

SŁAWOMIR RAUBE

DEUS EXPLICATUS

STWORZENIE I BÓG

W MYŚLI RALPHA CUDWORTHA

85-46



Białystok 2000

Recenzenci:

Prof. dr hab. Czesław Głombik

Prof. dr hab. Zbigniew Kuderowicz

**Copyright © by Uniwersytet w Białymstoku,
Białystok 2000**

ISBN 83-87884-63-4

**Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
15-301 Białystok, ul. Mazowiecka 33
tel. (085) 744-12-22, 745-70-59**

**Druk: Podlaska Spółdzielnia Produkcyjno-Handlowo-Usługowa
Białystok, ul. 27 Lipca 40/3, tel./fax (085) 675-48-02**

SPIS TREŚCI

WSTĘP: DUCH TEOLOGII W KRĘGU PLATONIKÓW Z CAMBRIDGE

Tradycja jako źródło wiedzy	7
Religia a filozofia	15
Światło Boga, światło człowieka	19
Język polemik i styl przekazu	23
Uwagi metodyczne	26
1. OBNAŻANIE ATEIZMU	29
1.1 Powrót niewiary	29
1.2. Duch apologetyki	33
1.3. Argumenty ateizmu	44
1.4. Politeizm jako forma monoteizmu	51
1.5. Mechanika skłonności politeistycznych	54
2. FILOZOFICZNA DROGA WIARY	61
2.1. Źródła religii	61
2.2. Granice poznania religijnego	64
2.3. Spór o ideę Boga	74
2.4. Problem nieskończoności bożej	80
3. BÓG I DOWODY	85
3.1. Siła i słabość perswazji dowodów	86
3.2. Uchylanie ateistycznych obiekcji	89
3.2.1. Ruchy i poruszyciele	91
3.2.2. Spór o myślenie	94
3.3. Opatrzność.	96

3.4. Dowody na istnienie Boga	98
3.4.1. Argument z idei Boga	101
3.4.2. Argument „nic z niczego”	107
3.4.3. Argument z konieczności prawdy i bytu przygodnego	109
3.4.4. Argument ze zdarzeń ponadnaturalnych	111
3.5. Kontrowersja kosmologiczna	113
4. FILOZOFIA BOGA	117
4.1. Natura Boga	117
4.2. Triada i Trójca	121
4.3. Tajemnica i rozum	131
5. BOSKA OBECNOŚĆ W ŚWIECIE STWORZONYM	141
5.1. Koncepcja Twórczej Natury	141
5.2. Konstrukcja pojęciowa koncepcji	145
5.3. Źródła koncepcji	147
5.4. Mechanizm natury	160
ZAKOŃCZENIE	171

WSTĘP

DUCH TEOLOGII W KRĘGU PLATONIKÓW Z CAMBRIDGE

Tradycja jako źródło wiedzy

Spoglądając z perspektywy historycznej można dostrzec w filozofii brytyjskiej siedemnastego stulecia dwa główne nurty myślenia: empiryzm i naturalizm. I tak zazwyczaj przedstawia się tę epokę w historiografii filozoficznej. W istocie jednak, chociaż refleksja zorientowana na eksponowanie decydującej roli doświadczenia była w Anglii mocno ugruntowana autorytetami Rogera Bacona i Francisza Bacona, a później szerokim oddziaływaniem Johna Locke'a, to nawet gdy dołączymy Hobbesa, którego filozofia jest przecież pewną odmianą empiryzmu, nie wyczerpuje ona wszystkich uprawianych wówczas stylów filozoficznego myślenia¹. Dzisiaj, po zróżnicowaniu przez czas różnorodnych doktryn i zepchnięciu niektórych z nich do historycznego cienia, nie widać już tak wpływowej wówczas, w XVI i XVII wieku, tradycji platońskiej, która po Berkeley'owskim interludium odegrała dwa stulecia później rolę inspiratora rozkwitu brytyjskiego idealizmu².

Nie dostrzega się także wpływu tej tradycji na przedstawicieli filozofii empiryczno-materialistycznej. Zapomnienie o platońskiej tradycji można tłumaczyć różnymi względami: tym, że konkurowała ona z prądami, które miały w następnych stuleciach osiągnąć szczyty popularności, bądź tym, że brytyjski platonizm – zróżnicowany wewnętrznie – nie wypracował spójnego oglądu rzeczywistych problemów, które wówczas i później uchodziły za fundamentalne; albo również tym, że rozwój nauki nie wzbudzał, mimo deklaratywnego, faktycznego zainteresowania. Ale wskazać można i inny powód. Angielski platonizm zbyt mocno zanurzony był w religii i zbyt jaskrawie przedkładał cele religijne ponad filozoficzne. To twierdzenie rozumieć można tak, jak pojmowali wzajemne relacje dwóch od dawna rywalizujących nauk siedemnastowieczni kontynuatorzy tradycji platońskiej ze szkoły z Cambridge: przedmiot teologii i filozofii jest w gruncie rzeczy ten sam. Tak więc w dobie emancy-

1 Zob. omówienie tego zagadnienia w: Meyrick H. Carré, *Phases of Thought in England*, Oxford 1949, s. 224 i nast.

2 Por. John H. Muirhead, Preface to *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, London 1931.

pującej się filozofii angielscy platonicy kroczyli w odwrotnym kierunku niż większość ówczesnych myślicieli.

W Anglii zainteresowanie platonizmem wzrosło w XVI wieku, co wiązało się z rozwojem tradycji magicznej i hermetycznej. Angielski okultyzm, podobnie jak kontynentalny, łączył elementy hermetyzmu, kabalistyki i neoplatonizmu. Rozwój badań naukowych i pojawienie się nowych orientacji filozoficznych oddziaływanie to jednak osłabiło. Nie bez znaczenia jest rola odegrana przez Erazma z Rotterdamu, który podczas swojego pobytu w Oxfordzie propagował nowe podejście do studiów biblijnych, co miało być częścią szerszego zamierzenia zreformowania chrześcijaństwa instytucjonalnego; wraz z Johnem Coletem i Thomasem More'm sam Erazm stał na czele ruchu *Oxford reformers*³.

Początek nowej recepcji Platona i platonizmu, tak ważnego w epoce elżbietańskiej, wyznacza grupa filozofów, a jednocześnie duchownych anglikańskich, skupionych wokół uniwersytetu w Cambridge. Od lat czterdziestych XVII wieku Cambridge staje się głównym ośrodkiem platonizmu, przejmując tę rolę po Oxfordzie, który odtąd będzie długo miejscem zdominowanym przez scholastyczny arystotelizm⁴.

Szkołę współtworzyli głównie: Benjamin Whichcote (1609–1683), Henry More (1614–1687), Ralph Cudworth (1617–1688), John Smith (1618–1652) oraz Nathaniel Culverwell (1618–1651); wszyscy byli duchownymi Kościoła angielskiego. Cudworth pochodził z rodziny duchownego anglikańskiego związanego z Emmanuel College w Cambridge. Z tą szkołą związał się również Ralph; po jej ukończeniu pozostał w Emmanuel College jako wykładowca. W roku 1645 został królewskim profesorem (regius professor) języka hebrajskiego i literatury żydowskiej, a w 1651 mianowano go doktorem teologii (divinitatis doctor). O wyjeździe z Cambridge myślał Cudworth w tym samym roku, jednak obietnica nowej posady zatrzymała go w uniwersyteckim mieście, gdzie trzy lata później objął posadę przewodniczącego kolegium Christ's College. W 1662 roku objął probostwo w Ashwell w Herefordshire, zaproponowane przez samego arcybiskupa Canterbury; od 1678 roku pełnił funkcję prebendarza Gloucester. Zmarł w Cambridge 26 czerwca 1688

3 Zob. Stefan Świeżawski, *Miedzy średniowieczem a czasami nowymi*, Warszawa 1983, s. 266.

4 Gunnar Aspelin, *Ralph Cudworth's Interpretation of Greek Philosophy*, Göteborg 1943, s. 9.

roku. Główne dzieło filozofa, *The True Intellectual System of the Universe* (Prawdziwy rozumowy system wszechświata), ukończone w roku 1671, ukazało się w 1678. Dopiero w 1731 roku ujrzał światło dzienne, wydobyty z rękopisów, drugi tekst Cudwortha – *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality* (Traktat o wiecznej i niezmiennej moralności), pomyślany przez filozofa jako uzupełnienie *Rozumowego systemu wszechświata*. Natomiast trzecie dzieło Cudwortha, *A Treatise of Freewill* (Traktat o wolnej woli), zostało zredagowane na podstawie notatek oraz zapisków filozofa i opublikowane w 1838 roku.

Być może właściwszą nazwą byłoby w przypadku angielskich platoników określenie „plotynizm z Cambridge”, ponieważ filozofowie ci nawiązywali raczej do Plotyna i neoplatoników, z racji czego określano ich czasami – jak zrobił to Coleridge⁵ – mianem „prawdziwych plotyników”. Plotyn uchodził wśród nich bowiem za filozofa wyjątkowego: *Divine Plotinus!* – pisał o starożytnym filozofie Henry More⁶. Istotnie, jeśli uwzględnić liczbę zapożyczeń i cytatów, tekst Plotyna okazuje się tym źródłem, z którego platonicy z Cambridge czerpali częściej niż z tekstów Platona; jednak jeszcze częściej powoływali się na neoplatoników mniejszych. Pozycję Plotyna postrzegali zgodnie z opinią Porfiriusza, że w *Enneadach* zawarta jest myśl stoików, perypatetyków, metafizyka Arystotelesa oraz filozofia samego Platona⁷.

Angielscy filozofowie postrzegali tradycję platońską jako najważniejszy filar refleksji w ogóle, była ona bowiem tworzona przez „najlepszych i najbardziej uduchowionych spośród filozofów”⁸.

Intelektualna przestrzeń dociekań filozoficznych była u platoników z Cambridge całkowicie odmienna od tej, która dominowała w XVII wieku. Najważniejsi myśliciele epoki raczej odcinali się od starożytności, a od średniowiecza z pewnością, podczas gdy filozofowie z Cambridge podkreślali nieodzowną obecność starożytnych doktryn w filozoficznej refleksji. W odróżnieniu od wpływów greckiej i wczesnochrześcijańskiej filozofii średniowiecze nie odgrywało większej roli w tekstach z Cambridge. Pewne, ograniczone zresztą, zainteresowanie wzbudzała do-

5 Zob. Coleridge *on the Seventeenth Century*, ed. Roberta F. Brinkley, Durham, N.C., 1955, s. 366.

6 *The Oracle*, I.17, w: *Philosophical Poems of Henry More*, ed. Geoffrey Bullough, Manchester 1931, s. 159.

7 Porfiriusz, *O życiu Plotyna i układzie jego ksiąg*, 14, w: Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. I, Warszawa 1959.

8 Henry More, Preface to *Philosophical Poems*, wyd. cyt., s.7.

ktryna pokuty Anzelma z Canterbury oraz koncepcja prawa naturalnego Tomasza z Akwinu. Ich niechęć do doktryn wieków średnich można tłumaczyć oddziaływaniem augustynizmu na myśl reformacyjną (kalwińską w szczególności), jakie obserwowali na teologicznej scenie swoich czasów; a także „klimatem Renesansu”, pod urokiem którego się znajdowali. W tym sensie Cudworth „staje się ostatnim spadkobiercą wielkiego idealistycznego ruchu filozofii Renesansu, rozpoczynającego się od Plethona, Ficino i Pico della Mirandoli”⁹.

Dla Ralpha Cudwortha filozoficzne dziedzictwo starożytności jest niejako wstępem, intelektualnym preludium do Objawienia. Więcej nawet: główny nurt greckiej myśli oraz religijne antecedencje Egiptu i Bliskiego Wschodu należą do tego samego obszaru prawdziwej wiedzy o rzeczywistości, której najdoskonalszym ujawnieniem jest Pismo święte.

Z myśli Cudwortha wyłania się pewien model historii. Mówiąc o cyrkulacji idei, platonik z Cambridge sugeruje wyrażnie, że tworzy ona pewnego rodzaju kołisty obieg, w którym okresy prawdziwej filozofii sąsiadują z upadkiem rozumianym jako zapomnienie o tym, co duchowe. Dominacja materializmu i ateizmu nie oznacza więc zwycięstwa tych doktryn, jest to bowiem dominacja czasowa, po której ludzkość powraca do swoich duchowych fundamentów. Ten proces jest powtarzalny, ale nie dokonuje się z precyzyjną regularnością. Dlatego właśnie kwestia ateizmu sprowadza się dla Cudwortha do zagadnienia dotarcia z racjonalną argumentacją do ludzkich umysłów. Kolista figura historii idei jest zarazem modelem dziejów w ogóle, albowiem tym, co wyznacza rytm zdarzeń politycznych i społecznych, jest intelektualne dotarcie do prawdy, dokonywane na drodze myślenia. Istotne w tym ujęciu jest więc to, że historia intelektualna nie kroczy wedle reguł ewolucyjnych, nie ma w niej ścieżki postępu. Prawda ujawnia się od początku świadomej refleksji nad światem; prawdziwa myśl ujawnia się w wybitnych tekstach prawdziwych filozofów, ale bywa również zafałszowywana. Jednak regres jest przewidywalny, odnalezienie prawdy i odbudowanie prawdziwej filozofii jest bowiem kwestią czasu i intelektualnego oświecenia. I tak konstytuują się historyczne dzieje – od prawdy, poprzez tymczasowe regresy, do prawdy, ponieważ analogicznie do intelektualnego odkrywania prawdy i obiegu idei organizowane jest życie publiczne. Im większe

9 G. Aspelin, *Ralph Cudworth's Interpretation...*, wyd.cyt., s. 4.

odstępstwo od prawdziwej filozofii, tym gorszy stan instytucji publicznych, tym większa nieprzystawalność ustroju politycznego i społecznej organizacji wobec najbardziej fundamentalnej natury człowieka. Gunnar Aspelin uważa, że z tego punktu widzenia Cudworth i jego współtowarzysze wpisują się do jednej z głównych siedemnastowiecznych dyskusji; pytania o kierunek historii, o ideę postępu stawiane były wprost lub pośrednio (w związku z sytuowaniem myśli Kartezjusza wobec scholastyki) głównie przez kartezjan, mimo że w tekstach Descartesa można odnaleźć jedynie wyraz stanowiska ahistorycznego¹⁰.

Jest również druga strona zapatrzenia angielskich platoników w przeszłość. Otóż Cudworth, a także Henry More, odwoływał się do starożytnych myślicieli (bo nie tylko filozofów), ale w istocie przy pomocy dawnych ujęć polemizował z siedemnastowiecznymi koncepcjami. Jeśli się o tym zapomina, szkoła z Cambridge wydać się może anachroniczną przybudówką historycznego lamusa, co byłoby oceną niesprawiedliwą.

Autor *The True Intellectual System of the Universe*, który częściej niż pozostali platonicy sięgał po antyczne bogactwo idei, szukał u swoich antenatów argumentów w toczącej się od wystąpienia Lutra debacie religijnej. Ale nie czynił tego po omacku. „Tak więc – pisze Aspelin¹¹ – Cudwortha interpretacja starożytnych kosmologii opiera się na założeniu, że najstarsza filozofia naturalna tworzyła doskonały system, który oddawał sprawiedliwość różnorodnym aspektom istnienia”. Poprawny atomizm (w odróżnieniu od Demokrytejskiego) uniezależniał myśl od wrażeń zmysłowych; oddzielał sferę subiektywną od obiektywnej. Nadto, filozofia starożytna przeniknięta była antymechanistycznym duchem, tak bliskim Cudworthowi, wydobywającym pojęcie twórczych sił działających w przyrodzie. Antysensualistyczne nastawienie pogańskich mistrzów myślenia pozwoliło, jak widział to Cudworth, wypracować fundamentalne rozróżnienie między obiektami cielesnymi i duchowymi, torując w ten sposób drogę do boskiego rozumu przenikającego i rządzącego światem.

Stosunek Cudwortha do przedchrześcijańskiego dziedzictwa intelektualnego przypomina jego tolerancyjne, pozbawione ortodoksyjnego fanatyzmu widzenie re-

10 Tamże, s. 7.

11 Tamże, s. 30.

ligii. W obu wypadkach jednym z zasadniczych elementów paradygmatu jest przeswiadczenie, że w prawie każdej doktrynie, czy to filozoficznej, czy religijnej, tkwi ziarno prawdy, aczkolwiek nie prawda pełna; ta bowiem odsłonięta być może (czyli jeszcze nie jest) w dociekaniach filozoficznych inspirowanych przez Objawienie¹². Można dostrzec w takiej postawie pewną zbieżność z ideą religii naturalnej deistów, będzie to jednak zbieżność fragmentaryczna. Deizm, nie odrzucając wiary w istnienie Boga, sprowadzał chrześcijaństwo do religii takich jak inne, które współtworzą jedną, ogólną i powszechną wiarę ludzkości w istnienie Bytu transcendentnego. Tym samym chrystianizm tracił rangę wyjątkowości. Rzecz jasna, filozofujący duchowni z Cambridge University nie mogli podzielać takiej opinii, i jej nie podziеляli, bez względu na wielość odwołań do zoroastryzmu, egipskich kosmogonii czy greckich teogonii, a była ona imponująca, szczególnie w wypadku Cudwortha.

Platonizm z Cambridge różni się od deistycznej koncepcji również i tym, że nie przekreśla idei bożej interwencji w dzieje świata. Koncepcja Szkoły jest raczej echem „powszechnej religii naturalnej” popularnej w Akademii Florenckiej, natomiast koncyliacyjna filozofia religii Cudwortha to odmiana *philosophiae perennis*. I drugie zastrzeżenie: Cudworth szukał zrębów religii naturalnej nie po to, by wypreparować chrześcijaństwo z jego odmienności, ale po to, by wskazać na antecedencje i epifenomeny wiary zapisanej w Starym i Nowym Testamencie.

Owszem, Cudworth, More i Whichcote są czasami umieszczani na jednej linii historycznej z deizmem jako takim, głównie z racji pozornego podobieństwa co do roli rozumu w religii, a także ze względu na czasową bliskość. Wszelako trudno ich uznać za prekursorów deizmu. Jeśli by się tak czyniło, to tylko pod tym warunkiem, że byłby to wpływ niezwykle okrężny: poprzez Locke’a, który znał i cenił teksty Cudwortha, a który niewątpliwie wpłynął na deizm (tekstem *Reasonableness of Christianity*), sam nie będąc wszakże klasycznym deistą¹³.

12 Zob. tamże, s.31. Na ten aspekt trzeba koniecznie zwrócić uwagę. Oznacza to bowiem, że dosłowne trzymanie się Biblii, a tym bardziej dogmatów bronionych przez tradycję kościelną, jest niewystarczające; niewystarczalność ta domaga się uaktywnienia filozoficznego rozumu i duszy, dwóch komplementarnych, jeśli nie identycznych, mocy bytu ludzkiego.

13 Wielość interpretacji Locke’a stosunku do deizmu przedstawia Zbigniew Ogonowski, *Locke*, Warszawa 1972, s. 306–315. Zdecydowana większość badaczy sądzi, że Locke’a nie można uważać za deistę, gdyż w gruncie rzeczy pozostał on wyznawcą chrześcijaństwa. Sam Z. Ogonowski stawia tezę, iż Locke napisał *Racjonalność chrześcijaństwa* przeciw deistom i w obronie chrześcijaństwa (co wprost oświadcza), ale bynajmniej nie z pozycji chrześcijańskich. Jego celem było bowiem zaszczerpienie chrześcijaństwu, jako

Cudworth sięgał do przeszłości bez jakichkolwiek ograniczeń, w czym bliski był myślicielom Renesansu. Starożytną mądrość odnajdował w myśli fenickiej, egipskiej, w teologii żydowskiej, w wierzeniach religijnych Bliskiego Wschodu. Jego stosunek do historii filozofii i historii religii nosi znamiona pewnego rodzaju „holizmu”, co można tłumaczyć wcześniej wspomnianą postawą konciliacyjną, oraz przyjęciem założenia „naturalnej mądrości” przekraczającej epoki i doktryny. „Prawdziwa” filozofia to tradycja zapoczątkowana na Wschodzie: Zaratustra (ojciec filozofii, według Gemistosa Plethona), egipscy kapłani, Pitagoras i pitagorejczycy, Platon, „prawdziwi” neoplatonicy, filozofowie Renesansu – to filary tej ciągłości intelektualnej, za reprezentanta której uważał się Cudworth i anglikańscy duchowni z Cambridge. Wpływ renesansowego wzorca jest tu oczywisty: i Ficino, i Plethon podejmowali podobne próby zsyntetyzowania w duchu chrystianizmu Hellady z Orientem czy łączenia wyroczni chaldejskich i egipskich z profetyzmem Pisma świętego.

Nawet w kwestii Trójcy św. potrafi Cudworth odwołać się do perskich teogonii, by wydobyć z nich teologiczny monarchizm ukryty w pozornym politeizmie. Choć zagadnienie Trójcy omówione jest szczegółowo w jednym z rozdziałów tej pracy, zilustrujmy je tu ogólnie, by pokazać Cudwortha „teologię ponad podziałami”. Za Plethonem mówi Cudworth, że Ormuzd, Mitra i Aryman są w gruncie rzeczy trzema różnymi określeniami (nazwami) tej samej boskości¹⁴. Z kolei u Chaldejczyków i Egipcjan odnajduje – cytując z emfazą Jamblicha¹⁵ – triadę: Ptah, Amon, Ozyrys, która odpowiada trzem hipostazom z koncepcji neoplatońskich. Co więcej, Cudworth przekonany jest, że Orfeusz, Pitagoras i Platon podróżowali do Egiptu, gdzie zostali wtajemniczeni w arkana hermetycznej teologii, włącznie z tajemnicą boskiej triady. Cała zaś święta wiedza Egipcjan pochodzi od Hebrajczy-

depozytariuszowi cennych wartości etycznych i kulturowych, ducha tolerancji, co da się zrealizować poprzez cierpliwe i konsekwentne wykazywanie, iż istotą chrystianizmu jest ewangeliczna etyka, a treści pozaetyczne są redukowalne do prawd esencjonalnych wyznawanych przez wszystkich chrześcijan. Odrębną kwestią, wymagającą specjalnych badań, jest zakres i głębokość wpływu rozważań Cudwortha na poglądy Locke’a.

¹⁴ Zob. *The True Intellectual System of the Universe* (dalej jako TISU), Stuttgart–Bad. Connstatt 1964 (reprint pierwszego wyd. z 1678 r.), s. 285–291.

¹⁵ Zob. TISU, s. 292–293.

ków, z żydowskiej Kabały, i tą drogą rozpowszechniła się po całym świecie starożytnym¹⁶.

Innym źródłem filozoficznej inspiracji był dla platoników z Cambridge Pitagoras, wyraźnie wyróżniony spośród greckich myślicieli przez Cudwortha i More'a. Do italskiej szkoły Pitagorasa zaliczeni są również Parmenides i Empedokles. Pitagoras miał, według Cudwortha, pochodzić, tak jak zresztą Tales, z Fenicji, gdzie wychowano go w duchu nauk orientalnych, co odcisnęło wyraźne ślady na ostatecznym kształcie jego późniejszych koncepcji. Cudworth uważał Pitagorasa, nie Demokryta, za twórcę atomizmu; sądził, że pitagorejskie monadady są w istocie atomami. Ale pitagorejczycy nie byli ateistami, jak Demokryt. Atomizm jest bowiem zaledwie częścią ich doktryny, częścią dotyczącą świata materialnego, ponad którym górują substancje niecielesne oraz boskość – oddzielona od świata. Dualistycznie interpretowana filozofia pitagorejska była dla Cudwortha trafnym wzorem filozoficznym, który przeciwstawiał materializmowi i bigoterii swoich czasów¹⁷. W przytoczonej tu ilustracji chodzi o to, że angielski platonik nie odrzucał atomizmu *in extenso*. Sądził bowiem, że jest to teoria, która proponuje pewne wyjaśnienie świata cielesnego; w tej mierze zgadzał się z kartezjańskim mechanicyzmem rozumianym jako fragment filozoficznego opisu rzeczywistości materialnej. W tym sensie Cudworth, a także Henry More, nie kwestionowali, że istnieją zjawiska dające się interpretować mechanistycznie, stanowią one jednak tylko część warstwy zjawisk¹⁸. Prawidłowy atomizm może służyć za podstawę uzasadnienia substancji niecielesnych, czy w ogóle rzeczywistości duchowej, daje bowiem pojęcie natury materii; a żeby pojąć, czym jest byt niecielesny, trzeba rozpoznać byt cielesny¹⁹.

Ale, wzorem renesansowego poszukiwania korzeni, Cudworth wskazuje na orientalne źródła doktryny pitagorejskiej, czyli na koncepcje niejakiego Moschusa (Mochosa). Kim był Mochos – oto zagadka, którą wyjaśnić próbuje Gunnar Aspelin. Ten badacz greckich inspiracji filozofii duchownego z Cambridge pisze²⁰, że o tajemniczym Moschusie wspominają m.in. Starbon, Sekstus Empiryk i neoplatonik

16 Zob. TISU, s. 548.

17 Zob. G. Aspelin, *Ralph Cudworth's Interpretation...*, wyd. cyt., s. 25.

18 Por. C. A. Staudenbaur, *Platonism, Theosophy, and Immaterialism: Recent views of the Cambridge Platonists*, „Journal of the History of Ideas”, XXXV (1974), s. 167.

19 Zob. G. Aspelin, *Ralph Cudworth's Interpretation...*, wyd. cyt., s. 12.

20 Tamże, s. 19–21.

Damaskios²¹. Posejdonios natomiast miał utrzymywać, że Mochos, żyjący przed wojną trojańską, był twórcą doktryny atomizmu, pochodził z Sydonu i był Fenicjaninem. Z kolei Damaskios, w dziele *Quaestiones de primis principiis*, opisuje kosmogonię fenicką, mimochodem wspominając o Moschusie; z relacji tej wynika jednak tylko to, że tajemniczy Fenicjanin genezę świata wyjaśniał mitycznie, natomiast nie ma u Damaskiosa informacji o tym, że zapoczątkował on atomizm²².

Powyższe rozważania pokazują inną stronę Cudwortha jako historyka myśli. Jeśli rzeczywiście jego *Prawdziwy rozumowy system wszechświata* przypomina raczej podręcznik erudycji niż oryginalną pracę filozoficzną²³, to wartość tego podręcznika bywa czasami problematyczna, albowiem w gąszczu cytatów i odwołań zdarzają się i takie, jak opisany powyżej.

Religia a filozofia

Jednym z najważniejszych zagadnień szkoły z Cambridge są relacje między religią a filozofią. Platonicy uważali, że filozofia może pogłębić rozumienie religii, co oznacza, iż między rozumem a wiarą nie tylko nie ma kolizji, ale jest wzajemne pobudzanie. Rozum nie tylko nie wyklucza wiary, ale ją dopełnia i w pewien sposób poprzedza, ponieważ wraz z sądem rozumu wiara wkracza na drogę samouświadamienia. Angielscy platonicy bardzo często odwoływali się do figury Lampy Pańskiej z Księgi Przysłów²⁴, uznając ją za potwierdzenie swoich przekonań. Dokładnie odwrotnie czynili ortodoksyjni protestanci, dla których ten sam fragment potwierdzał, mocą autorytetu Objawienia, marność człowieka i daremność naturalnego poznania²⁵. Bo jeśli człowiek nie otrzyma, na drodze łaski, światła bożego, Lampa Pańska pozostanie ciemnością w ciemności – taki był surowy werdykt kalwinizmu (odwołującego się do Augustyńskiej doktryny iluminacji), odmawiający

21 Tekst Strabona nie jest przytoczony; Sekstus Empiryk czyni uwagę o Mochosie w *Adversus mathematicos* (IX. 363), powołując się na jakiś zaginiony tekst Posejdoniosa.

22 Zob. tamże, s. 20. Diogenes Laertios wspomina w Prologu o Fenicjaninie Mochosie, wymieniając go wśród domniemanych twórców filozofii pochodzących z ludów barbarzyńskich. Diogenes pisze także o Moschosie, który był filozofem ze szkoły Fedona (IV w. p.n.e.), zwanej elejską, później eretrejską; zob. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, I.1 oraz II. 126., tłum. I. Krońska, Warszawa 1982.

23 Por. G. Aspelin, *Ralph Cudworth's Interpretation...*, wyd. cyt., s. 6.

24 „Lampa Pańska jest duch człowieka; on głębiej wnętrza przenika”, 20.27, *Biblia Tysiąclecia*.

25 Zob. C. A. Patrides, „*The High and Aery Hills of Platonism*”: *An Introduction to the Cambridge Platonists*, w: *The Cambridge Platonists*, ed. C. A. Patrides, London 1970, s. 11.

wartości filozofii pogańskiej. W przeciwnieństwie do koncepcji św. Augustyna, anglikańscy duchowni z Cambridge nie sądzili, aby do rozpalenia płomienia Lampy Pana nieodzowna była łaska.

Jako że angielscy platonicy często są okreśłani mianem racjonalistów, należy wyjaśnić, w jakim sensie termin ten może być w ich kontekście poprawnie stosowany. Dla szkoły z Cambridge rozum jest drogą wniknięcia w ukryty wymiar rzeczywistości. Dociera do tych wszystkich proporcji, symetrii, które uzgadniają i uniesprzeczniają różnorodność bytów; rozum jest więc sposobem uchwycenia harmonijnej konstrukcji wszechświata, która czyni go jedną całością, „systemem” – jak to uwypuklił w tytule swego dzieła Ralph Cudworth. Badacz filozofii z Cambridge pisze²⁶, że „rozum” angielskich platoników można porównać z „rozumem matematycznym”, który odczytuje świat przy pomocy kategorii liczby i relacji. Nie chodzi tu jednak o podobieństwo do siedemnastowiecznej matematyki, a raczej do ducha matematyki: Platon przyznawał przecież geometrii miejsce szczególne, natomiast duch matematycznego oglądu rzeczywistości, pozwalający docierać do form i idei rzeczy, jest jedną z zasadniczych charakterystyk całej tradycji neoplatonickiej²⁷.

Umysł i wszystkie jego zdolności poznawcze platonicy pojmowali szeroko, jako siłę duchową, której jedną z najniższych warstw jest rozumowanie. Między poszczególnymi platonikami istnieją oczywiście różnice²⁸, ale nie są one na tyle znaczne, by nie pasowało do całej angielskiej szkoły platoników pewne rozróżnienie Cudwortha. Otóż filozof stosuje dwa czasowniki odnoszące się do sfery epistemologicznej: *to apprehend* (uchwycić sens) oraz *to comprehend* (zrozumieć, pojąć – w sensie dyskursywnym); poznanie dokonujące się na drodze dyskursu (*comprehend*) charakteryzuje się spójnością, intersubiektywną komunikowalnością, czyli generalnie tym wszystkim, czego tradycyjna logika oczekuje od prawidłowego myślenia i

26 C. A. Patrides, *An Introduction to the Cambridge Platonists*, wyd. cyt., s. 12.

27 Zob. Alexandre Koyré, *Galileo and Plato*, „Journal of the History of Ideas”, IV (1943), s. 400–428. Culverwell pisał, że religia akceptująca rozum nie jest „drapieżnym ptakiem, który zmierza do wydziobania ludziom oczu, nie jest gasidłem gaszącym Lampę Pana”; cyt. za: J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition...*, wyd. cyt., s. 31.

28 Ich drobiazgowa analiza w: Frederick J. Powicke, *The Cambridge Platonists: A Study*, London 1926. Zob. także James D. Roberts, *From Puritanism to Platonism in Seventeenth Century England*, Hague 1968; autor szczególną uwagę poświęca Whichcotowi i jego roli „ojca założyciela” szkoły z Cambridge, która polegała m.in. na tym, iż to Whichcote zainteresował More’a i Cudwortha „wymiarom religijnym” w uprawianiu filozofii; zob. tamże, s. 50.

formułowania zdań. Natomiast „uchwytywanie sensu” jest bardziej nieokreślone, nierzadko ten rodzaj poznania nie spełnia wprost warunku intersubiektywnej komunikowalności, nie mówiąc już o sprawdzalności. Cudworth korzysta z tej dystynkcji w dyskusji o (nie)pojmowalności Boga, do jakiej wciągali go ateści, głównie Hobbes, oraz „niektórzy teiści” (przede wszystkim kalwiniści). Dla filozofa niedokładne, niewyraźne uchwytywanie sensu *sacrum* nie jest dowodem ułomności; jest właściwym i być może jedynym osiągalnym sposobem poznania Boga, jest najwyższym piętnem duchowego rozumu (czy rozumowego ducha), który otwiera się na najczystsza sferę boskości. Dlatego „racjonalizm” szkoły z Cambridge nie może być utożsamiany z takim sensem tego słowa, jaki przylgnął do niego w epoce oświeceniowej. W rzeczy samej, nie ma w racjonalizmie tych filozofów nawet cienia tego poznawczego optymizmu, który wszystko chce sprowadzić do logiki jednoznaczności, włącznie z zagadnieniami religii.

Trudno pominąć także wyraźny w filozofii z Cambridge akcent Plotyński, motyw wznoszenia się i wydobywania duszy na coraz wyższe poziomy poznania. Plotyn, pisząc o wywyżczeniu się duszy na szczytel „uprawiania widzenia”, stwierdza: „Widzenie natomiast i podmiot widzenia nie są już słowem rozumnym, lecz czymś większym od słowa i przed słowem i ponad słowem rozumnym, podobnie jak i przedmiot widzenia”²⁹. Ten kontekst wyraźnie dowodzi, że łączenie w jednym nurcie deistycznym platoników z Cambridge z np. Johnem Tolandem i jego *Christianity not Mysteriorious* jest mylące. Anglikańscy duchowni wcale nie zamierzali wyrugować z chrześcijaństwa elementu tajemnicy. Zwieńczenie religijnego doświadczenia, poznanie Boga, pozostaje bowiem zaledwie dotknięciem (właśnie *apprehend*) Jego obecności; mówiąc inaczej, racjonalne doświadczenie najwyższego bytu jest poddaniem się mistycznemu porwaniu i dotarciem tam, gdzie to, co rozumowe, łączy się z tym, co duchowe³⁰.

Mistycyzm, o którym tu mówimy, jest zupełnie innego rodzaju niż ten, który symbolizują postacie św. Jana od Krzyża czy św. Teresy z Avila. Jest to raczej mistycyzm Plotyński, z tą wszelako różnicą, iż wedle mędrca późnego antyku boskość osiągnąć można bez niczyjej pomocy; angielscy platonicy natomiast, jako chrześci-

29 Plotyn, *Enneady*, VI.ix.10., wyd. cyt., t. II, s. 693.

30 Zob. Benjamin Whichcote, *Moral and Religious Aphorisms*, 889, London 1930 (repr. wyd. z 1753).



janie, musieli uznawać nieodzowność pomocy bożej. Wszak światło Lampy Pana dane jest nam przez Boga, po to, by Go odnaleźć³¹. Ponadto, u Plotyna warunkiem wzniesienia się duszy jest odrzucenie świata. U myślicieli brytyjskich przeciwnie: „dotknięcie” *sacrum* nie oznacza ani wycofania się ze świata, ani nie znosi odpowiedzialności za egzystowanie w środowisku doczesności; nie tylko nie unieważnia więc nakazu działania, ale go jeszcze wzmacnia, w duchu odsłanianej miłości bożej, a nie utylitarnej praktyki, co Whichcote wyraził parafrazując Descartesa: „Działam, więc jestem”³².

Generalnie, człowiek dociera do Boga poprzez samego siebie, to znaczy – samodzielnie, ale nie samotnie; w sobie ma odnaleźć bożą świątynię, a w rozumie, ale i w życiu, może odnaleźć prawdziwą religię. Ponieważ, jak twierdzili, Ewangelia jest wewnętrznym zarządzeniem, Prawo natomiast zarządzeniem zewnętrznym, przeto nie może dziwić ich niechęć do religii zorganizowanej. Odrzuceniu instytucjonalnej struktury kultu religijnego towarzyszy przeświadczenie, że wiary nie należy sprowadzać do uporządkowanego systemu twierdzeń; religijne dogmaty mogą bowiem usytuować się w intelekcie, ale nie muszą poruszać duszy. Zbyt kurczowe trzymanie się dogmatów prowadzi albo do fanatyzmu, albo do katolickiej sztucznej uczoności. Zresztą, katolicyzm nie cenili zbyt wysoko, ani nie polemizowali z nim prawie w ogóle, w dyskusji z religijnymi adwersarzami zajęci byli bowiem ortodoksyjnym protestantyzmem. Whichcote np. poprzestaje na konstatacji, że katolicyzm wypacza w religii to, co prawdziwe, natomiast eksponuje to, co jeśli nie jest fałszywe, to jest z pewnością nieistotne³³. Można to tłumaczyć tym, że katolicyzm posiadał na Wyspach Brytyjskich w drugiej połowie XVII wieku niewielką siłę oddziaływania, dlatego nie wzbudzał takich namietności, jak na kontynencie³⁴.

31 Zob. tamże, 916.

32 B. Whichcote, *Discourses*. II.135.: cyt. za C. A. Patrides, *An Introduction...*, wyd. cyt., s. 15. J. H. Muirhead (zob. *The Platonic Tradition...*, wyd. cyt., s. 29) zbyt mocno akcentuje zakorzenienie w myśli Cambridge Plotyńskiej samotności duszy wzlatującej ku Jedynemu; może to prowadzić do wniosku, że Brytyjczycy hołdują jakiemuś rodzajowi eremityzmu, co nie jest prawdą. Ernst Cassirer również nie docenia praktyczystycznego wymiaru filozofii z Cambridge, zbyt mocno uwypuklając pojęcia kontemplacji i filozoficznej medytacji; zob. jego *The Platonic Renaissance in England*, trans. J.P. Pettegrove, Austin 1953, s. 49–50.

33 B. Whichcote, *Aphorisms...*, 698, wyd. cyt.

34 Por. Frederick Copleston, *Historia filozofii*, t. V, tłum. J. Pasek, Warszawa 1997, s. 39.

Platonicy z Cambridge byli myślicielami koncyliacyjnymi. Znajduje to wyraz w historii myśli, gdzie określani są jako „tolerancjanie” (*latitudinarians*). Ale tę otwartość ujawniali nie tylko w próbach poszukiwania przekraczającej granice religijnych podziałów „wiary naturalnej”. Również w życiu publicznym kierowali się zasadami tolerancji. Kiedy w 1655 r. przybył na Wyspy Brytyjskie wysłannik Żydów niderlandzkich, zaproszony przez Cromwella, by ocenić możliwości osiedlenia się w Anglii żydowskiej diaspory, Ralph Cudworth poparł ten projekt wbrew głosom protestu i oburzenia³⁵

Światło Boga, światło człowieka

Idea deifikacji człowieka ma w europejskiej myśli długą tradycję. W nurcie, który bliski był angielskim duchownym z Cambridge, rzecznikami przeświadczenia, że człowiek jest w stanie wznieść się na wyżyny graniczące ze sferą boskości, są Platon (np. w *Uczcie*, w *Teajtecie*), Plotyn, niektórzy Ojcowie greccy, jak Orygenes, Atanazy, Grzegorz z Nyssy, później zaś renesansowi filozofowie, np. Pico della Mirandola ze swoją słynną mową *De dignitate hominis*, w której człowiek wyniesiony został do rangi „ziemskiego boga”³⁶. Najmocniej chyba wyraził to Plotyn: „Idzie jednak nie o to, żeby być wolnym od błędu, lecz o to, żeby być bogiem! Więc jeśli w jakiejś z takich rzeczy coś jeszcze warcholi, to człowiek taki będzie bogiem i dajmonem, człowiek dwoisty, a raczej mający za sobą jeszcze jednego towarzysza, który posiada „inną” cnotę. Jeżeli zaś nic już warcholić nie będzie, to będzie bogiem jedynie, bogiem w orszaku naczelnego boga”³⁷. Wszystkie te ważne filozoficzne odniesienia były dla platoników jedynie aplikacjami wobec zasadniczej idei chrześcijaństwa, idei Wcielenia rozumianej jako podniesienie człowieczeństwa do wyższej rangi.

W czym przejawia się godność człowieka? Tkwi w nim samym jako znak i dar boży. Dla szkoły z Cambridge obce było pomniejszanie natury ludzkiej, by tym samym wywyższyć boskość. Bóg-człowiek jest dowodem prawdziwego stosunku Stwórcy do bytu ludzkiego. Ale wcielony Bóg, Chrystus, jest nie tylko realną obecnością w historii; jest przede wszystkim obecnością w ludzkiej duszy.

