

Daniel Bubula

Filozoficzno-przyrodnicza koncepcja cudu u Gottfrieda Wilhelma Leibniza i Samuela Clarke'a¹

Współczesny człowiek jeśli nie odrzuca zdecydowanie zjawiska cudu, to przynajmniej podchodzi do tej kategorii zjawisk z dużą dozą sceptycyzmu. Cud jawi się mu się przede wszystkim jako trudność wiary, a nie jej motyw. W związku z tym ważnym wyzwaniem, przed jakim staje dziś teolog i filozof chrześcijański, jest usunięcie pewnych barier blokujących wiarę w możliwość bezpośrednich ingerencji Boga w naturę oraz wykazanie ich rozumności.

Jedną z takich prób, wychodzącą naprzeciw tym oczekiwaniom, jest ujmowanie zjawiska cudu w kategoriach filozoficzno-przyrodniczych. Według tej koncepcji cud stanowi część racjonalnego porządku uniwersum, możliwą do naukowego wyjaśnienia. Takiemu podejściu do zagadnienia sprzyjają zapewne zmiany, dokonujące się na naszych oczach w naukach przyrodniczych. Zaistniałe zmiany stają się też dobrą okazją dla filozofów i teologów do podjęcia dialogu ze światem ludzi nauki, mającego na celu przezwyciężenie istniejących między nimi, często dawnych i pozornych sprzeczności. Tym samym zostaje otwarta droga do wyjaśnienia cudu jako działania Stwórcy w ramach przyrody.

Niniejszy artykuł nie rości sobie pretensji do wszechstronnego opracowania tytułowego zagadnienia. Zapewne nie wyczerpuje rozważanej

ks. Daniel Bubula – absolwent studiów teologicznych w WSD w Tarnowie i studiów filozoficznych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, obecnie doktorant filozofii w KUL.

¹ W artykule tym wykorzystam materiał z mojej pracy magisterskiej zatytułowanej: *Cuda w obrazach świata Izaaka Newtona i Gottfrieda Wilhelma Leibniza na podstawie polemiki Leibniza z Samuelem Clarke'iem* pisanej na seminarium z filozofii religii pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Stanisława Wszolka.

kwestii zarówno co do liczby autorów, jak i przedstawienia kompletnego spektrum ich opinii w tej kwestii. Jego celem jest raczej zasygnalizowanie problematyki cudów, która jakoś wybrzmiewa w jednej z najśłynniejszych filozoficznych polemik – korespondencji Gottfrieda Wilhelma Leibniza z Samuelem Clarke’iem². Zastanawia bowiem, w jaki sposób godzili oni ich występowanie w swoich odmiennych obrazach świata.

1. Geneza filozoficzno-przyrodniczej koncepcji cudu

Filozoficzno-przyrodnicza koncepcja cudu kształtowała się stopniowo już w teologii średniowiecznej i potem w czasach nowożytnych, a swój wyraźny kształt przybrała w polemice ze skrajnym naturalizmem i deizmem. W wyniku rozwoju nauki podważono zastaną teologię integrującą ówczesną ideę kosmosu z prawdami objawionymi. Rodziło się więc przypuszczenie, iż średniowieczna wizja świata, znajdująca swe potwierdzenie w Biblii i nauce Kościoła, jest wielką pomysłką. W wyniku owego kryzysu chrześcijaństwa pojawiły się pewne próby uzdrowienia relacji między nauką i religią. Jedną z nich były wysiłki zbudowania przez deistów religii naturalnej, która potrafiłaby pogodzić dane naukowe z prawdami religijnymi. Wiązało się to jednak z odrzucaniem religii objawionej, a tym samym i cudów potwierdzających jej prawdziwość. Wielką rolę odegrał w tym kierunku system Newtona (wbrew jego zamiarom), znajdujący dość osobliwą „podstawę dla istnienia Boga w braku naukowego dyskursu o świecie”³. Deści utrzymywali, iż Bóg co prawda stworzył świat oraz wyposażył naturę w określone uniwersalne prawa, ale pozostawił ją własnemu biegowi. Konsekwencją takiego stanowiska było wykluczenie możliwości bezpośredniej interwencji Stwórcy w bieg natury, a tym samym i cudów, które łamały ten ustalony porządek. Oprócz poddania krytyce

² G. W. Leibniz, *Polemika z S. Clarke’iem*, [w:] tegoż, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz, H. Krzeczkowski, Warszawa 1969, s. 321–448.

³ W. Skoczny, *Dziedzictwo fizykoteologii we współczesnej myśli chrześcijańskiej*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 1991, nr 13, s. 81–82.

nadprzyrodzonego objawienia deizm starał się oprzeć na tych prawdach religijnych, które wszystkim dawały się poznać na drodze rozumowej, były możliwe do sprawdzenia i przyjęcia oraz zgadzały się z rezultatami badań naukowych⁴. Bazą dla weryfikacji dogmatów miało być poznanie empiryczne, a także mechanicystyczny obraz świata. W konsekwencji cześć wobec Stwórcy miała się wyrażać nie tyle przez zewnętrzne ceremonie, ile przez życie zgodne z zasadami zapisanymi w naturze. Krótko mówiąc oznaczało to zredukowanie religii do moralności⁵. To „powiązanie poznania zmysłowego, mechanicystyczno-teleologicznej metafizyki, historycznej krytyki i apriorycznej moralności miało tworzyć tzw. religię naturalną w miejsce religii chrześcijańskiej”⁶. Warto zaznaczyć, iż zasadniczym celem deistycznej krytyki była próba zastąpienia dotychczasowej apologetyki arystotelesowsko-tomistycznej lepszą, zbudowaną na mechanicystycznym działaniu przyrody⁷. Do przedstawicieli myśli deistycznej należeli między innymi: Henry St. John, Robert Boyle, William Wollaston oraz John Toland. Nie stanowili oni jednak jakiegś szkoły filozoficznej, albowiem wśród nich samych występowały znaczne różnice stanowisk.

Część deistów odnosiła się do chrześcijaństwa wrogo, inni, choć usiłowali sprowadzić chrześcijaństwo do religii naturalnej, odnosili się do niego bez wrogości. Jedni wierzyli w nieśmiertelność duszy, inni nie. Niektórzy wyrażali się tak, jak gdyby Bóg stworzył świat, a następnie zostawił go władzy praw naturalnych. Ci, którzy tak utrzymywali, byli pod widocznym wpływem nowej mechanistycznej teorii świata. Inni wierzyli przynajmniej w Boską opatrność. I wreszcie, niektórzy usiłowali utożsamić Boga z przyrodą, podczas gdy inni wierzyli w Boga osobowego⁸.

⁴ Por. M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin 1996, s. 239.

⁵ Por. N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1985, s. 126.

⁶ G. V. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, Tübingen 1941; por. W. Philipp, *Das Zeitalter der Aufklärung*, Bremmen 1963, s. 83; S. Kowalczyk, *Deizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. III, red. R. Łukaszyc, F. Gryglewicz, L. Bienkowski, Lublin 1973, s. 1104–1106

⁷ Por. M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 240.

