty, ale przede wszystkim przyrodę. Należy zatem uznać Bacona, choć nie posługiwał się tym terminem, za twórcę przyrodoznawczej metodologiczno-normatywnej hermeneutyki, wzorowanej na protestanckiej teorii interpretacji Pisma Świętego¹⁵⁵.

O swoim metodologicznym odkryciu Bacon powiadomił czytelników, posługując się „pośrednikiem”. Następnie za pomocą „pośrednika” starał się wykształcić w nich odpowiednią postawę poznawczą, tzn. tak zmienić ich nastawienie, by nie skupiali swojej uwagi od razu na przedmiocie, lecz najpierw pytali o narzędzia. Dlatego właśnie przedmowa do *Wielkiej odnowy* jest zbudowana na wzór religijnego rytuału sanacji, a w *Novum organum* pojawiają się aluzje do walki Mojżesza z bałwochwalstwem. Pedagogiczne zabiegi Bacona dzięki tym obrazom mogły trafić do przekonania wyznawców religii ewangelickich. Pośredniczące treści pouczały ich zaś o tym, że interpretacja jest niezbędna w procesie poznawania i że należy się do niej przysposobić.

Dlatego w *Novum organum* Bacon podejmuje się pedagogicznego zadania, którego celem jest ukształtowanie nowej postawy poznawczej przyrodników – to jest pierwszy krok do stosowania nowych procedur metodologicznych, wzorowanych na protestanckiej

¹⁵⁵ Po raz pierwszy terminu „hermeneutyka” w odniesieniu do teorii interpretacji użył Johann Conrad Dannhauer w 1654 roku, tytułując swoją książkę *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*. Por. J. Grondin, op. cit., s. 68.

hermeneutyce. Sprawdźmy zatem, jak przedstawiają się epistemologiczne zagadnienia i ich rozwiązania w ramach metafory strukturalnej „poznawanie to interpretowanie Bożej księgi przyrody”.

Reguła *verum-factum* jako zasada interpretacji Bożej księgi przyrody

Elementarne pytanie brzmi teraz: w jaki sposób uczony ma „przetłumaczyć język” natury na własne opowiadanie, tak aby było dla niego zrozumiałe, a jednocześnie nie pominęło niczego z pierwowзору i nie zniekształciło źródłowych sensów? Podstawową trudnością epistemologiczną jest zaś diametralna różnica między językiem natury a mową człowieka: istota, która posługuje się językiem natury, Bóg, jest przecież nie z tego świata. Badacz u początku swojego translatorskiego wysiłku nie zna zatem znaczenia ani jednego „wyrażenia” przekładanej „mowy”. Kompetentni pośrednicy muszą znać dwa języki i dwa porządki rzeczy. Gdzie należy szukać „pośredników”, jeśli nie możemy powołać się na żadną glose?

W pierwszej księdze aforyzmów *O tłumaczeniu* [*interpretatio* – P.W.] *przyrody i o królestwie człowieka* czytamy: „Rozpocząć zaś należy od Boga. Albowiem sprawa, o którą chodzi [*instauratio magna* – P.W.], ze względu na swój wyraźny charakter dobra, niewątpliwie pochodzi od Boga, który jest sprawcą dobra i ojcem światłości”¹⁵⁶. Problem „Czy wiedza jest w ogóle możliwa?” Bacon rozstrzygał, odwołując się do argumentacji teologicznej: Boża dobroć stanowi epistemiczną gwarancję. Co więcej, Bóg jako Stworzyciel obdarza ludzi narzędziami, za pomocą których mogą mieć oni dostęp do tajemnic natury. Kierujmy się dalej wskazówką udzieloną przez Bacona i dopytujmy o Boga.

Wstęp do *Wielkiej odnowy* kończy się modlitwą błagalną: „[...] skoro przy dziełach Twoich trudzić się będziemy, uczyni nas uczestnikami Twojego widzenia [...]”¹⁵⁷. Ta inwokacja, jako że poprzedza tekst z zakresu epistemologii, pobudza do pytania: z jakiej perspektywy patrzy na naturę Bóg? Istota Najwyższa zajmuje uprzywilejo-

¹⁵⁶ F. Bacon, *Novum organum*, ks. I, af. XCIII.

¹⁵⁷ Idem, *Z wielkiej odnowy*, s. 42.

waną pozycję wobec przyrody: natura jest w całości WYRAZEM woli Pana, zatem nie potrafi przed Nim ukryć żadnej przyczyny. Prawda dla Boga jest zawsze odkryta i bezpośrednio jawi się Jego intuitywnemu rozumowi. „Udziałem samego Boga (dawcy i twórcy form), a może także aniołów i wyższych inteligencji, jest znać formy bezpośrednio przez afirmację już od początku rozważania”¹⁵⁸. Doskonała wiedza Pana jest konsekwencją dokonanego w całości przez Niego aktu stwórczego. Dochodzi tu zatem do utożsamienia wiedzy i władzy rozumianej jako zdolność tworzenia.

Owo utożsamienie zwykło nazywać się regułą *verum-factum*. Zaslugę pełnego sformułowania tej zasady przypisuje się Giambattistie Vicowi (1668–1744), włoskiemu filozofowi badającemu podstawy teoriopoznawcze nauk humanistycznych. W jednym ze swoich wczesnych pism na pytanie „Jak jest możliwa humanistyka jako nauka?” odpowiedział, że wiedza humanistyczna jest ugruntowana w ludzkiej aktywności twórczej. Człowiek może zdobywać wiedzę pewną o historii i kulturze, gdyż jest twórcą tychże, i jako twórca sam w sobie odnajduje zasady, które ustanawiają zjawiska kulturowe. Stąd Vico wyciągnął wniosek, że „to, co prawdziwe, i to, co stworzone, jest zamienne [*verum et factum covertuntur*]”¹⁵⁹. Zasada zamienności prawdy i działania stała się później podstawą jego słynnego dzieła *Nauka nowa*. W tym tekście, tak samo jak w *Novum organum* Bacona, pojęcie wiedzy posiadanej przez Boga jako Stworzyciela świata wyznacza pewien regulatywny ideał dla poznawczych dążeń człowieka:

Świat zrzeczenia politycznego z pewnością został stworzony przez człowieka, a jego zasad należy szukać w tym, co zachodzi w umyśle ludzkim. Każdy, kto zastanawia się nad tym, nie może wyjść ze zdumienia, że filozofowie poświęcili cały swój wysiłek na badanie świata przyrody, który zna tylko Bóg, gdyż sam go stworzył, a zaniedbali badanie świata

¹⁵⁸ Idem, *Novum organum*, ks. II, af. XV.

¹⁵⁹ „The true and the made are convertible”. G. Vico, cyt. za: R.C. Miner, „*Verum-factum*” and practical wisdom in the early writings of Giambattista Vico, „Journal of the History of Ideas” 1998, vol. 59, s. 53.

narodów, czyli świata społecznego, co do którego człowiek może żywić nadzieje na jego poznanie, gdyż ludzie są jego twórcami¹⁶⁰.

Chociaż to Vicowi przyznaje się pierwszeństwo sformułowania zasady *verum-factum*, idea poznawania jako konstruowania i ideał regulatywnej wiedzy Boga-Stwórcy są powszechnie obecne w myśli epoki nowożytnej, również u autorów wyprzedzających chronologicznie Włocha. Amos Funkestein pisze o dwóch ideałach wiedzy w okresie nowożytnym, obu dążących do poznania właściwego Boga: jednym z nich jest wiedza opierająca się na tworzeniu, którą określa mianem racjonalności pragmatycznej lub ergetycznej (*ergetic*)¹⁶¹. Ideał ten nie jest jednak swoistym wynalazkiem okresu nowożytnego, ale jego źródła i obecności można poszukiwać w starożytności i średniowieczu. Jest on głównym elementem tradycji zwanej wiedzą twórców (*the maker's knowledge tradition*), zgodnie z którą szczególnie wartościową wiedzę teoretyczną możemy posiadać, jeśli potrafimy coś – przynajmniej potencjalnie – wytworzyć lub zrobić; mówiąc inaczej, przedstawiciele tej tradycji twierdzili, że teoria opiera się na *praxis* i poetyce¹⁶².

Należy podkreślić, że spekulacje na temat doskonałej wiedzy Boga jako Stwórcy nie były podejmowane tylko jako część szerszej refleksji nad podstawami filozofii przyrody lub podstawami pozna-

¹⁶⁰ „The world of civil society has certainly been made by men, and that its principles are therefore to be found within the modifications of our own human mind. Whoever reflects on this cannot but marvel that the philosophers should have been bent all their energies to study of the world of nature, which, since God made it, He alone knows; and that they should have neglected the study of the world of nations or civil world, which, since men had made it, men could hope to know”. G.B. Vico, *The new science of Giambattista Vico*, transl. Th.G. Bergin, Ithaca (NY) 1948, s. 85. Warto mieć na uwadze, że Giambattista Vico był wnikliwym czytelnikiem Francisa Bacona i wielokrotnie przywoływał jego teorie w *Nauce nowej*. Jest więc bardzo prawdopodobne, że prace werulamczyka były jedną z inspiracji do sformułowania zasady *verum-factum*.

¹⁶¹ Por. A. Funkenstein, *Theology and the scientific imagination from the middle ages to the seventeenth century*, Princeton 1986, s. 291–293.

¹⁶² Por. J. Hintikka, *Knowledge and the known. Historical perspectives in epistemology*, Dordrecht–Boston 1974, s. 80; A. Pérez-Ramos, *Francis Bacon's idea of science and the maker's knowledge tradition*, s. 48–62.

nia w ogóle, ale pojawiały się najpierw w kontekście teologicznym już w pracach Filona z Aleksandrii w I wieku n.e.¹⁶³. Ważnym przykładem takiego teologicznie zorientowanego podejścia były prace św. Augustyna¹⁶⁴. Idea zamienności poznawania i stwarzania znajduje się w dziesiątej księdze *Wyznań*, gdzie ojciec Kościoła medytuje nad niepełną wiedzą, którą człowiek ma o sobie samym, i przeciwstawia ją wiedzy doskonałej, która jest udziałem Boga jako Stwórcy każdego pojedynczego człowieka: „To Ty mnie osądzasz, Panie. To prawda, że nikt z ludzi nie wie, co jest w człowieku, prócz ducha człowieczego, który wie. Ale jest też w człowieku coś, czego nie zna nawet sam duch człowieczy, który w nim jest. Ty zaś, który stworzyłeś człowieka, wiesz o nim wszystko”. Polskie tłumaczenie, omijając spójnik „ponieważ”, nie oddaje tak klarownie tej zależności między wiedzą a stwarzaniem wyrażonym w ostatnim zdaniu cytatu, jak łaciński tekst oryginału: *scis eius omnia, QUIA fecitis eum*. Poprawne tłumaczenie powinno brzmieć: „Ty zaś, ponieważ stworzyłeś człowieka, wiesz o nim wszystko”¹⁶⁵. W piśmie *O Trójcy Świętej* zasadą *verum-factum* św. Augustyn wyjaśnia z kolei doskonałą i antycypowaną wiedzę Bożą o przebiegu całego procesu historycznego:

Bóg w wieczności przewidział wszystkie przyszłe rzeczy mające zdarzyć się w czasie [...]. Nie dlatego Bóg zna całe swoje stworzenie duchowe i cielesne, że ono istnieje, ale dlatego ono istnieje, że Bóg je zna. Nie mógł nie znać tego, co miał stworzyć. A że znał, więc stworzył, a nie dlatego zna, że stworzył. I nie inaczej je zna po stworzeniu, niż znał je przedtem. Te stworzone przez Niego byty nic nie dodają do Jego wiedzy¹⁶⁶.

¹⁶³ Por. R.C. Miner, *Truth in the making. Creative knowledge in theology and philosophy*, New York 2013, passim; A. Pérez-Ramos, *Francis Bacon's idea of science and the maker's knowledge tradition*, s. 54–55.

¹⁶⁴ Por. R.C. Miner, *Truth in the making*, s. 126.

¹⁶⁵ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 222.

¹⁶⁶ Idem, *O Trójcy Świętej*, ks XV, xiv 22. Robert C. Miner wskazuje, że ideę *verum-factum* można wyprowadzić także z Pisma Świętego – z Ewangelii św. Jana (3:21). Zdecydowana większość tłumaczeń unika jednak paradoksalnego wyrażenia, że prawdę się czyni. Por. R.C. Miner, *Truth in the making*, s. 126. Z polskich tłumaczeń jedynie protestancka Biblia Gdańska jest wierna oryginałowi:

Bacon, sformułowałwszy zasadę „wiedza to władza”, stał się prominentną postacią tradycji wiedzy twórców¹⁶⁷. Co ważne, Bacon nie sformułował tej zasady w czasie studiów z zakresu filozofii przyrody, lecz pojawiła się ona w jego pismach w wyniku spekulacji czysto teologicznych. Po raz pierwszy z utożsamieniem wiedzy i władzy spotykamy się u Bacona w piśmie *Meditationes sacrae* w 1597 roku, czyli na kilka lat przed pierwszymi próbami sformułowania projektu *instauratio magna* – w okresie, kiedy jego plany filozoficzne były dopiero w załączku. W rozdziale *Of heresies* Bacon argumentuje, że odstępstwem od prawowiernego chrześcijaństwa jest twierdzenie, iż Bóg nie jest przyczyną grzesznych wyborów podejmowanych przez ludzką wolę:

Trzeciego stopnia [herezji – P.W.] dopuszczają się ci, którzy zawężają i ograniczają poprzednią opinię tylko do czynów ludzi, które mają swój udział w grzechu. Czyny te, jak przypuszczają, zależą istotowo i bez pośrednictwa łańcucha przyczyn od wewnętrznej woli i wyboru człowieka. Ci, którzy przyznają Bogu szerszy zakres wiedzy niż władzy (czy raczej: przyznają Jemu szerszy zakres tej władzy – gdyż wiedza jest władzą – dzięki której ma On wiedzę, od tej władzy, za sprawą której działa), dopuszczają, że jest On obojętnym obserwatorem pewnych rzeczy, których nie przesądza i nie ustala z góry¹⁶⁸.

„Lecz kto czyni prawdę, przychodzi do światłości”, choć w Wulgacie ten fragment jest wiernie przełożony: „qui autem facit veritatem, venit at lucem”.

¹⁶⁷ Por. A. Pérez-Ramos, *Bacon's forms and the maker's knowledge tradition*, s. 110–111; idem, *Francis Bacon's idea of science and the maker's knowledge tradition*, passim.

¹⁶⁸ „The third degree is of those who limit and restrain the former opinion to human actions only, which partake of sin: which actions they suppose to depend substantively and without any chain of causes upon the inward will and choice of man; and who give a wider range to the knowledge of God than to his power; or rather to that part of God's power (for knowledge itself is power) whereby he knows, than to that whereby he works and acts; suffering him to foreknow some things as an unconcerned looker on, which he does not predestine and preordain”. F. Bacon, *Meditationes sacrae*, s. 95. W tym fragmencie wbrew pozorom Bacon nie przemawia za doktryną podwójnej predestynacji. Por. przypis 134 w rozdziale pierwszym.

Argumentacja Bacona w swojej treści jest zbliżona do przywołanego fragmentu z *O Trójcy Świętej* św. Augustyna. Bóg zna dzieje, ponieważ jest Stwórcą świata – próba rozdzielenia wiedzy i władzy nie jest prawomocna.

Tę teologiczną koncepcję *verum-factum* Bacon zaszczerpił następnie na gruncie swojej filozofii naturalnej. Bóg zna w sposób doskonały Bożą księgę natury, gdyż jest Twórcą form, czyli swoistych liter alfabetu konstytuujących wszystkie rzeczy i procesy zachodzące w przyrodzie. Jeśli więc człowiek pragnie przeniknąć znaczenie „retorycznych zabiegów” stosowanych przez naturę, to powinien on szukać takiej pozycji, z której mógłby patrzeć na naturę niczym Bóg. Takie poznanie jest dla człowieka zasadniczo niedostępne, ale czy zawsze? Człowiek w planie stworzenia zajmuje miejsce wyjątkowe – jest podobizną Boga – tak więc i jemu przysługuje zdolność kreacji: „Wynalazki to jakby nowe akty stwórcze i naśladowanie dzieł Bożych”¹⁶⁹. Na mocy zasady *verum-factum* i dzięki wytwórczej zdolności człowiek może poznawać przyrodę. By ulżyć sobie w znoju pracy, ludzie własnymi rękoma tworzą narzędzia. Każdy akt wytwórczy człowieka stanowi WYRAZ jego woli i inwersję obserwowania zjawisk przyrody, ma się on więc tak do poznawania przyrody, jak nauka i stosowanie retoryki do interpretacji.

Magia i mechanika jako retoryka naturalna

Pojęcie przyczyny formalnej jest kategorią, dzięki której Bacon łączy ze sobą poznawcze i twórcze momenty swojej filozofii. O dwóch równorzędnych aspektach tego pojęcia u Bacona pisze Antonio Pérez-Ramos: „To, co Bacon nazwał »formą«, jest jednocześnie twierdzeniem odsłaniającym prawdziwą naturę lub istotę zjawiska przez jego opisanie w sposób wzorowany na prawie i przepisem na skuteczne operowanie tym zjawiskiem lub jego ponowne skonkretyzowanie na podstawie pragmatycznej skuteczności tego prawa”¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Idem, *Novum organum*, ks. I, af. CXXIX.

¹⁷⁰ „What Bacon has called »Form« is all at once a statement purporting to unveil the quiddity or essence of a phenomenon by redescribing it in a lawlike manner and a recipe for successful operation or reinstantiation of it on the basis of

Kiedy Bacon w *Novum organum* definiuje przyczynę formalną ciepła, od razu po opisie ruchów cząstek podaje również przepis, jak wytwarzać zjawiska ciepłne. Przepis ten nazywa stroną praktyczną definicji, a nie jedynie praktyczną konsekwencją określenia formy¹⁷¹. Wyróżnienie dwóch aspektów pojęcia przyczyny formalnej odpowiada postulatowi Bacona, żeby to eksperymenty były rękomią prawdziwości wiedzy. Przepis wyznacza regułę, zgodnie z którą można przeprowadzić eksperyment potwierdzający adekwatność definicji lub jej zaprzeczający. Zgodnie z tym Bacon określa filozofię naturalną jako poszukiwanie przyczyn i wytwarzanie skutków¹⁷². Operatywnymi częściami filozofii naturalnej są magia i mechanika. Zanim w szczegółach omówimy, jak Bacon definiuje magię i mechanikę, sprawdźmy, jak określano te dziedziny w nowożytności i zastanówmy się nad ich znaczeniem dla filozofii i nauki w tym okresie.

Zacznijmy od magii. Rossi dowiódł, że operatywne cele filozofii przyrody Bacona odpowiadają celom tzw. magii naturalnej¹⁷³. Magia naturalna nie wykorzystuje do swoich celów substancji duchowych (jak czyni to magia demoniczna, teurgiczna, ceremonialna czy kabbalistyczna), lecz opiera się na wiedzy o ukrytych, ale naturalnych związkach odpowiedniości między przedmiotami świata nad- i podksiężycowego¹⁷⁴. Jak podaje słynna *Cyclopaedia* Ephraima Chambersa, prawdziwa magia jest nauką o wytwarzaniu niecodziennych i zaskakujących efektów; jej środki i cele są zupełnie naturalne¹⁷⁵.

the pragmatic effectiveness of that law". A. Pérez-Ramos, *Bacon's forms and the maker's knowledge tradition*, s. 109.

¹⁷¹ Por. ibidem; F. Bacon, *Novum organum*, ks. II, af. XX.

¹⁷² Por. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 485.

¹⁷³ Por. P. Rossi, *Francis Bacon. From magic to science*, s. 18–22.

¹⁷⁴ Teoria magii naturalnej por. D.P. Walker, *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, University Park (PA) 2000, s. 75–84. Rozróżnienie to ma przede wszystkim charakter metodologiczny. Jak pokazuje Paola Zambelli, oczyszczenie magii z elementów demonicznych było ideałem wielu autorów XV i XVI wieku, jednak projekt ten nie został przez nich nigdy w pełni zrealizowany. Por. P. Zambelli, *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*, tłum. P. Bravo, Warszawa 1994, s. 32–38.

¹⁷⁵ Por. E. Chambers, *Cyclopædia, or, An universal dictionary of arts and sciences*, 1728, <https://uwdc.library.wisc.edu/collections/HistSciTech/Cyclopaedia> (dostęp: 06.11.2015).

Chociaż Bacon krytykował magię, również tę naturalną, za brak metodologicznego rygoryzmu¹⁷⁶, to ideał filozofii operatywnej czerpał z idei maga naturalnego, którego celem jest tworzenie i władanie naturą. Rossi swoją interpretację wywiódł z fragmentu *De vanitate scientiarum* Agrippy:

Magowie, pilni badacze natury, wytwarzając przygotowane przez nią rzeczy, bardzo często wywołują określone skutki, jeszcze zanim nadejdzie czas przewidziany przez naturę, albowiem jedynym zaburzeniem jest tu uprzedzenie właściwego czasu, tak jak wtedy, gdy ktoś sprawił, że w marcu kwitną róże lub rosną dojrzałe drzewa [...]. W błędzie są ci, którzy uważają, że działania magiczne są ponad naturą lub przeciwniej; pochodzą one od natury i są dokonywane zgodnie z nią¹⁷⁷.

Magiem jest więc np. ogrodnik, który ma wiedzę o nieznanym ogólnie właściwościach roślin. Jego wiedza wywodzi się z działalności wytwórczej – opiera się na sztuce.

Ponieważ Bacon jest sceptyczny wobec koncepcji korespondencji między rzeczami świata nad- i podksiężycowego, dochodzi u niego do pewnego przededefiniowania magicznej dziedziny praktyki, która nie opiera się już na znajomości ukrytych odpowiedniości, ale znajomości ukrytych przyczyn formalnych, z których „wypływa prawda badania i swoboda działania”¹⁷⁸. To wiedza o tych przyczynach formalnych ma dać filozofowi przyrody taką władzę nad nią, jaką przypisuje się magom: „[...] ten sposób postępowania [tj. badanie form – P.W.] wychodzi od tego, co w przyrodzie jest stałe, wieczne i powszechne i potędze ludzkiej otwiera tak szerokie drogi, że w obecnym stanie rzeczy myśl ludzka z trudem tylko może je uchwycić czy przedstawić sobie”¹⁷⁹.

Publikacja książki Rossiego zbiegła się w czasie z rosnącym zainteresowaniem wydaną kilka lat wcześniej pozycją Frances A. Yates

¹⁷⁶ Por. np. F. Bacon, *The advancement of learning*, s. 127–128; idem, *De augmentis scientiarum*, vol. 8, s. 514.

¹⁷⁷ C. Agrippa, cyt. za: P. Zambelli, op. cit., s. 31–32.

¹⁷⁸ F. Bacon, *Novum organum*, ks. II, af. III.

¹⁷⁹ Por. ibidem, ks. II, af. V.

pt. *Giordano Bruno and the hermetic tradition*. Niebawem miała wybuchnąć dyskusja nad tzw. tezą Yates, zgodnie z którą przyczyną rewolucji naukowej miały być tradycje wiedzy tajemnej, a zwłaszcza ich moment hermetyczno-alchemiczny. Hermetyzm rzekomo stał u podstaw takich osiągnięć, jak teorie heliocentryczne Kopernika, Keplera i Galileusza czy fizyka Newtona¹⁸⁰. W tradycji hermetycznej nietrudno dostrzec pewne elementy, które znamy też z filozofii Bacona, dlatego w nieco późniejszym artykule Yates zdecydowała się umieścić jego filozofię w tym właśnie nurcie¹⁸¹.

Z naszego punktu widzenia szczególnie ważny jest operatywny charakter hermetyzmu. Bóg jest tu definiowany jako nieznający spoczyнку twórca wszystkich rzeczy. Człowiek jest stworzony na Jego podobieństwo i z tej racji ludzkości również przysługuje władza nad naturą i zdolność tworzenia rzeczy, co sprawia, że człowiek staje się podobny Bogu. To podobieństwo jest tak ważne, że Bóg zostaje określony jako nieśmiertelny człowiek, człowiek z kolei jako śmiertelny Bóg, czyli *anthropos* – człowiek boski, niebiański. W konsekwencji hermetyzm wysoko wartościuje sztukę i naukę oraz traktuje je jako współwarunkujące się dziedziny¹⁸². Warto przy tym zauważyć, że alchemia, którą można zdefiniować jako filozofię przyrody hermetyzmu¹⁸³, stawia sobie takie same cele, jak magia naturalna. Paracelsus pisze, że „alchemikiem jest piekarz, ponieważ piecze chleb, hodowca roślin, ponieważ wytwarza wino, tkacz ponieważ tworzy sukno. A więc ten jest alchemikiem, kto doprowadza do przewidzianego przez naturę spełnienia tego, co z natury wyrasta dla człowieka”¹⁸⁴.

¹⁸⁰ Por. F.A. Yates, *The hermetic tradition in renaissance science*, w: *Art, science and history in the renaissance*, ed. Ch. Singleton, Baltimore 1967, s. 271; eadem, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, London 1964, s. 151–156; eadem, *The ruseicrucian enlightenment*, London–New York 2003, s. 247–261.

¹⁸¹ Por. eadem, *The hermetic tradition in renaissance science*, s. 265–270.

¹⁸² Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 449–450; E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, tłum. A. Dutka, Warszawa 1993, s. 63; J. Waligore, *The role of hermeticism in the rise of modern science*, <http://www.josephwaligore.com/rise-of-science> (dostęp: 01.30.2015).

¹⁸³ Por. R. Bugaj, *Hermetyzm*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 5–6.

¹⁸⁴ Paracelsus, cyt. za: P. Zambelli, op. cit., s. 34.

Teza Yates wywołała długą dyskusję, której niesposób tutaj streścić. Zwolennicy internalistycznego podejścia do historii nauki, a także niektórzy historycy idei, jak np. Paola Zambelli, zdecydowanie odrzucali jej poglądy¹⁸⁵. Inni byli gotowi uznać wagę jej badań tylko pod warunkiem wprowadzenia znaczących poprawek do tezy. Przykładem może być głos Rossiego, który na propozycję włączenia Bacona do tradycji hermetycznej odpowiedział, że należy zwrócić baczną uwagę na istotne różnice, które dzielą ideały wiedzy hermetycznej i hermetycznego uczonego oraz ideały wiedzy naukowej i naukowca, które klarowały się w pismach filozofa. Tradycja hermetyczna opierała się na pojęciach osobistego oświecenia, wtajemniczenia, nadzwyczajności i autorytetu, które wykluczały formułowanie jasnych metod i procedur badawczych oraz współpracę przy badaniach, podczas gdy Bacon zabiegał o przekształcenie nauki w dziedzinę transparentną i publiczną¹⁸⁶. Tezę Yates w zmodyfikowanej postaci i przy znacznym ograniczeniu jej wagi akceptował również Thomas Kuhn, który widział w przeformułowanym przez Bacona hermetyzmie jeden z wielu ważnych czynników rozwoju nowożytnych nauk eksperymentalnych (czy też, jak je określał – bakkonicznych), odróżnianych od nauk matematycznych. Szczególnie ważna miała tu być faustiańska figura maga władającego przyrodą, z którą identyfikowali się uczeni¹⁸⁷.

Innym istotnym czynnikiem wyróżnionym przez Kuhna wpływającym na rozwój nauk eksperymentalnych był rozwój mechaniki – a więc druga obok magii naturalnej dziedzina, z którą Bacon wiązał duże nadzieje na postęp wiedzy o naturze i władzy nad nią¹⁸⁸. Jak wykazał Alistair C. Crombie, utożsamienie poznawania i tworzenia było powszechne wśród nowożytnych matematyków i techni-

¹⁸⁵ Zob. ibidem, passim. Przegląd różnych stanowisk dotyczących tezy Yates zob. L. Szczucki, *Posłowie*, w: F.A. Yates, *Sztuka pamięci*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1997, s. 449, przypis 13; s. 450–451, przypis 24.

¹⁸⁶ Por. P. Rossi, *Bacon's idea of science*, s. 30–31.

¹⁸⁷ T.S. Kuhn, *Mathematical versus experimental traditions*, w: idem, *The essential tension. Selected studies in scientific tradition and change*, Chicago–London 1977, s. 54.

¹⁸⁸ Por. ibidem, s. 55–58.

ków, z których później wykształcił się nowy typ uczonego eksperymentatora. Była to grupa świadoma tego, że wytwórcza działalność nie zostanie skutecznie doprowadzona do swojego końca, jeśli będzie chciała złamać prawa przyrody. Z rozwojem techniki wiązał się wzrost znaczenia doświadczenia: technicy, podejmując się wytwórczej działalności, poddają swoje przekonania o świecie sprawdzianowi. Ich próby w razie niepowodzenia stanowią podstawę do odrzucenia przekonań, a w razie sukcesu sugerują prawidłową odpowiedź na pytania o prawdziwy bieg przyrody¹⁸⁹. Przykładowo Galileusz pisze o inżynierach, którzy „chcieli zastosować swoje urządzenia do czynności z samej swej natury niemożliwych: a za sprawą zyskanych wyników i oni sami zostali oszukani, i inni również byli zawiedzeni w nadziejach, które powzięli na podstawie ich obietnic [...], jak gdyby swoimi maszynami mogli oni oszukać naturę [...] i jej nienaruszalne prawo”¹⁹⁰.

Technika w renesansie nabiera na znaczeniu, gdy na scenę historii wkracza nowa grupa społeczna inżynierów-artystów, nazwana przez Leonego Battistę Albertiego *virtuoso*¹⁹¹. Wtenczas mechanicy zaczynają być traktowani coraz poważniej, zyskują protektorat świeckich władz, dla których wznoszą monumentalne budowle, projektują fortece i maszyny wojenne, rozwiązują problemy urbanistyczne, usprawniają produkcję przemysłową i handel. *Virtus* nowożytnych intelektualistów-mechaników stanowi rozum, który *a priori* konstruuje plan umożliwiający zrealizowanie najbardziej karkołomnych przedsięwzięć technicznych.

Crombie stawia tezę, że siedemnastowieczni uczeni-eksperymentatorzy brali lekcję od *virtuoso*. Jeden z tych „uczniów”, Marin Mersenne, pisze: „[...] człowiek nie jest zdolny poznać przyczyny czegokolwiek innego niż tego, co sam potrafi zrobić, ani też innych nauk niż te, których zasady sam ustanawia”¹⁹². Poznawanie należy zatem poprzedzić konstruowaniem. Nasz wytwór oglądamy z bo-

¹⁸⁹ Por. A.C. Crombie, *Style myśli naukowej w początkach nowożytnej Europy*, tłum. P. Salwa, Warszawa 1994, s. 27–56.

¹⁹⁰ Galileusz, cyt. za: ibidem, s. 43.

¹⁹¹ Por. ibidem, s. 28.

¹⁹² M. Mersenne, cyt. za: ibidem, s. 46.

skiej perspektywy: bezpośrednio, jasno i wyraźnie ujmujemy każdą jego formę i zmianę. Jest ona w całości dziełem naszych rąk i wyrazem naszej woli, więc możemy wyliczyć wszystkie jej przyczyny i przewidzieć wytwarzane przez nią zjawiska. Mersenne, by wyjaśnić własności dźwięków, przeprojektował monochord: na jednostrunowy instrument muzyczny naciągnął dwie struny. Ustawienia pierwszej były stałe, drugą poddawał natomiast ilościowym modyfikacjom długości, naprężenia i ciężaru własnego¹⁹³. Inny ważny przykład, William Harvey na początku XVII wieku potraktował ruch krwi w kategoriach mechanicznych, co doprowadziło do słynnego odkrycia układu krążenia. Anglik był zainspirowany wynalazkiem pompy wodnej i ruch krwi potraktował jako przykład ruchu cieczy po układzie zamkniętym wyposażonym w pompę (tj. mięsień sercowy). Harvey odniósł więc zaprojektowany przez człowieka – a więc zupełnie dla niego przejrzysty – układ do nieprzejrzystego procesu fizjologicznego.

Jeszcze w pierwszej dekadzie XVII wieku Bacon rozumiał mechanikę i magię słownikowo: pierwszą dziedzinę jako naukę o ruchu, jego naturze, prawach i skutkach, która stosuje matematykę¹⁹⁴; drugą jako naukę o wytwarzaniu niezwykłych zjawisk¹⁹⁵. W *Novum organum* redefiniuje te dziedziny i wiąże je ściśle z fizyką i metafizyką, dwoma poznawczymi działami filozofii naturalnej: „Badania form, które [...] są wieczne i zmienne, stanowi metafizykę; badanie zaś przyczyny sprawczej, materii, ukrytego procesu i ukrytej struktury (a to wszystko dotyczy pospolitego i zwykłego biegu natury, a nie podstawowych wiecznych praw) stanowi fizykę; im zaś odpowiednio są podporządkowane dwie umiejętności praktyczne: fizyce – mechanika, metafizyce – magia (w oczyszczonym tego słowa znaczeniu) – z powodu jej szerokich dróg i większej władzy nad przyrodą”¹⁹⁶. O przedmiocie metafizyki, która bada przyczyny for-

¹⁹³ Por. ibidem, s. 49.

¹⁹⁴ Por. E. Chambers, *Cyclopaedia*, 1728, s. 521, <http://digicoll.library.wisc.edu/cgi-bin/HistSciTech/HistSciTechidx?type=turn&id=HistSciTech.Cyclopaedia02&entry=HistSciTech.Cyclopaedia02.p0168&q1=mechanical> (dostęp: 03.11.2015).

¹⁹⁵ Por. F. Bacon, *Thoughts and conclusions*, s. 74.

¹⁹⁶ Idem, *Novum organum*, ks. II, af. VII.

malne i celowe, pisaliśmy już wcześniej. Przypomnijmy tutaj tylko, że Bacon wiązał z rozwojem metafizyki nadzieję na władzę nad przyrodą: znajomość formy miała dawać uczonemu możliwość wytworzenia dowolnej własności, gdyż są one tożsame. Z tego właśnie powodu Bacon określa stosowaną metafizykę mianem magii – dziedziny, która jest wiedzą o uzyskiwaniu niecodziennych skutków. Badanie form „wychodzi od tego, co w przyrodzie jest stałe, wieczne i powszechne, i potędze ludzkiej otwiera tak szerokie drogi i możliwości, że w obecnym stanie rzeczy myśl ludzka z trudem tylko może je uchwycić lub przedstawić sobie”¹⁹⁷.

Etapami pośrednimi na drodze do metafizyki i magii są fizyka i mechanika. Przedmiotami badań fizyki są przyczyny sprawcze i materialne oraz ich ukryte struktury i wywoływane przez nie ukryte procesy. Bacon nie jest metafizykiem w klasycznym rozumieniu, dlatego nie poświęca wiele czasu rozważaniom nad naturą relacji przyczynowych, a sposób, w jaki rozumie przyczyny sprawcze i materialne, jest zdroworoządkowy. Przyczyną sprawczą jest pewien czynnik, który wywołuje własność, ale nie jest (tak jak forma) z nią tożsamy. Mówiąc inaczej, przyczyna sprawcza jest zastępowalnym środkiem, za pomocą którego możemy zmieniać formy i własności przedmiotów. Przyczyną materialną jest z kolei przedmiot, na który oddziałuje czynnik.