35 Zob. Frances A. Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London–Boston 1979, s. 185.

36 Zob. S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, wyd. cyt., s. 39.

37 Plotyn, *Enneady*, I.ii.6, wyd. cyt., t. I, s. 64–65.

Obecność Chrystusa obdarowuje człowieka łaską oraz wolną wolą, które się wzajemnie nie wykluczają. Łaska usposabia niejako człowieka do realizacji zadań stawianych czy raczej sugerowanych przez Boga; łaska rozświecla boże oczekiwania, ale to właśnie wolna wola poszukuje środków i sposobów do ich spełnienia³⁸.

W związku z tym, ale także w związku z rolą rozumu, Brytyjczycy nie mogli zaakceptować augustyńsko–kalwińskiej idei predestynacji³⁹. W przeciwnieństwie do Kalwina, Whichcote określa człowieka jako „arcydzieło boskiego trudu”⁴⁰, któremu wolność dana jest po to, by w ramach chrześcijańskiej wiary poszukiwać tego, co najlepsze. Według platoników, obowiązkiem człowieka, wynikającym z godności i potęgi tkwiącej w rozumie i duchu, jest zwracanie się w głąb siebie w poszukiwaniu „wiecznej i niezmiennej moralności”⁴¹, podczas gdy Kalwin orędownał za całkowitym poddaniem się ogromowi zwierzchnictwa bożego⁴².

Wielokrotne akcentowanie miłości i miłosierdzia Boga ściągało na platoników z Cambridge zarzuty rozmywania idei bożej sprawiedliwości. I chociaż nie miały one takiej mocy, jak obiekcje wysuwane wobec koncepcji apokatastasis Orygenesesa, w której przecież miłość odgrywa decydującą rolę, to jednak zobowiązywały Anglików do odpowiedzi. Jedną z nich było powiązanie sprawiedliwości z dobrocią i miłością. Na kalwińską doktrynę surowego Sędziego odpowiadali Bogiem miłosierdzia, którego sprawiedliwość jest wyrozumiałą dobrocią; Bogiem należy się radować, ponieważ jest „Świętem i Wesołością” (*Festivity and Gayety*) – co wielokrotnie podkreślali More i Cudworth⁴³. Stosując dość swobodną analogię powiedzieć można, że byli w takich wyznaniach bliżsi religijności chasydzkiej niż protestanckiej.

Benjamin Whichcote pisał bez cienia wątpliwości, że „ostatecznym celem religii jest miłość bliźniego”⁴⁴, a Cudworth dodawał, że istotą Boga jest miłość⁴⁵. I chociaż na pierwszy

38 Zob. C. A. Patrides, *An Introduction...*, wyd. cyt., s. 21.

39 O relacjach platoników z kalwinizmem zob. G. R. Cragg, *From Puritanism to the Age of Reason: A Study of Changes in Religious Thought within the Church of England 1660 to 1700*. Cambridge 1950: roz. II i III.

40 B. Whichcote, *Discourses*, II. 25–50; cyt. za: C. A. Patrides, *An Introduction...*, wyd. cyt., s. 22.

41 Tytuł dzieła Cudwortha: *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, skrótowno ukazuje przedmiot sporu także z Hobbesowską etyką i teorią państwa.

42 Zob. Stanisław Piwko, *Filozoficzne aspekty doktryny Jana Kalwina*, Warszawa 1987, s. 32.

43 Zob. C. A. Patrides, *An Introduction...*, wyd. cyt., s. 36.

44 B. Whichcote, *Aphorisms...*, 679. wyd. cyt.

45 TISU, s. 123.

rzut oka tego rodzaju twierdzenia brzmią raczej „homiletycznie” niż filozoficznie, to jednak ich głębszy sens i konsekwencje wykraczają daleko poza teologiczny język kazań. Oto Bóg jawi się jako miłość w porządku poznawczo–antropologicznym; mówiąc inaczej, a zgodnie z rozróżnieniami Cudwortha, to Bóg *ad extra*, Bóg oddziaływający na stworzony świat – czyli Opatrzność. W porządku metafizyczno–teologicznym natomiast, w wymiarze *ad intra*, analiza najwyższego bytu jest odmienna i prowadzi do innego ujęcia Boga (co zobaczymy w rozdziale o Trójcy). Po drugie, odślaniający się w miłości Bóg napędza człowieka „skłonnościami” nie tylko do siebie, ale również miłością do bliźnich. Miłość okazuje się więc fundamentem wspólnot ludzkich; jest rodzajem więzi konstytuującej autentyczną wspólnotę religijną, organizację społeczną i zbiorowość polityczną, przeciwieństwem których jest Hobbesowska wizja społeczna oparta na politycznym dekreście⁴⁶.

Kolejny nieredukowalny dystans między platonizmem z Cambridge a kalwinizmem implikuje odmienne pojmowanie grzechu, włącznie z pierworodnym, oraz związana z tym kwestia wolności. Wydaje się, że platonicy mieli skłonność do „błędu pelagiańskiego”, choć nikt ich o to nie oskarżył: pomimo że nie pisali tego wprost, raczej nie uznawali destrukcyjnych konsekwencji „aktu Adama”. Whichcote uważał, że Upadek wypaczył naturę ludzką, ale nie na tyle, by grzech jako defekt ludzkiego bytu nie był odwracalny; sumienie i pokuta są środkami „unieważnienia” grzechu, albowiem źródłem ich jest miłość ugruntowana w człowieku przez Boga, która potrafi nadto odbudować ludzką ukrytą sympatię (*secret sympathy*) do cnoty i uczciwości. Jeśli rzeczywiście Stwórca myślał o czymś, zanim stworzył świat, to nie o piekle, a o miłosierdziu wobec istot stworzonych. Cudworth wspomina w rękopisach, że idea wiecznej kary jest niezgodna z naturalną i niezniszczalną skłonnością duszy do dobra⁴⁷.

Jeszcze większa przepaść dzieli duchownych z Cambridge od nurtów protestanckich w kwestii wolności. W pewnej części ich stanowisko wobec tego zagad-

⁴⁶ Zob. J. A. Passmore, *Ralph Cudworth: An Interpretation*, Cambridge 1951, s. 78. Uderzające jest tu podobieństwo do mowy Fajdrosa z Platońskiej *Uczty*. Fajdros interpretuje bowiem Erosa jako rodzaj pierwiastka porządku społecznego; miłość okazuje się więc w tym ujęciu siłą tworzącą więzi społeczne między miłośnikami a oblubieńcami; jest zatem fundamentem społeczno–politycznej konstrukcji, jaką jest państwo; zob. Platon, *Uczta*, 178c–179b, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, Warszawa 1982.

⁴⁷ *Manuscripts*. 4983, w: J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition...*, wyd. cyt., s.71. Ponad 1000 stron rękopisów Cudwortha znajduje się w British Museum Manuscript Room pod numerami 4978–4985.

nienia zostało już naszkicowane, w kontekście poglądów odnoszących się do natury religii i poznania. W tym miejscu zaakcentujemy jeszcze związek wolności z racjonalnością jako taką, czego zewnętrznym objawem była ich koncyliacyjna i tolerancyjna postawa wobec innych wyznań na wzburzonej scenie religijnej tamtych czasów.

Otóż rozum jest właściwą drogą do osiągnięcia wolności; być wolnym to być zdeterminowanym przez rozum, czyli przez to, co w człowieku najbardziej rzeczywiste. Najpełniejszą wolność osiąga się zatem poprzez racjonalne samookreślenie, albo – rozumowe dotarcie do wewnętrznego fundamentu⁴⁸. Tu mieści się cała koncepcja religii jako drogi duchowej. Rzecz w tym, że platonicy nie twierdzili, iż Prawo boże (rozumiane ogólnie: jako wyczytywane z Biblii, z wewnętrznego przeświadczenia etc.) nie może być nakłanianiem wolnego człowieka, albowiem prawdziwie wolny człowiek działa zgodnie nie tylko z rozumem, ale również z bożymi sugestiami. Różnili się od kalwinistów, ponieważ nie mogli zaakceptować fatalistycznego determinizmu wyłaniającego się z doktryny św. Augustyna⁴⁹. Teologia kalwińska przekreślała w gruncie rzeczy pojęcie wolności, ale także ideę odpowiedzialności moralnej⁵⁰.

W liście do Limborcha z 1668 r. Cudworth wyznaje, dlaczego odszedł od kalwinizmu: nie mógł mianowicie zaakceptować „arbitralnego dekretu predestynacyjnego, skazującego na potępienie mężczyzn, kobiety i dzieci, bez wzięcia pod uwagę, czy ich życie przebiega pobożnie i godziwie”⁵¹.

Echo tego ujęcia wolności i rozumu, bo raczej nie bezpośrednio zapożyczenie, znajdziemy u Leibniza, który znał dzieło Cudwortha; Lady Damaris Masham, córka filozofa z Cambridge i przyjaciółka Locke’a, przesłała mu w grudniu 1703 r. fragmenty prac ojca. Otóż Leibniz uważał, że działać zgodnie z rozumem to działać swobodnie, „Wolność jest bowiem tym samym, co racjonalna spontaniczność, a

48 Por. J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition...*, wyd. cyt., s. 63.

49 Zbyt wielką wagę do wątków Augustyńskich w rozważaniach Cudwortha zdaje się przykładac Meyrick H. Carré; zob. tenże, *Phases of Thought in England*, wyd. cyt., s. 270–272. W istocie chodzi bowiem po prostu o wątki Plotyńskie.

50 Zob. Leszek Kołakowski. *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, tłum. I. Kania. Kraków 1994, s. 48–49.

51 Rosalie L. Colie. *Light and Enlightenment. A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*. Cambridge 1957, s. 38.

chcenie oznacza popchnięcie do działania przez postrzeżony przez intelekt motyw”⁵².

Język polemik i styl przekazu

Platonicy z Cambridge byli świadkami burzliwych wydarzeń na arenie politycznej i religijnej. Paradoksalnie, skłonność do otwartości i szukania podobieństw wynosili z obserwowania prawie fanatycznych zachowań i ciętych publikacji angielskich teologów, publicystów (rzadziej filozofów) tamtego czasu. Polemiki były wówczas niezwykle ostre, a dyskusje prowadzono nie przebiegając w słowach. Epitety przypominały ostrością czasy najzacieklejszych konfliktów: określenia „szkaradny nonsens”, „śmiertelna trucizna”, „nikczemnik” pojawiały się, co ciekawe, nie w konfrontacjach politycznych, ale przede wszystkim w dyskusjach filozoficzno-teologicznych. Ralph Cudworth i jego koledzy z Cambridge szybko zrozumieli, że agresja polemiczna jest objawem fanatyzmu religijnego; jak wówczas mówiono – objawem „entuzjazmu”⁵³. Ten entuzjazm angielscy filozofowie uznawali za zagrożenie dla religii nie mniejsze niż wzbierające fale ateizmu. Ale charakterystyczny dla nich tolerancjonizm przestawał obowiązywać w dziedzinie potyczek z przejawami fanatyzmu. Dlatego z taką emfazą Ralph Cudworth dyskutował z „nabożnymi religiantami” i „bigotami”.

A przecież mimo to More i Cudworth, nie wyzbywszy się do końca erystycznej predylekcji, stosowali chwyt *ad personam*. Cudworth pisał o „anomaliiach gatunku ludzkiego”, o „potworach” (odnośnie do ateistów), aczkolwiek tylko wobec kolektywnie rozumianych przeciwników, nigdy zaś, jak bywało w religijnej szermierce, wobec z nazwiska wymienionych adwersarzy; w *Prawdziwym rozumowym systemie wszechświata* Cudworth nie wymienia ani razu nazwiska Hobbesa, chociaż stosuje czasami wyrażenie „autor Lewiatana”. Tak więc można powiedzieć, że nie do końca udało się im odciąć od „entuzjastycznego stylu” epoki, co jest jednym z elementów porażki filozofii z Cambridge, nie najważniejszym oczywiście.

52 G. W. Leibniz, *Krytyczne uwagi o Kartezjańskich „Zasadach filozofii”*, art. 39, *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, red. C. I. Gerhardt, Berlin 1875–90, t.IV, s. 362; cyt. za: F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1995, t.IV, s. 282.

53 C. A. Patrides, *An Introduction...*, wyd. cyt., s. 9.

Jedną z zasadniczych kwestii niniejszej pracy jest pytanie o filozoficzne przemijanie, to znaczy o to, dlaczego angielscy platonicy, a Ralph Cudworth w szczególności, tak szybko zniknęli z pierwszej linii filozoficznych dziejów, na której się znajdowali, chociaż nie w pierwszym szeregu. Czy byli po prostu podrzędnymi filozofami? Niezupełnie... Historycy pokreślają, że sedno epistemologii Cudwortha w jakiejś mierze antycypuje teoriopoznawcze odkrycie Kanta; że idee wolnej woli, wolności, rozumu, ważne w refleksji Cudwortha, miały odegrać w epoce Oświecenia rolę korony myśli filozoficznej. Moglibyśmy dodać, że jego postawa religijna może być (również tylko w jakiejś mierze) pociągająca dzisiaj, w dobie synkretyzującej się praktyki (nie doktryny) chrystianizmu. A mimo to do żadnego renesansu szkoły z Cambridge nie doszło i raczej nie dojdzie.

Otóż jednym z wyjaśnień szybkiego zmierzchu filozofii Cudwortha i pozostałych platoników jest pochłonięcie przez „ ducha apologetyki”. Trudno się dziwić, że dla kogoś, kto uznaje doświadczenie religijne za fundamentalny rodzaj przeżycia, obrona wiary jest naczelną regułą filozofowania. Jednak Cudworth dobrał niewłaściwe narzędzia. Zbyt mocno poszukiwał w czasie przeszłym argumentów w dyskusjach prowadzonych w czasie teraźniejszym. Jest prawdą, że przy pomocy Pitagorasa, Plotyna, Orygenesusa czy Ficino polemizował z Hobbesem i Descartesem. Ale zagubił proporcje. W *Prawdziwym rozumowym systemie wszechświata*, jego głównym dziele, a w istocie jedynym, ponieważ *Traktat o wiecznej i niezmiennej moralności* był dostępny za życia autora tylko we fragmentach, znajdujemy przede wszystkim labirynt cytatów. Dlatego Aspelin może powiedzieć, że Cudworth polemizuje przy pomocy ogromnej liczby cytatów, ale jednocześnie z niewielką liczbą argumentów⁵⁴.

W gruncie rzeczy angielscy platonicy konkurowali nie tylko z największymi myślicielami swojego czasu, z Descartesem czy Hobbesem. Byli także wciągani przez własny temperament w rejony niezupełnie filozoficzne. Henry More zajmował się demonologią, okultyzmem, wiedźmami, czarownicami. Właśnie w związku z tym Patrides dostrzega analogię między Morem a Jamblichem, którego nieprzystawalność do filozoficznego nurtu neoplatonizmu wiąże się z zainteresowaniem i

⁵⁴ Zob. G. Aspelin, *Ralph Cudworth's Interpretation...*, wyd. cyt., s. 38.

uprawianiem teurgii⁵⁵. Ale przecież i u Cudwortha znajdziemy dowody zainteresowania magią i okultyzmem, chociaż mają one charakter bardziej filozoficzny i incydentalny niż – jak w niektórych fragmentach More’a – demonologiczny.

Jako ilustrację przytoczmy fragment z *An Antidote against Atheisme* More’a, w którym analizuje on cielesną naturę diabła: „Wydaje się oczywiste – pisze – że ciała diabłów, będące niczym innym jak tylko zgęszczonym powietrzem, powinny być zimne, podobnie jak zimna jest zgęszczona woda (czyli lód i śnieg); więcej nawet, chłód ten powinien być bardziej ostry i dojmujący, bowiem złożone są one z cząstek daleko subtelniejszych niżli te, które tworzą wodę, a przeto bardziej przenikliwych i daleko łatwiej drażniących nerwy czuciowe”⁵⁶.

I wreszcie styl pisarski...Większość historyków filozofii podkreśla niezwykłą płodność More’a i Cudwortha. W wypadku tego drugiego spuścizna to grubo ponad dwa tysiące stron, łącznie z rękopisami. Nawet John Tulloch, powściągliwy w sądach, określił *System wszechświata* jako dzieło „monstrualnie opasłe”⁵⁷. Muirhead przytacza opinię znanego w XVIII wieku deisty H. St. J. Bolingbroke’a (1678–1751), że Cudworth czytał za dużo, by wystarczająco myśleć, i zachwycał się zbyt mocno, by myśleć niezależnie. Muirhead zauważa złośliwie, że być może właśnie Cudwortha dotyczy pewna uwaga Hobbesa, w której autor *Lewiatana* stwierdza: „Gdybym był czytał tak dużo jak inni ludzie, byłbym takim ignorantem jak oni”⁵⁸.

Ale rzecz jasna nie obszerność dzieła była największą przeszkodą w późniejszej recepcji Cudwortha. Poszło raczej o manieryzm stylu, który całkowicie odbiegał od kanonów ówczesnego pisarstwa filozoficznego⁵⁹. Nieporadnością składni i szyku zdania (niezamierzoną, rzecz jasna) Cudworth próbował przeciwstawić się zwięzłości i przejrzystości Hobbesa; przy pomocy dygresyjności chciał polemizować z jasnością i wyrażnością Descartesa. W takiej potyczce angielski platonik był z góry przegrany. W *Systemie* Cudwortha pobrzmiwa echo formalnego planu średniowiecznych traktatów, mającego przypominać katedrę gotycką. Jeśli istotnie takie było

55 Zob. C. A. Patrides, *An Introduction...*, wyd. cyt., s. 32.

56 Cyt. za: Rossell Hope Robins, *Encyklopedia czarów i demonologii*, tłum. M. Urbański, Warszawa 1998, s. 282.

57 J. Tulloch, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, London 1968 (repr. wyd. z 1874r.), t.2, s. 241.

58 J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition...*, wyd. cyt., s. 34.

59 Por. C. A. Staudenbaur, *Platonism, Theosophy and Imaterialism*, wyd. cyt., s. 157.

zamierzenie Cudwortha, to trzeba przyznać, że skutkiem okazała się ogromna, katedralna budowla, przypominająca raczej przypadkowy konglomerat różnorodnych stylów architektonicznych niż gotyką świątynię.

Uwagi metodyczne

Prezentacja filozofii takiej, jak refleksja Ralpha Cudwortha, nie jest zadaniem prostym. Znaczne jej uściszczenie, rozmiar objętości pisarskiej, różnorodność podejmowanych zagadnień – to przyczyny skomplikowania interpretacyjnego wysiłku; ale nie jedyne. Cudworth buduje obraz rzeczywistości z nieskrywaną aspiracją skonstruowania systemowej wizji, w oparciu o poglądy i doktryny starożytności, wczesnego chrześcijaństwa i Renesansu. Zabieg ten można porównać do Tomaszowego uzgadniania autorytetów, z tą jednak różnicą, że u Cudwortha tak łatwo nie znajdziemy jego własnej postawy filozoficznej, jak w wypadku Akwinaty. Angielski platonik jest bardziej zależny od swoich poprzedników i znacznie mniej wobec nich krytyczny. To uprawnia do stwierdzenia, że jego teologiczna filozofia wyrasta w decydującej mierze ze źródeł zewnętrznych, lekturowych, a nie wewnętrznych, znajdujących się w obrębie filozofującego podmiotu, jak np. w wypadku Descartesa.

W niniejszej pracy chodzi o możliwie obiektywne dotarcie do sensu przekazywanych przez platonika treści filozoficznych, to znaczy nie o interpretację, a odtworzenie wewnętrznej topografii poglądów umieszczonych w całościowej perspektywie jego myśli. Mówiąc nieco inaczej, celem moim jest ukazanie uwikłań historycznych, w których zanurzony jest Cudworth, oraz wydobycie własnych rozwiązań filozofa z Cambridge. Skutkiem takiego podejścia musi być kwestia oceny, czy badana filozofia jest wewnętrznie przystawalna, czy też okazuje się ostatecznie konglomeratem różnych ujęć i zapożyczeń, zestawianych automatycznie w ramach formalnej całości. To znaczy: czy „system”, pewnego rodzaju holizm, jaki dostrzega Cudworth w rzeczywistości przyrodniczej, znajduje symetryczne odzwierciedlenie w jego myśli filozoficznej konstytuującej spójną całość dzięki zdolności syntetyzowania najróżnorodniejszych pomysłów filozoficznych, teologicznych i religijnych.

Istotnym zagadnieniem pracy jest także pytanie o nowość i niepowtarzalność propozycji Cudwortha, ponieważ kwestia ta ma głęboki związek z zasygnalizowaną

uprzednio przemijalnością platoników z Cambridge, którzy nie pozostawili trwałych śladów w historii myśli.

Analiza, jaką w pracy stosuję, nie jest przeprowadzana z punktu widzenia jakiegoś stanowiska filozoficznego, a tym bardziej światopoglądowego. Dlatego nie ma w niej krytyki zawartości treściowej poglądów angielskiego myśliciela.

Próbuję dotrzeć do centralnych pojęć głównych poglądów Cudwortha, co jest czymś innym niż analiza poglądów, albowiem „pogląd filozoficzny” ma co najmniej dwie warstwy: werbalną ekspresję oraz pojęciową podstawę, które nie zawsze współlistnieją w doskonałej zbieżności. Staram się zatem przedstawić podstawowe pojęcia Cudwortha; i odpowiedzieć na pytanie, czy zostały one zaopatrzone w nową treść, bądź też, jak dalece zostały przetworzone, o ile pochodzą z wcześniejszych koncepcji filozoficznych i religijnych.

Wydaje się oczywiste, po tym co wyżej powiedziano, że założeniem pracy jest przeświadczenie, że ujęć Cudwortha nie da się całkowicie wypreparować z kontekstu historyczno-filozoficznego. Interpretacja musi być więc oparta na metodzie porównawczej; jeśli trzeba, odwołuję się również do wydarzeń historycznych związanych z biografią angielskiego filozofa.

W pracy tej nie przedstawiam całości filozoficznej spuścizny Ralpha Cudwortha. Poza zasięgiem zainteresowania pozostaje jego etyka i koncepcje polityczne, głównie dlatego, że w zakresie tych ostatnich nie wypracował on całościowego i ostatecznego stanowiska, o czym sam pisze w nie opublikowanych rękopisach. Podobny los spotkał jego etykę: miała być integralną częścią wizji wyłożonej w *Prawdziwym rozumowym systemie wszechświata*, jednak wynik pracy nie zadowolili autora. Postanowił przeto wrócić do zagadnień etycznych w *Traktacie o wiecznej i niezmiennej moralności*. Niektórzy komentatorzy uważają, że i ta próba nie powiodła się, ponieważ *Wieczna moralność* jest powtórzeniem tez *Prawdziwego systemu*⁶⁰. Niemniej, sięgam w miarę potrzeby i do *Wiecznej moralności*, i do *Traktatu o wolnej woli*.

Ze względu na styl dyskursu filozoficznego autora z Cambridge fragmenty jego pism tłumaczę raczej dosłownie, świadomie rezygnując z ambicji translacji literackiej; to może wywołać wrażenie nieporadności tłumaczonych cytatów. Chciałbym

60 James Martineau, *Dianoetic Ethics: Cudworth*; w: *Types of Ethical Theory*, Oxford 1885, t.1, s. 435.

więc podkreślić, iż moim zamierzeniem było pokazanie osobliwości języka filozofa, dlatego w miarę wiernie trzymałem się jego składni, nie zapominając oczywiście o naturalnych różnicach między polskim a angielskim. Z tego też powodu zamieszczam w przypisach cytaty w języku oryginału.

Rozprawa powstała w Zakładzie Teorii Poznania IFiS FUW w Białymstoku. Chciałbym w tym miejscu podziękować tym, bez których niniejsza praca nie mogłaby ujrzeć światła dziennego w jej ostatecznym kształcie. Za wnikliwe uwagi merytoryczne i sugestie krytyczne dziękuję zatem Recenzentom: Panu Profesorowi Czesławowi Głombikowi z Uniwersytetu Śląskiego oraz Panu Profesorowi Zbigniewowi Kuderowiczowi z Uniwersytetu w Białymstoku. Głęboką wdzięczność winien jestem także Panu Profesorowi Jerzemu Kopani, kierownikowi Zakładu Bioetyki i Antropologii Filozoficznej UwB, który pomagał mi merytorycznie w całym okresie powstawania niniejszej rozprawy.

1. OBNAŻANIE ATEIZMU

1.1. Powrót niewiary

Ateizm na szerszą skalę pojawił się po raz pierwszy w XVII wieku, chociaż jeszcze nie w takiej postaci, jaką znamy od czasów Feuerbacha. Był to na razie ateizm defensywny, zazwyczaj nie wprost zrywający z religijnością tradycyjną i wynikającym z niej typem pewności; nie domagał się jakiegś „demistyfikacji religii”, przetłumaczenia „teologii na antropologię”, co proponował Feuerbach, ani wyrwania korzeni religijnej alienacji, czego z kolei oczekiwał Marks. Siedemnastowieczny ateizm żądał dla swojego rozumienia świata i człowieka jedynie autonomii, autonomii wobec rozbitego świata religijnego i rywalizujących na jego gruzach Kościołów. Koncepcja libertyńskiej autonomii (libertyni byli bodajże pierwszymi „jawnymi” ateistami tej epoki) stanie się fundamentem dla przyszłych oświeceniowych koncepcji miejsca *sacrum* w życiu publicznym; jak pisze francuski historyk, koncepcja ta „przygotowuje również (i już zarysowuje) niereligijny typ pewności, a mianowicie uczestnictwo w społeczeństwie laickim”⁶¹.

Stanowisko Kontrereformacji na to nowe zjawisko i nowy typ poganina, za jakiego uchodził ateista, ilustrują pisma i kazania francuskiego teologa, historyka i biskupa J.B. Bossueta (1627–1704), który w krasomówczym polocie nazywał ateistę–libertyna „niewolnikiem własnych namiętności”; odmawiał mu inteligencji, brak której jest właśnie jawnym dowodem ciemnoty i głupoty umysłu⁶². Z ateistą nie należy tylko polemizować, trzeba go również w jakiś sposób zneutralizować: „Przymus nie zawsze był wykluczony. Ateista jest człowiekiem przewrotnym lub niezrównoważonym, trzeba więc nie dopuścić, by mógł szkodzić. Rozwiązaniem mogło być zamknięcie. Nie należy się więc dziwić, że siedemnastowiecznych ateistów spotykamy albo w więzieniach, albo w domach wariatów, dwóch bliskich sobie zakładach”⁶³. Michel Foucault w znanej książce o szaleństwie w epoce klasycyzmu podaje przykłady nawet wyroków śmierci z powodu bluźnierstwa⁶⁴.

61 M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris 1975, s.133.

62 Zob. Marcel Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1980, s.21.

63 Tamże, s. 21.

64 Michel Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Warszawa 1987, s. 99–100.

Reakcje wyspiarskich platoników były co prawda mniej radykalne niż myślicieli kontynentalnych, aczkolwiek retoryczny zapal Cudwortha nie odbiegał dalece od krasomówczej emfazy Bossueta; pojawiał się jednak rzadziej, jako wprowadzenie lub podsumowanie analizy ateistycznych przeciwników, a nie jako tej analizy substytut. To, co dla More'a, Whichcote'a, Cudwortha stanowiło ateizm, nie było wyraźnie określone; np. za ateizm uważali naturalizm Hobbesa, ale nie tylko. Sporządzenie listy ateistów nastrocza jednak pewne trudności, ponieważ termin ten ma w tekstach autorów z Cambridge charakter kolektywny, pozbawiony na ogół personalnych identyfikacji, szczególnie jeśli odnosi się do czasów platonikom współczesnych. Podobnie powściągliwi byli wobec innych myślicieli XVII stulecia. Z mniejszymi oporami obchodzili się natomiast z filozofami starożytnymi. Na tytułowej ilustracji do pierwszego wydania *Prawdziwego rozumowego systemu wszechświata* Ralpha Cudwortha przedstawione są dwie grupy myślicieli. Po prawej stronie ołtarza, na którym wygrawerowano napis „Religia”, stoją „ateiści” – o czym informuje stosowny podpis – Anaksymander, Epikur i Straton; za nimi, zawieszony na kolumnie, nie spleciony do końca (co ma znaczenie symboliczne) wieniec wawrzynowy; na jego szarfie namalowane słowo „nieład” (*confusion*). Po prawej stronie stoją „teiści”: na pierwszym planie Pitagoras, za nim Arystoteles i Sokrates; nad ich głowami spleciony wieniec związany szarfą, która informuje o wyniku filozoficznych zmagani: „zwycięstwo” (*victoria*). Obecność Platona jest symboliczna, w postaci cytatu pod ilustracją, co z kolei pokazuje, kto dla Cudwortha był najważniejszym – przynajmniej deklaratorywnie – źródłem filozoficznych inspiracji.

Angielscy platonicy posługiwali się innym pojęciem ateizmu niż to, które jest dzisiaj rozpowszechnione. Ogólnie powiedzieć można tak: za ateizm uważali każde zakwestionowanie osobowego, żywego Boga, dalekie czasami od negacji boskości jako takiej. Dlatego zarzucali Descartesowi zawoalowane wspieranie ateistycznych tendencji. Z tego też powodu Hobbesa nazywali ateistą i uznawali za największego wroga; materializm autora *Lewiatana* dokładnie odpowiada bowiem definicji ateizmu sformułowanej przez Whichcote'a, mianowicie że „wszelki byt jest ciałem”⁶⁵. Istotnie, Hobbes, definiując przedmiot filozofii, określa równocześnie rozumienie wszelkiej substancji jako wyłącznie cielesnej natury: „Przedmiotem filozofii, czyli materią, którą się ona zajmuje, jest wszelkie ciało, którego jakiś sposób powstawania można sobie

65 C. A. Patrides, *An Introduction to the Cambridge Platonists*, wyd. cyt., s. 26.

przedstawić i które można porównywać, rozważając je z pewnego określonego punktu widzenia”⁶⁶. Cudworth sądził, że Thomas Hobbes popełnia jeszcze inny grzech – uderza nie tylko w samą teologię, ale również w moralność, a skutkiem tego we wspartą na niej lojalność obywatelską⁶⁷. Z tego punktu widzenia dobrze widać głębokie przeświadczenie Cudwortha, że polemizując z Hobbesem, spiera się nie tylko o filozoficzne idee, ale o coś więcej, co daleko wykracza poza akademickie dysputy – o organizację społeczeństwa i państwa.

Trwałość umowy społecznej, rozumanej jako fundament organizmu państwowego, gwarantowana jest – głosił Hobbes – przez przymus, a nie wewnętrzną akceptację jej sygnatariuszy, to jest obywateli. Strach przed represjami skłania ludzi do zachowań mieszczących się w normie społecznej. Dla Hobbesa był to podstawowy mechanizm porządku społecznego i źródło siły państwa, albowiem „nie ma państwa bez władzy i uprawnienia do wywierania przymusu”⁶⁸. Cudworth widział w tej koncepcji próbę wydziedziczenia moralności i sumienia, przez podporządkowanie ich autorytetowi państwa. Tak ujmowana moralność z konieczności relatywizuje się, staje się zależna od dekrétów władzy państwowej, a jej podstawa – od przypadkowej w gruncie rzeczy sprawności aparatu zarządzającego. Społeczeństwo – zapisze w *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality* – nie opiera się na takim zawęzonym fundamencie, ale na idei dobra wspólnego (*one will for the good of the whole*), która modyfikuje pojedyncze egoizmy. „Chociaż wzrok dostrzega poszczególne osoby (a przynajmniej ich zewnętrzne strony) jako odrębne elementy, nie jest jednak w stanie wypatrzeć więzi, która je łączy, a która jest właśnie relacją; ani nie jest w stanie ująć całości (*totum*), którą stanowią i która jest ustrojem czy też wspólnotą, stosownie do swojej istotowej natury, która jest ideą, jaka wyłania się ze scalającej zdolności i aktywności samego umysłu”⁶⁹.

66 T. Hobbes, *Elementy filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, t. I, s. 20. Zob. także F. Copleston, *Historia filozofii*, t.V, wyd. cyt., s.14.

67 Zob. J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, wyd. cyt., s.47.

68 T.Hobbes, *Elementy filozofii*, wyd. cyt., t. II, s. 334.

69 „Though the eye may see the particular persons (or at least their outsides) that are the respective members thereof, yet it can neither see the bond which unites them together, which is nothing but relation, nor comprehend the whole (*totum*) that is made up of them, that is a polity or commonwealth, according to the formal nature of it, which is an idea that proceeds merely from the unitive power and activity of the mind itself”; *A Treatise concerning Eternal and Immutability Morality*, Cambridge 1996, s. 92; wydanie to, przygotowane przez Sarah Hutton, uzupełnione jest *A Treatise of Freewill*; numeracja stron obu dzieł wedle tej edycji.

Analogiczne rozbieżności występują na terenie tej części filozofii, która dotyczy doświadczenia religijnego oraz idei to doświadczenie konstytuujących. Cudworth w swej teologii (takiego określenia używa wobec filozoficznego opisu *sacrum* angielskiego platonika J. H. Muirhead, akcentując, że dla filozofa z Cambridge przedmiot teologii jest tym samym, czym przedmiot filozofii⁷⁰) atakuje relatywizującą interpretację doświadczenia religijnego, której autorem był Hobbes. Autor *Lewiatana* nie tylko odmawiał religii racjonalności i zrównywał z tym, co irracjonalne; w tej kwestii przeciwników było więcej, na przykład kalwinizm, który w istocie rugował z religii rozum. W zakresie oceny myśli Hobbesa głównymi celami ataku są dla Cudwortha: psychologiczna interpretacja wiary w Boga (strach) oraz jej polityczna instrumentalizacja (nakazy religijne skłaniają do posłuszeństwa wobec monarchy). Błędy powierzchownych interpretacji Hobbesa chciał Cudworth zastąpić ideami miłości oraz skłonności indywidualnej woli do dobra wspólnego – dobra „całości społecznej” (w tym organizacji państwowej). W przeciwieństwie do ujęć Hobbesowskich, własnym interpretacjom przypisywał „analityczną głębię”, zdolność docierania do fundamentalnych warstw badanych rzeczywistości. Jest to zresztą charakterystyczna cecha jego metodologii filozoficznej; w dwudziestowiecznym języku filozoficznym mogłaby być nazwana poszukiwaniem istot zjawisk, najbardziej pierwotnych struktur możliwych do uchwycenia w racjonalnej analizie, a nie w zewnętrznym, socjologizującym opisie, jak u Hobbesa.

W filozofii politycznej Cudwortha widać wyraźnie pewną charakterystyczną cechę refleksji całego środowiska z Cambridge: dominację „całości” nad „częścią”. Platonicy utrzymywali, że strukturę społeczeństwa czy państwa można wyjaśnić adekwatnie, o ile dotrze się do fundamentu tej struktury, do „całości”, na której wspierają się poszczególne części społecznej konstrukcji. „Umowa” czy „kontrakt” są bowiem czymś wtórnym wobec „zgody” umawiających się obywateli. Tym, co stanowi najbardziej pierwotny grunt dla instytucjonalnych rozwiązań ustojowo-politycznych, jest aprioryczna etyka rozumiana jako zbiór „rozumowych i moralnych przeświadczeń, które wyprzedzają pisane, stanowione prawa”⁷¹. Do tych kwestii powrócimy w kolejnych fragmentach pracy.

70 Zob. J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition...*, wyd. cyt., s.25.

71 E. Cassirer, *The Platonic Renaissance in England*, wyd. cyt., s. 55.

1.2. Duch apologetyki

Ateizm jest zasadniczym tematem tej części myśli Ralpha Cudwortha, którą można określić mianem apologetyki. A że jest ona w gruncie rzeczy zagadnieniem najważniejszym, inspirującym do poszukiwań filozoficznych w zakresie należącym tradycyjnie do teologii, opis i analiza ateizmu jest przeto punktem centralnym całego dorobku angielskiego platonika. Mówiąc inaczej, zagadnienie ateizmu popycha Cudwortha bądź to na teren problematyki Trójcy, bądź na teren teodycei, ale tylko po to, by szukać tam skutecznych kontrargumentów i przekonujących refutacji „bezbożnej myśli”. Nawet jeśli angielski platonik zgłębia boże atrybuty, nie może oderwać się od tego apologetycznego kontekstu. W tytułowej nocie pierwszego wydania *The True Intellectual System of the Universe* czytamy: „Część pierwsza; w której wszelka racja i filozofia ateizmu zostaje odparta, a jej niemożliwość wykazana”⁷². Filozofia ateizmu to dla angielskiego platonika jeden z trzech rodzajów determinizmu, które zamierzał zakwestionować. Chciał poddać krytyce również „stoicki i kalwiński fatalizm”, jak zapowiadał we Wstępie do *Prawdziwego rozumowego systemu wszechświata*, co jednak – szczególnie w tym ostatnim przypadku – nie zostało doprowadzone do samego końca⁷³.

Może zastanawiać powściągliwość, z jaką ateizujące tendencje przypisywali platonicy z Cambridge swoim współczesnym. Owszem, uważali za ateistę Thomasa Hobbesa, dodawali jednak, że jest to ateista zamaskowany. Podejrzany wydawał się również René Descartes, chociaż początkowo był entuzjastycznie akceptowany, przede wszystkim przez Henry’ego More’a⁷⁴, który upatrywał w tekstach francuskiego myśliciela początek nowej filozofii. Jednak ostatecznie Cudworth i pozostali platonicy w deizmie typu kartezjańskiego dostrzegli szczególne zagrożenie dla religii i dla takiego pojęcia Boga, jakie sami proponowali. Sądziли bowiem, że Descartes swoją mechanistyczną filozofią nie tylko pomniejsza znaczenie

72 „The First Part; wherein, All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted; and Its Impossibility Demonstrated”. Jak wiadomo, część pierwsza pozostała częścią ostatnią, ponieważ autor nie napisał planowanych ksiąg dalszych.

73 Zob. Lydia Gysi, *Platonism and Cartesianism in the Philosophy of Ralph Cudworth*, Bern 1962, s.1.

74 Alexandre Koyré pisze, że „Henry More pierwszy głosił nauki Kartezjusza w Anglii, choć w rzeczywistości sam nigdy nie był kartezjaninem, a w późniejszym okresie zwrócił się przeciw filozofowi, oskarżając kartezjan wręcz o szerzenie ateizmu”; A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, tłum. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 1998, s. 118.

chrześcijańskiego Boga, ale również wzmacnia (m.in. poprzez odrzucenie przyczyn celowych) naturalizm, który był dla nich synonimem ateizmu.

Język dyskusji Ralpha Cudwortha z ateizmem był adekwatny do wielkości zagrożenia. A ponieważ ateizm wydawał się zagrożeniem ogromnym, przeto i stylizyka konfrontacji szkoły z Cambridge z filozofiami kwestionującymi racjonalność religii była momentami ostra, agresywna.

Credo owej filozoficznej apologetyki Cudworth ujmuje tak: „Mamy nadzieję sprawić naszym przedsięwzięciem i rozjaśnić to, że ateści nie są takimi mistrzami, jak się o nich myśli, chociaż nie uznają pierwiastka duchowego; że nie są gigantami rozumu, ani głębokimi filozofami, a mimo ich wszelkich pretensji do rozumności, ateizm ich jest niczym innym jak (...) najcięższą ignorancją, ociężałością i tępotą umysłu”⁷⁵.

Jeśli ten język wydawał się zbyt dosadny, przypomnieć trzeba, że siedemnastowieczni platonicy z Cambridge byli w większości anglikańskimi duchownymi. I mimo że nigdy nie nawoływali do religijnej krucjaty na terenie życia publicznego, to za podstawowy obowiązek uznawali stawianie czoła wszelkiej ateizującej myśli w sferze dyskursu intelektualnego. Cudworth często nazywał swoich przeciwników w kwestiach wiary „potworami i odszczepieńcami gatunku ludzkiego” (*monsters and anomalies of humane kind*)⁷⁶. Nie oszczędzał też co prawda myślicieli ze strony „teistycznej”: uważał, że równie niebezpieczni są „nabożni bigoci”, czyli protestanccy teści spod znaku kalwinizmu, którzy wydawali się Cudworthowi tak skostniali, jak tradycja augustyńska, do której się odwoływali. Stosunek do teologii kalwińskiej należy odczytywać poprzez wyraźną niechęć filozofa z Cambridge wobec starej doktryny predestynacji, która znajdowała odzwierciedlenie w kalwinizmie; ponadto skostnienie kalwinizmu upatrywał Cudworth w dogmatycznym podkreślaniu arbitralności boskiej woli i pozbawianiu jednostki ludzkiej znacznej części wolności woli⁷⁷.

