

Przegląd Religioznawczy 4(286)/2022

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

PRZEMYSŁAW SPRYSZAK

Uniwersytet Jagielloński

Instytut Filozofii / Zakład Historii Filozofii

e-mail: p.spryszak@iphils.uj.edu.pl

ORCID: 0000-0003-0379-8321

DOI: 10.34813/ptr4.2022.3

Rozprawa o wolnomyślicielstwie (1713) Anthony'ego Collinsa

Anthony Collins's *A Discourse of Free-Thinking* (1713)

Abstract. In this paper, I classify and briefly discuss the variety of arguments for freedom of thought summoned by the English free-thinker Anthony Collins (1676–1729) in his formerly controversial and influential book entitled *A Discourse of Free-Thinking, Occasion'd by the Rise and Growth of a Sect call'd Free-Thinkers* (1713). I argue that some of them are indeed reasonable or partly reasonable.

Keywords: free-thinking, English deism, atheism, Christianity

Pragnę rozważyć argumenty za wolnością myślenia – przede wszystkim za wolnością myślenia o przedmiotach wiary religijnej – przedłożone przez angielskiego prawnika, wolnomyśliciela i antyklerykała Anthony'ego Collinsa (1676–1729) w wydanej w 1713 r. *Rozprawie o wolnomyślicielstwie spowodowanej powstaniem i wzrostem sekty zwanej wolnomyślicielami* (*A Discourse of Free-Thinking, Occasion'd by the Rise and Growth of a Sect call'd Free-Thinkers*). Argumenty mające pokazać, że wolne myślenie stanowi nie tylko prawo, ale także – w odniesieniu do artykułów wiary – *obowiązek* każdego człowieka, a zaprzeczanie takiemu prawu (lub obowiązkowi) jest niedorzeczne, polski

czytelnik zwykle zna co najwyżej pośrednio, za to z pism tak sławnych krytyków dogmatyzmu religijnego i nietolerancji religijnej, jak Wolter (Wade, 1969, s. 516–517, 534).

Na pierwszy rzut oka *Rozprawa* potwierdza protestancką zasadę prawa i obowiązku prywatnego osądu, zapoczątkowaną przez naukę Marcina Lutra o powszechnym kapłaństwie (Delumeau, 1986a, s. 48), wywodzoną przezeń ze słów św. Pawła: „Wszystko badajcie, a co szlachetne – zachowujcie!” (1 Tes, 21). Wpisuje się także w bogatą rodzimą literaturę nurtu tolerancji i wolności sumienia, współtworzoną m.in. przez *Religions Peace: Or a Plea for Liberty of Conscience* (1614) Leonarda Bushera, *De Veritate* (1624) Edwarda Herberta, lorda Cherbury, *The Religion of Protestants a Safe Way to Salvation* (1638) Williama Chillingwortha, *Table-Talk* (1696, powstała ok. 1630–1650) Johna Seldena, *A Tract Concerning Schisme and Schismatiqves. Wherein Is briefly discovered the originall causes of all Schisme* (1641) Johna Halesa, *A Discourse of the Liberty of Prophesying. Shewing the Unreasonableness of prescribing to other mens Faith, and the Iniquity of persecuting differing opinions* (1647) Jeremiego Taylora, *Lewiatana* (1651) Thomasa Hobbesa, *A Treatise of Humane Reason* (1674) Martina Clifforda, *Instituted Religion Not Intended to Undermine Natural* (1680) Johna Tillotsona, *List o tolerancji* (1689) Johna Locke’a, *Christianity not Mysterious* (1696) Johna Tolanda, *The Shortest-Way with the Dissenters: or Proposals for the Establishment of the Church* (1702) Daniela Defoe oraz *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times* (1711, wyd. II 1714) Anthony’ego Ashley-Coopera, lorda Shaftesbury. Niektóre z tych prac są przywoływane w *Rozprawie*. Na filozofię jej autora wywarł wpływ *Słownik historyczny i krytyczny* (1697, wyd. II rozszerzone 1702) Pierre’a Bayle’a, i już z tego względu jej związek z myślą kontynentalną nie są jednostronne.

Datami wyznaczającymi historyczny kontekst *Rozprawy o wolnomysli- cielstwie* są: rok 1689 i wejście w życie ustawy o tolerancji, pod pewnymi warunkami gwarantującej swobodę religijną wszystkim nonkonformistom protestanckim z wyłączeniem antytrynitarzy; rok 1696, który przyniósł zniesienie cenzury książek, ustanowionej w 1663 r. głównie przeciw purytanom; rok 1697, kiedy wskutek skandalu wywołanego przez publikację *Christianity not Mysteriuous* parlament angielski przyjął ustawę przeciwko bluźnierstwu; oraz lata 1701–1713, angażujące Anglię w wojnę o sukcesję hiszpańską, której przebieg wywołał na przełomie lat 1709–1710 nad Tamizą nastroje antywigowskie i antydysydenckie, podsycane jeszcze przez kazanie (oraz jego publikację pt. *The Perils of False Brethren, both in Church, and State*, a następnie proces *impeachmentu* w marcu 1710 r.) doktora Henry’ego Sacheverella (1674–1724), wymierzone w zwolenników tolerancji religijnej wewnątrz Kościoła anglikańskiego, m.in. w „deistów”. Pośród wielkiej liczby pamfletów krążył wtedy także

Priestcraft in Perfection (1710) Collinsa. *Rozprawa* ukazała się anonimowo (jak wszystkie jego prace) w styczniu 1713 r., w trakcie umacniających się od 1710 r. rządów torysów, a przed wyborami do parlamentu (ponownie zwycięskimi dla nich) i niedługo przed poprzedzającym je pokojem w Utrechcie (Wigelsworth, 2009, s. 109–141).

Dokładne omówienie niegdyś kontrowersyjnej *Rozprawy*, wpływającej na angielskie oraz kontynentalne Oświecenie (O'Higgins, 1970, s. 201–222), stanowiłoby nazbyt duże przedsięwzięcie. Pierwotna jej objętość to 178 stron *in octavo*, wydanych najpierw w Londynie i jeszcze tego samego roku w Hadze, po skróceniu jej do 149 stron pod wpływem *Remarks Upon a late Discourse of Free-Thinking: in a Letter to F. H. D. D.* filologa klasycznego i teologa Richarda Bentleya (1662–1742), wytykającego niedoskonałości autorskich przekładów zacytowanych w niej dzieł. Do Hagi autor udał się ponoć w obawie przed reperkusjami publikacji londyńskiej, tam także *Rozprawę* opublikował *in duodecimo*, natomiast na podstawie tego wydania w 1714 r. ukazał się niezbyt dokładny przekład francuski (*Discours Sur la Liberté De Penser. Ecrit à l'occasion d'une nouvelle Secte d'Esprits Sorts, ou de Gens qui pensent librement*), autorstwa duńskiego wydawcy Henriego Scheureléera i hugenockiego nauczyciela Jeana Rousset de Missi (O'Higgins, 1970, s. 206). Rolę popularyzatora *Rozprawy* (i filozofii Collinsa w ogóle) we Francji, a przez to także w innych krajach, jak i najnowszej filozofii angielskiej, odgrywał mieszkający w Londynie hugenota, filozof, wydawca, recenzent i tłumacz, prywatnie współpracownik, przyjaciel oraz powiernik Collinsa, Pierre Desmaizeaux (ok. 1673–1745).