Załóżmy, że chcemy rozmiękczyć wosk. W parze „ogień–wosk” ten pierwszy przedmiot (a dokładnie jego cecha cieplna) jest przyczyną sprawczą (działanie ognia można oczywiście zastąpić inną przyczyną sprawczą, np. ugniataniem), a drugi – przyczyną materialną. Przyczyną formalną ogrzewania się wosku będzie z kolei forma ciepła, którą ogień jako przyczyna sprawcza nadaje woskowi. Kiedy zadaniem metafizyki jest poznawanie wyabstrahowanych z substancji własności, fizyka zajmuje się badaniem konkretnych przedmiotów (wosku, ognia itd.), tak jak one istnieją i oddziałują na siebie w przyrodzie: „[...] ten rodzaj badań odnosi się do [...] własności konkretnych, czyli zespolonych w jednym układzie, i zwraca uwagę jakby na pojedyncze i specjalne przyzwyczajenia przyrody,

¹⁹⁷ Ibidem, ks. II, af. V.

a nie na podstawowe i ogólne prawa, które ustanawiają formy”¹⁹⁸. Tymi „przyczynkami” przyrody są ukryte struktury konkretnych przedmiotów, np. struktura korpuskularna wosku, oraz ukryte procesy, dzięki którym powstają nowe zjawiska: procesy formowania się kamieni, minerałów, roślin i zwierząt, procesy odżywiania czy zasady ruchu istot żywych¹⁹⁹. Kiedy metafizyka formułuje prawa, które są uniwersalnie ważne (formy własności są we wszystkich substancjach), zadaniem fizyki jest tworzenie twierdzeń ogólnych średniego zasięgu: ustaleń dotyczących np. procesu wzrostu roślin nie możemy pełnoprawnie ekstrapolować na proces wzrostu zwierząt itd. Fizyka daje więc tylko ograniczoną władzę nad przyrodą:

Jeśli ktoś zna przyczynę jakiejś własności (np. białości albo ciepła) w niektórych tylko przedmiotach, to jego wiedza jest niezupełna; jeżeli ktoś potrafi wywołać pewien skutek w niektórych tylko substancjach (spośród tych, które się do tego nadają) – to jego moc jest równie niezupełna. I jeżeli ktoś zna jedynie przyczynę sprawczą i materialną [...], ten w odniesieniu do substancji, która w pewnym stopniu jest podobna do dawniej znanych oraz stosownie dobrana, może dojść do nowych wyników, ale głębiej tkwiących granic rzeczy nie poruszy²⁰⁰.

Fizyka rozpatrywana jako nauka stosowana o ograniczonej mocy wytwarzania własności jest mechaniką. Metafizyka i magia oraz fizyka i mechanika różnią się więc od siebie zasięgiem swoich twierdzeń i władzy, którą dają człowiekowi. Są to różnice stopnia.

Bacon wyobrażał sobie poznawanie jako stopniowe wspinanie się od twierdzeń ogólnych mniejszego do większego zasięgu, którego kresem jest odkrycie form własności. Fizyka i mechanika miały być środkiem prowadzącym do metafizyki i magii. Przyjrzymy się jednastemu rozdziałowi *Valerius terminus*, gdzie Bacon po raz pierwszy przedstawia w szczegółach plan badania własności. Na tym etapie swoich badań filozof nie posługiwał się jeszcze pojęciem formy. Jego zamiarem było sformułowanie zupełnych dyrektyw (*fulness of direc-*

¹⁹⁸ Ibidem.

¹⁹⁹ Por. ibidem.

²⁰⁰ Ibidem, ks. II, af. III.

tion) uzyskiwania własności. Dyrektywa, aby była pełna, musi spełniać dwa warunki: pewności (*certainty*) i swobody (*liberty*). Dyrektywa jest pewna, kiedy jest niezawodna, tzn. gdy dostarcza przepisu na wytworzenie własności w każdym przypadku. Mówiąc inaczej, jeśli reguła nie jest pewna, to wykonanie danej czynności nie da zamierzonych skutków we wszystkich okolicznościach. Dyrektywa jest swobodna, kiedy nie jest ograniczona tylko do niektórych środków i sposobów uzyskiwania własności. Innymi słowy, jeśli można uzyskać własność w inny sposób, niż dyktuje to dyrektywa, to nie jest ona swobodna²⁰¹. Bacon podaje przykłady zastosowania tych kryteriów, formułując dyrektywy wytwarzania własności bieli. Pierwsza dyrektywa brzmi: „[...] jeśli wymieszać ze sobą powietrze i wodę lub poprzelamywać je wzajemnie ich drobinami, to pojawi się białość, jak w śniegu, załamujących się falach morza i rzek itp.”²⁰². O tej zasadzie Bacon mówi, że jest pewna, ale bardzo ograniczona (nie spełnia warunku swobody), gdyż ogranicza się do wytwarzania bieli w wodzie i za pomocą powietrza. W kolejnych dyrektywach Bacon stara się rozszerzyć ważność przepisu, tak aby nie ograniczać jej do jednej przyczyny materialnej (wody) i sprawczej (powietrza). Biel uzyskamy – kontynuuje Bacon – jeśli zmieszamy ze sobą cząsteczki ciał przezroczystych, np. wody i powietrza lub szkła i powietrza. Dyrektywa ta daje więcej swobody, ale nadal jest ograniczona: nie obejmuje substancji nieprzezroczystych²⁰³. Bacon następnie przekazuje kilka etapów poszukiwania dyrektyw, by sformułować pełną dyrektywę, tj. pewną i swobodną: „Wszystkie ciała lub części ciał, które są równomiernie nierówne, tzn. w prostej proporcji, są białe”²⁰⁴. Należy zauważyć, że dyrektywa ta jest definicją bieli, określoną w katego-

²⁰¹ Por. F. Bacon, *Valerius terminus*, s. 52–53.

²⁰² „[...] If air and water be intermingled or broken in small portions together, whiteness will ensue, as in snow, in the breaking of the waves of the sea and rivers, and the like”. Ibidem, s. 54.

²⁰³ Por. ibidem, s. 54–55.

²⁰⁴ „All bodies or parts of bodies which are unequal equally, that is in a simple proportion, do represent whiteness”. Ibidem, s. 55.

riach korpuskularnych. W *Novum organum* Bacon będzie nazywał takie definicje definicjami form własności²⁰⁵.

Ta dwuaspektowość dyrektyw, które są jednocześnie przepisami uzyskiwania własności i ich definiowania, była zamierzona. Warto zwrócić uwagę, że Bacon zaczerpnął warunki pewności i swobody z pism Petrusa Ramusa, u którego nosiły one nazwy – odpowiednio – „prawdy” (*truth*) i „zapobiegliwości” (*prudence* lub *wisdom*). U Ramusa pełnią one funkcje zasad ważnych we wszystkich naukach, które to zasady musi spełnić każde twierdzenie ogólne. Oprócz dwóch warunków zastosowanych przez Bacona Ramus wyróżnił jeszcze trzeci warunek – sprawiedliwości – który polega na tym, że podmiot i orzecznik w twierdzeniu ogólnym można wymienić miejscami, a zdanie nadal pozostawałoby prawdziwe (jak w zdaniach: „trójkąt to figura o trzech bokach” i „figura o trzech bokach to trójkąt”). Ramus inspirował się *Analitikami wtórymi* i *Topikami*, gdzie Arystoteles podawał trzy kryteria prawidłowego powiązania podmiotu i orzecznika w definicjach, które mają służyć jako podstawy wnioskowania naukowego i elementy dowodów²⁰⁶. Według Arystotelesa definicja jest prawdziwa, gdy jest powszechna, istotowa i prawdziwa w każdym przypadku. Definicja jest prawdziwa: powszechnie, jeśli predykat jest orzekany prawdziwie o podmiocie w każdym przypadku; istotowo, jeśli orzecznik jest częścią istoty podmiotu; prawdziwa w każdym przypadku, jeśli klasa denotowana przez podmiot jest najszerszą klasą, o której można orzec prawdziwie predykat²⁰⁷. Bacon był świadomy źródeł doktryny Ramusa, zarzucał jednak Arystotelesowi, że nie stosował swoich zasad w praktyce²⁰⁸. W każdym razie, warunki dyrektyw Bacona odpowiadały Arystotelesowskim zasadom formułowania definicji: pewność – prawdziwości w każdym przypadku, swoboda – powszechności.

²⁰⁵ Por. L. Jardine, op. cit., s. 123.

²⁰⁶ Por. R.L. Ellis, *Preface to "Valerius terminus"*, w: F. Bacon, *The works*, vol. 6, s. 12–14.

²⁰⁷ Por. Arystoteles, *Analitiki wtóre*, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, I 4. Arystoteles nazywa te zasady regułami definicji w *Topikach*. Por. idem, *Topiki*, w: ibidem, VI 1.

²⁰⁸ Por. F. Bacon, *Valerius terminus*, s. 53.

W *Novum organum* w stosunku do *Valerius terminus* akcent został przesunięty z badania przyczyn sprawczych na badanie przyczyn formalnych. Jednak wciąż punktem wyjściowym poszukiwań form były fizyka i mechanika²⁰⁹. Bacon wprowadza ponownie koncepcję dyrektyw (*directio*), tym razem dodając trzeci warunek – poręczności – który wymaga, by reguła była łatwa do zastosowania²¹⁰. Zachęca też swoich czytelników, by określali własności przez tworzenie dyrektyw, a nie przez próbę podania definicji w sensie arystotelesowskim:

Bezpieczniej jest w ogóle zaczynać i budzić nauki od tych podstaw, które odnoszą się do strony praktycznej, tak aby ona właśnie wyznaczała i określała stronę praktyczną. Należy się przeto zastanowić, jaki przepis albo jaka dyrektywa lub reguła przewodnia byłyby najbardziej pożądane, gdyby chodziło o wytworzenie i nadanie pewnej własności jakiemuś ciału, i wyrazić to w słowach prostych i najmniej zawiłych²¹¹.

Można przypuszczać, że Bacon oczekiwał od filozofów natury, że będą formułować klasyczne definicje dopiero na późnym etapie badań, po wcześniejszym sformułowaniu wielu dyrektyw, tak jak to uczynił w *Valerius terminus*.

Dążenie do sformułowania dyrektyw wymaga od badacza, aby kompilował na podstawie wiarygodnych źródeł historie naturalne i projektował własne eksperymenty. Z jednej strony zdobywane doświadczenia pozwalają określić, czy dyrektywa jest pewna: można ją za taką uznawać tak długo, aż jakieś doświadczenie ją sfalsyfikuje. Z drugiej strony wymóg rozszerzenia dyrektywy na kolejne substancje wymaga twórczego formułowania nowych hipotez dotyczących metod uzyskiwania własności i projektowania eksperymentów, które umożliwiają ich sprawdzenie. Mówiąc metaforycznie, program badawczy Bacona wymaga, aby naukowiec porzucił kontemplatywną

²⁰⁹ Por. idem, *Novum organum*, ks. II, af. V; T. Kotarbiński, *Rozwój zasadniczego problemu metodologii Franciszka Bacona*, w: idem, *Wybór pism*, t. 2: *Myśli o myśleniu*, s. 311, 315, przypis 2.

²¹⁰ Por. F. Bacon, *Novum organum*, ks. II, af. IV.

²¹¹ Ibidem.

postawę, która traktuje raz zebrane doświadczenia jako coś danego, i rozpoczął polowanie na nowe zjawiska. Z pomocą ma mu przyjść sztuka, czyli dziedziny wytwórcze (mechanika i magia).

Wróćmy do naszej metafory sztuki jako naturalnej retoryki i postawmy tezę, że eksperyment w nauce odgrywa analogiczną rolę do roli retoryki w biblistyce. Sztuka retoryki dostarcza nam reguł wyrażania własnych myśli, a tym samym pozwala zrozumieć reguły zastosowane w biblijnym tekście. Odpowiednio umiejętność zastosowania wytwórczych reguł dostarcza wiedzy o prawidłach sztuki, którą posługuje się przyroda. Skoro sztuka nie zadziała na przekór naturze, to wytwórca za jej pośrednictwem ma również dostęp do języka przyrody. Technika stanowi pedagogikę nauki, gdyż pozwala nam wyjaśniać „nowe” przez „stare”, „nieznane” przez „znane”: tym, co jest nam „bliskie”, są nasze własne dzieła. W ten sposób możemy przekładać „język” Boga – najwspanialszego konstruktora-zegarmistrza²¹². Metoda doświadczalna jest najlepszym sposobem interpretacji praw natury.

Mechanika i magia naturalna pozwalają przedrzeć się przez „gęstwinę leśną” danych i ustawiają poznającego w pozycji wszechwidyącego pana, który zmusza przemocą zniewoloną naturę do odpowiedzi na zadawane pytania²¹³. Bacon postuluje, aby napisać „historię przyrody skrępowanej i dręczonej, [...] gdyż natura rzeczy w większym stopniu się zdradza pod wpływem udręczeń doznawanych ze strony sztuki niż w stanie swej naturalnej wolności”²¹⁴. Jak interpretacja tekstu powinna być poprzedzona nauką tropów i gramatyki, tak nowe badania przyrodoznawcze muszą zostać poprzedzone i uzupełnione przez sporządzenie historii naturalnej osiągnięć sztuk, ponieważ postęp wiedzy jest efektem równoległego zastosowania dotychczasowej wiedzy i techniki. Te dwa analitycznie rozróżniane elementy (idee i sztuki) stanowią tak naprawdę nierozzerwalny

²¹² Por. P. Rossi, *Filozofowie i maszyny (1400–1700)*, tłum. A. Kreisberg, Warszawa 1978, s. 166–169.

²¹³ Por. A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995, s. 237–248.

²¹⁴ F. Bacon, *Z wielkiej odnowy*, s. 36.

korpus²¹⁵: „[...] z dzieł i eksperymentów wyprowadzamy przyczyny i twierdzenia, a z przyczyn i twierdzeń znowu nowe dzieła i eksperymenty (jak prawdziwi tłumacze przyrody)”²¹⁶. Postępowy ruch myśli dokonuje się po „hermeneutycznym kole”, a ustaje, gdy zabraknie jednego z warunkujących go momentów: obsuwa się wówczas w empiryzm lub fantastyczną metafizykę.

Experimentia litterata a tłumaczenie księgi natury

Bacon przestrzega, że na heurystycznie płodną metodę badawczą mechaników i magików czyha pułapka – użyteczność: „W ten sposób – podobnie jak Atlanta – schodzą z drogi, żeby podnieść złote jabłko. Lecz tymczasem przerywają swój bieg i zwycięstwo wypuszczają z rąk”²¹⁷. Eksperymenty techników i naukowców, choć przebiegają w ten sam sposób, mają odmienne funkcje. Konstruktorzy, nawet gdy formułują sądy o przyrodzie, chcą, by wyniki ich pracy były użyteczne, i to w doraźnej perspektywie. Jeśli więc próba wytworzenia pożądanego skutku skończy się niepowodzeniem, całą próbę uznają za daremną. Badacz nie może podchodzić do procedury eksperymentowania z takim nastawieniem – Bacon przypomina mit o Atlancie, aby za jego POŚREDNICTWEM kształtować poznawcze oczekiwania eksperymentatorów. Z punktu widzenia metody indukcji eliminacyjnej negatywne wyniki doświadczeń są o wiele cenniejsze niż pozytywne. I w tym wypadku postawa filologów, którzy najpierw pytają o narzędzia interpretacji, a dopiero później o tekst, jest wzorcowa. Przyjrzyjmy się wymaganiom, które stawia przed uczonymi indukcja eliminacyjna.

Za pomocą schematu rozumowania, którym Bacon zaleca badać przyrodę i nazywa indukcją eliminacyjną, nie wyprowadza się wniosków indukcyjnych, lecz dedukcyjne – zgodnie z sylogizmem

²¹⁵ Por. S. Wszolek, *Znaczenie eksperymentu w nauce, czyli powrót do Bacona*, „Filozofia Nauki” 1994, nr 1, t. 5, s. 82.

²¹⁶ F. Bacon, *Novum organum*, ks. I, af. CXVII. Por. też: ibidem, ks. II, af. X.

²¹⁷ Ibidem, ks. I, af. LXX.

dysjunktywnym *modus tollendo ponens*: $(p \vee q) \wedge \neg p \rightarrow q$ ²¹⁸. Wnio-skowanie jest poprzedzone formułowaniem twierdzeń, które wedle ukrytej przesłanki muszą wyczerpywać cały zakres możliwych rozwiązań problemu. Twierdzenia zestawione w pomocniczych „tablicach” należy następnie wykluczać, tworząc wielocłonowy *modus tollendo ponens*. Schemat rozumowania, za pomocą którego odkrywa się prawa przyrody, wygląda następująco (przez „T” rozumie się tezę):

$$(T_1 \vee T_2 \vee T_3 \vee \dots T_n \vee T_{n+1}) \wedge \neg T_1 \wedge \neg T_2 \wedge \neg T_3 \wedge \dots \neg T_n \rightarrow T_{n+1}$$

Głównym elementem, pozwalającym nam zestawiać zdania zgodnie ze schematem, jest procedura wydawania sądów, które są negacjami twierdzeń z uniwersum możliwych rozwiązań badanego zagadnienia. Zatem uczeni eksperymentatorzy odwrotnie niż *virtuoso* powinni podejmować eksperymenty, które nie mają na względzie wytwarzania pożądaných w wymiarze technicznym zjawisk. To, co z utylitarnej perspektywy stawowi niepowodzenie, może być heurystycznie doniosłe – eliminacja twierdzenia zawęża zakres możliwych tłumaczeń i chroni przed antycypacjami. Powodzenie eksperymentu, choć zdaje się potwierdzać sformułowaną hipotezę, nie jest wystarczającą podstawą, aby twierdzić, że udało się znaleźć nam prawo przyrody stojące za badanymi zjawiskami. Istnieje ryzyko, że wytwórczy sukces tylko po części jest naszą zasługą, a po części nieuwzględnionych przez nas czynników. Jeśli więc chcemy, aby nasza dyrektywa była pewna, powinniśmy cierpliwie przeprowadzać serie wykluczających eksperymentów. „Najpierw należy dążyć – pisze Bacon – do odkrycia przyczyn oraz prawdziwych twierdzeń ogólnych i starać się o takie eksperymenty, które wnoszą światło, a nie o takie, które przynoszą pożytek”²¹⁹.

²¹⁸ Por. K. Ajdukiewicz, *Franciszek Bacon z Werulamu. Życie i dzieło*, w: F. Bacon, *Novum organum* oraz *Z wielkiej odnowy*, s. XXVIII. Bacon posługuje się dedukcyjnymi schematami wnioskowania, ale nazywa swoją metodę „indukcyjną”, gdyż używa tradycyjnej nomenklatury, w której „dedukcją” nazywa się wnioskowanie o szczególe ze ogółu, a „indukcją” wnioskowanie ze szczegółów o ogóle. Por. ibidem, s. XLVII–XLVIII.

²¹⁹ F. Bacon, *Novum organum*, ks. II, af. LXX.

Bacon twierdzi, że uwaga badającego powinna zmienić przedmiot zainteresowania: nie powinien on oczekiwać doraźnej użyteczności i szybkiej odpowiedzi, lecz skupić swoją uwagę na procedurze eksperymentowania, która może mu posłużyć jako „pośredniczka”. Siedemnastowieczni uczeni zawężą znaczenie pojęcia „eksperymentu”: nie będzie to już dowolne doświadczenie, lecz racjonalna i powtarzalna praktyka, która odbywa się w kontrolowanych warunkach. Również Bacon chce ustanowić instytucję *experimentia litterata* i uczynić eksperyment sprawą publiczną²²⁰. Kiedy Bacon postuluje, by wyemancypować procedury badawcze, usiłuje wychować magików i *virtuoso* na naukowców-eksperymentatorów – pragnie, by uwaga techników przeniosła się z dzieła na narzędzia i miejsce pracy. Nowożytna nauka to twór nowoczesnej pracowni – laboratorium – Bacon jest natomiast jej projektantem, który przedstawia liczne zalecenia dotyczące przygotowania aparatury²²¹. O ile wcześniej naukowcy korzystali z gotowych wynalazków technicznych, o tyle teraz zaczynają do nich podchodzić krytycznie – sprawdzając błędy pomiarowe i z inwencją modyfikując, usprawniając lub tworząc je *de novo* w celu uzyskania nieznanego materiału jakościowego lub dokładniejszych pomiarów ilościowych.

Przyrodoznawstwo wymaga zatem nie tylko nowoczesnych narzędzi i laboratoriów, lecz także nowych, uwolnionych od idoli ludzi, którzy znają heurystyczne znaczenie eksperymentalnej interpretacji i potrafią posługiwać się technicznymi środkami, które pośredniczą w procesie odsłaniania praw natury. Bacon jako mistrz tej grupy uczonych pisze w jej imieniu: „[...] tak rzecz prowadzimy, by zmysły wydawały sąd jedynie o eksperymencie, eksperyment zaś o rzeczy. Dlatego sądzimy, że okazaliśmy się dobrymi kapłanami zmysłów [...] oraz doświadczonymi tłumaczami ich wyroczni”²²². Bacon wierzył, że tak jak w biblistyce świadome stosowanie metod filologicznych przydało zrozumiałości Pismu Świętemu, tak również w przy-

²²⁰ Por. ibidem, ks. I, af. XCIX–CIII.

²²¹ Por. ibidem, ks. II, af. XLIV, XLVI–XLVII, L.

²²² F. Bacon, *Z wielkiej odnowy*, s. 31–32.

rodoznawstwie ŚWIADOMA praktyka techniczna przyniesie nowe odkrycia.

Salomonowa historia naturalna

W ostatnich latach swojego życia Bacon szczególną uwagę poświęcił historii naturalnej, którą uważał za podstawowe, ale zaniedbane narzędzie odczytywania Bożej księgi przyrody. Znaczenie, jakie filozof przypisywał historii naturalnej, przewyższało wagę opracowania kompletnego nowego organonu, czyli metody determinowania form własności prostych. W *Novum organum* daje wyrażnie to do zrozumienia, kiedy przerywa tok swojego wywodu na drugiej księdze, choć początkowo planował napisanie jeszcze ośmiu kolejnych ksiąg opisujących metodę tłumaczenia przyrody²²³.

Od tej pory Bacon skupia się głównie na rozwinięciu trzeciej części planu wielkiej odnowy, czyli na historii naturalnej właśnie. To od niej, a nie od ukończenia prac nad nową metodą badawczą, uzależniał powodzenie projektu *instauratio magna*: „Mój ogranon, nawet gdyby został ukończony, bez historii naturalnej w niewielkim stopniu przyczyniłby się do odnowy nauk, podczas gdy historia na-

²²³ Por. F. Bacon, *Novum organum*, ks. II, af. XXI. Łatwiej zrozumieć powody, dla których Bacon porzucił pisanie kolejnych części *Novum organum*, jeśli zwrócimy uwagę na to, że treść tego pisma to zestaw wskazówek, a nie „maszyna” – jak często się uważa – dzięki której niejako mechanicznie można odkrywać kolejne prawa przyrody. Por. ibidem, ks. I, af. CXXX. Bacon nie przez przypadek pisze o wskazówkach – badacz może je zastosować albo zignorować w zależności od potrzeb. Co więcej, listę wskazówek można uzupełniać, modyfikować lub usuwać jej poszczególne pozycje: „Nie twierdzimy bynajmniej, jakoby niczego już do nich nie można było dodać. Przeciwnie [...], powinniśmy przyjąć za rzecz pewną, że wraz z odkryciami może rozwijać się sztuka odkrywania”. Ibidem. Z tego fragmentu jasno wynika, że celem Bacona nie było dostarczenie ani psychologii, ani logiki odkrycia naukowego. Gdy uwzględnimy, że Bacon nie uważał PEŁNEGO opracowania nowego organonu za warunek konieczny postępu nauk, to zrozumiałe staje się, że mógł dać priorytet innej części wielkiej odnowy, tj. historii naturalnej. Por. P. Urbach, op. cit., s. 39–42.

turalna bez organonu miałaby na to wpływ niemały”²²⁴. Ostatnie lata Bacona to zatem czas, kiedy filozof kompiluje *Sylva sylvarum* (jak wskazuje tytuł *Różne różnorodności* – historię naturalną bez przewodniego tematu), *The history of life and death*, *The history of the winds*, *The history of dense and rare* i czyni zobowiązanie, którego nie dotrzyma, że będzie wypuszczał kolejne tomy historii naturalnej w miesięcznych odstępach. Zachęca do tworzenia kolejnych historii naturalnych również swoich korespondentów, jako że wysiłek spisania ich przekracza siły pojedynczego człowieka. W swoich listach pisze on o tym, że odkłada na bok problem metafizyki i że wstrzymuje się od ukończenia *Novum organum*, którego ostateczny kształt – jak wynika z listu do Fulgentiusa z 1625 roku – miał już podobno dobrze przemyślany²²⁵.

W *Novum organum* Bacon porównuje historię naturalną do zmysłów: jej rolą jest dostarczenie danych, które następnie staną się przedmiotem wyższych władz intelektu (pamięci i rozumu) wspomaganych przez intelektualne narzędzia – odpowiednio: trzy rodzaje tablic (obecności, braku, stopni) i reguły indukcji eliminacyjnej. „Trzecia część dzieła – pisze Bacon o wielkiej odnowie – obejmuje zjawiska wszechświata, to jest wszelkiego rodzaju doświadczenie i taką historię naturalną, która mogłaby stanowić podstawę do oparcia na niej filozofii. Żadna bowiem znakomita nawet metoda dowo-

²²⁴ „My Organum, even if it were completed, would not without the Natural History much advance the Instauration of the Sciences, whereas the Natural History without the Organum would advance it not a little”. F. Bacon, *Natural and experimental history*, w: idem, *The works*, vol. 9, s. 373. Warto przypomnieć w tym miejscu, że Thomas Kuhn uważał Bacona za fundatora nauk eksperymentalnych (bakonicznych), które historyk odróżniał od matematycznych. Podczas gdy nauki matematyczne w okresie nowożytnym rozwijały się mimo braku nowych danych empirycznych, Bacon twierdził, że rozwój wielu nowych dziedzin filozofii naturalnej wymaga aktywnego poszukiwania i akumulacji obserwacji i doświadczeń. Znaczenie, które Kuhn przypisuje Baconowi, polega na sformułowaniu programu badawczego otwierającego kolejne pola badań. Por. T.S. Kuhn, *Mathematical versus experimental traditions*, s. 41–52.

²²⁵ Por. F. Bacon, *The letters and the life, including all his occasional works*, vol. 7, s. 533.

dzenia czy też forma tłumaczenia przyrody nie mogłaby dostarczyć i udzielić umysłowi materii do poznania”²²⁶.

Oczywiście historia naturalna nie była wynalazkiem Bacona. Wśród autorów, którzy tworzyli podobne kompilacje, Bacon wymienia autorów starożytnych – Arystotelesa, Pliniusza, Pedaniosa Dioskurydesa – i współczesnych – Konrada Gesnera, Georgiusa Agricolę (autora *De re metallica*), José de Acostę (*Historia natural y moral de las Indians*). Materiał do swoich historii naturalnych czerpie obszernie z prac filozofów przyrody: Francesca Patriziego, Bernardina Telesia, Girolama Cardano, Giambattisty della Porta, Giordana Bruna i Paracelsusa. Mimo to historie naturalne tworzone przez Bacona znacząco różnią się od historii tradycyjnych: nie ma w nich wyczerpujących opisów fauny i flory czy dociekań etymologicznych²²⁷. W *Novum organum* Bacon tłumaczy, że jego celem jest zreformowanie tego gatunku literackiego. Chce on przeformułować cele i zakres historii naturalnej; wymaga też od zbieraczy znacznie większej dociekliwości oraz daje wskazówki, jak należy kolekcjonować dane²²⁸.

Pierwszą cechą, która sprawia, że tradycyjna historia naturalna nie ma większych walorów poznawczych, jest skupienie się na kuriozach. Historie naturalne były tworzone, aby zadziwiać czytelników, pobudzać ich ciekawość, nawet kosztem rzetelności badawczej. Przykładowo ówczesne relacje z krajów zamorskich były pełne opisów domniemanego kanibalizmu czy ludów, które miały głowy poniżej ramion²²⁹. Historia naturalna, taka jaką chce uprawiać Bacon, nie jest drogą rozrywką dla elit, ale dziedziną podporządkowaną dalszym celom poznawczym fizyki i metafizyki: „Planujemy taką historię naturalną, która by nie tyle zachwycała różnaitością treści albo radowała natychmiastowym plonem eksperymentów, lecz raczej dostarczała światła dla odkrywania przyczyn i karmiła filozofię własną pierśią”²³⁰. Należy zwrócić uwagę, że pomysł ufundowania filozofii

²²⁶ Idem, *Z wielkiej odnowy*, s. 33–34.

²²⁷ Por. S. Gaukroger, *Francis Bacon and the transformation of early-modern philosophy*, Cambridge 2004, s. 194–195.

²²⁸ Por. F. Bacon, *Z wielkiej odnowy*, s. 35; idem, *Novum organum*, ks. II.

²²⁹ Por. S. Shapin, *Rewolucja naukowa*, s. 83, il. 19.

²³⁰ F. Bacon, *Z wielkiej odnowy*, s. 35.

na podstawie historii naturalnej pojawia się na dość wczesnym etapie naukowych prac Bacona, bo możemy czytać o nim już w 1605 roku w *The advancement of learning*²³¹. Pismo *Phaenomena universi* (1610–1611) nosiło wiele mówiący podtytuł: *Historia naturae ad condendam philosophiam* – historia naturalna służąca budowie filozofii.

Kolejnym elementem reformy było określenie na nowo przedmiotu historii naturalnej. Bacon wprowadził swój słynny trójpodział już w *The advancement of learning*, z którego nie zrezygnował w późniejszych pracach. Dzieli się ona na historię 1) zwykłych procesów naturalnych, 2) cudów natury i monstrów, 3) natury przetworzonej przez człowieka, czyli historię sztuk²³². W *Novum organum* Bacon wyraża różnicę między dwoma pierwszymi działami a działem trzecim, mówiąc, że dotyczą one – odpowiednio – „przyrody swobodnej i wolnej (kiedy mianowicie pozostawiona sama sobie spokojnie płynie i przeprowadza swoje dzieło)” i „przyrody skrupowanej i dręczonej, to jest kiedy sztuka i ręce ludzkie wytrącają ją z jej naturalnego stanu, kiedy się na nią wywiera nacisk i kształtuje”²³³.

Klasyfikację rodzajów historii naturalnej można jednak przeprowadzić też w inny sposób. Bacon wyróżnia historię pierwszą (*primary history*), którą nazywa również historią matką (*mother history*), i historię natur prostych. W skład pierwszej historii wchodzi wcześniej wymienione trzy działy historii naturalnej. Historia pierwsza zawiera nieprzetworzony badawczo materiał, podzielony według prowizorycznych i tymczasowych podziałów. By dać wyobrażenie o przedmiocie historii pierwszej, Bacon na zakończenie *Parasceve* wymienia ok. stu trzydziestu zagadnień wchodzących w jej skład²³⁴. Jeśli chodzi natomiast o historię prostych natur, to zajmuje się nie konkretnymi przedmiotami, ale elementarnymi własnościami, z których składają się rzeczy konkretne. Mowa tu oczywiście o owych „literach alfabetu”, z których jest zbudowana przyroda.

²³¹ Por. idem, *The advancement of learning*, s. 218.

²³² Por. ibidem, s. 184.

²³³ Por. F. Bacon, *Z wielkiej odnowy*, s. 36.

²³⁴ Por. idem, *Preparative towards a natural and experimental history*, w: idem, *The works*, vol. 8, s. 373–381.

Przedmiotem historii natur prostych są więc takie własności, jak gęstość, rzadkość, ciepło, zimno itd. Ten dział opiera się na osiągnięciach historii pierwszej – dokonuje ekstrakcji interesującego go materiału z surowych danych historii naturalnej²³⁵. Bacon pokazuje w *The history of dense and rare*, jak należy kompilować taką historię. Również obszerne fragmenty *Valerius terminus* i *Novum organum*, w których filozof dokonuje zestawienia zjawisk związanych z powstawaniem własności bieli i ciepła, można potraktować jako niedoskonałe przykłady tej historii naturalnej²³⁶.

Historia naturalna odgrywa rolę służebną wobec fizyki i metafizyki. Jeśli dokonujemy generalizacji na podstawie wiadomości zebranych za pomocą historii pierwszej, to rozwijamy naszą wiedzę fizyczną: formułujemy pewne uogólnienia dotyczące konkretnych przedmiotów i zwykłego biegu rzeczy. Historia własności prostych stanowi natomiast podstawę do formułowania uogólnień z zakresu metafizyki: uogólnień dotyczących praw przyrody, przy abstrahowaniu od konkretnych przedmiotów doświadczenia i w oderwaniu od zwykłego przebiegu naturalnych procesów. Te uogólnienia, zarówno na etapie fizycznym, jak i metafizycznym, Bacon chciał przeprowadzać za pomocą swojego nowego organonu badawczego. Istnieje więc u Bacona ścisły programowy związek i stopniowe przechodzenie jednocześnie między poszczególnymi działami wiedzy naturalnej (historia naturalna, fizyka, metafizyka) i metodami badawczymi: kompilacją historii naturalnej, tworzeniem tablic i indukcją eliminacyjną²³⁷. A zatem, choć Bacon w swoich badaniach tworzył na

²³⁵ Por. idem, *Novum organum*, s. 36; idem, *Phenomena of the universe. The natural and experimental history*, w: idem, *The works*, vol. 9, s. 375.

²³⁶ Por. idem, *Valerius terminus*, s. 53–55; idem, *Novum organum*, ks. II, af. XI–XX.

²³⁷ Program kompilowania historii naturalnej przedstawiony przez Francisca Bacona stał się źródłem wielu trudności interpretacyjnych. Filozofowi zarzucono naiwność i niespójność. Przypisywano mu bowiem pogląd, jakoby w procesie tworzenia historii naturalnej nie należało kierować się żadnymi hipotezami. Historia naturalna Bacona miałaby być sumą zdań obserwacyjnych w neopozytywistycznym sensie. Wobec takiego programu Kuhn wysunął zarzut, że selekcja materiału ze względu na różnorodność i wielość zjawisk, z którymi spotyka się badacz, musi opierać się na wcześniej sformułowanych hipotezach. Por. T.S. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, Chicago–London, 1996, s. 16.

podstawie historii naturalnej tylko tymczasowe, prowizoryczne generalizacje średniego zasięgu, charakterystyczne dla fizyki²³⁸, to nieprzerwanie wiązał on z rozwojem historii naturalnej duże nadzieje. Historia naturalna ze względu na swój związek z metafizyką, a zatem również z magią naturalną, miała być środkiem wiodącym do panowania nad przyrodą. Te nadzieje znajdują swój wyraz w religijnych obrazach, którymi posłużył się Bacon.