75 „And we hope to effect this in our present Undertaking, to make it evident, that Atheists are no such Conjurers, as (though they hold no Spirits) they would be thought to be; no such Gigantick men of Reason, nor Profound Philosophers, but that notwithstanding all their Pretensions to Wit, their Atheism is really nothing else, but (...) a most Grievous Ignorance, Sottishness and Stupidity of Mind in them”; TISU, s.177.

76 TISU, s. 634.

77 Zob. *A Treatise of Freewill*, wyd. cyt., s.165.

Pozostając na uboczu głównych ówczesnych dróg filozoficznych, angielscy platonicy znajdowali się w centrum dyskusji i sporów teologicznych. Dystansowali się równocześnie wobec obydwu zwalczających się stron, ale nie dlatego, że takie było ich anglikańskie usytuowanie. Poszukiwali raczej na gruzach „chrześcijańskiej wiary przodków” tak zwanej trzeciej drogi, między katolicyzmem a protestantyzmem, między katolickim nadmiarem pojęciowych dystynkcji a purytańską prostotą. Wyuczuli na prądy „wzbierającego ateizmu” – być może nieco przesadnie – przeciwstawiali się również temu, co dzisiaj bywa określane mianem religijnego fundamentalizmu. Trzeba to podkreślić jeszcze raz, aby dosadny język Ralpha Cudwortha, stosowany wobec ateistycznych przeciwników, nie sugerował, że mamy tu do czynienia z opętanym obsesją kruczaty filozofem. I jeszcze jedno wyjaśnienie: w trakcie prezentacji poglądów Cudwortha zachowana będzie jego terminologia, nie zawsze odpowiadająca pojęciom i terminom współczesnej historiografii filozoficznej.

Na początku rozdziału III *Prawdziwego rozumowego systemu wszechświata* Cudworth zapowiada wyjawienie wielkich tajemnic ateizmu (*grand mysteries of atheism*), dodając w charakterystycznym dla siebie i nieco kaznodziejskim stylu, że można je określić inaczej jako tajemnice królestwa ciemności (*mysteries of the Kingdom of Darkness*)⁷⁸. Pojęcie ateizmu jest w filozofii Cudwortha pojęciem nieostrym. Można odnieść wrażenie, że autor gubi się w gąszczu dodatkowych dystynkcji i wewnętrznych podziałów ateizmu jako takiego. Szczególnie, że pojęcie przeciwstawne („teizmu”) nie zawsze ma dla Cudwortha konotację pozytywną; wtedy np. kiedy pisze o teistach kalwińskich. Kiedy indziej natomiast z większą sympatią (będącą w istocie rzeczy jedną z kategorii jego filozoficznej oceny) pisze o „pogańskich teistach”, których można także kojarzyć z politeistami. Dlatego w niektórych fragmentach Cudworth nazywa wyznawców wielobóstwa (politeistów) również teistami, o ile wśród liczby mnogiej bogów uznają oni jednego najwyższego boga.

Jeśli więc teistą jest ten, kto uznaje istnienie boga najwyższego, choćby ów bóg był bogiem pośród niższych bogów, to politeista jest do pewnego stopnia teistą w tym rozumieniu. Ten nieprecyzyjny rozdział usprawiedliwia się tym, iż dla Cu-

78 TISU, s. 104.

dworthe politeiści to rodzaj pośredni między ateizmem a teizmem⁷⁹. To dlatego raz pogańskich teogoników, uznających ponad licznymi bogami tego Jedyne, nazywa politeistami (rodzaj pośredni), kiedy indziej zaś pisze o nich jako teistach (*divine theogonists*). Zawsze jednak linia demarkacyjna między ateizmem a przeświadczeniem religijnym jest jasno wytyczona.

Zasadnicza teza ateizmu jest określona, chociaż przypisywanie do niego poszczególnych szkół i filozofów już takie nie jest. Cudworth podaje następującą charakterystykę absolutnego ateizmu (*absolute atheism*): tym, co stanowi jego część główną jest nieuznawanie bytu niestworzonego, samoistniejącego, przy równoczesnym akceptowaniu nieczulej materii (*sensless matter*) jako źródła wszystkiego, co istnieje⁸⁰. I właśnie rola materii wydaje się Cudworthowi aspektem podstawowym. Jeżeli jedynym nie stworzonym, niezniszczalnym, istniejącym wiecznie elementem rzeczywistości jest materia, to tym samym nie ma w takim obrazie wszechświata miejsca na Boga–stworzyciela (chyba że będzie to bóg materialny). Wszystko, co pojawia się w obrębie rzeczywistości, jest akcydensem materii i może być do niej ostatecznie sprowadzone; a więc życie, zmysłowość, duchowość, świadomość. Rzecz jasna, sposób wyjaśniania zależności tego, co jak gdyby ponadmaterialne, od warstwy materii, może być różny – co zobaczymy w analizie kilku typów ateizmu. Ale podstawowym wyznacznikiem koncepcji nie odwołujących się do *sacrum* pozostanie zawsze prymat warstwy materialnej. „Rezultatem tego – pisze Cudworth – jest nie co innego, jak to, że nie może być innych bogów czy boga niż taki, który był na początku stworzony z nieczulej materii i może być do niej sprowadzony. I tu właśnie tkwi wielka tajemnica ateizmu, że każda rzecz, oprócz substancji materii, jest tworzona czy wytwarzana i może być ponownie zniszczona”⁸¹.

Wyłania się tu większy problem, który Cudworth będzie analizował w wielu miejscach swojego *Prawdziwego rozumowego systemu*, a który na razie tylko nazskicujemy powierzchownie. Tym zagadnieniem jest czasowość bądź wieczność świata. Otóż dla angielskiego platonika odpowiedź na pytanie o wieczność bądź

79 Zob. TISU, s. 209.

80 Zob. TISU, s. 242.

81 „The Result of which is no less than this, That there can be no other Gods or God, than such as was at first Made or Generated out of Sensless Matter, and may be Corrupted again into it. And here indeed lies the Grand Mystery of Atheism, that every thing besides the Substance of Matter is Made or Generated, and may be again Unmade or Corrupted”; TISU, s. 117.

czasowość nie jest wystarczającą podstawą do ateistycznej bądź teistycznej kwalifikacji odpowiadającego. Nie wszyscy bowiem, którzy uznają czasowy początek wszechświata, są teistami. Tak jak nie wszyscy spośród tych, którzy głoszą wieczność rzeczywistości, mogą być na tej tylko podstawie uznani za ateistów. Cudworth pisze, że przed Arystotelesem „wszyscy ateści i większość teistów”⁸² uważała, iż świat został stworzony. Różnica między tymi obozami jest jednak znaczna: teiści utrzymują, że stworzenie świata dokonało się przez Boga, ateści – że w wyniku samoporuszenia materii. A zatem stosunek do zagadnienia „wieczności” czy „początku” jest jedynie elementem wspomagającym całościową ocenę religijnej poprawności filozofów i szkół filozoficznych, nie stanowiąc kryterium zasadniczego.

Cudworth wyróżnia cztery podstawowe formy ateizmu; i chociaż w wielu fragmentach dokonuje dodatkowych podziałów w obrębie każdej formy, można przyjąć, że jest to podstawowa mapa niereligijnego sposobu interpretowania rzeczywistości.

Pierwsza forma to ateizm materialistyczny (*hylopathian*), ilustrowany imieniem Anaksymandra; geneza świata jest tu sprowadzona do martwej, bezrozumnej (*stupid*) materii tworzącej jakości i formy, której rytm wyznaczony jest procesem powstawania i ginięcia. Druga – to ateizm demokrytejski, atomistyczny, sprowadzający wszystko do atomów i ich konfiguracji. Forma trzecia to ateizm kosmoplastyczny (*cosmoplastick*) lub stoicki; odróżniony od stoicyzmu nieateistycznego; tutaj podstawowym założeniem jest istnienie jednej twórczej, plastycznej natury rządzącej całym cielesnym światem. Czwarty rodzaj ateizmu to ateizm hylozoistyczny (*hylozoick*), ilustrowany filozofią Stratona (*stratonical*) – przypisuje materii życie oraz energię, jednak bez przypisywania jej świadomości⁸³.

Cudworth pisze, że te cztery formy wyczerpują zasadniczo wszystkie ogólne schematy ateizmu („Oprócz tych czterech (...) nie może być łatwo wymyślona czy wynaleziona forma jakaś inna”⁸⁴). Niemniej uzupełnia swoje zestawienie dwoma uwagami. Pierwsza głosi, że wszyscy ateści są zwykłymi korporealistami, to znaczy nie uznają innej substancji oprócz ciała i materii. Nie wiadomo zaś, którzy spo-

82 TISU, s. 119.

83 Zob. TISU, s. 135.

84 „Besides these Four, (...) we conceive that there cannot easily be any other excogitated or devised”; TISU, s. 135.

śródt tych, co dopuszczają substancję niecielesną, nie zaprzeczają równocześnie istnieniu boskości.

Uwaga druga: odrzucenie substancji niecielesnej pociąga za sobą zakwestionowanie Boga. Na jej marginesie Cudworth kreśli następującą charakterystykę psychologiczną swoich przeciwników. „(...) Wszelcy ateści są owładnięci pewnym rodzajem szaleństwa, które może być nazwane pneumatofobią, co sprawia, że odczuwają oni irracjonalny i niepohamowany wstręt do duchów czy substancji niecielesnych, a równocześnie znajdują się pod wpływem hylomanii, przez co są zaślepieni materią i czczą ją nabożnie jako jedyny numen”⁸⁵.

Rzecz jednak w tym, że nawet taki wyraźny podział form ateizmu traci swoją klarowność, kiedy autor rozpoczyna kreślenie charakterystyk każdego z ateizmów i kiedy okazuje się, że różnice pomiędzy nimi są płynne. Nawet atomizm w interpretacji Cudwortha nie jest jednoznacznie areligijny; różnice między hylozoizmem a atomizmem zależne są zaś od rodzaju tego ostatniego. Z kolei kosmoplastycyzmowi oraz materializmowi poświęca mało uwagi, zakładając najprawdopodobniej (i wbrew własnemu podziałowi rozłącznemu), że ich cechy konstytutywne są pochodne czy – mówiąc inaczej – wyczerpują się w opisie i analizie atomizmu oraz hylozoizmu.

Zdecydowanie najwięcej miejsca poświęca Cudworth atomizmowi, a to dlatego, że w jego interpretacji ateistycznego systemu świata (*atheistical system of the world*) zasadniczą rolę odgrywa hipoteza określana (zamiennie) jako fizjologiczna, mechanistyczna czy atomistyczna właśnie. Píše więc o atomistycznej fizjologii, atomistycznym mechanicyzmie, mając na myśli każdorazowo atomizm – ale tylko w jego wersji „bez Boga”.

Zdaniem Cudwortha, w atomizmie z substancji cielesnej pojętej jako konglomerat atomów wyprowadza się wszystko inne, co jest obecne w rzeczywistości. To atomy są źródłem widzialnego bytu. Natomiast ciało (zbiór atomów) jest wiązką tego, co rozciągle, co da się rozdzielić i podzielić na cząstki; charakteryzują je kształt i położenie, ruch i spoczynek. Jednak żadna część nie porusza się sama z siebie, a

85 „So all Atheists are possessed with a certain kind of Madness, that may be called Pneumatophobia, that makes them have an irrational but desperate Abhorrence from Spirits or Incorporeal Substances, they being acted also. at the same time, with an Hylomania, wherby they Madly dote upon Matter, and Devoutly worship it, as the only Numen”; TISU, s.135.

tylko przez coś innego jest poruszana. Ciało jest zbudowane z podstawowych elementów (atomów) „jak sylaby i słowa w wielkiej różnorodności są rezultatem kombinacji i połączeń kilku liter czy prostych elementów mowy”⁸⁶. Zapewne Cudworth nawiązuje do porównania poczynionego przez Arystotelesa, który omawiając poglądy Leukipposa i Demokryta w kwestii przyczyn powstawania i ginięcia pisał: „Z tych samych bowiem głosek powstaje tragedia i komedia”⁸⁷. Wśród atomistów wymienienia Demokryta, Leukipposa, Protagorasa. Ale najstarszych antenatów szuka w pitagoreizmie i w czasach poprzedzających Demokryta z Abdery.

Przed Demokrytem atomizm był przepojony teologią, taką, jaka mogła wówczas być uprawiana. Atomizm nie miał wówczas charakteru ateistycznego. To stało się dopiero wraz z Demokrytem⁸⁸. Tu tkwi, sądzi Cudworth, źródło wielu nieporozumień: uważano bowiem od dawna, że atomizm łączy się nierozdzielnie z ateizmem, że zatem atomiści muszą być ateistami; a tak nie jest. „Tak więc są dwa rodzaje atomistów na świecie – jedni ateistyczni, drudzy religijni. Pierwsi i najstarsi z atomistów utrzymują niecielesną substancję, a fizjologię podporządkowują teologii i metafizyce. Inni uznają tylko substancję cielesną określoną przez nieczułe atomy i kształty jako źródło wszystkiego; bez jakiegokolwiek umysłu i rozumienia (to jest bez jakiegoś Boga); to ostatnie stanowisko znane było potocznie pod nazwą filozofii atomistycznej, której początek dali Demokryt oraz Leukippos”⁸⁹.

W żarliwej retoryce angielskiego filozofa atomizm nie tylko nie zawsze był ateizmem. To właśnie wkroczenie ateizmu do koncepcji opartych na pojęciu atomu wypaczyło sens pierwotnego atomizmu. Cudworth utrzymuje, że korzenie filozofii atomistycznej sięgają czasów pitagorejskich i filozofii żydowskiej. Powołując się na świadectwo Posejdoniosa, Sekstusa Empiryka i Strabona pisze, że właściwym twór-

86 „(...) in the same manner as Syllables and Words in great variety result from the different Combinations and Conjunctions of a few Letters, or the Simple Elements of Speech”; TISU, s. 8.

87 Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu*, 315b, tłum. L. Regner, Warszawa 1981, s. 7.

88 Zob. TISU, s. 27. Być może na taką opinię Cudwortha wpłynął fakt częstego podkreślania przez Cyncerona w dziełku *O naturze bogów*, że Demokryt stanowczo odrzuca możliwość istnienia bogów.

89 „So that there has been two Sorts of Atomists in the World, the One Atheistical, the Other Religious. The first and most ancient Atomists holding Incorporeal Substance, used that Physiology in a way of Subordination to Theology and Metaphysics. The other allowing no other Substance but Body, made senseless Atoms and Figures; without any Mind and Understanding (i.e. without any God) to be the Original of all things; which latter is that that was vulgarly known by the Name of Atomical Philosophy, of which Democritus and Leucippus were Source”; TISU, s. 18.

cą atomizmu był Fenicjanin Moschus żyjący przed Wojną Trojańską, o czym pisaliśmy we Wstępie⁹⁰. Pitagoras najprawdopodobniej zapożyczał wiele elementów swojej filozofii z myśli żydowskiej, która od samych swoich początków miała charakter filozofii religijnej, na dodatek monoteistycznej. Monady pitagorejczyków mają charakter cielesny, zbliżony do atomów, co nasuwa Cudworthowi myśl o wewnętrznym i chronologicznym powinowactwie⁹¹. Przywołuje postać Ekfantosa z Syrakuz, który sądził, że świat składa się w warstwie podstawowej z atomów i próżni, a równocześnie wszystkim rządzi boska opatrność. „Posiadamy miarodajne świadectwo Ekfantosa, znanego pitagorejczyka, iż Pitagorejskie monady, tak często omawiane, nie były czymś innym jak materialnymi atomami”⁹².

Nie klarownie przedstawia się kwestia pozostałych form ateizmu. Płynność granic między materializmem i atomizmem, a szczególnie między hylozoizmem a kosmoplastycyzmem, nasuwa przypuszczenie, że Cudworth nie był do końca przekonany, że ten podział jest rozłączny. Ateizm materialistyczny symbolizowany przez Anaksymandra nie nastrocza przecież wielu trudności w zakresie rodzajów budulca świata. Czasami jednak Cudworth pisze o Demokrycie i Anaksymandrze jako przedstawicielach tego samego rodzaju filozofii niereligijnej. Można to chyba wyjaśnić przy założeniu, iż werbalnie Cudworth oddziela koncepcję Demokrytejską od Anaksymandriańskiej poprzez różnice w pojęciu materii, ale faktycznie posługuje się pojęciem natury (które, jak zobaczymy, jest dla niego decydujące na terenie fizyki); a z tego punktu widzenia rozbieżności między Demokrytem a Anaksymandrem są nieistotne. Podobne wątpliwości pojawiają się przy próbie odnalezienia zasadniczych różnic między kosmoplastycyzmem a hylozoizmem, czyli między stoicyzmem a filozofią Stratona, z wielką ilością dystynkcji w obrębie obu.

Dość wyraźnie rysuje Cudworth granice dzielące hylozoizm i atomizm. O ile atomizm wyprowadza wszystko z ciała, z substancji cielesnej, uznając ciało, na poziomie esencjalnym, za wiązkę rozciągniętych atomów, to hylozoizm wprowadza życie w obręb materii; do-

90 Zob. TISU, s. 13. Z kolei w krótkiej wzmiance na s. 174 autor sugeruje, że może chodzić o Mojżesza.

91 Zob. TISU, s. 16.

92 „We have the Authority of Ecphantus a famous Pythagorean for this, that Pythagoras his Monads, so much talked of, were nothing else but Corporeal Atoms”; TISU, s.13. Ekfantos z Syrakuz, o którym niewiele wiadomo, żył najprawdopodobniej w czasach Platona; uważał, że świat jest jeden i że składa się z monad, czyli ciał pierwszych, oraz próżni; monady, kierowane mocą boską, różnią się między sobą wielkością, kształtem i siłą; zob. Janina Gajda, *Pitagorejczy*, Warszawa 1996, s. 114.

konuje więc tu rozróżnienia w substancji cielesnej na materię i życie. Co więcej, ponieważ życie nie obejmuje w tej koncepcji świadomości, hylozoizm chroni więc niejako odrębność warstwy duchowej i świadomościowej. Życie jest rozumiane jako zespół najbardziej elementarnych przejawów procesów biologicznych, organicznych: obejmuje to, co plastyczne, a nie animalne. Hylozoistyczne pojęcie życia przypomina więc w pewnym zakresie rozwiązanie *Plastic Nature* Ralpha Cudwortha; omawiając hylozoizm stosuje on zresztą terminologię pochodzącą z własnej koncepcji. Życie potrafi mianowicie kształtować cząstki materii twórczo i metodycznie (*artificially and methodically*), bez namysłu, deliberacji, za to zgodnie z optymalnymi możliwościami tkwiącymi w tych cielesnych cząstkach. Różnica polega zaś na tym, że nie ma tu miejsca na pojęcie duszy, wolności człowieka i Boga. „Główna różnica między tymi dwoma formami ateizmu jest taka, że atomizm przyjmuje każdy przejaw życia za przypadkowy, podlegający powstawaniu i ginięciu; natomiast hylozoizm zakłada pewne naturalne czy plastyczne [samorzutne] życie, esencjalne i substancjalne, nie powstawałne i niezniszczalne, chociaż przypisuje je tylko materii jako jedynej substancji w świecie”⁹³.

I podobnie jak w przypadku atomizmu, Cudworth nie utożsamia hylozoisty z ateistą; nie każdy hylozoista musi odrzucać boskość. Głównym reprezentantem (lub raczej podstawową ilustracją) hylozoizmu jest w *Prawdziwym rozumowym systemie wszechświata* Straton z Lampsaku⁹⁴. Nazywa go Cudworth ateistycznym teistą (*atheistical theist*), a także bożym ateistą (*divine atheist*). Boskość sprowadza się u Stratona do pewnego rodzaju aktywnej, obdarzonej życiem natury, pozbawionej jednak zdolności odczuwania (*sensless*). Niektórym cząstkom materii przysługuje naturalna percepcja pojęta jako najniższy poziom psychiczności; nie ma on nic wspólnego z poziomem duszy czy świadomości; raczej z mocą twórczą (*plastic power*), dzięki której odbywa się kształtowanie przyrody⁹⁵. Dla Cudwortha ten sposób filozofowania przypomina Arystotelesowską naturę,

93 „One main difference betwixt these two Forms of Atheism is this, that the Atomical supposes all Life whatsoever to be Accidental, Generable and Corruptible: But the Hylozoick admits of a certain Natural or Plastick Life, Essential and Substantial, Ingenerable and Incorruptible, though attributing the same only to Matter, as supposing no other Substance in the World besides it”; TISU, s.105. Por. tamże, s. 109.

94 Kierował szkołą perypatetycką, przejąwszy funkcję po Teofraście, w latach 286–268 p.n.e.; interesował się głównie filozofią przyrody; zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, V.58–64, wyd. cyt., s. 288–292.

95 Charakterystykę poglądów Stratona podaje Cudworth korzystając z Cyserona, który w tekście *O naturze bogów* zamieszcza następującą wzmiankę: „Całą moc boską mieści on w naturze, która wprowadzie zawiera w sobie przyczyny pobudzające do życia, wzrostu i zanikania, nie ma jednak żadnego czucia ani kształtu”;

jednak bez zależności i podporządkowania wobec boskości⁹⁶; brak w nim także usystematyzowania: to zaledwie „embrion”, który nigdy nie przerodził się w dorosłą postać. Gdyby uznać takie rozwiązanie za ateizm, to byłby to ateizm częściowy. Zdziwienie wywołać może to, że Cudworth wyjaśnia to niezdecydowanie hylozoizmu stratońskiego tym, iż Straton był zbyt skromny i wstydlivy (*modest and shamefaced*), aby sprowadzić wszystko do przypadkowych ruchów atomów, tak jak gdyby akceptował wybór „albo-albo”⁹⁷; a przecież dzielenie atomizmu świadczyć może o czymś innym: że mianowicie szuka Cudworth nawet w odległych od swoich koncepcjach części wspólnych i nici porozumienia.

Kosmoplastycyzm (*cosmoplasticism*) jako typ ateizmu jest omówiony na przykładzie stoicyzmu; inaczej mówiąc, termin „kosmoplastycyzm” jest ukuty dla stoicyzmu. Od razu wypada zaznaczyć, że stosunek Cudwortha do tego nurtu filozoficznego nie jest stały, podlega częstym fluktuacjom; w jednych fragmentach angielski platonik pisze o stoikach raczej przychylnie, podkreślając ich guasi-religijny stosunek do zagadnień *sacrum*, innym razem stoicy to otepiali korporealiści (*sottish corporealists*). Albowiem, zgodnie ze swoim przywiązaniem do mnożenia przeróżnych dystynkcji, wyróżniał dwa podtypy stoicyzmu; jeden oparty na powszechnej naturze plastycznej; drugi na koncepcji wielu takich natur tkwiących w materii. Zapewne ta niejednolita interpretacja stoicyzmu jest w jakiejś mierze konsekwencją zmienności w czasie samej myśli stoickiej, która ewoluowała w kierunku idealistycznym i dualistycznym, czego przecież Cudworth nie analizował.

A jednak nie uważał Cudworth stoików za ateistów po prostu, albowiem nie uznawali oni prymatu pierwotnej materii, z której wszystko miałoby się wywodzić. Stoicy,

Marcus Tullius Cicero, *Pisma filozoficzne*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1960–1963, t. I, s. 26–27. Więcej na ten temat podaje Cycero w *Księgach akademickich*, gdzie czytamy: „Przeczysz, żeby cokolwiek mogło zaistnieć bez bóstwa. Ale oto staje ci w poprzek drogi Straton z Lamsaku, który uwalnia bóstwo od tej naprawdę trudnej powinności... .. nie korzysta, jak mówi, z pomocy bogów, by wyjaśnić stworzenie świata. Przekonywa, że cokolwiek istnieje, ukształtowane zostało przez naturę, ale inaczej niż w świetle nauki tamtego [= Demokryta], wedle którego wszystko powstało z chropowatych, gładkich, zakrzywionych i haczykowatych ciałek, zagęszczonych w próżnej przestrzeni. Uważa to za urojenia senne Demokryta, który nie wyjaśnia niczego, lecz wyraża tylko własne życzenia. Sam Straton natomiast, zajmując się poszczególnymi częściami składowymi świata, naucza, iż wszystko, co już istnieje lub dopiero się tworzy, powstało lub powstaje w wyniku ciężkości i ruchu”; tamże, t. III, s. 134. Zob. także A. Nowicki, *Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność*, Warszawa 1986, s. 234–235.

⁹⁶ Na łączenie przez Stratona arystotelizmu z intuicjami Demokryta zwrócił uwagę Th. Gomperz; zob. A. Nowicki, *Zarys dziejów...*, wyd. cyt., s. 235.

⁹⁷ Zob. TISU, s. 62.

wedle Cudwortha, wyznawali, że świat nie został ukonstytuowany przez przypadek (*chance*), ani też nie jest zdeterminowany przez konieczność zawartą w materialnych ruchach (*material motions*). Świat powstał dzięki *divina mente*, boskiemu wiecznemu umysłowi; z tego doskonałego umysłu pochodzą ludzkie dusze, a nie z martwej materii⁹⁸. I ta obecność boga w koncepcji stoickich korporealistów – jak ich także nazywał – łagodziła ateizm.

Bóg w tej koncepcji stoickiej jest świadomą i intelektualną naturą. „Zatem świat nie był dla nich zwyczajnym stosem czy nagromadzeniem martwej i nierozumnej materii, przypadkowo złączonej ze sobą; ani gigantyczną rośliną czy warzywem, czymś obdarzonym zasadą rodną jedynie; lecz czymś żyjącym, uformowanym i ożywionym przez rozumną duszę”⁹⁹. Cudworth powołując się na Plutarcha twierdzi, że stoicy uznawali rodzaj monarchii najwyższego boga, ale przekonanie to współwystępowało u nich z wiarą w wielość bóstw, co – zdaniem Cudwortha – jest prawie powszechnym rysem starożytnego myślenia o sferze nadprzyrodzonej¹⁰⁰.

Głównemu bogu podporządkowani są wszyscy bogowie niżsi. Najwyższy bóg może pojawiać się w pisamach stoików pod różnymi imionami, jako Zeus, jako Jupiter (Jowisz). Znaczy wówczas nie tylko rację zarodkową (*spermatic reason*), „lecz również Duszę i Umysł całego wszechświata, dzięki któremu świat i bogowie wyłaniają się z niebytu i przechodzą do bytu”¹⁰¹. O tej monarchii jednego boga, zwanej również monoteizmem – o czym będzie jeszcze mowa – Cudworth pisze tak: „... stoicy uznawali tylko jednego niezależnego i samoistego boga, jeden powszechny Numen, który był nie tylko stwórcą wszystkich innych bogów, lecz również w pewnych szczególnych momentach ich pograżycielem; pożera ich wtedy wszystkich i pochłania w siebie, tak jak przedtem wytworzył ich wraz ze światem z

98 Zob. TISU, s. 420.

99 „So that the World to them, was neither a meer Heap and Congeries of Dead and Stupid Matter, fortuitously compacted together; nor yet a Huge Plant or Vegetable, that is, edued with a Spermatick Principle only; but an Animal enformed and enlivened by an Intellectual Soul”; TISU, s. 423.

100 TISU, s. 424. W dialogu Plutarcha *O zamknięciu wyroczni* czytamy: „...stoicy (...) z tak wielkiego mnóstwa bogów przyjmują tylko jednego, odwiecznego i nieśmiertelnego, a innym przypisują i powstanie, i zgon”; Plutarch, *Moralia*, tłum. Z. Abramowiczówna, Wrocław 1954, s. 345.

101 „[Zeus or Jupiter] who was not only the Spermatick Reason, but also the Soul and Mind of the whole Universe; and who from Himself produced the World and those Gods, out of Non-existence into Being”; TISU, s. 424.

siebie samego”¹⁰². Ale to prawie monoteistyczne pojęcie boskości stoicy niweczą, albowiem „umniejszają często honor najwyższego boga przypisując bogom w ogóle to, co bezprzecnie należy jedynie do najwyższego boga”¹⁰³.

Sprawą na razie otwartą pozostawmy pytanie, dlaczego angielski autor zalicza stoików do ateistów, do grona tych, którzy kwestionują istnienie nadprzyrodzonej sfery *sacrum*, skoro długo i wielokrotnie będzie się rozwodzić nad monoteistycznością politeizmu.

1.3. Argumenty ateizmu

Uwaga Cudwortha poświęcona ateizmowi jest wielopiętrowa. Problem niewiary zaprzął umysł platonika z Cambridge na niemal wszystkich poziomach jego refleksji filozoficznej, a w prawie każdym zakresie tematycznym filozof znajdował pretekst, by do tego, najważniejszego dla siebie, problemu nawiązać. Dlatego też bardzo trudno ująć syntetycznie jego niezliczone prezentacje ateizmu, prowadzone z różnych metodologicznych punktów widzenia, oraz różnorodne analizy biorące za podstawę raz filozoficzne założenia zwalczanych nurtów, innym razem społeczne i polityczne skutki filozofii głoszących nieistnienie Boga.

Wyjdźmy od tego, w jaki sposób Ralph Cudworth interpretował argumenty ateizmu, co samo w sobie jest interesujące, pokazuje bowiem, jak autor interpretacji rozumiał kwestie niewiary.

Pierwszym argumentem ateizmu, jaki wymienia Cudworth, co nie znaczy, iż uważa go za najważniejszy, jest zakwestionowanie tego, iż posiadamy ideę Boga; jeśli zaś idei takiej nie posiadamy, nie możemy mieć pewności co do istnienia Boga.

Odmianą tego poglądu jest przeświadczenie, że pojęcie boskości (to najbardziej rozpowszechnione) jest kompilacją nieporozumień: niemożliwych do pogodzenia cech i aspektów; jest to próba łączenia w jednym pojęciu antropomorficznie rozumianych atrybutów – honoru, uniżoności (*courtship*) i pochlebstw (*complements*),

¹⁰² „...the Stoicks acknowledged only One Independent and Self-existent Deity, One Universal Numen, which was not only the Creator of all the other Gods, but also in certain Alternate Vicissitudes of time, the Decreator of them; he then swallowing them up, and devouring them all into himself, as he had before produced them together with the World, out of himself”; TISU, s. 426.

¹⁰³ „...they did often derogate from the Honour of the Supreme God, by attributing such things to the Gods in common, (...) which plainly belong to the Supreme God only”; TISU, s. 427.

wymieszanych z poczuciem lęku i zdziwienia – czemu brak filozoficznej poprawności¹⁰⁴.

Argument drugi jest często wykorzystywany przez ateistów demokrytejskich, a skierowany przeciwko boskiej wszechmocy (*divine omnipotence*) oraz mocy stwórczej (*creative power*).

Ateiści – sędzi Cudworth – dzielą teistów na grupy, w zależności od rozumienia stwórczości. Pierwsza wyznaje pogląd, że Bóg stworzył wszystko z niczego, że nic oprócz Boga – samotnego bytu – nie istniało w przestrzeni, którą dziś wypełnia nasz świat; trwanie świata ma więc początek w czasie, ale i swój wyznaczony kres. Inni teiści, w interpretacji ateistów, ujmują moc stwórczą Boga posługując się pojęciem emanacji. Chociaż materia i substancja cielesnego świata istnieją wiecznie, to jednak pochodzą one z boskości na zasadzie emanacji; są więc od boskości zależne, jak światło od słońca, Bogu zawdzięczając swój byt. Trzecia grupa teistów (w dalszym ciągu w ujęciu ateistów, wedle Cudwortha) uważa materię za wieczną, nie-stworzoną; natomiast formy bytów nieożywionych, ale także i dusze (istotowo różne od materii) to dzieła Boga, stwarzane *ex nihilo*¹⁰⁵.

Sedno problemu polega tu, zdaniem Cudwortha, na tym, iż zakwestionowanie istnienia Boga czyni niemożliwym jakiekolwiek pojęcie stworzenia, z fundamentalną dla teizmu koncepcją *creatio ex nihilo*. Ateiści uważają stwarzanie z niczego za niemożliwe, zgodnie z niepodważalnym dla nich aksjomatem *de nihilo nihil* (np. Lukrecjusz)¹⁰⁶. Ateiści sądzą, że wszystko jako wieczne rozwija się zgodnie z prawem modyfikacji preegzystującej materii, gdzie nie ma miejsca dla boskiej opatrności czy wszechmocy.

Należy zwrócić przy okazji uwagę, że do teistów zalicza Cudworth niektórych stoików oraz Heraklita, przyjmujących tezę o wiecznej materii i stworzonych for-

104 TISU, s. 63. Cudworth w wielu fragmentach tego zestawienia argumentów ateizmu odwołuje się do „współczesnego pisarza” (*modern writer*), mając na myśli Thomasa Hobbesa.

105 Zob. TISU, s. 64.

106 Stosowny fragment z Lukrecjusza (*De rerum natura*, I, 148–149) tak brzmi w przekładzie E. Szymańskiego:
„Jeden jest tylko sposób: natury poznać prawa.
Więc najpierw: nie ma rzeczy, która z niczego powstawa”;
Titus Lucretius Carus, *O naturze wszechrzeczy*, Warszawa 1957, s. 8. Lukrecjusz powtarza tutaj tezę swego mistrza, Epikura, że „z niebytu nic powstać nie może”; zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, X. 38, wyd. cyt.

mach; a to pokazuje, że w sprawie szkoły stoickiej nie ma on do końca wyrobionego zdania, dlatego dzieli stoicyzm na część religijną i ateistyczną (kosmoplastyczną).

Trzecim argumentem jest odrzucenie przez ateistów tezy prawdziwych teistów (*the stricter and higher teists*) o niecielesności Stworzyciela – że mianowicie to, co stworzyło materię i ciało, samo nie może być ciałem; a więc Bóg rozumiany jako stwórca nie może być cielesny, zatem jest niecielesny.

Ateiści wnoszą zastrzeżenie, iż niecielesna boskość jest niemożliwa. Gdyby była możliwa, to albo (a) byłaby czymś, co nie ma wielkości (*magnitude*) ani rozciągłości (*extension*), albo (b) byłaby rozciąglą, ale inaczej niż ciało.

Przy założeniu sensu pierwszego musielibyśmy stwierdzić, że niecielesna boskość nie może istnieć i że nie ma w ogóle nic niecielesnego; nic bowiem nie może być pozbawione rozciągłości i geometrycznego kwantum, dlatego że rozciągłość jest samą istotą istniejącego jestestwa (*existent entity*); zatem to, co nierozciąglę, jest niebytem, a oczywistym acz niepisanym założeniem jest, że wszystko, co istnieje, jest rozciąglę.

Gdyby natomiast przyjąć rozwiązanie drugie (boskości przysługuje rozciągłość inaczej niż ciałom), to konsekwencją zgody na takie rozstrzygnięcie jest przeświadczenie, że boskość tak pojęta przenika ciała i koegzystuje z nimi. Ale tu wyłaniają się dwie ateistyczne wątpliwości. Po pierwsze, taka boskość nie może oddziaływać na ciała. Po drugie – czy w ogóle może istnieć boskość niecielesna z innego rodzaju rozciągłością? Odpowiedź brzmi: nie może istnieć, ponieważ jedyną niecielesną rzeczą jest pusta przestrzeń (*empty space*). Cudworth dodaje, że umiarkowani ateści traktują przestrzeń jako wyobrażenie¹⁰⁷.

Cudworth wyodrębnia nadto kolejną obiekcję ateizmu, jednak łączy się ona i zawiera w poprzedniej. Sprowadza się do tezy, do której ateści dochodzą na podstawie „zasad korporealizmu”, że nie ma innej substancji poza cielesną. *Res extensa* to jedyny rodzaj substancji i podłoże (substrat) wszystkiego, co istnieje. To, co nie jest tym substratem, jest akcydenssem bądź modyfikacją materii. Akcydensy mają jednak pewną niezależność wobec swojego podłoża; mogą być zniszczone bez zniszczenia substancji, albowiem ta jest niezniszczalna. „W świetle tego – referuje zasadę ateistyczną Cu-

¹⁰⁷ Zob. TISU, s. 67.

dworth – należy rozumieć, że nic nie może być uczynione z niczego, ani obrócone w nicość; to znaczy, że każda cała rzecz, która jest utworzona czy uczyniona, musi być utworzona z jakiejś preegzystującej materii; materia ta zaś jest odwieczna, istniejąca sama przez się, niestworzona, niezniszczalna i nie może być sprowadzona do niczego innego”¹⁰⁸.

W tak pojętym świecie trudno wyobrazić sobie Boga, nawet cielesnego. W treści pojęcia Boga zawiera się znaczenie, iż jest to istota, która nie została stworzona i nie może być zniszczona; a to są przecież sensy przysługujące jedynie biernej materii (*sensless matter*).

Czwarty argument ateizmu zawiera się w twierdzeniu, że świadomość oraz wszelkie przejawy niecielesności, a więc duchowość, poznawanie czy jakakolwiek psychiczność, są pochodną ciała, substancji cielesnej. Ateiści demokrytejscy, referuje Cudworth, z tego powodu odrzucają istnienie Boga. Uważają mianowicie, że ten, kto zakłada istnienie Boga, przyjmuje równocześnie, że świat jest w pewnym sensie ożywiony; że kieruje nim ożywiona, racjonalna natura. Byłaby więc taka natura albo w całości, albo w swojej części rodzajem substancji niecielesnej, która przecież nie istnieje. Dlatego świat nie może być ożywiony, nie może być np. w sensie platońskim duszą świata¹⁰⁹.

Piąty argument polega na tym, że ateści próbują pokazać schemat myślowy prowadzący do religijnego konstytuowania najwyższego bytu. Źródłem tkwiącym w

108 „And of this it is to be understood that Nothing can be made out of Nothing, and Destroyed to Nothing, (i.e.) that every entire thing that is Made or Generated, must be made of some preexistent Matter; which Matter was from Eternity. Self-existent and Unmade, and is also undestroyable, and can never be reduc'd to Nothing”; TISU, s. 70.

109 TISU, s.73. Chodzi o stoicką i neoplatońską koncepcję duszy świata przenikającej i ożywiającej cały wszechświat, rodzącej życie, od której pochodzą i do której powracają dusze jednostkowe. Poglądy stoików przedstawił Ciceron w *O naturze bogów*. Ich poetycki opis dał Wergiliusz w *Eneidzie* (VI, 724–727):

„Wiedz najpierw: niebo, ziemię, mórz rozłogi,
Jasny księżycy krąg, gwiazdę Tytana
Duch wewnątrz żywi. Całym światem umysł,
Przenikający wszystkie jego części,
Porusza, z jego materią zmieszany.
Stąd rodzaj ludzi i bydła, skrzydlate
Nad ziemią życie i przedziwne kształty,
Jakie zakrywa wieko morza”;

Publius Vergilius Maro, *Eneida*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 206. Koncepcja ta w różnych odmianach wznawiana była w czasach Renesansu, m.in. propagował ją Marsilio Ficino (1433–1499) w dziele *De vita* (1489).

strukturze myślowej teizmu jest, wedle nich, nadużywanie pojęć abstrakcyjnych (*abuse of abstract names*); wyobrażenia realnie istniejących rzeczy są rzutowane poza wymiar doczesny, co może przypominać procedurę hipostazowania¹¹⁰.

Argumentem szóstym jest pogląd demokrytyjskich filozofów wymierzony przeciwko religii, który Cudworth referuje tak: Boga uważa się powszechnie za jęstwo doskonale szczęśliwe, niezniszczalne i nieśmiertelne. Niezniszczalne i w tym sensie nieśmiertelne są tylko następujące elementy rzeczywistości: próżnia, pojedyncze atomy oraz *summa summarum* ich wszystkich, czyli atomy rozproszone po całej nieskończonej przestrzeni. Natomiast pojęcie „doskonałej szczęśliwości” analizowali zwolennicy demokrytyczków – cyrenaicy oraz hedoniści, „współtowarzysze ateistów” (*fellow-atheists*), uznając je za rodzaj „romantycznej fikcji”, a nie istniejącej realności¹¹¹.