Ograniczę się do charakterystyki elementów mających mieć wartość argumentacyjną. Posłużę się własną klasyfikacją argumentów Collinsa zgodnie z wydaniem 149-stronicowym, w moim przekonaniu rozjaśniającą i porządkującą treść *Rozprawy*. Obciążają ją wszakże obszerne cytaty, być może przydane dla ówczesnego czytelnika niezaopatrzonego w obszerną bibliotekę, nie mówiąc o zbiorach wielkości tych będących w posiadaniu Collinsa, liczących dziesięć tysięcy tomów. Nie jest także wolna od dygresji, niekiedy zabarwionych ironią. Potrzebę skrótu *Rozprawy* odczuwali nawet jej krytycy (Swift, 1713). Pragnę natomiast poszerzyć i rozwinąć analizy tej pracy nieczęste we współczesnej literaturze (Stephen, 1902, s. 201–210; Ossowska, 1966, s. 117–121; O'Higgins, 1970, s. 77–95; Horstmann, 1980; Agnesina, 2018, s. 83–87). Do zagadnienia wolnej myśli autor powracał sporadycznie w *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion* (1724), *A Letter to the Reverend Dr. Rogers* (1727) i w ostatnim dziele – *A Discourse on Ridicule and Irony in Writing* (1729).

Rozprawa Collinsa dzieli się na trzy części. W części pierwszej (s. 3–25) podana jest definicja wolnomyślicielstwa (*free-thinking*) oraz sformułowanych

jest pięć argumentów na poparcie twierdzenia, że myślenie w sposób wolny stanowi prawo (*right*) każdego człowieka. Wolne myślenie to „The use of the understanding, in endeavouring to find out the meaning of any proposition whatsoever, in considering the nature of the evidence for or against it, and in judging of it according to the seeming force or weakness of the evidence” (Collins, 1713, s. 3). We wcześniejszej pracy, *An Essay Concerning the Use of Reason in Propositions, The Evidence whereof depends upon Human Testimony* (1707, wyd. II 1709), Collins odróżnił świadectwo wewnętrzne (*internal*) od zewnętrznego (*extrenal*): wewnętrznym jest bezpośrednio lub pośrednio spostrzeżenie zgodności albo niezgodności między ideami, zewnętrznym – czyjeś orzeczenie (*testimony*) co do zachodzenia takiej zgodności lub niezgodności. Uznanie (*assent*) koniecznej zgodności (lub niezgodności) na podstawie świadectwa wewnętrznego jest wiedzą (*science*), uznanie na podstawie spostrzeżenia pośredniego prawdopodobnej zgodności (niezgodności) – opinią, natomiast uznanie zgodności lub niezgodności na podstawie orzeczenia osób uznanych za wiarygodne – wiarą (*faith*). Natura uznania zależy zatem od rodzaju świadectw (Collins, 1709, s. 5).

Dalsza treść *Rozprawy* wskazuje, czym wolne myślenie nie jest – nie jest uznawaniem lub odrzucaniem twierdzeń pod wpływem nakazu innego niż charakter świadectw rozpatrzonych w sposób nieskrępowany, pełny i bezstronny, nie jest uznawaniem lub odrzucaniem też pod wpływem litery prawa, narzuconej w czyimś interesie. Wolne myślenie zachodzi, gdy nie istnieją przeszkody prawne w myśleniu. Collins posuwa się nawet do twierdzenia, że nie sposób w ogóle myśleć o czymś, nie myśląc o tym w sposób wolny: „How indeed can men *think* at all of any thing, of which they do not *think freely*? For what is a restraint of *free-thinking* on any subject, but somewhat which hinders me from *thinking* on that subject?” (Collins, 1713, s. 10). Jeżeli zakaz prowadzi do niemyślenia, myślenie wolne jest równoznaczne z myśleniem. Wolne myślenie wiąże się nierozdzielnie z wolnością wyrażania opinii, także w kwestiach religijnych, a więc i z legalnym ich upublicznianiem drukiem. Prawo nie może zatem określać właściwych przekonań religijnych, określać je może rozum każdego człowieka. Wszechobecne w *Rozprawie* wyrażenie „*free-thinking*” ma zatem konotację prawną, a nie ontologiczną – jej autor w innych pracach, w szczególności w *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty* (1717), opowiedział się za materializmem i determinizmem, z którymi – jego zdaniem – można pogodzić wolną wolę pod warunkiem, że pojmie się ją właściwie.

Według krytyków Collinsa promowana przezeń wolność myślenia i wypowiedzi była równoznaczna z destrukcyjnym bezprawiem (*licence*), przeinaczającym właściwie, po protestancku pojęte wolne myślenie (Ibbot, 1727,

s. 1–36; Beiser, 2014, s. 263). Niektórzy badacze współcześni, nieskłonni już do tak surowych ocen, chętnie przypisują mu natomiast powiązanie dwóch sposobów pojmowania wolności – liberalnego, w którym jest ona postrzegana jako brak ingerencji, oraz republikańskiego, zgodnie z którym polega ona na braku dominacji, czyli braku możliwości ingerencji (Carmel, 2022). Antyklerykalizm Collinsa byłby wyrazem jego republikańskiego pojmowania wolności. W innych pracach, w szczególności w *Priescraft in Perfection*, otwarcie przeciwstawiał się ograniczeniom, narzucanym przez początkową część artykułu *XX Konfesji Anglikańskiej* (1571), na podstawie którego „Kościół posiada moc ustanawiania obrządku i ceremonii, jest autorytetem w sporach na temat wiary” (Pasek, 1995, s. 90). Twierdził, że badanie źródeł pozwala na wniosek, że owa klauzula, nazwana przezeń *The Clause of the Church's Power*, a nawet *The Popish Clause*, nie znajdowała się w opublikowanym w języku angielskim (w 1563 r.), a następnie ratyfikowanym (w 1571 r.) zbiorze artykułów; utrzymywał nawet, iż jest w posiadaniu pierwodruku (Collins, 1710, s. 12–21). Charakteryzujący jego pisma (także *Rozprawę*) antyklerykalizm, będący sprzeciwem wobec uzurpowania przez Kościół władzy nad myślą jego członków, zbiega się z poglądami przyjaciela Collinsa, Matthew Tindala, autora *The Rights of the Christian Church asserted* (1706) i późniejszego *Christianity as Old as the Creation* (1730) (Szwed, 2020). Niemniej autor *Rozprawy* dostrzegał wśród duchownych także wolnomyślicieli – latytudynariańskiego arcybiskupa Canterbury Johna Tillotsona (Szwed, 2016, s. 182–190) nazwał nawet przywódcą *free-thinkers*, zaś fragmenty jego kazań przytoczył pod koniec dzieła.

Jak głosi sama *Rozprawa*, odebraną wolność myślenia zwykle zastępuje przymus ślepego uznania – uznania na zasadzie wiary – tego, co człowiek wyposażony w wolność uznałby za niezgodne z doświadczeniem, nedorzeczne bądź oszukańcze, a co pozbawiony jej uważa za rzeczywiste, jakkolwiek może cudowne lub nadprzyrodzone. Przymus ten nie jest rzecz jasna bezcelowy, skoro daje przymuszającemu – klerowi anglikańskiemu w szczególności – profit materialny i polityczny kosztem wolności przymuszanego i kosztem korzyści, które z niej wynikają. Niemniej odnośnie do dowolnej rzeczy, jej istnienia lub nieistnienia oraz natury, w tym istnienia Boga, jego natury, jak i charakteru oraz znaczenia ksiąg uznawanych za objawione, mają wagę jedynie racje, a nie ustawy określające kościelny autorytet. Jedynie brak ograniczeń i bezstronne rozważanie racji zbliżają do prawdy, warunkiem jej poznania jest więc wolne myślenie. Można powiedzieć, że *Rozprawa* Collinsa dokonuje antropocentrycznej modernizacji *Rozprawy o metodzie* (1637) Kartezjusza, uogólnia jej metodologię, czyniąc z ludzkiego rozumu jedynym autorytetem także w dziedzinie prawd teologicznych. Z punktu widzenia teologii luterkańskiej i kalwińskiej taka prerogatywa oznaczała oczywiście odrzucenie tezy o destrukcyjnym wpływie

