

Przegląd Religioznawczy 2(280)/2021

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

ADAM GRZELIŃSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Instytut Filozofii

e-mail: adamgrz@umk.pl

ORCID: 0000-0002-4007-6507

DOI: 10.34813/ptr2.2021.12

***Religio medici* – osobiste wyznanie wiary Thomasa Browne’a**

Religio medici – Thomas Browne’s Personal Creed

Abstract. In this article, I analyze one of the most interesting confessional works, *Religio medici*, by Thomas Browne (1642), English physician and thinker. This treatise, written in labyrinthine prose, full of apparent contradictions and paradoxes, is interesting not only as a literary work but also as a philosophical one. I discuss its content in the context of seventeenth-century England’s religious and intellectual changes (doctrinal disputes, religious rationalization, the emergence of a new paradigm in the philosophy of nature). The existential interpretation of *Religio medici* presented in the article shows the coherence of the treatise and reveals the essence of Browne’s religious attitude.

Keywords: Thomas Browne, *Religio medici*, religious creed, faith, reason, human individuality

Jeśli zaś chodzi o me życie, dany był mi cud żyć lat trzydzieści, sprawozdanie z niego nie było pisaniem historii lecz poezji, która w uszach przeciętnego słuchacza mogłaby brzmieć niczym bajka. Świat nie jest dla mnie gospodą lecz szpitalem, nie miejscem, w którym się żyje, ale miejscem, w którym się umiera (RM II, 11, s. 69–70)¹.

Niewielka liczba istotnych wydarzeń wypełniających życie Thomasa Browne'a (1605–1682), angielskiego lekarza i autora kilku dzieł mających formę osobistych zwierzeń i swobodnych refleksji na tematy religijne, filozoficzne i naukowe, zdaje się przekonywać, że mamy do czynienia z postacią dość przeciętną. Browne, urodzony w Londynie w zamożnej i pobożnej rodzinie kupieckiej, po odbyciu studiów medycznych w Oksfordzie, Montpellier, Padwie, Lejdzie i Wiedniu uzyskuje stopień doktora medycyny (na uniwersytecie w Lejdzie w 1633 r., a cztery lata później w Oksfordzie), w 1635 r. rozpoczyna praktykę lekarską, którą po przeniesieniu się do Norwich kontynuuje przez niemal 50 lat, pisząc w tym czasie kilka niewielkich książek. Patrząc na te wydarzenia, trudno sobie wyobrazić bardziej monotonne życie; nawet burze wojny domowej przeszły niejako bokiem nieangażującego się w żywioł polityki i zajętego swymi pacjentami Browne'a. Tymczasem jego książki wzbudziły żywe zainteresowanie, stanowiąc przykład prozy tyleż osobistej, co zagadkowej.

Nade wszystko uwagę czytelników przyciągały (intrygujące do dziś) specyficzne zainteresowania Browne'a: lekarza, ale też kolekcjonera dziwnych przedmiotów i błędnych ludzkich przekonań, łączącego naukowy namysł nad naturą i medycyną z przemyśleniami nad religią i filozofią. Żyjącego w czasach René Descartes'a, Francisa Bacona i Thomasa Hobbesa, ale rozczytującego się w antycznych autorach i odwołującego się do tradycji hermetycznej reprezentowanej w Anglii przez Johna Dee czy Roberta Fludda (Olechnowicz, 2015). *Imaginarium Browne'a* – lekarza, zbieracza osobliwości, kolekcjonera o poetyckiej wrażliwości – przypomina nieco rozległe światy kreowane w literaturze angielskiej przez Johna Milтона czy Williama Blake'a, bowiem oryginalność wizji łączy się z refleksją religijną, choć siłę wyobraźni i języka towarzyszy dużo większy eklektyzm i skłonność do posługiwania się paradoksem.

Innym obszarem zainteresowań badaczy jest literacki, bardzo osobisty styl, jakim spisane są dzieła Browne'a. Stało się to zresztą powodem, dla którego jego pisarstwo przyciągało przede wszystkim literaturoznawców i historyków, wskazujących na nowatorstwo jego języka i rekonstruujących świat jego wy-

¹ Cytaty z *Religio medici* według: Browne, 1964; ze względu na wielość wydań podaję numer części, paragrafu i strony. Najlepszą biografią Browne'a jest praca Reida Barboura (2013).

obraźni. Rzeczywiście, jeśli chodzi o język, to, że Browne jest twórcą ogromnej liczby neologizmów, z których wiele weszło do języka potocznego – stworzył 784 nowe słowa, a 1616 nadał nowe znaczenie (Aldersey-Williams, 2015, s. 22); było to nie tylko więcej niż współcześni mu Robert Boyle czy Robert Hooke, ale najwięcej ze wszystkich uczonych posługujących się językiem angielskim (Preston, 2015, s. 39) – usprawiedliwia owo zainteresowanie, ale dochodzi do tego niezrównany, specyficzny styl, przykuwający uwagę czytelników, leksykografów² i literatów³, z jego „labiryntowymi, czasami ciągnącymi się przez dwie strony konstrukcjami zdaniowymi, które wystawnością przypominają procesje albo orszaki żałobne”, tak współcześnie podziwianymi przez Winfrieda G. Sebalda (2009, s. 26).

W kwestiach religijnych najpełniejszą wypowiedzią Browne'a było dziełko *Religio medici* (Religia lekarza), pisane w latach 1635–1642, pierwotnie krążące w odpisach wśród przyjaciół, dwukrotnie wydane bez wiedzy autora w 1642 r., a w autoryzowanej wersji rok później. Chociaż ten aspekt twórczości Browne'a jest przedmiotem nieco mniejszego zainteresowania badaczy niż literackie aspekty jego prozy czy świat jego wyobrażeń, to i on doczekał się kilku omówień. Warto przy tej okazji wspomnieć monografię Williama P. Dunna, który podkreśla irenizm Browne'a, wskazując przy tym, że choć *Religio medici* wpisuje się w nurt pisarstwa nawołującego do tolerancji wyznaniowej⁴, to ma ona w jego przypadku podstawę nie w wysiłku racjonalizacji religijnej, ale w osobistym charakterze jego autora. Charakterystyczna dla postawy Browne'a jest poetycka wizja, w której brak wyraźnego rozdzielenia czy przeciwstawienia

² Literacką sławę Browne uzyskał już za życia – jego leksykalne innowacje chwalił autor *The New World of English Words, or, A General Dictionary* (1658), Edward Phillips; w następnym stuleciu S. Johnson poświęcił mu szkic biograficzny, w którym pisał: „jego językowe wynalazki są niekiedy całkiem miłe, a zuchwalstwo udane; jest u niego wiele *verba ardentia*, mocnych wyrażen, po które sięgnąć mógł, tylko dochodząc aż na skraj tego, co w języku stosowne; szybuje na taką wysokość, którą mógł osiągnąć tylko dlatego, że tak mało obawiał się wstydu towarzyszącego upadkowi. Pozostaje jeden zarzut, na jaki Browne wystawił swe piśmarstwo, straszniejszy niż wszystkie animadwersje krytyki literackiej. Niektóre stronicze jego dzieł stały się okazją, aby niektórzy zaliczyli go do deistów, inni zaś – do ateistów” (Johnson, 1756).

