

Roman Darowski

Stosunek Andrzeja Rudzkiego SJ (1713— —1766) do filozofii Kartezjusza

Studia Philosophiae Christianae 24/1, 170-176

1988

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

haben mehrere Fächer berücksichtigt: Psychologie, Pädagogik, Soziologie und andere. Die Psychologen behaupten, das das Kind nicht als soziales Wesen zur Welt kommt, dh. das es ohne Erziehung mit den anderen in eigentlicher Weise zusammenleben kann. In der Erziehung des Kindes zur sozialen Mündigkeit spielen eine Rolle mehrere Einflüsse — die naturale Umgebung, das kulturelle Erbe und allen voran das soziale Milieu, das einen Einfluss auf den Menschen seit der Geburt an ausübt. Den Einfluss der einzelnen Faktoren bespricht im einzelnen der folgende Artikel.

ROMAN DAROWSKI

STOSUNEK ANDRZEJA RUDZKIEGO SJ (1713—1766) DO FILOZOFII KARTEZJUSZA

Historycy zajmujący się dziejami recepcji kartezjanizmu w Polsce powtarzają opinię — wyrażoną już w 1755 r. przez Janockiego¹ — że pisma Andrzeja Rudzkiego powstały jako reakcja na działalność pijara Antoniego Wiśniewskiego, profesora filozofii i innych przedmiotów w pijarskim Collegium Nobilium w Warszawie. A. Wiśniewski jest autorem zbioru tez na dysputę pt. *Propositiones philosophicae ex physica recentiorum*, których w 1746 r. bronił uczeń tegoż Kolegium Szlacheckiego, Ignacy Pac². Tezy te i ich obrona miały być pierwszym przejawem przenikania „nowszej filozofii” (*philosophia recentiorum*) do Polski. Zastanawia jednak to, że Rudzki nigdzie nie wymienia A. Wiśniewskiego, a ukazanie się pracy *Philosophia orthodoxa* już w 1747 r., a więc zaledwie rok po dysputcie warszawskiej, nasuwa wątpliwość, czy broszura Rudzkiego stanowi bezpośrednią odpowiedź na dysputę z 1746 r.? A. Rudzki był oczywiście przeciwnikiem kartezjanizmu i „nowszej filozofii” w ogóle, ale bez wątpienia interesował się nim już wcześniej, korzystając z zagranicznych publikacji na ten temat, czego dowód daje w swych pismach.

Nowszej filozofii, a w szczególności filozofii Kartezjusza, poświęca A. Rudzki wiele miejsca w obu swych pracach³. W broszurze *Philosophia orthodoxa*⁴ zajmuje się Kartezjuszem przede wszystkim w obszernej *Przedmowie filozoficznej*, w której charakteryzuje filozofię arystotelesowską i porównuje z nią filozofię nowszą, wykazując wyższość filozofii tradycyjnej. Po tezach logicznych podaje za Panicim krótką charakterystykę filozofii Kartezjusza, a pod koniec dziełka piórem „filozofów gdańskich” porównuje niektóre poglądy Epikura i Kartezjusza, wykazując ich zasadniczą zbieżność. *Aristotelica philosophia*⁵ zawiera w róż-

¹ D. Janocki, *Lexicon derer itztlebenden Gelehrten in Polen*, cz. 1, Breslau 1755, s. 143.

² Estreicher, *Bibliografia polska*, t. XXIV, s. 4.

³ Biografie, spuściznę filozoficzną oraz poglądy Rudzkiego przedstawiłem w pracy: *Andrzej Rudzki SJ (1713—1766) jako filozof*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Współczesnej” (w druku), tamże przegląd piśmiennictwa na temat Rudzkiego.

⁴ Poznań 1747, 4°, k. nlb. 34.