grzechu pierworodnego na ludzki rozum i o wynikającej stąd konieczności oświecania go przez łaskę Bożą, zaś tendencja do oparcia przekonań religijnych na wyrokach rozumu równała się odrzuceniu ich podstawy ponadrozumowej, a więc zarówno prorocत्व, takich jak starotestamentowe, jak i cudów, takich jak zmartwychwstanie. Odrzucona zostaje tradycja, stanowiąca niewzruszoną podstawę dla katolika, oraz indywidualne objawienie, jeszcze przez wczesnych deistów angielskich uznawane za pomocne dla ludzkiego rozumu rozważającego kwestie praktyczne (Herbert of Cherbury, 1656, s. 288–296), tym bardziej zanegowana jest możliwość religijnej inspiracji, głoszonej przez „entuzjastów” w rodzaju przewodzącego kwakrom George’a Foga. Związki historyczne wiążą *Rozprawę* z krytycznymi zarówno w stosunku do natywizmu lorda Herberta, jak i do „entuzjazmu” kwakrów czy kamizardów *Rozważaniami dotyczącymi rozumu ludzkiego* (1690; wydanie IV z 1700 r. zawiera dodatkowy rozdział „O uniesieniu uczuciowym”) Johna Locke’a. Jedną z idei Locke’a było to, by przyjmować prawdy nie na podstawie rzekomego objawienia, ale orzeczenia rozumu, który uznał domniemane objawienie za autentyczne (Locke, 1955, s. 469–470). Gruntowność, z jaką Collins znał *Rozważania*, przyznawał mu Locke w liście z 3 kwietnia 1704 r. (Desmaizeaux, 1739, s. 97). Ten list, jak i pozostała korespondencja, obejmująca lata 1703–1704, świadczy o przyjaźni i nadziejach wiązanych przez Locke’a z młodym Collinsem (Agnesina, 2018, s. 21–25). Treść jego prac dowodzi jednak większego wpływu ustaleń Tolanda, zawartych w *Christianity not Mysteriorious*, z którymi Locke się nie zgadzał. Prawdziwość według Tolanda polega na spostrzeżeniu przez ludzki umysł zgodności lub niezgodności między ideami; nie istnieją zatem prawdy niepojęte, to znaczy będące ponad tak rozumianym rozumem przez to, że nie odpowiadają im żadne wyraźne ludzkie idee, a więc i samo chrześcijaństwo nie zawiera takich prawd (Toland, 1702, s. 11–15; Collins, 1709, s. 18–19). „Niepojęte” nie oznacza prawdy nieuchwytniej, oznacza brak sensu, niepowodujący ani uznania, ani odrzucenia, zawsze przecież dotyczących czegoś. Nie może także zachodzić zasadnicza różnica między rozumem ludzkim a boskim, w przeciwnym razie słowa „rozum boski” niczego nie oznaczają (Collins, 1709, s. 31).

Stanowisko samego Collinsa co do istnienia Boga, przedstawione w *Rozprawie* i innych pracach, nie jest jednak wbrew pozorom całkiem jasne. Zdaniem niektórych był on, na zasadzie ambiwalencji, albo deistą, albo radykalnym protestantem, i nie zamierzał przeczyć istnieniu Boga ani możliwości poznania jego atrybutów (O’Higgins, 1970, s. 199). W oczach innych jawił się jako ateista reprezentatywny dla całego środowiska wigów (Swift, 1713) lub ateista teoretyk (*a speculative atheist*), który przeprowadził dowód na nieistnienie Boga (Berkeley, 2008, s. 26, 143–144). Za ateistę uważają Collinsa niektórzy współcześni badacze (Taranto, 2000, s. 18; Byrne, 2014, s. 213; Agnesina, 2018,

s. 187–192), niekiedy nawet uznają, że domyślności czytelnika ogłoszonych prac pozostawił dowód na nieistnienie Boga (Berman, 1975a; 1988, s. 70–92). Pojawiają się także głosy, iż należałoby go raczej określać mianem panteisty niż ateisty (Benítez, 2007, s. 327). Sam Collins głosił w *Rozprawie*, że to właśnie wolne myślenie stanowi remedium na ateizm i że to niewiedza (*ignorance*) stanowi jego podstawę; przyznawał jednak zarazem, że wolnomyślicielstwo sporadycznie może prowadzić do ateizmu (Collins, 1713, s. 87).

Pierwszy argument za prawem do wolnego myślenia przedstawia się następująco: jeżeli Bóg wymaga od człowieka znajomości pewnych prawd, a znajomość innych jest korzystna dla społeczeństwa, a przy tym znajomość żadnej prawdy nie jest ani przez Boga zakazana, ani dla człowieka szkodliwa (*harmful*), to człowiek ma prawo znać każdą prawdę, a więc i myśleć w sposób wolny, albowiem tylko wolne myślenie prowadzi do jej odkrycia. Ten zwięzły argument można określić mianem deontyczno-uitylitarnego. W odpowiedzi należy zauważyć, że nie jest wcale oczywiste, iż znajomość prawdy nie jest szkodliwa – doświadczenie pokazuje, iż znajomość prawdy może rodzić poczucie zawodu lub rozczarowania, wzbudzać lęk, złość albo zazdrość; można zaś utrzymywać, że są to stany szkodliwe. Poznanie prawdy niekiedy zniechęca do działań dotąd jawiących się perspektywicznie, wszak wiele przedsięwzięć odniosło skutek tylko dlatego, że przeceniono szanse na ich realizację w stosunku do wyników analizy świadectw dostępnych w momencie podejmowania decyzji. Collins musiałby więc na jakiejś podstawie zaprzeczyć tego rodzaju pospolitym wyjątkom. Ponadto nie jest wcale jasne, że wolne myślenie stanowi jedyny sposób dotarcia do prawdy wobec możliwości przypadkowego dotarcia do niej. Zatem nawet jeżeli wolne myślenie rzeczywiście jest jedynym sposobem systematycznego lub efektywnego odkrywania, nie jest jeszcze przez to sposobem jedynym. Natomiast prawdziwe wydaje się założenie, iż jeżeli coś stanowi jedyny środek do realizacji pewnego prawa, to musi istnieć prawo do jego użycia.