³ Wysoko cenili go pisarze tej miary, co S.T. Coleridge, H. Melville, J.L. Borges czy V. Woolf.

⁴ Dunn w szczególności wskazuje na prace autorów należących w latach 30. i 40. do kręgu Great Tew: *The Religion of Protestants a Safe Way to Salvation* Williama Chillingwortha (1637), *Tract Concerning Schism and Schismatics* Johna Halla (1642), *Discourse of the Infallibility of the Church of Rome* Lorda Falklanda (1646). Najkrócej mówiąc, głosili oni hasła irenizmu, indywidualizmu przekonań religijnych oraz ograniczenia dogmatów do niezbędnego minimum, co wiązało ich z latitudarianami, a także socynianami. Hasła te odnajdujemy również u Browne'a, choć Dunn słusznie zauważa, że *Religio medici* nie ma charakteru polemicznego, lecz stanowi osobiste wyznanie (Dunn, 1950, s. 50–51). Jednakże fakt, że po ukazaniu się dwóch edycji tego dziełka w 1642 r. Browne zdecydował się przygotować poprawione wydanie trzecie, wskazuje, że od początku było ono czytane i budziło kontrowersje.

wiary i rozumu. Indywidualny sposób przeżywania przez niego świata Dunn trafnie podsumowuje sformułowaniem zaczerpniętym od metafizycznego poety Johna Donne'a: „Boskość to tylko miłość i cudowność” (Dunn, 1950). Z kolei Antoni Szwed wpisuje *Religio medici* Browne'a w proces odchodzenia na Wyspach Brytyjskich od kalwińskiego fideizmu na rzecz religijnego racjonalizmu. Badacz ten przyznaje, że osobisty rys wyznania wiary Browne'a oraz przepełniający go mistycyzm przesądza o jego religijnym indywidualizmie, zauważa jednak, że właściwa dla *Religio medici* postawa tolerancyjna sprawia, iż niedaleka jest droga Browne'a do latudynarian, a stąd do Johna Locke'a. Z kolei Brooke Conti (2008) w ciekawym studium poświęconym religijności Browne'a wykazał niedawno, że owa tolerancyjna i dość konformistyczna postawa skrywa wewnętrzne napięcie – deklaracjom pełnej zgodności z nauką Kościoła anglikańskiego towarzyszy świadomość odstępstw od jego literalnego nauczania, stopniowo maskowana w kolejnych wydaniach czytanego w coraz szerszych kręgach dzieła. Warto podkreślić, że zarówno Dunne, jak i Conti wskazują na specyfikę stylu pisarskiego, który w oczach czytelników nie tylko przesądzał o randze tego dzieła, ale także przekonywał o szczerości tonu osobistej wypowiedzi Browne'a⁵.

Z pewnością Conti ma rację, wskazując, że *Religio medici* jest świadectwem świadomości Browne'a, że jego poglądy religijne nie są tożsame z ortodoksyjną wykładnią Kościoła anglikańskiego i zapewne starał się to maskować w kolejnych edycjach tekstu, wątki autobiograficzne przeplatając z ogólnymi refleksjami. Perspektywę tę należy jednak uzupełnić o dwie inne, którymi są: przełom dokonujący w zakresie poznania oraz procesy racjonalizacyjne w obrębie filozoficznej interpretacji religii, które zaowocowały odejściem od kalwinizmu i powstaniem silnego ruchu deistycznego. Wszystkie trzy perspektywy: wskazane przez Conti spory doktrynalne, wyłanianie się nowego paradygmatu w filozofii oraz stopniowej racjonalizacji religijnej pozwalają ukazać treściową złożoność dzieła Browne'a.

Dyskusja nad racjonalnością przekonań religijnych, u różnych filozofów znajdująca wyraz w rozmaitych sposobach godzenia dziedzin wiary i rozumu,

⁵ „Widać, że mamy do czynienia z pisarzem, i to pisarzem młodym, który zgodnie z panującą w jego czasach modą myśli na papierze, który rozświeśla spowijającą go ciemność pojedynczymi rozbłyskami, szczerze, choć czerpiąc z tego artystyczną radość, próbującym ukazać rodzącą się myśl. Nie ma tu nic z łatwej gładkości czy wypracowanej krągłości typowej dla wiodących spór autorów. Przeciwnie: jest imaginatywna błyskotliwość, półcienie, sugestywne i ożywcze skrzywienie się epigramów, prawd jedynie częściowo wydobytych na światło dzienne niczym fragmenty pomników, szczerość, dyskursywność, raczej celne uwagi niż jasność wypowiedzi, lubowanie się w rozbłyskach paradoksu, subtelna sztuka, która potrafi dobierać słowa, dając im ujście na wijących się obrzeżach umysłu” (Dunn, 1950, s. 38). Na temat znaczenia paradoksów w prozie Browne'a: Woodward, 2016.

tylko do pewnego stopnia wskazuje na specyfikę stanowiska Browne’a. *Religio medici*, będąc osobistym wyznaniem wiary, daje także wgląd w specyficzny światopogląd, w którym na plan pierwszy wysuwa się nie rozum i nie wiara, ale sfera imaginatywna. Ów specyficzny sposób odczuwania świata, kojarzony z religijnym mistycyzmem, można określić mianem estetyzującego egzystencjalizmu. Taka interpretacja pozwala nie tylko wskazać na ograniczenia wcześniejszych odczytań dzieła, ale również wyjaśnić i uzasadnić zawarte w nim sprzeczności (niespójności, posługiwanie się paradoksem czy nawet niejasny podział dzieła na dwie nierówne części). Przede wszystkim zaś umożliwia pogodzenie dwóch aspektów jego twórczości: literackość i stanowisko religijno-filozoficzne.

Browne i epoka przełomu

Jak wskazuje Antoni Szwed, najogólniejszą płaszczyzną będącą punktem odniesienia prozy Browne’a jest przemiana w sposobie ujmowania poznania ludzkiego, a w konsekwencji – także określenie na nowo relacji wiary i rozumu, choć Browne’owi bliższy wydaje się fideizm niż racjonalizm (Szwed, 2016, s. 175). Trzeba jednak pamiętać, że w tym samym czasie, gdy powstawało *Religio medici*, publikowali już przedstawiciele nowej filozofii, jak René Descartes, Pierre Gassendi, na Wyspach zaś Francis Bacon czy Thomas Hobbes. Starali się oni zastąpić paradygmat arystotelesowsko-scholastyczny nową interpretacją przyrody w kategoriach mechanistycznych, która pozwoliłaby wyjaśnić nowo odkrywane zjawiska i zaplanować nieprzeprowadzane dotąd eksperymenty. I chociaż filozofowie, tacy jak Bacon czy Hobbes, rozwijali swą filozofię w odezwaniu od kwestii religijnych, inni, jak chociażby Robert Boyle, Isaac Newton czy John Locke, łączyli pasję naturalistów z dywagacjami na temat religii, podając taką interpretację dogmatów religijnych, która dawałaby się pogodzić z zasadami ich filozofii naturalnej. O tym, jak trudno było wypracować nowe zasady poznania natury, świadczy chociażby przykład platoników z Cambridge, którzy łączyli jej idealistyczne rozumienie z postulatem dokonywania obserwacji i eksperymentów, choć nie dysponowali jeszcze odpowiednią metodologią, która dopiero się kształtowała, m.in. za sprawą Boyle’a⁶.