⁸ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. V, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1995, s. 142.

Po upływie pewnego czasu określenie „deista” odnoszono nie do naturalistycznych panteistów czy odrzucających w zupełności Opatrzność Bożą, lecz do tych ostatnich.

Widzimy więc, iż osiemnastowieczny deizm stanowi jakąś próbę odebrania religii charakteru nadprzyrodzonego. Sędzią prawdy, zarówno w religii, jak i poza nią, jest tylko rozum⁹. W takiej, dość kryzysowej dla teologii sytuacji próbowano z owej deistycznej fizykoteologii uczynić *prolegomena fidei*, wykazując jednocześnie możliwość występowania cudów. Nie dziwi więc, iż apologetyka, broniąc podstawowego dowodu prawdziwości chrześcijaństwa, siłą rzeczy koncentrowała się coraz bardziej na elemencie empirycznym cudu. W tym celu rozpatrywała go w relacji do możliwości sprawczych natury. Próbowano wykazać, iż w przyrodzie praca przyrody nie działają w sposób deterministyczny, ale że dopuszczają wyjątki w postaci cudów. Coraz mniej uwagi poświęcano treściom nadprzyrodzonym tego zjawiska oraz jego funkcji motywacyjnej. Zakładano bowiem, iż pokazanie możliwości istnienia cudu w przyrodzie rozwiąże wszelkie trudności, a tym samym stanie się automatycznie motywem dla wiary. Wielu też znakomitych myślicieli, jak choćby Clarke (uczeń Newtona)¹⁰ i Leibniz, włączyli się w tę obronę chrześcijaństwa poprzez wykazanie możliwości występowania cudu w prezentowanych przez siebie odmiennych obrazach świata. Chodziło nie tyle o potwierdzenie Objawienia, ile o uwolnienie nauki od zarzutu bezbożności. Próbowali więc pokazać, iż ich koncepcja Boga jest niesprzeczna z nowymi odkryciami naukowymi. Swoistą soczewką, skupiającą ich odmienne obrazy uniwersum stanowiło pojęcie cudu. Stąd Leibniz i Clarke włączyli to zagadnienie w swoją batalię o utrzymanie wiarygodności chrześcijaństwa. Problem

⁹ Por. tamże, s. 142.

¹⁰ Newton nie należał zapewne do najlepszych popularyzatorów swojej koncepcji świata. Powstrzymywał się od publicznego zabierania głosu na tematy filozoficzne. W tych kwestiach oddawał głos innym. Jedną z takich osób był Samuel Clarke, przyjaciel Newtona. Choć jego filozoficzne poglądy w zasadniczej części pokrywały się ze stanowiskiem twórcy mechaniki klasycznej, to jednak w niektórych miejscach można się dopatrzeć pewnych rozbieżności. Z jednej strony wynikały one z uproszczenia poglądów autora *Principiów*, drugiej z wyrażania przez Clarke'a myśli, których Newton *explicito* wypowiedzieć nie chciał.

cudu u autorów *Polemiki* łączy się między innymi z istotną dyskusją na temat Bożej wszechmocy. Zastanawiali się oni, czy Stwórca może uczynić absolutnie wszystko (*potentia Dei absoluta*), czy też istnieją jakieś aprioryczne reguły, które są w stanie Go ograniczyć, a może jedynie powstrzymuje się on od niektórych niezwykłych rzeczy (*potentia Dei ordinata*)¹¹. Z kolei kwestia ta dotyczyła sposobu działania Boga w świecie rządzonym prawami przyrody. Rozwiązania naszych myślicieli w tym względzie były głęboko odmienne. Nie dziwi więc to, iż konsekwentnie koncepcja cudu domagała się podobnej konfrontacji.

2. Clarke'a rozumienie zjawiska cudu

Zainteresowanie Clarke'a problematyką cudów wpływało głównie z motywów apologetycznych. W tym czasie bowiem w jego ojczyźnie miał miejsce spór z deistami, odrzucającymi religie objawione, a wśród nich chrześcijaństwo. Jako teolog należący do grupy angielskich intelektualistów związanych z dworem królewskim doceniał ich wartość dowodową w kwestii rozstrzygnięcia prawdziwości religii chrześcijańskiej¹². Stąd w 1705 r. poświęcił znaczną część *A discourse* obronie tezy, iż bezpośrednie interwencje Boga w naturę są możliwe, a jednocześnie dowodzą prawdziwości chrześcijaństwa. Aby jednak lepiej uchwycić sens argumentacji anglikańskiego teologa, zastanówmy się najpierw, co rozumiał on przez pojęcie „cudu”. W sensie teologicznym oznaczał on dla niego „pracę wykonaną w niezwykły lub inny sposób, różną od powszechnego i regularnego działania Opatrzności, dzięki interwencji samego Boga lub jakiegoś Rozumnego Pośrednika przewyższającego człowieka, w celu udowodnienia jakiejś szczególnej doktryny lub potwierdzenia władzy jakiejś szczególnej osoby”¹³. Cud różnił się więc od zwyczajnych

¹¹ Por. M. Heller, *Sens życia i sens Wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Tarnów 2002, s. 22.

¹² Por. R. M. Burns, *The Great Debate on Miracles: from Joseph Glanville to David Hume*, Lewisburg 1980, rozdz. 2.

¹³ „Work effected in a manner unusual, or different from the common, and regular method of providence, by the interposition either of God himself, or of some intelligent agent supe-

zjawisk nie większą trudnością wymaganą do jego uczynienia, ale raczej niezwykłością (tzn. wyjątkowym odstępniem od stałego i jednolitego sposobu Bożego działania). Autorem cudu oprócz Boga mogły być także inne istoty duchowe. W polemice z Leibnizem anglikański duchowny nawiązywał do tych dwóch punktów swojej definicji cudu zamieszczonej w *A Discourse*. Pierwszy z nich podkreślał, iż w odniesieniu do Boga nie ma żadnej różnicy między działaniem naturalnym a cudownym.

Rozróżnienie to istnieje zaś jedynie w naszym pojęciu o rzeczach. Przyczynę tego, że Słońce (lub Ziemia) porusza się prawidłowo, nazywamy naturalną. Wstrzymanie ruchu na jeden dzień nazywamy nadnaturalnym. Pierwsze jednak jest wynikiem działania potęgi równie wielkiej jak ta, która powoduje drugie. Z punktu zaś widzenia Boga jedno i drugie jest równie naturalne lub nadnaturalne¹⁴.

Z tego założenia wynikała ważna prawda, a mianowicie, iż o cudzie można mówić jedynie w odniesieniu do ludzi. Albowiem dla Boga jedno i drugie działanie wymaga identycznej mocy, a co za tym idzie, w obu przypadkach jest tak samo naturalne. Drugi ważny element Clarke'owej definicji cudu zwracał uwagę na jego niezwykłość¹⁵. W odpowiedzi Leibniz oba te kryteria uznał za niewłaściwe. Co więcej, próbował wykazać, iż przekonanie, jakoby dla Boga nie było różnicy między działaniem naturalnym i nadnaturalnym, redukowało Stwórcę do duszy świata.