Drugi argument głosi, że doskonałość (*perfection*) w naukach teoretycznych (*sciences*) jest uzyskiwana w wyniku wolnego myślenia na takiej zasadzie, na jakiej w dziedzinach praktycznych (*manual arts*) doskonałość stanowi rezultat praktyki, porównywania rzeczy ze sobą oraz doświadczenia. Ograniczenie nakładane na sztukę, na przykład w postaci zakazu sporządzania wizerunków istot żywych, doprowadziłoby do upadku malarstwa w tym właśnie zakresie, zaś uzyskanie w nim biegłości z konieczności odbywałoby się co najwyżej stopniowo. Istnienie wolności w dziedzinach praktycznych jest konieczne do osiągnięcia w nich doskonałości, ale nie jest wystarczające, potrzebny jest jeszcze bodziec skłaniający twórcę do dążenia do niej. Istnienie wolności prowadzi do rozległej wiedzy, ona zaś umożliwia stworzenie dzieł tak doskonałych, jak

Iliada Homera. O doskonałej znajomości wszelkich sztuk i nauk najdobitniej świadczy treść Pisma Świętego, toteż również zrozumienie Pisma wymaga szerokiej wiedzy, a więc i wolnego myślenia. Zależności zachodzące w dziedzinie sztuki dotyczą w równym stopniu nauk teoretycznych, i to nie tylko takich, jak astronomia, ale też takich, jak metafizyka, prawo naturalne czy teologia. Ponieważ wszystkie nauki teoretyczne są ze sobą powiązane – albowiem wszystkie rzeczy wiążą się ze sobą – stopień biegłości osiągnięty w jednej z nich wpływa na stopień biegłości osiągany we wszystkich pozostałych. Ten bardziej rozbudowany argument można określić mianem aksjologiczno-uitylitarneho. Zastosowane w nim przesłanki polegają nie tylko na tradycyjnym rozróżnieniu dyscyplin praktycznych i teoretycznych, lecz także na holistycznym ujęciu zarówno jednych, jak i drugich, a nawet samej rzeczywistości. Argument ten wydaje się bardziej przekonujący niż poprzedni, o ile miałby wskazywać na korelację między brakiem ograniczeń w użyciu ludzkiego rozumu a rozwojem sztuk i nauk. Ta część argumentacji Collinsa znajdzie odpowiednik w treści eseju Dawida Hume'a *O narodzinach i postępie sztuk i nauk* (1742).

Trzeciego argumentu dostarcza twierdzenie, że brak wolności myślenia doprowadza człowieka do uznawania największych niedorzeczności, na przykład zabobonnych wyobrażeń Boga u pogan i u chrześcijan przypisujących Bogu kształty ludzkie albo popadających w idolatrię. Wiele podobnych niedorzeczności istniało we wszystkich innych dyscyplinach. Odpowiada za nie brak wyrobionej zdolności myślenia, przez co nawet dostęp do wiedzy nie doprowadza umysłu do przyswojenia sobie i poznania prawdy. Człowiek niemyślący wolno uzna niedorzeczności, które by odrzucił, gdyby tylko mógł cieszyć się wolnością myślenia. Przekonuje o tym analogia zachodząca między myśleniem a widzeniem: człowiek, któremu zabroniono by widzieć, przyjmie narzucone mu nawet najbardziej niedorzeczne twierdzenia o przedmiotach wzroku i zda się na opinię tych, którzy przypisali samym sobie dokładne widzenie. Szkodliwość ograniczania wolności widzenia (*free-seeing*) i poprzestawanie na wierze wzrokowej (*eye-sight faith*), wpajanej przez kogoś, kogo wzrok może być równie zawodny jak wzrok każdego innego człowieka, będzie oczywista dla każdego, kto zda się na własne widzenie. Artykułom wiary wzrokowej można nadać postać odpowiedników kanonów wiary rzeczywistej religii, na przykład (niedorzecznych zatem, jak wywnioskuje czytelnik) dogmatów właściwych dla katolicyzmu (Collins, 1713, s. 12). Nie mniejsze niedorzeczności można wykryć w religiach pogańskich, a nawet pośród zasad uznawanych gdzieś przez niekatolickich chrześcijan. Argument Collinsa można określić mianem psychologiczno-aksjologicznego. Głosi on, że brak wolnej myśli stanowi powód uznawania niedorzeczności i że takimi niedorzecznościami są co najmniej niektóre dogmaty religii niechrześcijańskich oraz

zasady uznawane przez niektórych chrześcijan; i jedno, i drugie są wpierane w ludzkie umysły przez kler, wzbraniający „wolnego widzenia” własnym rozumem i narzucający w miejsce rezultatów użycia rozumu odpowiednik „wiary wzrokowej”. Argument Collinsa wydaje się przynajmniej częściowo przekonujący. O ile brak wolnego myślenia i brak nawyku do myślenia jest źródłem uznania twierdzeń, które najprawdopodobniej odrzuciłby człowiek dokonujący samodzielnego namysłu i starający się rzetelnie badać dostępne mu świadectwa, o tyle nie jest całkiem jasne, czy rzeczywiście zachodzi analogia między wolnym myśleniem a wolnym widzeniem, a więc i między wiarą religijną a wiarą wzrokową. Niewątpliwie wzrok i myślenie są podobne do siebie jako ogólnie pojęte zdolności ludzkiego umysłu, nie wyklucza to jednak drobnych różnic, mogących przeczyć zasadności porównania. Zwykle wzrok traktowano chociażby jako władzę bierną, odtwarzającą rzeczywistość daną przez ten zmysł w dość ustandaryzowany sposób, na którym zasadniczo można polegać, natomiast w myśleniu ludzkim dopatrywano się o wiele większej kreatywności, także w znaczeniu odstępstwa od prawdy oraz tendencji do popadania w fikcyjne konstrukcje myślowe. O ile wolne widzenie jest rzeczywiście dla człowieka pożyteczne, o tyle myślenie niepoddane (prawnemu) ograniczeniu już takim być nie musi. Należy także wspomnieć, że analogię między uznawaniem twierdzeń o przedmiotach wzroku na podstawie świadectwa dostarczanego wyłącznie przez wzrok a sposobem uznawania twierdzeń o przedmiotach rozumu przeprowadził już wcześniej Martin Clifford we wspomnianym *A Treatise of Humane Reason* (Horstmann, 1980, s. 27–28) i że w późniejszej pracy orzekanie, co jest prawem natury, mającym na celu pożytek społeczny, a co nie, uznał Collins za wyłączną kompetencję władzy państwowej (Collins, 1727, s. 46–47; Carmel, 2022, s. 899–901).

Argument czwarty mówi: ten, kto chciałby w racjonalny sposób ograniczyć wolne myślenie, musiałby wykazać powód, dla którego ograniczenie powinno zachodzić, ale poznanie argumentu przez tego, kogo działanie ma być ograniczone, doprowadzające do faktycznego ograniczenia, może być jedynie rezultatem wolnego myślenia. W szczególności argument pokazujący, że człowiek myślący w sposób wolny odnośnie do podstaw religii chrześcijańskiej wyrządzi sobie szkodę, przyjmując fałszywe poglądy i tracąc tym samym szansę na zbawienie, musi być przemyślany, zaś przemyślany okazuje się niedorzeczny, jako że dla uniknięcia niebezpiecznego błędu zakazuje najlepszego środka do jego uniknięcia, czyli użycia własnego rozumu w sposób wolny – środka zwykle służącego do oceny niebezpieczeństw. Ten argument można sklasyfikować jako semantyczny. Pokazuje on, że racjonalny zakaz wolnego myślenia jest wewnętrznie sprzeczny z racji znaczenia słowa „racjonalny”. Argument ten ma w istocie pewną moc, to znaczy prowadzi

do wniosku, że nie może istnieć racjonalny zakaz wolnego myślenia, gdyż wcielenie takiego zakazu wymagałoby wolnego myślenia u tego, kogo miałby dotyczyć. Tak samo wydaje się prawdziwa przesłanka Collinsa, iż myślenie jest najlepszym sposobem na uniknięcie niebezpiecznych błędów, o ile nie obejmuje ona sytuacji, w których działanie jednostki polega na instynktownej reakcji, częstokroć przecież ratującej ją przed niebezpieczeństwami. Bezwyjątkowa przesłanka nadmiernie racjonalizowałaby istotę ludzką, marginalizując działania o charakterze instynktownym.