⁶ Ocenę dokonań platoników z Cambridge przedstawił w swym klasycznym już opracowaniu na temat wczesnonowożytnego angielskiego platonizmu Ernst Cassirer (1953, s. 129–156); wnikliwe studium eksperymentalizmu Bayle’a przedstawił ostatnio Radosław Kazibut (2019). Warto zaznaczyć, że nawet zorientowana przyrodoznawczo praca Kazibuta zawiera omówienie religijnego aspektu stanowiska Bayle’a, niedającego się wykluczyć z całokształtu jego myśli. W przypadku platoników sytuacja jest niejako odwrotna – na plan pierwszy wysuwa się myśl religijna, do której próbowano niejako dopasować poznanie natury. W odniesieniu do jednego

Przyjrzyjmy się dwóm pierwszym zdaniom *Religio medici*: „Choć pewne okoliczności mogłyby wszystkich przekonywać, że religia jest mi całkowicie obca (ze względu czy to na powszechne zgorszenie, jakie budzi mój zawód, czy na właściwy mu przebieg pobieranych przeze mnie nauk, czy wreszcie na to, że moje postępowanie nie ma nic wspólnego z religią, a moje rozprawy ani nie starają się z całą mocą bronić jednej wiary, ani też nie obracają się ze słuszną żarliwością przeciwko innej), to jednak ośmielam się uznać, choć nie chciałbym uzurpować sobie do tego prawa, iż zasługuję na zaszczytne miano chrześcijanina. Tytuł ten zawdzięczam nie tylko chrzcielnicy, edukacji czy też miejscu urodzenia (niezależnie, czy powodem było to, że gdy się wychowywałem, przyjąłem zasady wpojone memu niedojrzałemu jeszcze rozumowi przez rodziców, czy też panująca w mym kraju ogólna zgoda w kwestiach religijnych), albowiem gdy dojrzałem i utwierdziłem się w swym osądzie, gdy zdążyłem już wszystko przebać i wszystkiemu się przyrzec, doszedłem do wniosku, że zasady łaski Bożej i mego własnego rozumu nie pozwalają mi uważać się za kogoś innego” (RM I, 1, s. 3).

U Browne’a napięcie między tradycyjnym pojmowaniem przyrody a jej nową interpretacją jest dużo mniejsze: intrygujący jest już co prawda sam tytuł dzieła, wskazujący, że wyznanie wiary czynione przez lekarza, zazwyczaj zajmującego się doczesnymi losami ludzkich ciał, jest czymś szczególnym. Jednak powoływanie się przez Browne’a na „zasady własnego rozumu” jako źródło przekonań religijnych należy rozumieć dość swobodnie, tym bardziej że zwykle powołuje się na rozum oraz własną pobożność – dodajmy: dość specyficzną. Choć wydaje się świadom osiągnięć Descartes’a, z filozofów bliższy jest mu Arystoteles i w ogóle myśliciele starożytni, zaś natura jawi mu się nie jako podległy ślepym prawom mechanizm, lecz przejaw Bożej opatrności. Stałość jej praw stanowi porządek gwarantowany Bożą omnipotencją; „przyczyny bowiem ani skutki nie zachodzą w sposób luźny i rozrzutny, lecz za sprawą najwyższej powszechnej przyczyny” (RM I, 18, s. 19), zaś badanie natury jest „odkrywaniem przejawiania się Boga w stworzeniach” (RM I, 13, s. 13). Chodzi więc Browne’owi o taką interpretację zjawisk natury, która ma odkryć jej przesłoniętą zjawiskami, celowościową strukturę realizującą nieznaną człowiekowi Boże cele. Pod tym względem wyraża on jeszcze przekonania typowe dla okresu sprzed wspomnianych przemian – powiązanie między rzeczami nie jest przyczynowe, w rozumieniu, jakie wyłoniło się w pismach „nowych” filozofów⁷, a ludzki rozum nie jest w stanie przeniknąć tajemnic

z najważniejszych przedstawicieli tej szkoły, Henry’ego More’a, szczegółowo ten aspekt myśli omawia Dariusz Kucharski (2017; 2020).

⁷ Niezależnie od tego, czy chodzi o materialistyczną (np. korpuskularystyczną jak u Boyle’a, czy np. opisującą przyrodę jako plenum podlegające wirowemu ruchowi jak u Descartes’a) wizję

natury⁸. Stąd podziw Browne'a dla „mystycyzmu Pitagorasa i tajemnej magii liczb” (RM I, 12, s. 12) i wyznanie: „Szyderstwa poważnych szkół filozoficznych nigdy nie odwiodą mnie od filozofii Hermesa, wedle której ten oto widzialny świat stanowi jedynie przejaw tego, co niewidzialne, w którym, jak w każdym przedstawieniu, rzeczy nie ukazują się we własnym kształcie, lecz takim, który stanowi jedynie fałszywą kopię ich bardziej rzeczywistej, niewidzialnej istoty” (RM I, 12, s. 12). Co prawda filozofowie tacy jak Hobbes zdążyli zgłosić już swój program i wciągnąć sztandary z wypisanymi na nich hasłami poznawczego krytycyzmu i samodzielności rozumu, jednak Browne nie kroczy z nimi w jednym szeregu. Jedynym punktem wspólnym jest indywidualizm: o ile postulat samowystarczalności rozumu oznaczał również możliwość samodzielnego poznania prawdy przez każdego człowieka, który się nim odpowiednio posługuje, o tyle w odniesieniu do Browne'a ów indywidualizm dopuszcza odmienne interpretacje twierdzeń religijnych. Jeśli odrzuca on tradycyjne dogmaty religijne, czyni to nie w imię opozycyjnego wobec wiary rozumu, ile swej indywidualnej wyobraźni. Sprawia to, że trudno jednoznacznie zaliczyć Browne'a do takiego czy innego obozu w toczących się religijnych sporach.

Jeśli *Religio medici* miało być osobistym wyznaniem wiary, otwarte pozostawało pytanie, do której ze stron ówczesnych waśni religijnych należy przypisać jego autora? Linii owych podziałów było dużo: od zupełnie oczywistych, pomiędzy chrześcijanami i ateistami, katolikami i protestantami, czy bardziej szczegółowych: pomiędzy anglikanami i purytanami, po najróżniejsze niewielkie odłamy protestantyzmu. Stanowisko Browne'a łagodziło

natury, czy też koncepcję głoszącą regularność zjawisk gwarantowaną ilościowym prawom matematycznym (jak u Newtona). W przeciwieństwie do nich powiązanie między zjawiskami nie opiera się u Boyle'a ani na pojęciu przyczynowości sprawczej czy materialnej, ani też na przyczynie formalnej, łączy się raczej z bliższym hermetyzmem (i myśli przednaukowej w ogóle) powiązaniem zjawisk ze względu na przyleganie czy podobieństwo, w którym nie zachodzi konieczność, zaś ogół owych powiązań przypisywany jest sprawstwu Boga. Wymowny jest pod względem następujący fragment *Religio medici*: „Ja sam zawsze wierzyłem, teraz już wiem na pewno, że czarownice istnieją, ci zaś, którzy w to wątpią, zaprzeczają także istnieniu duchów, przez co nie wprost, ale ze względu na wnioski, jakie z tego płyną, należy ich uznać za swego rodzaju nie tyle niewiernych, co ateistów” (RM I, 30, s. 29).