Jeżeli cud różni się od zjawiska naturalnego tylko na pozór i w odniesieniu do nas, to wynika stąd, że nazwiemy cudem tylko to, co obserwujemy rzadko; nie będzie tedy żadnej rzeczywistej różnicy wewnętrznej między cudem a zjawiskiem naturalnym i w gruncie rzeczy wszystko będzie równie naturalne lub równie cudowne (...). Czyż nie dojdzie znowu do tego, że Bóg stanie się duszą

rior to man, for the proof or evidence of some particular doctrine, or in attestation to the authority of some particular person" (S. Clarke, *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of Christian Revelation*, [w:] S. Clarke, *The Works*, t. II, New York 1978, s. 701).

¹⁴ G. W. Leibniz, *Polemika z S. Clarke'iem*, dz. cyt., § 12, s. 334.

¹⁵ Por. tamże.

świata, jeśli wszystkie Jego czynności są naturalne niczym czynności wykonywane przez duszę w ciele? W ten sposób Bóg zostanie częścią natury¹⁶.

Ów wniosek filozofa z Hanoweru wydaje się poprawny. Zdaniem Vailati'ego, świadczy o tym choćby pogląd Clarke'a wyrażony w *A Discourse*, mówiący, iż wszystkie zjawiska respektujące Bożą wszechmoc i naturę rzeczy są jednakowo łatwe do uczynienia¹⁷.

Skoro dla Clarke'a cud miał znaczenie przede wszystkim na płaszczyźnie wiary, to nie dziwi, dlaczego dostrzegał istotny związek między wydarzeniami cudownymi i niezwykłymi. Anglikański duchowny wyjaśniał Leibnizowi, iż jeśli coś jest zwyczajne (jak na przykład to, że planety poruszają się wokół Słońca),

nie jest to cudem bez względu na to, czy spowodował to Bóg bezpośrednio, czy też za pośrednictwem jakiejś siły przez siebie stworzonej. Jeśli jednak jest to rzecz niezwykła (na przykład kiedy ciężkie ciało zawieszona jest lub porusza się w powietrzu), wówczas jest to cudem niezależnie od tego, czy bezpośrednio spowodował to Bóg, czy też pośrednio przez jakąś niewidzialną siłę stworzoną¹⁸.

Leibniz wypowiedź tę nierozsądnie zinterpretował tak, iż dla Clarke'a jedynym wystarczającym kryterium cudowności była niezwykłość zjawisk. Przy takim pojmowaniu cudów, wnioskował ironicznie Leibniz, nawet występowanie potworów należałoby podciągnąć pod tę kategorię zdarzeń¹⁹. Korygując fałszywy wniosek autora *Teodycei*, Clarke wyjaśniał, iż choć owa niezwykłość jest koniecznym warunkiem uznania wydarzeń za cudowne, to jednak nie jest warunkiem jedynym. Wiele bowiem rzeczy nadzwyczajnych oraz rzadkich swoje istnienie

¹⁶ Tamże, § 110–111, s. 409.

¹⁷ Por. E. Vailati, *Leibniz and Clarke. A Study of Their Correspondence*, New York 1997, s. 155; por. S. Clarke, *A Discourse Concerning...*, dz. cyt., t. II, s. 696–697.

¹⁸ G. W. Leibniz, *Polemika z S. Clarke'iem*, dz. cyt., § 17, s. 346. Taki pogląd pojawił się u S. Clarke'a, *A Discourse Concerning...*, dz. cyt., t. II, s. 697. Dla Newtona również rzadkość jest koniecznym warunkiem cudów.

¹⁹ Por. G. W. Leibniz, *Polemika z S. Clarke'iem*, dz. cyt., § 43, s. 353.

zawdzięczało działaniu zwykłych przyczyn. Do takich zjawisk zaliczał on zaćmienie Słońca, narodziny potworów i obłąd człowieka, a także inne²⁰. W efekcie Clarke (zgodnie z definicją cudów podaną w *A Discourse*) podał jeszcze jedno kryterium cudowności oprócz rzadkości występowania. Były nim niezwykle przyczyny. Oznaczało to, iż cud nie mógł mieć miejsca w ramach tzw. porządku przyrody (praw natury), który był niczym innym jak Bożą powszechną wolą. Odtąd cud musiał być nie tylko wynikiem działania szczególnej Bożej woli, ale także wydarzeniem nadzwyczajnym. Ale nie koniec na tym. Jak pamiętamy, jego definicja w *A Discourse* zawierała jeszcze jeden ważny element pozwalający zweryfikować dane zjawisko jako cudowne. Zdaniem Clarke'a ich występowanie miało na celu potwierdzić jakąś szczególną doktrynę czy też czyjs autorytet. Tutaj uwidacznia się jego teologiczny motyw zainteresowania cudami. Wydaje się, iż warunek ten był dla niego najbardziej istotny. Z niego bowiem wypływały pozostałe. Niemniej jednak kontekst debaty nie pozwolił anglikańskiemu duchownemu poświęcić więcej uwagi temu ostatniemu komponentowi definicji. Trzeba bowiem pamiętać, iż dla Leibniza ważniejsza była metodologiczna strona rozpatrywanej kwestii²¹. W konsekwencji wiele z religijnych implikacji tych zjawisk były nieistotne w dyskusji.

Clarke uzbrojony w powyższą definicję cudu próbował osiągnąć swój apologetyczny cel, wykorzystując do tego dwie płaszczyzny argumentacji: historyczną i filozoficzną. Za pomocą pierwszej z nich chciał usprawiedliwić wiarę w samego Chrystusa oraz w cuda opisane na kartach Pisma Świętego. Wydaje się jednak, iż ten sposób przekonywania deistów był mało skuteczny²². Nie występuje on w polemice, w związku z tym w naszych rozważaniach pozwoliłem go sobie opuścić. Druga zaś filozoficzna strona jego argumentacji miała wykazać, iż przyczynowa struktura świata nie sprzeciwia się występowaniu zjawiska cudów.

²⁰ Por. tamże, s. 367–368.

²¹ Niemniej jednak podkreślał wymiar nadprzyrodzony cudu. Czynił to między innymi w pierwszym liście, w słowach: „Utrzymuję też, że kiedy Bóg czyni cuda, robi to, aby zadośćuczynić nie potrzebom natury, lecz potrzebom łaski” (por. tamże, s. 322).

²² Por. E. Vailati, *Leibniz and Clarke*, dz. cyt., s. 140–141.