Argument piąty stanowi, że wolne myślenie to jedyny skuteczny środek w walce z królestwem szatana (*the Devil's Kingdom*) – doświadczenie uczy, że traci ono lub zyskuje wpływy w zależności od tego, czy wolne myślenie umacnia się, czy słabnie. Inne środki, takie jak wypędzanie tego szatana za pomocą obrzędów (*miraculously*), zwiększanie liczebności kleru albo zakresu jego władzy, prowadzą często nie do zmniejszenia, ale do zwiększenia tego królestwa. Tam, gdzie wolne myślenie jest najbardziej rozwinięte, jak w Holandii, zniknęło ono zupełnie; w Anglii, w której mimo postępów reformacji karano licznie za czarnoksiężstwo i notowano przypadki opętania przez szatana, wyraźna zmiana, wręcz usuwająca *the Devil's Kingdom*, zaszła dopiero za sprawą wolności myślenia przyniesionej przez rewolucję 1689 r.: „In short, great numbers of *witches* have been almost *annually* executed in *England*, from the remotest antiquity to the late *Revolution*; when upon the *liberty* given and taken to *think freely*, the *Devil's power* visibly declined, and *England* as well as the *United Provinces* ceased to be any part of his *Christian territories*” (Collins, 1713, s. 23). Argument ten, jawiący się jako teologiczna przesłanka wolnomyślicielstwa, jest w istocie argumentem utylitarnym, głoszącym, iż wraz z postępem praktyki wolnomyślicielstwa przestają ginąć lub tracić reputację prześladowani za kontakty z mocami piekielnymi, traci grunt zabobon i łatwowierność, każące upatrywać diabła w postaciach ludzkich lub zwierzęcych. Stwierdza oprócz tego analogiczną szkodę wywoływaną przez poczynania tych, którzy przede wszystkim dążą do prześladowań za czary, a których *Rozprawa* nazywa „they who have so great an Interest in maintaining the *power of the Devil*” (Collins, 1713, s. 24). Argument ten, ogólnie rzecz ujmując, stwierdza istnienie zależności przyczynowej między upowszechnianiem się wolnego myślenia a zjawiskami pożądanymi społecznie oraz między deficytem takiego myślenia a zjawiskami społecznie negatywnymi. Pomijając generalną krytykę pojęcia związku przyczynowego, można zarzucić autorowi, że poczyniona konstatacja nie wnika w całość świadectw i pomija inne, społeczne lub ekonomiczne, przyczyny zmian przypisanych praktyce wolnomyślicielstwa, analogiczne chociażby do tych, które legły u podstaw reformacji lub Chwalebnej Rewolucji. O ile samo zjawisko – rozpoznawane

w badaniach religioznawczych jako proces folkloryzacji, poganizacji i manicheizacji chrześcijaństwa, zaistniały w wyniku jego długotrwałego kontaktu z przeważającymi liczebnie warstwami najniższymi, jak i proces ulegania jego zabobonnym praktykom i obyczajom przez kler chrześcijański (Delumeau, 1986b, s. 206–220) – uchwycone jest trafnie, o tyle nie sposób zgodzić się, że skuteczna walka z nimi, która mniej więcej w połowie XVII wieku doprowadziła do powstania nowej umysłowości, dokonała się wyłącznie lub głównie za przyczyną tego, co spełnia standardy wolnego myślenia. Częstość wpływ miały administracyjno-prawne zakazy danych praktyk czy ceremonii ze strony władz kościelnych lub przynajmniej decyzje prowadzące do ich chrystianizacji, niepoślednią rolę odegrał też nakaz dbałości o wykształcenie teologiczne, dyscyplinę o poziom życia niższego duchowieństwa, wpływ miały także misje w rejonach najbardziej religijnie zacofanych (Delumeau, 1986b, s. 225–258), niepropagujące przecież wolnego myślenia. Stanowisko Collinsa jest więc – nawet przyjąwszy polemiczny i publicystyczny charakter dzieła – daleko idącym uproszczeniem, nie swoistym i nie ostatnim, o czym przekonuje późniejsza o półwiecze słynna konstatacja Woltera: „Jeżeli gdzieś w zaułku na przedmieściu znajdzie się jeszcze trochę konwulsjonistów, jest to wszawica, która trawi już tylko najnikczemniejszy motłoch. Z dnia na dzień rozum przenika we Francji zarówno do kramów kupieckich, jak i do pałaców magnackich” (Wolter, 1988, s. 90).

Część drugą *Rozprawy* (s. 25–82) przeznaczył Collins na obronę tezy, zgodnie z którą obowiązkiem (*duty*) człowieka jest wolne myślenie na temat atrybutów Boga, prawdziwości i autorytetu Pisma Świętego oraz znaczenia zawartych w nim nauk. Autor przedkłada aż siedem argumentów. Zgodnie z pierwszym, jeżeli konieczne do zbawienia jest posiadanie właściwych przekonań we wspomnianych kwestiach, to obowiązkiem każdego człowieka jest przemyśleć je w sposób wolny, ponieważ tylko tak może on nieprzypadkowo dojść do słusznego przekonania. Zdawanie się na cudze opinie, chociażby członków rodziny lub księży, czyni właściwe przekonanie sprawą przypadku: ten, kto zdaje się w ten sposób na innych, niejako oznajmia, że wzrastając i żyjąc gdzie indziej, miałyby odmienne przekonania, co nie może być miłe Bogu, natomiast ten, kto myśląc rzetelnie, nie dochodzi do przekonań właściwych, nie może być Bogu niemiły. Wprawdzie przy założeniu, że za sprawą wolnego myślenia nie dochodzi się nieprzypadkowo do słusznej opinii, obowiązek wolnego myślenia nie zachodzi, ale ustaje wtedy powód, dla którego dojście do słusznej opinii miałyby odgrywać rolę w zbawieniu uznawaną przez tych, którzy właśnie ze względu na nią chcieliby myślenie sankcjonować. Argument Collinsa można nazwać teologiczno-epistemologicznym: bierze on początek od przyjmowanej przez jego adwersarzy przesłanki teologicznej, zgodnie z którą

ponieważ warunkiem koniecznym zbawienia są właściwe przekonania, ich posiadanie stanowi obowiązek, oraz czyni użytek z dodatkowej przesłanki epistemologicznej, na mocy której warunkiem koniecznym nieprzypadkowego przyjęcia właściwych przekonań jest wolne myślenie. Według autora *Rozprawy* przesłanka epistemologiczna wypływa z przesłanki teologicznej, natomiast sama uprawomocnia obowiązek wolnego myślenia, będący zatem nakazem użycia optymalnego środka do uzyskania właściwych przekonań. Negacja przesłanki epistemologicznej znosi obowiązek wolnego myślenia wraz z obowiązkiem posiadania właściwych przekonań. Oponent Collinsa sięgający po przesłanki natury teologicznej miałby prawo kwestionować tezę głoszącą przypadkowość przekonań przyjętych inaczej niż pod wpływem zbadania świadectw, na przykład uznając, że chociaż z ludzkiego punktu widzenia mogą się one jawić jako przypadkowe, to stanowią realizację planu przekraczającego pojętność ludzką. Niewątpliwie trudniej byłoby odeprzeć argument bez użycia przesłanek teologicznych poza przesłanką wiążącą zbawienie z treścią przekonań. Argument ten należałoby więc uznać za częściowo trafny.