⁸ Nieco inaczej oceniany jest inny jego traktat, *Pseudodoxia epidemica*, w którym Browne przedstawia katalog rozmaitych popularnych przesądów. Jak pisze Giuliano Mori, mamy w nim do czynienia ze scaleniem dwóch porządków – teologii i nauki – któremu przyświeca Baconowski program rugowania z poznania rozmaitych idoli. Co więcej, zestawianie danych zarówno obserwacji, jak i fragmentów Pisma św. realizuje założenia metody eksperymentalnej (Mori, 2015, s. 279 i n.). Jak jednak zauważa Giuliano Iannaccaro, w przeciwieństwie do Bacona i innych filozofów następnych dekad Browne nie wierzy w możliwość oświecenia rozumu wszystkich ludzi, zaś wiedza nie ma dlań charakteru uniwersalnego i otwartego (Iannaccaro, 2017, s. 205).

spory, które w latach 40. w życiu społecznym i politycznym Anglii sięgnęły zenitu. Swym wyznaniem wiary wykazywał niesłusność uznawania kogoś tylko dlatego, że nie zgadzał się z literą określonej doktryny – co zresztą, jak czytamy w późniejszym rysie biograficznym Johnsona, spotkało też samego Browne'a. Również do katolików Browne odnosi się co prawda z dużą powściągliwością, ale w sposób pozbawiony wrogości, stwierdzając, że „nasza religia jest reformowana w stosunku do nich, a nie przeciwko nim” (RM I, 3, s. 4). Browne sam uznaje się przy tym za członka Kościoła anglikańskiego, stwierdzając: „jedynym kościołem, którego wszystkie instytucje godne są z moim sumieniem i którego artykuły wiary, zasady funkcjonowania i zwyczaje wydają mi się w równym stopniu zgodne z rozumem i ukształtowane niejako zgodnie z mą własną pobożnością, jest ten, w który wierzę, mianowicie kościół Anglii, którego wiarę poprzysiągłem jako poddany i któremu winien jestem dwojakie zobowiązanie: do przestrzegania jego artykułów wiary i do starania podporządkowania się jego zasadom” (RM I, 4, s. 5). Jest przy tym przekonany, że anglikanizm – podobnie jak inne odłamy protestantyzmu – stanowi nie tyle nową formę religii, ile raczej powrót do jej dawnego, prawdziwego kształtu. Mistycyzm Browne'a, przekonanego o nieustannej obecności Boga towarzyszącego mu w kontemplacji natury, sprawia, że jego przynależność do Kościoła anglikańskiego ma charakter niejako zewnętrzny, wyznaczony „geografią religijną” (RM I, 2, s. 3) – faktem, że jest poddanym króla Anglii, choć i to jest okolicznością dość przygodną, skoro, jak czytamy w przytoczonym wyżej fragmencie, miejsce urodzenia nie ma wpływu na jego religijne przekonania⁹.

Tolerancyjna postawa Browne'a wynikała z pewnych przemyśleń nad sytuacją społeczno-polityczną ówczesnej Anglii, a także z osobistych zapamiętań i tylko w pewnym stopniu z przesłanek czysto racjonalnych. Co prawda wielokrotnie wspomina, że wiele z dogmatów religijnych nie ma podstawowego znaczenia dla jego rozumienia chrześcijaństwa, ale jego postawa nie jest racjonalistyczna w tym sensie, w jakim można za taką uznać stanowiska Edwarda Herberta czy Locke'a, którzy nawoływali do tolerancji w imię uniwersalnego ludzkiego rozumu, ustalającego chociażby niesprzeczność prawd objawionych i poszukującego takiej ich interpretacji, która da się włączyć w spójny światopogląd, godząc się z ustaleniami nauki. I chociaż Browne powołuje się niejednokrotnie na rozum, to pojmuje go w sposób raczej potoczny, najczęściej zaś dodaje, że o jego prawdach wiary przekonuje go nie

⁹ W pewnym miejscu *Religio medici* czytamy: „Jak dla mnie, wszystkie miejsca, wszystkie klimaty tworzą jeden kraj: wszędzie, pod każdą długością geograficzną znajduję się w Anglii” (RM, II, 1, s. 55).

tylko rozum, ale też własne usposobienie i indywidualna pobożność. W ogóle rozum, nisko jest przezeń umiejscowiony w hierarchii autorytetów, z których najwyższym jest autorytet Pisma, kolejnym – kościoła, rozum zaś – dopiero trzecim (RM I, 4, s. 5).

Można w tym miejscu postawić pytanie, w jakim zakresie prawdziwe jest stwierdzenie mówiące, że powodem opowiedzenia się za taką czy inną religijną denominacją były racje rozumowe. Czy wzmianka o głębokim i racjonalnym namyśle świadczy o tym, że autorowi wszystko „udało się przebadac”, czy jest raczej konwencjonalnym zwrotem, rodzajem emfazy, z jaką wyznaje on swe przywiązanie do własnej formy pobożności? Odpowiedź na to pytanie musi uwzględnić okoliczność, że gdy XVII-wieczni filozofowie wskazywali na racje rozumowe, mieli na myśli niekiedy zupełnie inne rzeczy. Jeśli spojrzymy na Browne’a jako przedstawiciela nurtu racjonalizacji religijnej, to tym samym wpisujemy go w tradycję, do której należały postacie tak różne, jak Edward Herbert z Cherbury i John Locke. I chociaż obu uznaje się za myślicieli ważnych dla kształtującego się w kolejnych dekadach nurtu deistycznego, to wersje rozumności, do których się odwoływali, były bardzo odmienne¹⁰. Nawet jednak u Locke’a racjonalność przekonań religijnych nie przekreśla istnienia religii objawionej oraz prawd ponadrozumowych, w przypadku których rozum może wypowiadać się jedynie w zakresie uznania ich wewnętrznej niesprzeczności, ale nie prawdziwości bądź fałszywości (Locke, 1955, t. 2, s. 452–457). Chociaż trudno znaleźć u Browne’a szczegółowe określenie istoty ludzkiej rozumności, to wydaje się, że stwierdzenie o zgodności z rozumem pewnym tez oznacza ich niesprzeczność, podobnie jak u Locke’a¹¹, choć rozum nie