Pojęcie doskonałej szczęśliwości z jeszcze innego punktu widzenia jest, wedle ateistów, nie do zaakceptowania – z punktu widzenia analizy podmiotu myślącego i przedmiotu myślenia. Otóż myślenie wzbudzone jest tylko przez swój przedmiot, coś spoza sfery samego myślenia; myślenie samo pobudzać się bowiem nie może. Ale równocześnie Bóg jest uznawany za byt rozumny i poznający, musi zatem być zależny od przedmiotu swojej rozumności i poznawania, ponieważ poznanie implikuje zależność od czegoś innego jako swojej przyczyny. Dlatego też pojawia się sprzeczność między pojęciem bytu doskonale szczęśliwego a pojęciem bytu rozumnego i poznającego.

Z zarzutem tym koresponduje inna wytropiona przez ateizm sprzeczność, oparta na analizie boskiej doskonałej szczęśliwości. Pewien rodzaj teizmu konstruuje takiego Boga, który posiada wiedzę o wszystkim, co dzieje się w najodleglejszych nawet zakątkach rzeczywistości, i który zgodnie z tą wiedzą porządkuje świat. Ale właśnie to jest nie do pogodzenia z teistycznym przeświadczeniem o doskonałej szczęśliwości najwyższego bytu. Gdyby bowiem Bóg czynił wszystko bezpośrednio i o wszystkim wiedział bezpośrednio, odczuwałby prywatnie, czyli nie mógłby

110 Zob. TISU, ss. 67, 68.

111 Zob. TISU, s.75. Wedle Diogenesa Laertiosa (*Żywoty...*, II, 94), podkreślał to szczególnie Hegezjasz Peisithanatos (IV/III w. p.n.e.) i jego uczniowie: „Szczęście uważali za całkowicie niemożliwe do osiągnięcia. Albowiem ciało nasze jest trapiące rozlicznymi cierpieniami, dusza cierpi wraz z ciałem i sama jest też narażona na rozterki i niepokoje, a los często wniwecz obraca nasze nadzieje. Dlatego też szczęście nie może być urzeczywistnione” (tłum. I. Krońska).

być doskonale szczęśliwy; widziałby brak dostatecznej uczciwości, sprawiedliwości, współodczuwałby niespełnione pragnienia poszczególnych ludzi itp¹¹².

Siódmy argument ateizmu uderza w jeden z rozpowszechnionych sposobów dowodzenia istnienia Boga, oparty na fakcie ruchu. Otóż zaprzecza się, że istnieje pierwszy nie poruszony poruszyciel. Opierając się na, pisze Cudworth, aksjomacie „Nic nie porusza się samo”, dodają drugą tezę, iż „To, co się porusza, przez coś innego jest poruszane” (*Quicquid movetur ab alio movetur*). A zatem nie może istnieć „pierwsza przyczyna ruchu” czy „pierwszy poruszyciel”, to jest Bóg. Poszukiwanie wcześniejszego poruszyciela jakiegos ciała musi prowadzić do poszukiwania poruszyciela poruszyciela itd, jest więc takie poszukiwanie nieskończone. „Oczywiste zamierzenie i cel tego rozumowania – podsumowuje zarzut Cudworth – nie jest inne niż pokazanie, że powszechnie przyjęty argument z ruchu, służący do dowodzenia Boga (to znaczy pierwszego poruszyciela oraz pierwszej przyczyny) jest nie tylko nieskuteczny i nieprzekonujący, ale wprost przeciwnie: że można dowieść właśnie z topiki ruchu, iż nie może być żadnego absolutnego pierwszego poruszyciela, żadnego w porządku przyczyn, to jest żadnego Boga”¹¹³.

Ateistyczny argument ósmy wyrasta z zagadnienia wiedzy uprzedniej czy też poprzedzającego umysłu (*antecedent mind*). Jeśli świat został stworzony przez Umysł (Boga), to musiało być to uczynione wedle wzorca, idei uprzednich, poprzedzających świat zarówno w porządku natury, jak i porządku czasowym. Trzeba więc z konieczności założyć, że w procesie stwarzania wiedza o rzeczach poprzedza same rzeczy; a to jest niemożliwe, ponieważ najpierw istnieć muszą rzeczy, a dopiero „po” rzeczach, „po” stworzeniu, wiedza o nich¹¹⁴.

112 Zob. TISU, s. 81.

113 „The plain Drift and Scope of this Ratiocination, is no other then this, to shew that the Argument commonly taken from Motion, to prove a God, (that is, a First Mover or Cause) is not only Ineffectual and Inconclusive; but also that on the contrary, it may be demonstrated from that very Topick of Motion; that there can be no Absolutely First Mover, No First in the order of Causes, that is, no God”; TISU, s. 76.

114 Zob. TISU, s. 77. Tak właśnie stawia problem Lukrecjusz, pytając:

„I skąd bogowie wzięli

Model dla wszystkich rzeczy, które utworzyć mieli?

Jak mogli przewidywać i znać przed czasem ludzi,

Których dopiero tworzyć mieli, do życia budzić?

Jak i kiedy poznali wszystkich zarodków mocność,

Oraz, co czynić mogą, kiedy przemieniać poczną

Układ swój – gdy natura nie dała wzorów bogom?”;

O naturze wszechrzeczy, V, 180–186, wyd. cyt., s.171.

Dziewiąty argument można nazwać argumentem z ułomności rzeczy stworzonych. W jaki sposób niedoskonałe przedmioty, źle wykonane (*ill made*) mogłyby być stworzone przez byt pod każdym względem doskonały? Takie zastrzeżenie zgłasza, wedle Cudwortha, Lukrecjusz¹¹⁵.

Natomiast inni ateści podnoszą zarzut, który można określić jako kontrargument „z astronomii” czy „z klimatu”: że Ziemia nie jest najlepiej usytuowana klimatycznie, ponieważ bieguny są za zimne, strefa równikowa zaś za gorąca, by człowiek mógł się tam osiedlić¹¹⁶.

Wreszcie argument dziesiąty przeciwko boskości, oparty na analizie obecności zła w świecie i opatrności bożej. Jeżeli Bóg jest stwórcą świata to albo chce unieścić zło i nie może; albo może, ale nie chce; albo nie chce i nie może. Jest jeszcze jedna możliwość – chce i może; tylko to ostatnie odpowiadałoby pojęciu Boga; ale ponieważ zło jednak istnieje, ostatni wariant nie może być przyjęty. W związku z tym mamy do wyboru: Boga impotentnego (chce a nie może), albo złośliwego (może i nie chce); albo złośliwego i impotentnego (nie chce i nie może)¹¹⁷.

Z tą argumentacją związane jest zaprzeczanie istnienia Boga, wychodzące od pojęcia bożej opatrności rządzącej światem oraz ludzkimi losami i sprawami. Gdyby opatrność bożej natury czuwała nad sprawami człowieka, to charakteryzowałyby się one porządkiem. Jednak to co widzimy w losach ludzi i ich wzajemnych stosunkach to chaos przeczący istnieniu porządkującej opatrności Boga¹¹⁸.

Wśród głównych zarzutów i reakcji ateistów na argumenty wiary wymienia Cudworth pytania, które rodzą aporie bądź są w inny sposób nierozstrzygalne. Na przykład: Jeśli świat został stworzony przez Boga, to dlaczego doszło do stworzenia

115 Z pewnością Cudworth opiera się na fragmencie Lukrecjusza rozpoczynającym się deklaracją:

„Nawet i o zarodkach gdybym nie wiedział wcale,
To już z porządku nieba odważyłbym się głosić
(Jeszcze innych dowodów mogąc przytoczyć dosyć),
Że ani łaska żadna, ni cud jakiegoś boga
Natury nam nie stworzył – tak jej ułomność mnoga”;

O naturze wszechrzeczy, V, 195–199, wyd. cyt., s. 171. W dalszym ciągu Lukrecjusz wylicza owe ułomności natury.

116 Zob. TISU, s. 78.

117 Te cztery hipotezy postawić miał Epikur, jak twierdzi Laktancjusz (ok. 250–330) w dziełku *De ira Dei*, 13, 19; polski przekład J. Czujka: *Gniew Boży*, w: Laktancjusz, *Pisma wybrane*, Poznań 1934, seria: Pisma Ojców Kościoła, t. XVI.

118 Zob. TISU, s. 79.

wtedy właśnie a nie kiedy indziej, wcześniej lub później? Dlaczego w ogóle Bóg stworzył świat, skoro tak długo obchodził się bez jego istnienia? A co Bóg robił przed stworzeniem świata? Spał, rozmyślał? Czy Bóg potrzebuje świata do pełni swojej radości? Czy ludzie potrzebni są Bogu, by oddawać mu cześć i wielbić go? Angielski filozof nie rozwija jednak tych zarzutów, ani nie próbuje ich nawet odpierać, poprzestając na lakonicznym zestawieniu¹¹⁹.

1.4. Politeizm jako forma monoteizmu

Tropienie przejawów ateizmu zaskakująco współwystępuje w tekstach Cudwortha z usprawiedliwieniem pogańskiego politeizmu. Można rzec, że dla myśli przedchrześcijańskiej jest bardziej wyrozumiała niż dla religijnych reformatorów swoich czasów. Właściwie jego interpretacja pogańskiej teologii i filozoficznej refleksji o Bogu i bogach jest rodzajem translacji politeizmu na terminy monoteizmu. A równocześnie jest próbą usprawiedliwienia myśli, która nie znała judeochrześcijańskiego Objawienia.

Cudworth uważał niezmiennie, że „najbardziej rozumni poganie”, chociaż czcili wiele bóstw, to jednak w istocie uznawali jednego, najwyższego, wszechmocnego, niestworzonego Boga. Problem polega na tym, że nie eksplikowali wyraźnie tego, co tkwi w różnych artykułacjach religijnej wiary. Cudworth jest przeświadczony, że da się odczytać w pogańskiej teologii zaskakującą zgodę – zarówno wśród Hinduśców, Egipcjan, jak i europejskich twórców teogonii i kosmogonii – „że istnieje jeden najwyższy Bóg, stwórca wszechświata, a pod Nim wielość niższych bogów stworzonych, bądź bytów rozumnych (wyższych od człowieka), przeznaczonych do rządzenia i kierowania poszczególnymi częściami świata, którzy są przez ludzi czczeni i religijnie wywyższani”¹²⁰.

Cudworth wyróżnia dwa typy pogańskiego politeizmu. Pierwszy polega na tym, że bogowie są zależni od jednego najwyższego boga, który ich stworzył. Ten rodzaj wielobóstwa bliski jest monoteizmowi, ponieważ niżsi bogowie są całkowicie uzależnieni od swojego stwórcy; tu angielski platonik powołuje się na Talesa według

¹¹⁹ Zob. TISU, s. 81.

¹²⁰ „That there is One Supreme God, the Maker of the Universe, and under him Many Inferiour Generated Gods, or Understanding Beings (Superiour to Men) appointed to govern and preside over the several parts thereof, who were also to be religiously honoured and worshipped by Men”; TISU, s. 270.

Diogenesa Laertiosa, w przekazie którego nie znajdujemy jednak wprost podstaw do takiego odczytania mędrca z Miletu. Drugi typ uznaje najwyższego boga i bogów podporządkowanych pierwszemu, ale nie mówi się tu o zależności stwórczej, co świadczy o znacznej autonomiczności bogów niższych od boga najwyższego; przykładem jest pitagorejczyk Onatus, którego wymienia Cudworth powołując się na doksografa Stobajosa (V w. n.e.), nie omawia jednak jego poglądów w ogóle. Ale przy dokładniejszym wczytaniu się w wierzenia pogańskie odkryć można podstawowy mechanizm usytuowania bóstw wobec siebie i wobec rzeczywistości.

Dla Cudwortha prawie każdy rodzaj dawnych wierzeń i teogonii jest w najgłębszej warstwie monoteistyczny. Ale nie jest to monoteizm w znaczeniu ścisłym. Jest to raczej monoteizm monarchii jednego boga, otoczonego bogami niższej rangi, których funkcje i zadania wyznaczone są przez boga najwyższego. Cudworth usiłuje pokazać, że rozmnożenie istot boskich jest równoznaczne z rozczłonkowaniem mocy najwyższego boga i rozpisaniem ich na bogów niższych.

Spójrzmy, jak wygląda analiza wielobóstwa na kilku przykładach. W perskich wierzeniach występuje kult Mitry. Jaką rangę posiada ten bóg? Zdaniem Cudwortha, Mitra określany był jako pierwszy bóg pomiędzy perskimi bogami. Za taką interpretacją stoi etymologiczna analiza imienia boga. „Mither” w języku perskim znaczy „wielki”, a „Mithra” – większy; zgodnie ze stopniowaniem „Mithras” oznaczałby „Deus Major” (Maximus), czyli bóg największy. W zoroastryzmie pojawiają się inne nazwy czy imiona najwyższego boga (*supreme God*) – Ormuzd, Ormazd (u Cudwortha – Oromasedes, Ormisdas). Jednakże dla Cudwortha „Mitra i Oromazdes byli naprawdę jednym i tym samym Numen”¹²¹.

Podobnie interpretuje egipski politeizm i teologię orficką. W wierzeniach egipskich dostrzega „bez cienia wątpliwości” kult najwyższego, niestworzonego i powszechnego boga. „(...)Wielką częścią egipskiego politeizmu było nie co innego, jak czczenie jednego i tego samego najwyższego boga pod wielu różnymi imionami i pojęciami, jak Hammon, Neith, Izyda, Ozyrys, Sarapis, Kneph, do których może być dodany Ptah (...)”¹²². Z kolei orfizm stanowi dla Cudwortha

¹²¹ TISU, s. 288.

¹²² „(...) A great part of the Egyptian Polytheism, was really nothing else but the Worshipping of One and the same Supreme God, under many different Names and Notions, as of Hammon, Neith, Isis, Osiris, Sarapis, Kneph, to which may be added Pthah (...)”; TISU, s. 352.

również dowód, że pod zewnętrzną warstwą kryje się monoteistyczna treść. Teologia orficka mimo pozornej akceptacji wielobóstwa uznaje jednego najwyższego boga jako źródło wszystkich rzeczy i jako źródło innych bogów. Obrona monoteistyczności orfizmu idzie tak daleko, iż Cudworth podstawia w tekście orfikim (Tymoteusza) w miejsce Zeusa – monoteistyczne pojęcie Boga, by wykazać, że orfizm jest tylko werbalnie politeistyczny, w istocie rzeczy okazuje się bowiem religijnym systemem monoteistycznym¹²³.

Drugą linią obrony politeizmu i zbliżania go do jedynobóstwa jest przekładanie imion pogańskich bogów tak, by tworzyły układy triadyczne, czyli zbliżały się do chrześcijańskiej koncepcji Trójcy Świętej. Jeżeli z tego „triadycznego” punktu widzenia opisuje i analizuje przedchrześcijańskie wierzenia, to u orfików dostrzega triadę – Fanes, Uranus i Kronos, zaś w zoroastryzmie wyinterpretowuje „triadę perską” – Oromazdes, Mitra i Aryman¹²⁴. A jeśli pojawiają się różnice między pogańskimi koncepcjami „szczytów boskości” a chrześcijańską nauką o Trójcy, Cudworth stara się je bagatelizować i pomniejszać. Na przykład, różnice między chaldejską teologią a chrystianizmem uważa za nieistotne: w refleksji chaldejskiej bezpośrednim stwórcą–architektem świata jest pierwsza hipostaza triady (demiurg), w chrystianizmie – druga, czyli Logos, przez Słowo bowiem wszystko zostało stworzone, jak to interpretuje angielski platonik¹²⁵.

Wina za rozmnożenie bogów, bóstw i innych ponadprzyrodzonych istot wini Cudworth poetów. To oni bowiem, ci deprawatorzy (*depravers*) i cudzołożnicy (*adulteraters*) pogańskiej teologii, w swojej pięknej poetyckiej mowie komponowali fałszywe pieśni o panteonach bogów. Wina poetów polega na tym, że personifikowali i deifikowali byty przyrodnicze oraz fragmenty rzeczywistości przydzielając pochopnie imiona boże. Po drugie, mówili o bogach kolektywnie, bez rozróżniania rang, a rządzenie światem przypisywali ogółowi bogów. Zarazem podkopywali dostojeństwo *sacrum* – nawet pojętego grupowo – przypisując bogom ludzkie niedoskonałości, uczucia, grzechy. Czyli czynili to, co jest fundamentem myślenia fałszującego monoteizm: tworzyli bogów odpowiadających najróżnorod-

123 Przetworzony werset orficki brzmi: „Wszystko zostało przez Boga utworzone, i On sam jest wszystkim” (*All things were made by God, and Himself is All Things*); TISU, s. 305.

124 Zob. TISU, s. 289.

125 Zob. TISU, s. 289.

niejszym przejawom jedyne go Boga w świecie. „Dlatego też pokażemy teraz w sposób niezaprzeczalny przez szczegółowe wyliczenie, że ogół pogańskich filozofów, którzy byli teistami, mimo deklarowania wielości bogów, w gruncie rzeczy wyznawał jedną tylko samoistną boskość, czy powszechny Numen, dzięki któremu świat i wszyscy inni bogowie zostali stworzeni”¹²⁶.

1.5. Mechanika skłonności politeistycznych

Przyczyny „pozornego politeizmu” Cudworth określa tak: „Oni [=poganie] wnioskują, że ponieważ Bóg jest wszystkim, konsekwentnie wszystko jest Bogiem, że zatem Bóg powinien być czczony we wszystkim, to znaczy we wszystkich poszczególnych częściach świata i przedmiotach natury; lecz w szczególności w tych ożywionych intelektualnych bytach, które są wyższe od człowieka”¹²⁷.

Cudworth pisze, że pogański politeizm był w gruncie rzeczy „polyonimią, wieloimiennością jednego Boga”¹²⁸, to jest nazywaniem jednej boskości wieloma imionami. Pogańska teologia pojmowała Boga jako rozproszonego po całym świecie; tak jest u Egipcjan, jak u Greków. „Wedle teologii pogańskiej Bóg pojmowany jest jako rozsiany po całym świecie, jako przesiąkający i przenikający wszystkie rzeczy, który istnieje we wszystkich rzeczach i na nie najgłębiej oddziałuje”¹²⁹. Fragmenty rzeczywistości otrzymywały w wierzeniach pogańskich imiona bogów, którzy mieli się zajmować i opiekować przydzielonymi im królestwami; czasami zresztą bóg jakiejś części ziemskiej, np. mórz, nosił różne imiona. To przydzielanie bogów fragmentom przyrody sakralizowało w ogóle rzeczywistość. Ale poganie szli dalej, traktowali mianowicie bogów jako część samej natury. Cudworth nazywa ten sposób opisywania rzeczywistości teologią fizjologiczną (*physiological theology*). Jej schemat zasadniczy polega na personifikowaniu i deifikowaniu tego, co na-

¹²⁶ „Wherefore we shall now make it unquestionably evident by a Particular Enumeration, That the Generality of the Pagan Philosophers who were Theists, however they acknowledged a Multiplicity of Gods, yet asserted One only Self-existent Deity, or a Universal Numen, by whom the World and all those other Gods were Made”; TISU, s. 369.

¹²⁷ „They concluding that because God was All things, and consequently All things God, that therefore God ought to be Worshipped in All things, that is, in all the several Parts of the World, and Things of Nature; but especially in those Animated Intellectual Beings, which are Superiour to Men”; TISU, s. 308.

¹²⁸ „Polyonymy of One God; multiplicity of names of God”; TISU, s. 503.

¹²⁹ „According to the Pagan Theology, God was conceived to be Diffused throughout the whole World, to Permeate and Pervade all things, to Exist in all Things, and Intimately to Act all things”; TISU, s. 503.

zwać można fizjologiczną warstwą rzeczywistości; części natury, nieożywione substancje, zjawiska przyrodnicze otrzymują nie jako swoich boskich patronów. Wielką rolę odgrywały w tym alegorie zawarte w poetyckich opowieściach o bogach.

Na mocy założeń religijnych pogańscy bogowie mają do dyspozycji niejako ograniczoną przestrzeń i funkcje. Co najbardziej interesujące, zdaniem Cudwortha, to to, że nie dochodzi, na ogół, między nimi a ich funkcjami do kolizji. Wprost przeciwnie: współtworzą oni uporządkowany i harmonijny system. Dziedziny rzeczywistości są bowiem rozdzielone między bogów; niebo, piekło, powietrze, woda itd. mają swoich opiekunów. Podobnie rzecz ma się w dziedzinie ludzkich odczuć: radość, sprawiedliwość, przyjemność, zawiść itd. również są rozdzielone w ramach teologicznej dystrybucji pomiędzy istoty potężniejsze od człowieka. Taki opis wielobóstwa jest dla platonika z Cambridge podstawą do stwierdzenia, że trudno byłoby pojąć, w jaki sposób tacy bogowie współtworzą harmonijną całość, gdyby byli niezależni od siebie i gdyby nie mieli nad sobą najwyższego, godzącego ich Boga.

Również pewnemu podmyciu uległaby omnipotencja, wszechmoc boża, gdyby przyjąć bezkrytycznie rozwiązanie wielobóstwa. Przy założeniu „demokratycznego” pluralizmu bogów nie ma bowiem miejsca na wszechwładność jakiegokolwiek z nich, a ich indywidualne moce byłyby potencjalnie osłabione przez możliwe konflikty i kolizje. Cudworth powołuje się w tej kwestii na tekst *Saturnalia* rzymskiego neoplatonika Makrobiusza (przełom IV i V w.), według którego omnipotencja może przysługiwać wyłącznie jednemu najwyższemu Bogu¹³⁰.

To wyjaśnia główne wątki pogańskiej teologii. „Po pierwsze, że inteligentni poganie czcili jednego najwyższego boga pod wieloma jednostkowymi imionami; po drugie, że oprócz tego jednego boga czcili wielu bogów, którzy byli niżsi i podporządkowani jemu; po trzecie, że czcili zarówno najwyższego, jak i niższych bogów w obrazach, posągach i symbolach, czasami przesadnie nazywanych również bogami”¹³¹.

¹³⁰ Zob. TISU, s. 228 i n.

¹³¹ „First, That the Intelligent Pagans worshipped the One Supreme God under Many Several Names; Secondly, That besides this One God, they worshipped also Many Gods, that were indeed Inferiour Deities Subordinate to Him; Thirdly, That they worshipped both the Supreme and Inferiour Gods, in Images, Statues and Symbols, sometimes Abusively called also Gods”; TISU, s. 477.

Cudworth powołuje się także na Platońską krytykę tych filozofów i teologów, którzy w słońcu i księżycu widzieli bóstwa. Za Plutarchem nazywa przypisywanie nieożywionej przyrodzie imion boskich „absurdem, bezbożnością i ateizmem” (*absurd, impious, and atheistical*)¹³².

Cudworth widzi w takich propozycjach próbę znalezienia rozwiązania starego zagadnienia – w jaki sposób wyjaśnić kierowanie światem przez Boga. Można to wyjaśnić, z jednej strony, jako wprowadzenie pośrednika między Bogiem a światem. W tym sensie „pomniejsi bogowie” pogańskiego politeizmu byłiby „ministrami Boga”, wyposażonymi w funkcje i prerogatywy nadane im przez najwyższy byt w celu zarządzania regionami rzeczywistości. A takie rozwiązanie bardziej nadaje się do uzgodnienia boskiej chwały i godności z czynnością zajmowania się światem.

W ten sposób odczytywana teologia pogańska jawi się tu jako myśl, która czeni Boga fragmentarycznie, odpowiednio do Jego różnorodnych manifestacji w świecie. Inaczej mówiąc, imiona mniejszych bogów i w jakimś sensie sami ci bogowie odpowiadają bądź to atrybutom jedyne go Boga, bądź są religijną i teologiczną reakcją na manifestacje i skutki oddziaływania Najwyższego na świat. Rzymianie nadawali Jupiterowi także różne imiona: Victor („zwycięzca”), Invictus („niezwyciężony”), Opitulus („pomocny”), Stator („zbawca”). A kim są inni bogowie? – pyta Cudworth. Kim są Junona, Vesta, Minerwa, Diana, Merkury, Neptun, Wulkan i inni? „Odpowiadamy – pisze – że są oni nie czym innym, jak platońskimi ideami czy też pierwszymi paradygmatami i wzorami rzeczy w archetypicznym świecie – którym jest boski intelekt (i jego druga hipostaza) – pochodzącymi z jego pierwszej, pierwotnej boskości, najbardziej prostej monady”¹³³.

Cudworth pisze, że bardzo wiele wierzeń opartych było w czasach pogańskich na kulcie tego, co nazywa przypadłościami (akcydensami) substancji. Chodzi tu o to, że pewne stany psychiczne, które jawią się człowiekowi jako wartość, zyskują w procesie deifikacji rangę boskości. Stąd rozmnożone kulty Męstwa, Szczęścia, Prawdy, Nadziei, Sprawiedliwości, Miłości, Pokoju, Pamięci, Wolności; stąd świątynie

¹³² TISU, s. 514.

¹³³ „We reply, that these are no other than Plato’s Ideas, or First Paradigms and Patterns of things, in the Archetypal World, which is Divine Intellect (and his Second Hypostasis) derived from his first Original Deity, and most Simple Monad”; TISU, s. 498.

i ołtarze na ich cześć. Mechanizm uruchamiający wiarę w wielu bogów, jaki się tutaj pojawia, Cudworth tłumaczy tym, że Bóg manifestuje w świecie swoją siłę, potęgę i wszechmoc (respektując wolność człowieka) w różnorodny sposób. Paganie natomiast fałszywie rozumieją te manifestacje jako przynależące do różnych bóstw, podczas gdy w istocie rzeczy są one ujawnieniami jednego i tego samego Boga¹³⁴.

Politeizm jest więc zaledwie pluralizmem imion i nazw własnych, których wspólnym desygnatem jest jeden Bóg. „Po pierwsze zatem, paganie mieli wiele imion własnych dla jednego i tego samego najwyższego boga, odpowiednio do poszczególnych jego ujęć, odpowiednio do jego różnych manifestacji i skutków w świecie, które są często błędnie przypisywane wielu różnym boskościom (jedni uważają je za niezależne, inni za podporządkowane). Mieli również, poza tymi, inne imiona Boga, zgodnie z pełniejszym i bardziej przystawalnym Jego pojęciem jako Stwórcy całego świata, najwyższego zarządcy czy jedyne go monarchy wszechświata”¹³⁵.

Analizując teogonię neoplatońską, Cudworth porusza jeszcze jeden problem, prowadzący go do konkluzji, że pewien typ politeizmu jest logicznie niemożliwy do wytłumaczenia. Ten mianowicie, który zakłada wielość samoistnych bogów. Jak bowiem pogodzić ideę stworzenia świata w czasie z wielością niestworzonych i samoistnych, czyli wiecznych, bogów? Nawet najwięksi antagoniści chrześcijaństwa nie utrzymywali poglądu o wielości stwórców, a tak należy rozumieć ten rodzaj teogonii. Przyjęcie tezy o wielości samoistnych (*selfexistent*) bogów, niezależnych od Boga najwyższego jest trudne do uzasadnienia nie tylko logicznie, ale i filozoficznie. „Mówimy – pisze Cudworth – że jest to irracjonalne samo w sobie, ponieważ samoistnienie i konieczne istnienie należą do istoty Doskonałego Bytu a nie czegoś innego; więc musi z konieczności być absurdem i czymś irracjonalnym zakładanie wielości niedoskonałych rozumnych bytów samoistnych, a nie jednego doskonałego”¹³⁶.

134 TISU, s. 227.

135 „First therefore, as the Pagans had Many Proper Names for One and the same Supreme God, according to several Particular Considerations of him, in respect of his several different Manifestations and Effects in the World; which are oftentimes mistaken for so many Distinct Deities; (some supposing them Independent, others Subordinate); so had they also besides these, other Proper Names of God, according to that more full and comprehensive notion of him, as the Maker of the Whole World, and its Supreme Governour, or the Sole Monarch of the Universe”; TISU, s. 256.

Gdyby przystać, że istnieje wiele samoistnych aczkolwiek niedoskonałych bytów boskich (a to wynika z mitologicznych opowieści i teogonicznych opisów), to nie można byłoby podać racji, dlaczego tyle a nie więcej lub mniej takich bytów istnieje, albo dlaczego w ogóle istnieją. Inny argument przeciwko wielości stwórców, czyli politeizmowi równorzędnych bogów, jest taki, iż jest to niezgodne z obserwowanymi w przyrodzie zjawiskami. Cudworth pisze o harmonii świata, którą trudno byłoby sobie wyobrazić przy założeniu wielobóstwa; dałoby to raczej efekt „tumułtu”.

O wspólnocie duchowej chrześcijan i pogan świadczy to, że w modlitwach pogańskich często używano imienia Kyrios. *Kyrios* to po grecku – pan, władca (angielskie *Lord*); to równocześnie odpowiednik hebrajskiego Jahwe, imienia objętego zakazem wymawiania¹³⁷. Kyrios w pogańskich modlitwach jest wezwaniem najwyższego boga, zarówno u Greków, jak u Latynów. Cudworth powołując się na Epikteta i Menandra utrzymuje, że Pan w pogańskich modlitwach to stwórczyni i władca wszystkich rzeczy¹³⁸.

Rozmnożenie się niewidzialnych bogów (*invisible gods*) w neoplatońskiej teologii przypisuje Cudworth niejasnościom samego Platona w zakresie opisu świata idealnego i jego relacji ze światem zmysłowym. Neoplatonscy teologowie wprowadzali rozróżnienie (analogiczne do rozdziału: świat idealny – świat zmysłowy) na bogów niewidzialnych i bogów widzialnych. Szczególnie u późniejszych platoników pojawia się koncepcja niższych bogów (*inferior gods*), którzy nie mają czasowego początku, istnieją wiecznie. Nie znaczy to jednak, że przysługuje im samoistność (*selfexisting*), są bowiem – jak interpretuje Cudworth – pochodni (*derived*) w stosunku do istniejącej samoistnie najwyższej boskości. Ona jest ich przyczyną, wyprzedza niższych bogów w porządku natury, ale nie w porządku czasu. Neoplatonicy, przywiązani do idei wieczności, nie dostrzegali sprzeczności mię-

136 „We say First, it is Irrational in it self, because Self–existence, and Necessary Existence being Essential to a Perfect Being and to nothing else, it must needs be very Irrational and Absurd, to Suppose a Multitude of Imperfect Understanding Beings Self–existent, and no Perfect One”; TISU, s. 210.

137 Zob. Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, hasło „Kyrios”, s. 202.

138 TISU, s. 454. Jeśli chodzi o Epikteta, to zapewne Cudworth dokonuje nieco nieuprawnionej interpretacji jego rozważań (w *Diatrybach*, szczególnie I,6 i I,16) o Opatrzności rządzącej światem; zob. Epiktet, *Diatryby. Enchiridion*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961, ss. 21–26, 54–57.

dzy wiecznym istnieniem a byciem zależnym. Cudworth pisze, że pogańscy teologowie uznawali za coś najzupełniej naturalnego, że bogowie (niżsi) nie mają czasowego początku, a równocześnie są zależni od najwyższego boga, co oznacza połączenie w pojęciu niższego boga wieczności z niesamoistością, co dla Cudwortha jest sprzeczne¹³⁹. Zdaniem angielskiego, platonika nie ma tu zatem kolizji pomiędzy politeizmem a monoteizmem, ponieważ samoistość przysługuje wyłącznie najwyższemu bogu; politeizm może więc być rozumiany jako doktryna pomocnicza, opisująca sferę pośrednią między najwyższym Bogiem a światem, która tak bardzo interesowała angielskiego filozofa.

Równie łatwo znajduje Cudworth wytłumaczenie dualizmu. Dualizm (*duplicity of gods, ditheism*) wypływa z przeświadczenia, że istotowa dobroć boskości nie da się uzgodnić z pojęciem zła; dualizm jest próbą przerzucenia odpowiedzialności za zło z Boga na jakąś inną siłę. Konieczne dla obrony dobroci Boga staje się, według dualistów, założenie istnienia dodatkowego bytu boskiego, od którego pochodzi zło. Idąc za Plutarchem, Cudworth mówi, że nic nie dzieje się przez przypadek, czyli bez przyczyny; zatem to, co złe, musi mieć swoją pozytywną (*positive*) przyczynę, tak jak ma ją to, co dobre. Ale Bóg dobra nie może być przyczyną zła. Musi więc, przyjmując dualiści, istnieć bóg zła¹⁴⁰.

Inaczej nieco jest w wierzeniach, w których w ostatecznej konfrontacji dobro zwycięża zło. To wskazuje raczej na koncepcję, wedle której zło jest w sposób pośredni zależne od Boga dobra. Bóg dobra dopuszcza bowiem zło, by je w decydującym starciu pokonać. Pojawia się tu jednak istotna wątpliwość, której rozstrzygnięcia nie znajdziemy u Cudwortha. Każdy zresztą rodzaj dualizmu, z wyjątkiem radykalnego, zawiera w sobie niekonsekwencje i sprzeczności, „jest mocny w krytyce i negacji, słaby natomiast w afirmacji”¹⁴¹. Otóż, jeśli Bóg dopuszcza zło, by je pokonać, to jest równocześnie stwórcą zła; zatem, jest to sprzeczne z podstawowym założeniem interpretacyjnym Cudwortha, że dobroć Boga nie da się pogodzić z odpowiedzialnością za zło. Ta uwaga jest tu poczyniona tylko po to, by

139 Zob. TISU, ss. 254, 255.

140 Zob. TISU, s. 216. I tu Cudworth dość dowolnie podpiera się autorytetem antycznego pisarza, ponieważ w krótkim tekście *O przypadku*, na który powołuje się angielski filozof, mówi się tylko o tym, że przyczyną ludzkich zachowań nie jest ślepy traf, a rozum i rozsądek; zob. Plutarch, *O przypadku*, w: *Moralia*, tłum. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988, t. II, ss. 318–325.

141 Hervé Rousseau, *Bóg zła*, tłum. A. Kotalska, Warszawa 1988, s. 93.

unaocnić charakterystyczną cechę apologetycznej filozofii Ralpha Cudwortha – to jest jej powierzchowność. Autor zatrzymuje się na opisie omawianego zjawiska, szkicuje ledwie mechanizm, by na koniec przywołać myślicieli, których uznaje za autorytety i których tezy są ostatecznymi konkluzjami – tak właśnie wygląda typowa procedura badawcza angielskiego platonika.

W kwestii politeizmu i ostatecznej jedynoboskości pogan potwierdzeń Cudworth szuka u Klemensa Aleksandryjskiego (przede wszystkim w *Kobiercach*), u Laktancjusza (*Divinae Institutiones, De ira Dei*)¹⁴² oraz u Jamblicha (*De vita Pythagorica*) i Apulejusza (*De deo Socratis, De Platone et eius dogmate*)¹⁴³. Z pewnymi zastrzeżeniami akceptuje również przywoływanego w zagadnieniach dualizmu Plutarcha (*Moralia*), a gdzie indziej – neoplatonika Attikusa (bez podania tytułów dzieł). Co oczywiste, ważną rolę w tych analizach odgrywają interpretacje tekstów Platona, Arystotelesa i Plotyna, ale ich wpływ ujawnia się mocniej w zagadnieniach filozofii Boga. Powołuje się również na Proklosa (*In Platonis Theologiam* oraz komentarze do dialogów Platona), Numeniusza, neopitagorejczyka z II w. (bez podania źródła) i Damazjusza (*De primis principiis*). Tych filozofów uznaje Cudworth za sprzymierzeńców w boju o ukazanie fundamentalnego monoteizmu w kultach wielobóstwa. Resztę filozoficznych antenatów próbuje schrystianizować bądź przynajmniej pogodzić z monoteistyczną wiarą w jednego, najwyższego Boga; wyjątkiem są Leucyp, Demokryt oraz Epikur, którzy każdorazowo opatrywani są mianem ateistów. Cel tych zabiegów jest taki, jak punkt wyjścia: politeizm jest epifenomenem monoteizmu; odczytywany natomiast dosłownie okazuje się wewnętrznie sprzeczny¹⁴⁴.

¹⁴² Zob. TISU, s. 279.

¹⁴³ Zob. TISU, s. 352.

¹⁴⁴ Zob. TISU, s. 209–210.

2. FILOZOFICZNA DROGA WIARY

2.1. Źródła religii

Głównym powodem deprecjonowania religii jest, jak sądzi Ralph Cudworth, poszukiwanie jakiejś naturalnej genezy zjawiska religijności, tłumaczenie wiary poprzez drogę jej powstawania. Epikur i Lukrecjusz, którzy uprawiali taką demystyfikację religijności, wyrażali się w sposób radykalny: szaleństwo umysłu (*terrou of mind*) i ciemności – oto główne sprężyny religii; tym zaś, z czego wyłaniają się te stany psychiczne, jest lęk oraz ignorancja przyczyn i skutków. Cudworth uważa, że Epikurovi i Lukrecjuszowi chodziło w ich wyjaśnianiu genezy religijności o lęk przed przyszłością, obawę o własne losy i strach przed niezrozumiałą przyrodą, gdzie ujawnia się niezajomość mechanizmów otaczającej rzeczywistości¹⁴⁵.

Angielski platonik kontrargumentuje przeciwko takiej koncepcji genezy religii, przeciwstawiając powszechną wiarę elitarnemu niedowiarstwu. To, że wiara jest zjawiskiem obejmującym całą prawie ludzkość, od najdawniejszych czasów, potwierdzają przecież sami przeciwnicy religii. Gdyby strach był istotnie tak paraliżujący i zniewalający, to skąd by się wzięli ateści; jak wyjaśnić, że bezpodstawne samozastraszenie wierzących nie jest udziałem i tych nielicznych, którzy kwestionują istnienie Boga? W jaki sposób oni sami wymykają się panicznemu terrorowi (*panic terrou*), jeśli jego źródło tkwi w umyśle? „A my twierdzimy coś wręcz przeciwnego – pisze Cudworth – że ich domniemania odwaga, stałość, trzeźwość [umysłu], jest naprawdę niczym innym jak tępą i ociężałą głupotą charakteryzującą ich umysły; martwym i nieporadnym niedowiarstwem, jak też bezpodstawną nieufnością i podejrzliwością, z powodu których uwierzą tylko w to, czego mogą dotknąć i zobaczyć”¹⁴⁶.

Strach o przyszłość mógłby być składnikiem argumentu przeciwko Bogu, gdyby ludzie wierzący taki lęk odczuwali naprawdę. Jednak, pisze Cudworth, nikt mniej nie troszczy się o przyszłe losy, jak ludzie prawdziwie wierzący. Wskazanie strachu jako głównego źródła religii jest zredukowaniem natury człowieka do jakiejś war-

¹⁴⁵ Zob. TISU, s. 656.

¹⁴⁶ „We affirm on the contrary, that their supposed Courage, Stayedness and Sobriety, is really nothing else but the Dull and Sottish Stupidity of their minds; Dead and Heavy Incredulity, and Earthly Diffidence or Distrust; by reason whereof, they will believe nothing but what they can Feel or See”; TISU, s. 658.

stwy zwierzęcej; jest zakwestionowaniem woli ludzkiej, ponieważ człowiek nie podejmuje już decyzji sam, lecz jest kierowany uczuciem lęku, przyjemności i bólu. „Jest prawdą rzeczywiście, że wiara jest często wyrażana w Piśmie poprzez bojaźń wobec Boga, a ten lęk nazywany jest *prima mensura Deitatis*, pierwszym impulsem boskości w człowieku, czy pierwszym wrażeniem, które wywołuje w ludziach niepewność i poczucie winy, zanim dotrą oni do prawdziwej miłości Boga i prawości”¹⁴⁷. Chodzi więc nie o negatywny strach przed kapryśnością wszechmocy bożej, lecz o respekt wobec sprawiedliwego Boga, który karze za występki i niegodziwość, nagradza zaś cnotę. Taka jest bowiem religijna bojaźń (*religious fear*), która łączy się z poczuciem obowiązku. Na nim funduje się miłość bliźniego i miłość do Boga jako zwieńczenie religijności (*top and perfection of all religion*). Jakże może to wyrastać z panicznego strachu o własny los? To tylko bóg przedstawiany przez ateistów jest źródłem strachu: nieczuły, pozbawiony poczucia sprawiedliwości, kapryśny¹⁴⁸.

Cudworth analizuje inną jeszcze genezę religii wskazywaną przez ateistów: religia jest mistyfikacją wymyśloną przez władców i polityków. Traktuje ją jednak jako wypadkową dwu poprzednich koncepcji, strachu i niewiedzy, bo tylko wtedy ta mistyfikacja może być zastosowana, gdy grunt pod nią jest podatny.