Historia naturalna a tradycja kabalistyczna

Strona tytułowa historii naturalnej *Sylva sylvarum* nosi rycinę przedstawiającą glob ziemski umieszczony między dwoma kolumnami, który symbolizuje *mundus intellectualis*. Rycina przypomina stronę tytułową *Novum organum*, jednak tym razem kolumny nie są wzorowane na kolumnach greckich (co byłoby nawiązaniem do słupów Herkulesa), ale odpowiadają biblijnemu opisowi Świątyni Salomona.

Graham Rees w odniesieniu do *History of life and death* i *History of dense and rare* poczynił uwagę, że Bacon dokonywał selekcji materiału na podstawie klucza, którym były renesansowe, naturalistyczne koncepcje z filozofii przyrody, przede wszystkim przekształcona teoria materii Telesia. Rees uważał to za nie-spójność w metodologii Bacona, od którego oczekiwał kompilowania surowego materiału danych, potrzebnych do sformułowania doktryn fizycznych i metafizycznych. Rees podkreślał przepaść między „Baconem metodologiem” a „Baconem filozofem przyrody” – ta druga postać tworzy swoje prace niezależnie od wymogów stawianych przez tę pierwszą. Por. G. Rees, Ch. Upton, *Francis Bacon's natural philosophy: a new source. A transcription of manuscript Hardwick 72A with translation and commentary*, Chalfont St Giles 1984, s. 71–74; G. Rees, *Bacon's speculative philosophy*, w: *The Cambridge companion to Bacon*, s. 221–222. Związek między historią naturalną a teorią materii u Bacona podkreśla również Stephen Gaukroger. Por. S. Gaukroger, op. cit., s. 193–197. Jednak Urbach przekonująco argumentuje, że Bacon nie tylko dopuszczał zbieranie danych za pomocą roboczych hipotez określających przyczyny badanej klasy zjawisk, ale tego wymagał. Bacon zdawał sobie sprawę z tego, że zbieranie danych bez tymczasowego klucza jest procesem nieskończonym, który nie wiedzie do ważnych wyników badawczych. Z tego powodu wymagał tworzenia roboczych hipotez, wskazujących kierunek przeprowadzania eksperymentów i obserwacji, przy czym oczekiwał, że owe hipotezy będą odrzucane lub modyfikowane wraz z akumulacją nowych doświadczeń. Por. P. Urbach, op. cit., s. 154–156.

²³⁸ Por. L. Jardine, op. cit., s. 140; B.H.G. Wormald, *Francis Bacon. History, politics and science, 1561–1626*, Cambridge–New York–Victoria 1993, s. 284–287.

Kolumny tej świątyni były częstym elementem ikonografii w czasach Tudorów i Stuartów. Znaczenie Świątyni Jerozolimskiej w tym kontekście – w odniesieniu do historii naturalnej czy wiedzy w ogóle – staje się czytelne dopiero wtedy, gdy – jak argumentuje McKnight – przywołamy tradycje ezoteryczne, które głosiły, że Salomon posiadał pewną starodawą mądrość i że był magiem²³⁹. Jak już parokrotnie wspominaliśmy, w renesansowej tradycji *prisca theologia* Salomon był często wymieniany pośród postaci tworzących tzw. złoty łańcuch – linię pradawnych mędrców, którym została powierzona szczególna wiedza teologiczna i filozoficzna, czasem nadzwyczajne magiczne moce. Podobnie było w żydowskiej tradycji kabalistycznej: Salomon miał odziedziczyć wiedzę, którą Bóg objawił Mojżeszowi na górze Synaj. Wiedza ta była przechowywana w Arce Przymierza mieszczącej się w Świątyni Salomona²⁴⁰.

Usytuowanie na rycinie z *Sylva sylvarum* historii naturalnej (reprezentowanej przez glob) między kolumnami sugeruje, że historia naturalna jest częścią owego boskiego, biblijnego dziedzictwa. Status tej dziedziny wiedzy jest podkreślony również przez inne elementy ikonografiki. Słońce górujące nad całym przedstawieniem nosi tetragram JHWH, czyli imię Boga. Słońce oświeśla glob promieniem. Obok znajduje się cytat z Księgi Rodzaju „Et vidit Deus lucem / quod esset bona” – „I widział Bóg światłość, że była dobra” (Rdz 1:4). Bacon zgodnie z tradycją chrześcijańską łączy symbolikę słońca i światła z poznaniem.

Według kabalistycznej tradycji Mojżeszowi na górze Synaj objawiono nie tylko przykazania, lecz także wiedzę o świecie – najogólniejsze reguły, podług których powstają, istnieją i działają poszczególne rzeczy i świat jako taki. Znając „alfabet przyrody”, Mojżesz posiadał największą wiedzę, jaka mogła przyspaść w udziale człowiekowi. Jak pokazywaliśmy, Bacon utożsamia te „litery” z przyczynami formalnymi własności prostych, które składają się na cechy wszystkich konkretnych przedmiotów. Wiedza o „nazwach” (kombinacjach

²³⁹ Por. S.A. McKnight, *The religious foundations of Francis Bacon's thought*, Columbia-London 2006, s. 39, 51–53.

²⁴⁰ Por. ibidem, s. 23–24.

„liter”) przedmiotów dawała wtajemniczonemu w kabałę władzę nad nimi – była podstawą magii kabalistycznej²⁴¹. Z tego powodu uważano Mojżesza w okresie renesansu za maga²⁴². Przekonanie to znajdowało dodatkowe uzasadnienie w Księdze Wyjścia, w której Mojżesz sprowadza plagi na Egipt, staje do pojedynków z monarszymi czarownikami i przemienia laskę w węża (Wj 7). Bacon tradycję kabalistyczną interpretuje w taki sposób, że łączy znajomość „nazw” przedmiotów naturalnych z magią naturalną: znajomość przyczyn formalnych własności prostych daje władzę nad nimi, a dzięki temu pozwala na transformację dowolnego przedmiotu. Ta wiedza i moc, jak sugeruje rycina z *Sylva sylvarum*, miały przypaść Salomonowi, jako że był on dziedzicem Arki Przymierza, której część stanowiła utracona historia naturalna. Zarówno wiedzę, jak i moc można odzyskać, jeśli skompilujemy na nowo taką historię naturalną, która stanie się podstawą metafizyki i magii naturalnej.

Dom Salomona i historia naturalna

Przypomnijmy, że *Sylva sylvarum* została wydana w 1627 roku w jednym tomie razem z *Nową Atlantydą* i że wszystkie późniejsze siedemnastowieczne edycje również łączyły obydwie pisma²⁴³. Pierwszy edytor, William Rawley, zdecydował się na ten zabieg, gdyż był on zgodny z pierwotnym zamysłem Bacona, który traktował *Nową Atlantydę* jako dodatek do *Sylva sylvarum*. „Bliskie pokrewieństwo”, o którym we wstępie do *Nowej Atlantydy* pisze Rawley, wskazuje, że historia naturalna i opowiadanie stanowią nierozdzielalną całość

²⁴¹ Teozoficzna mądrość kabały – znajomość imion Bożych – dawała nadzieję na wykorzystanie mocy kryjących się pod tymi imionami do magicznych celów. Miała to być magia silniejsza od magii naturalnej, a zarazem bezpieczniejsza od demonicznej, gdyż nie przywoływała duchów. Por. F. Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, s. 84–116.

²⁴² Uwagi o magii Mojżesza znajdziemy w pracach m.in. Pico della Mirandoli, Giordana Bruna i Tommasa Campanelli. Por. ibidem, s. 107, 354, 382.

²⁴³ Por. P. Salzman, *Narrative context for Bacon's "New Atlantis"*, w: *Francis Bacon's "New Atlantis"*. *New interdisciplinary essays*, ed. B. Price, Manchester–New York 2002, s. 43.

i wzajemnie się komentują²⁴⁴. Rzeczywiście, w *Nowej Atlantydzie* Bacon przekonuje, że historia naturalna jest głównym elementem planu wielkiej odnowy.

Bohaterowie *Nowej Atlantydy* od przełożonego Domu Cudzoziemców dowiedzieli się o historii Domu Salomona, zwanego inaczej Kolegium Dzieła Sześciu Dni. Członkowie kolegium oddawali się filozofii przyrody i magii naturalnej. Założycielem instytucji był król Salomona (*sic!*), legendarny władca i prawodawca wyspy Bensalem, żyjący w III wieku przed Chrystusem. Jednak kolegium nie zostało nazwane jego imieniem, ale imieniem żydowskiego, starotestamentowego monarchy. Przełożony Domu Cudzoziemców wyraża silne przekonanie, że dawni Bensalamici dowiedzieli się o królu Salomonie bezpośrednio od Hebrajczyków w zamierzchłych czasach, zanim jeszcze zerwali więzi ze światem zewnętrznym. Dzięki tym kontaktom Bensalamici posiadają swoją kopię historii naturalnej, której autorem miał być właśnie żydowski władca. Przełożony mówi przybyszom, że Hebrajczyk „opisał wszystkie rośliny od cedru libańskiego aż do hyzopu rosnącego na murze oraz wszystkie stworzenia żywe, zdolne do poruszania się”²⁴⁵. Jak przyznaje, to kontakty ze starożytnymi Żydami stały się inspiracją do założenia Kolegium Dzieła Sześciu Dni²⁴⁶.

Uwaga o historii naturalnej autorstwa Salomona jest nawiązaniem do Pierwszej Księgi Królewskiej, gdzie o mądrości żydowskiego władcy czytamy: „Rozprawiał też o drzewach: od cedrów na Libanie aż do hizopu rosnącego na murze. Mówił także o zwierzętach czworonożnych, o ptactwie, o tym, co pełza po ziemi, i o rybach” (1 Krl 5:13). *Nowa Atlantyda* nie jest jedynym miejscem, gdzie Bacon przypisuje Salomonowi autorstwo historii naturalnej – jest to temat powracający w wielu pismach²⁴⁷. Co więcej, jak zauważa John C. Briggs, Bacon musiał z pewnością znać jeszcze jeden fragment

²⁴⁴ Por. ibidem, s. 42–44.

²⁴⁵ F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, s. 98.

²⁴⁶ Ibidem, s. 98–99.

²⁴⁷ Zob. idem, *Filum labyrinthi*, vol. 6, s. 422–423; idem, *Valerius terminus*, s. 31; idem, *The advancement of learning*, s. 141; idem, *De augmentis scientiarum*, vol. 9, s. 239.

Pisma Świętego, który sławi Salomona za ogromną i gruntowną wiedzę z filozofii przyrody:

On [Bóg – P.W.] mi [Salomonowi – P.W.] dał bezbłędną znajomość rzeczy: poznać budowę świata i siły żywiołów, początek i kres, i środek czasów, odmiany przesileni i następstwa pór, obroty roczne i układy gwiazd, naturę zwierząt i popędy bestii, moce duchów i myślenie ludzkie, różnorodność roślin i siły korzeni. Poznałem i co zakryte, i co jest jawne, pouczyła mnie bowiem Mądrość – sprawczyni wszystkiego (Mdr 7:17–21)²⁴⁸.

Bensalamici posiadają zatem legendarny tekst, którego Europejczycy nigdy nie poznali, a który jest świadectwem mądrości Salomona. Historia założenia Domu Salomona wpisuje się w ezoteryczne narracje mówiące o starożytnej, utraconej mądrości. Dom Salomona jest miejscem, które przechowuje judaistyczną mądrość i wykorzystuje do rozwinięcia swojego naukowego i technicznego potencjału. Bacon w ten sposób tworzy pewną paralelę między – z jednej strony – historią naturalną i Domem Salomona a – z drugiej strony – Arką Przymierza i Świątynią Jerozolimską²⁴⁹.

To porównanie pokazuje, że Bacon traktuje historię naturalną – a przez to technikę i naukę w ogóle – jako rzecz uświęconą, dającą wgląd w tajemnice Bożej księgi natury i panowanie nad całym stworzeniem. Słowem, że Bacon uważa historię naturalną za środek prowadzący do wielkiej odnowy i królestwa człowieka na ziemi.

²⁴⁸ Por. J.C. Briggs, *Francis Bacon and the rhetoric of nature*, Cambridge–London 1989, s. 18.

²⁴⁹ Por. S.A. McKnight, op. cit., s. 39.

Wpływ idei religijnych *instauratio magna*

Przedmiot badań

Idee religijne projektu *instauratio magna* stanowiły wehikuł, dzięki któremu naukowe i filozoficzne koncepcje Francisca Bacona rozprzestrzeniały się w kulturze naukowej.

Historia recepcji myśli Bacona to obszerny przedmiot badań, którym można byłoby obdzielić kilka okazałych tomów. By dokonać tu tylko pobieżnego wyliczenia nurtów intelektualnych inspirowanych się dziedzictwem Bacona, wymienimy tzw. bakonistów mniejszych (*vulgar*) z okresu bezkrólewia (*interregnum*) w Wielkiej Brytanii, skupionych przede wszystkim wokół postaci elbląskiego filozofa Samuela Hartliba; bakonistów większych z okresu restauracji, czyli założycieli i pierwszych członków Royal Society; francuskich *philosophes*, którzy kontynuowali projekt encyklopedyczny Bacona i hołubili demokratyczny ideał współpracy naukowej; pozytywistów, którzy dopatrywali się w Baconie prekursora swojego ruchu i doskonalili jego metody indukcji; amerykańskich bakonistów przebierian sprzed wojny secesyjnej¹. Należałoby tu również wspomnieć o ważnych postaciach, które choć nie mieściły się w tych nurtach,

¹ Zarysy dziejów recepcji filozofii Francisca Bacona por. P. Rossi, *Baconianism*, w: *Dictionary of the history of ideas. Studies of selected pivotal ideas*, vol. 1: *Abstraction in the formation of concepts to design argument*, ed. Ph.P. Wiener, New York 1973, s. 176–179; A. Pérez-Ramos, *Bacon's legacy*, w: *The Cambridge companion to Bacon*, ed. M. Peltonen, Cambridge Companions Online, 2006, s. 311–334, <http://www.sciencelib.net/files/The%20Cambridge%20Companion%20to%20Bacon.pdf> (dostęp: 05.01.2015); idem, *Francis Bacon's idea of science and the maker's knowledge tradition*, London 1988, s. 7–31. Szczegółowa monografia o recepcji Bacona w Ameryce przed wojną secesyjną zob. T.D. Bozeman, *Protestants in an age of science. The Baconian ideal and antebellum American religious thought*, Chapel Hill 1977. Wymienione przeglądy nie obejmują recepcji pism Bacona w XX wieku.

to były zafascynowane myślą Bacona, choćby Gottfrieda Wilhelma Leibniza (kontynuującego projekt Baconowskiej historii naturalnej)² czy Giambattisty Vica (bez prac Bacona nie byłoby ani teorii estetyki, ani historiozofii Vica). Wyliczenia te są oczywiście niepełne.

Z konieczności tę część pracy ograniczymy do badania wpływu filozofii Bacona na myśl filozoficzno-naukową w Wielkiej Brytanii w okresie od 1626 (śmierć Bacona) do 1685 roku (koniec rządów Karola II Stuarta). Okres ten obejmuje dwa wspomniane nurty: bakonistów mniejszych i większych³. Złożony problem recepcji myśli Bacona sprowadzę do jednego aspektu: recepcji religijnych idei z jego pism. Będziemy dążyć do tego, by zestawić idee religijne, które czołowe postacie brytyjskiej nauki w latach 1626–1685 przejęły od Bacona.

Proponujemy takie ograniczenie przedmiotu badań i podejście badawcze z kilku powodów. Po pierwsze, powstanie Royal Society (będące osiągnięciem zarówno bakonistów mniejszych, jak i większych) było milowym krokiem w dziejach nauki, do którego trudno przyrównywać znaczenie działalności np. amerykańskich bakonistów z okresu *antebellum*. Po drugie, w przeciwieństwie do francuskich encyklopedystów, baconiści mniejsi i więksi wielokrotnie przywoływali w swoich pracach Baconowskie idee religijne. Koncentracja na latach 1626–1685 w Wielkiej Brytanii i wpływie Baconowskich religijnych idei pozwoli zatem na ukazanie wpływu kultury religijnej na kulturę naukową.

Idee religijne *instauratio magna*, których oddziaływanie na myśl naukową będziemy tu przedstawiać, podzielimy, tak jak w poprzednich rozdziałach, na dwie grupy: na idee, które są częściami etyki narracyjnej wielkiej odnowy, i na metafory strukturalne redefiniu-

² Gottfried Wilhelm Leibniz uważa, że potrzebna jest historia naturalna, która będzie rejestrować osiągnięcia techników. Postulat przedstawia w pracy *Initia et specimena novae generalis pro instauratione et augmentis scientiarum*. Już tytuł jest parafrazą tytułu Baconowskiego *De augmentis scientiarum*. Por. P. Rosi, *Baconianism*, s. 177.

³ Por. H. Trevor-Roper, *Three foreigners. The philosophers of the Puritan revolution*, w: idem, *The crisis of the seventeenth century. Religion, the reformation, and social change*, Indianapolis 1999, s. 239, 267.

jące przedmiot badań naukowych i wyznaczające nowe standardy ich prowadzenia. Upowszechnienie się tych idei religijnych, odgrywających jedną z dwóch ról – elementów etyki narracyjnej lub metafor strukturalnych – będzie jednocześnie dowodem na to, że we wskazanym okresie spopularyzowały się Baconowskie ideały nauki i naukowca.

W przypadku idei pierwszego rodzaju istnieje zgoda wśród badaczy, że Bacon stworzył etos naukowca, który zmarginalizował konkurencyjne ideały i stał się trwałym i niepodważalnym wkładem filozofa w dzieje nauki. Mowa tu o ideale naukowca poświęcającego się dla dobra wspólnego kraju, jeśli nie ludzkości, i angażującego się w transparentne i demokratyczne praktyki⁴. Ten ideał staje się elementem ideologii, z którą identyfikują się również współcześni naukowcy, a który można streścić za Robertem K. Mertonem w formule: uniwersalizm, komunalizm, bezinteresowność i zorganizowany sceptycyzm⁵. Rzadziej wspomina się natomiast o tym, że ten etos, nakreślony po raz pierwszy przez Bacona, ma religijne źródła – że sens wyliczanym tu cnotom nadawała milenarystyczna historia, czyniąca naukowca pierwszoplanowym bohaterem dramatu zbawienia, że jego udziałem miało stać się odrestaurowanie stanu edenicznego i doprowadzenie dziejów do ich celu – ustanowienia królestwa człowieka na ziemi. W takiej roli chętnie widzieli się zwłaszcza bakonisci mniejsi. Bakonisci więksi z powodu upadku rządów purytanów nie mogli podzielać w pełni ich zapału, ale dobro wspólne było dla nich jedną z najwyższych wartości.

Gdy chodzi zaś o historyczną rolę metaforycznych pojęć strukturalnych używanych przez Bacona, to pełniły one funkcje performatywne. To dzięki nim Baconowi udało się wpłynąć na praktyki badawcze (w tym praktyki myślowe) bakonistów mniejszych i więk-

⁴ Paolo Rossi jako pierwszy zwrócił uwagę na ten specyficzny etos naukowca w pracach Bacona, gdy przedstawił jego stosunek do hermetyzmu. Por. P. Rossi, *Bacon's idea of science*, w: *The Cambridge companion to Bacon*, s. 30–31; idem, *Francis Bacon. From magic to science*, transl. S. Rabinovitch, London 1968, s. 27–32.

⁵ Por. R.K. Merton, *Science and democratic social structure*, w: idem, *Social theory and social structure*, New York 1968, s. 606–615.

szych. Wprowadzając je, Bacon odwiódł swoich następców od ary-stotelizmu, stosowania sylogizmu i indukcji enumeracyjnej jako środków badania przyrody, a także przekonał filozofów, że studio-wanie Bożej księgi przyrody wymaga zastosowania metody ekspe-rymentalnej i współpracy przy tworzeniu historii naturalnej nowego typu.

Grupy bakonistów w latach 1626–1685

Przyjrzyjmy się grupom, które tworzyły środowiska bakonistów w latach 1626–1685.

Recepcja poglądów naukowych Bacona zaczyna się już w latach 20. XVII wieku. W tym okresie naukowymi pracami werulamczyka byli zainteresowani np. Samuel Hartlib i John Dury – postacie, wokół których wykrystalizuje się później grupa bakonistów mniejszych. W przeciwieństwie jednak do pism politycznych Bacona, które cieszyły się ogromną popularnością jeszcze za jego życia, początek popularności pism naukowych można datować dopiero na koniec lat 30. XVII wieku. W latach 1640–1641 opublikowano czternaście razy więcej książek o Baconie niż w latach 1626–1639⁶. W latach 40. i 50. powstaje wiele luźno zorganizowanych grup, które czerpią inspiracje z pism naukowych Bacona. Wielu bakonistów należało jednocześnie lub na różnych etapach życia do kilku takich grup: świadczą o tym życiorysy tak ważnych postaci, jak Robert Boyle, John Evelyn czy William Petty. To, co łączy ze sobą te grupy, poza częściowo pokrywającym się składem osobowym, to m.in. przywiązanie do Baconowskich idei uprawiania wiedzy praktycznej, tworzenia historii naturalnej, państwowego wsparcia rozwoju nauk i sztuk, empiryzmu i eksperymentalizmu, współpracy naukowej i odwrotu od scholastyki. Grupy te rozwijały się zarówno poza murami akademii, jak i w ich obrębie, gdzie zrobiło się miejsce dla oryginalnych filozofów przyrody po czystkach na wydziałach w Cambridge (1644) i Oksfordzie (1648). Do najważniejszych grup naukowo nastawionych bako-

⁶ Por. Ch. Hill, *Intellectual origins of the English revolution. Revisited*, Oxford 1997, s. 104–105.

nistów należy włączyć: krąg skupiony wokół Hartliba, grupę filozofów naturalnych na Gresham College w Londynie powołaną w 1645 roku dzięki Theodorowi Haakowi, kluby filozofów, które powstawały w Oksfordzie wokół Johna Wilkinsa i Roberta Boyle'a, tzw. Invisible College, który dzięki Boyle'owi zyskał popularność wśród angielsko-irlandzkich polityków i intelektualistów. Bezpośrednią poprzedniczką Royal Society była reanimowana w 1657 roku grupa w Gresham College.

Należy zwrócić uwagę na osobową i programową ciągłość między grupami badawczymi z lat 40. i 50. a powołanym do istnienia w 1660 roku Royal Society⁷. Instytucja ta miała inkluzywny charakter i zrzeszała postaci o różnych poglądach politycznych i religijnych. Thomas Sprat, apologeta Royal Society, deklarował, że celem członków było m.in. przewyciężenie podziałów, które rozrywały angielskie społeczeństwo podczas niedawnych wojen domowych⁸. Do Royal Society nie zostali dopuszczeni jednak ci bakoniści, którzy najmocniej zaangażowali się po stronie republikanów: Hartlib i Dury. Warto podkreślić, że ten wybór miał charakter polityczny, a nie merytoryczny. Ostatnia wymieniona tu para filozofów wraz z Janem Amosem Komeńskim to bakoniści obcokrajowcy, którzy przybyli do Anglii w okresie *interregnum* uwiedzeni milenarystyczną wizją Wysp Brytyjskich jako Nowego Jeruzalem. Dzięki pracy historyka Hugh Trevor-Ropera oni i ich współpracownicy z okresu wojny domowej przeszli do historiografii pod nazwą bakonistów mniejszych lub pospolitych⁹. Po 1660 roku na ich niekorzyść działało to, że jednoznacznie opowiedzieli się po stronie republikanów i byli na liście płac zrewoltowanego parlamentu i Oliviera Cromwella (Hartlib) lub należeli do jego korpusu dyplomatycznego (Dury). Warto jednak mieć w pamięci, że założyciele Royal Society, owi bakoniści więksi, rekrutowali się z tzw. kręgu Hartliba, jak nazywa się in-

⁷ Por. W.T. Lynch, *Solomon's child. Method in the early modern Royal Society of London*, Stanford 2001, s. 12–18.

⁸ Por. T. Sprat, *The history of the Royal-Society of London for the improving of natural knowledge*, London 1734, s. 49–50, <https://archive.org/details/thehistory-ofroyaooospraiala> (dostęp: 18.11.2015).

⁹ Por. H. Trevor-Roper, op. cit., s. 219–271.

telektualistów i badaczy, z którymi przez kilka dekad Hartlib prowadził ożywioną korespondencję – przywołajmy tu choćby postaci Boyle’a czy Petty’ego.

Uwaga metodologiczna: idee religijne zamiast religijnych afiliacji

Jeszcze na początku XVII wieku w Wielkiej Brytanii studia teologiczne i humanistyczne cieszyły się dużo większą popularnością niż nauki matematyczne i przyrodnicze oraz inżynieria. Sytuacja ta zmieniła się pod koniec pierwszej połowy wieku (dokładnie w latach 1646–1650): historycy zaobserwowali przypadający na to pięcioletnie znaczący wzrost liczby osób zajmujących się nauką, który w kolejnych dekadach (zwłaszcza 1661–1670) przełożył się na znaczny postęp naukowy. Jego symbolem były dokonania Royal Society. Ten wzrost popularności nauk był konsekwencją m.in. ich rosnącego prestiżu społecznego, czego świadectwami są wypowiedzi arystokracji i członków rodziny królewskiej, w tym króla Karola II¹⁰. Marzenie Bacona, aby powiązać ideał uczonego z ideałem gentelmana, się ziściło.

Ten szybki rozwój nauk w XVII wieku stał się przedmiotem kontrowersyjnych badań Mertona. Socjolog tłumaczył wzrost zainteresowania naukami i ich wysoką estymę wpływem dominującej teologii moralnej – czy też etosu religijnego – który nazwał purytaniem. Ta teologia moralna miała być wspólnym i głównym elementem najważniejszych wyznań protestanckich w Anglii XVII wieku, czy to oficjalnego Kościoła, czy to radykalnych grup, np. kwaków. Idąc śladem Maxa Webera, który wyjaśniał powstanie etyki kapitalistycznej i kapitalizmu oddziaływaniem protestanckiego etosu pracy, Merton sugerował, że podobną relację można znaleźć między etosem purytanizmu a etosem nowożytnej nauki¹¹. Merton dążył do

¹⁰ Por. R.K. Merton, *Science, technology and society in seventeenth century England*, „Osiris” 1938, vol. 4, s. 385–387, 391–396, 399, 401. Warto zapoznać się przede wszystkim z tabelami ze s. 391–396 i 401, w których Robert K. Merton przedstawił zmiany zainteresowań angielskich elit w XVII wieku, i z tabelą ze s. 399, gdzie zostają podliczone istotne odkrycia naukowe przypadające na każdą dekadę XVII wieku.

¹¹ Por. ibidem, s. 415–419.

pokazania, że uprawianie nauki było jednym ze sposobów realizacji wysoko cenionych przez purytanów wartości moralnych: społecznej użyteczności, sumienności, pracowitości, niezależnego myślenia¹². Ta zbieżność ideałów naukowca i chrześcijanina (a w zasadzie purytanina) sprawiła, że religia, będąca wiodącą siłą nowożytnej kultury, odegrała rolę ostróg, które przyspieszyły rozwój nauki¹³. Wpływ purytanizmu na naukę miał odzwierciedlać skład towarzystw naukowych, w których rzekomo przeważali purytanie¹⁴.

W eseju *Puritanism, pietism and science* Merton przekonuje, że zachodzi zasadnicza zgodność między etosem purytanizmu a etosem bakonizmu. Późniejsi historycy podchwycili tę uwagę, by stworzyć narracje o związkach między bakonizmem a purytanizmem. Christopher Hill argumentował, że Bacon zachował purytańską wiarę swojej matki i stworzył model nauki, który odpowiadałby purytańskim wartościom: pracy dla dobra wspólnego, demokracji i antyautorytaryzmowi. Włączenie nauki w ramy purytańskiej etyki miało jej nadać moralną sankcję i stać się czynnikiem, który zachęcał purytanów w okresach *interregnum* i restauracji do podejmowania badań naukowych¹⁵. Trevor-Roper skupił się z kolei na podobieństwach postulatów politycznych Bacona i purytańskiej szlachty. Historyk dowodził, że w czasie angielskiej wojny domowej polityczny bakonizm, oczyszczony z rojalistycznych treści, wyrażał interesy i aspiracje purytanów¹⁶.

Od jednostronności tezy Mertona znacząco odszedł Charles Webster w swoich badaniach. Webster nie zabiegał o to, by do-

¹² Por. ibidem, passim. Por. też: R.K. Merton, *Puritanism, pietism and science*, w: idem, *Social theory and social structure*, s. 629–662.

¹³ Por. idem, *Science, technology and society in seventeenth century England*, s. 439–442.

¹⁴ Według Mertona sześciu na dziesięciu członków Invisible College z 1645 roku miało być purytanami, trzech kolejnych nie potrafił jednoznacznie sklasyfikować i tylko o jednym z nich z całą pewnością mówił, że purytaninem nie był. Podobnie w przypadku Royal Society, socjolog twierdził, że czterdziestu dwóch z sześćdziesięciu ośmiu członków w 1663 roku było z pewnością purytanami. Por. idem, *Puritanism, pietism and science*, s. 640.

¹⁵ Por. Ch. Hill, op. cit., s. 77–118.

¹⁶ Por. H. Trevor-Roper, op. cit., s. 219–271.

wodzić, że purytanie byli jedyną grupą religijną, która miała swój wkład w rozwój nauki w XVII wieku w Wielkiej Brytanii. Jak twierdził, można by przeprowadzić podobne badania dotyczące innych grup religijnych – i to z pozytywnym skutkiem. (Oczywiście zainteresowanie naukowe, preferencje metodologiczne itp. różniły się między tymi grupami – doktrynalne różnice teologiczne miały swoje znaczenie dla praktyki naukowej). Tym jednak, co sprawiało, że to właśnie purytanie stali się przedmiotem badań historycznych, jest społeczna doniosłość tej grupy, z której rekrutowali się członkowie Royal Society i która miała wpływ na innych ważnych intelektualistów tego okresu. Mówiąc inaczej, w innych grupach religijnych też tkwił pronaukowy potencjał, który wielokrotnie się ujawniał, jednak to społeczne i polityczne oddziaływanie purytanów sprawiało, że przyćmili oni inne grupy religijne¹⁷.

Wobec tezy Mertona podnoszono liczne zarzuty. Jednym z najważniejszych zarzutów było zbyt szerokie definiowanie pojęcia „purytanizm” przez zwolenników tezy – tak dalece szerokie, że niektórzy historycy kąśliwie pisali, że obejmuje ono każdego Anglika w XVI i XVII wieku¹⁸. Szerokie rozumienie purytanizmu nie jest oczywiście bezpodstawne, jeśli potraktuje się purytanizm jako niejednorodny ruch, o wewnętrznym zróżnicowaniu przypominającym socjalizm czy romantyzm¹⁹. Sugerowanie się etykietkami niewiele nam jednak mówi o poglądach osób, do których one przyłgnęły. Jeśli chodzi zaś o różnorodność purytanizmu, to gdziekolwiek stawialibysmy granice naszej definicji, bardzo problematyczne jest włączanie do grona purytanów obrońców Kościoła Anglii i jego wysokich hierarchów, a jest to zabieg, po który zwolennicy Mertona chętnie sięgają, by wzmocnić swoją tezę o narodzinach nauki z ducha purytani-

¹⁷ Por. Ch. Webster, *The great instauration. Science, medicine and reform. 1626–1660*, London 1975, s. 504.

¹⁸ Por. B.J. Shapiro, *Latitudinarianism and science in seventeenth-century England*, „Past & Present” 1968, no. 40, s. 17–18.

¹⁹ Por. H.F. Kearney, *Puritanism and science. Problems of definition*, „Past & Present” 1965, no. 31, s. 105.

zmu²⁰. Podobny zarzut należy wysunąć wobec prób sklasyfikowania jako purytanów przyjezdnych filozofów bakonistów, o których pisze Trevor-Roper, gdy weźmiemy pod uwagę, że byli zwolennikami irenizmu²¹. To, co ich przyciągnęło do Anglii w latach 40., to nie purytanizm *per se*, ale milenarystyczne wizje. Gdybyśmy zdecydowali się na pojemną definicję purytanizmu, to stracilibyśmy z oczu najważniejsze linie teologicznych i politycznych sporów w Anglii w XVI i XVII wieku. W każdym razie, kiedy wykluczmy domniemyanych umiarkowanych purytanów, więź między purytanizmem a rozwojem nauk i techniki staje się słaba. W purytańskiej literaturze bardzo rzadko poruszano zagadnienia związane z nauką, kolejne rządy w okresie wojen nie podejmowały kroków w kierunku reform mających na celu rozwój nauk, a purytańska idea postępu ograniczała się do spraw *sensu stricto* teologicznych²².

Te negatywne konstatacje skłoniły niektórych historyków do poszukiwań źródeł rozwoju nauki w Anglii w innych grupach religijnych, zwłaszcza wśród tolerancjonistów (*latitudinarians*)²³. Również ci historycy byli krytykowani za posługiwanie się niejasną kategorią. John Spurr argumentował, że pod nazwą „tolerancjoniści” nie kryje się żadna konkretna grupa religijna, a poglądy i postawy, które chciano przypisywać jej domniemanym członkom – tolerancyjność, racjonalizm, umiarkowanie – były charakterystyczne dla głównego

²⁰ W najbardziej otwartej formie dopuścił się tego Charles Webster, gdy włączył purytanów w grono tolerancjonistów. Por. Ch. Webster, op. cit., s. 496–497. Tymczasem, jak pokazał John Spurr, jedyne „powinowactwo” purytanów i tolerancjonistów polegało na tym, że ci drudzy przyjęli konformistyczną postawę wobec zmieniających się rządów w okresie wojen domowych. Współcześni nazywali „tolerancjonistami” osoby, które odrzucały kalwińską teologię, stającą pożywką dla purytanizmu. Por. J. Spurr, „*Latitudinarianism*” and the restoration Church, „The Historical Journal” 1988, vol. 31, no. 1, s. 61–82.

²¹ Por. B.J. Shapiro, op. cit., s. 20–21.

²² Por. L.F. Solt, *Puritanism, democracy, and the new science*, „The American Historical Review” 1967, vol. 73, no. 1, s. 21–24, 27–28.

²³ Por. B.J. Shapiro, op. cit., s. 16–41; M.P. Walker, *Irenicism in seventeenth-century English thought with special reference to English natural philosophy*, Utrecht University Repository, passim, <http://dspace.library.uu.nl/handle/1874/312837> (dostęp: 04.09.2015).

nurtu Kościoła Anglii w okresie restauracji²⁴. Niemniej, Barbara Shapiro, jedna z historyczek argumentujących za tezą o związkach nauki z tolerancjonizmem, zaproponowała metodę badań historycznych, która pozwala ominąć problem identyfikowania grup religijnych. Píše ona:

To zwłaszcza brak badań nad nielaudiańskimi, umiarkowanymi anglikanami, wraz z intensywnymi pracami nad ruchem purytanów przysłoniły fakt, że to umiarkowanie jako umiarkowanie, a nie purytanizm umiarkowanych purytanów, było głównym powiązaniem między nauką a religią. Hasło „umiarkowanie i nauka” lub „tolerancjonizm i nauka” zwróci naszą uwagę na rdzeń cech osobowościowych i sposobów myślenia, które religia i nauka rzeczywiście podzielały²⁵.