Newralgicznym punktem sporu stał się pogląd deistów mówiący, iż w materii występują określone prawa i siły, tworzące z kolei stały, regularny i niezmienny bieg natury. W konsekwencji przy takim rozumieniu natury nie ma miejsca na bezpośrednie Boże interwencje, które w jakimś sensie łamały prawa przyrody²³. Nic więc dziwnego, że swoją polemikę z deistami Clarke rozpoczął od krytyki owej wizji świata, odrzucając przy tym pojęcie biegu natury. To ostatnie pojęcie, jego zdaniem, nie było niczym innym jak wolą Boga, wytwarzającą określone skutki w sposób stały i regularny, która w odpowiednim momencie mogła ulec zmianie²⁴. Uzasadnienia powyższego twierdzenia Clarke'a można szukać w poglądach dotyczących teologicznej formy woluntaryzmu oraz bierności materii²⁵. Co do pierwszej kwestii, to teologiczny woluntaryzm Clarke'a był umiarkowany w porównaniu z ekstremalnymi poglądami Kartezjusza²⁶. Według angikańskiego duchownego, *potentia Dei absoluta* sprowadzała się do tego, co logicznie możliwe. Stąd konieczne i moralne prawa nie zależały od Bożej woli. Niemniej jednak nie należy jej rozumieć w kategoriach irracjonalności, albowiem podążała ona nieomylnie za Boskim sądem. Ponadto Clarke uważał, iż wola

²³ Por. tamże, s. 141.

²⁴ „All things *done* in the world, are done either immediately by God himself, or by *created intelligent beings*: Matter being evidently not at all capable of any *laws or powers* whatsoever, any more than it is capable of intelligence; excepting only this *one negative power*, that every part of it will, of itself, always and necessarily continue in that state, whether of *rest or motion*, wherein it at present is. So that all those things which we commonly say are the effects of the *natural powers of matter*, and *laws of motion*; of *gravitation, attraction*, or the like; are indeed (if we will speak strictly and properly) the effects of *God's* acting upon matter continually and every moment, either immediately by himself, or mediately by some created intelligent beings. Consequently, there is no such thing, as what men commonly call the *course of nature* or the *power of nature*. The course of nature truly and properly speaking is nothing else but the *will of God* producing certain effects in a continued, regular, constant and uniform manner which (...) being in every moment perfectly *arbitrary*, is as easy to be altered at any time, as to be *preserved*” (S. Clarke, *A Discourse Concerning...*, dz. cyt., t. II, s. 697–698).

²⁵ Por. E. Vailati, *Leibniz and Clarke*, dz. cyt., s. 142.

²⁶ O ile Clarke wydawał się rozdzielać w Bogu wolę i rozum, albowiem ta pierwsza władza była całkowicie wolna, a druga zdeterminowana, o tyle u Kartezjusza wola i umysł są tym samym. Dlatego też taki „Kartezjański Bóg posiada wolność niezdecydowania, ponieważ nic nie ogranicza Jego mocy i nie ma takich reguł, które stanęłyby na przeszkodzie Jego woli” (Z. Janowski, *Teodycea Kartezjańska*, Kraków 1998, s. 169).

w Bogu (podobnie jak w naszych przypadku) nie jest przyczynowo zeterminowana przez rozum. Tłumaczy to, dlaczego reguły *potentia Dei ordinata* (podzbiorem, których były prawa natury) zostały swobodnie narzucone, a nie stanowią efektu poprawnego Boskiego rozumowania. Są raczej manifestacją Bożej moralności i wolnych atrybutów. Widzimy więc, iż zdaniem Clarke'a, to woła Boża decyduje o prawach przyrody a tym samym podtrzymuje świat w istnieniu. W efekcie Bóg działa na podstawie zasady jednolitości i proporcji. W konsekwencji w takim obrazie świata łatwo odnaleźć miejsce na bezpośrednie Boże interwencje (nieustający cud)²⁷.

Co do drugiej kwestii, Clarke twierdził, iż „tępa i pozbawiona życia materia jest całkowicie niezdolna do przestrzegania jakiegokolwiek prawa lub bycia wyposażoną w jakiegokolwiek siły”²⁸. Niemniej jednak w żadnym dziele nie wyjaśnił, dlaczego materia (z wyjątkiem siły inercji) nie jest sama w stanie rządzić się swoimi regułami. Z powyższej wypowiedzi wyraźnie wynika, iż Clarke pojmował prawo w znaczeniu preskryptywnym²⁹. Jest to o tyle istotne, iż zarzucał on deistom pomieszanie w ich koncepcji świata prawa w znaczeniu deskryptywnym i preskryptywnym. Skoro materia według nich była bezwładna, to wszystkie zjawiska nie powinny być wyjaśniane za pomocą praw deskryptywnych, opisujących działania domniemyanych sił materialnych³⁰. W ten sposób wyraził swój zasadniczy pogląd, iż prawa przyrody są jedynie regułami woli Bożej, a wszystko, co dzieje się w świecie przyrody,

²⁷ Por. E. Vailati, *Leibniz and Clarke*, dz. cyt., s. 142.

²⁸ „dull and lifeless matter is utterly incapable of obeying any law, or being indueed with any powers” (S. Clarke, *A Discourse Concerning...*, dz. cyt., t. II, s. 698).

²⁹ Por. E. Vailati, *Leibniz and Clarke*, dz. cyt., s. 142.

³⁰ Dobrze to tłumaczy Robert Boyle: „But to speak strictly, to say, that the nature of this or that body is but the law of God prescribed to it, is but an improper and figurative expression: for (...) a law being but a notional rule of acting according to the declared will of a superior, it is plain that nothing but an intellectual being can be properly capable of receiving and acting by a law. For it does not understand, it cannot know what the will of the legislator is; nor can it act with regard to it, or know when it does in acting either conform to it or deviate from it” (*A free enquiry into the vulgarly received notion of nature*, [w:] *Works of the honorable Robert Boyle*, t. 4, red. T. Birch, Hil-desheim 1965, s. 367).

jest wynikiem nieustannego działania istot duchowych³¹. Wobec tego rodzi się pytanie, czy Clarke'a materia znajdująca się w ruchu miała jeszcze jakąś skuteczność przyczynową. Odpowiedź anglikańskiego duchownego w tym względzie była bardziej radykalna niż Newtona, który uznając grawitację i siłę odśrodkową za podstawowe siły natury, dopuszczał taką możliwość. Zdaniem Clarke'a bowiem moce oraz siły niemechaniczne, które tkwiły w cząstkach, były rezultatem boskiej lub duchowej aktywności³². Znając jego stanowisko w tej kwestii, nie dziwi teraz, dlaczego dość żywo zareagował na poglądy Tolanda, twierdzącego, iż materia wyposażona jest w autokinezę³³. Na poparcie swojej tezy Toland odwoływał się do pojęcia inercji w *Principiach*, w których Newton zauważał, iż ciała znajdujące się w spoczynku czasami są w ruchu. Clarke odrzucał ten pogląd.