⁵ Lublin 1750, 8°, k. nlb. 148.

nych miejscach wiele informacji na temat filozofii kartezjańskiej oraz uwag krytycznych pod jej adresem. W sposób bardziej systematyczny jest o tym mowa w części zatytułowanej *Quaestiones oppositae*, gdzie na początku podał Rudzki krótką biografię Kartezjusza, oraz w trzech syntetycznych przeglądach: raczej za filozofią perypatetyczną, porównanie dawnej i nowej filozofii oraz twierdzenia dawnych i nowych filozofów (k. 89—94^v). Nazwisko Kartezjusza pojawia się kilkakrotnie w tezach z całości filozofii, stanowiących drugą część książki.

W biografii Kartezjusza podkreślił A. Rudzki za Gengellem to, że kształcił się on przede wszystkim w naukach matematycznych, z dialektyką zaś był mało obeznany, a jeszcze mniej z teologią. Posiadał więcej zdolności niż roztropności i bardziej dążył do nowości niż do prawdy. Miał wysokie mniemanie o sobie samym, choć na pozór robił wrażenie skromnego. Nie był też wystarczająco stały w poglądach. Według opinii Jana B. Tolomei SJ Kartezjusz nie był w pełni zwolennikiem żadnego z dawnych filozofów, lecz stworzył system nowy „o poetyckim sposobie filozofowania”⁶, w którym usiłuje jasno i wyraźnie wyłożyć początki świata i zasady ciała naturalnego. Wydaje się, że głosi rzeczy nowe, większość jednak poglądów zaczerpnął od starożytnych, zwłaszcza od Epikura, a to, co sam wymyślił, jest mało spójne i wątpliwej wartości. Takie opinie o filozofii kartezjańskiej wyrażali Piotr Huet, Tomasz Compton, Jan de Benedictis, Jan B. Tolomei SJ, Gassendi i inni⁷.

Przy ocenie filozofii nowszej autorytetem dla A. Rudzkiego jest Jerzy Gengell SJ, który w swej książce *Gradus ad atheismum*⁸ twierdzi, że doktryna Kartezjusza i jego zwolenników jest stopniem do ateizmu, czyli do niego przygotowuje, gdyż podważa słuszny rozum ludzki, istnienie Boga, nieśmiertelność duszy, sakrament Eucharystii i w ogóle podstawy wiary. Poszczególne dziedziny wpływów filozofii kartezjańskiej i filozofii nowszej w ogóle czyni A. Rudzki z kolei przedmiotem bardziej szczegółowego wyjaśnienia i uzasadnienia.

Na poparcie twierdzenia, że podważa ona słuszny rozum, A. Rudzki przytacza następujące wywody. Pogląd filozofii nowszej (*recentiorum*), a w szczególności Kartezjusza, na temat ciała naturalnego sprzeciwia się zasadom metafizycznym i prawdziwej filozofii w ogóle, a także jest sprzeczny z zasadami, na których sam się opiera. Jest bowiem zasadą metafizyczną, że byty posiadające właściwą sobie istotę, różnią się między sobą gatunkowo, a więc substancjalnie, np. człowiek i anioł. Tymczasem wg opinii atomistów (Gassendi) i Kartezjusza (!) zasada ta zostaje podważona, gdyż atomy, z których składają się wszystkie ciała, ze swej natury posiadają własną istotę, ale nie różnią się gatunkowo; posiadają tylko różne kształty (figury), a ciała to tylko kombinacje atomów. Nie daje to podstaw do przyjęcia różnicy substancjalnej między różnymi ciałami, które różniłyby się wyłącznie przypadłościowo (układem atomów), co pozbawia przyczyny stworzone prawdziwej aktywności oraz przeczy doświadczeniu i tradycji filozoficznej.

Zdaniem A. Rudzkiego niektóre zasady nowszej filozofii są ze sobą sprzeczne. Jej zwolennicy z jednej strony twierdzą np., że w poznawa-

⁶ „Des Cartes neque Aristoteli, neque Epicuro, neque ulli veterum ex toto addictus, poeticae quandam philosophandi rationem inivit et systema inexpectatum et improvisum invexit” (k. 34).

⁷ *Aristotelica philosophia*, część: *Quaestiones oppositae*, k. 33v—34.