Jeśli skupić się na zagadnieniu np. umiarkowanej postawy w sprawach religijnych i związków tej postawy z rozwojem nauki, to otwiera się pole badań, które pozwalają ignorować religijne tożsamości, jako że np. postawa umiarkowana może charakteryzować więcej niż jedną grupę religijną. Przy zastosowaniu tej metody będziemy badać treści religijne, które były współdzielone przez wiele grup religijnych w XVII wieku. Przykładowo milenaryzm, choć został zaadaptowany przez purytanów, jest zjawiskiem, które wykracza poza ich eschatologię. Będą nas interesować takie wypowiedzi, które wskazują, że te treści religijne zostały zmodyfikowane w duchu filozofii Bacona. W ten sposób pokażemy oddziaływanie religijnych idei planu *instauratio magna* na filozofów przyrody lub – ogólniej mówiąc – intelektualistów zainteresowanych nauką w latach 1626–1685.

²⁴ Por. J. Spurr, op. cit., s. 61–82.

²⁵ „It is particularly the absence of research on non-Laudian, moderate Anglicans, combined with the extensive work on the Puritan movement, that has obscured the fact that moderation qua moderation, not the Puritanism of Puritan moderates, provides the key link between science and religion. The rubric »moderation and science« or »latitudinarianism and science« will direct our attention to that core of personalities and modes of thought that religion and science actually held in common”. B.J. Shapiro, op. cit., s. 19.

Etyka narracyjna bakonistów

Cnota nadziei

Po śmierci Bacona angielski milenaryzm ponownie służył doraźnym, politycznym celom. Zużytkowali go na swoje potrzeby purytanie, którzy weszli w konflikt z Karolem I Stuartem, dążącym do władzy absolutystycznej, i arcybiskupem Williamem Laudem, zabiegającym o narzucenie Kościołowi Anglii arminiańskiego charakteru. Popularnością nadal cieszyła się narracja znana z pism Johna Foxe'a, zgodnie z którą Anglia była sceną, na której odbywał się konflikt między prawdziwym Kościołem a siłami antychrysta. Jednak w tej kolejnej odsłonie konfliktu rola antychrysta przypadła w udziale nie Kościołowi katolickiemu, ale rojalistom. Radykalni parlamentarzyści szykowali się do wojny w przeświadczeniu, że jest ona częścią Bożego planu. Dla milenarystów dodatkową pobudką do mobilizacji stał się przebieg wojny trzydziestoletniej na kontynencie, w której górę brała kontrreformacja. Z tych powodów zarówno w latach poprzedzających przełomowy 1640 rok, który rozpoczął rewolucję angielską, jak i po nim, odnotowano znaczący wzrost publikacji zawierających milenarystyczne spekulacje i interpretacje biblijnych przepowiedni²⁶.

Mimo tego uwikłania w bieżącą politykę milenaryści nie tracili z oczu szerszego kontekstu własnych zmagañ z antychrystem – ich walka miała poprowadzić do ustanowienia Królestwa Bożego na ziemi. John Milton np. uważał, że purytańska rewolucja jest przełomowym momentem w dziejach całej ludzkości, kiedy to naród świętych, wcześniej cierpliwie znoszący prześladowania, stanął przed szansą, aby rozprawić się na wieki z zabobonem i uczynić Wielką Brytanię awangardą reformacji. W razie zwycięstwa na wybrańców miała spłynąć łaska Pańska²⁷. Ten dziejowy przełom powinien przejawiać się na wszystkich płaszczyznach życia, również w odnowie nauki i we władzy człowieka nad siłami przyrody. Oprócz Milтона

²⁶ Por. Ch. Webster, op. cit., s. 2–6.

²⁷ Por. ibidem, s. 2.

pisali o tym np. John Beale czy Mary Rante. Wśród autorów zwracających uwagę na te naukowo-techniczne wymiary milenijnego królestwa znaleźli się też tacy, którzy przywoływali Baconowską interpretację przepowiedni Księgi Daniela (12:4): „Wielu przejdzie i rozszerzy się zakres nauk”. W ich odczytaniu tego proroctwa, tak jak w odczytaniu Bacona, historycznymi wydarzeniami, do których odnosił się starotestamentowy tekst, były podróże transoceaniczne i rozwój kultury technicznej²⁸. Baconowską interpretację podzielali np. John Goodwin i William Twisse. Drugi z nich był autorem tłumaczenia na język angielski jednego z najważniejszych pism milenarystycznej epoki – *Clavis Apocalyptica* (*The key of the Revelation*) Josepha Mede’a. Ten bardzo poczytny przekład poprzedził wprowadzeniem, w którym czynił aluzję do pracy Bacona:

Raz natknąłem się na błyskotliwą interpretację tego fragmentu [Dn 12:4] w pewnym manuskrypcie, a brzmiała ona tak: otwarcie się świata w wyniku nawigacji i handlu oraz postęp wiedzy zbiegną się w jednym czasie czy epoce²⁹.

Tak jak u Bacona, tak i u Mede’a i Twissego Opatrzność działa nie tylko w sprawach religijnych i politycznych, lecz także w pozostałych obszarach ludzkiej aktywności.

Rewolucja lat 1640–1660 w oczach wielu jej uczestników była rewolucją totalną. Nie zatrzymała się na kwestiach politycznych, ale chciała objąć swoim zasięgiem prawie wszystkie dziedziny życia i uporządkować je zgodnie z wnioskami, które płynęły z milenarystycznych doktryn. Z tego powodu na cenzurowanym znalazła się dotychczasowa filozofia, którą milenarysty próbowali zreformować zgodnie z duchem swojej aktywistycznej religijności. Nauka od tej

²⁸ Por. ibidem, s. 8–12, 18, 22.

²⁹ „I lighted some times upon some wittie interpretation of this passage in a certain manuscript, and the interpretation was this. That the opening of the world by navigation and commerce, and the increase of knowledge, should meet both in one time, or age”. W. Tesse, *A preface*, w: J. Mede, *The key of the Revelation; or the synchronisme and order of the prophecies*, vol. 1, London 1643, <https://archive.org/details/MedeJoseph.TheKeyOfTheRevelationOrTheSynchronisme-AndOrderOfThe> (dostęp: 30.11.2015).

pory miała służyć władzy człowieka nad naturą i poprawieniu ludzkiej kondycji³⁰. Milton o związku między odnowioną wiedzą a władzą człowieka nad naturą pisał:

A zatem ostatecznie, kiedy nauka uniwersalna zamknie swój cykl, duch człowieka, nie będąc już dłużej uwiązany w ciemnym więzieniu, będzie się rozciągał na wszystkie strony, aż wypełni przyrostem swojej boskiej wspaniałości cały świat i przestrzeń za nim. Wtedy w końcu wszystkie wypadki i przemiany w świecie będą tak szybko dostrzegane, że w życiu tego, kto włada tą warownią wiedzy, prawie nic nie będzie mogło się wydarzyć, co byłoby nieprzewidziane lub przypadkowe. Będzie on rzeczywiście przypominać kogoś, czyich zasad i zwierzchnictwa przestrzegają gwiazdy, czyich poleceń słuchają uważnie ziemia i woda, komu służą wiatry i burze i – wreszcie – komu poddała się matka natura, tak jakby rzeczywiście jakiś bóg ustąpił z tronu świata i powierzył swoje uprawnienia, prawa i rządy człowiekowi jako władcy³¹.

Milenarystyczne nadzieje współgrały z filozoficznym programem Bacona. Paralele między dwoma projektami sprawiały, że filozofia Bacona była bez porównania najpopularniejszą doktryną wśród rebeliantów. Można by rzec, że bakonizm stał się nieoficjalną filozofią parlamentarzystów. Za intelektualnych spadkobierców Bacona uważali się bowiem trzej przyjezdni filozofowie, Hartlib, Komeński i Dury, którzy najpełniej wyartykułowali cele i aspiracje parlamentarnego stronnictwa³². Kiedy w 1640 roku rozpoczęła się rewolucja,

³⁰ Por. Ch. Webster, op. cit., s. 6–8.

³¹ „So, at length, when universal learning has once completed its cycle, the spirit of man, no longer confined within dark prison-house, will reach out far and wide, till it fills the whole world and the space beyond with the expansion of its divine greatness. Then at last most of the chances and changes of the world will be so quickly perceived that to him who holds this stronghold of wisdom hardly anything can happen in his life which is unforeseen or fortuitous. He will indeed seem to be one whose rule and dominion the stars obey, to whose command earth and sea hearken, and whom winds and tempests serve; to whom, lastly, Mother Nature herself has surrendered, as if indeed some god had abdicated the throne of the world and entrusted its rights, laws, and administration to him as governor”. J. Milton, cyt. za: ibidem, s. 1.

³² Por. H. Trevor-Roper, op. cit., s. 239; Ch. Webster, op. cit., s. 25, 514. Por. R.F. Jones, *Ancients and moderns. A study of the rise of the scientific movement in seventeenth-century England*, St. Louis 1961, s. 46.

to m.in. w nauce uprawianej na bakonowski wzór upatrywano środek, za pomocą którego zrealizują się milenarystyczne nadzieje na urzeczywistnienie utopii. Milenaryści byli niejako skazani na to, by zaadaptować program *instauratio magna*, gdyż biblijne źródła nie oferowały wskazówek, jak wprowadzić rewolucję w życie, by objęła ona wszystkie obszary ludzkiej aktywności – w tym aktywność naukową i techniczną³³.

Przykładowo projekt Hartliba składał się z dwóch etapów. Pierwszym etapem było zwycięstwo prawdziwej protestanckiej wiary na całym Starym Kontynencie (a dalej, dzięki apostołskiej akcji kolonizatorów, również w Nowym Świecie), a drugim – odnowienie wszystkich dziedzin wiedzy zgodnie z projektem Bacona. Reforma zakładała uprawianie nauk tak, by były praktycznie pożyteczne i empirycznie ugruntowane. Co jeszcze ważniejsze, Hartlib propagował ideał współpracy naukowej, wymiany wiedzy i kolektywnego tworzenia historii naturalnych. Te dwa punkty jego programu – obrona protestantyzmu i rozwój nauk bakonicznych – miały doprowadzić do odnowienia całego świata³⁴.

Cnota umiaru

Podkreślaliśmy wcześniej, że ireniczne poglądy Bacona nie były *novum* w Anglii. Przeciwnie, filozof, gdy głosił potrzebę pokojowego współżycia wyznawców różnych doktryn religijnych, wpisywał się w główny nurt Kościoła Anglii, którego podstawową cechą był umiar w sprawach religijnych, dążenie do kompromisu i poszukiwanie *via media*. Próżno byłoby więc doszukiwać się w Baconowskiej nauce o prawdach koniecznych do zbawienia i *adiaphora* momentu przełomowego lub oryginalnego. Ponadto nauce tej filozof nie nadał pełnej, precyzyjnej formy. Należy więc patrzeć na Bacona raczej jako kontynuatora inkluzywnej tradycji Kościoła Anglii niż na innowatora. Niemniej warto odnotować, że bakoniści dzielali na ogół również jego ireniczne stanowisko w sprawach konfesyjnych. Wśród

³³ Por. Ch. Webster, op. cit., s. 20–21.

³⁴ Por. H. Trevor-Roper, op. cit., s. 231–233.

bakonistów mniejszych szczególnie interesująco przedstawia się postać Dury'ego – filozofa, który ponad pięćdziesiąt lat swojego życia poświęcił działalności dyplomatycznej i publicystycznej, by godzić zwaśnione Kościoły. Horyzont myślowy Dury'ego wyznacza perspektywa milenarystyczna: reforma nauki i jednoczenie się skłóconych Kościołów to dwa zbiegające się w czasie procesy, które wskazują, że dzieje wkraczają w swoją ostatnią epokę.

Wyobraźni bakonistów większych, tworzących po 1660 roku, nie poruszała już milenarystyczna narracja. W konsekwencji to nie ona wiązała irenizm z naukami. Bakoniści więksi zaproponowali, by na wzór nauki bakonicznej uprawiać teologię. Bacon miał więc wpływ na kształt irenizmu w okresie restauracji, choć nie tyle za sprawą fragmentów swoich pism, które bezpośrednio odnosiły się do zagadnienia pokoju religijnego, co za sprawą swoich tekstów naukowych. Zaczniemy jednak chronologicznie – od Dury'ego.

Dury urodził się w Edynburgu w 1596 roku, ale swoją młodość spędził w Holandii, następnie studiował na Francuskiej Akademii Hugenockiej w Sedan i na Oksfordzie³⁵. Został konsekrowany na prezbyteriańskiego pastora i rozpoczął swoją posługę wśród angielskich i szkockich osadników w Elblągu (wówczas Elbingu w Prusach Królewskich). Tam też spotkał Hartliba i dołączył do grona jego najbliższych współpracowników; jego bakoniczne i ireniczne przekonania uformowały się jednak jeszcze przed przyjazdem do Prus. W 1628 roku zaczął wprowadzać w życie ireniczne ideały. Najpierw w Elblągu, gdzie dążył do pogodzenia i zjednoczenia luteranów i kalwinistów. W późniejszych okresach Dury prowadził swoją działalność na bardzo dużą skalę. W latach 1630–1634 zabiegał o unię Kościołów luteranских i kalwińskich w całych Niemczech, a w latach 1635–1641 rozszerzył swoje usiłowania o Anglię, Szkocję, Holandię, Szwecję i Danię. Po tym, jak w Anglii wybuchła wojna domowa, skoncentrował się na pojednaniu wszystkich najważniejszych protestanckich grup zaangażowanych w konflikt i argumentował, że

³⁵ Życiorys i poglądy Johna Dury'ego rekonstruujemy za: J.M. Batten, *John Dury, advocate of Christian Reunion*, „Church History” 1932, vol. 1, no. 4, s. 222–231; H. Trevor-Roper, op. cit., s. 219–271.

ich liderzy powinni skupić się na pomocy kontynentalnym Kościołom protestanckim walczącym z kontrreformacją. W latach 1649–1660 staje się drugim obok Milтона najważniejszym adwokatem Republiki, a od 1654 roku działa w służbie dyplomatycznej Oliviera Cromwella, w którego imieniu gwarantuje obronę Kościołów protestanckich w Szwajcarii i Niemczech. Współpracę Dury'ego z władzą definitywnie kończy restauracja monarchii. Mimo to niestrudzony zabiega o ireniczne ideały aż do swojej śmierci w 1680 roku. Ich realizacja zakładała tworzenie wielopoziomowych rad złożonych z przedstawicieli lokalnych Kościołów, zjednoczenie Kościołów w ramach Kościołów narodowych, wreszcie ustanowienie federacji, do której weszłyby Kościoły narodowe. Dury był przeciwnikiem wprowadzania filozofii perypatetyckiej do teologii – zabiegu, którego używano, by wypracowywać precyzyjne stanowiska doktrynalne, pozwalające jednoznacznie odróżnić poszczególne wyznania. Zamiast tego apelował, by rdzeń chrześcijaństwa postrzegać jako postawę moralną. Warto odnotować, że po zakończeniu wojny trzydziestoletniej Dury rozszerzył swój ireniczny plan, obejmując nim również Kościół katolicki.

Po 1660 roku ton życia politycznemu w Anglii ponownie nadały umiarkowane elity. Życie religijne również wróciło na *via media*. Podkreśłmy, że w tym okresie prawie wszyscy naukowcy i członkowie ruchu naukowego mieli umiarkowane przekonania religijne. Łączyła ich nieufność do religijnych sporów i dążenie do kompromisu i utrzymania jedności w Kościele³⁶. By wymienić tylko tych uczonych, których omawiamy lub wspominamy w tej części książki, ireniczne poglądy podzielali m.in. Boyle, Wilkins, Sprat, Petty, Beale, Joseph Glanvill. Ich przywiązanie do ideału umiarkowania nie było tylko deklaratywne. Jeszcze przed restauracją Wilkins skupił w Wedham College w Oksfordzie grupę uczonych o różnych przekonaniach konfesyjnych³⁷.

Zgodnie z naszym postulatem metodologicznym, by nie identyfikować grup religijnych, ale zwracać uwagę na idee religijne, od-

³⁶ Por. B.J. Shapiro, op. cit., s. 19.

³⁷ Por. ibidem, s. 21–28, 30.

łożmy na bok pytanie, czy wymienieni badacze tworzą formację tolerancjonistów. Skupmy się natomiast na tych wypowiedziach, w których angielscy uczeni tego okresu podkreślają związek między duchem religijnego umiarkowania i bakońskiej nauki.

Sprat w apologii Royal Society przedstawił współpracę naukową między bakonistami jako wzorzec, podług którego należy układać relację między ludźmi. Postawę uczonych przeciwstawiał doświadczeniu religijnego zelotyzmu i niedawno zakończonej wojny domowej:

Dla tak prostolinijnego i umiarkowanego towarzystwa w tak posępnym czasie, jaki inny przedmiot, nad którym mogliby energicznie pracować, byłby bardziej odpowiedni od filozofii naturalnej? Zabawianie się cały czas pewnymi teologicznymi problemami wprowadziłoby między nich osobiste podziały, których nadmiarem wśród ogółu wzgardzali. To przyroda potrafiła zapewnić im przyjemną rozrywkę w tym okolicznościach. Rozmyślanie nad nią odciąga nasze myśli od dawnych i obecnych nieszczęść, nigdy nie dzieli nas na walczące na śmierć i życie ugrupowania, daje nam szansę pięknie się różnić i pozwala przedstawiać sprzeczne wyobrażenia na jej temat bez groźby pogrążenia się w wojnie domowej³⁸.

W innym fragmencie Sprat argumentuje, że cnoty bakońskiej naukowca predestynują go do tego, by być dobrym chrześcijaninem – autorefleksyjnym, skromnym, pokojowo usposobionym, umiarkowanym: „Sceptyczny, baczny i dokładny obserwator przyrody jest bliżej [ideału – P.W.] skromnego, poważnego, posłusznego i prostego chrześcijanina niż człowiek zajmujący się spekulatywną nauką,

³⁸ „For such a candid, and unpassionate company and for such a gloomy season, what could have been a fitter Subject to pitch upon than Natural Philosophy? To have been always tossing about some Theological question, would have been, to have made that their private diversion, the excess of which they themselves disliked in the publick. It was Nature alone, which could pleasantly entertain them in that estate. The contemplating of that, draws our minds off from past or present misfortunes, that never separates us into mortal Factions; that gives us room to differ, without animosity; and permits us to raise contrary imaginations upon it, without any danger of a Civil War” T. Sprat, op. cit., s. 49–50.

który ma lepsze zdanie o sobie samym i własnej wiedzy”³⁹. Glanvill również będzie podkreślał, że fallibilistyczna przesłanka, którą przyjmują bakoniści, czyni umysł ludzki bardziej skłonny do wątplenia we własne racje, skorym do słuchania zdań oponentów, a w efekcie nastraja go pokojowo i umiarkowanie. Umysł ukształtowany przez bakoniczną naukę będzie wykazywał się cnotą umiaru również w dyskusjach teologicznych:

Nauka doświadczalna eliminuje wielkie nadużycie, które nauka pojęciowa tak długo pielęgnowała i promowała i tym samym utrudniała rozwój nauki, wprowadzała niepokoje do świata i przesady do wiary chrześcijańskiej. I nie może być wątpliwości, że nauka eksperymentalna tak jak zmieniała i zreformowała ducha badań i dociekań przyrodniczych, tak samo jej postęp przysposobi ducha ludzkiego do większego spokoju i skromności, miłosierdzia i rozważli w sprawach religijnych różnic, a nawet uciszy tu spory. Wolna i rzeczowa wiedza sprawia bowiem, że zmienia się mentalność ludzi, i w ten sposób leczy chorobę u jej źródła; a prawdziwa filozofia jest lekarstwem na spory i podziały⁴⁰.

Wychodząc z tej samej przesłanki, Wilkins w *Of the principles and duties of natural religion* zabiega o rozwinięcie projektu teologii naturalnej, która byłaby wzorowana na nauce doświadczalnej:

³⁹ „The doubtful, the scrupulous, the diligent observer of Nature, is nearer to make a modest, a severe, a meek, an humble Christian, than the man of speculative science, who has better thoughts of himself and his own knowledge”. Ibidem, s. 367.

⁴⁰ „Experimental Learning rectifies the grand abuse which the Notional Knowledge hath so long foster'd and promoted, to the hinderance of Science, the disturbance of the World, and the prejudice of the Christian Faith. And there is no doubt but as it hath altered and reformed the Genius in matters of natural Research and Inquiry; so it will in its progress dispose mens Spirits to more calmness and modesty, charity and prudence in the Differences of Religion, and even silence Disputes there. For the free sensible Knowledge tends to the altering the Crasis of mens minds, and so cures the Disease at the root; and true Philosophy is a Specifick against Disputes and Divisions”. J. Glanvill, *Plus ultra, or, The progress and advancement of knowledge since the days of Aristotle in an account of some of the most remarkable late improvements of practical, useful learning, to encourage philosophical endeavours: occasioned by a conference with one of the notional way*, London 1668 s. 148–149, <http://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A42822.0001.001?rgn=main;view=fulltext> (dostęp: 18.12.2015).

Jeżeli do badań nad religią ludzie podchodziliby z taką samą otwartością, pomysłowością i gotowością do tego, by uczyć się od innych, jak dzieje się to w badaniach nad sztukami i naukami przyrodniczymi, czyli z umysłem wolnym od silnych uprzedzeń i dążenia do niezgody, byłoby trudno sobie wyobrazić inny scenariusz niż to, że tych ludzi musiałyby przekonywać te oczywiste dowody, które nasuwają każdemu dociekliwemu umysłowi w sprawach dotyczących prawdziwości zasad religii w ogóle, nadprzyrodzonego autorytetu Pisma Świętego i religii chrześcijańskiej⁴¹.

Wilkins modeluje postać dobrego teologa i człowieka wierzącego na podstawie bakonowskiej postaci naukowca. Tak jak uczony eksperymentator powinien być wolny od antycypacji, tak teolog powinien wystrzegać się uprzedzeń. Spory teologiczne, tak jak spory naukowe, biorą się z tego, że oponenty przypisują swoim twierdzeniom bezwzględną pewność, właściwą tylko naukom matematycznym. Tymczasem teologia powinna rozróżniać poszczególne stopnie pewności i budować swoją doktrynę, opierając się na tym, co nazywa się pewnością moralną – najprawdopodobniejszych twierdzeniach, za którymi przemawiają najbardziej wiarygodne doświadczenia.

Cnota miłosierdzia

Użyteczność nowej filozofii stała się głównym argumentem za bakonizmem. Od czasów Marcina Lutra protestanci utożsamiali miłosierdzie z czynami, których dokonuje się dla dobra wspólnego (*pub-*

⁴¹ „If to the enquiries about religion a man would but bring with him the same candour and ingenuity, the same readiness to be instructed, which he doth to the study of human arts and sciences; that is, a Mind free from violent Prejudices, and a Desire of Contention; it can hardly be imagined, but that he must be convinced and subdued by those clear Evidences, which offer themselves to every inquisitive Mind, concerning the Truth of the principles of religion in general, and concerning divine authority of the Holy Scriptures and of the Christian religion”. J. Wilkins, *Of the principles and duties of natural religion*, London 1734, s. 356, <https://archive.org/details/ofprinciplesdutioowilk> (dostęp: 28.11.2015).

lic good). Bacon, twierdząc, że celem nauk i sztuk jest dobro całej ludzkości, nadał swojej nauce moralną sankcję⁴².

W ślad za Baconem jego zwolennicy uważali naukę i technikę za narzędzia miłosierdzia, które mogą przynieść ludzkości upragnione wytnienie w jej codziennym znoju. Postęp był znakiem łaski Bożej, która spływała na ludzi w nagrodę za ich wytężone badanie przyrody⁴³.

W okresie *interregnum* hasła dążenia do dobra wspólnego i poprawy ludzkiej kondycji stały się powszechnymi sloganami w obozie reformatorów⁴⁴. Symbolem tego programu może być tytuł dzieła Humphreya Barrowa *The relief of the poor and advancement of learning proposed*. Hasła takie znajdziemy w pracach Williama Petty'ego, Dury'ego, Hartliba, Johna Halla itd. Dury np. pisał, że są dwa cele reform: pobożność i uwolnienie ludzkości od zewnętrznych nieszczęść („the common relief of mankind from outward miseries”)⁴⁵. Program bakonistów nie zmienił się również w czasie restauracji. Sprat w pierwszych zdaniach *The history of the Royal Society* deklarował, że celem tytułowej instytucji jest zwiększenie władzy całej ludzkości i uwolnienie jej z okowów błędów⁴⁶. W równie poczytnej książce Boyle'a *The usefulness of experimental naturall philosophy* cały drugi tom (niestety nieukończony) przedstawia, w jaki sposób nowa nauka doświadczalna sprzyja poszerzaniu się dominium królestwa człowieka na ziemi⁴⁷.

⁴² Por. Ch. Hill, op. cit., s. 83.

⁴³ Por. R.K. Merton, *Puritanism, pietism and science*, s. 632.

⁴⁴ Por. R.F. Jones, op. cit., s. 88.

⁴⁵ I. Dury, *A seasonable discourse written by Mr. Iohn Dury upon the earnest requests of many, briefly shewing these particulars 1. What the grounds and method of our reformation ought to be in religion and learning. 2. How even in these times of distraction, the worke may be advanced. By the knowledge of Oriental tongues and Jewish mysteries. By an agency for advancement of universall learning*, London 1649, s. 9, https://books.google.pl/books/about/A_seasonable_discourse_written_by_Mr_Ioh.html?id=aBxHAAAACAAJ&redir_esc=y (dostęp: 27.11.2015).

⁴⁶ Por. T. Sprat, op. cit. Pierwsze strony wydania nie są numerowane.

⁴⁷ Por. R. Boyle, *Some considerations touching the usefulness of experimental naturall philosophy*, vol. 2, Oxford 1671, <https://archive.org/details/someconsideratioo2boyl> (dostęp: 29.11.2015).

Opisy osiągnięć Domu Salomona pobudzały wyobraźnię niektórych czytelników *Nowej Atlantydy* do uprawiania fantastyki naukowej. Ambitne cele stawiał przed nauką Glanvill, który spekulował o możliwościach indywidualnych lotów na Księżyc czy kontaktowania się na duże odległości za pomocą technologii, które przywodzą współcześnie na myśl telekomunikację⁴⁸. Jednak większość bakonistów miała pragmatyczne nastawienie i przez działanie na rzecz dobra wspólnego rozumieli przede wszystkim poprawę efektywności rolnictwa⁴⁹, co jest zupełnie zrozumiałe w agrarnym społeczeństwie. Chcieli tego np. Hartlib i Cressy Dymock, którzy mieli nadzieję eksportować nadwyżki rolne za granice Wielkiej Brytanii i za pomocą rynkowej wymiany produktów rolnych budować bogactwo jej narodów⁵⁰; temu służyły również badania wielu członków Royal Society, które miały na celu odnowienie drzewostanu Wielkiej Brytanii, od dawna niewielkiego i dodatkowo pomniejszonego przez potrzeby Royal Navy⁵¹. Powszechną troską było ulżenie doli najbiedniejszych dzięki rozwojowi rolnictwa. Wzrost produktywności rolnej nie nadążał za wzrostem populacji. Postępował proces grodzenia. Inflacja sprawiła, że ceny żywności wzrosły. Sytuacja stała się szczególnie trudna w latach 20. i na początku lat 30. XVII wieku, gdy Europę dotknął kryzys gospodarczy i plony znacząco się pomniejszyły⁵². Bezpośrednią odpowiedzią na niedole ubogich były np. prace Waltera Blitha, Ralpha Austena, Dymocka i innych autorów, którzy zamierzali pisać swoje książki o rolnictwie w sposób przystępny dla osób o niskim wykształceniu, i zakładać instytucje edukujące rolników, by przełamać monopol na *know-how* najbogatszych posiadaczy ziemskich⁵³.

⁴⁸ Por. J. Glanvill, *Scepsis scientifica, or, Confest ignorance, the way to science; in an essay of the vanity of dogmatizing and confident opinion*, London 1885, s. 156–157, <https://archive.org/details/scepsisscientifiooglaniala> (dostęp: 27.11.2015).

⁴⁹ Por. Ch. Webster, op. cit., s. 473–474.

⁵⁰ Por. R.F. Jones, op. cit., s. 153–155.

⁵¹ Por. W.T. Lynch, op. cit., s. 60–62; R.K. Merton, *Science, technology and society in seventeenth century England*, s. 537.

⁵² Por. Ch. Webster, op. cit., s. 466, 469; T. Munck, *Europa XVII wieku. 1598–1700. Państwo, konflikty i porządek społeczny*, tłum. R. Sudół, Warszawa 1998, s. 102–103.

⁵³ Por. Ch. Webster, op. cit., s. 474–476.

Z problemami, z którymi spotykało się w XVII wieku rolnictwo i najniższe stany, kontrastował optymizm bakonistów. Ich reforma miała być restauracją pierwotnego stanu, w którym żył biblijny Adam i odnową starożytnej mądrości. W przypadku reformy rolnictwa chcieli odnowienia ogrodu Eden. W powszechnym mniemaniu ludzi XVII wieku istnienie biblijnego ogrodu było historycznym faktem. Nad jego lokalizacją, wielkością i innymi materialnymi cechami można było sensownie spekulować, czego przykładem jest pisarstwo Waltera Raleigha⁵⁴. To właśnie z odtworzeniem tego ogrodu wiązano nadzieję na zwiększenie plonów rolnych, a nawet postępu medycyny: jeśli tylko udałoby się w nim zebrać dostateczną różnorodność gatunków roślin, mogłyby posłużyć one jako skład naturalnej farmacji⁵⁵.

W jaki sposób odrestaurować ogród Eden? Wskazówką może tu być fragment spekulacji dotyczących codziennych zajęć Adama. John Pettus pisze:

Bóg wiedział, że bezczynność psuje nawet najlepsze istoty i dlatego człowiekowi powierzył to lekkie zajęcie. Bo chociaż Bóg najpierw stworzył wszystkie rodzaje roślin, to niewątpliwie dał jasne przyzwolenie – i nadal pozwala – na to, by człowiek tworzył różne gatunki roślin za pomocą przesadzania, szczepień, inokulacji i innych technik uprawy [...]⁵⁶.

Adam przekształcał swoje środowisko za pomocą eksperymentalnych metod – był dociekliwym botanikiem naukowcem, który zajmował się tym, co Bacon i współcześni nazywali magią naturalną, czyli wykorzystaniem nieznanych własności natury, by poprawić

⁵⁴ Por. ibidem, s. 16.

⁵⁵ Por. N. Gładziuk, *Druga Babel. Antynomie siedemnastowiecznej angielskiej myśli politycznej*, Warszawa 2005, s. 404.

⁵⁶ „God knew that idleness corrupts the best natures, and therefore man was employed in that humble vacation; for though God did at first create the kinds of all plants, yet doubtless man had and yet hath an honest allowance to procreate a diversity of species by transplantation, ingraftings, innoculating, and other various cultivations [...]”. J. Pettus, cyt. za: Ch. Webster, op. cit., s. 466.

produktywność i stworzyć *magnalia naturae*⁵⁷. Ambicją bakonistów zorganizowanych wokół osoby Hartliba było przekształcenie wiedzy z zakresu agrokultury w naukę. Dotychczasowe prace traktujące o rolnictwie – zarzucali swoim poprzednikom baconiści – były nieuporządkowanym zbiorem tradycyjnych recept. Wiedza ta wymagała krytycznej oceny i usystematyzowania. Co ważniejsze, rolnictwo powinno zasadzać się na osiągnięciach filozofii doświadczalnej i wykorzystywać historię naturalną. Nieodzownie problemy rolnictwa należało rozważać w styczności z zagadnieniami politycznymi i ekonomicznymi⁵⁸.

Metafory strukturalne baconistów

Błędy poznawcze jako idole

Kontynuatorzy myśli Bacona przyjęli jego argumentację, że metodologiczny przełom musi być poprzedzony swoistą odnową. Robert Hooke pisał: „Mówi się o wielkich imperiach, że najlepszym sposobem, aby zapobiec ich rozkładowi, jest przywrócenie pierwszej zasady i umiejętności, od których wzięły swój początek. To samo jest

⁵⁷ Warto zauważyć, że koncepcja wytwórczości w pismach Bacona opiera się na doświadczeniach ogrodnictwa. Praca artysty polega na zestawianiu ze sobą lub separowaniu od siebie rzeczy o różnych własnościach i czekanie, aż natura dokończy dzieła. W *Description of the intellectual globe* czytamy: „Man has in truth no power over nature, except that of motion, the power, I say, of putting natural bodies together or separating them – and that the rest is done by nature working within” („Człowiek rzeczywiście nie ma żadnej władzy nad naturą, z wyjątkiem władzy odnoszącej się do ruchu – władzy, jak to mówię, łączenia i rozdzielania naturalnych ciał. Dzieła dokończa działająca w nich natura”). F. Bacon, *Description of the intellectual globe*, w: idem, *The works*, vol. 10, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 488. Są to doświadczenia typowe dla takich prac w ogrodzie, jak zmiana naświetlenia, przeszczenie, przycinanie czy przesadzanie. Por. M. le Doeuff, *Man and nature in gardens of science*, w: *Francis Bacon's legacy of texts. "The art of discovery grows with discovery"*, ed. W.A. Session, New York 1990, s. 126–127.

⁵⁸ Por. Ch. Webster, op. cit., s. 469–474.

niewątpliwie prawdziwe w stosunku do filozofii”⁵⁹. W odniesieniu do ciał politycznych taką zasadę sformułował Niccolò Machiavelli. Jednak już analogia między polityką a filozofią jest dziełem Bacona, który – przypomnijmy – pisał w *The advancement of learning* i *De augmentis scientiarum*: „Rzeczy chroni się przed zniszczeniem, »przywodząc je znów do ich pierwszych zasad« – jest to reguła w fizyce. Zachowuje ona ważność również w naukach politycznych (jak słusznie zauważył Machiavelli), gdyż prawie nic innego tak dobrze nie chroni państw przed upadkiem jak ich odnowa i przywrócenie pierwotnego sposobu organizacji”⁶⁰. A zatem odnawianie nauk i poznawanie wymaga odwrócenia się od zdegenerowanej tradycji i powrotu do źródeł wiedzy i pierwotnej mądrości.

Zmysły

Postulat ten w pismach autorów z XVII wieku wielokrotnie łączył się z mitem odzyskania Adamowej mądrości. Jak pokazywaliśmy, trudno upatrywać w Baconie twórcę tego mitu – także filozof był pod jego wpływem. Jednak można wskazać przynajmniej jeden przykład, kiedy jego szczegółowe spekulacje na temat poznawczych konsekwencji grzechu pierworodnego stały się inspiracją dla innego myśliciela – Hooke’a.