Konkludując, można stwierdzić, iż przekonanie o bierności materii oraz o tym, iż Bóg nieustannie działa na nią przez swoją wolę, dobrze wpisuje się w koncepcję Boga Clarke'a i Newtona³⁴. Powstaje tylko pytanie, dlaczego anglikański duchowny nie zgadzał się z przekonaniem, iż Bóg po stworzeniu (jak miało to miejsce w przypadku człowieka) mógł nadać materii siłę i pozostawić ją samą sobie? Prawdopodobnie obawiał się, iż zaakceptowanie pojęcia *materia actuosa* zawsze będzie prowadziło do ateizmu. Albowiem Clarke wierzył mocno, iż zaprzeczenie ciągłej bezpośredniej interwencji Boga w naturę prowadzi do odrzucenia Jego istnienia. Przyjął więc taką koncepcję świata, która potrafiła pogodzić możliwość występowania cudów, z jednoczesnym uszanowaniem Boskiej mocy jak i natury rzeczy samych w sobie. Clarke'a refleksja odnośnie do cudów była więc motywowana przez cel apologetyczny aż do tego stopnia, iż filozoficzne komentarze miały dla niego jedynie wartość podrzędną.

³¹ Por. E. Vailati, *Leibniz and Clarke*, dz. cyt., s. 143.

³² Por. G. W. Leibniz, *Polemika z S. Clarke'iem*, dz. cyt., § 107–109, s. 433.

³³ Por. J. Toland, *Letters to Serena*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, Letter 5.

³⁴ Por. J. E. Force, *Newton's God of Dominion: The Unity of Newton's Theological, Scientific, and Political Thought*, [w:] *Essays on the context, nature and influence of Isaac Newton's theology*, red. J. E. Force, R. H. Popkin, Dordrecht 1990, s. 84–85.

3. Leibnizjańska koncepcja cudu

O ile Clarke cudami interesował się raczej w ontologicznym sensie³⁵, o tyle Leibniz bardziej zwracał uwagę na metodologiczną stronę tego zagadnienia. Zauważył bowiem, iż krytykowane przez niego modele rzeczywistości sztucznie odnajdowały miejsce dla Bożych interwencji i w ten sposób stawały się ostatecznie niezrozumiałe. Pisał tak:

Pan Newton i jego stronnicy mają jeszcze jedno nader zabawne mniemanie o dziele Bożym. Wedle nich Bóg potrzebuje nakręcać od czasu do czasu swój zegar. W przeciwnym razie ustałoby jego działanie. Nie był bowiem na tyle przezorny, aby nadać mu ruch wieczny. Wedle nich ta machina Boża jest nawet tak niedoskonała, że Bóg musi czyścić ją od czasu do czasu za pomocą niezwykłego współdziałania, a nawet naprawiać, jak naprawia swe dzieło zegarmistrz, który tym gorszym będzie mistrzem, im częściej będzie zmuszony je ulepszać i poprawiać (...). Kto sądzi inaczej, daje dowody nader niskiego wyobrażenia o mądrości Boga i Jego potęgze³⁶.

W systemie mechanistycznym Newtona nie wszystkie zjawiska znajdowały swe wytłumaczenie. Tak było na przykład ze słynnym ruchem planet w tym samym kierunku i na jednej płaszczyźnie. Nie mogąc odkryć żadnego prawa przyrody tłumaczącego to zjawisko, Newton odwoływał się do arbitralnej decyzji Boga, który w taki a nie inny sposób urządził świat w akcie stworzenia. Podobnie rzecz wyglądała z przyjęciem powszechnej grawitacji, która odnosiła się do wszystkich obiektów we wszechświecie. W konsekwencji prowadziła ona do kolapsu grawitacyjnego³⁷. Utrzymanie zaś obserwowalnej stabilności wszechświata, zdaniem autora *Principiów*, było możliwe dzięki Stwórcy, który równoważąc

³⁵ Chciał wykazać ich faktyczne istnienie.

³⁶ G. W. Leibniz, *Polemika z S. Clarke'iem*, dz. cyt., s. 321–322.

³⁷ Por. W. Skoczny, *Między mechanicyzmem a teologią natury – spory między Kartezjańskim a Newtonowskim obrazem świata*, [w:] *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, Tarnów 1996, s. 122.

siły grawitacyjne sprawiał „nieustający cud”³⁸. Takiej wizji świata sprzeciwił się autor *Teodycei*. Jego zdaniem, bezpośrednia interwencja Boga zmuszonego naprawiać i nakręcać zegar świata pomniejszała Jego wszechmoc i mądrość. Co więcej, była nieuzasadniona we wszechświecie zachowującym tę samą ilość siły i energii, w jaką został wyposażony w momencie stworzenia. W konsekwencji niepotrzebne było tłumaczenie w sposób cudowny zasad rządzących mechanizmem uniwersum³⁹.

W pismach Leibniza odnajdujemy dwie próby określenia pojęcia cudu. Pierwsza z nich kryterium jego rozpoznania widzi w tym, że dane zjawiska przekraczają siły i prawa tkwiące w naturze stworzeń⁴⁰. Została ona opracowana szczególnie na potrzeby krytyki okazjonalistów, którzy nie dowartościowywali aktywności istot stworzonych. Ich zdaniem, nie zachodził żaden konieczny związek między na przykład naszą wolą poruszenia ręką a samym jej ruchem. Oznacza to, iż rzeczywistych przyczyn wyjaśniających ruch w świecie szukać należy w woli Bożej. Przyczyny naturalne są jedynie przyczynami okazjonalnymi⁴¹. Takie rozumowanie, zdaniem Leibniza, wprowadzało do systemu ustawiczny cud. Uzasadniał to następująco:

Jeżeli kontynuowanie ruchu przekracza siłę ciała, to zgodnie z przyjętym rozumieniem trzeba będzie powiedzieć, iż dalsze dokonywanie się ruchu jest prawdziwym cudem, podczas gdy ja sądzę, iż substancja cielesna posiada siłę,

³⁸ Zwrotu „nieustający cud” Newton użył w korespondencji z D. Gregorim w 1694 r.

³⁹ Por. G. W. Leibniz, *Polemika z S. Clarke’iem*, dz. cyt., s. 321. W przeciwieństwie do Newtona Leibniz uznawał zasadę zachowania sił we wszechświecie.

⁴⁰ „Bóg sprawia cud, gdy czyni coś, co przekracza siły, które dał stworzeniom i które w nich zachowuje” (G. W. Leibniz, *Korespondencja z Antoinem Arnauldem*, tłum. S. Cichowicz, J. Kopania, Warszawa 1998, list XI, s. 89). W rękopisie hanowerskim znajdujemy dodatkowo następujące słowa Leibniza: „Gdyby Bóg sprawił, że ciało wprawione w ruch okrężny za pomocą procy kontynuuje swobodnie posuwanie się po linii okrężnej, gdy zostało z procy uwolnione, nie będąc przez nic popychane czy zatrzymywane, to byłby to cud, albowiem zgodnie z prawami natury powinno ono poruszać się w linii prostej po stycznej; i jeśliby Bóg postanowił, iżby to musiało się zdarzać zawsze, czyniłby cuda naturalne, ów ruch nie dający się wyjaśnić przez nic bardziej prostego” (tamże, przypis 6, s. 144).