¹⁰ Warto zauważyć, że publikacja prac Herberta zbiegła się w czasie w wydaniem *Religio medici: De veritate* (1624), *De religione laici* (1645) i *De religione gentilium* (1663). Podobnie jak Browne, później zaś Locke, tolerancyjne stanowisko Herberta wynikało z przekonania o istnieniu bardzo wąskiego zestawu twierdzeń niezbędnych dla wiary chrześcijańskiej. Jednakże kiedy Herbert pisze o powszechnej zgodzie w kwestiach religijnych, że jego zdaniem „powinno się ją uznać za początek i koniec teologii i filozofii” (Herbert 1937, s. 118), odwołuje się do ogółu ludzi, których organiczna społeczność zgadzająca się w racjach rozumowych jako *terminus a quo* istnieje w postaci idei, a jej realizacja jest dającym się pomyśleć *terminus ad quem*, celem, który można osiągnąć, jeśli ludzkemu rozumowi udałoby się oczyścić z błędów. Idealistyczne podejście Herberta nie daje się w pełni pogodzić z Locke’owskim empiryzmem, dla którego istotne są historyczne – a nie idealistyczno-pojęciowe – przejawy braku zgodności pomiędzy ludźmi. Z tego punktu widzenia można uznać, że poglądy Browne’a bliższe są stanowisku Herberta (łączy ich przekonanie o nadzmysłowej strukturze rzeczywistości, organicystyczna wersja natury, a także tradycyjne przeświadczenie o paralelizmie makro- i mikrokosmosu) niż Locke’a, który swą metodą historyczną nie tylko bronił prawomocności zjawisk, ale też reprezentował nowy paradygmat naukowy, zgodny z XVII-wiecznym eksperymentalizmem (Grzeliński, 2016).

¹¹ Jest to zresztą powód, dla którego krytycy uważają, że zarówno Browne’owi, jak i Locke’owi bliskie były poglądy antytrynitarian.

stanowi wyłącznej instancji rozstrzygającej o przyjęciu takich czy innych tez religijnych.

Owe spory – zarówno słowne, gdy walczono na pamflety, jak i dużo groźniejsze, gdy przez Anglię przetaczała się wojna domowa, a Długi Parlament stał się polem sporów religijno-światopoglądowych – w dużej mierze definiowały uczestników ówczesnego życia politycznego, społecznego i intelektualnego. Pozostawał też spór najogólniejszy: czy Browne jako lekarz, a więc osoba zawodowo zajmująca się sprawami ciała, może wypowiadać się w sprawach religii? Czy takie wyznaczenie stanowi uzurpację, czy jest jedynie osobistą obroną przed zarzutami o ateizm – skoro po takie określenie sięgano z reguły wtedy, gdy po prostu nie zgadzano się z czyimiś poglądami.

Browne doskonale zdawał sobie sprawę ze sporów doktrynalnych; wspomina o tym, że w przeszłości bliskie mu były pewne poglądy uznane za herezje. Pierwszy z nich głosi, że „ludzkie dusze giną wraz z ciałem, powstaną jednak w dniu sądu”; drugi błąd dotyczy przekonania, że „Bóg nie trwa wiecznie w pomście, lecz po upływie pewnego czasu porzuca On gniew i uwalnia potępione dusze od mąk; trzeci zaś dotyczy modlitw za zmarłych. Pierwsza z nich została potępiona w 1515 r. podczas piątego soboru laterańskiego, druga sprzeciwiała się predestynacji, która napawa Browne’a grozą i nie daje się pogodzić z Bożym miłosierdziem. Broniąc się przed zarzutem herezji, Browne sięga po dwa argumenty. Pierwszy dotyczy nieuniknionego charakteru podziałów religijnych wynikających z odmienności ludzkich postaw¹². Drugi to odróżnienie herezji od błędu: wspomnianych niewłaściwych przekonań nie można zaliczyć do herezji, gdyż nie skazywały woli i nie miały wpływu na skłonności – raczej zresztą wynikały z nich, bowiem Browne często ulegał wzruszeniu losem innych i ma łzy w oczach, gdy przechodzi uroczysta procesja (RM, I, 3, s. 4), co jest najprawdopodobniej powodem drugiego i trzeciego błędu – a także nie były rozpowszechniane i nie prowadziły do powstania schizmy. Niebezpieczeństwo herezji wiąże się zatem z zewnętrżnością – porządkiem społecznym i politycznym; w swym świecie wewnętrznym Browne pragnie zachować wolność.

¹² „Jest oczywiste, że muszą powstać herezje, nie tylko w naszym Kościele, ale też we wszystkich innych; kolejne herezje muszą powstać nawet w obrębie nauk uznanych za heretyckie – arianie nie tylko przecież odeszli od swego Kościoła, ale też poróżnili się między sobą. Umysł, który posiada skłonność do schizmy i temperament skłonny do nowinkarstwa, z natury nie potrafi wytrwać w jakiejś społeczności i nie podporządkuje się jednym regułom czy organizacji, dlatego też kiedy ludzie tacy odłączają się od innych, łączą się ze sobą; czynią to jednakże w luźny sposób, a nie zadowalając się samym odejściem i rozdzieleniem od swego Kościoła, dzielą się dalej i rozdrabniają niemal na atomy” (RM I, 8, s. 9).

Wyobrażeniowa estetyzacja przeżycia religijnego

Wydaje się jednak, że wskazany przez Conti motyw usprawiedliwienia własnej nieortodoksyjnej postawy religijnej, który miałby być osnową *Religio medici*, ma jednak dość ograniczone znaczenie. Kościół stanowi tylko jeden z trzech autorytetów – obok Pisma i „własnego rozumu”. Co więcej, postawa religijna jednostki jest wynikiem ścierania się trzech niezależnych od siebie władz: rozumu, wiary i namiętności. Żadna z nich nie posiada władzy nad pozostałymi. Wiara oznaczałaby uznanie prawd religijnych niezależnie od ich sprzeczności z rozumem, będąc przy tym dyspozycją stałą i niepodatną na zmienność uczuć, pozostawiony sam sobie rozum rugowałby prawdy objawione, zaliczając twierdzenia religii do zbioru twierdzeń moralnych, zaś uczucia pozwalałyby co prawda na bliski wierze religijnej zachwyt całością Stworzenia, ale postawie tej brakowałoby stałości. W *Religio medici* można znaleźć przykłady każdej z tych postaw. Browne potrafi bronić rozumu, aby zaraz potem powołać się na Tertuliana z jego „osobliwym rozstrzygnięciem” *certum est quia impossibile est* (RM I, 9, s. 9). Potrafi też na wielu stronach wyliczać paradoksy, do których prowadzi literalne odczytywanie Pisma św., aby stwierdzić, że w swym postępowaniu potrzebuje umocnienia przez wiarę, bowiem mocą samego rozumu nie potrafi wyrobić w sobie stałej postawy moralnej na wzór stoików. Wspomina wreszcie, że jest człowiekiem zgodnym i pogodnego usposobienia, aby w innym miejscu stwierdzić: „urodziłem się w godzinie Saturna i sądzę, że noszę w sobie część tej ołowianej planety” (RM II, 11, s. 70). Takie pozorne sprzeczności wskazują raczej na zmienność będącą wypadkową wewnętrznego napięcia pomiędzy różnymi czynnikami kształtującymi ludzkie postawy. Życie nie przynosi ostatecznego zwycięstwa ani rozumu, ani wiary, ani też namiętności. „Dlatego też zawsze usiłowałem zapanować nad owym rozbratem i waśnią pomiędzy afektami, wiarą i rozumem; w naszej duszy panuje bowiem pewnego rodzaju triumwirat, rządy owych trzech spierających się stron. Potrafią one zaburzyć spokój naszego wewnętrznego ustroju w nie mniejszym stopniu jak pokój w państwie rzymskim” (RM I, 19, s. 19). „Wydaje mi się, że jestem czymś jednym, ale tak, jak czymś jednym jest świat. Istnieje całe mrowie rozmaitych istot, a i one są pełne sprzeczności; mamy w sobie swych własnych, domowych wrogów, na zewnątrz zaś otoczenie i jeszcze bardziej nieprzyjaznych adwersarzy. Diabeł, który jedynie zmagął się ze świętym Pawłem, gra ze mną całkiem zręcznie; byłbym nikim, gdybym nie znajdował w samym sobie istnej bitwy pod Lepanto, namiętności walczących z rozumem, rozumu walczącego z wiarą, wiary walczącej z diabełem, zaś mojego sumienia walczącego z nimi wszystkimi” (RM II, 7, s. 64).