⁸ Braniewo 1717.

niu rzeczy fizycznych należy iść za świadectwem zmysłów, dlatego odrzucają materię i formę, która nie jest poznawalna zmysłowo. Z drugiej jednak strony przyjmują atomy, których zmysłami też dostrzec nie można⁹. Utrzymują dalej, że nic nowego nie powstaje i nic nie powstaje z niczego. A przecież — twierdzi Rudzki — świadectwo zmysłów przekonuje nas, iż powstaje wiele ciał substancjalnych, np. ogień wykrzesany z krzemienia. Pojawiają się też intelektualne akty poznawcze, akty woli i same kombinacje atomów¹⁰. Kartezjusz mówi raz, że jedynie Bóg stanowi siłę poruszającą atomy, a gdzie indziej twierdzi, że taką władzę posiadają stworzenia, ruch zaś nazywa niekiedy modyfikacją ciała, która jako taka nie może przechodzić z jednego ciała na inne¹¹. O świecie wielokrotnie stwierdza, że jest nieskończony, a jednak na innym miejscu pisze: „nie mogą zaprzeczyć, że jakieś jego granice są może Bogu znane, choć nie możemy ich ustalić”¹². Sprzecznym jest z jednej strony twierdzenie, że coś może równocześnie być i nie być, a z drugiej strony to, że istoty rzeczy mogą się zmieniać¹³.

Filozofia Kartezjusza i jego zwolenników podważa — zdaniem A. Rudzkiego — również prawdę o istnieniu Boga¹⁴. Wynika to z następujących twierdzeń: z odrzucenia zasady niesprzeczności w sformułowaniu: *impossibile est idem simul esse et non esse*, co pociąga za sobą niemożność jakiegokolwiek dowodzenia; z przyjęcia zasady powszechnego wątpienia o wszystkim, w tym także wątpienia o istnieniu Boga, co otwiera drogę ateizmowi; z przyjęcia poglądu, że istnieje tylko jeden świat, a istnienie wielu światów jest niemożliwe, co musiałoby prowadzić do wniosku, że ten jedyny w swoim rodzaju świat jest światem najdoskonalszym, a nadto ograniczałoby wszechmoc Bożą. Przyjęcie zasady, że prawdą jest wyłącznie to, co jest poznawane jasno i wyraźnie, podważa nie tylko przeświadczenie o istnieniu Boga, lecz także prawdy wiary, prorocтва, życie wieczne, gdyż tych prawd nie można poznać jasno i wyraźnie. Przyjęcie więc tej zasady pozbawia wiarę podstaw rozumowanych. W ten sposób „filozofia kartezjańska, zaciemniona ideami jasnymi, popada w ateizm”¹⁵. Rudzki stwierdza, że w tej kwestii Kartezjusz sam sobie przeczy, gdyż z jednej strony przyjmuje idee wro-

⁹ *Aristotelica philosophia*, k. 52v—53.

¹⁰ „Testantur sensus de novo multa corpora substantialia fieri, v.g. ignem in substantiali natura de novo excuti e silice”. *Tamże*, k. 53. Ogień jako żywioł (*elementum*) był wówczas uważany za substancję.

¹¹ *Tamże*, k. 53v.

¹² *Tamże*, k. 54.

¹³ W przypisie do tej części tekstu A. Rudzki zauważa, że paradoksy i sprzeczności Kartezjusza wykazano w książce wydanej we Lwowie w 1749 r., a zawierającej wykaz też filozoficznych bronionych w Ostrogu. Chodzi tu o prace Jana Kowalskiego *Philosophia peripatetica* (Estreicher, *Bibliografia polska*, t. XX, s. 177). Zob. R. Darowski, *Filozofia Jana Kowalskiego SJ (1711—1782)*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 22 (1986) nr 1, s. 167—186. Powyższy przypis dowodzi wpływu, jaki na Rudzkiego wywierał J. Kowalski.

¹⁴ *Existentia Dei per Cartesianam philosophiam convellitur. Aristotelica philosophia*, k. 35—39.