⁴¹ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., t. IV, s. 159.

by kontynuować swe zmiany zgodnie z prawami, które Bóg nałożył na przyrodę i które w niej zachowuje⁴².

Z powyższego fragmentu wynika wyraźnie, iż autor *Teodycei* zakładał koncepcję praw osadzonych w rzeczach. Nie do przyjęcia było dla niego, aby dynamizm ukryty w woli Bożej pozostawał z konieczności arbitralny w stosunku do substancji cielesnych. Wynikało to z kilku powodów. Po pierwsze, gdyby wola boska nie udzielały żadnej trwałej siły stworzeniom, to wówczas decyzje Stwórcy musiałyby być stale odnawiane (przy wcześniejszym założeniu, iż musi istnieć związek między przyczyną i skutkiem). A to z kolei pomniejszałoby Jego doskonałość. Po drugie, skoro substancja jest bytem zdolnym do działania, to nierozsądne jest twierdzić, iż rzeczy są bezwładne. Po trzecie zaś, gdyby dusza nie produkowała swoich myśli, wtedy nie byłoby ludzkiej wolności⁴³. W oczach Leibniza więc okazjonaliści poprzez niewłaściwą koncepcję substancji przyczynili się do interpretowania każdego działania w świecie jako aktu boskiego i cudownego. Z kolei odrzucając aktywność stworzeń stworzyli system, który zanegował ludzką wolność, pomniejszał doskonałość Boga, a jednocześnie otwierał drzwi do spinozyzmu⁴⁴. Taka wizja świata zrodziła niewłaściwą koncepcję cudu. Nietrudno zauważyć, iż przedstawioną Clarke'ową koncepcję praw natury autor *Teodycei* interpretował jako efekt rozwoju niebezpiecznych, okazjonalistycznych tendencji. Jeśli ruch ciał wywoływany był tylko przez Boga i inne duchy, to w naturze rzeczy nie było niczego, co tłumaczyłoby, dlaczego winny one postępować zgodnie z prawami mechanizmu oraz oddziaływać na siebie przez impuls. Powszechna grawitacja, która u Malebranche'a była jedną z niebezpiecznych możliwości, znalazła więc swoje urzeczywistnienie u Newtona i Clarke'a. Krótko mówiąc, zdaniem Leibniza, pogląd, iż bieg przyrody nie zależy od natury rzeczy, prowadzi do takich potworów, jak Newtonowskie ciążenie.

⁴² G. W. Leibniz, *Korespondencja z Antoinem Arnauldem*, dz. cyt., list XI, s. 89.

⁴³ Por. E. Vailati, *Leibniz and Clarke*, dz. cyt., s. 147.

⁴⁴ Por. tamże, s. 153.

Niemniej jednak Clarke nie do końca rozumiał Leibnizjańską koncepcję cudu. Skoro bowiem według Leibniza istota cudu polegała na przekraczaniu sił i praw tkwiących w naturze stworzeń, to czy chodzenie człowieka po wodzie można zaliczyć do tej kategorii zjawiska⁴⁵? Autor *Teodycei* chcąc uniknąć pewnych trudności, wprowadził podział między cudami wyższego i niższego rzędu. Tłumaczył to w następujący sposób:

Można rzec, że ten anioł, który prznosił Abakuka w powietrzu, czy który poruszył jeziorem Bethesda, zrobił cud. Nie był to jednak cud pierwszego rzędu, ponieważ daje się wytłumaczyć naturalnymi siłami aniołów wyższymi od naszych⁴⁶.

Analogicznie anioł mógł sprawić, iż człowiek będzie potrafił chodzić po wodzie. Jednak wszelkie cuda przekraczające siły naturalne, takie jak stworzenie oraz unicestwienie były zarezerwowane tylko dla Boga⁴⁷. Ta linia obrony Leibniza przed zarzutami Clarke'a wydawała się dość problematyczna. Albowiem, jeśli jedynym kryterium cudowności było nabycie przez podmiot właściwości przewyższającej naturalne siły, wówczas byle błahe latanie rzuconego kamienia należałoby zakwalifikować do tej kategorii zjawisk. Clarke na owo wyjaśnienie zareagował dość ostro, oskarżając Leibniza o całkowitą sprzeczność z jego własną definicją cudu⁴⁸. Niemniej jednak trzeba też zaznaczyć, iż Clarke, nazywając harmonię przedustawną nieustającym cudem, również nie był konsekwentny odnośnie do swojego kryterium cudu. Albowiem w systemie Leibniza zjawisko to wcale nie było czymś niezwykłym. Słusznie więc myśliciel z Hanoweru zauważył, iż „odstępuje się tu (...) od swego własnego pojęcia, które wymaga, aby cud należał do rzadkości, zarzucając mi (choć bezpodstawnie w n. 31), że wprzód ustanowiona harmonia byłaby nieustannym cudem; chyba że chciano rozumować przeciwko mnie

⁴⁵ Por. G. W. Leibniz, *Polemika z S. Clarke'iem*, dz. cyt., § 17, s. 346.

⁴⁶ Tamże, s. 411.

⁴⁷ Por. tamże, § 44, s. 354.

⁴⁸ Por. tamże, § 117, s. 437.

*ad hominem*⁴⁹. Brak odpowiedzi Clarke'a na ów zarzut mógł oznaczać przyznanie się do błędu w swoim rozumowaniu⁵⁰.

Druga definicja cudu Leibniza stwierdzała, iż jest on Bożym działaniem, które transcenduje wiedzę stworzeń⁵¹. Istotne dla naszych dalszych rozważań jest to, iż przy tym rozumieniu zjawiska autor odwołuje się do dość specyficznego pojęcia prawa jako pomniejszych prawideł zakodowanych w naturze rzeczy. Wyjaśnia to w sposób następujący: „Otóż, skoro nie może się stać nic, co nie byłoby objęte porządkiem, przeto można rzec, że objęte nim są zarówno cuda, jak i czynności naturalne, zwane tak dla swej zgodności z pewnymi pomniejszymi prawidłami, które nazywamy naturą rzeczy”⁵². Co więcej – jak pisze dalej – „można bowiem powiedzieć, że ta natura jest tylko zwyczajem Boga, od którego On może odstąpić dla racji silniejszej niż ta, która pobudziła Go do zastosowania tych prawideł”⁵³. W oparciu o swoją wolę Bóg działa w świecie zgodnie z najdoskonalszym porządkiem, jaki wybrał. Czasami jednak posiada On „chęci szczególne, odbiegające od wspomnianych pomniejszych prawideł, ponieważ najbardziej ogólne prawo Boskie rządzące tokiem wszechświata nie podlega wyjątkom”⁵⁴.