Jeśli od samego początku *Religio medici* ma być wyznaniem wiary, to faktycznie nie jest ani prostym uznaniem zgodności własnych przekonań z doktryną Kościoła anglikańskiego, ani nie jest skierowane przeciwko jakiemuś innemu wyznaniu. Przynależność – czy choćby bliskość – jakieś religijnej denominacji stanowi dla Browne’a sprawę zewnętrzną i raczej przygodną. Zewnętrzną, bo wynikającą z „geografii religijnej”, a przygodną, ponieważ zewnętrzne skodyfikowanie zasad wiary nie oddaje rzeczywistości wewnętrznej i wewnętrznego świata przeżyć i wyobrażeń. Ma rację Emilia Olechnowicz, że w owym kolekcjonowaniu „okruchów niewidzialnego” (Olechnowicz 2017, s. 17 i n.) – osobliwości natury¹³, ludzkich przekonań, ale także stanowisk filozoficznych – tkwi przeświadczenie, że każde z nich stanowi fragment ukrytej struktury przenikającej całość natury. Całość, dodajmy, nigdy ostatecznie niedocieczoną, stanowiącą bowiem wynik nieodgadnionego Bożego zamiaru. Dlatego Browne jest przekonany, że rozum pozbawiony domieszki wiary w cudowność jest rozumem areligijnym, co prowadzi go do wiary w cuda, czarnowidztwo, duchy itp.

Przeciwstawiona areligijnemu rozumowi i wykraczająca poza zmysły wiara nie znajduje oparcia nigdzie poza sferą imaginacji, którą z braku lepszego określenia można nazwać poetycką lub metafizyczną¹⁴. Zmysły nie mają dostępu do rzeczywistości, ślizgają się jedynie po jej powierzchni; rozum, który nie może przeniknąć ostatecznej zagadki rzeczywistości, ujawnia jedynie własne ograniczenia, gdy popada w paradoksy. Wiara, która odsyła poza zmysłowość i racjonalność mające za swe przedmioty rzeczy doczesne, posiłkuje się wizjami, w których przedsmak tajemnicy daje nie tylko konsternacja rozumu, ale też nieodgadnione powinowactwo wszystkich rzeczy, wskazujące na nieznany boski замысль. „Owe dziwne, mistyczne przeobrażenia, jakie obserwowałem u jedwabników, przeobraziły mą filozofię w teologię. W owych dziełach natury, które zdają się wprawiać rozum w konsternację, tkwi coś boskiego, coś więcej, co jest w stanie dostrzec zwykły obserwator (RM I, 38, s. 37).

Browne’owi bliska jest renesansowa i hermetyczna zasada głosząca, że mikrokosmos człowieka jest odbiciem makrokosmosu. Tyle że struktura makrokosmosu pozostaje ostatecznie nieznana – rozum odkrywa jedynie

¹³ „Były to obiekty cenne, rzadkie lub po prostu dziwne: rzymskie monety, »kamień przeciwko strachom«, »trzy pierścienie z kopyt łosia«, »chłopięcy włos jak wełna« czy »kamień burzowy«: przezroczysty, żółty i czerwony, rzucający ogniki i zaliczany do amuletów przeciwko uderzeniu pioruna. Innym razem do kolekcji Browne’a dołączyło – obok próbek antymonu, nitrokalitu, wiotriolu i srebra – wiele rozmaitych traktatów, w tym »dyskurs o milczeniu po holendersku«. Był tam również róg jednorożca, dar Arthura Dee, alchemika i najstarszego syna Johna Dee” (Olechnowicz, 2017, s. 19).

¹⁴ Na temat poetyckości tekstów Browne’a: Seelig, 2008; Preston, 2015.

pewne fragmenty jego porządku, który co prawda przekonuje, że świat stanowi organiczną całość, w której wszystkie elementy są ze sobą powiązane, ale wzajemna sympatia i harmonia wszystkich istot pozostaje przedmiotem wiary. Tak samo jest z człowiekiem, czyli mikrokosmosem. Organicystycznej wizji natury, dynamicznie się zmieniającej, w której wszystkie elementy są ze sobą powiązane, co pozwala we wszystkich zbieżnościach, koincydencjach doszukiwać się Bożego zamysłu, towarzyszy przekonanie o równie nieodgadnionym charakterze człowieka. Dla Browne'a prawdziwą zagadką jest nie tylko świat, ale i on sam.

Ów wymiar egzystencjalny ujawnia się z całą mocą, gdy Browne zastrzeżę, że grozę budzi nie tyle sam fakt śmierci – wcale nierzadkiej, biologicznie trywialnej, nawet jeśli miałaby to być śmierć własna – ile własnej niedoskonałości, materialności, oddalenia od Boga: „ja sam nie chciałbym żyć dalej przez większą liczbę dni niż do tej pory – pisze – lub na nowo prząść nić swego żywota; nie ze względu na to, co pisze Cynceron, albowiem przeżyłem je dobrze, lecz ze strachu, że mógłbym przeżyć je gorzej” (RM I, 42, s. 40). Religia okazuje się niezbędna, ale nie jako źródło taniego pocieszenia w perspektywie biologicznego końca, raczej jako płaszczyzna przejawiania się dychotomii ludzkiej egzystencji. Z jednej strony ukazuje człowieka w jego niepowtarzalności, mówiąc, że w dniu Sądu nastąpi spotkanie każdego człowieka z Bogiem, z drugiej – ujawnia rozdarcie między ludzką marnością a dającą się pomyśleć doskonałością. Ta jednak pozostaje jedynie sprawą wiary. I w tym przypadku pomocna okazuje się wyobraźnia pozwalająca przeniknąć sferę dostępnych zjawisk i przedstawić niejawną ludzką egzystencję w ciągu wyobrażeń.