¹⁵ *Inconsulto lapsu ruit in Atheismum Cartesianam Philosophia, claris ideis obscurata. Tamże*, k. 38.

dzone, w tym także ideę Boga, a z drugiej — zasadę wątpienia o wszystkim, przez co sprzeciwia się własnemu założeniu. Nic więc dziwnego — konkluduje Rudzki — że filozofia kartezjańska nie tylko może prowadzić do ateizmu, lecz faktycznie wydała już ateistów. Z tych bardziej znanym jest Benedykt Spinoza, który zdaniem Wolffa przeszedł na ateizm właśnie pod wpływem filozofii kartezjańskiej¹⁶.

Z kolei A. Rudzki wykazuje, że filozofia kartezjańska podważa prawdę o nieśmiertelności duszy¹⁷. Najpierw przytacza niektóre teksty Kartezjusza na ten temat, a następnie przypomina naukę tradycyjną. Według niej dusza ludzka jest nieśmiertelna ze swej natury i taki właśnie pogląd potwierdził V Sobór Laterański (1512—1517). Sobór potępił wtedy pogląd Pomponazziego (†1525) i Cezara z Kremony, który za awerroistami utrzymywał, że wprawdzie według wiary dusza jest nieśmiertelna z natury, ale według filozofii jest śmiertelna.

Filozofia kartezjańska jest w tym punkcie sprzeczna i z nauką wspomnianego Soboru, i z racjami filozoficznymi, gdyż przyjmuje, że dusza ludzka jest nieśmiertelna nie ze swej natury, lecz z woli Bożej. A ponieważ według Kartezjusza istoty rzeczy są zmienne, stąd zmienne jest także to co nieśmiertelne fizycznie; sprzeciwia się to pojęciu nieśmiertelności z natury. Nie wystarcza tutaj przyjęcie nieśmiertelności na podstawie wiary, Sobór ten bowiem naucza, iż filozofia i rozum ludzki zdolne są to wykazać.

Przeciw naturalnej nieśmiertelności duszy ludzkiej występuje też opinia Kartezjusza, że dusza to aktualne myślenie (*Anima est actualis cogitatio*). Takie ujęcie duszy pociągałoby z konieczności jej zmienność; myśli pojawiają się i znikają, a przecież wraz z nimi dusza nie znika, nie przestaje istnieć, lecz istnieje dalej jako ich zasada i podstawa.

Kolejny zarzut dotyczy twierdzenia Kartezjusza, jakoby rozumem naturalnym można było wykazać nieśmiertelność duszy na tej podstawie, że zwierzęta nie posiadają zmysłów, natomiast dusza — i jedynie ona — posiada zdolność poznawczą. A. Rudzki uważa taki pogląd za niedorzeczny i sprzeczny z powszechnym przekonaniem i doświadczeniem, wykazując, że zwierzęta — podobnie jak i ludzie — reagują na bodźce, na ból, wykazują spryt i przemyślność, a nawet objawiają pamięć, a więc są wyposażone w poznanie zmysłowe i posiadają duszę sensorywną i nie są wyłącznie automatami. Człowiek zaś posiada wszystkie te cechy w stopniu o wiele doskonalszym. Odmówienie duszy sensorywnej zwierzętom osłabia również pozycję człowieka i jego duszy, natomiast przyjęcie jej u zwierząt wzmacnia pozycję człowieka i jego duszy. Zresztą nawet w *Piśmie św.* znajdują się teksty przemawiające za istnieniem poznania i konsekwentnie za istnieniem duszy u zwierząt. Rudzki cytuje tutaj m. in. tekst z *Księgi Przysłów*: „Idź do mrówki, leniwcze, i ucz się mądrości” (6,6).