Drugi argument głosi, że wolne myślenie jest nie tylko obowiązkiem człowieka, mającego dążyć do zbawienia przez właściwe przekonania religijne, lecz jest w tej mierze obowiązkiem jedynym. Człowiek taki czyni bowiem to, co w tym względzie jest najlepsze, zatem Bóg nie może wymagać od niego niczego więcej, i nawet jeżeli pomimo starań nie dojdzie on do przekonań właściwych, będzie miły Bogu. Collins powołuje się na tezy Williama Chillingwortha, należącego do tzw. grupy Falklanda, kręgu protestanckich teologów i filozofów sympatyzujących z arminianizmem, z siedzibą w domu Luciusa Cary'ego Falklanda (1610-1643) w Great Tew koło Oksfordu (Szwed, 2016, s. 172-173, 182-190; Locke, 1963, s. XVI-XVII, XXXII-XXXIII). Uważa go za prawdziwego protestanta, a przez to wielkiego wolnomyśliciela, i przytacza fragment wspomnianej już *The Religion of Protestants a Safe Way to Salvation*. Nie będzie takim ten, kto z wolnego myślenia zrezygnuje dla przejęcia cudzych opinii, nawet opinii właściwych, bowiem swoim postępowaniem oświadczy, że miałby inne przekonania, gdyby przypadkiem zdał się na kogoś innego. Argument ten jest argumentem teologiczno-epistemologicznym, zależącym od założenia dotyczącego natury Boga oraz sposobu pojmowania boskiej sprawiedliwości. Twierdzi się w nim, jak poprzednio, że wolne myślenie stanowi jedyny sposób zasadnego przyjęcia przekonań określanych tym razem jako „the surest and best means of arriving at truth” (Collins, 1713, s. 26). Odpowiedź musiałaby być zatem podobna do uwag dotyczących argumentu poprzedniego.

Argument trzeci głosi, że wolne myślenie, uwalniając człowieka od zaboronów, uwalnia go od cierpień duszy powodowanych przez nie i wypełnia

duszą spokojem biorącym się z poznania prawdziwej natury Boga. Duszę człowieka zabobonnego wypełniają lęki i skrupuły co do poprawności praktyk czy ceremoniałów mających mu zjednywać przychyłność bóstwa, i nie doświadcza on nigdy stanu pewności. Pozbawia się takich trosk ten, kto dzięki wolnej myśli poznał, że sprawiedliwy Bóg nie potrzebuje kultu i nie żąda niczego innego, jak tylko tego, co jest ważne dla pomyślności człowieka. W kwestii psychologicznych konsekwencji tego zła (*evil*), jakim jest zabobon, jak i niejako leczniczych właściwości wolnej myśli Collins powołuje się na pisma pisarzy rzymskich – Cyserona, Horacego i Wergiliusza. Ten argument można nazwać psychologiczno-utilitytarnym. Stwierdza on psychologicznie korzystny wpływ wolnego myślenia oraz przeciwny wpływ jego braku, objawiającego się jako zabobon. Przyjęta przesłanka głosi, iż użycie wolnej myśli prowadzi do odkrycia istnienia Boga i jego natury niepokrywającego się z wyobrażeniami właściwymi dla religii objawionych; przesłanka tej dostarcza zatem deizm. Collins tym samym odrzuca możliwość, że wolnomyślicielstwo prowadzi na ogół do wniosków sceptycznych lub potwierdzających w całości któreś z tradycyjnych wyobrażeń. Można uznać, że i późniejsze koncepcje, chociażby sceptycyzm Hume'a lub agnostycyzm Kantowski, dają dodatkowy powód do wątpliwości dotyczących tej przesłanki. Bez niej argument Collinsa częściowo traci moc, albowiem nawet jeżeli jest z konieczności prawdą, że poznanie prawdy usuwa lęki wzbudzone przez ignorancję, to nie dowodzi jeszcze, że duszą poznającego nie władają inne, może nawet większe cierpienia, niepokoje czy lęki. Nie ma sprzeczności w przypuszczeniu, iż pewien lęk lub niepokój towarzyszy w równym stopniu stanowi niewiedzy, jak poznania, albo nawet wzrasta wraz z postępem poznania. Współczesne badania dotyczące lęku przed śmiercią pokazują, że jest on mniejszy u osób głęboko wierzących i zadeklarowanych ateistów niż u osób nieokreślających się jako takie (Jong i in., 2018). Argument ten, wobec niepewności co to tego, co właściwie niesie stan rozumowego poznania, nie może być uznany za przekonujący.

Czwarty argument polega na twierdzeniu, że nieprzebrana (*infinite*) wielość rzekomych objawień, mających potwierdzenie w domniemanych cudach, oraz zawarte w tych objawieniach nauki i pojęcia Bóstwa, jak również zalecenia co do postępowania, obrzędów i sposobów oddawania czci Bogu wymuszają wolne myślenie, albowiem tylko ono jest w stanie właściwie ocenić przedłożone świadectwa i wskazać rzeczywiste objawienie. Collins znajduje potwierdzenie tej myśli w rozprawie *A Persuasive to an Ingenious Trial of Opinions in Religion* (1685) kaznodziei anglikańskiego Nicholasa Clagetta (1654–1727) i przytacza fragment zalecający podejrzliwość w stosunku do domniemanych objawień oraz używanie rozumu. Argument ten można nazwać teologiczno-utilitytarnym, wskazującym na pożytek zastosowania

wolnego myślenia w dziedzinie teologii. Miałby on większą moc, gdyby *Rozprawa* wskazywała środki pozwalające odróżnić objawienia rzeczywiste od pozornych. Jej autor dał natomiast dowody krytycyzmu biblijnego wcześniej, we wspomnianym pamflecie *Priescraft in Perfection*, i później, w broniącej go i rozszerzającej jego argumentację rozprawie *An Historical and Critical Essay, On the Thirty Nine Articles of the Church of England* (1724). Niewykluczone jest jego autorstwo *Reflexions a late pamphlet, entitled Priescraft in perfection* (1710), chociaż niektórzy badacze są przeciwnego zdania (Berman, 1975b, s. 64–67). Argument ten można jednak ocenić jako częściowo trafny.

Piąty argument głosi, że działalność anglikańskich towarzystw misyjnych zakłada upowszechnianie obowiązku wolnego myślenia, skoro praca misyjna będzie bezproduktywna, jeżeli w nawracanych nie powstanie przekonanie, że mają oni obowiązek myśleć w sposób wolny zarówno o zasadach religii rodzimej, jak i tej propagowanej. Jeżeli zaś już nałoży się na człowieka taki obowiązek, to spoczywać on będzie nie tylko na mieszkańcach krajów chrześcijańskich, lecz także na mieszkańcach krajów chrześcijańskich, którzy w ten sposób mogą być obejmowani zasięgiem misji innowierczych pochodzących z terytoriów będących przedmiotem działań misji anglikańskich. Argument ten można określić mianem deontyczno-psychologicznego, zakłada bowiem, że zmiana przekonań religijnych zarówno może, jak i powinna następować jedynie w wyniku swobodnego przemyślenia zasad religii dotąd uznawanej oraz podstaw religii nowej; skoro zaś anglikanizm jest propagowany przez działalność misyjną, mającą na celu zmianę przekonań religijnych, zachodziłby obowiązek wolnego myślenia. Wydaje się, że argument ten jest trafny w części deontycznej przynajmniej w przypadku instrumentalnego rozumienia powinności jako tego, co należy uczynić, by osiągnąć pożądaną cel. Nie jest jednak pewne, czy obowiązek ten jest tak ogólny, jak przedstawia to autor *Rozprawy*, a co pozwala mu przez analogię wnosić o obowiązku przemyślenia zasad religii chrześcijańskiej. Milcząco zakłada on bowiem, że obowiązek ten nie jest powiązany z treścią zasad głoszonych przez pracę misyjną i że nie przestaje istnieć wraz ze zmianą tej treści. Ogólność takiego założenia zbliża proponowane rozumowanie do *petitionis principii*, skoro to ogólny obowiązek wolnego myślenia ma być właśnie przedmiotem dowodu. Jest także wątpliwe, by psychologia człowieka przesądzała, że zmiana przekonań religijnych odbywa się na jednej drodze; zachodzi raczej podejrzenie, że wiele czynników odmiennych od wolnego myślenia prowadzi do tego rodzaju zmiany. Powiedzenie zaś, że jedynie wolne myślenie prowadzi do racjonalnej zmiany przekonań, przypomina tautologię, niewskazującą, dlaczego ta zmiana powinna odbywać się w sposób racjonalny. Zagadnienie zmiany przekonań –

w aspekcie deontologicznym, psychologicznym i teologicznym – było podjęte przez Johna Locke'a w *Liście o tolerancji* (1689). Twierdził tam, że zmiana przekonań nie zależy od ludzkiej woli i z natury rzeczy nie dokonuje się na drodze przymusu, a wymuszona i tak nie byłaby miła Bogu. Może ją natomiast spowodować argument lub właściwy przykład (Locke, 1963, s. 8–10). Wydaje się więc, że argument w postaci zaprezentowanej przez Collinsa nie jest jednak przekonujący.