Wynika stąd, iż filozof z Hanoweru nie identyfikował natury rzeczy z ich substancjami⁵⁵. Kwestią sporną jest to, jak należy właściwie zrozumieć to jego twierdzenie. Jeden ze znawców tej problematyki wyjaśnia, iż choć u Leibniza substancje rzeczy ustalają pewne granice, to jednak nie determinują ich natur, uwarunkowanych całkowicie wolą Bożą. Innymi słowy, oznacza to, iż o ile istotę rzeczy stanowią same w sobie konieczne

⁴⁹ Tamże, § 109, s. 408–409.

⁵⁰ Por. tamże, § 31, s. 365.

⁵¹ Por. E. Vailati, *Leibniz and Clarke*, dz. cyt., s. 146.

⁵² G. W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, [w:] tegoż, *Wyznanie wiary filozofa...*, dz. cyt., § 7, s. 103–104.

⁵³ Tamże, s. 141.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Por. tamże, s. 103–104. Jak twierdzi E. Vailati, Leibniz może nie zawsze wyznawał ten pogląd w sposób wyraźny, ale stosunkowo często. Stąd można go potraktować jako znaczący komponent Leibnizańskiej myśli (por. E. Vailati, *Leibniz and Clarke*, dz. cyt., przypis 20, s. 219). Podobny pogląd znajdziemy u D. Rutherford: *Leibniz and the rational order of nature*, Cambridge 1995, s. 243–244.

atrybuty, o tyle jej natura idzie dalej i zawiera ich modyfikacje. Dzięki nim rzecz zdolna jest do realizacji naturalnych praw⁵⁶. Na tym tle cuda jawią się jako odstępstwa od porządku zakodowanego w naturach rzeczy. Ich występowanie Leibniz zazwyczaj tłumaczył odwołując się do niemodalnych jakości, które nie będąc modyfikacjami atrybutów podmiotu, przekraczały możliwości ludzkiego zrozumienia. Zastosowanie owego pojęcia znalazło wyraz w Leibnizjańskiej krytyce twierdzenia Locke'a, jakoby materia mogła myśleć i oddziaływać na odległość. W czwartej księdze swoich rozważań Locke, omawiając zakres naszej wiedzy, stwierdził: „Mamy idee materii i myślenia, lecz możliwe, że nigdy nie będziemy mogli wiedzieć, czy jakaś istota materialna myśli, czy nie myśli”⁵⁷. Według niego, chociaż byłoby to metafizycznie niemożliwe, to jednak Bóg w swojej wszechmocy mógłby obdarzyć zdolnością myślenia rzecz materialną. Stanowisko to, zdaniem Leibniza, nie wytrzymało krytyki, gdyż nie znajdowało się w nim rozróżnienie między zwykłym a cudownym biegiem natury. W tym przypadku bowiem bez cudownej Bożej interwencji myślenie nie mogłoby się stać modyfikacją materii. Albowiem w

porządku natury (wyjawszy cuda) nie jest pozostawione woli Boga, by udzieliła substancjom obojętnie takich czy innych jakości. I nie da im nigdy innych, jak tylko te, które są dla nich naturalne, tzn. mogą wynikać z ich natury jako zrozumiałe modyfikacje⁵⁸.

Prawda ta, zdaniem Leibniza, odnosi się nie tylko do zjawiska myślenia, ale także do powszechnej grawitacji⁵⁹. W przeciwnym razie Bóg nie tylko

⁵⁶ „The essences of things delimit, but do not determine, the natures of things, leaving God free to impose the general volitions he wants and thereby determine what the natures of things are. (...) While the essence of a thing includes all its necessary attributes, its nature goes beyond this, to include all those properties that are modifications in the essential attributes and in virtue of which the thing embodies and brings about the natural laws God has chosen” (E. Vailati, *Leibniz and Clarke*, dz. cyt., s. 150).

⁵⁷ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, tłum. B. J. Gawęcki, Warszawa 1955, ks. IV, rozdz. 3, § 6, s. 217.

⁵⁸ G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbska, t. I, Warszawa 1955, s. 33.

⁵⁹ Por. tamże, s. 33–35.

musiałby dać materii zdolność myślenia, ale musiałby także zachowywać ją nieustannie poprzez ten sam cud. Zdolność ta bowiem nie wynika z samej natury materii. Wiązałoby się to ze zmianą pierwotnej natury materii. Tę linię argumentacyjną Leibniza odnajdujemy w *Nowych rozważaniach*:

Chcieć, aby Bóg działał inaczej i przydzielał rzeczom akcydensy, nie będące sposobami bycia albo modyfikacjami pochodnymi substancji, to tyle, co uciekać się do cudów i do tego, co w szkołach nazywano możliwością z rozkazu Bożego, na podstawie jakiegoś nadprzyrodzonego uwznioślenia; podobnie jak niektórzy teologowie utrzymują, że ogień piekielny pali dusze oddzielone od ciał. W tym wypadku można nawet wątpić, czy to ogień działałby, czy też Bóg sam nie osiągałby tego skutku, działając w miejscu ognia⁶⁰.

Autor *Teodycei* wydawał się być pewny co do tego, iż nie tylko zdiagnozował błąd w rozumowaniu Locke'a, ale też odkrył jego filozoficzne źródło. Był przekonany, iż tkwi ono w niewłaściwej koncepcji substancji jako podłoża, od którego można było dowolnie oddzielać atrybuty⁶¹. Nie dziwi więc, iż koncepcja ta zaowocowała systemem, który stworzył złą wizję natury poprzez dopuszczenie poglądu, jakoby materia mogła myśleć i oddziaływać na odległość. Tak było też w przypadku Clarke'a, dla którego substancja przypominała Locke'owskie podłoże. W tym przypadku nie było racji, dla jakiej Bóg winien ograniczyć naturalne prawo tylko do zrozumiałych, modalnych jakości. Na tej podstawie duchowny wyprowadzał, zdaniem autora *Teodycei*, powszechną grawitację i fałszywą koncepcję cudu.

Oczywiście Clarke nie zgadzał się z twierdzeniem Leibniza, iż „trzeba przyjąć nieskończony dystans między czynnością Boską wykraczającą poza siły poszczególnych natur a czynnościami rzeczy podległych prawom, które Bóg im nadał i do których spełnienia uczynił je zdolnymi

⁶⁰ G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego...*, dz. cyt., t. II, ks. IV, rozdz. 3, § 6, s. 178.