W tym punkcie, na płaszczyźnie imaginacji, dochodzi do zetknięcia poetyckiej wizji Browne'a i literackiej kreacji jego prozy oraz religijno-filozoficznego charakteru jego solilokwium. Nie chodzi tu jedynie o umiejętność przedstawienia własnych wyobrażeń, ale o całość jego pisarstwa stanowiącego zapis wysiłku dojrzenia siebie samego: „Tak to już bowiem jest z ludźmi, że gdy odegrają swą rolę i szykują się do zejścia ze sceny, muszą jeszcze przedstawić morał swego przedstawienia, przekazując wykaz swych cnót i przywar. Z pewnością wiele sumienności wymaga ułożenie całej historii, a zgorszenie, jakie wywołuje, nie spotyka się z wyrzutami. Jest to na tyle autentyczny rodzaj fałszu, że jego autorytet całym narodom i potomności daje mylne wyobrażenie o naszym dobrym imieniu” (RM II, 3, s. 59).

Religio medici zawiera wielokrotnie ponawiane pytanie, czy meandrująca, pełna sprzeczności wypowiedź jest już szczerą, czy stanowi wciąż „autentyczny rodzaj fałszu” – być może jedynym sposobem jest ciągle podważanie poczynionych raz ustaleń, będących jedynie spetryfikowanym, nieautentycznym wyrazem ludzkiej egzystencji. Życie okazuje całą swą paradoksalność: oto

Browne, który sam jest lekarzem, stara się wydrzeć ludzi śmierci, „jednemu i jednemu lekarstwu na wszystkie choroby” (RM II, 9, s. 68), i wyznaje: „Nie znam żadnego innego *catholicon*, panaceum, poza nią jedną, i choć jeśli ktoś ma wrażliwy żołądek, może ona powodować nudności, to jednak jeśli ktoś przygotował się na nią, stanowi ona nektar, smaczny napój dający nieśmiertelność” (RM II, 9, s. 68). Ludzkie istnienie nie zna stałości, „wydaje mi się, że jestem czymś jednym, ale tak, jak czymś jednym jest świat. Istnieje całe mrowie rozmaitych istot, a i one są pełne sprzeczności” (RM II, 7, s. 64). Takie odczytanie uzasadnia sprzeczności, gdyż poszczególne wypowiedzi starają się ukazać ludzkie istnienie z odmiennych perspektyw, raz za namową rozumu, innym – namiętności, niekiedy też przekształcając się w proste wyznanie wiary. Zrozumiały staje się także podział tekstu na dwie części. Pierwsza, dużo dłuższa, część *Religio medici* stanowi próbę przedstawienia złożonej sytuacji człowieka w świecie: z jednej strony kolekcjonująca „ślady niewidzialnego”, wsłuchująca się w głosy przeszłości, np. Arystotelesa, Pitagorasa czy Hermesa, i swymi paradoksami dająca wyobrażenie o wewnętrznej „bitwie pod Lepanto” pomiędzy wiarą, rozumem i namiętnościami oraz prowadząca do wciąż ponawianego pytania o samego siebie. Druga część, w zasadzie tylko formalnie oddzielona od pierwszej i zawierająca tak jak ona ciąg przemyśleń, podejmuje ów wątek, ale ujmuje go w perspektywie wewnętrznej, przedstawiając dwa aspekty postawy religijnej, możliwej do osiągnięcia, gdy sumieniu udaje się wymóc równowagę rozumu, namiętności i wiary. Tymi dwoma aspektami są pokora i miłosierdzie.

Widziane niejako od zewnątrz, ludzkie życie ukazuje swą plastyczność: „nie czuję wstrętu do niczego – pisze Browne – sumienie zadałoby mi kłam, gdybym powiedział, że absolutnie nie znoszę czy nienawidzę czegokolwiek poza samym diabłem lub że czuję co najmniej wstręt do wszystkiego, do czego nie mógłbym się dopasować” (RM I, 1, s. 55). Jednakże od wewnątrz życie to przepełnia nieustanne napięcie. Czy pobożność pozwala osiągnąć stan równowagi pomiędzy rozumem, wiarą i namiętnościami, czy ciągle posługiwanie się paradoksami może zmniejszyć chętność rozumu i przepełniającą wiarę miłość własną, tak by zostało miejsce na pokorę i miłosierdzie? Czy wreszcie – powiedzmy to słowami Browne’a – w walce z diabłem człowiek ma szansę na zwycięstwo?

Podsumowanie

Filozoficznie interpretowana religijna proza Browne’a jawi się jako dzieło nie tylko oryginalne, ale też pozostające na styku rozmaitych prądów intelektualnych, a jej znaczenie można w pełni docenić, zestawiając je nie tylko

z tradycją wcześniejszą, ale i późniejszą. *Religio medici* należy raczej do czasów odchodzących w przeszłość: wiek XVII to okres, gdy hermetyzm ustępował miejsca „odczarowanym” interpretacjom natury, a jego przekonanie o istnieniu czarów, duchów i zjaw jest dla współczesnego człowieka ledwie historyczną ciekawostką. Także przynależność Browne’a do nurtu religijnego racjonalizmu, z którym bywa luźno łączony, należałoby opatrzyć zastrzeżeniem: wspólne jest im zerwanie z dogmatyką, indywidualizacja i uwewnętrznienie wiary, a także hasła tolerancji wyznaniowej, ale nie pochwała ludzkiego rozumu. Ten, nawet jeśli miałby mieć charakter uniwersalny, okazuje się słaby i pozostaje jedną z wielu ludzkich dyspozycji. Jednakże wpisanie *Religio medici* w nurt procesów racjonalizacyjnych i intelektualnych przemian, które zachodziły w kolejnych dziesięcioleciach, pozwala na ukazanie dwóch innych charakterystycznych cech religijno-filozoficznej postawy Browne’a.

Pierwszą jest wspomniana „przejęciowość”, przejawiająca się nie tylko w połączeniu filozofii, nauki i religii, które już wkrótce traktowano osobno. Otóż w imaginarium Browne’a i w jego poetyckim oglądzie natury można dostrzec zapowiedź estetyzacji przeżycia religijnego, jakie w dojrzałej formie spotykamy na przełomie stuleci u A.A.C. Shaftesbury’ego. Podobnie jak Browne, autor *Moralistów* pojmuje naturę jako organiczną całość, a zachwyt jej pięknem ma dlań wymiar religijny, a nawet stanowi ekwiwalent religijnej wiary. Jak zauważa Cassirer, późniejsze wyłonienie się estetyki, które nastąpi za sprawą oddziaływania jego *Characteristics*, zniekształciło jego metafizyczne pojmowanie piękna będącego zmysłową manifestacją natury z jej opatrnościowym łańcem¹⁵. Z drugiej strony zachwyt pięknem natury można uznać za estetyczny odpowiednik argumentu fizyko-teologicznego za istnieniem Stwórcy, z tym że w wersji klasycznej prowadził on do sądu apodyktycznego, natomiast u Shaftesbury’ego – do sądu jedynie asertorycznego, opartego na niedowodliwym doświadczeniu estetycznym. W pierwszym przypadku można byłoby więc stwierdzić, że są pewne racje, by uznać, iż Bóg musi istnieć, w drugim – chodzi o przeżycie skłaniające do uznania, że Bóg istnieje, ale ostatecznie taki sąd skrywał akt wewnętrznego przekonania, że porządek natury ujawniający się w pięknie ma swego Autora. Choć u Browne’a nie odnajdujemy rozwiniętej koncepcji estetycznej, to wysunięcie na pierwszy plan wyobrazeniowego i uczuciowego aspektu doświadczenia zbliża jego odczuwanie świata do późniejszych rozstrzygnięć Shaftesbury’ego.