Występując przeciw filozofii kartezjańskiej i nowszej filozofii w ogóle,

¹⁶ A. Rudzki przytacza w przypisie (k. 39) opinię Wolffa: „Discimus Spinozae exemplo, quam fallax sit Cartesianum veritatis criterium, Volf: Theol. natur., paragr. 687”. Cytowanie Wolffa — jeszcze za życia (†1754) — świadczy o stosunkowo szybkiej recepcji jego filozofii w Polsce. Gdzie indziej A. Rudzki (k. 92; *Wolfius*) krytycznie odnosi się do jego poglądów.

¹⁷ *Immortalitas animae per Cartesianam Philosophiam convellitur*, k. 39—41.

A. Rudzki posługuje się również argumentacją teologiczną, do której włączono pewne elementy filozoficzne. Stwierdza w szczególności, że filozofia kartezjańska i nowsza filozofia podważają sakrament Eucharystii i podstawy wiary w ogóle¹⁸.

Sakrament Eucharystii podważają jego zdaniem następujące twierdzenia: 1) w Sakramencie Eucharystii nie ma żadnych przypadłości; 2) przestoczenie i inne kwestie związane z tym Sakramentem wyjaśnia się należycie bez przyjmowania przypadłości i jakości absolutnych; 3) przypadłości Eucharystyczne są pozorne (tak utrzymywał E. Maignan, †1676); 4) istota ciała to potrójny jego wymiar: długość, szerokość i głębokość; 5) w Eucharystii nie może być Ciała Chrystusa, które było na krzyżu i które jest w niebie; 6) podczas konsekracji substancja chleba łączy się ze Słowem Bożym (tak niektórzy kartezjanie).

Pierwsze twierdzenie zbija A. Rudzki następującym sylogizmem: Podczas konsekracji albo przestaje istnieć cała substancja chleba, albo nie przestaje. W pierwszym przypadku to, co pozostaje, nie jest substancją. A więc będzie to przypadłość, czyli inaczej mówiąc postać (sakramentalna), znak zmysłowy, realny. Jeśli przyjmie się drugą możliwość, wówczas będzie to przeciwne nauce Soboru Trydenckiego, który orzekł, że w Eucharystii następuje zmiana całej substancji. Zresztą — dodaje Autor — wszystkie Sobory, wszyscy Ojcowie Kościoła i cały Kościół zgodnie stwierdzają zniknięcie substancji chleba i wina i pozostawianie jedynie ich postaci (*species*), które interpretowano jako przypadłości. Pozostałe twierdzenia zbija A. Rudzki głównie odwołaniem się do nauki Soborów i praktyki Kościoła. Co do twierdzenia czwartego podkreśla, że wiara odróżnia istotę ciała od jego długości, szerokości i głębokości. W Eucharystii bowiem bytuje rozciągłość chleba i wina bez substancji tychże oraz Ciała Chrystusa bez naturalnej rozciągłości.

A. Rudzki wykazuje wreszcie, że nowsza filozofia podważa podstawy wiary w ogóle¹⁹. Szczególnie niebezpiecznie jawi mu się twierdzenie, że przeciw dogmatom wiary chrześcijańskiej można wytoczyć tak mocne dowody, iż stojąc na stanowisku rozumu nie można ich odeprzeć. Do przeciwstawienia się temu skłania Autora zarówno miłość prawdy, jak i konieczność obrony wiary i wykazania jej rozumnego charakteru, co jest jednym z zadań filozofii. Rozum naturalny bowiem nie sprzeciwia się wierze. Wiara nie zwalcza racji ludzkich, lecz je przewyższa; racje ludzkie są niższe niż racje wiary, ale z wiarą zgodne. Podstawowe znaczenie dla tej zgodności rozumu i wiary ma zasada, że prawda nie może się sprzeciwiać prawdzie ani jej odtrącać, ponieważ zarówno prawda naturalna, jak i nadprzyrodzona pochodzą z tego samego źródła, jakim jest Bóg.