⁵⁹ „It is said of great empires, that the best way to preserve them from decay, is to bring them back to the first principles, and arts, on which they did begin. The same is undoubtedly true in philosophy”. R. Boyle, *Micrographia, or some physiological descriptions of minute bodies made by magnifying glasses with observations and inquiries thereupon*, London 1665, s. 8, <http://selfdefinition.org/science/25-greatest-science-books-of-all-time/24.%20Robert%20Hooke%20-%20Micrographia%20%281665%29.pdf> (dostęp: 28.11.2015).

⁶⁰ „Things are preserved from destruction by bringing »them back to their first principles«, is a rule in Physics; the same holds good in Politics (as Machiavelli rightly observed), for there is scarcely anything which preserves states from destruction more than the reformation and reduction of them to their ancient manners”. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, w: idem, *The works*, vol. 9, s. 473; Por. też: idem, *The advancement of learning*, w: idem, *The works*, vol. 6, s. 210.

Hooke podzielał oba warianty dyskursu o poznawczych skutkach grzechu popełnionego przez rodziców całej ludzkości: twierdził, że grzech pierworodny spowodował zarówno degenerację poszczególnych władz poznawczych, jak i sprawił, że przestały one działać w harmonii. Remedium na pierwszą bolączkę stanowił m.in. wynalazek Antoniego van Leeuwenhoeka – mikroskop. Dzięki niemu ludzkość mogła poznać mikroświat niedostępny dla nieuzbrojonego oka. W tym mikroświecie mieszczą się przyczyny rzeczy, które znamy z naszego potocznego doświadczenia. Kolejną władzą poznawczą, która ucierpiała w wyniku grzechu pierworodnego, jest pamięć. Tu receptą są Baconowskie historie naturalne i tablice służące do porządkowania doświadczenia. Trzecim problemem władz poznawczych człowieka jest ich dysharmonijne działanie. Nie dość, że zmysły i pamięć pozbawione sztucznej pomocy zawodzą, to na dodatek rozum nie potrafi ich skorygować i poprowadzić w taki sposób, by wiodły do prawdy. W sukurs przychodzi filozofia Bacona, która pokazuje, jak intelekt powinien kierować niższymi władzami. Hooke'owi zależy, by wprawić ludzkie władze poznawcze w rodzaj „okrężnego ruchu”: zmysły i pamięć mają dostarczać materiału, który wyobraźnia i rozum wykorzystują do tworzenia teorii, które kierują z kolei postępowaniem dwóch pierwszych, niższych władz⁶¹. Metoda ta jest zgodna z postulatem Bacona, który naukę eksperymentalną rozumie właśnie jako taki „okrężny ruch”: „[...] z dzieł i eksperymentów wyprowadzamy przyczyny i twierdzenia, a z przyczyn i twierdzeń znowu nowe dzieła i eksperymenty (jak prawdziwi tłumacze przyrody)”⁶².

Anty-Arystoteles

Zdecydowanie większe oddziaływanie niż poglądy o utraconej mądrości Adamowej miało stylizowanie się Bacona na odnowiciela fi-

⁶¹ Por. W.T. Lynch, op. cit., s. 70, 78.

⁶² F. Bacon, *Novum organum*, w: idem, *Novum organum* oraz *Z wielkiej odnowy*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955, ks. I, af. CXVII. Por. też: ibidem, ks. II, af. X.

lozofii. Paralele między religijną rolą Mojżesza a naukową Bacona⁶³ trafiły do przekonania potomnych. Abraham Cowley w słynnej *Ode to the Royal Society*, która otwierała wiekopomną apologię tej instytucji autorstwa Sprata, pisał o werulamczyku:

From these and all long Errors of the way,
In which our wandring Prædecessors went,
And like th'old Hebrews many years did stray
 In Desarts but of small extent,
Bacon, like Moses, led us forth at last,
 The barren Wilderness he past,
 Did on the very Border stand
 Of the blest promis'd Land,
And from the Mountains Top of his Exalted Wit,
Saw it himself, and shew'd us it?⁶⁴

Dla protestanckich Anglików z XVII wieku, którzy lubowali się w porównaniach swojego narodu do starożytnego narodu żydowskiego⁶⁵, Bacon stał się tym, który wyprowadził naukę z domu niewoli dawnych autorytetów – zwłaszcza Arystotelesa. Popularność filozofii Bacona, zarówno w okresie bezkrólewia, jak i restauracji, wynikała w dużej części z tego, że zaproponował on alternatywę dla filozofii powszechnie kojarzoną ze scholastyką, będącą – jak uważano – na usługach papistów. Co więcej, swoją krytykę filozofii Arystotelesa ubrał w religijny język: Arystoteles był antychrystem, a jego filozofia to idolatria (idol teatru – gwoź ścisłości). Nic więc dziwnego, że współcześni porównywali Bacona do reformatora i odnowiciela prawdziwej religijności, którym był Mojżesz.

W okresie bezkrólewia Bacon stał się symbolem rewolty przeciwko tradycji⁶⁶. Arystoteles był wspólnym wrogiem zarówno Bacona, jak i purytanów, którzy oskarżali starożytnego myśliciela, że

⁶³ Por. J. Stephens, *Francis Bacon and the style of science*, Chicago–London, s. 161–162.

⁶⁴ A. Cowley, *Ode to the Royal Society*, w: T. Sprat, op. cit.

⁶⁵ Por. P. Collinson, *The birthpangs of Protestant England. Religious and cultural change in the sixteenth and seventeenth centuries*, New York 1988, s. 18.

⁶⁶ Por. R.F. Jones, op. cit., s. 46.

swoją pogańską filozofią zanieczyścił przesłanie Ewangelii. Filozofię Arystotelesa trzeba było odrzucić w całej rozciągłości i zastąpić ją czymś nowym. Atrakcyjną alternatywą okazała się filozofia Bacona, która odtąd była nie tylko programem rozwoju nauk, ale – jak sugestywnie pisze Richard F. Jones – rozwoju nauk i pobożności⁶⁷.

W opozycji do Arystotelesa znalazł się bakonista Komeński, zaproszony na Wyspy Brytyjskie w czasie *interregnum*, by tam rozwinąć swój pansoficzny projekt jednoczesnej odnowy teologii i filozofii przyrody⁶⁸. O stosunku Bacona do Arystotelesa pisze on obrazowo:

Teraz ten, kto chce, może zobaczyć Campanellę i werulamczyka (gdyż być może wystarczy pokazać tych herkulesów, którzy na szczęście wzięli się za poskramianie potworów, czyszczenie stajen Augiasza i przeciwstawili się tym, których zauroczył autorytet próżnie nadętej filozofii Arystotelesa) i przekonać się, jak dalekie od prawdy są często twierdzenia Arystotelesa. I to jest przyczyna, z powodu której wydaje się, że należy odsunąć Arystotelesa i wszystkich jego pogańskich następców od świętej filozofii chrześcijan⁶⁹.

Bacona za krytykę autorytetu Arystotelesa chwali również cambridge'owski neoplatonczyk, Nathaniel Culverwell. Stagirytę porównuje do papieża – uosobienie antychrysta dla wielu współczesnych protestantów. Culverwell twierdzi, że błędzący filozofowie traktują Arystotelesa jako „papieża filozofii, jako widzialną głowę wojującej prawdy”⁷⁰.

⁶⁷ Por. ibidem, s. 115.

⁶⁸ Por. ibidem, s. 131.

⁶⁹ „Now hee that will may see Campanella and Verulaminus (for it may suffice, to have shewed these Hercules, who have happily put to their hands to the subduing of monsters, and cleaning Augias stables, and to have opposed them to those, whom the authority of Aristotles vainly swelling philosophy holds bewitched) and feel how farre Aristotles assertions are often from the truth, and this is the cause why it seems convenient, that Aristotle with all his heathenish train should be excluded from the sacred philosophy of Christians”. A. Komeński, cyt. za: R.F. Jones, op. cit., s. 132.

⁷⁰ „[...] a Pope in philosophy, as a visible head of the truth militant”. N. Culverwell, *An elegant and learned discourse of the light of nature*, Indianapolis 2001, s. 117, <http://oll.libertyfund.org/titles/900> (dostęp: 28.11.2015).

Podobnie atakuje Arystotelesa inny bakonista, tym razem związany z Royal Society – Glanvill. Za Baconem przypisuje on filozofii Arystotelesa skłonność do werbalizmu. To ta cecha filozofii perypatetyckiej miała być przyczyną rozłamu w Kościele. Analogicznie, werbalizm stał się źródłem niekończących się sporów naukowych⁷¹.

Cnotliwy chrześcijanin przeciwko hermetystom

Z punktu widzenia rozwoju myśli naukowej jednym z najważniejszych elementów Baconowskiej filozofii jest krytyka renesansowego ideału naukowca⁷². Krytyka ta łączyła ze sobą zarzuty o charakterze epistemologicznym, etycznym i religijnym: iluminaci, przypisując sobie zarówno tajemną wiedzę, jak i szczególne magiczne moce, zostali oskarżeni przez Bacona o grzech próżności. Myśl Bacona, dzięki wielowymiarowo sformułowanej krytyce, stała się rezerwuarem argumentów, po które mogli sięgnąć myśliciele atakujący alchemię i magię.

Skupmy tu uwagę na być może najważniejszej postaci XVII wieku, która wypowiedziała wojnę alchemii – na Boyle'u. Prace autora *Sceptical chymist* uważa się za krok milowy w polemice z tradycją alchemiczną. Polemika ta ma jednak nie tylko swój wymiar epistemologiczny. Podobnie jak Bacon, Boyle łączy argumenty naukowe z argumentami etycznymi i religijnymi.

Boyle wzorem Bacona dążył do uczynienia nauki dziedziną publiczną i w swoich wysiłkach zaszedł nieporównywalnie dalej niż swój prekursor. Program nauki eksperymentalnej Boyle'a stał się przedmiotem znanej rozprawy Stevena Shapina i Simona Shaffera *Leviathan and the air-pump. Hobbes, Boyle, and the experimental life*. Jak argumentują autorzy, Boyle ustanawia nową organizację praktyki naukowej. Badacz zdaje sobie sprawę z doniosłego znaczenia kontroli publicznej dla wyników procesów badawczych, a także ich wiarygodności dla niekompetentnych osób spoza uczonego grona, dlatego czyni z eksperymentu instytucję społeczną. Otwarte dla widzów pomieszczenia jego domu i warsztatu służą do konstrukcji

⁷¹ Por. J. Glanvill, *Scep̄sis scientifica*, s. 134–135, 142–144.

⁷² Por. P. Rossi, *Bacon's idea of science*, s. 30–31; idem, *Francis Bacon*, s. 27–32.

przejrzystej poznawczo sytuacji, w której odbywa się eksperyment. Jego wyniki, czyli zaistniałe fakty (*matter of facts*), również są jednoznaczne i wyraźnie wskazują na swoje przyczyny, ponieważ ich źródłem jest funkcjonowanie maszyny, która będąc ludzkim dziełem, w przeciwieństwie do natury, jest nam w całości znana – żaden działający czynnik nie umknie naszej uwadze. Do tak zorganizowanego miejsca zaprasza się gentlemanów, których etos wymaga prawdomówności, niezależności finansowej i zakazuje im spierać się o fakty, żeby wspólnie poświadczyli i zdali raport z zaobserwowanego zdarzenia (bez prób jego interpretacji, które groziłyby antycypacjami poznawczymi). Dyskusja na forum nad zaobserwowanym zjawiskiem eliminuje idiosynkrazje (idole jaskini), a powielanie raportu przez wiele szanowanych osób wzmacnia jego wiarygodność. Siła perswazyjna badania rośnie razem z liczbą cieszących się dobrą reputacją osób, które potwierdzają, że dany fakt zaszedł. Kolejnym krokiem propagandowym jest więc wciągnięcie w grę jak najszerzego grona uczonych i gentlemanów. Wymaga to nowych mediów i wypracowania stylu literackiego do prezentacji eksperymentów. Powszechny, tani druk i coraz lepsza organizacja systemu poczty stworzyły materialne warunki umożliwiające powstanie czasopism (np. „Philosophical Transactions” – periodyku Royal Society) i republiki listów⁷³. Wykorzystując te techniki, Boyle’owi udało się zrealizować postulat Bacon’a, by odsunąć od nauki unoszące się nad nią widma sekciarstwa i hermetyzmu.

W późniejszych pracach Shapin podkreśla, że dążenie Boyle’a do upublicznienia nauki wiązało się z równoległym staraniem, by przeformułować ideał naukowca. W pracach Boyle’a – przede wszystkim *Christian virtuoso* – dochodzi do utożsamienia ideału gentleman’a, naukowca i cnotliwego chrześcijanina. Tak jak u Bacon’a, tak też w ideale Boyle’a jedną z cnót kardynalnych chrześcijańskiego

⁷³ Por. zwłaszcza S. Shapin, S. Shaffer, *Leviathan and the air-pump. Hobbes, Boyle, and the experimental life*, Princeton (NJ) 1985, s. 22–79. Por. też: R. Sojak, *Paradoks antropologiczny. Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*, Wrocław 2004, s. 251–253. Na temat form literackich, listów i czasopism por. A.R. Hall, *Revolucja naukowa 1500–1800. Kształtowanie się nowożytnej postawy naukowej*, tłum. T. Zembrzusi, Warszawa 1966, s. 241–242.

uczonego jest pokora. Badacza musi charakteryzować skromność i umiarkowanie umysłu, jeśli ma podejmować się badania Bożej księgi natury i nie przedkładać nad skrupulatne postępowanie własnych antycypacji poznawczych. Ponadto Boyle wymaga od uczonego szczerej i gorliwej wiary. W jego oczach naukowiec stawał się „kapłanem” przyrody, a przeprowadzanie eksperymentów było „odprawianiem nabożeństwa”. Boyle czuł się powołany do tego, by przedstawić bogactwo przyrody w taki sposób, który budzi ludzi do pobożności⁷⁴. Od badania przyrody do teologii naturalnej dzieli nas zatem tylko krok. Należy w tym miejscu przypomnieć, że również według Bacona filozofia przyrody przyczyniała się do umacniania wiary: „Prawda to, że trochę filozofii usposabia umysł ludzki do ateizmu, lecz zgłębiwszy się w filozofię, umysł człowieka znów powraca do religii”⁷⁵. Bacon również zabiegał o to, by połączyć ze sobą ideały gentelmana i uczonego, czego wyrazem jest *The refutation of philosophies* z 1609 roku⁷⁶. W *Nowej Atlantydzie* widzimy natomiast, jak do tych dwóch składowych tożsamości nowego filozofa dochodzi element trzeci, który czyni go kapłanem natury: członkowie Domu Salomona pełnią również funkcje religijne.

Boża księga natury

Chociaż metaforą Bożej księgi natury posługiwali się już ojcowie Kościoła, to fragmenty pism tzw. większych bakonistów wskazują, że zaczerpnęli ją bezpośrednio od Bacona. Wewnętrzna struktura pojęcia metaforycznego, którego używali, zawiera bowiem typowe dla Bacona pojęcia „liter” jako form własności prostych i „słów” jako przedmiotów stanowiących zespół tych form.

⁷⁴ Por. S. Shapin, *Who was Robert Hooke?*, w: idem, *Never pure. Historical studies of science as if it was produced by people with bodies, situated in time, space, culture, and society, and struggling for credibility and authority*, Baltimore 2010, s. 197–199; idem, *“A scholar and gentleman”. The problematic identity of the scientific practitioner in seventeenth-century England*, w: ibidem, s. 163–164.

⁷⁵ F. Bacon, *Eseje*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1959, s. 69.

⁷⁶ Por. idem, *The refutation of philosophies*, w: B. Farrington, *The philosophy of Francis Bacon. An essay on its development from 1603 to 1609 with new translations of fundamental texts*, Chicago 1966, s. 104–105.

Zwykle postać Boyle'a jest łączona z metaforą świata jako mechanizmu – zegara. Ale w jego pismach znajdziemy również metaforę księgi natury wywodzącą się od Bacona. Przykładowo Boyle pisał o przyrodzie: „Każda strona w wielkiej księdze przyrody jest pełna prawdziwych hieroglifów, gdzie rzeczy grają rolę słów, a własności rzeczy – liter”⁷⁷.

Również Evelyn w swoich *Sylwach* – dziele kontynuującym historię naturalną Bacona i stroniącym od teoretyzowania – posługuje się metaforą alfabetu. Nowa filozofia ma dostarczać rolnikom wiedzę, dzięki której będą mogli wykorzystywać w produkcji elementarne własności gleby i nawozu. Własności te Evelyn nazywa właśnie „alfabetem”⁷⁸.

Podobnie o celach swoich badań pisał Hooke w słynnej pracy *Micrographia*. Badacz wierzył, że dzięki mikroskopowi uda się nie tylko ukazać niewidoczny dla nieuzbrojonego oka świat, ale również wskazywać w tej mikrorzeczywistości przyczyny (rozumiane jako cechy cząsteczek i ich ruchów) własności rzeczy widzialnych. To właśnie ten porządek przyczyn naturalnych, na których odkrycie za pomocą mikroskopu żywił płonne nadzieje Hooke, zostaje porównany do liter tworzących zdania i większe jednostki logiczne:

Tak jak w geometrii w sposób najbardziej naturalny zaczyna się od punktu matematycznego, tak samo metoda ta jest najbardziej odpowiednia, prosta i pouczająca, gdy chodzi o obserwacje i historię naturalną. Musimy najpierw spróbować zapisać litery i narysować poprawnie pojedyncze linie, zanim zaryzykujemy zapisać całe zdania, czyli narysować większe układy. I również w poszukiwaniach z zakresu fizyki musimy starać się podążać za naturą tam, gdzie posuwa się ona prostszymi i łatwiejszymi drogami na przykładzie najprostszych

⁷⁷ „Each Page in the great volume of Nature is full of real hieroglyphicks, where [...] things stand for words, and their Qualities for letters”. Por. R. Boyle, *Some considerations touching the usefulness of experimental naturall philosophy*, vol. 1, Oxford 1664, s. 48, https://archive.org/details/bub_gb_X8mqSipqu4lC (dostęp: 28.11.2015).

⁷⁸ Por. J. Evelyn, *A philosophical discourse of Earth*, London 1676, s. 48, https://books.google.pl/books/about/A_Philosophical_Discourse_of_Earth.html?id=g9g-6AAAcAAJ&redir_esc=y (dostęp: 29.11.2015).

i najmniej złożonych ciał, śledzić jej kroki i zapoznać się w ten sposób z tym, jak się przemieszcza, zanim ośmielimy się zapuścić w tę wielość meandrów, które kryją się w ciałach natury o bardziej skomplikowanym charakterze⁷⁹.

Inną postać inspiracja metaforą alfabetu przyrody przyjęła w piśmie Wilkinsa *An essay towards a real character, and a philosophical language*. Tekst jednego z najważniejszych członków Royal Society we wczesnych latach istnienia instytucji był próbą stworzenia doskonałego języka filozoficznego, który odpowiadałby rzeczom samym. Jednym ze środków wiodących do tego celu było zidentyfikowanie i wyjaśnienie najprostszych własności tworzących całą bogatą różnorodność przyrody. Innymi słowy, Wilkins zabiegał o odkrycie alfabetu przyrody – przyczyn własności rzeczy. Następnie dążył on do stworzenia filozofii przyrody na kształt gramatyki – dziedziny, która pokazuje reguły powiązań najbardziej elementarnych przyczyn naturalnych w „słowa-rzeczy”⁸⁰.

Nawet jeżeli koncepcja „alfabetu” prostych własności w niedługim czasie odeszła w zapomnienie⁸¹, to powyższe przykłady pokazują, że w okresie restauracji wypełniła swoje zadanie – stała się ideą, która kierowała badaniami najważniejszych postaci związanych z Royal Society. Ważne jest psychologiczne znaczenie odnowio-

⁷⁹ „As in geometry, the most natural way of beginning is from a mathematical point; so is the same method in observations and natural history the most genuine, simple, and instructive. We must first endeavour to make letters, and draw single strokes true, before we venture to write whole sentences, or to draw large pictures. And in physical enquiries, we must endeavour to follow Nature in the more plain and easie ways she treads in the most simple and uncompounded bodies, to trace her steps, and be acquainted with her manner of walking there, before we venture ourselves into the multitude of meanders she has in bodies of a more complicated nature”. R. Hooke, *Micrographia, or some physiological descriptions of minute bodies made by magnifying glasses with observations and inquiries thereupon*, London 1665, s. 27, <http://selfdefinition.org/science/25-greatest-science-books-of-all-time/24.%20Robert%20Hooke%20-%20Micrographia%20%281665%29.pdf> (dostęp: 28.11.2015).

⁸⁰ Por. W.T. Lynch, op. cit., s. 118–124.

⁸¹ Por. A. Pérez-Ramos, *Bacon's forms and the maker's knowledge tradition*, w: *The Cambridge companion to Bacon*, s. 99, <http://www.sciencelibrary.net/files/The%20Cambridge%20Companion%20to%20Bacon.pdf> (dostęp: 05.01.2015).

nej metafory Bożej księgi natury. Naukowiec poznaje teraz naturę ku chwale Boga – jej Twórcy⁸². Boyle w swoim testamencie zwrócił się do członków Royal Society: „Życzę im prawdziwych sukcesów w ich szczytnych próbach odkrycia prawdziwej natury Bożych dzieł i modłę się, aby oni i wszyscy badacze prawdy w fizyce mogli szczerze poświęcić swoje osiągnięcia chwale wielkiego Stwórcy przyrody”⁸³. Wilkins argumentował z kolei, że nawet niedowiarka filozofia przyrody potrafi natchnąć podziwem i szacunkiem dla Boga: „Jednymi z najlepszych lekarstw przeciwko temu [religijnej obojętności – P.W.] są studiowanie filozofii i znajomość natury, które są zdolne wzbudzić w ludziach uwielbienie dla Boga przyrody”⁸⁴. Wypowiedzi te mają swoje odpowiedniki w pismach Bacona, gdzie autor mówi o wiedzy, że jest to „składnica dla chwały Stworzyciela”⁸⁵. Wielokrotnie powtarzającym się tematem w pismach Bacona jest obowiązek poznawania mocy Boga, która objawia się w przyrodzie, tak jak Jego wola wyraża się w Piśmie Świętym.

Te nakazy badania mocy Bożej i szerzenia wiary skłaniały do podejmowania nowych studiów empirycznych i przyczyniły się do wyłonienia się nauk, które Thomas Kuhn nazwał bakonicznymi. Były to takie dziedziny wiedzy, jak geologia, botanika czy metalurgia, których postęp nie zależał głównie od teoretyzowania – jak to było np. w nowożytnej astronomii – ale od skrupulatnego zbierania danych⁸⁶.

⁸² Por. R.K. Merton, *Puritanism, pietism and science*, s. 629–631.

⁸³ „Wishing them also a happy success in their laudable attempts to discover the true nature of the works of God; and praying that they and all researchers into physical truths may cordially refer their attainments to the glory of the great Author of Nature”. R. Boyle, *An exact copy of the last will and testament*, w: idem, *The works*, vol. 1, London 1772, s. CLX, <https://books.google.pl/books?id=LqYrAQAAMAAJ&pg=PR160&lpg=PR160&dq=#v=onepage&q&f=false> (dostęp: 28.11.2015).

⁸⁴ „One of the best remedies against this [niewierze – P.W.], is the study of philosophy, and a skill in nature, which will be apt to beget in men a veneration for the God of Nature”. J. Wilkins, op. cit., s. 206.

⁸⁵ „[...] a storehouse for the glory of the Creator”. F. Bacon, *The advancement of learning*, s. 134.

⁸⁶ Por. T.S. Kuhn, *Mathematical versus experimental traditions*, w: idem, *The essential tension. Selected studies in scientific tradition and change*, Chicago–London 1977, s. 41–52.

Tworzenie zrębów tych nauk stało się udziałem bakonistów mniejszych i większych, m.in. Hooke'a, Petty'ego czy Evelyną.

Koncepcja Bożej księgi natury była argumentem nowożytników w sporze ze starożytnikami. Po co wracać do klasycznych tekstów, by czerpać z nich wiedzę o przyrodzie, kiedy można zagłębiać się w lekturze Autora przewyższającego nieskończenie wiele razy nawet najślawniejszych pisarzy starożytności? To Boża księga natury powinna być przedmiotem zainteresowania badaczy, a nie klasycy.

Użycie metafory Bożej księgi natury zdejmowało pewne społeczne odium, które w oczach najwyższych warstw społecznych wiązało się z uprawianiem nauki. Dekodowanie księgi natury to nie jest już zadanie, któremu poświęcają się oderwani od życia pedanci, pogardzani przez gentelmanów, ale powołanie, przed którym stoi każdy prawdziwy chrześcijanin. Ucieleśnieniem połączenia ze sobą ideałów gentelmana, chrześcijanina i naukowca był Boyle⁸⁷. Co więcej, użycie metafory Bożej księgi natury było środkiem, dzięki któremu przyrodnicy mogli obronić swoje zainteresowania przed zarzutami badaczy o filologicznym nastawieniu. Nie ma przedmiotów niegodnych poznawania, podłych – nawet najmniejszy robak jest skomplikowaną manifestacją Bożej mocy i przemysłowości, któremu nie mogą się równać nawet najwspanialsze dzieła człowieka. Hooke w *Micrographia* porówna oczy muchy do licznych pereł będących dziełem Bożym: „Każda z tych pereł ukrywa równie wiele ciekawostek i pomysłowości budowy, jak oko wieloryba lub słonia, i że Boska Wszechmoc z równą łatwością stworzyć może zarówno jedno, jak i drugie, a jako że jeden dzień i tysiąc lat są dlań tym samym, to tak sam może być z jednym okiem i z dziesięcioma tysiącami”⁸⁸. Koncepcja Bożej księgi natury, odświeżona przez Bacona, przyczyniała się więc do realizacji zawołania *plus ultra!* w nauce za sprawą prze wartościowania lekceważonych dziedzin wiedzy.

⁸⁷ Por. S. Shapin, „A scholar and gentleman”. *The problematic identity of the scientific practitioner in seventeenth-century England*, s. 160–164.

⁸⁸ R. Hooke, cyt. za: S. Shapin, *Rewolucja naukowa*, tłum. S. Amsterdamski, s. 129, fig. 27. Zob. też: R. Hooke, op. cit., s. 201.

Dom Salomona – religia a etos współpracy

Dla wielu bakonistów najważniejszym spadkiem projektu *instauratio magna* była – zgodnie z intencjami Bacona – historia naturalna. W tworzenie historii naturalnej zaangażowali się w okresie *interregnum* m.in. Gerarg Boate, John Ray, Petty, John Graunt, Boyle, Thomas Sydenham. Po 1660 roku prowadzono już długookresowe badania z historii naturalnej, dość tu przypomnieć *Sylwy* Evelyn'a czy *Micrographię* i badania nad ruchami skorupy ziemskiej Hooke'a, w nadziei na to, że posłużą jako podstawa filozofii eksperymentalnej⁸⁹. Dodatkowym atutem historii naturalnej była jej odporność na zarzuty o ateizm – w przeciwieństwie np. do filozofii mechanistycznej, oskarżanej nieraz o wyrugowanie ze świata Bożej obecności⁹⁰.

Oczywiście kompilowanie historii naturalnej zgodnie z wymaganiami Bacona przekraczało możliwości pojedynczego uczonego. Dla Bacona i bakonistów było jasne, że w nauce nie ma już miejsca dla kolejnego Arystotelesa czy Kartezjusza. Potrzebowali zatem wzorca nauki, który opierałby się nie na idei geniuszu, ale na współpracy. Takowy wzorzec Bacon dostrzegł w kulturze ówczesnych mechaników.

Kultura ta jednak nie była łatwa do rozpropagowania, zwłaszcza wśród elit społecznych, do których Bacon kierował swoje pisma. Manualna praca, która stanowiła niezbędny element również procesu eksperymentowania, była ceniona bardzo nisko w nowożytnej Europie zarówno przez elity, jak i aspirujące jednostki. Niewielkim szacunkiem mechanicy cieszyli się także ze strony filozofów i teologów. Jeszcze na początku XIX wieku słowniki języka angielskiego definiują *mechanick* jako „wykonujący lichą pracę”, „podły”, „służalczy”⁹¹. Ślady tego niskiego statusu są obecne również we współczesnym języku polskim, w którym podstępny plan nazywa się „machinacją”. Niemniej w okresie nowożytnym możemy obserwować stopniową zmianę złego wizerunku mechaników.

⁸⁹ Por. R.F. Jones, op. cit., s. 56; Ch. Webster, op. cit., s. 514–515.

⁹⁰ Por. Ch. Webster, op. cit., s. 515.

⁹¹ Por. S. Johnson, J. Walker, *A dictionary of the English language*, London 1828, s. 457, <https://archive.org/details/adictionaryengloojamegoog> (dostęp: 23.12.2015).

Pierwszy przełom przyniósł renesans. Wówczas pojawiła się nowa grupa społeczna, którą za Leonem Battistą Albertim nazywa się *virtuoso*. Od tego czasu inżynier jest również naukowcem, co znacząco podniosło status społeczny mechaników⁹². Drugim procesem, który podniósł rangę sztuk mechanicznych, była reformacja. Niektóre jej nurty przewartościowywały bowiem znaczenie pracy manualnej. Przykładowo kalwinizm był religią, która rozwijała się na początkowym etapie przede wszystkim w miejskim środowisku. Zrozumiałe jest więc, że kalwiniści wysoko cenili typowo miejskie zajęcia, także te wymagające pracy fizycznej⁹³. Tryb życia mieszczan jednocześnie odpowiadał wymaganiom kalwinizmu, który od swoich wyznawców wymagał wzmożonej, systematycznej i starannie wykonywanej pracy, a za ciężką przewinę uznawał lenistwo, beczynność czy pracę pozbawioną wyraźnej wartości użytecznej⁹⁴.

Warto w tym miejscu przypomnieć o kalwińskiej proveniencji rodziny Bacona. To zapewne duch domu rodzinnego sprawił, że w pismach Bacona znajdujemy pochwałę mechaników i pracy manualnej. Praca fizyczna, jak czytamy na stronach *Novum organum*, jest warunkiem zbawienia człowieka, który musiał opuścić Eden:

Człowiek, zwróciwszy się do dzieł, których dokonały ręce jego, zobaczył, że wszystko to marność i udręka ducha, żadną miarą nie mógł spocząć. Dlatego, skoro przy dziełach Twoich w pocie czoła trudzić się będziemy, uczyni nas uczestnikami Twojego widzenia i Twojego sabatu. Pokornie błagamy, abyśmy w tej myśli trwać mogli i abyśmy przez nasze ręce oraz ręce innych, którym tej samej myśli użydziesz, rodzinę ludzką nowymi łaskami obdarzyć raczył⁹⁵.

Prawdziwa nauka, nauka eksperymentalna, wiodąca do królestwa człowieka na ziemi, nie obędzie się bez potu.

⁹² Por. A.C. Crombie, *Style myśli naukowej w początkach nowożytnej Europy*, tłum. P. Salwa, Warszawa 1994, s. 28.

⁹³ Por. A.E McGrath, *Jak Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, tłum. J. Wolak, Warszawa 2009, s. 268–275.

⁹⁴ Por. R.F. Jones, op. cit., s. 108.

⁹⁵ F. Bacon, *Z wielkiej odnowy*, w: idem, *Novum organum oraz Z wielkiej odnowy*, s. 41–42.

W podobnym duchu wypowiada się bakonista i duchowny Sprat, który uważa, że nowe przyrodoznawstwo jest zajęciem godnym każdego pracowitego chrześcijanina, gdyż badania „nigdy nie zostają ukończone [nawet] nieustającym wysiłkiem pojedynczego człowieka, a rzadko kiedy przez wspólny wysiłek bardzo dużej grupy”⁹⁶. Cnoty dobrego eksperymentatora i dobrego chrześcijanina są te same: obaj muszą kierować się metodycznym sceptycyzmem, być świadomi swojej niewiedzy, skrupulatni, staranni, skromni i łagodni w obęjściu⁹⁷.

John Ray, bakonista, ważny zoolog i botanik z XVII wieku, pisze na ostatnich stronach książki *The wisdom of God*, że Bóg stworzył niezliczoną mnogość gatunków roślin i zwierząt, by człowiek mógł rozwijać swoje poznawcze zdolności, którym nic nie sprawia takiej przyjemności jak różnorodność przedmiotów. Przyroda istnieje więc po to, by człowiek mógł spełnić swoje przeznaczenie wypływające z jego natury. Największą radość sprawia człowiekowi odkrywanie nowych gatunków. Nie sposób do nich jednak dotrzeć inaczej, jak dzięki własnej pracowitości. Ray kończy ten fragment: „Pozostawiając naszym trudom i pracowitości rzeczy do odkrycia, podoba się Bogu dawać nam zajęcie najbardziej rozkoszne i pozostające w zgodzie z naszą naturą i skłonnościami”⁹⁸. Wtórował mu Boyle w *The usefulness of experimental natural philosophy*, który argumentował, że nagrodą eksperymentatora za pracowitość staje się przyjemność wynikająca z eksploracji – jak wyraża się Boyle – nieznanych rezydencji niezrównanej przemyślności wszechwiedzącego Architekta⁹⁹. Bez Baconowskiego przewartościowania pracy manualnej, której dokonał za pomocą religijnego języka, realizacja projektu nowej historii naturalnej nie byłaby możliwa.

⁹⁶ „[...] can never be finished by the perpetual labours of any one man, scarce by the successive force of the greatest assembly”. T. Sprat, op. cit., s. 343.

⁹⁷ Por. ibidem, s. 366–367.

⁹⁸ „Thus God is pleased, by reserving things to be found out by our pains and industry, to provide us employment most delightful and agreeable to our natures and inclinations”. J. Ray, *The wisdom of God manifested in the works of the creation*, 7th ed., London 1717, s. 369–370.

⁹⁹ Por. R. Boyle, *Some considerations touching the usefulness of experimental natural philosophy*, vol. 1, s. 5.

Zakończenie.

Wstępując w ślady Salomona

We wprowadzeniu postawiliśmy problem: jaką miarę powinniśmy przyłożyć do dzieła Francisa Bacona? Wyważony sąd wymaga, by oceniać filozofa podług zadania, które na siebie wziął: „Jestem tylko trębaczem, a nie wojownikiem”¹. Bacon chciał odegrać rolę postaci, która choć nie bierze czynnego udziału w sporach naukowych, to wskazuje na nowe reguły uprawiania nauki i wytycza jej nowe cele. Wśród zastępów postaci powracających w kolejnych pracach Bacona dwie są jego *alter ego*: Mojżesz i Krzysztof Kolumb. Plan *instauratio magna* w wymiarze spekulatywnym (odnowa nauk) miał przywieść nas ku nowym lądom, które stopniowo odkrywają przed rodem ludzkim nieznane zjawiska i ukryte prawa przyrody. W wymiarze praktycznym (ustanowienie królestwa człowieka na ziemi) ów projekt miał nam uświadomić ogrom uśpionych mocy twórczych człowieka czyniącego sobie – za sprawą techniki – ziemię poddaną, a także wskazać właściwą drogę, na której możemy je urzeczywistnić.