Argument szósty głosi, że obowiązek wolnego myślenia w sprawach religii wynika stąd, iż takie myślenie stanowi zamiar (*design*) samej Ewangelii, by nauczani o niej dzięki niemu mogli się przekonać o sile argumentów przemawiających za prawdziwością tej wiary. Apostołowie przekonywali do tej wiary nie na podstawie własnego autorytetu, ale wykazując swój autorytet. Święty Paweł nawet wobec chrześcijan posługiwał się argumentami za prawdziwością ich wiary, a swoich czytelników ówczesnych i przyszłych, jak i swoich słuchaczy i dyskutantów, Żydów oraz pogan, czynił sędziami przedłożonych argumentów i w ten sposób sprawiał, że o religii myśleli w sposób wolny. Wreszcie sam Chrystus nakazywał poszukiwanie sensu Pisma i czujność wobec nauk zasłyszanych, zaś apostołom nakazał, by nie zwali się nauczycielami (*Rabbi nor masters*). O takiej postawie Chrystusa świadczy Ewangelia (J, 5,39, Mk 4,24, Łuk 8,18, Mt 16,12, Łk 12,56–57, Łk 14,26, Mt 19,29, Mt 21,1, Mt 8,10). Argument ten można oczywiście określić mianem teologicznego. Wobec wielości wykładni Biblii nie może być jednak uznany za bezsporny i przekonujący.

Argument siódmy stanowi, że postępowanie kapłanów czyni wolnomyślicielstwo niezbędnym: „*The conduct of the priests, who are the chief pretenders to be guides to others in matters of Religion, makes free-thinking on the nature and attributes of the eternal being or God, on the authority of Scriptures, and on the sense of Scriptures, unavoidable*” (Collins, 1713, s. 37). Tezę tę można wykazać przez odwołanie się do różnicy zdań między kapłanami wszystkich religii odnośnie do tych kwestii, także różnic, odnośnie do niektórych z nich, pośród duchownych chrześcijańskich, w tym także między przedstawicielami Kościoła anglikańskiego. Podziały opinii zachodzą nie tylko w kościołach, ale wręcz w poszczególnych sektach. Argument ten zaprezentował Collins na obszernym materiale źródłowym i rozszerzył go nie tylko na nauki, ale i na praktyki duchowieństwa w rodzaju fałszowania przekładów czy cytatów. Ma on prowadzić do wniosku, że zdawanie się na opinię kleru – także anglikańskiego – jest bezcelowe wobec wielości stanowisk; skoro rozwiązanie zagadnienia istnienia Boga, jego natury oraz znaczenia i podstaw dla Pisma Świętego jest istotne, to na jednostce spoczywa obowiązek myślenia. Argument ten można nazwać sceptyczo-teologicznym. Bierze on początek z konstatacji wielości opinii teologicznych, różnic istniejących nie tylko między wy-

znawcami odmiennych religii, ale także wyznawcami jednej religii, a nawet członkami jednej religijnej sekty, ale nie prowadzi do wniosku o konieczności zawieszenia sądu, tylko do stwierdzenia obowiązku samodzielnego zdobycia się na sąd w kwestiach teologicznych. Niekiedy argument ten jest nazywany argumentem z wielości możliwych stanowisk (*the agrument form multiple plausibility*) (Berman, 1975b, s. 51) lub argumentem z różnic stanowisk (*the argument from disagreement*) (Fasko, 2020, s. 3); jego postać i przeznaczenie są przedmiotem debaty wśród badaczy myśli Collinsa. Jest jednak jasne, że proponujący go filozof nie twierdzi, że samodzielność taka doprowadzi do usunięcia różnic w poglądach, i nie próbuje tego wykazać; natomiast można przyjąć, że sądzi on, iż te poglądy, oczyszczone z wielu bezrozumnych zabobonów, będą bliższe prawdy, a samo staranie się o nią będzie stanowić zasługę człowieka niepozostającą bez wpływu na jego zbawienie. Argument zależy więc od przesłanki filozoficznej, łączącej poznanie z użyciem wolnego rozumu, oraz przesłanki teologicznej, wiążącej Boską sprawiedliwość czy miłosierdzie z akceptacją postępowania *bona fide*. Argument ten wydaje się przekonujący w swej części filozoficznej, zaś dyskusyjny w części należącej do teologii, albowiem jest mniej pewne, iż działanie w dobrej wierze rzeczywiście mogłoby zastąpić prawdziwą wiarę. Nie jest także oczywiste z teologicznego punktu widzenia, że przekonania religijne powinny być uzyskane w sposób rozumowy.

W części trzeciej *Rozprawy* (s. 82–149) Collins rozważa i odpiera sześć zarzutów, jakie jego zdaniem można by wysunąć w stosunku do dwóch wykazywanych wcześniej tez. Zgodnie z nimi człowiek jest niezdolny do wolnego myślenia, wolne myślenie może doprowadzić do podziałów zapatrywań i do społecznego nieładu, wolnomyślicielstwo może doprowadzić do ateizmu, laikat powinien zdawać się na wypowiedzi księży, tak jak polega na orzeczeniach lekarzy i prawników, dla zachowania spokoju społecznego pewnego rodzaju spekulacje powinny być zabronione, a wolnomyśliciele to ludzie nierozumni, niechlubni oraz niegodziwi. Dokładnemu omówieniu tych zarzutów należałoby poświęcić osobną pracę. Tymczasem w autorskiej odpowiedzi, rozbudowanej zwłaszcza w części uchylającej ostatni z zarzutów, można dostrzec dwa dodatkowe argumenty za prawem do wolnego myślenia. Pierwszy z nich można określić mianem utylitarneho, drugi – moralnego. Pierwszy polegałby na twierdzeniu, że wolne myślenie nie tylko nie jest społecznie szkodliwe (przez to, że prowadzi do podziału stanowisk bądź do ateizmu), ale że jest wręcz społecznie pożyteczne, natomiast (o wiele bardziej) szkodliwy jest brak wolnego myślenia, znajdujący wyraz w przesądzie i fanatyzmie, w szczególności nakierowanym na zwalczanie wolnej myśli. Argument moralny uznaje moralną użyteczność wolnomyślicielstwa, gdyż ono z konieczności czyni człowieka moralnie lepszym, przeciwnie niż jego brak, odpowiadający za