Ateistyczny pogląd o zmystyfikowaniu religii wiąże się z zagadnieniem troski o przyszłe wydarzenia. Streścić go można następująco: w obawie o przyszłość ujawnia się wrodzony niedorozwój (*natural imbecility*) charakterystyczny dla całego gatunku ludzkiego. Tu rodzi się strach i równocześnie wiara w istnienie czegoś nierzeczywistego; rodzi się wyobrażenie istoty wszechmocnej, która tyranizuje w łagodny sposób cały świat i która równocześnie może zapewnić, po spełnieniu warunków oddawania czci, opiekę. Istota taka jest jednak jedynie mieszkańcem ludzkiej wyobraźni. A człowiek staje się niewolnikiem własnej projekcji.

Tu pojawia się także zagadnienie nieznajomości przyczyn (*ignorance of causes*). Człowiek jest przejęty nie tylko własną przyszłością, ale także zainteresowany zja-

147 „It is true indeed, that Religion is often expressed in the Scripture, by the Fear of God, and Fear hath been said to be *Prima Mensura Deitatis*, the First Measure of the Divinity in us, or the First Impression that Religion makes upon men in this Obnoxious and Guilty state, before they have arrived to the true Love of God and Righteousness”; TISU, s. 660.

148 Zob. TISU, s. 663.

wiskami i ich skutkami. Gdy do wyboru ma, jako wyjaśnienie, przyczyny naturalne oraz przyczyny niewidzialne, ponadnaturalne, wybiera te ostatnie. A kiedy nie znajduje wyjaśnień w ogóle, wskazuje na Boga jako na wytłumaczenie najpewniejsze. Cudworth cytuje współczesnego pisarza (*modern writer*), jak często określa Hobbesa, który pisze, że strachowi przed możliwymi nieszczęściami zawsze towarzyszy nieznajomość przyczyn, pewnego rodzaju ciemność; strach z konieczności musi mieć jakiś przedmiot; gdy zatem nie istnieje coś widzialnego, co można oskarżyć o niepowodzenia, pozostaje moc i czynnik niewidzialny¹⁴⁹. Z tej skłonności wyrasta wiara w zjawy, duchy podporządkowane boskości jako największemu duchowi świata (*great Ghost of the world*). Tu należy szukać nałogowej łatwowierności w świadectwa wyroczni, wróżb, proroctw. I tu kryje się podstawa wymyślonego założenia (*phantastic suposition*), że realne byty są organizowane i porządkowane przez jakiś rozumny Czynnik czy Osobę.

Na tak zinterpretowanym gruncie ateizm stawia tezę, iż religia jako system wierzeń i instytucji jest wynalazkiem politycznym (*political invention*). W zależności od pomysłowości prawodawców religie przyoblały się w takie bądź inne kształty w różnych regionach świata. Mechanizm był jednak wszędzie taki sam: nie zorganizowane społeczności, rozproszone więzi społeczne, zdominowane przez brutalną walkę o byt, były spajane i porządkowane przez ustanawianie praw i norm w nich zapisanych, których sankcją ostateczną jest Bóg bądź bogowie. Religia wobec tego jawić się musi jako wymysł władców, zręcznych ustawodawców i podstępnych polityków¹⁵⁰. Bóg, bogowie, religia są zatem narzędziami utrzymywania poddanych w ryzach posłuszeństwa. Kara za przekroczenie normy społecznej, za zakłócenie ustanowionego w prawie porządku jest wzmocniona dodatkową groźbą; jeśli nie zostanie zrealizowana teraz, to na pewno po śmierci niewidzialna ręka najwyższego sędziego dosięgnie odstępcę. To właśnie władcy i politycy podsycają wiarę, a o prawach mówią, że nie przez nich są stanowione, a tylko odczytywane i interpretowane z bożego objawienia; albowiem Bóg rządzi poprzez swoich monarszych zastępców. Tajemnica rządzenia (*mystery of govern-*

149 TISU, s. 655. Odpowiedni fragment Hobbesa brzmi: „Wszyscy ludzie ulegają przekonaniu, że jest jakaś rzecz niewidzialna, czy też są jakieś rzeczy niewidzialne, od której, czy od których, zależnie od tego, czy są nam przyjazne, czy wrogie, można oczekiwać wszelkiego dobra albo bać się wszelkiego zła”; Tomasz Hobbes, *Elementy filozofii*, wyd. cyt., t. II, s. 140; zob. także *Lewiatan*, II, 20, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 175.

150 Zob. TISU, s. 655.

ment) polega na utrzymywaniu ludzkich umysłów w przeświadczeniu istnienia Boga, ponieważ to skłania do posłuszeństwa i podporządkowania.

Cudworth odpowiada tak. Religia pełni funkcję spoiwa społecznego, jest konieczną więzią społeczeństwa obywatelskiego. Źródłem poczucia obowiązku jest istotnie boskość – rozumiana tu jako sędzia karzący za odstępstwa, ale zarazem jako fundament społeczeństwa obywatelskiego. Siła społeczna (*civil power*) sprowadzona do paktów i konwencji, bez poczucia obowiązku, byłaby pustym, nic nie znaczącym wyrażeniem. Prawa i rozporządzenia nie mają w sobie siły podporządkowywania do określonych zachowań. Tę siłę uzyskują pośrednio: odwołują się do obowiązku jako czegoś, co w porządku rzeczy jest przed ustawodawstwem, bez czego prawa byłyby nieważne czy niezobowiązujące.

Gdyby źródłem poczucia obowiązku była indywidualna korzyść, chaos byłby stanem społecznego współżycia; każdy oceniałby, co jest korzystne, co niekorzystne dla niego samego tylko. Zatem fundamentem prawa i porządku społecznego musi być coś innego. Tylko przymus sumienia i religijność są źródłem poczucia obowiązku, a co za tym idzie – podstawą ustroju i wspólnoty (*polity and commonwealth*). Religijne zobowiązanie jest więc gwarantem działania praw; nie jest „wymysłem” ani „szalbierstwem”, chyba że zechce się tak właśnie opisywać społeczeństwo obywatelskie – jako twór sztuczny, oparty na sile i przemocy¹⁵¹. A zatem religia nie jest nadbudówką nad prawem i produktem procesu ustawodawstwa, ale stanowi dla prawa fundament, na którym wznosić się może spójny i trwały, obowiązujący i otoczony respektem obywateli gmach praw i porządku społecznego. Thomas Hobbess był – również dla Henry’ego More’a – w dziedzinie etyki społecznej niebezpiecznym przeciwnikiem. Próbował bowiem nie tylko wykluczyć teologię, ale uderzając w moralność, dotykał swoimi argumentami samego fundamentu życia społecznego. Obrona przed Hobbesem była więc nie tylko filozoficzną dysputą, była ona bowiem przede wszystkim konfrontacją dotyczącą kształtu organizacji państwowej.

2.2. Granice poznania religijnego

Na terenie tej części filozofii, która obejmuje zagadnienie doświadczenia religijnego, Cudworth walczy na kilku frontach. Atakuje w ramach swojej teologii (jak

¹⁵¹ Zob. TISU, s. 698.

wspomnieliśmy poprzednio, tak określa filozoficzną analizę *sacrum* angielskiego platonika John Muirhead, podkreślając, iż u Cudwortha przedmiot filozofii zawiera się w zakresie teologii¹⁵²) interpretacje Hobbesa za ich relatywizm i odmowę uznania racjonalności religii i zrównanie jej z tym, co irracjonalne. Prowadzi także spór z innymi „irracjonalistami” w religii (np. z kalwinistami), którym zarzuca ułatwianie drogi ateizmowi.

To właśnie „nabożni religianci” (*bigotical religionists*), prześcigając się w przypisywaniu Bogu najróżniejszych doskonałości, nie baczą, czy jest to spójne i sensowne. W ten sposób czynią z teologii naukę raczej fantastyczną, przepełnioną pojęciami i doktrynami sprzecznymi oraz niemożliwymi (*contradictious and impossible*). Teologia jawi się więc przeciwnikom religii jako całkowicie dowolna kompilacja niezgodnych i sprecznych pojęć. Ilustracją może być zagadnienie wszechmocy bożej. W jej rozumienie wchodzi najróżniejsze pojęcia, często jako atrybuty Boga, wzajemnie spreczne. Sprzeczność widać najlepiej na poziomie znoszących się doskonałości, bo wszystko, co przypisuje się Bogu, ma rangę absolutnej doskonałości. Przypisują więc Bogu teistyczni „irracjonaści” naturalną sprawiedliwość (*natural justice*) oraz świętość (*sanctity*). Równocześnie boska wola jest rozumiana jako całkowicie wolna, nie zdeterminowana żadną regułą czy naturą. Uzyskuje się w ten sposób obraz sprawiedliwego Boga w takim oto rozumowaniu: cokolwiek Bóg czyni, jest *ipso facto* sprawiedliwe. A te dwa pojęcia – „absolutnej wolności” i „sprawiedliwości” – są spreczne. „Lecz – pisze Cudworth – nie może wynikać z tych i podobnych sprzeczności, z błędów teologów, że i teologia sama jest spreczna i nie zawiera w ogóle filozoficznej prawdy. Nie jest to więcej warte, niż sądzić, że ponieważ filozofowie również trzymają się sprecznych opinii, zatem filozofia jest spreczna i że nie istnieje żadna absolutna prawda i fałsz, lecz wszystko jest pozorem i ułudą, zgodnie z doktryną protagorejską”¹⁵³.

Dla ateistów natomiast teologia jest wiedzą sprzeczną i pustą na mocy odrzucenia istnienia Boga. Ale odpowiedź ateizmu nie poprzestaje tylko na tym, że Boga

¹⁵² Zob. J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition...*, wyd. cyt., s. 25.

¹⁵³ „But it will not follow from these and the like Contradictions, of mistaken Theologers, that therefore Theology it self is contradictious, and hath nothing of Philosophick Truth at all in it; no more than because Philosophers also hold Contradictory Opinions, that therefore Philosophy it self is Contradictious, and that there is Nothing Absolutely True or False, but (according to the Protagorean Doctrine) all Seeming and Phantastical”; TISU, s. 650.

nie ma; draży on bowiem argumenty pojawiające się w teologii. Jednym z zasadniczych motywów refleksji ateistycznej jest takie oto rozumowanie: natura nie dopuszcza sprzeczności; sprzeczność jest egzystencjalną niemożliwością; to, co sprzeczne, jest więc niebytem. A że ateści uznają tylko substancję cielesną, substancja niecielesna jest z konieczności sprzecznością samą w sobie, niejako *contradictio in adiecto* (*contradiction in very terms*); niecielesna substancja byłaby równoznaczna z wyrażeniem „niecielesne ciało” (*incorporeal body*), co jest absolutną niemożliwością (*absolute impossibility*). Przypisywanie Bogu jako jego atrybutów tego, co niecielesne, jest wyłącznie wynikiem psychologicznej potrzeby oddawania czci boskości.

Odpowiedzią Cudwortha jest retoryka w stylu biskupa Bossueta¹⁵⁴: że mianowicie takie rozumowanie jest objawem niedołęstwa umysłu (*infirmary of mind*), co charakteryzuje również tych teistów, którzy ulegając presji materialistów piszą o cielesnej boskości (*corporeal Deity*). Głębsze polemiki pojawiają się także w tekstach angielskiego platonika, jednak właśnie ten typ dyskusji, *ad hominem* raczej, a nie *ad rem*, dominuje zdecydowanie. Dlatego chyba interpretatorzy skłonni są widzieć w myśli platonika z Cambridge raczej apologetykę niż filozoficzną analizę.

Podobnie jest z ateistycznymi zarzutami o mniejszym znaczeniu filozoficznym. Jak na przykład: że przypisuje się Bogu zdolność postrzegania rzeczy zmysłowych bez konieczności użycia do tego zmysłowych organów, tak jak przypisuje się Mu zdolność rozumienia i mądrość jako taką, chociaż żaden teolog nie twierdzi, że Bóg wyposażony jest w anatomiczny mózg. To świadczy, zdaniem ateistów, że Bóg nie jest realnością, że nie zamieszkuje w kosmosie, lecz w ludzkiej wyobraźni jako urojony opiekun bądź jako polityczny strach na wróble (*political scarecrow*). Zdaniem Cudwortha, zgodnie z polemiką *ad hominem*, są to przykłady absurdałnej argumentacji niegodnej filozoficznej dyskusji.

Nieco inaczej przedstawia się spór wokół zagadnienia poznawalności Boga oraz wyrażalności wiedzy o Nim. Zagadnienie to dzieliło myślicieli chrześcijańskich od dawna, i to nie tylko na płaszczyźnie sporu teologii z filozofią. Wśród filozofów zdania były podzielone. Nie trzeba być fideistą, by utrzymywać, że nasze poznanie Boga jest ograniczone zarówno co do istnienia, jak i tego, czym jest. Tomasz z Ak-

¹⁵⁴ Por. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, wyd. cyt., s. 20–22.

winu twierdził, że istnienie Boga nie jest oczywiste¹⁵⁵: byłoby takie, gdyby istniała empiryczna możliwość potwierdzenia zdania „Bóg istnieje”. Istnienie najwyższej istoty można jednak stwierdzić rozważając naturę stworzonego świata, a więc krocząc drogą pośrednią – zaproponowaną przez Arystotelesa. Trudniejsza do zdobycia jest wiedza o istocie czy naturze Boga, albowiem dochodzi się do jej sformułowania „analogicznie”, rozważając intelektualnie rzeczy poznawalne zmysłowo. Ale nawet św. Tomasz nie głosił radykalnego optymizmu epistemologicznego w dziedzinie boskości. Uważał bowiem dogmat o Trójcy świętej za wymykający się filozoficznej interpretacji. Głosił także koncepcję niedoskonałości języka, jakim się posługujemy mówiąc o Bogu. Nie zmienia to jednak sedna sprawy, że filozofowie (Tomasz również) głosili na ogół tezę szerszej bądź węższej poznawalności bytu boskiego – na drodze apofatycznej (negatywnej) bądź katafatycznej (pozytywnej), lub pośredniej (analogicznej)¹⁵⁶.

Tych, którzy odmawiają rozumowi ujęcia tego, co boskie i opierają całą wiedzę religijną na Objawieniu, określa się mianem fideistów. Cudworth używa formuły szerszej – pisząc o teistach. Ma na myśli przede wszystkim kalwinistów, ale nie tylko; również filozofów z kręgu patrystyki wschodniej, a także okazjonalistów. Opatrzanie tak różnych opcji filozoficzno-teologicznych jedną etykietą filozoficzną wydawać się może zbyt dowolne. Zdawał sobie z tego sprawę angielski platonik, dlatego kiedy używał terminu „teiści”, precyzował każdorazowo, o jakich myślicieli chodzi. Generalnie zarzucał im zbyt radykalne zakwestionowanie rozumu w jego zdolności poznania „rzeczy boskich” oraz skrajny woluntaryzm w koncepcji bóstwa (kalwinizm), a także wypływający z takiego przeświadczenia fatalizm (okazjonalizmi).

Cudworth uważał się za racjonalistę. Był to jednak racjonalizm na miarę chrześcijańskiego platonizmu; taki mianowicie, który nie unika mistycznych metafor oraz odwoływania się do ewangelicznego języka miłości. Nim jednak droga do rozumowego ujęcia zjawisk religijnych i prawd wiary zostanie otwarta, należy uporać się z twierdzeniem, iż Bóg jest niepoznawalny.

¹⁵⁵ Zob. R. Cudworth, *A Treatise of Freewill*, wyd. cyt., s. 167.

¹⁵⁶ Na temat różnych sposobów orzekania o Bogu w filozofii Akwinaty zob. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 64–72.

Koncepcję niepoznawalności bytu boskiego na drodze rozumu głosili głównie kalwiniści. Wiedza rozumowa dotycząca Boga i tajemnic stworzenia jest przeszkodą, murem między wiarą a słowem bożym; jest zatem zbędnym, a nawet szkodliwym substytutem prawdziwej wiary. Spory wokół poznawalności (niepoznawalności) Boga wypływały z trudności interpretacyjnych takiego pojęcia Boga, które formułowane jest w oparciu o „nieskończoność” boskości. Pojęcie czegoś, co nie jest w pełni zrozumiałe, co nie da się zamknąć w definicji, często uznawano za niepojmowalne. Argumentację taką wytaczali ateści, kierując ją przeciwko idei (pojęciu) Boga, co w konsekwencji miało prowadzić do zakwestionowania istnienia najwyższego bytu. Cudworth wydobywa jej sedno w taki oto sposób: to, co niezrozumiałe (*incomprehensible*), jest niepojmowalne (*unconceivable*); to zaś, co jest niepojmowalne, jest niebytem (*nothing*), czyli nie da się uchwycić w idei lub pojęciu; jest zatem niczym (*nothing*) albo w sobie, albo dla nas. Angielski platonik umieszcza to rozumowanie w kręgu epistemologii Protagorasa, zgodnie z którą, jak odczytuje to Cudworth, to, co nie może być w pełni uchwycone i zrozumiane, powinno być wykluczone poza zakres katalogu bytów. Bóg jako taki właśnie – jako niepojmowalny, nie istnieje¹⁵⁷. Jeszcze wyraźniej jawi się ten problem u Hobbesa, z którym w gruncie rzeczy polemizuje Cudworth. Dla angielskiego materialisty istnieje znak równości między tym, co wyobrażalne, a tym, co pojmowalne¹⁵⁸.

Przeciwko temu, z silną apologetyczną emfazą, protestuje Ralph Cudworth. Znak równości między niezrozumiałym a w pełni niepojmowalnym w ogóle jest nieuprawniony. To, że Bóg wymyka się naszym pojęciom, oznaczać może, iż są one nieadekwatne wobec najwyższej istoty, co wszelako nie znaczy, że Bóg znajduje się poza zasięgiem naszej myśli całkowicie. Jeśli mówimy, że Bóg jest niezrozumiały, znaczy to, że niedoskonały umysł człowieka nie może mieć takiego pojęcia

157 Protagoras w tekście *O bogach* pisze: „...O bogach nie wiem – ani czy istnieją, ani czy nie istnieją, ani też, jaka jest ich postać, albowiem żeby wiedzieć, jest tu przeszkód wiele: brak jasności i krótki żywot człowieka”; cyt. za: Adam Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971, s. 257. Natomiast co do zagadnienia pojmowalności, Cudworth ma na myśli następujący fragment Sekstusa Empiryka odnoszący się do Protagorasa: „Więc jego zdaniem człowiek staje się kryterium istniejących rzeczy, albowiem wszystko, co się ludziom objawia, także istnieje, a co się nie objawia nikomu, także nie istnieje”; *Pyrroneioi hypotyposeis.*, I, 216; cyt. za: A. Krokiewicz, tamże, s. 259.

158 „Cokolwiek sobie wyobrażamy, jest skończone. Nie ma więc idei czy pojęcia rzeczy, którą nazywamy nieskończoną” – pisze Hobbes kwestionując pojmowalność Boga w ramach poznania filozoficznego; T. Hobbes, *Lewiatan*, I, 3, wyd. cyt., s. 23.

natury bożej, które odda w pełni jego treść. Mamy przecież kłopoty z pojmowaniem wielu bytów i substancji. Pokazali to sceptycy „nadużywając swoich umiejętności”; nawet ciało – tak wielbione przez materialistów – rozważane jako twór metafizyczny lub jako pojęcie nastrocza trudności. Podobnie dzieje się z pojmowaniem duszy, ruchu, czasu. Jednak mimo kłopotów z ich zrozumieniem, nie odmawia się im istnienia¹⁵⁹. Nie można zaprzeczać istnieniu Boga tylko dlatego, że nie daje się On ująć rozumem, czy że jego byt nie podpada pod zmysły, co jest naczelną zasadą filozofii empiryzmu. Gdyby przyjąć taki punkt widzenia, wszystko, co nie podpada pod zmysły, byłoby niebytem. Trzeba by zatem zaprzeczyć istnieniu duszy, intelektu, ponieważ przedmioty tego rodzaju nie podpadają pod zmysły. A przecież jesteśmy pewni istnienia własnej duszy. Pewność tę czerpiemy częściowo z wewnętrznej świadomości własnych pomysłów (*cogitations*), a częściowo z rozumowej zasady, iż nicość nie może być źródłem działania. Istnienie indywidualnych dusz manifestuje się poprzez ich skutki, poprzez ich oddziaływania na ciała, poprzez ruch i ich wewnętrzną mowę. Dlatego ateści nie mogą zaprzeczyć, że istnieją w człowieku dusza i umysł, chociaż zmysły nie stwierdzają tego bezpośrednio. Między innymi z tego powodu teza „Nic co jest w umyśle, nie mogło nie być wcześniej w zmysłach” jest fałszywa i ateistyczna (*false and atheistical*). To niezachwiane przekonanie o fałszywości podstawowej zasady filozofii empirystycznej wynika również stąd, że w intelekcie znajdujemy idee, pojęcia i myśli o wielu przedmiotach, których zmysły nie rejestrowały i których wyobrażeń wcale nie posiadamy¹⁶⁰.

Za stan niedoskonałości odpowiada nasz stan stwórczy (*creaturely state*). Bóg jako pełnia prawdy i prawda sama przekracza możliwości poznawcze skończonego umysłu człowieka. Umysł posiada zaledwie niższą partycypację (*lower participation*) w intelektualnej naturze prawdy.

W dyskusji z teistycznymi woluntarystami Cudworth zgadza się, że Bóg jest uprzywilejowany, ponieważ, jak napisane jest w Biblii, nieomyłność jest jego wyłączną cechą (jest *monosofos*); a słowo boże można opisać jako archetypalny wzór wszelkiej prawdy (*archetypal pattern of all truth*). Cudworth dowartościowuje jed-

¹⁵⁹ Zob. TISU, s. 638.

¹⁶⁰ Zob. TISU, s. 636.

nak – wbrew woluntarystom – byt ludzki. Człowiek na mocy bycia stworzeniem partycypuje w boskości (choć jest to partycypacja niższa, wtórna – *derivative*). Partycypacja, mimo nieprecyzyjności i błędów, otwiera przed umysłem ludzkim drogę do pewności. „Wydaje się – pisze – że nie ma ujmy dla wszechmocy bożej w przypuszczeniu, że stworzone umysły przez partycypację w boskim umyśle mogą mieć pewność, że dwa i dwa dają cztery, że równości dodane do równości dają równości, że całość jest większa od części, że przyczyna wcześniejsza jest niż skutek, że nic nie dzieje się bez przyczyny; i inne podobne pojęcia wspólne, które są zasadami, z których wszelkie poznanie jest wyprowadzone”¹⁶¹.

Cudworth wzmacnia swoje wywody powołując się na Orygenes, którego słowa zaświadczały, że „poznanie jest jedyną w świecie rzeczą pewną, którą posiadają stworzenia”¹⁶². Ta pewność to „archimedesowa podstawa”; to podstawa dla niekwestionowalności pojęć ogólnych, które nie mogą być fałszywe i bez których rozum nie może niczego dowodzić. A jest to zarazem potwierdzenie istnienia Boga.

Człowiek wobec Boga może być określony jako ktoś, kto dotyka umysłem czy zaledwie przeczuwa (*apprehender*), nie zaś jako ten, kto rozumie w pełni (*comprehender*). Innymi słowy, można mieć przeświadczenie, iż Bóg istnieje, a równocześnie nie wiedzieć, jaka jest jego natura, czym On jest.

Przyczyną nieadekwatności tego poznania jest obfitość czystej prawdy w Bogu (*abundance of pure truth in Him*). Chociaż nie możemy osiągnąć pełnej wiedzy o

161 „And it seems to be no Derogation from Almighty God to suppose, that Create Minds by a Participation of the Divine Mind, should be able to know Certainly; that Two and Two make Four; that Equals added to Equals will make Equals; that a Whole is greater than the Part; and the Cause before the Effect; and that nothing can be Made without a Cause; and such like other Common Notions, which are the Principles from whence all their knowledge is derived”; TISU, s. 721.

162 „Knowledge is the only thing in the World, which Creatures have...”; TISU, s. 721. Orygenesowe uwagi o rozumie ludzkim i jego możliwościach poznawczych są dość skąpe i czynione wyłącznie w kontekście zagadnienia, czy człowiek może poznać Boga. Wszelako stanowisko Orygenesy jest zdecydowane: człowiek poznaje Boga rozumem, a ewangeliczne zwroty o poznawaniu Boga sercem należy pojmować przenośnie. Oto charakterystyczny fragment: „Czyż bowiem zdanie 'oglądać Boga sercem', nie znaczy tyle, co 'rozumieć go i znać rozumem' – zgodnie z tym, co powiedzieliśmy wyżej? Często bowiem nazwy członków ciała odnoszą się do duszy: mówimy więc: 'patrzeć oczyma duszy', co znaczy – 'zdolnością rozumu wnioskować o jakiejs istocie duchowej'. Mówimy również, że dusza 'słucha uszami', gdy znajduje głębszy sens pojmowania”; Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1979, s. 72. Podobne sformułowania pojawiają się, nawet częściej, w polemice z Celusem; zob. Orygenes, *Przeciw Celusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, ss. 288–289, 359–363, 365–369. Tak więc Cudworth nie bezzasadnie powołuje się na Orygenes.

Bogu, bo ostatecznie jest On doskonałością wymykającą się wyraźnemu pojęciowemu ujęciu, to mamy jednak ideę bytu, który jest doskonały absolutnie. „Prawda jest większa niż nasze umysły”¹⁶³, ale nie jesteśmy przed nią i dla niej całkowicie zamknięci. To tak, jak z górą, argumentuje Cudworth, na szczyt której się wspinamy; możemy co najwyżej wspiawszy się dotknąć wierzchołek dłońmi, ale nie możemy uchwycić w ramiona. „Cokolwiek jest w swojej naturze niepojmowalne, jest niczym; lecz nie to, co jest nie w pełni zrozumiałe w naszym niedoskonałym rozumieniu. Jest prawdą rzeczywiście, że boskość jest mniej zrozumiała niż cokolwiek innego, co wyłania się z pełni jej bytu, doskonałości i transcendencji jej jasności; lecz dla tego samego powodu można powiedzieć, w pewnym sensie, że jest ona bardziej poznawalna i pojmowalna. (...) Tak jak tam, gdzie jest więcej światła, jest więcej widzialności, tak i tam, gdzie jest więcej bytu, rzeczywistości i doskonałości, jest więcej konceptualności i poznawalności, ponieważ taki przedmiot bardziej wypełnia umysł i mocniej nań oddziałuje”¹⁶⁴. To tylko nasze słabe umysły gubią się w niezmiernym ogromie boskości i są oślepiane transcendentnym światłem, tak że wydaje się ono ciemnością (*darkness*) i niezrozumiałością (*incomprehensibility*)¹⁶⁵.

W tym minimalizmie epistemologicznym dojrzeć można również optymizm: pomimo naszej poznawczej ułomności, stworzony świat, wewnętrzny i zewnętrzny, stoi przed nami gotowy do poznania, choćby częściowego. Ale dlaczego niektórzy myśliciele mówią o niepoznawalności i nieistnieniu Stwórcy? Dlatego, że władze poznawcze człowieka są oślepiane pełnią boskości; w taki sposób, że tam, gdzie jest jasność, widzą ciemność – i mówią o niezrozumiałości, niepojmowalności. Gdy dokonamy porównania świata (harmonijnego, symetrycznego, stanowiącego system)

163 „The truth is bigger than our mind”; TISU, s. 639.

164 „Whatsoever is in its own Nature Absolutely Unconceivable, is Nothing; but not whatsoever is not fully Comrehensible by our Imperfect Understandings. It is true indeed, that the Deity is more Incomprehensible to us than any thing else whatsoever, which proceeds from the Fulness of its Being and Perfection, and from the Transcendency of its Brightness; but for the very same reason, may it be said also, in some sence, that it is more Knowable and Conceivable than any thing. (...) Where there is more of Light, there is more of Visibility, so where there is more of Entity, Reality, and Perfection, there is there more of Conceptibility and Cognoscibility; such an Object Filling up the Mind more, and Acting more strongly upon it”; TISU, s. 639.

165 Jest to analogia do fragmentu *Państwa* Platona, w którym Sokrates rozważa sytuację kogoś, kto zrywa kajdany i wychodzi z jaskini; „... a gdyby na światło wyszedł, to miałby oczy pełne blasku i nie mógłby widzieć ani jednej z tych rzeczy, o których by mu teraz mówiono, że są prawdziwe”; Platon, *Państwo*, 7,II, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1994, t.2, s. 59.

oraz ludzkiego umysłu, zobaczymy wyraźnie, jak ograniczony umysł ludzki rozmija się z prawdziwym kształtem boskiego dzieła. Albowiem umysł człowieka jest asymetryczny (*asymmetrical*) i nieprzystawalny (*incommensurate*) wobec tego, co absolutnie i nieskończenie doskonałe, jak również wobec tego, co jest tworem boskiego aktu stworzenia, czyli wobec wszechświata w fundamentalnej i ukrytej jego warstwie¹⁶⁶.

Ateistyczną negację istnienia Boga wyprowadzoną z niepoznawalności paradoksalnie wspiera pewien rodzaj teistów – „rzekomi przyjaciele teizmu” (*would-be friends of theism*), jak nazywa ich Cudworth. Głosząc bowiem niemożność zrozumienia Boga (*incomprehensibility of the Deity*), potwierdzają zarazem jego niepojmowalność, a więc stanowisko ateistyczne. Ta zaskakująca komplementarność przedstawia się tak: Bóg nie da się uchwycić rozumem (teści), a zatem niemożliwa jest idea takiego bytu, co znaczy, że Bóg jest niepojmowalny (ateiści); skoro coś, czego idei nie da się ukonstytuować, może być tylko niebytem, Bóg jest niebytem, tj. nie istnieje. Tak oto „absolutny fałsz” równoważności „niezrozumiałego” i „niepojmowalnego” pokazuje paradoks dopełniania się wiary i niewiary.

Poznanie racjonalne nie jest zresztą jedyną drogą dotarcia do *sacrum*. Inne rodzaje, jak kontemplacja, ekstaza, admiracja (*admiration*), pobożny szacunek (*devout veneration*), świadczą o tym, że bezpośrednie zanurzenie się w boskości jest drogą skuteczniejszą niż pośrednia droga poznania racjonalnego. Nie trzeba dodawać, że te rodzaje mistycznych zanurzeń świadczą o istnieniu ich przedmiotu, czyli Boga, bo w innym wypadku przyjemna bojaźń (*pleasing horror*), która towarzyszy mistycznym stanom, byłaby niewytłumaczalna i z konieczności uznana za całkowite zmyślenie i szalbierstwo mistyków. A jej znaczenie jest podwójne: jest i dowodem istnienia boskości, i argumentem za pojmowalnością boskiego bytu, aczkolwiek artykulacja pozaracjonalnych kontaktów z Bogiem nasuwa pytanie o zakres intersubiektywności wiedzy w takich doświadczeniach zdobytej.

W szerszym kontekście kwestia poznawalności Boga wiąże się z drogami dotarcia do Boga. Cudworth wymienia trzy sposoby (drogi) dojścia do najwyższego by-

¹⁶⁶ Zob. TISU, s. 640.

tu. Pierwszą jest dyskursywny rozum; drugą kontemplacja, trzecią – świętość¹⁶⁷. Dyskursywne dowody na istnienie Boga zostaną omówione w rozdziale następnym. Teraz należy zwrócić jedynie uwagę, że nie są to dowody na istnienie najwyższego bytu osobowego, a tylko drogi zbliżenia. W terminologii średniowiecznej byłyby to nie *rationes*, a właśnie *viae*. Drogi warunkują się wzajemnie, tworząc równocześnie hierarchię sposobów zdobywania przeświadczeń o istnieniu najwyższego bytu. Rozum jest w tej hierarchii szczeblem najniższym, a zarazem najbardziej dostępnym; perswazyjna siła rozumu i jego religijna pewność ustępują kontemplacji i świętości. Przy jego pomocy konstruujemy mniej lub bardziej doskonałe dowody; punktem wyjścia rozumowań jest zazwyczaj dziedzina skutków boskiego bytu, czyli przestrzenno-czasowy świat stworzeń. Takie poznanie ma charakter pośredni i angażuje nasze podstawowe władze umysłowe.

Kontemplacja wymaga wzniesienia się na wyższy poziom władz poznawczych, ale też poznanie osiągnięte w ten sposób jest pewniejsze. Trudności pojawiają się w „drodze powrotnej”, kiedy próbujemy przekazać dyskursywnie to, co w kontemplacji zostało przeżyte i uchwycone. Niedoskonała pamięć, a przede wszystkim nieprzystawalność języka, sprawiają, że wiadomość kontemplacyjna jest wiedzą z trudem poddającą się przekazywaniu.

Najdoskonalszą drogą, prowadzącą najdalej, jest świętość. Dzięki niej osiąga się pewność najmocniejszą z możliwych. Nie chodzi tu o świętość „heroiczną”, jaką znamy z żywotów świętych chrześcijańskich. „Świętość” to stan duszy, w którym mistyczne uniesienie, a zatem i pewność, łączy się z intelektualnym przeświadczeniem o istnieniu bytu doskonałego. Świętość jest udziałem tego, kto osiąga wewnętrzny fundament życia duchowego, witalną i moralną dyspozycję duszy (*vital and moral disposition of soul*) dającą większą satysfakcję od tej, jaka płynie z przyjemności zmysłowej i całej wiedzy¹⁶⁸.

Świętość jest stanem partycypacji w tym, co boskie; partycypacji już w życiu doczesnym, które najpełniej realizuje się nie w unikaniu zła, a w przezwyciężaniu go w miłości i przetwarzaniu w dobro. Sfera boska odśłania się ostatecznie w aktach

167 Lydia Gysi pisze, że te trzy sposoby traktowane są przez Cudwortha nierozdzielnie, czyli że są to trzy nierozłączne aspekty tego samego wymiaru religijnego; zob. L. Gysi, *Platonism and Cartesianism...*, wyd. cyt. s. 80.

168 Zob. TISU, s. 204.

miłości człowieka, manifestując się w pięknie, wolności i prawdzie¹⁶⁹. W próbie osiągnięcia takiego stanu człowiek dokonuje przekroczenia samego siebie, spełnia akt swoistej etyczno–poznawczej transgresji; przekracza bowiem pęknięcie woli, dzięki czemu dusza osiąga szerszy horyzont epistemologiczny. Ten poziom doskonałości nie jest dany raz na zawsze, trzeba go nieustannie zdobywać, a akty powtarzania doskonałą duszę i są treningiem przygotowującym ją do całkowitego zanurzenia się w boskim wymiarze.

2.3. Spór o ideę Boga

Główna walka w kwestii idei Boga rozgrywa się w dyskusji z empiryzmem. Przedmiotem sporu jest idea Boga, ale równocześnie chodzi o fundament wiary, to jest o to, czy odpowiada jej coś raczej, czy nic. Przeciwnicy religii kwestionują, że słowu „Bóg” odpowiada koherentna treść, która ma istniejący realnie desygnat, twierdząc, że pojęcie Boga to urojenie (*phantasm*). Ale ta „prerażająca o ciężałość i otepienie umysłu czy też niebывale zuchwalstwo”¹⁷⁰ nie są wolne od błędu tkwiącego w samoodniesieniu, w wejściu na pole dyskusji o idei czy pojęciu Boga. Pisze Cudworth: „Lecz pomimo że w słowach ateści temu zaprzeczają, jest oczywiste, że nawet oni posiadają w umysłach swoich ideę bądź pojęcie odpowiadające słowu 'Bóg', kiedy zaprzeczają Jego istnieniu, ponieważ w innym razie negowaliby istnienie czegoś, co jest [wedle nich] nicością”¹⁷¹.

Powiedzmy od razu, że Cudworth stanowisko empiryzmu określa jako ateistyczne. Dyskusja wokół idei Boga łączy się z tym, co powiedziano o sporze dotyczącym pojmovalności Boga. Empiryści na podstawie twierdzenia o niepojmovalności Boga kwestionują, że w umyśle natrafiamy na prawidłowo skonstruowaną ideę Boga. Platonik z Cambridge polemizuje z tezą przypisywaną „nowożytnemu autorowi ateistycznemu” (czyli Hobbesowi), którą sprowadza do tego, iż nie posiadamy w ogóle idei czy pojęcia tego, co nie podpada pod zmysły; co nie jest pochodzenia zmysłowego lub co nie da się wyobrazić, jest niczym.

169 O zagadnieniu świętości i miłości Ralph Cudworth pisze w *A Sermon Preached before the House of Commons*. March 31, 1647; w: *The Cambridge Platonists*, ed. C.A. Patrides, wyd. cyt., s. 90–127.

170 „...monstrous sottishness and stupidity of mind, or else prodigious impudence”; TISU, s. 192.

171 „But whatever these Atheists deny in words, it is notwithstanding evident, that even themselves have an Idea or Conception in their Minds answering to the Word, God, when they deny his Existence, because otherwise they should deny the existence of Nothing”; TISU, s. 194.

Gdyby tak było, odpowiada Cudworth, niepotrzebna byłaby filozofia. A przecież ten, kto odczuwa ciepło, zimno, widzi kolory, nie musi zarazem pojmować istoty przeżywanych zjawisk. Zmysły są zaledwie punktem wyjścia do filozoficznych dociekań o istocie zimna, koloru, światła etc. Gdyby zmysły były ostateczną instancją prawdy, każde spostrzeżenie byłoby niepodważalne. A zatem, na tym etapie poznania nie mogłyby się pojawiać jakiegokolwiek błędy, co jest nieprawdą. Dlatego należy przyjąć, że już w poznaniu zmysłowym ujawnia się wyższa zdolność duszy, która rozstrzyga o prawidłowości postrzeżeń płynących z różnych zmysłów. „Zmysł nie jest wiedzą i rozumieniem, ani kryterium prawdy dla zmysłowych rzeczy; nie osiąga on istoty i podstawowej natury tych rzeczy, lecz zaledwie ich zewnętrzną powłokę; postrzega raczej swoje własne odczucia niż rzeczy same. Zatem istnieje wyższa zdolność duszy, poznanie i rozumienie, która ocenia zmysły, wykrywa ich rojenia i oszustwa”¹⁷².

Idee przedmiotów zmysłowych powstają w umyśle. Są pobudzane przez wrażenia; są jednakże wrodzone (*native*) i wewnętrzne (*domestick*). Reakcja na wrażenia zmysłowe nie może być kryterium prawdziwości, bo kryterium takie byłoby kryterium siebie samego. Na poziomie poznania zmysłowego decydującą rolę odgrywają idee – wielkości, kształtu, położenia, ruchu, spoczynku itd. A ponieważ współwystępują z materiałem wrażeniowym, są często interpretowane jako pochodzące z doświadczenia zmysłowego. „Zmysł jako taki – pisze Cudworth – (...) nie jest prostym doznaniem, lecz biernym postrzeżeniem duszy, która zawiera w sobie pewną witalną energię, ponieważ jest właśnie myśleniem”¹⁷³. Obok nich w umyśle natrafiamy na inne idee i pojęcia nie posiadające wyobrażeniowych podstaw w organizowanym materiale zmysłowym. Tak jak, na przykład, natrafiając w czytanim zdaniu na słowo, musimy przyznać, że je rozumiemy, chociaż nie posiadamy ich wyobrażeń. Gdyby jednak odrzec je z wpisanych w nie pojęć, pozostałyby tylko dźwięki i litery.

172 „Sense is not Knowledge and Understanding, nor the Criterion of Truth as to Sensible things themselves; it reaching not to the Essence or Absolute Nature of them, but only taking notice of their Outside, and perceiving its own Passion from them, rather than the Things themselves; and That there is a Higher Faculty in the Soul, of Reason and Understanding, which judges of Sense, detects the Phantastry and Imposture of it”; TISU, s. 635.

173 „And therefore sense of itself (...) is not a mere passion, but a passive perception of the soul, which hath something of vital energy in it, because it is a cogitation”; R. Cudworth, *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, wyd. cyt., s. 75.