¹⁵ Oczywiście można wskazać na inne podobieństwa (zwrócenie ku starożytności czy powinowactwo z nurtem platoników z Cambridge); są też jednak i różnice w postawie: Shaftesbury ostatecznie był stoikiem rozczytanym w pismach Epikteta i Marka Aureliusza, podczas gdy Browne uważał stoicyzm za niewystarczającą postawę, niegwarantującą stałości przekonań, co zmuszało go do poszukiwania oparcia w religii.

Drugą, widoczną z dalszej perspektywy, istotną cechą prozy Browne'a jest jej ładunek religijno-egzystencjalny, niemal nieobecny w pismach najważniejszych późniejszych brytyjskich filozofów. Jeszcze w niektórych rozważaniach Locke'a nad tożsamością ludzką napotykamy ich religijne ugruntowanie odsłaniające wymiar egzystencjalny (Locke, 1955, t. 1, s. 471–493), ale zostaje on przesłonięty z jednej strony jego zainteresowaniami przyrodniczymi i medycznymi, a w wymiarze religijnym – podjętą przezeń próbą pogodzenia prawd objawionych z rozumem. Nawet teologowi i biskupowi Berkeleyowi bliższe było trwanie przy standardowym wykazie dogmatów, a religia miała dlań przede wszystkim wymiar społeczny i polityczny – szczątkowe rozważania nad specyfiką stosunku człowieka do Boga odnajdujemy w nieprzeznaczonych do publikacji młodzieńczych *Dziennikach filozoficznych*¹⁶. Z kolei u Hume'a mamy do czynienia z rezygnacją z tradycyjnej metafizyki, zaś ludzka natura zostaje rozpisana na szereg uzupełniających się opisów ujmujących to, co w człowieku ogólne (logika, etyka, krytyka czy polityka). Nie ma tu miejsca na uchwycenie ludzkiej podmiotowości w jej egzystencjalnym wymiarze, a na głos trąb zwiastujących Sąd Ostateczny nie ma się kto zjawić. Widziane z tej perspektywy religijne wyznanie wiary Browne'a, odsłaniające niejednoznaczne i pełne sprzeczności życie wewnętrzne przepełnione religijnym drżeniem, jest osiągnięciem *sui generis*, tak interesującym dla wielu późniejszych czytelników.

Bibliografia

- Aldersey-Williams H. (2015). *In Search of Sir Thomas Browne. The Life and Afterlife of the Seventeenth Century's Most Inquiring Mind*. New York – London: W. Norton & Co.,
- Barbour R. (2013). *Sir Thomas Browne. A Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Berkeley G. (2007). *Dzienniki filozoficzne*. Tłum. B. Żukowski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Browne Th. (2012). *Religio medici and Urne-Buriall*. Red. S. Greenblatt, R. Targoff. New York: New York Review Books.
- Browne Th. (1964). *Religio medici and Other Works*. Red. L.C. Martin. Oxford: Oxford University Press.
- Cassirer E. (1953). *Platonic Renaissance in England*. Tłum. J.P. Pettegrove. Edinburgh: Nelson.
- Conti B. (2008). *Religio Medici's Profession of Faith*. W: R. Barbour, C. Preston (red.). *Sir Thomas Browne. The World Proposed* (s. 149–167). Oxford: Oxford University Press.

¹⁶ Chodzi o rozważania na temat relacji pomiędzy ludzkim czasem a Bożą wiecznością (np. wpisy nr 14, 92, 590) (Berkeley 2007, s. 12, 22, 108).

- Dunn W.P. (1950). *Sir Thomas Browne. A Study in Religious Philosophy*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Grzeliński A. (2016). Locke's Reading of Herbert's De Veritate and His Critique of Common Notions. *Kultura i Edukacja*, 112(2), 194–207.
- Herbert E. (1937). *On Truth*. Tłum. M.H. Carré. Bristol: University of Bristol.
- Iannaccaro G. (2017). Sir Thomas Browne Against Error: An Apology for Complexity. *Other Modernities. Journal of Literary and Cultural Studies*, 4, 204–218.
- Johnson S. (1756). *The Life of Sir Thomas Browne*. http://penelope.uchicago.edu/browne_bio/jlife.html [dostęp: 1.06.2021].
- Kazibut R. (2019). *Filozofia przyrody i przyrodoznawstwa Roberta Boyle'a*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kucharski D. (2017). Filozoficzne i teologiczne podstawy atomistycznej koncepcji materii w ujęciu Henry'ego More'a. *Ruch Filozoficzny*, 73 (4), 101–112.
- Kucharski D. (2020). *Racjonalność wiary w ujęciu Henry More'a. Między teologią kalwińską a platonizmem z Cambridge*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Locke J. (1955). *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. T. 1–2. Tłum. B. Gawęcki. Warszawa: PWN.
- Mori G. (2015). Blending Theology with Science: Thomas Browne's *Pseudodoxia Epidemica* and the Tradition of Vulgar Errors. *Viator*, 46(1), 353–384.
- Olechnowicz E. (2015). Thomas Browne: między racjonalnym i hermetycznym. W: M. Rzeczycka, I. Trzcińska (red.). *Światło i ciemność*. T. VII (s. 132–141). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Olechnowicz E. (2017). Thomas Browne: kolekcjonowanie niewidzialnego. W: L. Sokół, A. Winch (red.). *Ukryta teologia – otwarte pytania* (s. 13–31). Warszawa: IS PAN.
- Preston C. (2015). Orlando Curioso. The Lapsarian Style of Thomas Browne. W: C. Preston (red.). *The Poetics of Scientific Investigation in Seventeenth-Century England* (s. 34–67). Oxford: Oxford University Press.
- Sebald W.G. (2009). *Pierścienie Saturna. Angielska pielgrzymka*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Seelig S.C. (2008). 'Speake, That I May See Thee': The Styles of Sir Thomas Browne. W: R. Barbour, C. Preston (red.). *Sir Thomas Browne: The World Proposed* (s. 13–35). Oxford: Oxford University Press.
- Shaftesbury A.A.C. (2007). *List o entuzjazmie. Moraliści*. Tłum. A. Grzeliński. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Szwed A. (2016). *Fideizm Kalwina i bunt angielskich racjonalistów*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Woodward M. (2016). Paradox Regained: Reconsidering Thomas Browne's Double Hermeneutics. *Texas Studies in Literature and Language*, 58(3), 305–328.