Jeśli przyjrzeć się z należytą uwagą mapie, która odwzorowuje kierunki wędrówek idei filozoficznych i naukowych, należy uznać, że Bacon swoją misję ukończył z powodzeniem. Jego dzieło było ważnym etapem w procesie wyłaniania się nauk doświadczalnych – stanowiło ogniwo pośrednie między renesansową filozofią natury a programem Royal Society. Thomas Kuhn, by podkreślić wagę filozofii Bacona dla rozwoju nauk eksperymentalnych, określił je mianem „bakonicznych”². Ciężar gatunkowy tej filozofii polegał – jak

¹ „[...] I am but a trumpeter, not a combatant”. F. Bacon, *Of the dignity and advancement of learning*, 2nd ed. [= *De augmentis scientiarum*], w: idem, *The works*, vol. 9, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 13–14.

² Por. T.S. Kuhn, *Mathematical versus experimental traditions*, w: idem, *The essential tension. Selected studies in scientific tradition and change*, Chicago–London 1977, s. 31–65.

argumentował Paolo Rossi, jeden z jej najważniejszych badaczy – na ukształtowaniu nowego stylu naukowego i nowego obrazu nauki, które w znacznej mierze zdefiniowały to, jak naukę uprawiamy i co o niej myślimy³. W pracach Bacona doszło do twórczego przeformułowania różnych elementów tradycyjnej filozofii przyrody: wyklarowały się nowy ideał uczonego i nowe cele badań; zmienił się stosunek do przedmiotu badań, tj. do przyrody; zostały ponownie nakreślone granice racjonalnych praktyk badawczych. Znaczenie planu *instauratio magna* jest widoczne nie tylko dla nas – patrzących na okres nowożytny z dalekiej perspektywy; brak historycznego dystansu nie przeszkodził dostrzec wagi dzieła Bacona również myślicielom XVII wieku. Mimo że autoprezentacja filozofa, utożsamiającego się z Mojżeszem i Kolumbem, wydaje się znacznie na wyrost, współcześni nie odmówili Baconowi prawa do niej. Przywołajmy jeszcze raz parokrotnie cytowany fragment *Ode to the Royal Society* Abrahama Cowleya – utworu otwierającego słynną apologię Royal Society:

Bacon, like Moses, led us forth at last,
The barren Wilderness he past,
Did on the very Border stand
Of the blest promisd Land,
And from the Mountains Top of his Exalted Wit,
Saw it himself, and shew'd us it⁴.

Skoro Bacon był Mojżeszem, kim byli członkowie kręgu Samuela Hartliba, a przede wszystkim – założyciele Royal Society? Wśród baconistów szerokim echem odbiło się wezwanie werulamczyka, pierwotnie skierowane do króla Jakuba I Stuarta, by wstępować w ślady Salomona. Był to apel o rozwijanie nauki doświadczalnej – apel o:

³ Por. P. Rossi, *Bacon's idea of science*, w: *The Cambridge companion to Bacon*, ed. M. Peltonen, Cambridge Companions Online, 2006, s. 25–26, <http://www.sciencelibrary.net/files/The%20Cambridge%20Companion%20to%20Bacon.pdf> (dostęp: 05.01.2015).

⁴ A. Cowley, *Ode to the Royal Society*, w: T. Sprat, *The history of the Royal-Society of London for the improving of natural knowledge*, London 1734, <https://archive.org/details/thehistoryofroyaooospraiala> (dostęp: 18.11.2015).

[...] dołożenie starań o przygotowanie i stworzenie historii naturalnej i eksperymentalnej, prawdziwej i poważnej (wolnej od książkowej uczoności), takiej, która by mogła stanowić podstawę filozofii [...] – ażeby wreszcie po upływie tylu wieków świata filozofia i nauki nie były dłużej zawieszane w powietrzu, lecz opierały się na trwałych podstawach wszechstronnego, a zarazem dobrze odważonego doświadczenia⁵.

Chociaż król nie odpowiedział na to wezwanie, poruszało ono czułe struny w umysłach współczesnych uczonych. Wielkim finałem recepcji myśli Bacona w Wielkiej Brytanii XVII wieku było powstanie Royal Society, stanowiące realizację jednego z wariantów instytucjonalizacji Baconowskiego Domu Salomona – zrzeszenia badaczy zajmujących się naukami doświadczalnymi. Przykładowo John Evelyn, bakonista i jeden z czołowych przedstawicieli stowarzyszenia w pierwszych latach jego istnienia, pisał do Edwarda, hrabiego Clarendon, że Royal Society jest przedsięwzięciem, które we wszystkim dorównywało projektowi Domu Salomona⁶.

Utwór Cowleya i deklaracje członków siedemnastowiecznych stowarzyszeń badawczych są nie tylko ukłonem w stronę Bacona czy próbą stworzenia *ad hoc* symbolicznej tradycji nauk doświadczalnych i jej instytucji, lecz także świadectwem – jednym z wielu – że mentalność współczesnych naukowców współgrała z ideami planu *instauratio magna*, który określił uprawianie nauki i rozwijanie techniki jako część religijnego powołania człowieka. Plan ten czerpał idee z różnorodnych nurtów religijnych – angielskiej reformacji, milenaryzmu, patrystyki, irenizmu, tradycji judaistycznych (m.in. kabały), hermetyzmu, *prisca theologia*, alchemii, astrologii, magii i pansofizmu – by następnie nadać im nowe brzmienie, harmonijnie łączące ze sobą motywy religijne, naukowe i polityczno-moralne. Wiele poglądów bakonistów współgrało *unisono* z ideami religijnymi projektu wielkiej odnowy.

⁵ F. Bacon, *Novum organum* oraz *Z wielkiej odnowy*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1995, s. 10.

⁶ Por. W.T. Lynch, *Solomon's child. Method in the early modern Royal Society of London*, Stanford 2001, s. 46.

Aspekt praktyczny tego planu stanowiły idee religijne tworzące etykę narracyjną. Łaciński termin *instauratio*, który oznacza jednocześnie „odnowę” i „ustanowienie”, pochodzi z Wulgaty, w której odnosi się do apokaliptycznego tematu rekonstrukcji Świątyni Salomona. Plan Bacona miał charakter milenarystyczny. Nawiązywał do przeżywającej w XVI i XVII wieku swój renesans eschatologii, zgodnie z którą zbawienie będzie miało również swój wymiar doczesny – będzie wydarzeniem historycznym. Bacon sądził, że to nauka i technika właśnie są środkami Bożej opatrności, dzięki którym ludzkość będzie mogła przywrócić stan życia edenicznego lub – co jest tożsame – ustanowić Nowe Jeruzalem. Swoją wizję Bacon opierał na biblijnych źródłach, zwłaszcza na Księdze Daniela. Wizja ta wymagała ponownego określenia relacji między wiarą a rozumem, co przywiodło Bacona do rozważań nad reformacją i irenizmem. Odnowa wiary i odnowa polityczna były nieodzownymi etapami w drodze człowieka do jego królestwa na ziemi. Niecierpiące zwłoki stało się również pytanie o stosunek nauki i techniki do najwyższej cnoty chrześcijaństwa – miłosierdzia. Filozof starał się więc argumentować, że plan *instauratio magna* jest zgodny z chrześcijańską teologią moralną. Wszystkie te idee religijne etyki narracyjnej zostały podjęte przez bakonistów mniejszych i większych, wśród których nie brakowało milenarystów i irenistów oraz postaci dążących do ulżenia ludzkości w znoju codziennej pracy. Wstępowanie w ślady Salomona było dla nich ruchem w kierunku przywrócenia człowieka do stanu, w którym znajdował się przed upadkiem.

Naśladowanie Salomona to także podjęcie pewnej gry, do której zaprasza nas Bóg:

O naukach, które za przedmiot badań mają przyrodę, ów święty filozof [Salomon – P.W.] tak się wyraża: „sławą Boga jest ukryć rzecz, sławą króla zaś rzecz znaleźć”, nie inaczej, jak gdyby boska natura znajdowała przyjemność w niewinnej i dobrotliwej zabawie dzieci, które po to się chowają, aby ich szukać, i w swej pobłażliwości i dobroci w stosunku do ludzi przybrała sobie duszę ludzką jako towarzyszkę tej zabawy⁷.

⁷ F. Bacon, *Z wielkiej odnowy*, s. 23.

Reguły tej gry, w której stawką jest poznanie majestatu Bożego odbitego w stworzeniu i opanowanie praw przyrody gwołi mocy rodu ludzkiego, określają spekulatywne idee religijne planu *instaurationis magna* – jego metafory strukturalne. Dzięki tym ideom Bacon na nowo wyznaczył granice racjonalnych praktyk badawczych. Punktem wyjścia była idea oczyszczenia umysłu z idoli poznawczych, wzorująca się na protestanckiej idei sanacji religijnej. W XVII wieku powszechnie uważano, że starotestamentowy Adam przed popełnieniem grzechu pierworodnego miał doskonałą wiedzę o przyrodzie. Bacon w swoich pismach wielokrotnie powtarzał, że celem planu wielkiej odnowy było odzyskanie tej właśnie zaprzepaszczonej wiedzy. Cel ten wymagał od badaczy wstępnego ćwiczenia duchowego, analogicznego do wysiłku, którego powinien podjąć się wierny na drodze do prawdziwie pobożnego życia (m.in. wyrzeczenia się próżności i zaprzestania bałwochwalstwa). Bacon twierdził, że źródłem systemowych błędów, np. tradycji hermetycznej i perypatetyckiej, była niewłaściwa postawa moralna. Gdy formułował krytykę idoli poznawczych, porównywał się do Mojżesza i Marcina Lutra walczących z bałwanami. Po oczyszczeniu przedpola Bacon zdefiniował w religijnych kategoriach ostateczny przedmiot badań naukowych: był nim alfabet przyrody, czyli niewielki zestaw podstawowych praw, którymi rządzi się natura. Koncepcja ta była inspirowana kabałą, w której to tradycji wierzone, że Bóg stworzył świat z liter. Dostęp do ukrytej treści Bożej księgi natury miała zapewnić metodologia wzorowana na protestanckiej hermeneutyce biblijnej. Metodologia ta wymagała od uczonych przeprowadzania eksperymentów, które pozwalają im spojrzeć na dany fragment przyrody z perspektywy Stworzyciela. Utożsamienie wiedzy i władzy miało teologiczne pochodzenie. Z religijnego źródła Bacon zaczerpnął również inspirację do przedstawienia projektu, który wzbudził największe zainteresowanie siedemnastowiecznych myślicieli: projektu zreformowanej historii naturalnej wiodącej do mądrości Salomonowej. Ta Baconowska koncepcja nawiązywała do religijnego dyskursu, w którym przypisywano Salomonowi zarówno autorstwo historii naturalnej, jak i wiedzę z zakresu tzw. magii naturalnej, czyli sztuki, która wykorzystuje nieznanne prawa przyrody,

by powiększyć moc twórczą człowieka. Swoistą grę w filozofię przyrody na nowo określonych zasadach podjęto w nadziei, że dzięki niej ludzie staną się – jak pisał Bacon – uczestnikami Bożego widzenia i Bożego sabatu⁸.

⁸ Por. *ibidem*, s. 41–42.

Bibliografia

Teksty źródłowe

Prace Francisca Bacona

- Bacon F., *A confession of faith*, w: idem, *The works*, vol. 14, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 41–58.
- Bacon F., *A letter of advice to Queen Elizabeth*, w: idem, *The letters and the life, including all his occasional works*, vol. 1, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, London 1861–1874, s. 47–57.
- Bacon F., *An advertisement touching a holy war*, w: idem, *The works*, vol. 13, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 181–218.
- Bacon F., *An advertisement touching the controversies of the Church of England*, w: idem, *The letters and the life, including all his occasional works*, vol. 1, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, London 1861–1874, s. 74–95.
- Bacon F., *Certain considerations touching the better pacification and edification of the Church of England*, w: idem, *The letters and the life, including all his occasional works*, vol. 3, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, London 1861–1874, s. 103–127.
- Bacon F., *Certain observations made upon a libel published this present year*, w: idem, *The letters and the life, including all his occasional works*, vol. 1, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, London 1861–1874, s. 146–208.
- Bacon F., *De interpretatione naturae prooemium*, w: idem, *The works*, vol. 6, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 431–450.
- Bacon F., *Description of the intellectual globe*, w: idem, *The works*, vol. 10, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 401–460.
- Bacon F., *Eseje*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1959.
- Bacon F., *Filum labyrinthi*, w: idem, *The works*, vol. 6, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 413–429.
- Bacon F., *Gesta grayorum*, w: idem, *The letters and the life, including all his occasional works*, vol. 1, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, London 1861–1874, s. 325–342.

- Bacon F., *History of the reign of King Henry VII*, w: idem, *The works*, vol. 11, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 11–390.
- Bacon F., *Letter to lord Burghley*, w: idem, *The letters and the life, including all his occasional works*, vol. 1, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, London 1861–1874, s. 108–109.
- Bacon F., *The masculine birth of time* w: B. Farrington, *The philosophy of Francis Bacon. An essay on its development from 1603 to 1609 with new translations of fundamental texts*, Chicago 1966, s. 59–72.
- Bacon F., *Meditationes sacrae*, w: idem, *The works*, vol. 14, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 59–96.
- Bacon F., *Natural and experimental history*, w: idem, *The works*, vol. 10, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 379–467.
- Bacon F., *New Atlantis. A work unfinished*, w: idem, *The works*, vol. 5, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 347–413.
- Bacon F., *Novum organum*, w: idem, *Novum organum oraz Z wielkiej odnowy*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955.
- Bacon F., *Nowa Atlantyda*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1954.
- Bacon F., *Of the dignity and advancement of learning*, 2nd ed. [= *De augmentis scientiarum*], w: idem, *The works*, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, vol. 8, s. 383–520; vol. 9, s. 1–361.
- Bacon F., *Of the true greatness of the kingdom of Britain*, w: idem, *The works*, vol. 13, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 219–256.
- Bacon F., *Of the wisdom of the ancients*, w: idem, *The works*, vol. 13, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 67–172.
- Bacon F., *Of tribute; or, giving that which is due*, w: idem, *The major works*, ed. B. Vickers, Oxford–New York 2008, s. 34–36.
- Bacon F., *On principles and origins according to the fables of Cupid and Coelum*, w: idem, *The works*, vol. 10, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 341–400.
- Bacon F., *On the ebb and flow of the sea*, w: idem, *The works*, vol. 10, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 317–340.
- Bacon F., *Phenomena of the universe. The natural and experimental history*, w: idem, *The works*, vol. 9, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 369–377.
- Bacon F., *Preface to history of heavy and light*, w: idem, *The works*, vol. 9, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 468–469.
- Bacon F., *Preface to history of sulphur, mercury, and salt*, w: idem, *The works*, vol. 9, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 472–474.

- Bacon F., *Preface to history of sympathy and antipathy*, w: idem, *The works*, vol. 9, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 470–471.
- Bacon F., *Preparative towards a natural and experimental history*, w: idem, *The works*, vol. 8, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 351–381.
- Bacon F., *Sylva sylvarum. A natural history in ten centuries*, w: idem, *The works*, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, vol. 4, s. 143–483; vol. 5, s. 7–169.
- Bacon F., *The advancement of learning*, 1st ed., w: idem, *The works*, vol. 6, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 85–412.
- Bacon F., *The alphabet of nature*, w: idem, *The works*, vol. 9, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 475–479.
- Bacon F., *The great instauration*, w: idem, *The works*, vol. 8, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 21–54.
- Bacon F., *The new organon*, w: idem, *The works*, vol. 8, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 55–350.
- Bacon F., *The refutation of philosophies*, w: B. Farrington, *The philosophy of Francis Bacon. An essay on its development from 1603 to 1609 with new translations of fundamental texts*, Chicago 1966, s. 103–173.
- Bacon F., *Theory of the heaven*, w: idem, *The works*, vol. 10, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 461–480.
- Bacon F., *Thoughts and conclusions*, w: B. Farrington, *The philosophy of Francis Bacon. An essay on its development from 1603 to 1609 with new translations of fundamental texts*, Chicago 1966, s. 73–102.
- Bacon F., *Thoughts on the nature of things*, w: idem, *The works*, vol. 10, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 285–316.
- Bacon F., *Valerius terminus. Of the interpretation of nature*, w: idem, *The works*, vol. 6, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 25–76.
- Bacon F., *Z wielkiej odnowy*, w: idem, *Novum organum oraz Z wielkiej odnowy*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955.

Inne teksty źródłowe

- Alighieri D., *Boska komedia*, tłum. J. Korsak, Nowoczesna Polska, <http://wolne-lektury.pl/media/book/pdf/boska-komedia.pdf> (dostęp: 17.04.2014).
- Andreae J.V., *Christianopolis*, Oxford University Press, New York 1916.

- Arystoteles, *Analityki wtóre*, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak et al., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Metafizyka*, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak et al., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Topiki*, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak et al., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990.
- Augustine St., *On the psalms*, vol. 2, transl. D.S. Heiggin, D.F. Corrigan, Paulist Press, New Jersey 1961.
- Augustyn św., *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Pax, Warszawa 1989.
- Augustyn św., *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Znak, Kraków 1996.
- Augustyn św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Pax, Warszawa 1987.
- Bacon A., *The letters*, ed. G. Allen, Cambridge University, London 2014.
- Boyle R., *An exact copy of the last will and testament*, w: idem, *The works*, vol. 1, London 1772, <https://books.google.pl/books?id=LqYrAQAAAJ&pg=PR160&lpq=PR160&dq=#v=onepage&q&f=false> (dostęp: 28.11.2015).
- Boyle R., *Some considerations touching the usefulness of experimental natural philosophy*, vol. 1, Hen. Hall printer to the University, for Ric. Davis, Oxford 1664, https://archive.org/details/bub_gb_X8mqSipqu4IC (dostęp: 28.11.2015).
- Boyle R., *Some considerations touching the usefulness of experimental natural philosophy*, vol. 2, Henry Hall for Ric. Davis, Oxford 1671, <https://archive.org/details/someconsideratioo2boyl> (dostęp: 29.11.2015).
- Burton R., *The anatomy of melancholy*, part 1, The Ex-classic Project, <http://www.exclassics.com> (dostęp: 02.01.2014).
- Calvin J., *The institutes of Christian religion*, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids (MI) 2002, <http://www.ntslibrary.com/PDF%20Books/Calvin%20Institutes%20of%20Christian%20Religion.pdf> (dostęp: 30.08.2014).
- Campanella T., *Miasto słońca*, tłum. L. Brandwajn, R. Brandwajn, De Agostini, Warszawa 2004.
- Chambers E., *Cyclopædia, or, An universal dictionary of arts and sciences*, 1728, <https://uwdc.library.wisc.edu/collections/HistSciTech/Cyclopædia> (dostęp: 06.11.2015).
- Cowley A., *Ode to the Royal Society*, w: T. Sprat, *The history of the Royal Society of London for the improving of natural knowledge*, Knapton, London 1734, <https://archive.org/details/thehistoryofroyaooospraiala> (dostęp: 18.11.2015).

- Culverwell N., *An elegant and learned discourse of the light of nature*, Liberty Fund, Indianapolis 2001, <http://oll.libertyfund.org/titles/900> (dostęp: 28.11.2015).
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwaniu prawdy w naukach*, tłum. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- Donne J., *The works. 1621–1631*, vol. 6, John W. Parker, West Strand, London 1839.
- Drayton M., *Ode to the Virginian voyage*, <http://xroads.virginia.edu/~hyper/hns/garden/drayton.html> (dostęp: 11.11.2015).
- Dury I., *A seasonable discourse written by Mr. Iohn Dury upon the earnest requests of many, briefly shewing these particulars 1. What the grounds and method of our reformation ought to be in religion and learning. 2. How even in these times of distraction, the worke may be advanced. By the knowledge of Orientall tongues and Jewish mysteries. By an agency for advancement of universall learning. Published by Samuel Hartlib*, Printed for R. Woodnothe, London 1649, https://books.google.pl/books/about/A_seasonable_discourse_written_by_Mr_Iohn.html?id=aBxHAAAacAAJ&redir_esc=y (dostęp: 27.11.2015).
- Evelyn J., *A philosophical discourse of Earth*, Printed for John Martyn, London 1676, https://books.google.pl/books/about/A_Philosophical_Discourse_of_Earth.html?id=g9g6AAAacAAJ&redir_esc=y (dostęp: 29.11.2015).
- Evelyn J., *Sylva, or, A discourse of forest-trees, and the propagation of timber in His Majesties dominions*, Printed by Jo. Martyn and Ja. Allestry, London 1670, <http://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=eebo;idno=A38-811.0001.001> (dostęp: 13.12.2015).
- Ficino M., *Commentary on Plato's symposium on love*, transl. S. Jayne, Spring Publications, Dallas 1985.
- Glanvill J., *Scepsis scientifica, or, Confest ignorance, the way to science; in an essay of the vanity of dogmatizing and confident opinion*, K. Paul, Trench & Co.; London 1885, <https://archive.org/details/scepsisscientifioogliala> (dostęp: 27.11.2015).
- Glanvill J., *Plus ultra, or, the progress and advancement of knowledge since the days of Aristotle in an account of some of the most remarkable late improvements of practical, useful learning, to encourage philosophical endeavours: occasioned by a conference with one of the notional way*, Printed for James Collins at the Kings-Head in Westminster-Hall, London 1668, <http://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A42822.0001.001?rgn=main;view=fulltext> (dostęp: 18.12.2015).

- Hakluyt R., *Wyprawy morskie, podróże i odkrycia Anglików*, tłum. M. Adamczyk-Garbowska, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1988.
- Homer, *Iliada*, tłum. F.K. Dmochowski, Nowoczesna Polska, <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/homer-iliada.pdf> (dostęp: 16.06.2017).
- Hooke R., *Micrographia, or some physiological descriptions of minute bodies made by magnifying glasses with observations and inquiries thereupon*, Printed by Jo. Martyn, and Ja. Allestry, London 1665, <http://selfdefinition.org/science/25-greatest-science-books-of-all-time/24.%20Robert%20Hooke%20-%20Micrographia%20%281665%29.pdf> (dostęp: 28.11.2015).
- Irenaeus of Lyons saint, *Against heresies*, transl. A. Roberts, W. Rambaut, w: *Ante-Nicene Fathers*, vol. 1, eds. A. Roberts, J. Donaldson, A.C. Coxe, Christian Literature, Buffalo (NY) 1885, <http://www.newadvent.org/fathers/0103.htm> (dostęp: 13.12.2015).
- Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej*, tłum. W. Myszor, WAM, Księża Jezuici, Kraków 1997.
- Johnson S., J. Walker, *A dictionary of the English language*, William Pickering, George Cowie and Co. Poultry, London 1828, <https://archive.org/details/adictionaryengloojamegoog> (dostęp: 23.12.2015).
- Kant I., *Co to jest oświecenie?*, w: T. Kroński, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966, s. 164–173.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Lucretius Carus T., *O naturze wszechrzeczy*, tłum. E. Szymański, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957.
- Machiavelli N., *Księżę*, tłum. Cz. Nanke, Kęty 2004.
- Machiavelli N., *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. K. Żaboklicki, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009.
- Maistre J. de, *An examination of the philosophy of Bacon wherein different questions of rational philosophy are treated*, transl. R.A. Lebrun, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston–London–Buffalo 1998.
- Maistre J. de, *St Petersburg dialogues, or conversation on the temporal government of Providence*, transl. R.A. Lebrun, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston–London–Buffalo 1993.
- Mede J., *The key of the Revelation; or the synchronisme and order of the prophecies*, vol. 1, R.B. for Phil. Stephens, London 1643, <https://archive.org/details/MedeJoseph.TheKeyOfTheRevelationOrTheSynchronismeAndOrderOfThe> (dostęp: 30.11.2015).
- More T., *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, Daimonion, Lublin 1993.

- Platon, *Timajos oraz Kritias albo Atlantykt*, tłum. P. Siwek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
- Purchas S., *Hakluyt posthumous, or Purchas: his pilgrimes*, J. MacLehose and Sons, Glasgow 1905.
- Rabelais F., *Gargantua i Pantagruel*, tłum. T. Boy-Żeleński, Nowoczesna Polska, <http://wolnelektury.pl/media/book/pdf/gargantua-i-pantagruel.pdf> (dostęp: 10.08.2014).
- Rawley W., *The life of the right honourable Francis Bacon, baron of Verulam, viscount St. Alban*, w: F. Bacon, *The works*, vol. 1, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 33–58.
- Ray J., *The wisdom of God manifested in the works of the creation*, 7th ed., London 1717.
- Sołowjow W., *Krótką powieść o antychryście*, tłum. L. Posadzy, Lumen, Wrocław 1998.
- Sprat T., *The history of the Royal-Society of London for the improving of natural knowledge*, Knapton, London 1734, <https://archive.org/details/thehistoryofroyaospiraiala> (dostęp: 18.11.2015).
- Stacjusz, *Sylwy*, tłum. M. Brożek, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, De Agostini Polska, Wrocław 2006.
- Stubbes P., *Anatomy of the abuses in England in Shakespeare's youth, A.D. 1583*, N. Trubner & CO., London 1877–1879.
- Vico G.B., *The new science of Giambattista Vico*, transl. Th.G. Bergin, M.H. Fisch, Ithaca (NY) 1948.
- Wergiliusz, *Eneida*, tłum. W. Markowska, Nasza Księgarnia, Warszawa 1987.
- Wilkins J., *Of the principles and duties of natural religion*, Printed for J. Walthoe et al., London 1734, <https://archive.org/details/ofprinciples-dutioowilk> (dostęp: 28.11.2015).
- Wormald B.H.G., *Francis Bacon. History, politics and science, 1561–1626*, Cambridge University Press, Cambridge–New York–Victoria 1993.

Wykorzystane przekłady Pisma Świętego

- Biblia Gdańska*, <http://biblia-online.pl/Biblia-Gdanska.html> (dostęp: 13.12.2015).
- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Pallottinum, Poznań 2003, <http://biblia.deon.pl> (dostęp: 13.12.2015).
- King James version Bible*, <http://biblia-online.pl/King-James-Version.html> (dostęp: 13.12.2015).
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. K. Romaniuk na podstawie wyd. III Biblii Warszawsko-Praskiej, Wydawnictwo M, Kraków s.a.

Literatura przedmiotu

Opracowania poświęcone Francisowi Baconowi

- Ajdukiewicz K., *Franciszek Bacon z Werulamu. Życie i dzieło*, w: F. Bacon, *Novum organum oraz Z wielkiej odnowy*, tłum. J. Wikarjak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1955.
- Blodgett E.D., Bacon's "New Atlantis" and Campanella's "Civitas Solis". *A Study in Relationships*, „PMLA” 1931, vol. 46, no. 3, s. 763–780.
- Briggs J.C., *Bacon's science and religion*, w: *The Cambridge companion to Bacon*, ed. M. Peltonen, Cambridge Companions Online, Cambridge University Press, 2006, s. 172–199, <http://www.sciencelibrary.net/files/The%20Cambridge%20Companion%20to%20Bacon.pdf> (dostęp: 05.01.2015).
- Briggs J.C., *Francis Bacon and the rhetoric of nature*, Harvard University, Cambridge–London 1989.
- Cochrane R.C., *Francis Bacon and the architect of Fortune*, „Studies in the Renaissance” 1958, vol. 5, s. 176–195.
- Copenhaver B.P., *Astrology and magic*, w: *The Cambridge history of renaissance philosophy*, ed. Ch.B. Schmitt, Cambridge University Press, New York 1988, s. 264–300.
- DeCook T., *The ark and the immediate revelation in Francis Bacon's "New Atlantis"*, „Studies in Philology” 2008, vol. 105, no. 1, s. 103–122.
- Doeuff M. le, *Hope in science*, w: *Francis Bacon's legacy of texts. "The art of discovery grows with discovery"*, ed. W.A. Session, AMS, New York 1990, s. 9–24.
- Doeuff M. le, *Man and nature in gardens of science*, w: *Francis Bacon's legacy of texts. "The art of discovery grows with discovery"*, ed. W.A. Session, AMS, New York 1990, s. 119–138.
- Ellis R.L., *Preface to "Valerius terminus"*, w: F. Bacon, *The works*, vol. 6, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 9–24.
- Farrington B., *Francis Bacon. Philosopher of industrial science*, Macmillan, Haskell House, London–New York 1973.
- Farrington B., *Francis Bacon. Pioneer of planned science*, Frederick A. Praeger, New York–Washington 1963.
- Farrington B., *The philosophy of Francis Bacon. An essay on its development from 1603 to 1609 with new translations of fundamental texts*, The University of Chicago, Chicago 1966.
- Faulkner R.K., *Francis Bacon and the project of progress*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 1993.

- Firth K.R., *The apocalyptic tradition in reformation Britain. 1530–1645*, Oxford University Press, Oxford 1979.
- Funkenstein A., *Theology and the scientific imagination from the middle ages to the seventeenth century*, Princeton University Press, Princeton 1986.
- Garin E., *Powrót filozofów starożytnych*, tłum. A. Dutka, PAN IFIS, Warszawa 1993.
- Garin E., *Zodiak życia. Astrologia w okresie Renesansu*, tłum. W. Jekieli, PAN IFIS, Warszawa 1992.
- Gaukroger S., *Francis Bacon and the transformation of early-modern philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Held F.E., "The Christianopolis" and Francis Bacon's "New Atlantis", w: J.V. Andreae, *Christianopolis*, Oxford University Press, New York 1916, s. 41–74.
- Hovey K.A., *Bacon's parabolic drama. Iconoclastic philosophy and Elizabethan politics. The providential order in Bacon's new philosophy*, w: Francis Bacon's legacy of texts. "The art of discovery grows with discovery", ed. W.A. Session, AMS, New York 1990, s. 215–236.
- Innes D.C., *Bacon's "New Atlantis". The Christian hope and the modern hope*, „Interpretation” 1994, vol. 22, no. 1, s. 3–38.
- Jardine L., A. Stewart, *Hostage to fortune. The troubled life of Francis Bacon 1561–1626*, Phoenix Giant, London 1999.
- Jardine L., *Francis Bacon. Discovery and art of discourse*, Cambridge University Press, London–New York 1974.
- Jowitt C., "Books will speak plain?". *Colonialism, Jewishness and politics in Bacon's "New Atlantis"*, w: Francis Bacon's "New Atlantis". *New interdisciplinary essays*, ed. B. Price, Manchester University, Manchester–New York 2002, s. 129–155.
- Kotarbiński T., *Bacon o przyszłości nauki*, w: idem, *Wybór pism*, t. 2: *Myśli o myśleniu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 622–649.
- Kotarbiński T., *Myśl przewodnia metodologii Franciszka Bacona*, w: idem, *Wybór pism*, t. 2: *Myśli o myśleniu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 555–588.
- Kotarbiński T., *Program Bacona*, w: idem, *Wybór pism*, t. 2: *Myśli o myśleniu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 589–621.
- Kotarbiński T., *Rozwój zasadniczego problemu metodologii Franciszka Bacona*, w: idem, *Wybór pism*, t. 2: *Myśli o myśleniu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 309–323.

- Lampert L., *Nietzsche and Modern Times. A Study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*, Yale University, New Haven–London 1993.
- Leary J.E. jr., *Francis Bacon and the politics of science*, Iowa State University, Ames 1994.
- Martin J., *Francis Bacon, the state, and the reform of natural philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Mathews N., *Francis Bacon. The history of character assassination*, Yale University, New Haven–London 1996.
- Matthews S., *Theology and science in the thought of Francis Bacon*, Ashgate, Aldershot 2008.
- Maurier D. du, *Golden lads. A study of Anthony Bacon, Francis and their friends*, Victor Gollancz, London 1975.
- Maurier D. du, *The winding stair. Francis Bacon, his rise and fall*, Virago, London 2006.
- McCanles M., *The new science and the via negativa. A mystical source for Baconian empiricism*, w: *Francis Bacon and refiguring of early modern thought. Essays to commemorate "The advancement of learning"*, eds. J.R. Solomon, C.G. Martin, Ashgate, Aldershot–Burlington 2005, s. 48–51.
- McKnight S.A., *The religious foundations of Francis Bacon's thought*, University of Missouri Press, Columbia–London 2006.
- Milner B., *Francis Bacon. The theological foundations of "Valerius terminus"*, „Journal of the History of Ideas” 1997, vol. 58, no. 2, s. 245–264.
- Miner R.C., *Truth in the making. Creative knowledge in theology and philosophy*, Routledge, New York 2013.
- Miner R.C., „*Verum-factum*” and practical wisdom in the early writings of Giambattista Vico, „Journal of the History of Ideas” 1998, vol. 59, s. 57–73.
- Minkov S., *Francis Bacon's inquiry touching human nature. Virtue, philosophy, and the relief of man's estate*, Lexington Books, Lanham 2010.
- Moczyńska J., *Ikonoklastyczne podstawy „O postępie i rozkwicie nauk boskich i ludzkich” Francisca Bacona*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 2007, t. 51, s. 59–73.
- Neustadt M.S., rec.: J. Weinberger, *Science, faith and politics. Francis Bacon and utopian roots of the modern age*, „Political Theory” 1987, vol. 15, no. 3, s. 448–451.
- Peltonen M., *Bacon's political philosophy*, w: *The Cambridge companion to Bacon*, ed. M. Peltonen, Cambridge Companions Online, Cambridge University Press, 2006, s. 283–310, <http://www.sciencelib.net/>

- /files/The%20Cambridge%20Companion%20to%20Bacon.pdf (dostęp: 05.01.2015).
- Peltonen M., *Introduction*, w: *The Cambridge companion to Bacon*, ed. M. Peltonen, Cambridge Companions Online, Cambridge University Press, 2006, s. 1–24, <http://www.sciencelibrary.net/files/The%20Cambridge%20Companion%20to%20Bacon.pdf> (dostęp: 05.01.2015).
- Pérez-Ramos A., *Bacon's forms and the maker's knowledge tradition*, w: *The Cambridge companion to Bacon*, ed. M. Peltonen, Cambridge Companions Online, Cambridge University Press, 2006, s. 99–120, <http://www.sciencelibrary.net/files/The%20Cambridge%20Companion%20to%20Bacon.pdf> (dostęp: 05.01.2015).
- Pérez-Ramos A., *Bacon's legacy*, w: *The Cambridge companion to Bacon*, ed. M. Peltonen, Cambridge Companions Online, Cambridge University Press, 2006, s. 311–324, <http://www.sciencelibrary.net/files/The%20Cambridge%20Companion%20to%20Bacon.pdf> (dostęp: 05.01.2015).
- Pérez-Ramos A., *Francis Bacon's idea of science and the maker's knowledge tradition*, Clarendon Press, London 1988.
- Rees G., *Bacon's speculative philosophy*, w: *The Cambridge companion to Bacon*, ed. M. Peltonen, Cambridge Companions Online, Cambridge University Press, 2006, s. 121–145, <http://www.sciencelibrary.net/files/The%20Cambridge%20Companion%20to%20Bacon.pdf> (dostęp: 05.01.2015).
- Rees G., Ch. Upton, *Francis Bacon's natural philosophy: a new source. A transcription of manuscript Hardwick 72A with translation and commentary*, The British Society for the History of Science, Chalfont St Giles 1984 [= F. Bacon, *De viis mortis*].
- Renaker D., *A miracle of engineering. The conversion of Bensalem in Francis Bacon's "New Atlantis"*, „Studies in Philology” 1990, vol. 87, no. 2, s. 181–193.
- Rossi P., *Bacon's idea of science*, w: *The Cambridge companion to Bacon*, ed. M. Peltonen, Cambridge Companions Online, Cambridge University Press, 2006, s. 25–46, <http://www.sciencelibrary.net/files/The%20Cambridge%20Companion%20to%20Bacon.pdf> (dostęp: 05.01.2015).
- Rossi P., *Baconianism*, w: *Dictionary of the history of ideas. Studies of selected pivotal ideas*, vol. 1: *Abstraction in the formation of concepts to design argument*, ed. Ph.P. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York 1973, s. 176–179.
- Rossi P., *Francis Bacon. From magic to science*, transl. S. Rabinovitch, Routledge and Kegan Paul, London 1968.
- Rossi P., *Zatonięcia bez świadka. Idea postępu*, tłum. A. Dudzińska-Facca, PAN IFIS, Warszawa 1998.