Wyraźne aluzje zawarte w tekstach Cudwortha do koncepcji idei wrodzonych Descartesa dają podstawę do stwierdzenia podobieństwa między tymi dwoma rozwiązaniami¹⁷⁴. Problem nie jest jednak prosty, pomimo werbalnego podobieństwa. Według Cudwortha, prawdziwe poznanie nie sprowadza się do imitacji, jest bowiem raczej antycypacją¹⁷⁵. Wrażenia zmysłowe osiągają swoje znaczenie poprzez odniesienie do konceptualnych wzorców; te ostatnie łączą poszczególne wrażenia tworząc w ten sposób „przedmiot poznania”. Rysuje się więc tu wyraźny prymat pojęć umysłu wobec danych wrażeniowych. Bez unifikujących funkcji idei umysłu (w terminologii Cudwortha zbiór takich idei to *noemata*) wrażenia, wyobrażenia, obrazy byłyby pozbawione znaczenia. Wszelkie prawdziwe poznanie jest zatem podporządkowywaniem rejestrowanych treści zmysłowych umysłowym esencjom¹⁷⁶. *Noemata*, czyli aprioryczne kategorie logiczne i etyczne, obejmują m.in. pojęcia: rodzaju, gatunku, bytu, niebytu, podobieństwa, niepodobieństwa, konieczności, przypadku, prawdy, poznania, oraz idee etyczne: obowiązku, sprawiedliwości, cnoty, występku; do zakresu *noemata* wchodzi także zasady logiczne, takie jak np. zasada sprzeczności czy zasada „nic nie może pochodzić z niczego”¹⁷⁷.

Aprioryczne kategorie są obecne w umyśle, ale nieco inaczej niż pojęcia wrodzone w koncepcji Descartesa, pomimo licznych podobieństw; wydobywane są bowiem przez aktywność intelektu, ową witalną energię duszy (*vital energy of the soul*). Można tu więc mówić o wrodzonej potencjalności, przy czym różnica w stosunku do rozwiązania Descartesa polega m.in. na tym, iż potencjalność Cudwortha – rozumiana jako zdolność wzbudzania idei w umyśle – jest bardziej zapośredniczona. Zgodnie z interpretacją Muirheada, intelektualne esencje istnieją niezależnie od umysłu; są one niezmiennie i tworzą syntetyczną całość, niezależnie od tego, czy zmienny i zniszczalny umysł wzbudza je w sobie w takim czy innym zakresie¹⁷⁸. Dlatego Cudworth angażuje Boga do roli gwaranta i fundamentu *noemata*, co równocześnie pozwala mu uzasadnić powszechny charakter idei. Różnorodność umysłów ludzkich pogodzona zostaje z uniwersalnością syntetyzujących funkcji

174 Aspelin uważa, że Cudworth akceptuje natywizm Descartesa; zob. G. Aspelin, *Ralph Cudworth's Interpretation...*, wyd. cyt., s. 16.

175 Por. E. Cassirer, *The Platonic Renaissance...*, wyd. cyt., s. 59.

176 Zob. tamże, s. 58.

177 Zob. R. Cudworth, *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, wyd. cyt., passim.

178 Zob. J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition...*, wyd. cyt., s. 41.

myślenia¹⁷⁹ poprzez ideę partycypacji: każdy umysł ludzki partycypuje w umyśle boskim poprzez aktywizowanie *noemata*, czyli apriorycznych pojęć, które w istocie są ideami bożego umysłu¹⁸⁰.

Idea Boga ujawnia się w wierzeniach różnych kręgów kulturowych wszystkich epok; z zastrzeżeniem jednak, iż nie należy powszechności idei Boga interpretować w duchu natywizmu. Jak widzieliśmy, Cudworth unika raczej jednoznacznych rozwiązań natywistycznych; bliższa byłaby mu późniejsza filozofia, która wypracowała pojęcie apercepcji. Widać to wyraźnie w ramach zagadnienia wzbudzania idei umysłu. Relację między treścią zmysłową a pojęciem można nazwać „zaproszeniem”; idee są zapraszane i wydobywane w ramach procesu transcendentalnej apercepcji z natury samego umysłu, a nie – co ważne – z jakiejś „przechowalni” apriorycznych pojęć¹⁸¹. Tą drogą dochodzimy również do idei Boga, tyle tylko, że jest ona trudniej osiągalna niż inne pojęcia, ponieważ jest jak gdyby głębiej ukryta w naturze umysłu ludzkiego. Ten motyw odróżnia zresztą Cudwortha od Descartesa, albowiem droga kartezjańskiego *cogito*, prowadząca do niepodważalnej wiedzy, już w drugim etapie dociera do pojęcia Boga, zaś samo poznanie filozoficzne jest w pewnym stopniu zależne od poznania najwyższego bytu¹⁸².

Dla Cudwortha idea Boga to idea substancji absolutnie doskonałej, nieskończenie dobrej, mądrej, wszechmocnej, samoistnej, przyczyny wszelkich przyczyn. Nikt nie posiada wyobrażenia takiej idei, ani nie ogarniałby definicji bytu boskiego, gdyby nawet można było aspekty domniemanej natury bożej zestawić w definicji; co więcej, poszczególne aspekty (absolutna dobroć, absolutna mądrość itd.) natrafiają na ograniczenia ludzkiego rozumienia. Tu wierzący zgadzają się na tego typu zastrzeżenia. Tylko że ateści wychodząc od tego, że nie istnieje w umyśle wyobraże-

179 Według Muirheada wyjaśnienie funkcji syntetyzującej czy unifikującej jest nieprzekonujące, albowiem Cudworth używa pojęcia klasy do opisanja umysłowej idei jako takiej; zob. tamże, s. 45.

180 Cudworth utożsamia umysł Boga i *noemata* na podstawie następującego fragmentu Arystotelesa: „(...) rozum jest w pewnym prawdziwym sensie potencjalnie tym wszystkim, co stanowi przedmiot myśli (...). W rzeczach bowiem bezmaterialnych myślący i przedmiot jego myśli są czymś jednym i tym samym”; Arystoteles, *O duszy*, 429b–430a, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988, s. 127–128.

181 Por. J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition...*, wyd. cyt., s. 51.

182 „Zaiste więc, skoro sam Bóg jest prawdziwą przyczyną wszystkiego, co jest lub być może, wydaje się, że obierzemy najlepszą drogę filozofowania, jeżeli usiłować będziemy z poznania samego Boga wyprowadzić wyjaśnienie istot przez niego stworzonych, aby w ten sposób zdobyć wiedzę najdoskonalszą, jaką jest poznanie skutków na podstawie przyczyn”; René Descartes, *Zasady filozofii*, I.24, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1960, s. 19.

niowy odpowiednik idei najwyższej istoty, dochodzą do odrzucenia możliwości istnienia takiej istoty i kwestionują samą jej ideę. Dlatego Cudworth uważa, że doktryna sensualistycznego empiryzmu sprzyja przeciwnikom wiary. „Ponieważ pewne jest, że posiadamy wiele myśli nie podpadających pod zmysły, tym samym oczywiście się staje, że wszystko to, co nie podpada pod zmysły zewnętrzne, nie jest z tego powodu ani czymś niepojmowalnym, ani nicością”¹⁸³.

Ktoś, kto coś twierdzi, musi z konieczności przyznać, że właśnie twierdzi, że poznaje; musi zatem potwierdzić, że pojęcie poznania, rozumienia, wiedzy, życia jest możliwe, ponieważ człowiek świadomy swego istnienia czy poznawania jakoś pojmuje swoje stany psychiczne i intelektualne, chociaż nie czerpie tej świadomości bezpośrednio z empirycznego wymiaru doświadczenia. Ani wyobrażenia jako taka, ani zmysłowość jako taka nie podpadają pod zmysły, a tylko ich przedmioty. Gdyby wszystko miało swoje źródło w postrzeżeniach zmysłowych, to wyobrażenia, które nie posiadają swoich odpowiedników w rzeczywistości, byłyby niewytłumaczalne. „Nie widzimy widzenia, nie odczuwamy dotykania, nie słyszymy słuchania, jak też nie słyszymy wzroku i nie widzimy smaku itp”¹⁸⁴, zatem tym bardziej Bóg nie może podpadać pod zmysły i być w ramach empirycznej genezy wiedzy wyjaśniany. Cudworth przyznaje, że przeświadczenie o istnieniu przedmiotów *hic et nunc* zależy od informacji zmysłów. Jednakże pewność owego przeświadczenia nie zależy od samych zmysłów, lecz również od udziału (*complication*) rozumu i rozumienia. Gdyby zmysły były jedynym źródłem oczywistości rzeczy, nie byłoby prawdy ani fałszu, ponieważ zmysły są relatywne względem osób, ich domysłów i pozornej pewności czy skłonności do złudzeń; stan snu, stan melancholii są najwyraźniejszym tego dowodem.

Ateizm, w zakresie zagadnienia idei Boga, głosi tezę, iż w człowieku znajduje się pewien mechanizm fałszowania. Dlatego właśnie powstają idee i pojęcia przedmiotów nieistniejących; np. idea centaury, złotej góry. W taki sam sposób tworzona jest idea Boga – idea czegoś, co naprawdę nie istnieje.

¹⁸³ „But since it is certain (...) that we have many Thoughts not Subject to Sense, it is manifest that whatsoever falls not under External Sense, is not therefore Unconceivable, and Nothing”; TISU, s. 636.

¹⁸⁴ „.... we neither seeing Vision, nor feeling Taction, nor hearing Sight, or seeing Tast. or the like”; TISU, s. 636–637.

Cudworth nie zaprzecza, że umysł ludzki potrafi „mieszać” idee i rzeczy, łącząc np. to, co w rzeczywistości istnieje oddzielnie. Ale nawet ta zdolność zmyślania (*feigning power*) nie jest całkowicie dowolna, to znaczy – nie łączy tego, co nieistniejące; bo tworzyłaby z niebytu, „ponieważ umysł nie potrafi tworzyć jakiegoś nowego poznania, którego nie było przedtem, lecz jedynie łączy to, co jest”¹⁸⁵. Cudworth odwołując się do sztuk plastycznych pisze, że zilustrować tę cechę umysłu można pracą malarza; malarz miesza w najróżniejszy sposób kolory, linie, punkty, ale zawsze są to już istniejące punkty, linie, kolory. W tej niejasnej do końca – przypominającej nieco rozważania Descartesa z Medytacji pierwszej¹⁸⁶ – replice Cudworth sugeruje, że nie można wytwarzać pojęć rzeczy nie istniejących „w całości”, że niepodobna skonstruować idei czegoś, co nie istnieje w ogóle. Umysł potrafi dokonywać tylko wariacji na temat tego, co jest. Przyjmując przeświadczenie przeciwników wiary, że pojęcia mogą być tylko odzwierciedleniami istniejących przedmiotów, można powiedzieć, że dla Cudwortha pojęcia są odzwierciedleniami nie tylko przedmiotów, ale i ich stron, aspektów, fragmentów. Pojęcie trójkątnego kwadratu jest samo w sobie sprzeczne i jako niepojmowalne (logicznie niemożliwe) nie może istnieć w jakiegokolwiek rzeczywistości, chociaż trójkąt i kwadrat z osobna istnieją.

Cudworth twierdzi, że idea Boga nie jest czymś takim jak połączenie w pojęciu figury geometrycznej „trójkątności” i „kwadratowości”. Nie jest konglomeratem istniejących oddzielnie wartości, cech, które w połączeniu w idei Boga dałyby logiczną sprzeczność, jak „trójkątny kwadrat”. Twierdzi tak, pomimo uzasadnionych zarzutów, że tak właśnie bywa pojmowany Bóg. W filozofii Cudwortha bowiem idea Boga nie jest arbitralnym ustanowieniem pojęcia łączącego wartości pozytywne; idea Boga charakteryzuje się prostotą, a jej treścią jest „absolutna doskonałość” oraz to, co da się z niej logicznie wywieść.

Zasada empiryzmu jest także sprzeczna z tym, co głosili w starożytności ateistyczni atomiści (*atomick atheists*): atomy i próżnia to zasady wszystkich rzeczy, chociaż atom czy próżnia nie podpadają pod zmysły, mimo że są przyczynami

¹⁸⁵ „For the Mind cannot make any New Cogitation, which was not before, but only Compound that which Is”; TISU, s. 694.

¹⁸⁶ Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t. I, s. 23–24. Do zagadnienia tego wrócimy w p. 3.4.1.

poznania. A zatem nawet atomiści przekraczają dziedzinę zmysłów, odwołując się do rozumu.

Samą ideę Boga Cudworth ujmuje tak oto (co można uznać za jego definicję boskości): „A zatem prawdziwa i autentyczna idea Boga jest ogólnie następująca: doskonale świadomy, rozumny byt (bądź umysł), istniejący sam przez się wiecznie, jako przyczyna wszelkich innych rzeczy”¹⁸⁷.

2.4. Problem nieskończoności bożej

Ateistyczna argumentacja wymierzona w zagadnienie *sacrum* dotyka ważnej dla Ralpha Cudwortha problematyki „nieskończoności”, szczególnie że ma ona niebagatelne znaczenie w kontekście „doskonałości” – najistotniejszego aspektu bożej natury. Pojęcie nieskończoności, co potwierdzają również historycy teologii, jest często podstawą określeń Boga i jego atrybutów. Jest także synonimem najwyższego bytu. Idea Boga, a przynajmniej to również „teiści”, zawiera składnik nieskończoności, który przenika wszystkie przypisywane Bogu atrybuty. Nieskończoność nie może być jednak wyobrażona, a więc nie spełnia warunku, który siedemnastowieczny empiryzm uznawał za konieczny składnik poznania. Ponieważ „nieskończoność” nie posiada swojego odpowiedniego wyobrażenia, nie przysługuje jej zatem idea bądź pojęcie. Żaden człowiek nie posiada obrazu (*image*) nieskończonego czasu czy nieskończonej siły; zatem, ponieważ nie mamy wyobrażenia „nieskończoności”, nie możemy zrozumieć tego, co na idei nieskończoności jest oparte. To, wedle ateistów, oznacza, że Boga można wyjaśniać w terminach psychologicznych, np. jako objaw zagubienia człowieka, religijnego kultu, ale nie w kategoriach filozoficznych. Cudworth dodaje, że ateści kwestionują *explicite* poprawność idei Boga, ale w gruncie rzeczy (*implicite*) chodzi im o negowanie istnienia Boga w ogóle, a nie tylko na poziomie pojęć filozoficznych i logicznych.

Ateizm traktuje pojęcie nieskończoności jako pozbawione filozoficznej treści. Wyraża ono jedynie psychologiczne pragnienie oddawania czci istocie wyższej, z zamiarem ucieczki pod jej opiekę. W interpretacji Cudwortha ateści uważają, że „nieskończoność” ujawnia bezradne zdziwienie zagubionych umysłów. Posiada

¹⁸⁷ „Wherefore the true and genuine Idea of God in general, is this, A Perfect Conscious Understanding Being (or Mind) Existing of it self from Eternity, and the Cause of all other things”; TISU, s. 195.

więc treść tylko psychologiczną, nie ma natomiast swoich desygnatów w dziedzinie istniejących przedmiotów.

Odparcie tego zarzutu przez Cudwortha polega, po pierwsze, na wykazaniu niekonsekwencji ateistów w posługiwaniu się pojęciem nieskończoności. Współcześni (*modern*) ateści odrzucając „nieskończoność” jako niepojmowalną, przeczą swoim starożytnym antenatom, którzy „nieskończoność” czynili zasadami filozofii; jak Anaksymander, dla którego *apeiron* był zasadą zasad.

Po drugie, samo odrzucenie „nieskończoności” staje się problematyczne, gdy oznacza równoczesne zakwestionowanie nieskończoności w czasie, jak to czynią, zdaniem angielskiego platonika, współcześni mu ateści. Skoro nie istnieje nicość, której zaprzeczają w kontekście zagadnienia stworzenia *ex nihilo*, nie można zarazem przeczyć nieskończonemu trwaniu bez początku. A to oznacza, że ateistyczne twierdzenie, iż nieskończone trwanie jest niemożliwe, jest nonsensem. Podobnie jak, twierdzi Cudworth, negowanie egzystencji bożej na tej właśnie podstawie¹⁸⁸.

Nieporozumienia wynikają stąd, że nieprecyzyjnie rozumiana jest nieskończoność jako taka. Problem polega na tym, że nieskończoność bardzo często bywa rozumiana negatywnie. Ujmuje się ją bowiem jako przeciwległy biegun skończoności, który jest jak gdyby biegunem pierwotnym, „miarą” dla nieskończoności. W świetle takiego rozumienia nieskończoność jest pozbawioną granic skończonością, czymś nie posiadającym jakichkolwiek ograniczeń. Uwaga ta nie dotyczy kartezjan, dla których nieskończoność jest pojęciem pierwotnym. U Descartesa natomiast przywołane jest rozróżnienie między nieskończonością a nieograniczonością, w ramach którego nieskończoność przypisana jest Bogu, zaś nieograniczoność – wielkości niektórych rzeczy; ale równocześnie francuski filozof uchyla się od analizy pojęcia nieskończoności¹⁸⁹. Zgodnie z idealistyczną dystynkcją, jest to nieskończoność fałszywa, w odróżnieniu od nieskończoności prawdzi-

¹⁸⁸ Zob. TISU, s. 642.

¹⁸⁹ „Dlatego też nie będziemy zadawać sobie trudu dysputowania o tym, co nieskończone. Bo doprawdy, skoro sami jesteśmy skończeni, byłoby absurdem, byśmy to jakoś określali i w ten sposób usiłowali to jakoby ograniczać i ogarniać”; R. Descartes, *Zasady filozofii*, I.26, wyd. cyt., s. 19. Według Hobbesa nieskończoność przypisywana Bogu nie ma żadnej pozytywnej treści, jest bowiem tylko wyrazem pobożności i bezradności zarazem; zob. T. Hobbes, *Lewiatan*, I, 12, wyd. cyt., s. 95.

wej, rozumianej przez Cudwortha po platońsku¹⁹⁰. Nieskończoność jest afirmacją tego, czego negacją jest skończoność. Taki jest jej pozytywny sens; jest pełnią tego, co skończone; tego, co ze względu na swoje ograniczenia nie osiąga pełni. Tak rozumiana nieskończoność jest doskonałością. Prawdziwy sens „nieskończoności” jest pozytywny, jest tożsamy z sensem „doskonałości”; natomiast sens „skończoności” jest negatywny i tożsamy z sensem „niedoskonałości”. Skończoność jest negacją nieskończoności – jako tego, co w porządku natury jest „przed”, co oznacza, że nieskończoność nie jest i być nie może negacją skończoności¹⁹¹.

W filozofii Ralpha Cudwortha idea nieskończoności łączy się z ideą doskonałości. Znak prawie równości pomiędzy nimi okaże się obroną nie tylko podawanej w wątpliwość „nieskończoności”, ale ostatecznie będzie także potwierdzeniem boskiej egzystencji. Na zasadzie zależności: ponieważ posiadamy ideę doskonałości, posiadamy również ideę nieskończoności. Nikt przecież nie zaprzecza pojęciu doskonałości ani jej stopniom. Ateizm czyni zamieszanie w sprawie tych pojęć; raz – wzajemnie przestawia te pojęcia, innym razem – rozdziela. W istocie rzeczy najpierw jest doskonałość, później niedoskonałość; najpierw nieskończoność, później skończoność. Tak jak linia prosta jest regułą (*rule*) i miarą (*measure*) linii krzywej. Mówiąc inaczej, w porządku poznawania najpierw natrafiamy na doskonałość, która jest jak światło przed ciemnością. Nie doskonałość chce niedoskonałości – pisze Cudworth – ale odwrotnie: niedoskonałość chce doskonałości¹⁹².

Człowiek postrzega świat jako hierarchię zróżnicowanych pod różnymi względami przedmiotów; określa się coś jako niedoskonałe, albo względnie doskonałe, jedno bardziej doskonałe od drugiego. Za każdym razem częściowe określenia odnoszą się do idei całkowitej doskonałości. Jeśli stopniowanie może odbywać się w „w dół”, to może i „w górę”: aż do doskonałości absolutnej. Albowiem to, co w różnym stopniu niedoskonałe, jest zależne od pełnej doskonałości, ponieważ tak naprawdę rzeczy świata doczesnego są mierzone czy oceniane *per viam remotionis* –

190 Nieskończoność fałszywa jest właśnie skończonością pozbawioną granic i nieograniczenie spotęgowaną, natomiast nieskończoność prawdziwa jest pierwotną pełnią, której pochodną jest skończoność; por. J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition*..., wyd. cyt., s. 49.

191 TISU, s. 649. Zbieżność z Descartem polega tu na tym, że nieskończoność przysługująca Bogu, jak jest w filozofii Kartezjusza, z konieczności wyprzedza to, co skończone; zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., s. 19–20.

192 Zob. TISU, s. 648.

czyli poprzez zaprzeczenie. Zatem punktem odniesienia jest pojęcie absolutnej doskonałości. Niedoskonałe rzeczy tworzą, w porządku poznania, ale także w porządku bytowym, łańcuch zwieńczony szczytem absolutnej doskonałości. Nie mielibyśmy dostępu od strony doskonałościowych ocen istniejących rzeczy, gdybyśmy nie posiadali pojęcia doskonałości pełnej i całkowitej¹⁹³.

W ten sposób, wraz z pojęciową zależnością nieskończoności i doskonałości, rozjaśnia się zagadnienie boskiego bytu, albowiem byt nieskończony i byt doskonały to ten sam boski byt. „Dowodzimy więc – pisze platonik z Cambridge – że stwierdzać nieskończony byt jest niczym innym jak stwierdzać byt absolutnie doskonały, taki, który od zawsze był, czyli nie ma początku, który mógł wytworzyć wszelkie rzeczy możliwe i pojmowalne, i od którego wszystkie rzeczy muszą zależeć. I to oznacza stwierdzić [istnienie] Boga; jedyne, absolutnie doskonałego bytu, źródła wszystkiego”¹⁹⁴. A że umysł ludzki nie potrafi, jak powiedzieliśmy poprzednio, konstituować pojęć nieistniejących „przed” poznawaniem przedmiotów, tym bardziej nie jest w stanie, jako niedoskonały właśnie, utworzyć *ex nihilo* (sam z siebie) pojęcia nieskończenie doskonałego bytu. Ilustruje to następujący fragment: „Stwierdzamy zatem, że gdyby nie było Boga, idea absolutnego czy nieskończenie doskonałego bytu nigdy nie mogłaby być wytworzona czy wymyślona ani przez polityków, ani przez poetów, ani przez filozofów, ani przez innych. To można traktować jako jeszcze jeden dowód za boskością”¹⁹⁵.

W ten sposób Cudworth uzasadnia pojmowalność Boga. Niemniej jednak boska nieskończoność pozostaje wobec naszych ograniczonych władz poznawczych nieadekwatna; i tu należy upatrywać kłopotów z poznawalnością bytu boskiego, ponieważ nieskończoność negatywna może wypierać nieskończoność pozytywną.

¹⁹³ Zob. TISU, s. 697.

¹⁹⁴ „We conclude, To assert an Infinite Being, is nothing else but to assert a Being Absolutely Perfect, such as never was Not, or had no Beginning, which could produce all things Possible and Conceivable, and upon which all other things must depend. And this is to assert a God; One Absolutely Perfect Being, the Original of all things”; TISU, s. 649.

¹⁹⁵ „We affirm therefore, that Were there no God, the Idea of an Absolutely or Infinitely Perfect Being, could never have been Made or Feigned, neither by Politicians, nor by Poets, nor Philosophers, nor any other. Which may be accounted another Argument for a Deity”; TISU, s. 697.

3. BÓG I DOWODY

Jak większość filozofów o apologetycznej skłonności Ralph Cudworth musiał poświęcić wiele miejsca w swojej twórczości problematyce dowodów na istnienie Boga. Mimo, że XVII wiek nie przywiązywał już takiej wagi do racjonalnych uzasadnień bożej egzystencji, jak poprzednie epoki, to jednak filozoficzna problematyka dowodów nie zaniknęła, co widać u René Descartesa.

Myśl Cudwortha oscyluje wokół trzech punktów dopełniających się wzajemnie: naturalnego instynktu religijnego, odparcia kontrdowodów jako oczyszczenia przedpola oraz racjonalnego dowodzenia istnienia Boga.

Pojęcie *prolepsis* jest w jego teologii ważnym elementem filozoficznego dyskursu. Pojęcie to, wywodzące się z pogranicza mistycyzmu, Cudworth dopełnia filozoficzną argumentacją, jak przystało na platońskiego racjonalistę. *Prolepsis* to „naturalne przeczucie” (antycypacja) boskości, które jest człowiekowi nieodłącznie dane. Można to przeczucie porównać do pobożnego szacunku (*devout veneration*), któremu towarzyszy rodzaj ekstazy i przyjemny dreszcz (*pleasing horror*)¹⁹⁶. *Prolepsis* może być rozumiana jako rodzaj świadomego odczucia istnienia bóstwa, które poprzedza rozumowanie jako takie; wyprzedza je, ale go nie wyklucza. Taka jest sytuacja filozoficznego dyskursu, na terenie którego *prolepsis* jest zazwyczaj punktem wyjścia dla rozumowania. Cudworth uzupełnia w ten sposób religijny racjonalizm kategorią intuicjonistyczną. Z tego dopełnienia wyłania się konstrukcja charakterystyczna nie tyle dla siedemnastowiecznej racjonalności, ile raczej dla koncepcji racjonalno–mistycznych, których symbolem mógłby być Mikołaj z Kuzy. Filozofia platonika z Cambridge oscyluje bowiem pomiędzy ujęciami rozumowymi

196 Zob. TISU, s. 640. Pojęcie *prolepsis* zapożycza Cudworth z *Kobierców* Klemensa Aleksandryjskiego; w polskim przekładzie to greckie pojęcie, pojawiające się także w tekstach epikurejczyków, później stoików, jest oddane jako „dobrowolna akceptacja wstępna”. Odpowiedni fragment brzmi: „Oto wiara, którą szkalują Hellenowie, uważając ją za bezwartościową i barbarzyńską, jest dobrowolną akceptacją wstępną (to jest wyprzedzającą doświadczenie), jest potwierdzeniem uczucia religijnego w odniesieniu do bóstwa, jest zastępczym wyobrażeniem tego, czego się spodziewamy, doświadczalnym sprawdzianem rzeczy, których zobaczyć nie można”; Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum J. Niemirska–Pliszczyńska, Warszawa 1994, t. 1, s. 132. Końcowy fragment cytatu, ujęty w wewnętrznym cudzysłowie, jest przytoczeniem przez Klemensa słów św. Pawła z Hbr 11,1. A. Krokiewicz z kolei tłumaczy *prolepsis* jako „przedchwył umysłu” lub „wyobrażenie typowe”; zob. tenże, *Nauka Epikura*, Kraków 1929, s. 96.

a mistycyzującym językiem wczesnego neoplatonizmu, po który sięga on tam, gdzie rozum okazuje się ograniczony i nieprecyzyjny. I chociaż twierdzi, że wiarę można analizować i wyjaśniać przy pomocy rozumu, nie sądzi jednak, by dało się całą sferę wiedzy religijnej sprowadzić do logiki¹⁹⁷.

Pojęcie *prolepsis* jest równocześnie polemiką z psychologizującymi redukcjami wiary do zagadnienia strachu. Cudworth przyznaje, że to intuicyjne przeczucie Boga, jego niewidzialnej obecności w widzialnym wszechświecie, łączy się z uczuciem pewnego rodzaju bojaźni, ale jest to odczucie, które nie ma nic wspólnego z represywnym strachem. *Prolepsis* jako afekt duszy jest bowiem początkiem miłości do Boga i początkiem mądrości. Dokładnie tak, jak w Księdze Syracha, na którą się Cudworth powołuje. Bojaźń boża, „wesele i korona radosnego uniesienia”, jest źródłem religijności i mądrości osiągalnej tylko na terenie wiary, bo „cała mądrość od Boga pochodzi”¹⁹⁸.

3.1. Siła i słabość perswazji dowodów

Stanowisko Cudwortha w kwestii dowodów istnienia Boga jest dwuznaczne. Descartesowi zarzuca np. zniweczenie dowodu kosmologicznego, który dawał najmocniejszy oręż przeciwko ateizmowi, a który polega na argumentowaniu za istnieniem Boga z harmonii świata, co wiąże się z kolei z pojęciem przyczyn celowych. Sam zaś wielokrotnie stawia tezę o ograniczoności rozumu wobec nieogarnionej prawdy boskiej¹⁹⁹, odmawiając racjonalnym rozważaniom kwestii istnienia czy natury Boga dużego znaczenia poznawczego. Jak pisze Lydia Gysi, wbrew tego rodzaju deklaracjom, dowodom poświęca jednak bardzo dużo miejsca; tak że werbalne zapewnienia o znikomej ważności racjonalnych argumentów za istnieniem najwyższego bytu ustępują przed faktyczną predylekcją do obrony wiary i przekonywania o jej prawdziwości²⁰⁰.

W kłopotach z dowodami tkwi i filozoficzna trudność, i teologiczne niebezpieczeństwo. To ostatnie odślania się we wszystkich konsekwencjach kalwinizmu, który przeciwstawiając wiarę rozumowi, *nolens volens* ugruntowuje tzw. teorię dwu

197 Por. J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition...*, wyd. cyt., s.50.

198 Mądrość Syracha czyli Eklezjastyk, I.11 oraz I.1, cyt. za Biblią Tysiąclecia.

199 Zob. TISU, s. 725.

200 Zob. L. Gysi, *Platonism and Cartesianism...*, wyd. cyt., s. 92.

prawd, czyli w konsekwencji relatywizuje prawdę samą. Trudność natury filozoficznej sięga natomiast korzeniami samej myśli i jej struktury. Problem, pisze angielski platonik z Cambridge, dostrzegali już starożytni „teiści”; kwestionowali oni mianowicie samą możliwość przeprowadzenia poprawnego dowodu na istnienie Boga; *a priori* dowodzić istnienia Boga niepodobna, albowiem sam Bóg jest pierwszą przyczyną wszystkich rzeczy: „Podczas gdy prawdziwe znaczenie tych starożytnych teistów, którzy zaprzeczali możliwości dowodu [istnienia] Boga, było tylko takie, że istnienie Boga nie może być udowodnione *a priori*, skoro jest On pierwszą przyczyną wszystkich rzeczy”²⁰¹.

Dowód *a priori* jest antynomiczny; gdy myśl próbuje coś uzasadnić, szuka dla uzasadnianego przesłanek, to jest przyczyn, w sobie samej. W porządku dowodzenia teza stwierdzająca istnienie Boga ma być wnioskiem. Sprzeczność polega na tym, iż Bóg jest uzasadniany przez coś innego niż On sam, co jest jak gdyby „przed” Nim jako jego przyczyna, a co w istocie wymaga Boga do własnego wyjaśnienia. Mamy tu więc do czynienia z błędnym kołem; jest to koło albo bezpośrednie, albo pośrednie, w zależności od konkretnych rozumowań poszczególnych filozofów.

Nie oznacza to wszakże, iż skazani jesteśmy jedynie na przypuszczalne prawdopodobieństwo (*conjectural probability*), mniemanie czy wyłącznie czystą wiarę. Antynomiczny defekt nie zniechęca człowieka do poszukiwania właściwej drogi do pewności osiągananej na drodze rozumu. Nie tylko przykład Cudwortha jest tu wiele mówiący; również ci, którzy oddzielali wiarę i wiedzę, zajmując się raczej tą ostatnią, konstruowali dowody mające przemawiać za bożą egzystencją. Ren Descartes nie jest wcale wyjątkiem, bo wspomnieć można Spinozę, który konstruował dowody na istnienie Boga na drodze apriorycznej i aposteriorycznej²⁰² – że ograniczamy się tylko do siedemnastego stulecia.

Wiedzę, do jakiegoś stopnia pewną, można osiągnąć poprzez wykazanie niemożliwości odrzucenia tezy o istnieniu Boga, bądź poprzez usprzecznienie, wykazanie mankamentów, w twierdzeniach ateistycznych przeciwników religii, szczególnie w

²⁰¹ Whereas the true meaning of those ancient Theists, who denied that there could be any Demonstration of God, was only this, that the Existence of a God could not be Demonstrated A Priore, himself being the First Cause of all things”; TISU, s. 715.

²⁰² Zob. Stanisław Kowalczyk, *Wieki o Bogu*, Wrocław 1986, s. 227.

tych zakresach tematycznych, w których wyrastają ważne dowody chrześcijańskie; ważne dla Cudwortha oczywiście.

Nie można np. dowodzić wieczności odwołując się do wcześniejszych przyczyn koniecznych (*antecedent necessary causes*), ponieważ wieczność nie posiada przyczyn ją poprzedzających, albowiem sama jest wcześniejsza od jakichkolwiek przyczyn. Można jednak, na podstawie założenia istnienia wieczności, wykazać logiczną niemożliwość tezy przeciwnej. „Niemniej jednak – pisze siedemnastowieczny platonik – tylko przy założeniu, że przecież coś istnieje, w co żaden człowiek w żaden sposób nie może zwątpić, możemy posiadać nie tylko mniemanie, ale i pewną wiedzę, na podstawie konieczności niezaprzeczalnej racji, że nigdy tak nie było, że nic nie istniało, lecz coś istnieje od zawsze i bez początku”²⁰³.

Przy wszystkich zastrzeżeniach dotyczących dowodu *a priori*, w podobny sposób wnioskujemy o istnieniu Boga. Wychodzimy od faktu istnienia nas samych (*from our very selves*) oraz treści naszej świadomości – czemu przysługuje niezaprzeczalna pewność, co wiemy od Descartesa, którego Cudworth bezpośrednio jednak nie przywołuje. Przy pomocy zasad rozumu (*principles of reason*) wywnioskujemy istnienie bóstwa. Cudworth zdaje sobie sprawę, że konstrukcja dowodu nie jest doskonała; mówi, że jest to dowodzenie typu *oti*, którego przeciwieństwem jest dowód typu *dioi*²⁰⁴ (to echo Arystotelesowskiego „dzięki czemu” – *dia ti*). Dowodzi się tu, że coś jest, bez uzasadniania – dlaczego coś jest; tak jak w dowodach geometrycznych²⁰⁵.

Balansowanie między odrzuceniem a akceptacją racjonalnych uzasadnień egzystencji Boga można tłumaczyć uwikłaniem Cudwortha w walkę ze zbyt wielką liczbą przeciwników. Z jednej strony, dowody mają potwierdzać racjonalność wiary chrześcijańskiej (przeciw teistom typu kalwińskiego), z drugiej zaś świadczą o błędach argumentacji ateistycznej. Z trzeciej wreszcie strony, Cudworth kieruje się również przeświadczeniem o niebezpieczeństwie nadużywania filozoficznego rozu-

203 „Nevertheless upon supposition only, that something doth Exist, which no man can possibly make any doubt of, we may not only have an Opinion, but also certain Knowledge, from the Necessity of Irrefragable Reason, That there was never Nothing, but something or other did Always Exist from Eternity, and without Beginning”; TISU, s. 716.

204 Zob. TISU, s. 716.

205 Dowodzenie *oti* (*quia*) określane jest w literaturze filozoficznej jako redukcyjne, argumentacja typu *dioi* (*propter quid*) jako dowodzenie dedukcyjne; zob. S. Kowalczyk. *Wiek o Bogu*, wyd. cyt., s. 55.

mu w sprawach wiary, co grozi zastępowaniem słowa objawionego racjonalistycznym konstruktem.

To niebezpieczeństwo całkowitego zastąpienia wiary racjonalnym dyskursem wywołał w zachodnim chrześcijaństwie po raz pierwszy Anzelm z Canterbury (1033–1109). Tendencja ta była, na płaszczyźnie racjonalnej (!), zdecydowanie zwalczana przez Tomasza z Akwinu. Można powiedzieć, że Tomasz jakby przeczuł to, co musiało nastąpić: w XVII wieku Descartes sformułuje dowód na istnienie Boga będący pozornie powtórzeniem tzw. ontologicznego dowodu Anzelm, w istocie jednak posługujący się takim pojęciem Boga, którego Anzelm z pewnością nie mógłby (jako teolog) zaakceptować²⁰⁶.

Mimo niezwykle rozległej uwagi, którą poświęca zagadnieniu istnienia bytu koniecznego, kwestią zasadniczą jest dla niego natura boskiego bytu i jego relacje ze światem²⁰⁷. Wyjaśnić można to tym, że istnienie Boga nie było tak powszechnie kwestionowane, jakby to wynikało z licznych polemik filozofa; i miał tego świadomość autor *Prawdziwego rozumowego systemu wszechświata*. Po drugie, koncepcja *prolepsis* odpowiada zadowalająco, jak sądzi jej autor, na wątpliwości co do egzystencji Najwyższej Istoty.

3.2. Uchylanie ateistycznych obiekcji

Dyskusja Cudwortha z ateistycznymi polemistami, mająca przygotować konstruktywną i merytoryczną prezentację dowodów na istnienie Boga, jest równocześnie częścią tej problematyki. Cudworth buduje bowiem dowody jak gdyby z marszu, w trakcie polemik z różnymi adwersarzami na najróżniejsze tematy. Rzadko przeprowadza rozumowania od początku do końca. Raczej sygnalizuje pewne możliwości dowodowe, wykorzystując przy tym różne rodzaje dowodów.

²⁰⁶ Zob. na ten temat J. Pieper, *Scholastyka*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1963, s. 51–73. Co do samego Descartesa, to podkreślić należy, iż w jego rozważaniach faktycznie zawarte jest uzasadnienie niemożliwości dojścia do wniosku stwierdzającego istnienie Boga, gdy wychodzi się z przesłanek będących zdaniami o rzeczywistości empirycznej. Uzasadnienie to polega na wykazaniu, że z tez przyrodniczych można dedukować jedynie tezy o charakterze wyłącznie przyrodniczym, a więc przyroda nie wyprowadza poza samą siebie; zob. J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartes'a teorii idei*, Białystok 1988, s. 373–388. Tak więc Cudworth i pozostali platonicy z Cambridge nie bez podstaw odnoszą się nieufnie do kartezjanizmu, gdyż filozofia ta prowadziła do wniosków rzeczywiście sprzecznych z ich filozoficznymi intencjami.

²⁰⁷ Por. J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition...*, wyd. cyt., s. 51.

Znanym motywem zaprzeczania Boga jest posłużenie się zasadą „Nic nie może pochodzić z niczego” (*Nothing out of nothing*)²⁰⁸. Ateiści rozumują w następujący sposób: Bóg rozumiany jako stwórca realnego bytu stwarza *ex nihilo*; ale to jest sprzeczne z niepodważalną zasadą rozumu (*undoubted principle of reason*), co zmusza do stwierdzenia, że tak pojęta siła stwórcza nie mogła stworzyć wszechświata i nie może istnieć (nie da się pomyśleć jako istniejąca).

Kontrargumentacja Ralpha Cudwortha skupia się na tym, że przeciwnicy wiary źle interpretują zasadę „Nic nie może pochodzić z niczego”. Jeśli jest ona dobrze rozumiana, to jej sens sprowadza się do tego, że nic samo nie może przejść z niebytu do bytu; nic nie może samo wprowadzić się w ruch, zapoczątkować siebie. Do poruszenia, do zrealizowania przejścia do bytu, potrzebna jest przyczyna sprawcza. Jednak problem wygląda inaczej, jeśli rozpatrujemy byt samoistny, taki, który nie może nie być. W najgłębszym przekonaniu Cudwortha przeświadczenie, że nic nie może pochodzić z niczego, nie dotyczy Boga, ponieważ jako najwyższy byt nie jest On czymkolwiek ograniczony. Bóg stwarza *ex nihilo* materię i wszystko, co jest składnikiem rzeczywistości. Jak pisze R. Colie, interpretując filozofię platonika z Cambridge, „.... dla Niego [Boga] stan nicości jest potencjalnie twórczy, jak glina dla rzeźbiarza czy deski dla budowniczego. On może stwarzać z niczego cokolwiek, co wybiera do stwarzania”²⁰⁹.

Jeśli zaś chodzi o przyczynę sprawczą jako taką, musi ona posiadać przynajmniej równą bądź większą doskonałość od skutku oraz wystarczającą moc sprawczą. Główny nacisk kładzie Cudworth na siłę sprawczości (*active power*). Materia

²⁰⁸ W starożytności przekonanie, że nic nie może powstać z niczego, było interpretowane jako argument za wiecznością wszechświata. W jednym z zachowanych fragmentów Empedoklesa czytamy: „.... nie ma żadnych narodzin [powstawania] czegokolwiek, co jest śmiertelne, ani nie jest jakimś końcem nieszczęsna śmierć. Jest tylko mieszanie się i wymiana tego, co było zmieszane”; tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Warszawa 1972, s. 205. Szczególny „rozgłos” zyskało zdanie: „Żaden z bytów nie ginie i nic nie rodzi się, co nie istniało uprzednio” z traktatu *De diaeta* (I,4) wchodzącego w skład tzw. *Corpus Hippocraticum*. W czasach Cudwortha przeważała opinia, że jest to argument za stworzeniem świata. Przykładem może być stanowisko Leibniza, który tak pisał do Arnaulda: „Zgadzam się, że forma substancjalna ciała jest niepodzielna i sądzę, że taki jest też pogląd św. Tomasza. Zgadzam się również z tym, że każda forma substancjalna czy każda substancja jest niezniszczalna, a nawet niezradzalna, co głosił również Albert Wielki, a spośród starożytnych autorów księgi *De diaeta*, którą przypisuje się Hipokratesowi. Mogą się więc one narodzić tylko przez stworzenie”; G. W. Leibniz, *Discours de metaphysique et Correspondance avec Arnauld*, red. G. Le Roy, Paris 1993, s. 144.