Obok prób asymilacji niektórych poglądów Kartezjusza i w ogóle filozofii nowszej przez ludzi parających się filozofią w Polsce w XVIII w. — w tym także w środowisku jezuitów — stwierdzamy również zdecydowane przeciwstawianie się jej. W pierwszej ćwierci tego wieku czynił to zwłaszcza Jerzy Gengell. Po jego śmierci (†1727) polemika osłabła. Odżyła wówczas, gdy w Warszawie w 1740 r. osiadł Antoni Maria Portalupi, teatym, Włoch z pochodzenia, i zapowiedział nauczanie

¹⁸ *Tamże*, k. 41—49v.

¹⁹ *Veritas Fidei nostrae per Recentiore Philosophiam convellitur*, k. 45v—50.

nowej filozofii. Tej fali opozycji przewodził Jan Kowalski²⁰, a jednym z wybitniejszych jej przedstawicieli był właśnie Andrzej Rudzki. Przeświadczeni, że dotychczasowa filozofia, a wraz z nią cały światopogląd chrześcijański znalazły się w niebezpieczeństwie ze strony nowszych prądów, zwolennicy filozofii tradycyjnej zaczęli zdecydowanie i mocno bronić swego stanowiska i generalnie atakować całą filozofię Kartezjusza i nowszą filozofię w ogóle, jakby w przekonaniu, że każde ustępstwo w tej dziedzinie mogłoby osłabić siłę tego ataku. Jednostronne spojrzenie na ówczesną sytuację w filozofii nie pozwoliło im dostrzec dodatnich stron pojawiających się prądów i ubogacić nimi własnej drogi filozoficznej.

Podsumowując przedstawiony dotychczas stosunek A. Rudzkiego do kartezjanizmu, należy najpierw zauważyć, że zwracał uwagę głównie na to, co się nie zgadzało z filozofią scholastyczną, a pomijał dobre jego strony. Nie zawsze i niekiedy niezbyt jasno odróżnia on to, co twierdził Kartezjusz, od tego, co należało do myśli filozoficznej innych przedstawicieli filozofii nowszej. Nieraz też przypisuje Kartezjuszowi to, czego on nie głosił, np. atomizm. Wskutek tego wyciąganie wniosków z filozofii nowszej i rozciąganie ich na Kartezjusza nie w każdym przypadku jest uzasadnione. W kilku kwestiach jednak A. Rudzki trafnie ocenia i poddaje krytyce zapatrywania Kartezjusza, ostrzegając w właściwy tamtym czasem sposób przed kryjącym się w nich niebezpieczeństwem subiektywizmu. Późniejsze dzieje filozofii potwierdziły te obawy.

Ocena stosunku A. Rudzkiego do Kartezjusza domaga się myślenia historycznego, nie po to, by usprawiedliwiać jego podejście, lecz by je właściwie wyjaśnić. Wobec zagrożenia filozofii tradycyjnej nie stosowano wyszukanych środków, reagowano nieraz bardzo mocno i emocjonalnie oraz posuwno się do niezgodności z zasadami.

Zresztą przyjmowanie „nowości” nie było bynajmniej rzeczą prostą ani łatwą w czasach, gdy wiara była niemal powszechna, a wielu nowatorów Kościół potępił, np. atomizm. Filozofia scholastyczna zaś cieszyła się niezaprzeczanym autorytetem.

Nasze zastrzeżenia budzi także posługiwanie się w filozofii argumentacją teologiczną. W XVIII w. jednak była to sprawa oczywista i nie wywoływała zdziwienia.

Zaznaczmy na koniec, że A. Rudzki cytuje dosłownie sporo wyjątków z pism Kartezjusza, podając dość dokładne referencje, co wskazuje na bezpośrednie korzystanie z jego prac. Zna też niektóre zagraniczne publikacje na temat jego filozofii, np. takich autorów jak: J. Panici, lub J. B. Tolomei. Zwalczając zaś poglądy Kartezjusza i nowszych filozofów, musiał naturalnie je przedstawić, a przez to w sposób nie zamierzony upowszechniał ich znajomość.