⁶¹ Wydaje się, że Leibniz nie w pełni zrozumiał pojęcie substancji u Locke'a.

z samej ich natury, chociaż przy Jego pomocy”⁶². Bowiem taka wizja świata, w której natura jest w stanie sama wytworzyć doskonały porządek, prowadzi do usunięcia Bożej opatrności⁶³. Co więcej, stanowisko to było dla niego ukrytą formą Hobbesianizmu. Potwierdzenie tego odnajdziemy w *A Demonstration*, wydanych po polemice z Leibnizem. W tym dziele duchowny anglikański dwukrotnie łączy poglądy autora *Teodycei* odnośnie do aktywności materii oraz przedustawnej harmonii z hipotezą Hobbesa mówiącą, iż jeśliby materia posiadała zmysły, mogłaby spozstrzegać⁶⁴. Clarke nie dostarczył precyzyjnego wyjaśnienia. Odsyłał jedynie czytelnika do dodatku do swojej korespondencji. Głębsza analiza dodatku, zdaniem E. Vailatiego, pozwala zrozumieć, co jego autor miał na myśli. Clarke bowiem błędnie wyobrażał sobie Leibnizjańskie ciało jako substancję, posiadającą niesprecyzowaną aktywną zasadę oraz mającą zdolność postrzegania⁶⁵. Owa błędna interpretacja wynikała prawdopodobnie z trzymania się złego tłumaczenia tekstu Leibniza, który pojęcie „prostej substancji” przełożył na „pojedynczą substancję”⁶⁶.

Konkludując, należy stwierdzić, iż koncepcja cudu Leibniza wypływała z jego racjonalnego obrazu świata, a szczególnie z jego rozumienia substancji oraz Bożej woli.

4. Zakończenie

Zamykając rozważania koncentrujące się wokół problematyki cudów w świecie Clarke’a i Leibniza, należy sformułować kilka wniosków.

⁶² G. W. Leibniz, *Polemika z S. Clarke’iem*, dz. cyt., § 112, s. 409.

⁶³ Por. tamże, s. 324.

⁶⁴ Por. E. Vailati, *Leibniz and Clarke*, dz. cyt., s. 161; por. S. Clarke, *A Demonstration of the being...*, dz. cyt., t. II, s. 546, 562.

⁶⁵ Tymczasem Leibniz twierdził: „Nie można tego lepiej wytłumaczyć niż za pomocą systemu harmonii wprzód ustanowionej, który od wielu lat przedstawiam. Pokazuję tam, że każda prosta substancja ma w naturze spozstrzeganie, a jej odrębność opiera się na trwałym prawie, tworzącym ciąg spozstrzeżeń, które są dla niej przewidziane i które w naturalny sposób rodzą się jedne z drugich, przedstawiając wyznaczone dla niej ciało, a za jego pośrednictwem cały wszechświat, stosownie do właściwego dla tej prostej substancji punktu widzenia” (G. W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2001, § 291, s. 381–382).

⁶⁶ Por. E. Vailati, *Leibniz and Clarke*, dz. cyt., s. 162.

Wobec zakwestionowania możliwości cudów przez deistów coraz więcej uwagi poświęcano temu zagadnieniu przede wszystkim od strony przyrodniczej i filozoficznej, pragnąc odpowiadać na tej samej płaszczyźnie, na jakiej wyrosła trudność. W rezultacie prawie pominięto religijną funkcję cudu, jakby była ona jedynie naturalna. Co więcej, koncentrowano się na odpowiedziach na zarzuty oraz upraszczano funkcję motywacyjną, sądząc zapewne, że gdy wykaże się możliwość cudu, wówczas samo jego rozpoznanie i uznanie okaże się czymś oczywistym. Cud miał więc być naukowym dowodem nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa. Takie podejście do problemu zapewne było wielkim uproszczeniem, ale jednocześnie ułatwiało dyskusję.

Niewątpliwie Clarke'owe zainteresowanie cudami wynikało z przekonania, iż wykazanie ich możliwości dostarczy dowodu prawdziwości chrześcijaństwa. W tym celu odwoływał się do Newtonowskiego obrazu świata, który z całą mocą podkreślał bezpośrednią Bożą interwencję w bieg natury oraz uznawał, iż wszelka aktywność materii jest wynikiem ciągłej nadprzyrodzonej boskiej działalności. Naturalne prawa będące niczym innym jak wolą Bożą, były więc czymś arbitralnym w stosunku do materii. Cud jawił się jako niezwykle zjawisko, będące odstępstwem od regularnego sposobu Bożego działania. Pojęcie to było więc ściśle związane z przyjmowaną wizją świata i Boga.

Leibniz nie zgadzał się z takim obrazem uniwersum i wypływającą z niego koncepcją cudu. Model świata, w którym prawa były czymś zewnętrznym w stosunku do natury ciał, wynikał według niego z niewłaściwego rozumienia substancji oraz prowadził do pomniejszenia doskonałości Boga, a w konsekwencji do materializmu. W zamian za to w jego doskonałym świecie istniał ustalony przez Stwórcę ogólny porządek, którego On sam nie mógł zmienić. Boże działanie przejawiało się jedynie w prawach przyrody oraz cudach, łamiących szczególne prawa zapisane w naturach rzeczy. I tu argumentem przemawiającym za taką a nie inną koncepcją cudu była jej spójność z całością jego systemu filozoficznego. Jednak racja ta nie zdołała przekonać Clarke'a.

Wymiana kontrastujących ze sobą poglądów doprowadziła w efekcie do jawnego konfliktu, podsycanego jeszcze przez wrogie nastroje. Zdaniem

Clarke'a, autor *Teodycei* fałszywie rozumiał naturę cudu. Owa błędna interpretacja wynikała nie tylko z niewłaściwej koncepcji substancji, wyposażonej w aktywną siłę, ale także ze złej wizji wolności Boga, która dla Jego wyborów domagała się odpowiedniej racji. Z kolei zdaniem Leibniza, złe rozumienie natury cudu przez anglikańskiego duchownego wypływało z niewłaściwej wizji świata, zakładającej pasywność materii oraz przypisywanej Bogu możliwości wyboru w sytuacji, w której nie ma rozstrzygającej racji. W konsekwencji pomniejszało ono Bożą mądrość, doskonałość i nieubłagane prowadziło do ateizmu. W rezultacie spór nastawiony na obronę religii naturalnej nie rozwiązał do końca problemu, jakim było pogodzenie bezpośredniego działania Boga z prawami natury rządzącymi światem. Każda ze stron, proponując nieco odmienne rozwiązanie, nie ustąpiła nawet o krok. Owa wymiana poglądów zakończyła się jedynie wzajemnymi oskarżeniami o bezbożność.

Zagadnienie to jednak, co ciekawe, nie straciło nic ze swej aktualności. Wraz z nastaniem naukowego obrazu świata powróciło, zmieniając jedynie swoją otoczkę. Ze względu na powiązanie tych koncepcji cudów z prawami przyrody stały się one interesujące dla filozofów trzeciego tysiąclecia, rozpatrujących to zagadnienie na tle relacji wiary i rozumu. Jak się okazuje, problem związany z łamaniem praw przyrody nie stracił na ważności we współcześnie podejmowanych próbach obiektywizacji zjawiska cudu. Z tego też powodu propozycje rozwiązania tego problemu, które pojawiają się w dyskusji Leibniza z Clarke'iem (choć może nie do końca właściwe), mają nie tylko wartość historyczną.