²⁰⁹ R. Colie, *Light and Enlightenment*, wyd. cyt., s. 135.

takiej siły nie zawiera, jest bowiem bierna. „Gdyby w ogóle przynajmniej raz nie było ruchu w całym świecie ani żadnego życia czy też samowzbudzającej się mocy w żadnej rzeczy, lecz tylko martwa materia, jest pewne, że nigdy nie mógłby być wzbudzony w nim żaden ruch bądź jakaś zmiana przez całą wieczność”²¹⁰.

Przygodny byt, niedoskonały, nie jest w stanie sam siebie przyczynować, przechodzić z niebytu do bytu. Jest obdarzony ograniczoną siłą emanatywną (*sufficient emanative power*), tak że może oddziaływać na inne byty tylko w zakresie akcydensów i ich modyfikacji oraz przekazywać ruch lokalny. Żaden byt stworzony nie jest emanatywny substancjalnie, czyli nie jest w stanie wytworzyć innej substancji z niebytu. A skoro tak, skoro nie jest możliwe, by byt przygodny wprowadzał do istnienia z niebytu inny byt, to tylko absolutnie doskonały byt, obdarzony dostateczną sprawczością, eminentnie zawierający w sobie wszystkie byty, może być pierwotną przyczyną bytu w ogóle.

Cudworth dodaje, że zasada „Nic nie może pochodzić z niebytu” dotyczy głównie przyczyn materialnych. Byt nie może sprawiać zaistnienia innego bytu *ex nihilo*, ponieważ może oddziaływać jedynie na preegzystującą materię (*preexisting matter*) poprzez ruch i modyfikowanie materii. Naturalny proces powstawania – bez udziału boskiej opatrności – nie polega na wytwarzaniu nowej substancji i realnego bytu z niczego; nie ma więc tu mowy o stwarzaniu z niczego ani obracaniu w nicość²¹¹.

3.2.1. Ruchy i poruszyciele

Tak zwany dowód z ruchu, popularny wśród filozofów sposób uporania się z problematyką egzystencji boskiej istoty, ateści kierowali właśnie przeciwko religijnym przeświadczeniom. Wychodząc z natury ruchu kwestionowali jeśli nie istnienie Boga monoteizmu, to przynajmniej istnienie Pierwszego Poruszyciela. Streszczenie Cudwortha tak prezentuje główny wątek rozumowania zwolenników wieczności ruchu. Niepodważalnym aksjomatem argumentacji jest to, że coś, co jest w ruchu, przez coś innego musi być poruszone; a także, iż nic nie może poruszać się

210 „Wherefore if there were once no Motion at all in the whole world, nor no Life or Self Active Power in any thing, but all were Dead; then is it certain, that there could never possibly arise, any Motion or Mutation in it to all Eternity”; TISU, s. 739.

211 Zob. TISU, s. 740.

samo. Wynika z tego, że nie istnieje jakieś *Aeternum Immobile*²¹²; wieczny jest natomiast ruch i jego przekazywanie. Zatem, łańcuch poruszeń jest nieskończony.

Cudworth, powołując się na Arystotelesa²¹³, stwierdza, że rozumowanie takie powinno być ograniczone tylko do ruchów lokalnych ciał. Nie można natomiast na tej podstawie wykluczać „pierwszego poruszyciela”, albowiem poza obrębem „lokalnym” ruch może pochodzić od czegoś, co nie jest natury cielesnej (co wyklucza ją ateści). Za Arystotelesem mówi, że jeśli łańcuch przyczyn jest nieskończony, to nie ma w istocie przyczyny i nie ma też mowy o poznaniu, skoro poznanie jest wskazywaniem przyczyn²¹⁴.

Wieczność ruchu oraz proces stałego przekazywania poruszeń przypomina platonikowi z Cambridge kartezjański mechanizm dystrybuowania ruchu. Z zastrzeżeniem wszakże, że wieczność ruchu odnosi się nie do początku, „pierwszego impulsu”, a do „skutków”; Cudworth nazywa „kartezjańskim założeniem”²¹⁵ tezę, że ruch raz odebrany będzie dalej przekazywany od ciała do ciała w nieskończoność. Kartezjańską hipotezę uznaje ostatecznie za niemożliwą, bo sprzeczną z religijną ideą końca dziejów. Odnosząc do przyszłości przekazywanie ruchu, pisze: „Mówimy, że jest czymś ostatecznie niemożliwym, iżby jedno ciało było poruszane przez inne aż do nieskończoności”²¹⁶. W ramach tak zinterpretowanej mechaniki angielski platonik dostrzega zrównanie poruszyciela z substancją cielesną; tak jak gdyby nie było innych ruchów niż lokalne i innych niż cielesne substancji. To jest błąd ateistyczny, ponieważ ruch lokalny musi zakładać zewnętrzny – „poza lokalny” – czynnik poruszający, a ponadto poruszać może substancja niecielesna. Po drugie, ateistycznym błędem jest oczywiście i to, że nieskończony łańcuch przyczyn wyklucza pojęcie pierwszego poruszyciela. Bo to oznacza sprzeczność: jest ruch, a nie

212 Wyrażenie Cudwortha zastępujące określenie „wieczny nieruchomy poruszyiciel” (eternal unmoved mover); zob. TISU, s. 842.

213 Charakterystyczną cechą tekstów filozofa z Cambridge jest m.in. osobliwy sposób odwoływania się do innych myślicieli. Z reguły Cudworth czyni to ogólnie, wymieniając tylko nazwisko jakiegoś autora, bez podania źródła; tak też jest w niniejszym przypadku. Można oczywiście domniemywać, że chodzi tu, zwłaszcza, o V Księgę *Fizyki* Arystotelesa, w której analizowane są typy i rodzaje ruchów i zmian.

214 „...wtedy bowiem sądzimy, że coś wiemy, gdy poznaliśmy przyczyny”; Arystoteles, *Metafizyka*, II, 2, 994b, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, s.44.

215 „Cartesian Hypothesis”; TISU, s. 843. Chodzi tu o sformułowane przez Descartesa w drugiej części *Zasad filozofii* prawo zachowania we wszechświecie stałej ilości ruchu.

216 „We say, that it is a thing Utterly Impossible, That One Body should be Moved by Another Infinitely”; TISU, s. 843.

ma poruszydciela²¹⁷. Nie pozostaje wi6c nic innego jak przyj c pierwszego niecielesnego poruszydciela i uzna c niemoÅliwo c nieskończonego łańcucha poruszeń. Tak własnie często wygląda polemika Cudwortha i uchylanie zarzutów adwersarzy.

Angielski platonik wprowadza istotną dystynkcj : różny od ruchu lokalnego rodzaj działania zwany autokinez  (*self-activity*; *autochinesie*), której przeciwieństwem jest heterokineza (*heterochinesie*)²¹⁸. Otóż ruch lokalny jest natury heterokinetycznej; nie jest wywoływany przez substancj  poruszającego, czyli przez działanie pierwotne, poniewaÅ ruch lokalny sam w sobie jest wtórny – jest skutkiem poruszenia poruszającego. Jest wi6c efektem autokinezy, czyli pewnego rodzaju samoaktywno ci czynnika poruszającego. Ruch lokalny poje ty heterokinetycznie zakłada niejako samoaktywno c zewnętrznego impulsu, czyli własnie autokinez , którą Cudworth rozumie jako „to, co nie jest poruszeniem wywołanym przez jaki s inny czynnik, lecz wyrasta bezpośrednio z samego czynnika działającego”²¹⁹.

Jeszcze jeden cytat: „Wszelki ruch lokalny, jaki jest w świecie, zosta  najpierw wywołany przez pewien poznający oraz myślący byt, który nie dzia a  z zewnątrz przez pośredników ani nie porusza  lokalnie, lecz jedynie mentalnie; jest on nieporuszonym poruszydciela nieba i wirów. Tak wi6c poznanie jest w porządku naturalnym przed ruchem lokalnym, a niecielesna substancja przed cielesną, zachowując nad t  ostatnią naturalną przewag ”²²⁰.

W gruncie rzeczy przekonanie, iÅ „nic nie moÅe porusza  się samo z siebie”, nie jest mocniejsze niÅ twierdzenie teistów, Åe istnieje coś, co jest zdolne porusza  się samo z siebie i dzia a  bez uprzednich przyczyn; a tym czym s jest byt konieczny. MoÅna przyj c nawet, robi to angielski platonik, Åe bardziej uzasadniona jest teza ostatnia. Gdyby bowiem odrzuci  tez  teistyczn , wówczas ruch, tak jak i myśl, musiałby być uznane za co , co b dÅ pochodzi z nico ci (*from nothing*), b dÅ nie posiada przyczyny.

217 Zob. TISU, s. 844.

218 Zob. TISU, s. 844.

219 „.... That which is not a Passion from any other Agent, but springs from the immediate Agent it self”; TISU, s. 844.

220 „All the Local Motion that is in the World, was First Caused by some Cogitative or Thinking Being, which not Acted upon by any thing without it, nor at all Locally Moved, but only Mentally; is the Immoveable Mover of the Heaven, or Vortices. So that Cogitation is in Order of Nature, before Local Motion, and Incorporeal before Corporeal Substance, the Former having a Natural Imperium upon the Latter”; TISU, s. 844.

3.2.2. Spór o myślenie

Konkluzję swoją Cudworth kieruje również przeciwko ateizmowi demokrytejskiemu. Przedmiot sporu dotyczy zagadnienia myślenia. Ale w ostatecznej instancji chodzi o byt boski. Cudworth sądzi, że Leucyp i Demokryt redukuje myślenie – sprowadzając wszystkie poruszenia do ruchów ciał – do mechanizmu. Ta starożytna doktryna przetrwała jednak do czasów późniejszych, o czym świadczy fakt polemiki Cudwortha ze współczesnym ateistą chcącym uchodzić za rozumnego (*modern atheistical pretender to wit*), który głosi podobną konkluzję. Chodzi raczej o Hobbesa niż o Kartezjusza, któremu również zarzuca platonik zbieżność z demokryteizmem w tym zakresie, w którym autor *Rozprawy o metodzie* ograniczył zdolności zwierząt do trybów i mechanizmów maszyny, wykluczając autonomiczne procesy życiowe (zarzut ten należy tłumaczyć Cudwortha koncepcją *Plastic Nature*, zakładającą takie procesy); ponadto, wątpliwości platonika²²¹ dotyczą kartezjańskiego zagadnienia relacji myślenia i fizjologicznego podłoża organizmu, w szczególności w związku z takimi fragmentami *Zasad filozofii*, w których Descartes pisze o zależności tzw. doznań umysłu od nerwów i obiegu krwi²²². U Hobbesa natomiast demokrytejski akcent pojawia się w kontekście analizy zagadnienia rozumowania i jego zależności od substancji cielesnej; wydaje się, że istotnie Hobbes utożsamia myślenie i rozumowanie, zaś mechanizm, jaki dostrzega Cudworth w ujęciu rozumowania u Hobbesa, polega na dodawaniu i odejmowaniu składników pojęciowych, co wywołuje wrażenie jakby myślenie odbywało się mechanicznie wedle jakiejś ściśle określonej procedury²²³. Zdaniem Cudwortha, tak naprawdę chodzi o to, że gdyby dopuszczono do kwestii wyjaśnienia faktu myślenia inne rodzaje pobudeń niż cielesne, to trzeba by uznać również inny niż związany z ciałami rodzaj ruchu, a zatem inną substancję niż substancja cielesna. A do tego właśnie zmierza

221 Zob. R. Cudworth, *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, wyd. cyt., s. 112.

222 Takie przypuszczenia angielskiego myśliciela nasuwa np. następujący fragment: „Natomiast delikatne nerwy, które dochodzą do serca i do osierdza, jakkolwiek niezmiernie drobne, tworzą drugi zmysł wewnętrzny, w którym powstają wszystkie poruszenia umysłu, czyli uczucia i afekty, jak uczucia radości, smutku, miłości, nienawiści i tym podobne”; R. Descartes, *Zasady filozofii*, IV, 190, wyd. cyt., s. 338. Na temat samowystarczalności myślenia u Descartesa zob. J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartesa teorii idei*, wyd. cyt., s. 59–68.

223 Zob. T. Hobbes, *Lewiatan*, wyd. cyt. s. 34–35; *Elementy filozofii*, t. I, wyd. cyt., s. 13–15; zob. także Roman Tokarczyk, *Hobbes*, Warszawa 1987, s. 33–34.

Cudworth: pokazać, że istnieje również ruch mentalny, duchowy, który towarzyszy oddziaływaniu substancji niecielesnej na materialną warstwę rzeczywistości, co oznacza, że Bóg może wpływać w taki sposób na świat²²⁴.

Ale ujawnia się tutaj również drugi, nie mniej istotny problem; czy poznanie i wiedza są wtórne wobec rzeczywistości? Chodzi więc nie tylko o sprowadzenie myślenia jako takiego do wymiaru ruchu lokalnego; konsekwencja rozstrzygnięcia tego zagadnienia dotyka fundamentalnego zakresu problematyki stworzenia. Filozofia demokrytejsko-epikurejska opowiada się wyraźnie za wtórnością wiedzy o świecie względem samego świata. Jeśliby bowiem świat został stworzony przez Boga na podstawie wiedzy uprzedniej jako wzoru stworzenia, to wynikałoby stąd, że wiedza jest, zarówno w porządku natury, jak i czasu, wcześniejsza od rzeczy; jednakże tak rozum, jak doświadczenie potoczne poświadczają, że rzeczy jako przedmioty poznania są warunkiem wiedzy i poznania; dlatego myśliciele orientacji demokrytejskiej twierdzą, że wiedza i intelekt są „młodsze” od rzeczy zmysłowych, a nie odwrotnie; czyli że świat poprzedza poznanie. Neoplatońska odpowiedź Cudwortha, sięgająca zagadnienia bytu boskiego, jest następująca: „(...) Pojedyncze ciała nie są jedynymi przedmiotami umysłu. Zawiera on w sobie swoje bezpośrednie inteligibilia, które są również wieczne; umysł nie jest wyobrażeniowym odbiciem rzeczy zmysłowych ani ich stemplem czy sygnaturą, lecz jest wobec nich archetypiczny. Pierwszy umysł jest bytem doskonałym, tożsamym z sobą i z zakresem swojej mocy oraz możliwościami wszystkich rzeczy. Tak więc poznanie jest starsze niż wszelkie zmysłowe rzeczy; umysł starszy jest niż świat i jego architekt”²²⁵. Umysł, o którym pisze angielski platonik jest oczywiście umysłem boskim; taki umysł jest pierwotny wobec świata i wobec architekta rozumianego na sposób platońskiego demiurga, wykonawcy bożego scenariusza.

224 Zob. TISU, s. 846.

225 „Singular Bodies, are not the only Things, and Objects of the Mind, but that it containeth its Immediate Intelligibles within it self; which Intelligibles also are Eternal, and That Mind is no Phantastick Image of Sensibles, nor the Stamp and Signature of them, but Archetypal to them; the First Mind being That of a Perfect Being, comprehending it self, and the Extent of its own Omnipotence, or the Possibilities of all things. So that Knowledge is Older than all Sensible things; Mind Senior to the World, and the Architect thereof”: TISU, s. 848.

3.3. Opatrzność

Ateistyczna obiekcja przeciwko opatrznosci bożej ma dla Cudwortha znaczenie wielorakie. Chodzi nie tylko o podtrzymanie przeświadczenia zakorzenionego w tradycji i zapisanego w dogmatkach. Spór o nadzór nad światem, sprawowany przez Boga, ma znaczenie także dla filozoficznej problematyki dowodów na istnienie Boga.

Ten „najślabszy zarzut” opiera się na wadliwości świata. Cudworth pisze, że zasadniczą jego tezą jest z góry przyjęte założenie: ten, kto uznaje Boga za źródło wszystkich bytów, *ipso facto* przyjmuje, że wszelkie przedmioty są „zrobione dobrze”, tak jak powinny.

Niektórzy nowożytni „teiści” interpretują boską naturę nie w kategoriach dobra, lecz arbitralnej woli i siły z nią związanej, jak gdyby wola determinowana przez dobro była nieprzystojna; wśród zwolenników woluntaryzmu ujawnia się przekonanie, że boża moc to wola obojętna na rzeczy, niczym nie ograniczona siła działania, której charakterystyką jest przypadkowy, kapryśny wybór. W ten sposób interpretują boską suwerenność.

Zdaniem Cudwortha, stanowisko teistycznych zwolenników woluntaryzmu paradoksalnie potwierdza stanowisko ateistyczne, uznaje bowiem, że świat mógłby być stworzony lepiej niż został. Przypadkowość lokalizuje się w rozwiązaniu woluntarystycznym w bożej woli, w ateistycznym – w materii. „Tak więc kontrolersja między ateistami a tymi teistami wydaje się być nie inna niż ta: czy nieczuła materia poruszająca się przypadkowo, czy przypadkowa i wszechmocna wola, nie zdeterminowana przez dobro, sprawiedliwość i mądrość, jest suwerennym numen i źródłem wszelkich rzeczy”²²⁶. Jest to więc dylemat: albo nieprzewidywalne atomy, albo kapryśne bóstwo. Irracjonalna wola nie może być istotą boskości, ponieważ byłaby brutalna, szalona i w gruncie rzeczy impotentna; tylko rozum – powołuje się, jak zwykle ogólnie, na „starożytnych” Cudworth – „jest najwyższym królem nieba i Ziemi”, a jego fundamentem dobro.

226 „So that the Controversie betwixt the Atheists, and these Theists, seems to be no other than this; Whether Senseless Matter Fortuitously Moved, or a Fortuitous Will Omnipotent, such as is altogether undetermined, by Goodness, Justice and Wisdom, be the Sovereign Numen, and Original of all things”; TISU, s. 873.

Broniąc boskości przed przypisywaniem jej nieprzewidywalności przypadku, Cudworth ukazuje swoją koncepcję bożego bytu. Bóg nie może być pojmowany jako kapryśna, pełna humorów wola; jest bowiem jak fontanna tryskająca miłością i dobrocią, sprawiedliwością i mądrością; fontanną, której strumienie obmywają wszystkie rzeczy. Bóg nie jest zobowiązany do czegokolwiek, także do czynienia tego, co najlepsze; ale czyni to, ponieważ jest dobrocią. Natomiast niedoskonałość, partactwo natury (*a meer botch of nature*), jest zjawiskiem wyjątkowym, a ponadto często nie potrafimy wyjaśnić działania twórczego mechanizmu natury (*artificial contrivance of nature*), uznając za anomalie to, co po pewnym czasie ujawnia swój przyrodniczy sens²²⁷.

Obiekcje wobec opatrności bożej formułowane były jeszcze z innego punktu widzenia: z faktu nieładu i pogmatwania ludzkich losów (*humane affairs*). Patrząc na postęпки ludzi, łatwo można dojść do przekonania, że dominują w nich przypadki przeciwieństw: niewinny–winny, pobożny–bezbożny, religijny–świecki; że często to, co gorsze, wypiera to, co lepsze. Nierzadko przecież niesprawiedliwy i bezbożny osiąga większe powodzenie życiowe, niż gorliwy, uczciwy wyznawca religii. Gdyby istniał Bóg, spełniający przypisywaną mu opatrnościową opiekę nad światem, niereligijni profani zostaliby osiągnięci boskim gromem kary bądź w inny sposób otrzymaliby należną odpłatę; natomiast pobożnych Bóg ochraniałby przed złem i przykrościami. W rzeczywistości jednak wszystkim kieruje przypadek i ślepy los.

Odpowiedź Cudwortha jest taka: „Przed wszystkim mówimy tu zatem, że jest całkiem nierozsądne żądać, by boska opatrność wkraczała w cudowny sposób w każdy obrót rzeczy karaniem niepobożnego i ochroną pobożnego, a zatem nieustannie przerywała bieg natury (co wyglądałoby jak partactwo czy nieudolność oraz wymuszanie); lecz raczej niesie rzeczy na (...) spokojnej i cichej ścieżce, okazując swoją sztukę i wprawność w znacznej swobodzie rzeczy i rozjaśniając się w końcu w należytym zakończeniu”²²⁸. Bóg jest cierpliwy; działa powoli, bo taka jest natura

227 Zob. TISU, s. 875.

228 „First of all we here say, That it is altogether unreasonable, to require that Divine Providence should Miraculously interpose upon every turn, in Punishing the Ungodly and Preserving the Pious, and thus perpetually interrupt the Course of Nature, (which would look but like a Botch or Bungle, and a violent business) but rather carry things in (...) a Still and Silent Path, and shew his Art and Skill, in making things of themselves fairly unwind, and clear up at last into a Satisfactory Close”; TISU, s. 878.

Jego trwania. „Boska sprawiedliwość skrada się miękko na wełnianych stopach, lecz w końcu pochwytuje w żelazne ręce” – pisze angielski platonik²²⁹. Ci, którzy nie dostrzegają jej skutków tu i teraz, odrzucają ją jako fantastyczny wymysł religijnego umysłu. Są oni jak widzowie jakiegoś dramatu, płaczący z powodu triumfu niegodziwości na scenie – pisze Cudworth. Lecz Bóg jest najwspanialszym dramaturgiem, a jego poemat to najprawdziwszy dramat ewolucji świata, w którym zapłata i kara nie mogą być mierzone jakimiś geometrycznymi proporcjami. Odwołując się do Francisa Bacona, Cudworth stwierdza, że ten błąd należy do przypadku złudzeń jaskini (*idola specus*), a polega na tym, że patrzymy na Boga na podobieństwo własne i poprzez ograniczone zdolności poznawcze²³⁰.

3.4. Dowody na istnienie Boga

Mimo tych wszystkich zastrzeżeń, które ujawniły się w dyskusjach Cudwortha na temat Boga, angielski platonik nie traci przekonania, że Bóg jest osiągalny na drodze poznania rozumowego. Jeśli przypomnimy sobie dysproporcje, jakie rysuje Cudworth między „oceanem boskości” a ograniczonym rozumem ludzkim, to przeświadczenie, że Bóg jest osiągalny, nie wyda się nazbyt przekonujące. Niemniej Cudworth wymienia, o czym była już mowa, trzy drogi dojścia do boskości: rozum, kontemplację i świętość. Jakkolwiek mówi o trzech drogach, to sugerując, że są one do pewnego stopnia komplementarne, daje do zrozumienia, że w procesie zdobywania przeświadczenia o istnieniu Boga trzeba zaangażować się całkowicie. Znaczy to, że nie może być tu mowy o chłodnym operowaniu pojęciami i założeniami, jak w matematycznych poszukiwaniach; że należy zatem zaangażować wszystkie siły intelektualne i psychiczne, całą osobowość²³¹.

229 „Divine Justice steals on Softly with Wollen Feet, but Strikes at last with Iron Hands”: TISU, s. 879.

230 Zob. TISU, s. 884. F. Bacon wyróżnił cztery rodzaje złudzeń („idoli” – jak je nazywa) „osaczających umysły ludzkie”. Idole jaskni (nazwa nawiązuje do słynnej Platońskiej metafory) mają swe źródło w konkretnej, jednostkowej naturze danego człowieka. „Albowiem (oprócz błędów związanych z naturą ludzką w ogóle) każda jednostka ma pewnego rodzaju jaskinię, czyli pieczarę osobistą, która załamuje i zniekształca światło naturalne. A dzieje się to bądź na skutek właściwej każdemu jednostkowej jego natury, bądź na skutek wychowania i przestawiania z innymi, bądź przez lekturę książek i autorytet osób, które się czi i podziwia, bądź przez różnicę wrażeń zależną od tego czy występują one w umyśle uprzedzonym i predysponowanym, czy też w umyśle zrównoważonym i spokojnym”; F. Bacon, *Novum organum*, tłum. J. Wikariak, Warszawa 1955, s. 67–68.

231 W istocie dyskursywny rozum jako droga pośrednia ustępuje bezpośrednim sposobom dotarcia do Najwyższego Bytu, czyli kontemplacji i świętości; warunkiem tych ostatnich jest zaangażowanie

Równocześnie Cudworth zachowuje dystans wobec dowodów, bo tak można rozumieć jego uwagę, że siła dowodów zależna jest od zdolności dowodzących, więc także od zdolności rozumienia tych, którzy wchodzi na drogę dowodzenia jako czytelnicy i słuchacze²³².

Samo zagadnienie możliwości dowiedzenia istnienia Boga wzbudzało spory prawie zawsze. Cudworth pisze, że już w starożytności podkreślano, iż próby zadowalającego uzasadnienia istnienia Boga wzbudzały wątpliwości, ponieważ uważano, że zagadnienie boskości jest raczej domeną wiary i domniemania, a nie rozumu; istnieniu Boga, jak utrzymywał np. Aleksander z Afrodyzji, przysługuje prawdopodobieństwo a nie pewność.

Tak więc autor *Prawdziwego rozumowego systemu wszechświata* zdaje sobie doskonale sprawę, jakimi ograniczeniami obarczone jest dowodzenie istnienia najwyższego bytu. Analizując fragment *Kobierców* Klemensa Aleksandryjskiego (V,15), w którym ukazane są trudności intelektualnego poznania Pierwszej Przyczyny wszystkiego, mówi wyraźnie, że dowodzenie doskonałego bytu poprzez przyjęcie założeń rodzi trudność logiczną, ponieważ założenia dowodu występują jako przyczyny dowodzonej konkluzji. Porządek logiczny (porządek dowodzenia) okazuje się więc sprzeczny z porządkiem metafizycznym. Jedyne, co pozostaje w takiej sytuacji, to wiara i mniemanie (*opinion*).

Cudworth wprowadza jednak rozróżnienie w typach dowodów: na *dioti* oraz *oti*. Tak jak w dowodach geometrii: dowodzi się, że coś jest (*oti*), a nie – dlaczego jest (*dioti*). Aprioryczne uzasadnienie może być niedostępne, niemniej jednak można dowodzić w ramach modelu *oti*. Dowieść (*dioti*), że istnieje coś wiecznego, przyjmując dla dowodzonej tezy jakieś przyczyny (*antecedent causes*), niepodobna, rodzi to bowiem sprzeczność: wieczność posiadająca przyczynę, czyli coś ją poprzedzającego w porządku metafizycznym; doskonały byt posiadający przyczynę; samoistny byt dowodzony poprzez swoją przyczynę. W ten sposób, sądzi Ralph Cudworth, Bóg traci przypisywaną mu doskonałość czy absolutną rangę boskości.

Lecz jeśli zaprzeczenie dowodzonej tezy okazuje się niemożliwe, to w ten sposób zdoływamy pewność co do uzasadnianej tezy. Boga dowodzić nie można przy pomo-

wszystkich zdolności intelektualnych i psychicznych, tak żeby poprzez wzbudzenie w sobie miłości otworzyć się na Boga; zob. L. Gysi, *Platonism and Cartesianism...*, wyd. cyt., s. 80.

232 Zob. TISU, s. 725.

cy dowodów apriorycznych. Można jednak, korzystając z zasad rozumu, wyjść od faktu świadomości (nie podlegającego wątpliwości) bądź od konsekwencji płynących z treści świadomości; i dojść do istnienia Boga²³³. Ale najlepszym sposobem jest dowodzenie Boga z przestrzennego i czasowego świata. Zawsze jest to jednak wiedza pośrednia (stwierdzenie to dotyczy wszystkich rodzajów argumentacji rozumowych), dająca zaledwie przeświadczenie, że – jak pisze Cudworth w *Traktacie dotyczącym niezmiennej i wiecznej moralności* – nie da się zaprzeczyć Boga przy pomocy narzędzi logicznych²³⁴.

Dyskursywny rozum jest najmniej pewną drogą religijnego aktu i zdobycia przekonania o istnieniu Transcendencji. Dlatego dowody Cudwortha nie pełnią tak istotnej roli, jak dowody Descartesa w jego epistemologii. W gruncie rzeczy przysługują im przede wszystkim funkcja apologetyczna – są próbami przeciwstawienia się argumentom przeciwników religii, natomiast na terenie wiary nie pełnią istotnej roli. Wydaje się, że najistotniejszym motywem wprowadzenia dowodów do filozofii Boga jest przeciwstawienie się dość powszechnej koncepcji dwóch prawd – czy to w myśli Thomasa Hobbesa²³⁵, czy też wśród teologów kalwińskich. Jest to równocześnie zbliżenie rozumu i wiary, co było jedną z zasadniczych idei filozofii z Cambridge. Tak można tłumaczyć niejasne stanowisko Cudwortha wobec dowodów: podkreśla ich słabość, ale równocześnie poświęca im bardzo dużo miejsca w swoich pismach. Dowody Cudwortha nie występują oddzielnie. Stąd trudność w ich oddestylowaniu. Wykorzystamy w tym miejscu syntetyczne zestawienie, jakiego dokonała Lydia Gysi²³⁶.

W różnych miejscach przewijają się następujące typy argumentacji za istnieniem Boga: 1) z idei Boga; 2) z aksjomatu „Nic nie może pochodzić z niczego”; 3) z ko-

233 Zob. TISU, s. 716.

234 Zob. R. Cudworth, *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, wyd. cyt., s. 77; por. także L. Gysi, *Platonism and Cartesianism...*, wyd. cyt., s. 83.

235 W filozofii autora *Lewiatana* wiedza filozoficzna czy naukowa obejmuje „wszelkie ciało, którego jakiś sposób powstawania można sobie przedstawić i które można porównać, rozważając je z pewnego określonego punktu widzenia” (*Elementy filozofii*, wyd. cyt., t. I, s. 20.), natomiast Bóg i rzeczywistość niematerialna, czyli zasadniczy przedmiot wiary, z konieczności stają się przedmiotem irracjonalnej teologii. Ponieważ Hobbes nie przekreśla samej potrzeby wiary, dlatego można powiedzieć, że chcąc nie chcąc przywołuje koncepcję dwóch prawd; por. F. Copleston, *Historia filozofii*, wyd. cyt., t. V, s. 10–11.

236 Zob. L. Gysi, *Platonism and Cartesianism...*, wyd. cyt., s. 88 i n.

nieczności prawdy; 4) z ograniczoności umysłu; 5) z bytu możliwego; 6) z bytu czasowego; 7) z idei niedoskonałości bytu; 8) ze zdarzeń ponadnaturalnych.

Jak napisaliśmy, dowody nie występują w postaci klarownej. Dotyczy to zwłaszcza dowodu drugiego: uzupełnia on zazwyczaj jakąś inną argumentację. Ponadto dowód czwarty, piąty, szósty i siódmy wspierają się na wspólnej podstawie, którą można określić jako przygodność ontologiczno–epistemologiczną. Przygodność bytów i niedoskonałość poznania uniesprzeczniają się poprzez odniesienie do bytu koniecznego i horyzontu pełnego poznania. Wszystkie argumentacje są skierowane przeciwko rozumowaniom ateistów, które w większości wypadków redukuje religie do mechanizmu politycznego szalbierstwa (*political imposture*) władców, prawodawców i polityków²³⁷.

3.4.1. Argument z idei Boga

Dowód z idei Boga przeprowadza Cudworth w dwóch planach. W pierwszym odwołuje się do historii gatunku ludzkiego. Szuka w historii religii i tekstach myślicieli religijnych potwierdzenia tezy, że ogół ludzkości zgadza się w uznaniu jednej najwyższej boskości, pojętej jako byt wieczny i koniecznie istniejący, absolutnie doskonały i wszechmocny, jako stwórca całego świata. Gdyby taki byt nie istniał, idea Boga byłaby zwykłą fikcją. „Lecz to jest niepojęte, jak ogół gatunku ludzkiego (wyłączając jedynie niewielu ateistów) miały powszechnie wyrazić zgodę na jeden i ten sam arbitralny wymysł”²³⁸. Wobec tego powszechna zgoda różnych kręgów kulturowych co do najwyższego bósma ma świadczyć o istnieniu desygnatu spornego pojęcia.

Gdyby jednak, zakłada angielski platonik, przystać na sugestie przeciwników religii, iż wiara jest rodzajem manipulacji (*state juggle and political imposture*) wymyślonej przez władców i prawodawców w celu zabezpieczenia ładu społecznego, trudność pozostałaby i tak; w jaki bowiem sposób można by wyjaśnić, że podobne czy nawet identyczne procesy religijne zachodzą w różnych (odległych historycznie i geograficznie) kręgach kulturowych; a skąd by czerpali ideę boskości ci, którzy ją zaszczepiali społeczeństwom? Cudworth sądzi, że jest przejawem ignorancji mnie-

237 Zob. TISU, s. 692.

238 „But it is unconceivable, how the Generality of Mankind, (a few Atheists only excepted) should universally agree, in one and the same Arbitrary Figment”; TISU, s. 693.

manie, że pojęcia tworzą się od zewnątrz poprzez przekazy słowne. Przekaz językowy uruchamia w duszy jej własne procesy rozumienia, wzbudza idee, pojęcia, które tkwiły tam już wcześniej w stanie potencjalnym. Na tym polega proces poznawania tego, co uprzednio było nieznane. Dotyczy to wszystkich idei, w tym także idei Boga.

Pytanie, które się tu nasuwa, jest takie: jak rozumieć proces pobudzania idei tkwiących w umyśle w stanie potencjalnym? Rozstrzygnięcie Cudwortha nie ma wiele wspólnego z natywizmem typu platońskiego. Doprowadzenie bowiem idei i pojęć do stanu wyrażności nie jest przypominaniem tego, co zostało doświadczone przez duszę w poprzedniej egzystencji. Natomiast inaczej przedstawia się zagadnienie związków z natywizmem kartezjańskim, o czym pisaliśmy poprzednio, przy okazji omawiania sporu o ideę Boga.

Argumentacja czysto filozoficzna opiera się na założeniu, że istnienie nie przysługuje temu, co sprzeczne (czyli niemożliwe). Umysł jest rzeczywiście obdarzony zdolnością fantazjowania (*feigning power*); tworzy czasami istoty nieistniejące (np. centaur, złota góra). Ale cechą tworów wyobraźni jest kompilacyjność, a nie sprzeczność. Bywają one bowiem złożeniami różnych, znanych z doświadczenia elementów²³⁹. Chociaż niektóre z tych tworów wyobraźni nie istnieją, są możliwe, ponieważ nie są sprzeczne. Miarą jest tu kategoria bytu możliwego (niesprzecznego). Idei Boga również przysługuje byt możliwy, albowiem nie jest ona sprzeczna. Nie jest ona także, jak twory wyobraźni, dowolną kompilacją istniejących oddzielnie elementów poznawanych w doświadczeniu, ponieważ zawiera tylko to, co daje się wyprowadzić z pojęcia doskonałości. „Idea Boga jest tą najbardziej prostą ideą, ideą absolutnie doskonałego bytu, chociaż przypisuje się jej kilka pojęć częściowych i nieadekwatnych; zatem nic, co nie może być do niej dodane ani od niej odebrane, nie zawiera się w niej, lecz tylko to, co jest wyprowadzalne z doskonałego bytu”²⁴⁰.

239 Trudno nie zauważyć tu zbieżności z rozważaniami Descartesa na temat idei skonstruowanych. W przypadku idei syreny czy hipogryfa, które stanowią ilustrację idei skonstruowanych, mamy do czynienia z łączeniem elementów znanych w nowy twór pojęciowy; idea skonstruowana jest rezultatem złożenia z idei wrodzonych lub nabytych; zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, wyd. cyt., t.I, s. 23–24.

240 „...the Idea of God is One most Simple Idea. of an Absolutely Perfect Being, though having several Partial and Inadequate Conceptions; so that nothing can be Added to it, nor Detracted from it, there being nothing included therein, but what is Demonstrable of a Perfect Being”; TISU, s. 695.

Poszczególne aspekty (pojęcia cząstkowe), takie jak niezmienność, konieczne istnienie, nieskończoność, wreszcie doskonałość są w samym Bogu niejako zakotwiczone ontologicznie; Bóg jest ich „nośnikiem”. Gdyby Bóg nie istniał, byłyby z konieczności absolutnymi niebytami (*absolute non-entities*). A przecież – i to jest ważne założenie Cudwortha – dusza nie jest w stanie, jako przyczyna ograniczona (*finite cause*), tworzyć nowych idei z niczego, ani formować idei niebytu. Jest faktem niezaprzeczalnym, że posiadamy w umyśle ideę Boga. Istnieje więc (w sposób właściwy ideom) idea Boga, ale czy istnieje sam Bóg?...

Cudworth przeprowadza takie rozumowanie: gdyby Bóg nie istniał teraz, czy w jakimkolwiek czasie, to w ogóle nie mógłby istnieć, ponieważ samoistność boskości wyklucza jakiś początek egzystencji. Zatem istnienie Boga byłoby niemożliwe. Mamy tu następującą alternatywę: albo Bóg jest, albo jest niemożliwy. Jeśli nie istnieje, to jest niemożliwy, co oznacza, że umysł ludzki konstytuuje ideę bytu niemożliwego – co jest niepojmowalne, dlatego że, zdaniem Cudwortha, umysł nie jest w stanie tworzyć idei niebytu²⁴¹.

Założeniem rozumowania Cudwortha jest następujące przeświadczenie: idei nie-sprzecznej musi odpowiadać jakiś przedmiot, albo potencjalny, albo aktualny; w tym wypadku chodzi o ideę najdoskonalszego bytu, przeto istnienie aktualne i istnienie możliwe są jednym i tym samym istnieniem rzeczywistym; gdyby Bóg nie istniał teraz, istnieć jednak mógłby, a zatem istnieje. Inaczej mówiąc, gdyby nie było Boga, nie moglibyśmy posiadać jego idei, ponieważ absolutna nicość nie da się ująć w pojęciu. Ponieważ jednak posiadamy ideę Boga, nie zawierającą sprzeczności, z konieczności musi odpowiadać jej jakiś rodzaj istności, albo aktualnej, albo możliwej. W Bogu aktualność i potencjalność są nierozzerwalne (ich oddzielenie rodzi sprzeczność), zatem Bóg istnieje²⁴².

Niewątpliwie kategoria istnienia przywołuje na myśl dowód ontologiczny oraz wpływ Descartesa, który jest tu wyraźny. Chociaż Cudworth nie pisze tego *expressis verbis*, ani nie nazywa swojej argumentacji ontologiczną, „istnienie” jest, w jego ujęciu, nieusuwalnym składnikiem bożego bytu, a pojęciowy odpowiednik istnienia – składnikiem idei Boga. Jeśli wykluczmy istnienie, idea Boga będzie sprzeczna,

241 Por. L. Gysi, *Platonism and Cartesianism...*, wyd. cyt., s. 86.

242 Zob. TISU, s. 725.

czyli niemożliwa. Bez tego dopowiedzenia trudno byłoby zrozumieć, dlaczego złotej górze przysługuje byt możliwy, chociaż nie istnieje ona faktycznie, a Bogu nie istniejącemu taki byt miałby nie przysługiwać. Otóż „istnienie” nie zawiera się w definicji pojęcia złotej góry, natomiast współkonstryuuje ono ideę Boga. Dlatego nieistniejący Bóg jest sprzeczny (*contradictio in adjecto*), a ponieważ to, co sprzeczne, jest niemożliwe, idea Boga nie byłaby możliwa do pomyślenia. Podobieństwo do dowodu ontologicznego jest więc uderzające, mimo że Cudworth uważał dowód Anzelmiański za sofizmat typu „Bóg jest, ponieważ jest”.