FILOZOFIA A ZAGADNIENIE ATEIZMU

W książce *Aristotelica philosophia* Andrzej Rudzki w oddzielnym ustępie porusza niektóre kwestie dotyczące ateizmu, wykazując w szczególności użyteczność filozofii arystotelesowskiej w sporach z ateistami²¹. Ze względu na to, że zagadnienie stosunku dawnych autorów

²⁰ Na temat filozofii J. Kowalskiego zob. *art. cyt.* w przypisie 13.

²¹ *Ad convincendos Atheos utilis Aristotelica Philosophia. Aristotelica philosophia*, k. 74—76.

polskich do ateizmu nie zostało dotąd obszerniej opracowane, poświęcimy nieco uwagi opiniom Rudzkiego na ten temat.

Wywód rozpoczyna Rudzki interesującym pytaniem: czy w prawowiernym Królestwie Polskim znajdują się ateści? Jawnych nigdzie nie znajdziesz — odpowiada — ale w 1688 r. był w Polsce taki przypadek. Szlachcic Łyszczynski (Łyszczynius) twierdził, że Boga nie ma. Sprawa była rozważana na sejmie w Warszawie i Łyszczynski otrzymał należną karę (Rudzki nie podaje, jaką?). Otrzymałby jeszcze surowszy wyrok, gdyby nie okazał skruchy i nie nawrócił się.

Głównym jednak tematem tutaj omawianym jest sposób prowadzenia ateisty do uznania Boga. Na wstępie zaleca się, by w stosunku do osób bardziej subtelnych, stosować subtelną argumentację: 1) wykazując na podstawie filozofii perypatetycznej, że gdy chodzi o początek istnienia (*quo ad primo esse naturae*), nic nie może być przyczyną samego siebie; 2) dowodząc, że może istnieć ciąg nieskończony przyczyn drugich, czyli stworzonych, ale cały ten zbiór musiałby być zależny od przyczyny pierwszej; 3) należy im przedstawić te sposoby dowodzenia, jakie na podstawie Arystotelesa podaje się w teologii naturalnej i wykląda w szkołach perypatetycznych; 4) trzeba znaleźć w poglądach katolików jakieś twierdzenie, które ateista uznaje, i z niego wyprowadzić wniosek spreczny z jego tezami; ten ostatni niezwykle sposób dowodzenia stosował już Arystoteles, a w czasach nowszych Clavius. A. Rudzki podaje cztery przykłady tego rodzaju argumentacji, wyjęte z Antoniego Pereza SJ (1599—1649), Hiszpana, profesora teologii m. in. w Kolegium Rzymskim. Przykłady te jednak z logicznego punktu widzenia budzą znaczne wątpliwości, przypominając argument ontologiczny.

Najbardziej przekonującym dla ateistów dowodem na istnienie Boga jest zdaniem Rudzkiego dowód moralny, który można przedstawić w formie dylematu: Bóg albo istnieje albo nie istnieje. Jeśli istnieje, to wywrze pomstę na ateście który przeczy jego istnieniu. Jeśli Bóg nie istnieje, a ktoś mimo to opowiada się za jego istnieniem, nic się nie stanie, gdyż nie będzie nikogo, kto by mógł wymierzać karę za pogląd niezgodny ze stanem faktycznym. Dla człowieka więc bezpieczniej jest przyjąć istnienie Boga (Zakład Pascala).

Kolejne partie tekstu Rudzkiego traktują m. in. o pożytkach wyływających z filozofii arystotelesowskiej dla wymowy i adwokatury w Polsce.

STANISŁAW KRAJSKI

PROBLEMATYKA FILOZOFICZNA W TRAKTACIE DE SORTIBUS TOMASZA Z AKWINU

1. Wstęp 2. Konieczne, naturalne, przypadkowe. 3. Charakter działań ludzkich. 4. Filozofia a teologia. 5. Zakończenie.

1. WSTĘP

Napisany około 1270 r. traktat *De sortibus* jest dziełkiem o niewielkiej objętości i szczególnej tematyce. Stanowi odpowiedź na pytanie — czy poprzez losowanie można cokolwiek rozstrzygać? Jest nie tylko znako-