wielość moralnego zła. Wszyscy ludzie najbardziej rozumni i cnotliwi byli wolnomyślicielami; takimi zdaniem Collinsa byli: Sokrates, Platon, Arystoteles, Epikur, Plutarch, Warron, Katona Cenzor, Cyceon, Katon, Seneka, król Salomon, prorocy żydowscy, Józef, Orygenes, Minucjusz, Synezjusz, lord Bacon, Hobbes i wspomniany już Tillotson. Pod koniec *Rozprawy* jej autor anonsuje możliwość rozszerzenia listy wolnomyślicieli o kolejne indywidualności, których postaci można by podobnie omawiać i dokonywać cytatów z ich dzieł. Należą do nich: Erazm z Rotterdamu, św. Paweł, Montaigne, Joseph Scaliger, Kartezjusz, Gassendi, Grocjusz, Hooker, Chillingworth, lord Falkland, lord Herbert z Cherbury, Selden, Hales, Milton, Wilkins, Marsham, Spencer, Whichcote, Cudworth, More, Temple, Samuel Johnson i John Locke. Niemalą część późniejszej literatury wolnomyślicielskiej wypełnią podobne zestawienia wybitnych praktyków wolnego myślenia (Halpern i Żbikowski, 1929). Argumenty dotyczą jednak zjawisk masowych, takich jak ewentualny pożytek płynący z wolnej myśli oraz jej wpływ na moralność, wykazywany w *Rozprawie* nie w sposób ogólny, lecz przez wyliczenie przykładów. Ocena tych dwóch dodatkowych argumentów wymaga więc dodatkowych badań religioznawczych i socjologicznych, zależnych od decyzji co do znaczeń terminów „moralny” i „pożyteczny”; niekoniecznie jednak to, co za moralne lub pożyteczne uzna wolnomyśliciel, takim jawić się będzie jego przeciwnikowi. Tymczasem należałoby je ocenić jako dyskusyjne. Niemniej powyższa analiza prowadzi do wniosku, że *Rozprawa* zawiera również argumenty trafne lub częściowo trafne, dziś jeszcze przemawiające za wolnością myślenia.

Literatura

- Agnesina J. (2018). *The Philosophy of Anthony Collins: Free Thought and Atheism*. Paris: Honoré Champion.
- Beiser F. C. (2014). *The Sovereignty of Reason: The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press.
- Benítez M. (2007). Anthony Collins revisité: déisme, panthéisme et athéisme aux temps modernes. *La Lettre clandestine*, 15, 317–337.
- Berkeley G. (2008). *Alkifron*. Tłum. M. Olszewski. Kęty: Wydawnictwo Marek Derwiecki.
- Berman D. (1975a). Anthony Collins and the Question of Atheism in the Early Part of the Eighteenth Century. *Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature*, 75, 85–102.
- Berman D. (1975b). Anthony Collins: aspects of his thought and writings. *Herma-thena*, 119, 49–70.
- Berman D. (1988). *A history of atheism in Britain: from Hobbes to Russell*. London – New York – Sydney: Croom Helm.

- Byrne P. (2014). The Deists. W: G. Oppy, N. N. Trakakis (red.). *Early Modern Philosophy of Religion: The History of Western Philosophy of Religion*. T. 3 (s. 211–222). London – New York: Routledge.
- Carmel E. (2022). Anthony Collins on toleration, liberty, and authority. *History of European Ideas*, 48(7), 892–908. <https://doi.org/10.1080/01916599.2022.2040044>.
- Collins A. (1709). *An Essay Concerning the Use of Reason in Propositions, The Evidence whereof depends upon Human Testimony. The Second Edition Corrected*. London.
- Collins A. (1710). *Priestcraft in Perfection: Or, a Detection of the Fraud of Inserting and Continuing this Clause (The Church hath Power to Decree Rites and Ceremonys, and Authority in Controversys of Faith) In the Twentieth Article of the Articles of the Church of England. The Third Edition Corrected*. London: B. Bragg.
- Collins A. (1713). *A Discourse of Free-Thinking, Occasion'd by the Rise and Growth of a Sect call'd Free-Thinkers*. London.
- Collins A. (1727). *A Letter To The Reverend Dr. Rogers, On occasion of his Eight Sermons concerning The Necessity of Divine Revelation, And the Preface prefix'd to them. To which is added, A Letter printed in the London-Journal, Apr. 1. 1727. With an Answer to the same*. London.
- Delumeau J. (1986a). *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w. T. 1: Narodziny i rozwój Reformy protestanckiej*. Tłum. J. M. Kłoczowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Delumeau J. (1986b). *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w. T. II: Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*. Tłum. P. Kłoczowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Desmaizeaux P. (1739). *A Collection of Several Pieces of Mr. John Locke. Publish'd by Mr. Desmaizeaux, under the Direction of Anthony Collins, Esq.* London: R. Francklin.
- Fasko M. (2022). Questioning Authority: Anthony Collins' Challenge to Orthodox Anglican Authority Figures and George Berkeley's Reply. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1–26. <https://doi.org/10.1515/agph-2021-0123>.
- Halpern H., Żbikowski A. (1929). *Ilustrowana encyklopedia wolnomyślicielska*. Lublin: Wydawnictwo „Wolnomyśliciel”.
- Herbert of Cherbury E. (1656). *De veritate, prout distinguitur à revelatione, à verisimili, à possibili, et à falso. Editio tertia*.
- Horstmann U. (1980). *Die Geschichte der Gedankenfreiheit in England. Am Beispiel von Anthony Collins: A Discourse of Free-Thinking*. Meisenheim: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein.
- Ibbot B. (1727). *A Course of Sermons Preach'd for the Lecture founded by the Honourable Robert Boyle Esq; at the Church of St. Mary le Bow, in the Years 1713 and 1714*. London: John Wyat.
- Jong J., Ross R., Philip T., Chang S.-H., Simons N., Halberstadt J. (2018). The religious correlates of death anxiety: a systematic review and meta-analysis. *Religion, Brain & Behavior*, 8(1), 4–20.
- Locke J. (1963). *List o tolerancji. Tekst łaciński i przekład polski*. Tłum. L. Joachimowicz. Warszawa: PWN.

- Locke J. (1955). *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. T. 2. Tłum. B. Gawecki. Warszawa: PWN.
- O'Higgins J. (1970). *Anthony Collins. The Man and His Work*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Ossowska M. (1966). *Mysł moralna Oświecenia angielskiego*. Warszawa: PWN.
- Pasek Z. (1995). *Wyznania wiary protestantyzmu. Wybór tekstów źródłowych*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Stephen L. (1902). *History of English Thought in the Eighteen Century*. In *Two Volumes*. T. I. London: John Murray.
- Swift J. (1713). *Mr. C—ns's Discourse of Free-Thinking, Put into plain English, by way of Abstract, For The Use of the Poor. By a Friend of the Author*. London: John Morphew.
- Szwed A. (2016). *Fideizm Kalwina i bunt angielskich racjonalistów. Wpływ fideizmu kalwińskiego na powstanie i rozwój racjonalnej teologii naturalnej u wybranych myślicieli angielskich XVII i XVIII w.* Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Szwed A. (2020). Matthew Tindal i redukcja chrześcijaństwa do religii naturalnej. *Humaniora. Czasopismo Internetowe*, 2(30), 23–46.
- Taranto P. (2000). *Du déisme à l'atheisme: la libre-pensée d'Anthony Collins*. Paris: Honoré Champion.
- Toland J. (1702). *Christianity not Mysterious, Or: a Treatise Shewing That there is nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above it: And that no Christian Doctrine can be properly call'd a Mystery*. London.
- Wade I.O. (1969). *The Intellectual Development of Voltaire*. Princeton: Princeton University Press.
- Wigelsworth J.R. (2009). *Deism in Enlightenment England: Theology, Politics, and Newtonian Public Science*. Manchester: Manchester University Press.
- Wolter (1988). *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*. Tłum. Z. Ryłko, A. Sowiński. Warszawa: PIW.