- Salzman P., *Narrative context for Bacon's "New Atlantis"*, w: *Francis Bacon's "New Atlantis". New interdisciplinary essays*, ed. B. Price, Manchester University, Manchester–New York 2002, s. 28–47.
- Spedding J., *Preface to the "New Atlantis. Partis instaurationis secundae delineatio et argumentum"*, w: F. Bacon, *The works*, vol. 7, eds. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath, Boston 1857–1882, s. 35–40.
- Stephens J., *Francis Bacon and the style of science*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1975.
- Studer H.D., *Francis Bacon and political dangers of scientific progress*, „Canadian Journal of Political Science” 1998, vol. 31, no. 2, s. 219–234.
- Urbach P., *Francis Bacon's philosophy of science. An account and reappraisal*, Open Court, La Salle–Illinois 1987.
- Vickers B., *Bacon and rhetoric*, w: *The Cambridge companion to Bacon*, ed. M. Peltonen, Cambridge Companions Online, Cambridge University Press, 2006, s. 200–231, <http://www.sciencelibrary.net/files/The%20Cambridge%20Companion%20to%20Bacon.pdf> (dostęp: 05.01.2015).
- Vickers B., *Francis Bacon and renaissance prose*, Cambridge University Press, Cambridge 1968.
- Wallace K.R., *Francis Bacon on the nature of man. The faculties of man's soul: understanding, reason, imagination, memory, will, and appetite*, The Board of Trustees of University of Illinois, s.l. 1967.
- Warhaft S., *The providential order in Bacon's new philosophy*, w: *Francis Bacon's legacy of texts. "The art of discovery grows with discovery"*, ed. W.A. Session, AMS, New York 1990, s. 151–167.
- Weinberger J., *Science and rule in Bacon's utopia. An Introduction to the reading of the "New Atlantis"*, „The American Political Science Review” 1976, vol. 70, no. 3, s. 865–885.
- Weinberger J., *Science, faith and politics. Francis Bacon and utopian roots of the modern age. A commentary on Bacon's "Advancement of learning"*, Cornell University Press, Ithaca–London 1985.
- Wewiór P., *Francis Bacon hermeneutyka praw przyrody. Eksperyment jako środek interpretacji natury*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2011, nr 2 (87), s. 107–121.
- Wewiór P., *Ordalia nad nową filozofią. Jak Franciszek Bacon bronił niewinności naukowych rewolucjonistów*, „Filo-Sofija” 2009, t. 9, nr 1, s. 57–71.
- Wewiór P., *Pokój religijny a rozwój naukowo-techniczny w pismach Francisca Bacona*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2015, nr 10, s. 77–90.
- Wewiór P., *Religijne motywy projektu „instauration magna” Francisca Bacona – ich źródła, rola i wpływ*, w: *Kierunki badawcze w filozofii*, red.

- K. Adamowicz, N.A. Michna, Biblioteka Łódzka, Łódź 2014, s. 155–166.
- White H.B., *Francis Bacon*, w: *History of political philosophy*, eds. L. Strauss, J. Cropsey, The University of Chicago, Chicago 1987, s. 366–385.
- White H.B., *Peace among the willows. The political philosophy of Francis Bacon*, Martinus Nijhoff, The Hague 1968.
- Whitney Ch., *Francis Bacon and modernity*, Yale University, New Haven–London 1986.
- Whitney Ch., *Francis Bacon's "instauration". Dominion of and over humanity*, „Journal of the History of Ideas” 1989, vol. 50, no. 3, s. 371–390.
- Wszolek S., *Znaczenie eksperymentu w nauce, czyli powrót do Bacona*, „Filozofia Nauki” 1994, t. 5, nr 1, s. 77–84.
- Zagorin P., *Francis Bacon*, Princeton University Press, New Jersey 1999.

Opracowania ogólne

- Appelbaum R., *Literature and utopian politics in seventeenth-century England*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Bachelard G., *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*, tłum. D. Leszczyński, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.
- Batten J.M., *John Dury, advocate of Christian reunion*, „Church History” 1932, vol. 1, no. 4, s. 222–231.
- Belting H., *Obraz i kult*, tłum. T. Zatorski, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.
- Boas M., *The establishment of the mechanical philosophy*, „Osiris” 1952, vol. 10, s. 412–541.
- Bozeman T.D., *Protestants in an age of science. The Baconian ideal and antebellum American religious thought*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1977.
- Bugaj R., *Hermetyzm*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991.
- Bugaj R., *Nauki tajemne w dawnej Polsce. Mistrz Twardowski*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1986.
- Capp B., *The political dimension of apocalyptic thought*, w: *The apocalypse in English renaissance thought and literature*, eds. C.A. Patrides, J. Wittreich, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1984, s. 93–124.
- Cegielski T., *Ordo ex chaos. Wolnomularstwo i światopoglądowe kryzysy XVII i XVIII wieku*, t. 1: Oświecenie różokrzyżowców i początki maso-

- nerii spekulatywnej, 1614–1738*, Bellona, Historia Pro Futuro, Warszawa 1994.
- Cohen I.B., *Revolution in science*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA)–London 1985.
- Cohn N., *W pogoni za milenium. Milenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średniowiecza*, tłum. M. Chojnacki, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2007.
- Collinson P., *The birthpangs of Protestant England. The religious and cultural change in the sixteenth and seventeenth century*, St. Martin's Press, New York 1988.
- Crombie A.C., *Style myśli naukowej w początkach nowożytnej Europy*, tłum. P. Salwa, IFIS PAN, Warszawa 1994.
- Czerkawski J., *Hannibal Rosseli jako przedstawiciel hermetyzmu filozoficznego w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne” 1967, t. 15, z. 1, s. 119–140.
- Czerkawski J., *Hermetyzm w Polsce w XVI wieku*, „Roczniki Filozoficzne” 1989–1990, t. 37–38, z. 1, s. 153–169.
- Dictionary of the history of ideas. Studies of selected pivotal ideas*, vol. 1: *Abstraction in the formation of concepts to design argument*, ed. Ph.P. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York 1973.
- Doran S., *Elizabeth the I and religion. 1558–1603*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2001.
- Draaisma D., *Machina metafor. Historia pamięci*, tłum. R. Pucek, Aletheia, Warszawa 2009.
- Ernst G., *Profecja, natura i polityka. Studia nad myślą Tommaso Campanelli*, tłum. A. Dudzińska-Facca, PAN IFIS, Warszawa 2013.
- Gilson E., *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Pax, Warszawa 1988.
- Gładziuk N., *Druga Babel. Antynomie siedemnastowiecznej angielskiej myśli politycznej*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 2005.
- Goody J., *Mit, rytuał, oralność*, tłum. O. Kaczmarek, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.
- Grant E., *The foundation of modern science in the middle ages. Their religious, institutional, and intellectual contexts*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Gray J., *Czarna msza. Apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Znak, Kraków 2009.
- Gray J., *Ślad oświecenia*, tłum. P. Maciejko, w: idem, *Po liberalizmie*, Aletheia, Warszawa 2001, s. 257–323.
- Grondin J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, WAM, Kraków 2007.

- Hacking I., *Representing and intervening. Introductory topics in the philosophy of natural science*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Hall A.R., *Rewolucja naukowa 1500–1800. Kształtowanie się nowożytnej postawy naukowej*, tłum. T. Zembrzusi, Pax, Warszawa 1966.
- Harrison P., *Original sin and the problem of knowledge in early modern Europe*, „Journal of the History of Ideas” 2002, vol. 63, no. 2, s. 239–259.
- Havelock E.A., *Przedmowa do Platona*, tłum. P. Maciejewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.
- Herrmann P., *Pokażcie mi testament Adama. Na szlakach nowożytnych odkryć geograficznych*, t. 1–2, tłum. K. Rapaczyński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976.
- Hill Ch., *Intellectual origins of the English revolution. Revisited*, Clarendon, Oxford 1997.
- Hintikka J., *Knowledge and the known. Historical perspectives in epistemology*, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht–Boston 1974.
- Horkheimer M., T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, PAN IFIS, s.l. 1994.
- Horkheimer M., *Krytyka instrumentalnego rozumu*, tłum. H. Walentowicz, Scholar, Warszawa 2007.
- Huizinga J., *Erazm*, tłum. M. Kurecka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964.
- Idel M., *Kabała. Nowe perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Nomos, Kraków 2006.
- Jones G.L., *The discovery of Hebrew in Tudor England. A third language*, Manchester University Press, Manchester 1983.
- Jones R.F., *Ancients and moderns. A study of the rise of the scientific movement in seventeenth-century England*, Washington University Press, St. Louis 1961.
- Kania I., *Opowieści Zoharu oraz O kabale i Zoharze*, Homini, Kraków 2005.
- Kearney H.F., *Puritanism and science. Problems of definition*, „Past & Present” 1965, no. 31, s. 104–110.
- Keller E.F., *Reflections on gender and science*, Yale University, New Haven–London 1995.
- Klein J., *The problem of tolerance in a Baconian context*, w: *State, science and modernization in England. From the renaissance to the modern times*, ed. J. Klein, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1994, s. 31–54.
- Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, <http://www.sloownik-online.pl/kopalinski/A23EF61DDB020A76C12565E30-0560900.php> (dostęp: 23.01.2011).

- Kristeller P.O., *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, PAN IFIS, Warszawa 1985.
- Kuhn T., *Przewrót kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach myśli Zachodu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 2006.
- Kuhn T.S., *Mathematical versus experimental traditions*, w: idem, *The essential tension. Selected studies in scientific tradition and change*, The University Chicago Press, Chicago–London 1977, s. 31–65.
- Lakoff G., M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. P. Krzeszowski, Aletheia, Warszawa 2010.
- Lilla M., *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tłum. J. Mikos, W.A.B., Warszawa 2009.
- Lynch W.T., *Solomon's child. Method in the early modern Royal Society of London*, Stanford University Press, Stanford 2001.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium teorii cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Manuel F.E., F.P. Manuel, *Utopian thought in the western world*, The Belknap Press, Cambridge (MA) 1997.
- Markiewicz S., *Protestantyzm*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1982.
- McGrath A.E., *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, tłum. J. Wolak, Semper, Warszawa 2009.
- McGrath A.E., *The intellectual origins of the European reformation*, Blackwell Publishing, Malden–Oxford–Victoria 2004.
- Merchant C., *The death of nature. Women, ecology, and the scientific revolution*, HarperOne, New York (NY) 1990.
- Merton R.K., *Puritanism, pietism and science*, w: idem, *Social theory and social structure*, The Free Press, New York 1968, s. 629–662.
- Merton R.K., *Science and democratic social structure*, w: idem, *Social theory and social structure*, The Free Press, New York 1968, s. 604–615.
- Merton R.K., *Science, technology and society in seventeenth century England*, „Osiris” 1938, vol. 4, s. 360–632.
- Miller J., *Stuartowie. Królowie Anglii i Szkocji*, tłum. M. Rabsztyn, Bellona, Warszawa 2008.
- Mopsik Ch., *Kabała*, tłum. A. Szymanowski, Cyklady, Warszawa 2001.
- Mortimer I., *The time traveller's guide to Elizabethan England*, Vintage Books, London 2013.
- Munck T., *Europa XVII wieku. 1598–1700. Państwo, konflikty i porządek społeczny*, tłum. R. Sudół, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1998.

- Ong W.J., *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, KUL, Lublin 1992.
- Osborn E., *Irenaeus of Lyons*, Cambridge University Press, Cambridge–New York–Port Melbourne 2003.
- Ouaknin M.-A., *Tajemnice Kabały*, [tłum. anonimowy], Cyklady, Warszawa 2006.
- Pedersen O., *Księga natury*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1992, t. 14, s. 19–50.
- Peltonen M., *Classical humanism and republicanism in English political thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Pessin S., *Ibn Gabirol's theology of desire. Matter and method in Jewish medieval neoplatonism*, Cambridge University Press, New York 2013.
- Popper K.R., *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 27–33.
- Popper K.R., *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Aletheia, Warszawa 2002.
- Popper K.R., *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, tłum. B. Chwedeńczuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1999, s. 94–102.
- Quantin J.-L., *The Church of England and Christian antiquity. The construction of a confessional identity in the 17th century*, Oxford University, New York 2009.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, Wydawnictwo M, Kraków 2007.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, tłum. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999.
- Rosman D., *From Catholic to Protestant. Religion and the people in Tudor England*, Taylor & Francis e-Library, 2003.
- Rossi P., *Filozofowie i maszyny (1400–1700)*, tłum. A. Kreisberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978.
- Rossi P., *Logic and the art. Of memory. The quest for a universal language*, transl. S. Clucas, Continuum, London–New York 2006.
- Sady W., *Dzieje religii, filozofii i nauki*, t. 3, Marek Derewiecki, Kęty 2013.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego kierunki*, tłum. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2007.
- Scholem G., *O rozumieniu idei mesjańskiej w judaizmie*, w: idem, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, tłum. J. Zychowicz, Inter Esse, Kraków 1991, s. 152–208.
- Scholem G., *Objawienie i tradycja jako kategorie religijne w judaizmie*, w: idem, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, tłum. J. Zychowicz, Inter Esse, Kraków 1991, s. 115–151.

- Shapin S., S. Shaffer, *Leviathan and the air-pump. Hobbes, Boyle, and the experimental life*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1985.
- Shapin S., "A scholar and gentleman". *The problematic identity of the scientific practitioner in seventeenth-century England*, w: idem, *Never pure. Historical studies of science as if it was produced by people with bodies, situated in time, space, culture, and society, and struggling for credibility and authority*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2010, s. 142–181.
- Shapin S., *Rewolucja naukowa*, tłum. S. Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000.
- Shapin S., "The mind is its own place". *Science and solitude in seventeenth-century England*, w: idem, *Never pure. Historical studies of science as if it was produced by people with bodies, situated in time, space, culture, and society, and struggling for credibility and authority*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2010, s. 119–141.
- Shapin S., *Who was Robert Hooke?*, w: idem, *Never pure. Historical studies of science as if it was produced by people with bodies, situated in time, space, culture, and society, and struggling for credibility and authority*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2010, s. 182–211.
- Shapiro B.J., *Latitudinarianism and science in seventeenth-century England*, „Past & Present” 1968, no. 40, s. 16–41.
- Skinner Q., *O zmienności Hobbesowskiego ujęcia wiedzy społecznej*, tłum. J. Grygieńć, „Dialogi Polityczne” 2009, nr 12, s. 29–50.
- Skrzypczak R., *Uwaga na antychrysta! Dzieje pojęcia w myśli i wrażliwości chrześcijańskiej od czasów apostołskich po współczesność*, „Frona” 2008, nr 44/45, s. 198–233.
- Smith Ch., *Chiliasm and recapitulation in the theology of Irenaeus*, „Vigiliae Christianae” 1994, vol. 48, no. 4, s. 313–331.
- Sojak R., *Paradoks antropologiczny. Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2004.
- Solt L.F., *Puritanism, democracy, and the new science*, „The American Historical Review”, vol. 73, no. 1, s. 18–29.
- Spitz L.W., *The protestant reformation. 1517–1559*, Harper and Row, New York 1985.
- Spurr J., "Latitudinarianism" and the restoration Church, „The Historical Journal” 1988, vol. 31, no. 1, s. 61–82.
- Strauss L., *Czym jest filozofia polityki?*, w: idem, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 61–106.

- Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Warszawa 1969.
- Strauss L., *Prześladowania i sztuka pisania*, w: idem, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 107–121.
- Swieżawski S., *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 4, 6, Akademia Teologii Katolickiej – „Collectanea Theologica”, Warszawa 1979.
- Swieżawski S., *Między średniowieczem a czasami nowymi*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2002.
- Szczucki L., *Nonkonformiści religijni XVI i XVII wieku. Studia i szkice*, PAN IFIS, Warszawa 1993.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński et al., Warszawa 2001.
- The apocalypse in English renaissance thought and literature*, eds. C.A. Patrides, J. Wittreich, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1984.
- The Catholic encyclopedia*, <http://www.newadvent.org/cathen/11476a.htm> (dostęp: 29.11.2013).
- Tokarczyk A., *Protestantyzm*, Iskry, Warszawa 1980.
- Trevor-Roper H., *Three foreigners. The philosophers of the Puritan revolution*, w: idem, *The crisis of the seventeenth century. Religion, the reformation, and social change*, Liberty Fund, Indianapolis 1999, s. 219–271.
- Vasoli C., *Encyklopedyzm w XVII wieku*, tłum. A. Aduszkiewicz, PAN IFIS, Warszawa 1996.
- Walicki A., *Millenaryzm i mesjanizm religijny a romantyczny mesjanizm polski – zarys problematyki*, „Pamiętnik Literacki” 1971, nr 62/4, s. 27–35.
- Waligore J., *The role of hermeticism in the rise of modern science*, <http://www.josephwaligore.com/rise-of-science> (dostęp: 01.30.2015).
- Walker D.P., *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, The Pennsylvania State University Press, University Park (PA) 2000.
- Walker M.P., *Irenicism in seventeenth-century English thought with special reference to English natural philosophy*, Utrecht University Repository, <http://dspace.library.uu.nl/handle/1874/312837> (dostęp: 04.09.2015).
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu oraz Protestantckie sekty a duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran, J. Miziński, Aletheia, Warszawa 2010.
- Webster Ch., *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*, tłum. K. Kopcińska, A. Zapalkowski, PAN IFIS, Warszawa 1992.
- Webster Ch., *The great instauration. Science, medicine and reform. 1626–1660*, Duckworth, London 1975.
- Voegelin E., *The new science of politics*, w: idem, *The collected works*, vol. 5, University of Missouri, Columbia–London 2000, s. 75–242.

- Yates F., *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, Routledge and Kegan Paul, London 1964.
- Yates F.A., *Sztuka pamięci*, tłum. W. Radwański, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.
- Yates F.A., *The hermetic tradition in renaissance science*, w: *Art, science and history in the renaissance*, ed. Ch. Singleton, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1967, s. 255–274.
- Yates F., *The occult philosophy in the Elizabethan age*, Routledge, London–New York 2004.
- Yates F., *The Rosicrucian enlightenment*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, London–New York 2003.
- Zambelli P., *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*, tłum. P. Bravo, PAN IFIS, Warszawa 1994.
- Zybertowicz A., *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995.

Summary

The topic of the book is the most famous project by Francis Bacon: the philosophical plan of the great instauration (*instauratio magna*). The plan had two dimensions. The first one concerned a reform of natural philosophy (science), whereas the second one proposed the establishment of the empire of man over creation, i.e. a utopian society based on the accomplishments of reformed science. The aim of this book is to indicate the religious sources which inspired Bacon to formulate the plan of the great instauration, to determine the roles played by religious ideas within it as well as to define the influence that the ideas had on the development of scientific and social thought on the British Isles after Bacon's death until the end of the restoration period in 1685.

In the first of six chapters, the author defines the "great instauration", enumerates Bacon's works which constitute the plan and outlines its history. Then, in order to point the plan's possible sources, he recreates religious culture in the 16th and 17th centuries in England. Furthermore, he discusses the English reformation, millenarianism, patristics, irenicism, Judaic traditions (such as Kabbalah), hermeticism, *prisca theologia*, early modern interpretations of ancient myths, alchemy, astrology, magic and pansophism. In addition, for the purpose of limiting the field of possible searches for religious inspirations, the book presents Bacon's religious biography with great attention given to his departure from puritanism.

In the second chapter of the book, research methodology is formulated. The author uses primarily two concepts: narrative ethics and structural metaphors in order to appropriately analyse Bacon's ethical-political and epistemic views. Starting from narrative ethics: the concept is meant to demonstrate the moral and political significance of religious ideas in Bacon's works as well as their influence on the shaping of the Royal Society. The idea of narrative ethics is defined according to authors such as Eric A. Havelock, Walter J. Ong, Jack Goody and Alasdair MacIntyre. Narrative ethics is a collection of contents of prescriptive nature; however, unlike ethical systems, they are fictionalised. Bacon claimed that narrative elements constitute a necessary complement of all systematic, abstract scientific and political projects as they need to be translated into particular,

descriptive stories in order to gain persuasive potential. Thanks to using the term of narrative ethics, the author proves that religious motifs in Bacon's works express the philosopher's political and ethical beliefs. Moreover, the book explains the reasons why Bacon avoided a systematic expounding on his ideas and preferred, for instance, to express them by means of a written plot (*New Atlantis*).

The concept of structural metaphors, on the other hand, is used to show the relation between Bacon's religious ideas and natural philosophy. According to Mark Johnson and Georg Lakoff's theory of cognitive and performative functions of metaphors, the subjects of cognition can be defined by means of so-called structural metaphors, since logical relations between the elements of structural metaphors are capable of reflecting some aspects of studied objects. Bacon introduced structural metaphors taken from religious life and theological discourse as he believed that his own scientific ideas are for his readers a complete *novum*.

The book is also of revisionist nature – its goal was to undermine those readings of Bacon's works which were based on the error of presentism. That is why positive parts of the book, in which the author depicts the relations between religious ideas and ethical-political and scientific ones in Bacon's works, are preceded by a chapter containing a critical analysis of some of the most influential interpretations of the philosopher's works. While reading Bacon's texts, most historians put them out of the 16th and 17th-century historical context and interpret them as if they belonged to the intellectual culture of the Enlightenment, positivism or modernity. Such archaization results in Bacon's philosophy being treated in a selective manner by historians, described by means of categories which are alien to it and evaluated in accordance with 18th-century or later doctrines. The hermeneutics based on that assumption ignores especially religious motifs of Bacon's works as they did not suit his image as the first spokesman of technocracy and secularization. In order to achieve the book's negative goal, the author criticises two influential traditions of hermeneutics related to Bacon's works. The first one was formulated by the founders of the Frankfurt school – Theodor W. Adorno and Max Horkheimer. The authors of *Dialectic of Enlightenment* viewed Bacon as an agent of positive utilitarianism and treated his ideas as manifestations of instrumental reason.

The second tradition makes use of Leo Strauss' methodology. In the Straussian tradition of reading Bacon's philosophy the commentators associate his name with the early modern breakthrough in the political philosophy consisting in a rejection of the category of absolute good as a goal of political activity and focusing on managing citizens' affections. The

followers of Strauss often present Bacon as a continuator of Machiavelli's thought. The book devotes the greatest attention to the most influential representatives of this tradition of interpreting Bacon's works: Howard White, Robert Faulkner and Jerry Weinberger.

The criticism of archaizing interpretations of works by Bacon paves way to religious reinterpretations of the plan of the great instauration. The book's fourth chapter starts with presenting the relationships between Bacon's religious ideas and his concepts from the field of moral and political thought. The beginning of this chapter includes a definition of the Latin term *instauratio*, which denotes both "revival" and "establishing". It comes from Vulgate, where it refers to the apocalyptic topic of the reconstruction of the Jerusalem Temple. It is for this reason that the book classifies Bacon's plan as millenarian one. In the 16th and 17th centuries millenarianism was a popular eschatological view, according to which salvation was meant to have its earthly dimension as well – to be an event which would have its place in history. Bacon believed that science and technology are tools of God's Providence and thanks to them humanity would be able to restore the state of Edenic life or – which meant the same – establish New Jerusalem. Bacon based his vision on biblical sources, especially the Book of Daniel.

The next part of the chapter provides a detailed description of Bacon's attitude towards the Reformation as well as his stance on the relation between faith and reason. Unlike most commentators, the author argues that Bacon believed reason to be a servant of religion. He also emphasises that Bacon was a devoted follower of irenicism who believed that religious peace should be one of the conditions of scientific and technological progress, thus a necessary condition of the implementation of the plan of the great instauration, which is expressed in *New Atlantis*.

The third chapter is completed with a discussion on Bacon's definition of charity. The philosopher attempted to prove that his ethics and political philosophy are in accordance with the Christian moral theology, which put the virtue of charity in the centre of its analyses. In Bacon's works – it is especially visible in *New Atlantis* – charity becomes the key motive for scientific and technological development. In this part of the book, Bacon's ideal of pansophical knowledge is also described. According to the concept of pansophism, it is possible to construct universal knowledge, as subjects of various research domains constitute analogies to one another. Bacon claims that there is a parallel between the behaviour of rational and non-rational creatures: both categories of subjects show inclination to act towards the common good, which the philosopher calls love. Love and charity are thus

not only terms from the field of ethics but also from the one of natural philosophy.

The book's next chapter discusses the impact of religious ideas on Bacon's natural philosophy. The starting point of this chapter is the argument that the idea of clearing one's mind from cognitive idols is based on the Protestant idea of religious reform. In the 17th century it was commonly believed that before committing the original sin the Old Testament Adam had possessed perfect knowledge of nature. In his works, Bacon stated many times that the goal of his philosophical plan of the great instauration was to regain this lost knowledge. The goal required the scholars to do a preparatory spiritual exercise, analogous to the effort which should be made by the faithful on the path to a truly zealous life (including, among others, the rejection of vanity). Bacon claimed that it was an inappropriate moral attitude that had been the source of some systemic errors, for instance of the hermetic or peripatetic traditions. While formulating the theory of cognitive idols, Bacon compared himself to Moses and Luther, who fought against idol worship. Such comparisons suggest that Bacon took inspiration from iconoclasm and the Protestant call for Christians to return *ad fontes* – to the sources of faith. The target of Bacon's most frequent attacks was Aristotle. His moral attitude, supposedly marked by exceptional vanity, was compared by Bacon to the biblical descriptions of the Antichrist.

The next part of the chapter presents Bacon's concept of the alphabet of nature, i.e. a small set of basic, common and most general laws that are followed by nature. The knowledge of those laws enables us to explain the behaviour of particular subjects of our experience, which Bacon compares to words formed from the combination of letters. On the one hand, the concept refers to the metaphor of the book of nature – a popular idea in the early modern period, according to which the world is an expression of God's power, just as the Bible is an expression of His will. On the other hand, Bacon's concept was inspired by Jewish Kabbalah, which expresses the belief that God created the world from letters.

The following discussion demonstrates how Bacon conceived the study of God's book of nature, written in the alphabet of the laws of nature. The book proves that some elements of Bacon's methodology are based on biblical hermeneutics. While St. Augustine, Philip Melanchton or John Calvin argued that interpretations of the Bible must be preceded by a study of rhetoric (which is the opposite of interpretation), the philosopher postulated to precede inquiring into phenomena with creating them. An experimenting researcher puts himself in a privileged epistemic position, which is similar to the position held by God as the creator of the world:

they both understand the natural phenomena as they are the ones creating them. At this point, the book describes the work by Antonio Pérez-Ramos, who includes Bacon into “the maker’s knowledge tradition” – the tradition of thinkers who considered cognition identical to creation. The book also points out that Bacon’s famous motto “knowledge is power” has a theological origin – its sources can be traced back to the Holy Scripture and works by St. Augustine.

Finally, the last part of the chapter dedicated to natural sciences refers to Bacon’s natural history and Salomon’s ideal of wisdom. Bacon’s concept of natural history drew inspiration from religious discourse in which Salomon was believed to be not only the originator of natural history but also the holder of knowledge of so-called natural magic, i.e. an art using unknown laws of nature for the purpose of creation. In *New Atlantis* Bacon described a fictional institution called the House of Salomon, which stored the copy of natural history written by Salomon himself. Next, the philosopher compared – on the one hand – natural history and the House of Salomon and – on the other hand – the Arc of Covenant and the Temple of Jerusalem. Such a comparison shows that Bacon treated natural history – and thus science and technology – as a sacred thing which provides insight into the secrets of God’s book of nature and rule over the whole of creation. In other words, Bacon treated natural history as a means to the great instauration of science and the empire of man over creation.

The book’s sixth chapter deals with the impact of Bacon’s religious ideas on the development of philosophy and the scientific revolution of the 17th century. The author refers to historical studies, which proved that scientific practice had religious significance for many groups of early modern researchers. The attention is focused on two groups of philosophers and scientists: the Hartlib circle and the founders of the Royal Society. It was Bacon’s religious ideas that helped his views, either moral and political or scientific, to spread among the members of both groups.

To sum up, the book provides a description of the influence of the early modern religious movements on the development of philosophy and scientific thought of the 17th century. Focusing on the *instauratio magna* plan, it presents how various religious ideas shaped the views of Bacon, one of the greatest representatives of British empiricism, as well as the research program of the Royal Society – a scientific institution of historic importance.

Indeks osobowy*

A

Abraham, postać biblijna 13, 181, 198
Acosta José de 305
Adam, postać biblijna 98, 132, 145–147, 153, 201, 203, 232–233, 239, 249, 273, 334, 355
Adamczyk-Garbowska Monika 43, 150
Adams William 167
Adorno Theodor W. 102–108
Aduszkiewicz Adam 60, 216
Afrodyta, postać mitologiczna 200, 211–212
Aglaphamus 51
Agricola Georgius 305
Agrippa Cornelius Heinrich 47–48, 57, 247, 264, 289
Ajdukiewicz Kazimierz 230, 301
Alberti Leon Battista 292, 348
Albumasar (Abu Mas'shar) 59
Aleksander Macedoński 158
Alighieri Dante 206
Allen Gemma 62
Alsted Johann Heinrich 60
Amsterdamski Stefan 162, 232, 238, 346
Andreae Johann Valentin 149, 165–167, 170–171
Andrewes Lancelot, bp 26, 30, 42, 65–66, 125, 159, 184, 234

Appelbaum Robert 41–42, 151, 163
Arystoteles (Stagiryta) 20, 52–53, 84, 86, 153, 176, 207, 252–257, 263, 297, 305, 337–340, 347
Asklepios, postać mitologiczna 50–52, 54, 153
Astraea, postać mitologiczna 150
Atlas, postać mitologiczna 52, 153
Augustyn św. (St. Augustine) 40, 51–52, 138, 153, 174, 187, 255, 274–275, 277–278, 285, 287
Austen Ralph 333

B

Bachelard Gaston 243
Bacon Anne 35, 61–62, 64–65, 184
Bacon Anthony 62–65
Bacon Nicholas 61, 68
Bacon Roger 52, 153, 247
Bale John 42, 255
Barrow Humphrey 332
Bartłomiej św. 76, 98, 197
Batten Minton Joseph 327
Beale John 324, 328
Belting Hans 257
Benedyk XVI zob. Ratzinger Joseph
Bergin Thomas G. 284
Bernardino Telesio 213, 305
Beza Teodor 30
Blith Walter 333
Blodgett Eleanor Dickinson 166

* W indeksie nie ujęto nazwiska Francisa Bacona.

Błachowicz Grzegorz 127
 Boas Marie 240
 Boate Gerarg 347
 Boyle Robert 12, 111, 201, 316–
 –318, 328, 332, 336, 340–343,
 345–347, 349
 Boy-Żeleński Tadeusz 114, 136, 190
 Bozeman Theodore Dwight 313
 Brahe Tycho 44, 136, 153
 Brandwajn Luba 43, 148
 Brandwajn Rachmiel 43, 148
 Bravo Paweł 50, 206, 288
 Briggs John Channing 172, 179,
 311–312
 Brożek Mieczysław 135
 Bruno Giordano 21, 58, 290, 305,
 310
 Brutus z Troi, postać mitologiczna
 150
 Bugaj Roman 50–53, 55, 57, 210,
 290
 Burton Robert 164, 166

C

Calvin Jean zob. Kalwin Jan
 Camillo Giulio 60
 Campanella Thomas (Tommaso)
 43–44, 57, 111, 147–148, 154,
 157, 166–167, 201, 288, 310,
 339
 Capp Bernard 41, 43, 150, 154, 255
 Cardano Girolamo 247, 305
 Carpenter Agricola 132
 Cartwright Thomas 31, 62–63
 Casaubon Isaac 53
 Cecil William, lord Burghley 21,
 83, 123, 216
 Cegielski Tadeusz 165, 247
 Cezar Augustus 150
 Chambers Ephraim 288, 293

Chmielewski Adam 95
 Chojnacki Marek 36
 Chwedeńczuk Bohdan 232
 Clucas Stephen 216
 Cochrane Rechmond C. 120
 Cohen Bernard I. 133
 Cohn Norman 36, 40–41
 Collinson Patrick 30, 32, 338
 Comes Natalis 54–55
 Conring Herman 53
 Cooke Anthony 61–62
 Cooper Thomas 135
 Copenhagen Brian P. 220
 Corrigan Dame Felicitas 187
 Cowley Abraham 13–14, 17, 259–
 –260, 338, 352–353
 Crombie Alistair Cameron 291–
 –292, 348
 Cromwell Olivier 317, 328
 Cropsey Joseph 112
 Culverwell Nathaniel 339
 Cuningham William 163
 Cwi Sabbataj 38
 Cyeron 60, 84, 216
 Cyrus 134
 Czerkowski Jan 50, 52–53

D

Daniel, postać biblijna 38, 99, 140–
 –146, 157, 162
 Dannhauer Johann Conrad 281
 Daunus, postać mitologiczna 200
 DeCook Travis 76, 199–200
 Dedal, postać mitologiczna 109–
 –110, 202
 Dee John 48–49, 162, 264
 della Porta Giambattista 305
 Demokryt 27, 52, 153, 164–165,
 180, 208–209, 211
 Descartes René zob. Kartezjusz

Devereux Robert 22
 Digges Thomas 162
 Diomedes, postać mitologiczna 200
 Doeuff Michele le 230–231, 259, 335
 Domicjan, cesarz 135–136
 Donne John 147
 Doran Susan 29–32, 185
 Draaisma Douwe 93
 Drayton Michael 147
 Dudzińska-Facca Anna 44, 108,
 131, 148
 Dury John 316–317, 325, 327–328,
 332
 Dutka Anna 49, 153, 290
 Dymock Cressy 333

E

Edward VI, król 62
 Eliaz, postać biblijna 45
 Ellis Robert Leslie 12, 20–21, 70–
 71, 108, 123, 132, 186, 201,
 230, 234, 297, 335, 351
 Elyot Thomas 33, 185
 Elżbieta I Tudor, królowa 22, 29,
 32, 43, 48, 62–64, 133, 154,
 184–185
 Elżbieta Stuart, królowa 154
 Epikur 180, 209
 Erazm z Rotterdamu 33–34, 84, 185
 Ernst Germana 43, 148, 157, 166
 Euzebiusz z Cezarei 197
 Evelyn John 316, 343, 346–347, 353
 Ewa, postać biblijna 98, 203, 233, 249
 Ezop 83

F

Farrington Benjamin 21, 68, 77, 134–
 135, 174, 235, 250–252, 342
 Faulkner Robert K. 113, 116–125,
 198

Faun, postać mitologiczna 210
 Ferdynand z Kordoby 254
 Ficino Marsilio 51–52, 57, 206, 213,
 220–221, 247, 288
 Filolaos 51
 Filon z Aleksandrii 285
 Firth Katharine R. 42, 45
 Foxe John 42, 255, 323
 Frank Jakub 38
 Fryderyk II, cesarz 40
 Fryderyk V, elektor Palatynatu 154
 Funkenstein Amos 284

G

Galileusz 111, 201, 290, 292
 Gałęcki Jerzy 124, 209
 Garin Eugenio 49–52, 54, 58–59,
 153, 210, 290
 Gassendi Pierre 212
 Gaukroger Stephen 52, 153, 210,
 213, 305, 308
 Gesner Konrad 305
 Gilbert William 162–163
 Gilson Etienne 173, 175
 Giorgi Francesco 47
 Glanvill Joseph 233, 239, 328, 330,
 333, 340
 Gładziuk Nina 187, 334
 Goodwin John 324
 Goody Jack 97
 Górski Tomasz 112
 Grant Edward 206
 Graunt John 347
 Gray John 36, 102
 Grondin Jean 278, 280–281
 Gruszczyński Marcin 95
 Grygień Janusz 97

H

Haak Theodor 317

Hacking Ian 12
 Hakluyt Richard 43, 150
 Hall Alfred Rupert 341
 Hall John 332
 Harrison Peter 233, 239
 Hartlib Samuel 248, 313, 316–318,
 325–327, 332–333, 335, 352
 Harvey William 293
 Havelock Eric A. 96
 Heath Douglas Denon 12, 20–21,
 70–71, 108, 123, 132, 186, 234,
 335, 351
 Hebgin Dame Scholastica 187
 Held Felix Emil 165
 Henryk VIII Tudor, król 32, 43, 184
 Herkules, postać mitologiczna 14,
 55, 141, 161, 164, 166–167,
 169, 308
 Hermes Trismegistos (zw. Merkury,
 Tothe) 49–53, 56, 152–153, 210
 Herrmann Paul 147
 Hieronim ze Strydonu św. 45, 137
 Hill Christopher 248, 313, 316, 319,
 332
 Hintikka Jaakko 284
 Hobbes Thomas 97, 212, 340–341
 Homer 11, 96
 Hooke Robert 233, 335–337, 342–
 –344, 346–347
 Horacy 83
 Horkheimer Max 102–108
 Hovey Kenneth A. 133–134
 Huizinga Johan 33
 Hume David 221

I

Idel Moshe 46, 48, 264
 Innes David C. 130
 Ireneusz z Lyonu św. 36, 39–40, 42,
 65–66, 137

J

Jakub I Stuart, król 25, 32, 43, 53,
 78, 82, 136, 141, 150–152,
 154–155, 164, 174, 185, 352
 Jakub św. 191
 Jamblich 50
 Jan z Lejdy 192
 Japola Józef 96
 Jardine Lisa 49, 55, 61–64, 94, 264–
 –265, 297, 308
 Jayne Sears 206
 Jekiel Wojciech 51, 210
 Jewel John 35, 62
 Jezus Chrystus 31, 39–40, 45–46,
 52, 55, 78–79, 137–139, 151,
 153, 168–169, 186, 188–189,
 197, 199, 225, 253–254, 257,
 275, 278, 311
 Joachim z Fiore 40
 Johnson Mark 16, 91–92
 Johnson Samuel 67, 347
 Jonasz, postać biblijna 137, 168
 Jones Lloyd G. 45
 Jones Richard F. 132, 163, 234, 248,
 256, 325, 332–333, 338–339,
 347–348
 Jowitt Claire 155

K

Kaczmarek Olga 97
 Kalwin Jan (Jean Calvin) 28, 30–31,
 66–67, 255, 258–259, 278, 348
 Kania Ireneusz 38, 46–47, 265–267
 Kant Immanuel 103, 124, 209
 Karol I Stuart, król 32, 43, 155, 185,
 323
 Karol II Stuart, król 43, 314, 318
 Kartezjusz (René Descartes) 113–
 –114, 190, 212, 347
 Katon Starszy 83

Kearney Hugh F. 320
 Keller Evelyn Fox 102
 Kepler Johannes 44, 111, 162, 201, 290
 Klein Jürgen 171
 Kolumb Krzysztof 12, 112, 114, 146, 158, 161–167, 351–352
 Komeński Amos Jan 60, 111, 201, 317, 325, 339
 Kopaliński Władysław 280
 Kopcińska Klara 44, 143, 262
 Kopernik Mikołaj 162, 290
 Kornatowski Wiktor 73, 108, 167, 262
 Korsak Julian 206
 Kosma I Medyceusz 51–52
 Kotarbiński Tadeusz 241, 298
 Krawczyk Mikołaj 46, 264
 Kreisberg Alina 148, 299
 Kristeller Paul Oskar 46, 52, 127
 Kronos (Saturn), postać mitologiczna 211
 Kroński Tadeusz 103
 Krzeszowski Paweł 16, 91
 Kubiak Zygmunt 285
 Kuhn Thomas S. 12, 162, 291, 304, 307, 345, 351
 Kupid, postać mitologiczna 210–212
 Kurecka Maria 33
 Kwintylian 60

L

Lakoff George 16, 91–92
 Laktancjusz 51
 Lampert Laurence 113
 Laud William, abp 30, 32, 185, 323
 Leary John E. 248
 Lebrun Richard A. 102
 Leeuwenhoek Antoni van 337

Leibniz Gottfried Wilhelm 60, 111, 201, 314
 Leszczyński Damian 243
 Leśniak Kazimierz 264, 297
 Leucyp 180, 209
 Lewis William 67
 Lilla Mark 36
 Lucretius Carus T. 263
 Lulla Rajmund 60
 Luria Izaak 38, 48
 Luter Marcin 59, 173, 239, 255–256, 258, 277–278
 Lynch William T. 13, 317, 333, 337, 344, 353

Ł

Łukasiewicz Małgorzata 103
 Łysień Leszek 278

M

Machiavelli Niccolò 112–113, 116–118, 120–121, 131–132, 336
 Maciejewski Paweł 96
 Maciejko Paweł 102, 112
 MacIntyre Alasdair 95
 Mahomet 192
 Maistre Joseph de 101–102
 Majmonides 46
 Malebranche Nicolas de 233
 Manuel Frank E. 61, 215, 222
 Manuel Fritzie P. 61, 215, 222
 Maria I Tudor, królowa 30, 42–43, 194, 255
 Markowska Wanda 121
 Marlowe Christopher 176
 Martin Catherine Gimelli 238
 Martin Julian 19, 131
 Matthews Steven 16, 29–30, 32, 42, 63, 65–67, 71, 139, 150, 159–160, 172, 234

Maurier Daphne du 62
 McCanles Michael 238
 McGrath Alister E. 28, 30–31, 34–
 –35, 67, 259, 274–275, 348
 McKnight Stephen A. 16, 102, 110–
 –111, 222, 309, 312
 Mede Joseph 324
 Melanchton Filip 84, 255, 277–278
 Merchant Carolyn 102
 Mersenne Marin 148, 213, 292–293
 Merton Robert K. 315, 318–320,
 332–333, 345
 Mikos Jarosław 36
 Miller John 33, 185
 Milner Benjamin 98
 Milton John 233, 323, 325, 328
 Miner Robert C. 283, 285
 Minkov Svetozar 112–113
 Mojżesz, postać biblijna 13–15, 46–
 –47, 51, 99, 168, 187, 197, 259–
 –260, 265–266, 281, 309–310,
 338, 351–352, 355
 Mopsik Charles 46, 265–266
 More Thomas 61
 Mortimer Ian 176
 Munck Thomas 155, 333
 Müntzer Thomas 41, 192
 Myszor Wincenty 137

N

Nanke Czesław 112
 Neustadt Mark S. 126–127
 Newton Isaac 44, 48, 107, 111, 143,
 201, 262, 290
 Nietzsche Friedrich 113
 Norman Robert 163

O

Ochin Bernardin 61
 Oekolampad Jan 35

Ong Walter Jackson 96
 Orański Wilhelm 63
 Orfeusz, postać mitologiczna 51
 Orygenes 40, 174
 Osborn Eric 40
 Ouaknin Marc-Alain 47, 266–267
 Owidiusz 83

P

Paracelsus 12, 27, 44, 56–57, 143,
 213, 262, 290, 305
 Patrides C. A. 41, 150, 255
 Patrizi Frances 305
 Paulet Amias 250
 Paweł św. 173, 189, 275–276
 Pazyfae, postać mitologiczna 110
 Pedanios Dioskurydes 305
 Pedersen Olaf 174
 Peiresc Nicolas-Claude de 148
 Peltonen Markku 12, 24, 83, 101,
 172, 221, 247, 313, 352
 Pérez-Ramos Antonio 101, 240,
 242, 252, 263, 284–288, 313,
 344
 Pessin Sarah 206
 Petrus Ramus 297
 Pettus John 334
 Petty William 316, 318, 328, 332,
 346–347
 Pico della Mirandola Giovanni 46–
 –47, 52, 54, 57, 59
 Pistoia Leonard de 51
 Pitagoras 51
 Pius V, papież 29
 Platon 23, 51–53, 96, 111, 151,
 153–154, 206, 223–224, 230
 Plethon Georgios Gemistos 51–52
 Pliniusz Starszy 75, 305
 Popper Karl Raimund 232
 Posadzy Ludwik 254

Price Bronwen 72, 155, 310
 Prometeusz, postać mitologiczna
 52, 153, 169, 214
 Psellos Michael Constantin 51
 pseudo-Dionizy 238
 Ptolemeusz 163
 Pucek Robert 93
 Puchejda Adam 36
 Purchas Samuel 167

Q

Quantin Jean-Louis 35

R

Rabelais François 136
 Rabinovitch Sacha 54, 213, 246, 315
 Rabsztyn Magdalena 33, 185
 Radwański Witold 60, 216, 291
 Raleigh Walter 147, 334
 Rante Mary 324
 Rapaczyński Kazimierz 147
 Ratzinger Joseph (Benedykt XVI),
 papież 254
 Rawley William 20, 27, 67–68, 72–
 –73, 76, 81–82, 310
 Ray John 347, 349
 Reale Giovanni 50–52, 54, 210, 290
 Rees Graham 213, 308
 Renaker David 199
 Reuchlin Johannes 47
 Rosman Doreen 29–31, 194
 Rosseli Hannibal 52–53
 Rossi Paolo 12, 53–54, 57, 107–108,
 110–111, 131, 148, 201, 213,
 215–216, 246–249, 264, 288–
 –289, 291, 299, 313–315, 340,
 352

S

Sady Wojciech 46, 192

Salomon, król 43, 49, 52–53, 98–
 –99, 139, 150–153, 178–179,
 225, 276, 309–312, 351–352,
 354–355
 Salwa Piotr 292, 348
 Salzman Paul 72–73, 76, 167, 310
 Sara, postać biblijna 181, 198
 Savonarola Girolamo 59
 Schmitt Charles B. 220
 Scholem Gerschom 38, 46–48,
 265–266
 Session William A. 134, 231, 335
 Shaffer Simon 340–341
 Shapin Steven 238, 251, 305, 340–
 –342, 346
 Shapiro Barbara J. 320–322, 328
 Sibiud Rajmund 174
 Singleton Charles 54, 290
 Siwek Paweł 224
 Skinner Quentin 97
 Skrzypczak Robert 254–255
 Smith Christopher 39, 166
 Smith G. C. More 166
 Sojak Radosław 341
 Solomon Julie Robin 238
 Solt Leo F. 321
 Sołowjow Władimir 254
 South Robert 232–233
 Spedding James 12, 20–21, 25, 70–
 –71, 108, 123, 132, 186, 234,
 335, 351
 Spitz Lewis William 32, 184
 Sprat Thomas 14, 259–260, 317,
 328–329, 332, 338, 349, 352
 Spurr John 321–322
 Stacjusz 135–136
 Stanford James 150
 Stephens James 14, 89–90, 94, 99,
 259, 338
 Stewart Alan 49, 61–64, 264

Stobajos 50
 Stokowska Maria 275
 Strauss Leo 112–113, 126
 Stubbes Philip 176, 236
 Studer Heidi D. 110
 Sudół Robert 155, 333
 Sulowski Jan 277
 Swieżawski Stefan 33, 57–58, 206,
 220
 Sydenham Thomas 347
 Szczucki Lech 34, 127, 291
 Szymaniak Karolina 36
 Szymanowski Adam 46, 265
 Szymański Edward 263
 Szymański Mikołaj 127

T

Taylor Charles 95–96
 Telesio Bernardino 213, 305 308
 Tertulian 51, 174
 Tesse W. 324
 Travers Walter 63
 Trevor-Roper Hugh 314, 317, 319,
 321, 325–327
 Twisse William 324

U

Upton Christopher 213, 308
 Uranos (Coelum), postać
 mitologiczna 211–212
 Urbach Peter 213, 231–232, 241,
 303, 308
 Ursinus Heinrich 53

V

Vasoli Cesare 60, 216
 Vickers Brian 22, 83–86, 134
 Vico Giambattista 283–284, 314
 Voegelin Eric 37

W

Walentowicz Halina 105
 Walicki Andrzej 37
 Waligore Joseph 290
 Walker Daniel Pickering 56–57,
 288
 Walker John 67, 347
 Walker Martin P. 321
 Wallace Karl R. 85–86, 159, 239,
 244–245
 Walsingham Francis 64
 Warhaft Sidney 161
 Weber Max 318
 Webster Charles 44, 59, 143, 153,
 262, 319–321, 323, 325–326,
 333–335, 347
 Weinberger Jerry 71–72, 113, 125–
 –127, 198
 Wergiliusz 83, 119–121
 White Howard B. 112–116, 125,
 127, 130, 152, 169, 198, 224
 Whitgift John, bp 31, 62–64, 84
 Whitney Charles 129, 135–139
 Wiener Philip P. 313
 Więckowski Andrzej 173
 Wikarjak Jan 14, 26, 78, 108, 130,
 152, 227, 337, 353
 Wilkins John 317, 328, 330–331,
 344–345
 Wittreich Joseph 41, 150, 255
 Wolak Jerzy 28, 259, 348
 Wormald Brian Harvey Goodwin
 308
 Wszólek Stanisław 12–13, 300

Y

Yates Frances Amelia 46, 48, 50,
 53–54, 58, 60, 165, 216, 264,
 289–291, 310

Z

Zagorin Perez 55, 74, 172

Zambelli Paola 50–51, 54, 56–59,
206, 288–291

Zapałowski Artur 44, 143, 262

Zatorski Tadeusz 257

Zembrzusi Tadeusz 341

Zeus (Jowisz), postać mitologiczna
11, 211

Zieliński Edward Iwo 50, 210, 290

Znamierowski Czesław 55, 71, 122,
152, 271, 342

Zoroaster 52, 153

Zorobabel, postać biblijna 134

Zybertowicz Andrzej 299

Zychowicz Juliusz 38

PROGRAM

MONOGRAFIE FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

W 1994 roku Fundacja na rzecz Nauki Polskiej zainaugurowała publikację serii „Monografie FNP”, obejmującej swoim zakresem nauki humanistyczne i społeczne.

W serii są wydawane niepublikowane wcześniej prace polskich naukowców, wyłaniane w drodze konkursu.

Nadsyłane na konkurs prace powinny charakteryzować się:

- * wysokim poziomem naukowym,
- * odkrywczością założeń i wagą wyników,
- * oryginalnością ujęcia,
- * integralnością tematyki i formy,
- * interesującym przedstawieniem tematu, dostępnym dla szerszego grona czytelników.

Fundacja zapewnia Laureatom pokrycie kosztów wydania książki w serii „Monografie FNP” oraz honorarium. Konkurs odbywa się w trybie ciągłym. Prace należy składać w Fundacji w dwóch egzemplarzach, wraz z wypełnionym wnioskiem. Wniosek wypełniany jest w bazie <https://wnioski.fnp.org/>, tam też należy załączyć wersję elektroniczną tekstu.

Od 2011 roku wydawcą serii Monografie FNP jest Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Oprócz wersji papierowych książki będą dostępne również w formie e-book. Ponadto tytuły wydane w poprzednich latach będą zamieszczane na stronie internetowej www.fnp.org.pl/monografie w formule Open Access.

Dodatkowe informacje znajdują Państwo na stronach

www.fnp.org.pl
www.fnp.org.pl/monografie



**DOTYCHCZAS W SERII
MONOGRAFIE FNP
UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE TYTUŁY**

1995

- Jerzy Michalski**, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza.
Mabły i konfederaci barscy*
- Magdalena Micińska**, *Między Królem Duchem a mieszczaninem.
Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu
XIX i XX wieku (1890–1914)*
- Dariusz Słapek**, *Gladiatorzy i polityka.
Igrzyska w okresie późnej Republiki Rzymskiej*
- Maciej Soin**, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*
- Wojciech Wrzosek**, *Historia – Kultura – Metafora.
Powstanie nieklasycznej historiografii*

1996

- Jerzy Bobryk**, *Akty świadomości i procesy poznawcze*
- Teresa Kostkiewiczowa**, *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*
- Józef Maciuszek**, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*
- Janusz Ruszkowski**, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata.
Studium romantycznego millenaryzmu*
- Teresa Rysiewska**, *Struktura rodowa w społecznościach
pradziejowych*
- Katarzyna Stemplewska-Żakowicz**, *Osobiste doświadczenie
a przekaz społeczny. O dwóch czynnikach rozwoju poznawczego*
- Andrzej Szahaj**, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda
Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*



1997

Zbigniew Bokszański, *Stereotypy a kultura*

Andrzej Dziubiński, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską
a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*

Jan Hartman, *Heurystyka filozoficzna*

Jacek Leociak, *Tekst wobec Zagłady
(O relacjach z getta warszawskiego)*

Sławomir Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej
i polskiej 1917–1950*

Jacek Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje
metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*

Tomasz Mikocki, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna...
Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*

Ryszard Nycz, *Język modernizmu.
Prolegomena historycznoliterackie*

Łucja Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*

Józef Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*

Lucylla Pszczółowska, *Wiersz polski. Zarys historyczny*

Joanna Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły.
Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*

Szymon Wróbel, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja
kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*

1998

Jacek Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne
Mistrza Wincentego Kadłubka*

Jan Doktor, *Śladami Mesjasza-Apostaty*

Alina Motycka, *Nauka a nieświadomość.
Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*



Cezary Wodziński, *Światłocienie zła*
Ryszard Zajączkowski, „Głos prawdy i sumienie”.
Kościół w pismach Cypriana Norwida
Piotr Żbikowski, „...bólem śmiertelnym ściśnione mam serce...”
*Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej
w latach 1793–1805*

1999

Łukasz Chimiak, *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim
1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego*
Henryk Domański, *Prestiż*
Marcin Kula, *Anatomia rewolucji narodowej
(Boliwia w XX wieku)*
Wojciech Tomasiak, „Inżynieria dusz”. *Literatura realizmu
socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”*
Michał Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*
Andrzej Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*
Grzegorz Wołowicz, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*

2000

Hanna Bojar, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie
III Rzeczypospolitej Polskiej*
Bogusława Budrowska, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny
w życiu kobiety*
Katarzyna Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą.
Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*
Anna Engelking, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*
Agnieszka Fulińska, *Naśladowanie i twórczość.
Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*



Grzegorz Grochowski, *Tekstowe hybrydy*
Andrzej Hejmej, *Muzyczność dzieła literackiego*

Gerard Labuda, *Święty Wojciech.*
Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier

Lech Leciejewicz, *Nowa postać świata.*
Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej

Paweł Rodak, *Wizje kultury pokolenia wojennego*

Wojciech Sady, *Spór o racjonalność naukową.*
Od Poincarégo do Laudana

Danuta Sosnowska, *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa*

Tomasz Stryjek, *Ukraińska idea narodowa*
okresu międzywojennego

Przemysław Urbańczyk, *Władza i polityka*
we wczesnym średniowieczu

Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa.*
Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej

2001

Andrzej Dąbrówka, *Teatr i sacrum w średniowieczu*

Iwona Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*

Maciej Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*

Wojciech Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli*
wczesnochrześcijańskiej

2002

Henryk Domański, *Polska klasa średnia*

Magdalena Heydel, *Obecność T.S. Eliota w literaturze polskiej*

Kazimierz Kondrat, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*



Teresa Kostkiewiczowa, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*
Krzysztof Lewalski, *Kościoły chrześcijańskie w Królestwie Polskim*
wobec Żydów w latach 1855–1915

Stanisław Łojek, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*

Tomasz Małyszek, *Romans Freuda i Gradivy. Rozważania*
o psychoanalizie

Marek Nalepa, „*Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje...*”
Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej

Zbigniew Nerczuk, *Sztuka a prawda.*
Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem

Ewa Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności.*
Kant, Fichte, Hegel

Wawrzyniec Rymkiewicz, *Ktoś i Nikt.*
Wprowadzenie do lektury Heideggera

Barbara Szmigielska, *Marzenia senne dzieci*

2003

Wojciech Brojer, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej.*
Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie

Małgorzata Czarnocka, *Podmiot poznania a nauka*

Adam Fitas, *Głos z labiryntu.*
O pismach Karola Ludwika Konińskiego

Maciej Gołąb, *Spór o granice poznania dzieła muzycznego*

Jan Krasicki, *Bóg, człowiek i zło.*
Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa

Antoni Mączak, *Nierówna przyjaźń.*
Układy klientalne w perspektywie historycznej

2004

Jan Doktor, *Początki chasydyzmu polskiego*

Przemysław Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*

Alicja Jarzębska, *Spór o piękno muzyki.*

Wprowadzenie do kultury muzycznej XX wieku

Agnieszka Kluba, *Autoteliczność – referencyjność – niewyraźność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)*

Katarzyna Kuczyńska-Koschany, *Rilke poetów polskich*

Franciszek Longchamps de Bérier, *Nadużycie prawa w świetle rzymskiego prawa prywatnego*

Maciej Mycielski, „*Miasto ma mieszkańców, wieś obywateli*”.

Kajetana Koźmiana koncepcje wspólnoty politycznej

Krzysztof Nawotka, *Aleksander Wielki*

Dorota Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego.*

Współczesna debata i jej źródła

Jan Pisuliński, *Nie tylko Petlura. Kwestia ukraińska w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918–1923*

Radosław Sojak, *Paradoks antropologiczny.*

Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa

Tomasz Szlendak, *Supermarketyzacja.*

Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej

Przemysław Urbańczyk, *Zdobywcy północnego Atlantyku*

2005

Andrzej Dziubiński, *Stosunki dyplomatyczne polsko-tureckie w latach 1500–1572 w kontekście międzynarodowym*

Magdalena Górską, *Polonia – Respublica – Patria.*

Personifikacja Polski w sztuce XVI–XVIII wieku

Roman Michałowski, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki
powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*

Jerzy Rohoziński, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie.
Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim
Azerbejdżanie*

Krzysztof Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce
do początku XIII wieku*

2006

Nikodem Bończa Tomaszewski, *Źródła narodowości.
Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX
i na początku XX wieku*

Sławomir Buryła, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości
Henryka Grynberga*

Zbigniew Kloch, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego
w Polsce po 1989 roku*

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*

Rafał Koschany, *Przypadek. Kategoria egzystencjalna i artystyczna
w literaturze i filmie*

Józef Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej
skończoności Fryderyka Jacobiego*

Maciej Płaza, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*

Małgorzata Puchalska-Wasył, *Nasze wewnętrzne dialogi.
O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*

Justyna Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-
-katolickie w Polsce i na Białorusi*

Stanisław Zapaśnik, *„Walczący islam” w Azji Centralnej.
Problem społecznej genezy zjawiska*

2007

Katarzyna Filutowska, *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga w latach 1800–1811*

Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*

Barbara Krawcowicz, *William James. Pragmatyzm i religia*

Paweł Majewski, *Między zwierzęciem a maszyną.
Utopia technologiczna Stanisława Lema*

Teresa Michałowska, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce.
Rekonesans*

Małgorzata Mikołajczak, *Pomiędzy końcem i apokalipsą.
O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*

Aneta Pieniądz, *Tradycja i władza.
Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów, 774–875*

Wojciech Tomasik, *Ikona nowoczesności.
Kolej w literaturze polskiej*

Piotr Żbikowski, *W pierwszych latach narodowej niewoli.
Schyłek polskiego Oświecenia i zwiastuny romantyzmu*

2008

Grażyna Jurkowlaniec, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza.
Pamiętki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*

Halina Manikowska, *Jerozolima – Rzym – Compostela.
Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*

Maciej Potz, *Granice wolności religijnej w państwie demokratycznym. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunek państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 90. XX wieku*

Beata Śniecikowska, *„Nuż w uhu”? Koncepcje dźwięku w poezji polskiego futuryzmu*

Przemysław Urbańczyk, *Trudne początki Polski*



2009

Weronika Chańska, *Nieszczęsny dar życia.*
Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej

Jacek Gądecki, *Za murami.*
Krytyczna analiza dyskursu na temat osiedli grodzonych w Polsce

Maciej Gorczyński, *Prace u podstaw.*
Polska teoria literatury w latach 1913–1939

Krzysztof Jaskułowski, *Nacjonalizm bez narodów.*
Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych

Justyna Kowalska-Leder, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy*
dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego

Stanisław Łojek, *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce*
i polityce cnoty (Od Homera do Arendt i Straussa)

Grzegorz Myśliwski, *Wrocław w przestrzeni gospodarczej Europy*
(XIII–XV wiek). Centrum czy peryferie?

Robert Poczobut, *Między redukcją a emergencją.*
Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym

Artur Przybyśławski, *Buddyjska filozofia pustki*

Tadeusz Szubka, *Filozofia analityczna.*
Koncepcje, metody, ograniczenia

Tomasz Tiuryn, *Boecjusz i problem uniwersaliów*

Marcin Trzęsiok, *Pieśni drzemią w każdej rzeczy.*
Muzyka i estetyka wczesnego romantyzmu niemieckiego

Adam Workowski, *Ontologiczne podstawy posiadania*

Paweł Żmudzki, *Władca i wojownicy.*
Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej
historiografii Polski i Rusi

2010

Piotr Celiński, *Interfejsy. Cyfrowe technologie w komunikowaniu*



Anna Dziedzic, *Antropologia filozoficzna*
Edwarda Abramowskiego

Piotr Filipkowski, *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie*
obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych

Krzysztof Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna*
w filozofii analitycznej

Monika Małek, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla.*
Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera

Ireneusz Piekarski, *Z ciemności.*
O twórczości Juliana Strykowski

Marek Słoń, *Miasta podwójne i wielokrotne*
w średniowiecznej Europie

Jan Wasiewicz, *Oblicza nicości.*
Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku

2011

Wojciech Bałus, *Gotyk bez Boga?*
W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku

Natalia Bloch, *Urodzeni uchodźcy.*
Tożsamość diasporyczna pokolenia młodych Tybetańczyków
w Indiach

Mirosława Buchholtz, *Henry James i sztuka auto/biografii*

Paweł Gancarczyk, *Muzyka wobec rewolucji druku.*
Przemiany w kulturze muzycznej XVI wieku

Bartosz Kuźniarz, *Goodbye Mr. Postmodernism.*
Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy

Monika Murawska, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami.*
Fenomenologia ciała Michela Henry'ego

Roman Murawski, *Filozofia matematyki i logiki*
w Polsce międzywojennej



Andrzej Wypustek, *Bogowie, herosi i wybrańcy:
studia nad wizerunkiem zmarłych w greckich epigramatach
nagrobnych w epoce hellenistycznej i grecko-rzymskiej*

Radosław Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa
i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej.
Między etniczyczą religii a sakralizacją etnosu (narodu)*

Dorota Zygmuntowicz, *Praktyka polityczna.
Od „Państwa” do „Praw” Platona*

2012

Łukasz Afeltowicz, *Modele, artefakty, kolektywy.
Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów
nad nauką*

Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz, *Ewolucje teorii.
Biologizm w modernistycznym literaturoznawstwie rosyjskim*

Anna Engelking, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium
tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*

Janusz Grygień, *Wola powszechna w filozofii politycznej*

Iwona Krupecka, *Don Kichote w krainie filozofów.
O kichotyzmie Pokolenia '98 jako poszukiwaniu nowoczesnej
formuły podmiotowości*

Michał Łuczewski, *Odwieczny naród.
Polak i katolik w Żmijce*

Anna Markowska, *Dwa przełomy.
Sztuka polska po 1955 i 1989 roku*

Łukasz Niesiołowski-Spanò, *Dziedzictwo Goliata.
Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*

Magdalena Rembowska-Płuciennik, *Poetyka intersubiektywności.
Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*

Tadeusz Szubka, *Neopragmatyzm*



Krzysztof Wójtowicz, *O pojęciu dowodu w matematyce*
Paweł Załęski, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*

2013

Edward Balcerzan, *Literackość.*

Modele, gradacje, eksperymenty

Kamila Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani.*

Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce

Agata Dziuban, *Gry z tożsamością.*

Tatuowanie ciała w indywidualizującym się społeczeństwie polskim

Filip Lipiński, *Hopper wirtualny.*

Obrazy w pamiętającym spojrzeniu

Marcin Moskalewicz, *Totalitaryzm – Narracja – Tożsamość.*

Filozofia historii Hannah Arendt

Wojciech Musiał, *Modernizacja Polski.*

Polityki rządowe w latach 1918–2004

Przemysław Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*

Grzegorz Pac, *Kobiety w dynastii Piastów.*

Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku.

Studium porównawcze

Gabriela Świtek, *Gry sztuki z architekturą.*

Nowoczesne powinowactwa i współczesne integracje

Łukasz Wróbel, *„Hylé” i „noesis”.*

Trzy międzywojenne koncepcje literatury stosowanej

Renata Ziemińska, *Historia sceptycyzmu.*

W poszukiwaniu spójności

2014

Piotr Feliga, *Czas i ortodoksja. Hermeneutyka teologii w świetle*

„Prawdy i metody” Hansa-Georga Gadamera



Marcin Juś, *Spór o redukcjonizm w medycynie.*
Studium filozoficzne i metodologiczne

Agnieszka Kluba, *Poemat prozą w Polsce*

Paulina Małochleb, *Przepisywanie historii.*
Powstanie styczniowe w powieści polskiej w perspektywie
pamięci kulturowej

Magdalena Śniedziewska, *Siedemnastowieczne malarstwo*
holenderskie w literaturze polskiej po 1918 roku

Anna Wylegała, *Przesiedlenia a pamięć.*
Studium społecznej (nie)pamięci na przykładzie Polski i Ukrainy

2015

Paweł Gładziejewski, *Wyjaśnianie za pomocą*
reprezentacji mentalnych. Perspektywa mechanistyczna

Piotr Majdanik, *Tora dla narodów świata.*
Prawa noachickie w ujęciu Majmonidesa

Paweł Majewski, *Tekstualizacja doświadczenia.*
Studia o piśmiennictwie greckim

Jakub Muchowski, *Polityka pisarstwa historycznego.*
Refleksja teoretyczna Haydena White'a

Sylwia Urbańska, *Matka Polka na odległość. Z doświadczeń*
migracyjnych robotnic 1989–2010

Filip Schmidt, *Para, mieszkanie, małżeństwo.*
Dynamika związków intymnych na tle przemian historycznych
i współczesnych dyskusji o procesach indywidualizacji

Andrzej Słowikowski, *Wiara w egzystencji.*
Teoretyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w pismach
pseudonimowych Sorena Kierkegaarda

Jan Swianiewicz, *Możliwość makrohistorii.*
Braudel, Wallerstein, Deleuze

Krzysztof Rzepkowski, *Złoty kciuk.*
Młyn i młynarz w kulturze Zachodu



2016

Filip Doroszewski, *Orgie słów. Terminologia misteriów w parafrazie Ewangelii wg św. Jana Nonnosa z Panopolis*

Anna Kordasiewicz, *U/sługi domowe. Przemiany relacji społecznych w płatnej pracy domowej*

Anna Mach, *Świadkowie świadectw. Postpamięć Zagłady w polskiej literaturze najnowszej*

Karol Myśliwiec, *W cieniu Dżesera. Badania polskich archeologów w Sakkarze*

Małgorzata Pawłowska, *Muzyczne narracje o kochankach z Werony*

Józef Piórczyński, *Spór o panteizm. Droga Spinozy do filozofii i kultury niemieckiej*

Wojciech Ryzek, *Antystrofa dialektyki*
Ewa Skwara, *Komedia według Terencjusza*

Beata Śniecikowska, *Haiku po polsku. Genologia w perspektywie transkulturowej*

2017

Karol Kłodziński, *„Officium a rationibus”. Studium z dziejów administracji rzymskiej w okresie pryncypatu*

Jacek Kubera, *Francuzi, Algierczycy? Relacje między identyfikacjami Francuzów algijskiego pochodzenia*

Agata Lubowicka, *W sercu „Ultima Thule”. Reprezentacje Grenlandii Północnej w relacjach z ekspedycji Knuda Rasmussena*

Agnieszka Rejniak-Majewska, *Polityka doświadczenia. Clement Greenberg i tradycja formalistycznej krytyki sztuki*

Nicole Dołowy-Rybińska, *„Nikt za nas tego nie zrobi...”*

*Praktyki językowe i kulturowe młodych aktywistów
mniejszości językowych Europy*

Joanna Szewczyk, *Historiografia i mitologia kobiecości
w pisarstwie Teodora Parnickiego*

Michał Tymowski, *Europejczycy i Afrykanie.
Wzajemne odkrycia i pierwsze kontakty*

Przemysław Wewiór, *Wstępując w ślady Salomona.
Religia i nauka w myśli Francisca Bacona*

Tymoteusz Zych, *W poszukiwaniu pewności prawa. Precedens
a przewidywalność orzeczeń sądowych w tradycji prawa
anglosaskiego*

W PRZYGOTOWANIU

Agnieszka Fulińska, *Jak Grecy stworzyli królów.
Atrybuty królewskie a wizerunek publiczny
władców hellenistycznych*

Urszula Lisowska, *Wyobrażenia, sztuka, sprawiedliwość.
Marthy Nussbaum koncepcja zdolności jako podstawa
egalitarnego liberalizmu*

Anna Markwart, *Bogactwo uczuć moralnych.
Jednostka i społeczeństwo we wzajemnych oddziaływaniach
w perspektywie filozofii Adama Smitha*

Przemysław Urbańczyk, *Bolesław Chrobry. Lew Ryczący*