W gruncie rzeczy taka ocena argumentacji Anzelmia nie znajduje potwierdzenia w tekście Cudwortha, a jego propozycja tylko werbalnie różni się od dowodu tego pierwszego. Wyłożony w *Proslogionie*²⁴³ dowód średniowiecznego filozofa z Canterbury opiera się na samej tylko analizie treści pojęcia Boga jako bytu, od którego nie można pomyśleć niczego większego, tj. doskonalszego. Ponieważ Bóg, gdyby nie istniał, nie byłby Najwyższym Bytem, nie byłby tym, od czego nie można pomyśleć niczego większego (doskonalszego), przeto idea Boga byłaby sprzeczna. Zatem istnienie jest z konieczności składnikiem pojęcia Boga. Ale istnienie pojęciowe to nie to samo, co istnienie realne; to ostatnie jest większą doskonałością niż istnienie tylko w umyśle. Dlatego Bóg musi istnieć w rzeczywistości, by być istotą, od której nie da się pomyśleć czegoś doskonalszego, jak przecież pojmujemy Boga. Wydaje się, że Anzelm istotnie zwracał uwagę na konieczny związek pomiędzy pojęciem Boga a realnym istnieniem²⁴⁴, nie przewidział jednak, że krytyka jego argumentu będzie skoncentrowana na eksponowaniu generalnych odniesień pomiędzy pojęciami jako takimi a rzeczywistością, a tak trzeba traktować zarzuty pierwszego krytyka dowodu ontologicznego, mnicha Gaunilona²⁴⁵, za którym zdaje się iść angielski platonik.

Cudworth uważał właśnie, że jego argumentacja jest inna, albowiem rozważana jest w szerszym niż u Anzelmia z Canterbury kontekście możliwości–konieczności–sprzeczności. Jedną z dwóch przesłanek Cudwortha jest, obok pojęcia najwyższego

243 Zob. Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, rozdz. 2–5, w: tenże, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, s. 145–148.

244 Por. Etienne Gilson, *Trudny ateizm*, tłum. P. Murzański, w: E. Gilson, *Bóg i ateizm*, Kraków 1996, s. 153.

245 Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 123.

bytu zawierającego istnienie, również idea bytu możliwego. Pojęcie Boga analizuje najpierw od strony możliwości, czyli tego, czy idea ta jest niesprzeczna. Drugim krokiem jest analiza samego pojęcia boskości. Cudworth twierdzi, że w argumentacjach typu ontologicznego pojawia się tylko drugi krok. I tym się różni jego dowód od uzasadnień Anzelmia czy Descartesa, z którym angielski platonik polemizował także w sprawie konstrukcji dowodu ontologicznego.

Stwierdźmy najpierw, że dowód Descartesa jest podobny do Anzelmiańskiego, szczególnie ta wersja, która pojawia się w *Zasadach filozofii*²⁴⁶. Bardziej rozbudowana jest argumentacja z „Medytacji piątej”, gdzie Descartes mówi wyraźnie, że idea Boga jest ideą szczególną, nieporównywalną z żadną inną, która zawiera w sobie istnienie konieczne i wieczne. W „Odpowiedzi na zarzuty pierwsze” pisze: „Lecz skoro już dość dokładnie zbadaliśmy, czym jest Bóg, wtedy poznajemy jasno i wyraźnie, że do Jego prawdziwej i niezmiennej natury należy to, by istniał; wówczas więc możemy prawdziwie orzec o Bogu, że istnieje”²⁴⁷. Descartes – tak jak Anzelm – wychodzi od analizy doskonałości zawartych w idei bytu najdoskonalszego, czyli Boga, by dojść do wniosku, że Bóg istnieje. *Implicite* zawarte jest tu założenie – na co zwraca uwagę Copleston²⁴⁸ – że umysł ludzki ma wgląd w samą naturę bożą, a nie tylko w treść idei Boga. Wydaje się, że to właśnie, obok niewyeksponowania logicznej analizy treści pojęcia Boga, wzbudzało obiekcje Cudwortha. Uważał on bowiem, że nie mamy bezpośredniego dostępu do samej natury boskiego bytu, jakkolwiek możemy o niej wnioskować pośrednio, m.in. z pojęcia Boga. Od Anzelmia różniła go natomiast geneza pojęcia bytu najdoskonalszego; twórca dowodu ontologicznego uważał bowiem, że idea Boga dana jest człowiekowi przez wiarę²⁴⁹, Cudworth natomiast twierdził, że jest ona wynikiem zaktualizowania potencjalnych zdolności poznawczych człowieka; aktywność rozumu, a nie przekaz religijny, jest więc bezpośrednią przyczyną pojęcia bytu najdoskonalszego.

W ocenie Cudwortha dowód ten jest nieprzekonujący, a co gorsza – niektórzy uważają go za sofizmat. Mankament polega na rozziwieniu między sferą pojęciową a

²⁴⁶ Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, I.14, wyd. cyt., s. 13–14.

²⁴⁷ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, wyd. cyt., t. I, s. 148–149.

²⁴⁸ Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, wyd. cyt., t. IV, s. 113.

²⁴⁹ Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, wyd. cyt., s. 123.

realną, to znaczy na niedostatecznym uzasadnieniu, że to, co jest treścią idei Boga, jest treścią samej rzeczywistości²⁵⁰. Z idei absolutnie doskonałego bytu, zawierającej konieczne istnienie, nie wynika realnie istniejący byt doskonały. Jeśli idea bytu doskonałego nie jest sprzeczna (co trzeba wykazać), to wynika z tego tylko to, że nie jest niemożliwe, aby jej desygnat istniał aktualnie.

Po drugie: z tego, że do zakresu idei doskonałego bytu należy istnienie, ponieważ bez „istnienia” nie byłaby to idea bytu absolutnie doskonałego, wynika tylko to, że jeśli nie przysługuje jej istnienie konieczne i wieczne, to byt oznaczony taką ideą nie jest bytem absolutnie doskonałym. Dalej pozostaje tryb warunkowy: gdyby istniał realnie byt absolutnie doskonały, istniałby wiecznie i koniecznie. Błąd polega na tym, że hipotetycznie, z hipotetycznych przesłanek na podstawie supozycji wnioskujemy o bycie absolutnym. Zdanie warunkowe nie nadaje się do wyrażania boskiego istnienia, ponieważ implikuje dwie możliwości: istnienie lub nieistnienie. „Z idei doskonałego bytu, zawierającej konieczne istnienie, wynika niezaprzeczalnie, że jeśli istnieje jakaś rzecz absolutnie doskonała, musi istnieć z konieczności, a nie przygodnie; ale nie wynika, iż musi z konieczności być taki doskonały byt istniejący”,²⁵¹.

Cudworth koryguje dowód kartezjański w taki oto sposób. Pierwsza przesłanka: Istnienie Boga jest możliwe, ponieważ idea Boga nie implikuje sprzeczności. Przesłanka druga: Bóg jest konieczny z racji doskonałości swojej natury. Zatem: Bóg aktualnie istnieje. Jeśli teraz istnieje, to oczywiście zawsze istnieje²⁵². Rozumowanie to opiera się na przeświadczeniu, że integralną częścią boskiej natury jest istnienie z konieczności; nie musi być więc ono wywnioskowywane. Skreślenie istnienia koniecznego powoduje „rozsypanie” idei bytu najdoskonalszego, zatem Bóg byłby niepojmowalny; a człowiek nie może wytworzyć sobie pojęcia (idei) niepojmowalnego, czyli nicości²⁵³. Wydaje się jednak, że podstawowym założeniem Cudwortha, *explicite* nie wyrażonym w tekście, ale narzucającym się bardzo wyraźnie, jest przeświadczenie, że to, co możliwe (niesprzeczne), i co równocześnie konieczne,

250 Zarzut ten można tłumaczyć powierzchownym odczytaniem Anzelma i Descartesa.

251 „From the Idea of a Perfect Being, including necessary Existence in it, it follows undeniably, that If there be any Thing Absolutely Perfect, it Must Exist Necessarily, and not Contingently, but it doth not follow, that there Must of Necessity Be such a Perfect Being Existing”; TISU, s. 722.

252 Zob. TISU, s. 724.

253 Por. L. Gysi, *Platonism and Cartesianism...*, wyd.cyt. s. 91.

istnieje. To logiczno–metafizyczne założenie Cudworth usiłuje pokazać jako znak rozpoznawczy swojego argumentu i jako odmienność wobec dowodu ontologicznego. Taką konstatację potwierdza John Muirhead, który pisze, że angielski platonik, dystansując się wobec dowodu ontologicznego, antycypuje „idealistyczną zasadę”, która pojawi się w filozofii brytyjskiego myśliciela Francisa Herberta Bradley’a (1846–1924), mianowicie że to, co możliwe i jednocześnie konieczne, musi istnieć. Muirhead dodaje, że Cudwortha mało interesuje formalne dowieśdzenie istnienia Boga jako abstrakcyjnego bytu, jest bowiem bardziej zainteresowany koniecznymi aspektami natury tego Bytu: czy istnieje sam przez się odwiecznie, czy jest przyczyną wszystkiego, czy jest samą doskonałością etc.²⁵⁴

3.4.2. Argument „Nic nie może pochodzić z niczego”

Zasada ta jest akceptowana zarówno przez teistów, jak ateistów. Jak wi— dzieliśmy poprzednio, ci ostatni używają jej do wykazania, że świat jest odwieczny bądź wyłania się z niestworzonej materii. W pismach Cudwortha ta metafizyczna reguła pojawia się w różnych sformułowaniach: „Nic nie może samo przechodzić z niebytu do bytu”, „Nic nie może samo z siebie zaistnieć”, „Nic nie może zostać stworzone czy wytworzone bez przyczyny sprawczej”²⁵⁵. Przyczyna musi mieć doskonałość większą lub przynajmniej taką jak skutek oraz wystarczającą moc sprawczą.

Teza, że skutek nie może być doskonalszy od swej przyczyny, wydawała się samoooczywista niejako od początków myślenia filozoficznego, a w XVII wieku była akceptowana równie powszechnie, jak w czasach średniowiecznej scholastyki. Dobrym przykładem może być stanowisko Descartesa, który w dołączonych do „Odpowiedzi na zarzuty drugie” dowodach „sposobem geometrycznym” istnienia Boga przyjmuje aksjomatycznie, że (1) każda rzecz ma swą przyczynę, (2) rzecz nieistniejąca nie może być przyczyną rzeczy istniejącej, (3) doskonałość występująca w danej rzeczy musi znajdować się również w jej przyczynie. Wedle Descartesa, bez uznania tych „aksjomatów” nie można udowodnić ani istnienia Boga, ani istnienia świata²⁵⁶.

254 Zob. J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition...*, wyd. cyt., s. 51.

255 „Nothing could bring it Self out of Non–Existence into Being”; „Nothing can take Beginning of Existence from it Self”; „Nothing can be Made or Produced without an Efficient Cause”; TISU, s. 738.

Cudworth, poszukując możliwych przyczyn istnienia świata, wychodzi od analizy materii, którą materialiści wskazują jako źródło bytu. Otóż jest ona bierna, nie zawiera w sobie siły działania (*active power*). Ograniczone są również byty jednostkowe. Nie posiadają dostatecznej mocy emanatywnej do wytworzenia z niczego innych substancji. Przypadkowe byty mogą jedynie modyfikować to, co już istnieje; oddziałują tylko na poziomie akcydensów. Tym bardziej nie są zdolne przyczynować samych siebie. Funkcje stwórcze może uruchamiać tylko byt doskonały, posiadający zarówno większą doskonałość od tego, co stworzone, jak i wystarczającą moc emanatywną; taki absolutnie doskonały byt zawiera wszystkie rzeczy eminentnie²⁵⁷.

Nieco inna wersja tego dowodu brzmi tak: zgodnie z zasadą, przyjętą przez Cudwortha, coś musi istnieć odwiecznie, ponieważ gdyby kiedyś nic nie istniało, nic by w ogóle nigdy nie zaistniało. To znaczy, gdyby świat miał być wyłoniony z nicości, nie byłoby świata, ponieważ z nicości nic pochodzić nie może. A zatem jest coś, co istnieje odwiecznie. Ale czym jest to, co wieczne, istniejące samo z siebie? Czymś, co w naturze swojej ma istnienie konieczne i wieczne (to niewątpliwe echo Descartesa). Jest jeden tylko taki byt – absolutnie doskonały byt boski. Wszystko inne jest pochodne i przypadkowe.

Ateiści mówiąc o wieczności materii, nieożywionych ciał, głoszą w istocie absurd, ponieważ absurdem jest przypisywanie materii koniecznego i wiecznego samostnienia, a odmawianie go Bogu²⁵⁸. Przy założeniu materialistycznym niewytłumaczalne byłyby zjawiska życia, ruchu, świadomości, rozumienia, poznawania etc. „Gdyby raz chociaż nie było umysłu, rozumienia lub poznania, wówczas nigdy nie mógłby powstać żaden umysł czy rozumienie. Ponieważ założyć, że życie

256 Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, wyd. cyt., t. I, s. 203. Omówienie zagadnienia zob. J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartesa teorii idei*, wyd. cyt., s. 304 i n.

257 Zob. TISU, s. 739. Scholastycy rozróżniali istnienie obiektywne, czyli istnienie w umyśle podmiotu poznającego, i istnienie formalne, czyli istnienie poza umysłem poznającym. Zgodnie z tym rozróżnieniem, skutek zawiera się w przyczynie formalnie, gdyż każdemu składnikowi skutku odpowiada taki sam składnik przyczyny, natomiast eminentnie, gdy składniki te są wprawdzie różne, ale mają ten sam rodzaj obiektywności istnienia. To rozróżnienie, formułowane w scholastycznej terminologii, było powszechnie stosowane w XVII wieku, posługiwał się nim np. Descartes; zob. *Medytacje...*, wyd. cyt., t. I, s. 198–199.

258 Zob. TISU, s. 726.

i rozumienie pochodzą z martwej i pozbawionej odczuwania materii, jest bez wątpienia przyjęciem tezy, że coś pochodzi z niczego”²⁵⁹.

Cudworth powołuje się przy tym na zasadę, że skutek nie może przewyższać swojej przyczyny. W uniwersum bowiem kierunek powstawania bytów nie jest wyznaczany przejściem od niższego do wyższego, od niższej doskonałości do wyższej, ale odwrotnie; wyższa doskonałość warunkuje niższą. Zatem przejście metafizyczne ma kierunek od „szczytu” ku „dołowi”. Jeśli tak, to niedoskonały byt (materia) nie może być źródłem rzeczywistości, a tylko byt najdoskonalszy.

Dodatkowym wzmocnieniem argumentacji za istnieniem Boga jest aspekt epistemologiczny²⁶⁰. Idee nie pochodzą z doświadczenia zmysłowego, nie są wyrowadzane z bytów zmysłowych. Ich źródłem, o czym pisaliśmy poprzednio, jest podstawowa struktura umysłu, której platonik z Cambridge przypisuje funkcję unifikującą; podstawowe idee są wzbudzone przez aktywność umysłu, a poszczególne funkcje syntetyzujące, właściwe dla poszczególnych pojęć, są pochodną ogólnej funkcji unifikującej natury umysłu. Ale ta ostatnia, czyli natura umysłu jako swego rodzaju przechowalnia idei w możliwości, domaga się swojej przyczyny²⁶¹. Cudworth mówi zatem, że gdyby nie było boskiego umysłu (*nous*), jako pierwszego *noeton*, czyli pierwszego czy boskiego przedmiotu poznania obejmującego cały system pojęć, idee rozumu ludzkiego musiałyby pochodzić z niczego²⁶².

3.4.3. Argument z konieczności prawdy i bytu przygodnego

Pozostałe dowody są zaledwie sygnalizowane przy okazji licznych polemik Cudwortha. Ponadto przenikają się one wzajemnie. Argumentacja z konieczności prawdy opiera się na przeświadczeniu, że nasze akty poznania są warunkowane Całością (*one Whole*), czyli absolutnym relacyjnym systemem znaczeń i odniesień. Systemem jest absolutna prawda, boski *nous*. Ponieważ *nous* jest absolutny i samostanny, nie może ani przestać, ani zacząć istnieć. Zatem istnieje wiecznie.

259 „If once there had been no Mind, Understanding or Knowledge, then could there never have been any Mind or Understanding produced. Because, to suppose Life and Understanding, to rise and spring up, out of that which is altogether Dead and Sensless, as its only Original, is plainly to suppose, Something to come out of Nothing”; TISU, s. 729.

260 Zob. L.Gysi, *Platonism and Cartesianism...*, wyd. cyt. s.87.

261 Por. J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition...*, wyd. cyt., s. 41.

262 Zob. TISU, s. 872; por. A *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, wyd. cyt., s. 80–81.

Podobnie ze skończonym umysłem (*finite mind*). Bez absolutnego umysłu, na którym ufundowany jest skończony umysł człowieka, uniwersalny charakter poznania byłby niewytłumaczalny. Istnienie Boga wynika więc z natury poznania, które byłoby niewytłumaczalne, gdyby nie istniała racja uzasadniająca to, że człowiek poznaje, oraz z idei Boga obecnej w umyśle człowieka; czyli z tego, że ograniczony umysł nie jest w stanie skonstruować takiej idei²⁶³.

Idee rzeczy zmysłowych można traktować jako ich *possibilia*. Idee nie mogą same przejść ze stanu idealnego do realnego, to może uczynić tylko doskonała moc aktualnie istniejąca. Pojęcie bytu możliwego zakłada więc istnienie Boga. Tak jak pojęcie bytu czasowego. Przygodność i czasowość bytów wskazują bowiem każdorazowo na swoją podstawę – na konieczny i wieczny Byt.

Cudworth wspomina również o stopniach doskonałości, z czego niektórzy jego interpretatorzy wydobywają dowód z niedoskonałości bytu. Da się on sprowadzić do takiego oto rozumowania: niedoskonały byt może być postrzegany jako niedoskonały tylko w odniesieniu do doskonałości pełnej; i tylko w odniesieniu do Boga, czyli absolutnej doskonałości, można ocenić stopień niedoskonałości bytu²⁶⁴.

Argumentacje z konieczności prawdy, ograniczonego umysłu, z bytu możliwego, czasowego oraz niedoskonałego nie są rozbudowane w znaczeniu logicznym. Angielski platonik nie przywiązuje w nich wielkiej wagi do poprawności konstrukcji, główne ostrze skierowane jest bowiem na polemikę z niewierzącymi. Po drugie, wymienione dowody zlewają się wzajemnie, ponieważ są one w gruncie rzeczy metafizyczno–logicznymi partykularyzacjami szerszego przeświadczenia o przygodności epistemologicznej i ontologicznej wszelkich bytów jednostkowych. Ograniczoność umysłu ludzkiego, potwierdzana już na poziomie doświadczenia potocznego, odśłania niedoskonałość bytu (epistemologiczną, ale i ontologiczną); a zarazem świadczy o niemożności wytworzenia prawd, albowiem poznanie polega na uczestnictwie we wszystkim obejmującym systemie treści, znaczeń i relacji, to znaczy na odczytywaniu prawd nie stworzonych i wiecznych. Według Cudwortha, poznający rozum uczestniczy w *noemata*, w systemie niezmiennych esencji rzeczy, zasad logicznych, wartości i reguł moral-

263 Wpływ Descartesa, który dowodzi istnienia Boga z faktu posiadania przez nas idei absolutnego bytu, nie podlega tu chyba dyskusji; por. R. Descartes, *Medytacje...*, wyd. cyt., t. I, s. 205–206.

264 Zob. L. Gysi, *Platonism and Cartesianism...*, wyd. cyt., s. 88.

nych. Odnaleźć je można w duszy, ale nie są one zależne od indywidualnych ujęć poszczególnych podmiotów. Mają niezmienny sposób istnienia, niezależnie od tego, czy o nich myślimy; my je tylko odkrywamy. W rzeczy samej, istnienie owych *rationes*, prawd koniecznych, kieruje nas do pytania o ich podstawę; to zaś prowadzi do stwierdzenia, że istnieje wszechmocny, nieskończony umysł, któremu zawdzięczają one swój status. Bóg istnieje zatem jako podstawa wszelkiej prawdy i komunikowalności, której ostateczną gwarancją i miarą jest system prawdy wiecznej²⁶⁵.

Charakterystyczne dla problematyki dowodzenia istnienia Boga jest u Cudwortha takie przesunięcie akcentów, jakie znajdujemy w większości tekstów filozoficznych siedemnastego stulecia. Większość dowodów ma bowiem charakter antropologiczny. Korzystając z wczesnochrześcijańskiego podziału stworzenia na przyrodę jako *vestigium Dei* (śląd Boga) i człowieka jako *imago Dei* (obraz Boga), możemy uznać, że większość dowodów angielskiego platonika mieści się w obszarze filozoficznej analizy podmiotu ludzkiego²⁶⁶.

3.4.4. Argument ze zdarzeń ponadnaturalnych

Dowód ze zdarzeń ponadnaturalnych ma inny charakter – bardziej religioznawczy. Cudworth odwołuje się w nim do sfery pozaracjonalnej, do świadectw mistycznych i zdarzeń na gruncie rozumu niewytłumaczalnych. Skłonność angielskiego platonika do interpretowania wszechświata jako żywego, pulsującego systemu uzyskuje tu konsekwentne dopełnienie. Mistyczny racjonalizm, jaki często przypisuje się tradycji plotyńskiej i szkole z Cambridge, jest w ramach dowodu wyrażony *expressis verbis*. Filozof pisze, że dysponujemy historycznymi świadectwami cudów, stanów ekstatycznych, spełnionych prorocत्व. Nie sposób odmówić im, a przynajmniej niektórym, częściowej choćby wiarygodności. Historia gatunku ludzkiego daje dowody, iż takie zjawiska są wpisane w zakres doświadczenia człowieka. Pojawiają się one w różnym czasie i w różnych okolicznościach kulturowych. Zaświadczają w najgłębszym sensie o istnieniu bytu

²⁶⁵ Zob. TISU, s. 734.

²⁶⁶ Największy wpływ na ujmowanie człowieka jako obrazu Boga wywarły rozważania św. Augustyna; zob. na ten temat E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, szczególnie cz. III.

najdoskonalszego – przedmiotu ekstaz i przyczynie cudów. Gdyby nie było Boga, wszystkie te supranaturalne zjawiska byłyby niewytłumaczalne; bez przyjęcia najwyższego ducha (*supreme Ghost*) owe fakty nie miałyby autora.

„Wszystkie te niezwykłe zjawiska, widziadła, magie, opętania, cuda i przepowiednie, dobitnie okazują, że duchy, aniołowie i demony, chociaż dla nas niewidzialni, nie są przywidzeniami, lecz realnymi i substancjalnymi mieszkańcami rzeczywistości, co nie potwierdza ateistycznych hipotez. Niektóre z nich, te wyższego rodzaju cuda i proroctwa, narzucają bezpośrednio przekonanie o boskości: o bycie wyższym wobec natury, który może ją przeto opanować i nadzorować i który ujmuje w wiecznej i uprzedniej wiedzy wszystko, co jest nawet najdalsze i najbardziej przygodne”²⁶⁷.

W czasach przedchrześcijańskich zdarzały się wypadki, których wytłumaczenia należy szukać w pojęciu cudu, ponieważ odwołanie się do naturalnego mechanizmu przyrody nie wystarcza. Cudworth odwołuje się do wpływów i znaczenia *Ksiąg Sybilińskich* w starożytnym Rzymie²⁶⁸ oraz do rzymskiego pisarza Apulejusza (125–170) i Apoloniusza z Tyany, greckiego filozofa z I wieku n.e., ale oczywiście również do fragmentów biblijnych: do przypadku Mojżesza, do „naszego zbawiciela Chrystusa i jego apostołów”²⁶⁹.

Wyróżnia dwa rodzaje zdarzeń ponadnaturalnych:

1) takie, które nie mogą być wywołane przez typowe i naturalne przyczyny, zatem mogą być tylko dziełem niewidzialnych duchów, aniołów, demonów (*invisible created spirits, angels or demons*);

2) zdarzenia, których nie możemy odnieść do przyczyn wtórnych (*second causes*) czy przypisać jakimukolwiek oddziaływaniu bytów stworzonych; takie zdarzenia można tłumaczyć tylko jako skutek działania wszechmocnego Boga, Autora natury (*Author of Nature*).

267 „All these Extraordinary Phaenomena, of Apparitions. Witchcraft, Possessions, Miracles and Prophecies, do Evince that Spirits, Angels or Demons, though Invisible to us, are no Phancies, but Real and Substantial Inhabitants of the World; which favours not the Atheistick Hypothesis; but some of them, as the Higher kind of Miracles, and Predictions, do also immediatly enforce the acknowledgment of a Deity: a Being superiour to Nature, which therefore can check and controul it; and which comprehending the whole, foreknows the most Remotely distant, and Contingent Events”: TISU, s. 715.

268 Zob. hasło „Sibyllini Libri” w *Słowniku pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, s.418.

269 TISU, s. 706.

Cuda nie są jednak dla angielskiego platonika bezpośrednim dowodem na istnienie Boga. „Konkluzja jest taka: że chociaż wszelkie cuda różnego rodzaju nie dowodzą bezpośrednio istnienia Boga, ani nie potwierdzają proroctw czy jakiegokolwiek doktryny, jednakże wszystkie one ujawniają, że istnieje pewna warstwa niewidzialnych bytów rozumnych, wyższych od człowieka, które są przez ateistów powszechnie kwestionowane. A my czytamy o pewnych takich cudach również, które nie mogą się zdarzyć inaczej, jak tylko dzięki mocy doskonale ponadnaturalnej bądź dzięki samemu Bogu wszechmogącemu. Lecz kwestionować i nie wierzyć we wszelkie cuda oznacza albo odmawiać zmysłom pewności (co samo w sobie czyniłoby doznawanie czymś w rodzaju cudu), albo pomniejszać niebywale i nierozsądnie ludzkie świadectwa i historię”²⁷⁰.

3.5. Kontrowersja kosmologiczna

Jednak największe kontrowersje wzbudza u Cudwortha odrzucenie przez Descartesa przyczynowości celowej, a co za tym idzie starego jak sama refleksja filozoficzna mniemania, że Boga można wyczytać w Księdze Świata²⁷¹. Harmonia wszechświata i związana z tą harmonią koncepcja Plastic Nature jest bowiem dla Cudwortha jednym z najbardziej przekonujących dowodów na istnienie Boga. Descartes pisząc, że nie jesteśmy w stanie odszyfrować boskich zamiarów, unieważnia pojęcie przyczyny celowej. Nie jest usprawiedliwieniem, że robi to raczej, jak sądzi Cudworth, ze względu na słynny projekt *mathesis universalis*, w którym celowość się nie mieści.

Jednakże zagadnienie przyczyn celowych jest bardziej złożone. Jak już wskazyaliśmy²⁷², w rozważaniach Descartesa faktycznie zawarte jest uzasadnienie niemożliwości dojścia do wniosku stwierdzającego istnienie Boga, gdy wychodzi się z przesłanek będących zdaniem o rzeczywistości empirycznej. Dlatego w Kartezju-

270 „The conclude is, that though all Miracles promiscuously, do not immediatly prove the Existence of a God, nor Confirm a Prophet, or whatsoever Doctrine; yet do they all of them evince, that there is a Rank of Invisible Understanding Beings, Superiour to men, which the Atheists commonly deny. And we read of some such Miracles also, as could not be wrought, but by a Power Perfectly Super Natural, or by God Almighty himself. But to deny and disbelieve all Miracles, is either to deny all Certainty of Sense, which would be indeed to make Sensation it self Miraculous; or else monstrously and unreasonably to derogate from Humane Testimonies and History”; TISU, s. 709.

271 Zob. TISU, s. 683.

272 Zob. podrozdział 3.4.1: Argument z idei Boga.

szowych dowodach na istnienie Boga przesłanki są zdaniem o rzeczywistości wewnętrzny (pojęciowej). I tak w „Medytacji trzeciej” Descartes podaje dwa dowody (powtórzy je w *Zasadach filozofii*, cz. I, art. 18–20): pierwszy sprowadza się do argumentacji, że niedoskonały umysł ludzki nie może być przyczyną doskonałej w swej treści idei Boga, drugi – że człowiek nie jest stwórcą samego siebie, gdyż gdyby był, to dałby sobie te wszystkie doskonałości, które znajduje w idei Boga. Oba te dowody opierają się na zasadzie, że skutek nie może być doskonalszy od swej przyczyny. W „Medytacji piątej” Descartes podaje (powtórzony w *Zasadach filozofii*, cz. I, art. 14) tzw. dowód ontologiczny, czyli wyprowadzenie istnienia Boga z samej idei Boga. Jeśli zaś chodzi o odrzucenie przyczyn celowych, to Descartes kwestionuje ich jakkolwiek użyteczność poznawczą w procesie badania przyrody z tej racji, że umysł człowieka jest ograniczony, a moc Boga nieskończona: „I już na podstawie tej jednej racji dochodzę do przekonania, że cały ten rodzaj przyczyn, który się zwykle wyprowadza z celu, nie ma żadnego zastosowania w odniesieniu do przyrody. Albowiem nie sądzę, bym mógł śledzić cele Boga, nie popełniając przez to zuchwalstwa”²⁷³. W *Zasadach filozofii* dodaje inny argument, ten mianowicie, że wprowadzić w rozważaniach z zakresu etyki możemy uznać, iż Bóg wszystko stworzył dla człowieka, ale tylko w tym sensie, iż człowiek może się wszystkimi rzeczami posługiwać i wielbić Boga w Jego dziełach, jednak „wprost śmieszną i niewydarzoną jest rzeczą zakładać to w rozważaniach przyrodniczych. Bo nie wątpimy, że mnóstwo rzeczy istnieje lub ongiś istniało i już istnieć przestało, których żaden człowiek nigdy nie widział ani nie pojmował, i które nigdy nikomu żadnego nie przyniosły pożytku”²⁷⁴.

Cudworth sądzi, że dowód kosmologiczny może być obroniony po filozoficznej rehabilitacji przyczyn celowych. Przyczyny celowe to idee rzeczy; rzeczy z idei czerpią byt, znaczenie i swoje przeznaczenie. Albowiem ze względu na przyczyny celowe rzeczy są określonymi elementami boskiego porządku. Przyczyny celowe to nie ukryte zamiary Boga, jak sugerował Descartes, ponieważ one manifestują się pośrednio w świecie stworzonym. Rzeczy realizują to, co w przyczynach celowych zostało im przeznaczone. Bez przyczyn celowych świat nie mógłby być postrzega-

273 R. Descartes, *Medytacje...*, wyd. cyt., t. I., s. 73.

274 R. Descartes, *Zasady filozofii*, wyd. cyt., s. 99.

ny jako jedna całość, której poszczególne części współdziałają ze sobą w harmonijny sposób, tworząc jedną boską całość. Mówiąc, że rzeczy są stworzone odpowiednio do swoich natur, Cudworth ma na myśli, że istnieją one ze względu na swoje odpowiednie przyczyny celowe. Z nich czerpią nie tylko byt czy znaczenie w całościowym systemie relacji, ale również dobro, o ile realizują treść przyczyn celowych.

Czym innym jest natomiast nasza wiedza o przyczynach celowych i świecie jako jednej harmonijnej całości. Wynika to z natury ludzkiego poznania, które ma charakter raczej linearny (przechodzimy od problemu do problemu), a także z tego, że świat manifestuje się niecałkowicie; stąd trudności z jednoznacznym oszacowaniem, czy świat jest dobry czy zły²⁷⁵.

Częściowy wgląd umysłu ludzkiego w system relacji jest możliwy, ponieważ każdy akt poznania jest zarazem uczestnictwem w boskim *nous*. Ale owo uczestnictwo nie daje nam wiedzy całkowitej²⁷⁶. Ograniczenie poznania bierze się z tego, że akt poznania jakiegoś przedmiotu odnosi się do innych przedmiotów zewnętrznych; po drugie, poznawanie dokonuje się w umyśle w jakimś „miejscu” relacyjnego systemu idei. Cudworth wyraża pogląd, który dzisiaj nazywamy holizmem. Pisze, że całkowite i wyczerpujące poznanie jakiegoś przedmiotu byłoby możliwe, gdyby można było rozpoznać wszystkie jego relacje z innymi przedmiotami i całością wszechświata oraz przewidzieć relacje przyszłe²⁷⁷.

Wedle angielskiego platonika „Całość” obecna jest w kosmosie, choć jest ona tylko fragmentarycznie dostępna w akcie poznania. Daje się ona odczytać rozumowo w poszczególnych aktach poznania. Odrzucając przyczyny celowe, Descartes uniemożliwia jakiegokolwiek wejście w całościowy system wszechświata, ale także stawia nieprzekraczalne trudności w dziedzinie analizy innych przyczyn, ponieważ inne rodzaje przyczyn są oparte na przyczynach celowych²⁷⁸. Przyczyny mechaniczne niczego nie wyjaśniają bez przyjęcia celowości; przyczyny mechaniczne są bowiem zawsze skierowane ku czemuś, ku jakiemuś finałowi, stanowią więc realizację przyczyn celowych, co oznacza, że ich sens konstytuuje się jako wynik miej-

275 Zob. TISU, s. 874.

276 Por. L. Gysi, *Platonism and Cartesianism...*, wyd. cyt., s. 95

277 Tamże, s. 95.

278 Zob. TISU, s. 175.

sca w systemie relacji, znaczeń i celów. Celowość, zdaniem Cudwortha, jest integralnie wpisana w samą naturę myślenia. Celowość stanowi rdzeń racjonalności, ponieważ myślimy tylko przy pomocy idei, które są właśnie przyczynami celowymi. Inteligibilność i racjonalność poznania wspiera się na przyczynach celowych; co oznacza, że bez nich poznanie świata byłoby ułomne, ponieważ odłączone od boskiego *nous* – fundamentu rzeczywistości i prawdy.

Kartezjański mechanicyzm jest oddaniem świata przypadkowi. I nic w tej konkluzji nie zmienia to, że moment stwórczy przypisuje Descartes Bogu, dawcy praw i ruchu. Bóg jest w koncepcji Descartesa *terminus a quo*, ale nie *terminus ad quem*, co jest tej koncepcji mankamentem²⁷⁹. Bóg, który jest tylko punktem wyjścia, dawcą ruchu, nie jest Bogiem w ogóle, bo to stoi w sprzeczności z dostojnością boskości jako takiej²⁸⁰. W takim ujęciu pojawia się niebezpieczeństwo autonomizacji materii, która staje się fundamentem rzeczywistości, a mechanizmy w nią wbudowane (nie ma już znaczenia, czy przez Boga wbudowane, czy tkwiące tam od zawsze) decydują o kierunku rozwoju przyrody ożywionej i nieożywionej.

Ciekawe, że Cudworth nie jest do końca przekonany, że kartezjańskie odrzucenie przyczynowości celowej jest nieodwołalne. Z jednej strony zarzuca Descartesowi rodzaj kryptoateizmu, z drugiej zaś pisze, że odrzucenie przyczyn celowych ma charakter czysto formalny. Uważa nawet, że Kartezjańskie prawa natury to nic innego jak jego pomysł twórczej natury (*plastic nature*), albowiem „prawa natury dotyczące ruchu są niczym innym jak twórczą naturą, oddziałującą na materię całego cielesnego wszechświata, utrzymując w nim tę samą ilość ruchu, jak również rozdzielając ją (poprzez przenoszenie z jednego ciała na drugie) zgodnie z tymi prawami, odcisniętymi niezbywalnie w materii”²⁸¹.

279 Por. L. Gysi, *Platonism and Cartesianism...*, wyd. cyt., s. 97.

280 Zob. TISU, s. 382.

281 „Laws of Nature concerning Motion, are Really nothing else, but a Plastic Nature, acting upon the Matter of the whole Corporeal Universe, both Maintaining the Same Quantity of Motion always in it, and also Dispensing it (by Trasferring it out of one Body into another) according to such Laws, Fatally Imprest upon it”; TISU, s.151. Lydia Gysi tak umuje zastrzeżenia Cudwortha wobec przyczyn celowych: alternatywą *causa finalis* jest przypadek; jednak przypadek nie może być przedmiotem poznania i wiedzy, ponieważ jest on nieujmowalny, czyli nieinteligibilny; odrzucenie przyczynowości celowej jest zatem równoznaczne z przekreśleniem możliwości zdobycia racjonalnej wiedzy o świecie; zob. L. Gysi, *Platonism and Cartesianism...*, wyd. cyt., s. 98.

4. FILOZOFIA BOGA

4.1. Natura Boga

Cudworth wielokrotnie sygnalizuje fundamentalną trudność dociekań na temat Najwyższego Bytu, która z jednej strony wskazuje na to, że rozstrzygnięcia filozoficzne w zakresie problematyki *sacrum* muszą być z konieczności nieostateczne, z drugiej zaś uzasadnia i tłumaczy wielość racjonalnych i religijnych ujęć dotyczących natury Boga w szczególności. Tą trudnością jest przeogromna nieprzystawalność człowieka do Boga: jest on bowiem pełnią treści, my zaś przygodnymi podmiotami epistemologicznymi. Między człowiekiem a bytem boskim pojawiają się ponadto liczne błędy filozoficzne. Ale jak na chrześcijańskiego racjonalistę przystało twierdzi Cudworth, że Bóg nie wymyka się całkowicie rozumowi i nie jest z nim sprzeczny. W pewnym sensie Bóg przekracza idee i wyobrażenia, które są osnową procesu poznania. Jednakże, mimo że pełnia boskiej prawdy jest jak ocean wobec niewielkiego naczynia, Bóg jest najbardziej inteligibilnym bytem, zaś pojęcie Boga należy do sfery najczystszych idei, wśród których jest ideą najklarowniejszą (*the purest idea*).

Ten nieco paradoksalny ton Cudwortha jest wynikiem – jak można sądzić – zderzenia niechęci do myślenia fideistycznego i racjonalizmu rozbudzonego przez epokę, w której przyszło żyć wszystkim platonikom z Cambridge. „Bóg – pisze angielski platonik – jest bytem absolutnie doskonałym, niestworzonym, czyli samodzielnym, koniecznie istniejącym, który ma w sobie nieskończoną płodność i potencjalnie zawiera wszystkie rzeczy; jest również nieobjętą łaskawością czy bezbrzeżną miłością, odsłaniającą się i ukazującą przyjaźnię, a także bezstronną prawością czy też istotą sprawiedliwości; który w pełni pojmuje siebie i zakres własnej płodności, zatem wszystkie możliwości rzeczy, ich poszczególne natury i odniesienia i najprawdziwszy zrab czy system Całości; który posiada nieskończoną aktywność i moc postrzegania: źródło rzeczy wszelkich, które uczyniło wszystko co mogło być uczynione i tak jak należało, tworząc rzeczy zgodnie z własną naturą (jego istotowym dobrem i mądrością), więc zgodnie z najlepszym wzorem i w najlepszy możliwy sposób, dla dobra Całości; łącząc wszelką różnorodność i sprzeczności rzeczy w najbardziej podziwu godną i wspianiałą harmonię. Wreszcie Bóg to ten, który zawiera i podtrzymuje wszelkie rzeczy i rządzi nimi w najlepszy

sposób, bez stosowania gwałtu i siły; a one, w naturalny sposób podległe, łatwo się podporządkowują jego prawom”²⁸².

W zakresie poznania dotyczącym idei Boga możliwe jest, pomimo wszystkich zastrzeżeń, osiągnięcie pewności. Bóg bowiem, jako *en agathon*, opuszcza swoją niewyraźność, by zmanifestować się w sferze czystych pojęć i w świecie natury. Jednym słowem, poznanie Boga dokonuje się zawsze z punktu widzenia podmiotu ludzkiego odczytującego wielorakie boskie manifestacje. Tak należy rozumieć często przywoływaną przez angielskiego platonika formułę „poznanie dla nas” (*knowledge for us*). To poznanie dokonuje się w formach czasu i przestrzeni, Bóg zaś jest w najgłębszym swoim byciu pozaczasowy i pozaprzestrzenny; to właśnie tłumaczy tę często podkreślaną przez angielskiego platonika nieadekwatność poznania bytu boskiego.

Cudworth dostrzega dwa wielkie nurty interpretujące boską istotę. Pierwszy, rozpowszechniony w myśli starożytnej za sprawą Platona i Plotyna, ujmował Boga jako dobro i mądrość. Drugi, bliższy chronologicznie angielskiemu platonikowi, traktował Boga jako arbitralną wolę, wszechmoc i wszechwiedzę²⁸³. Nie trzeba dodawać, że Cudworth opowiada się za nurtem platońsko–plotyńskim.

Wyraźnie widać to w jego koncepcji atrybutów bożych. Píše, że Bogu przypisujemy samoistność, nieskończoną dobroć, mądrość i potęgę. W niektórych rozwiązaniach teologicznych (nazywa je religijnymi nonsensami) pojawiają się także pojęcia honoru, szacunku i pochlebstwa; jednak, zdaniem platonika, nie wyrażają one wiele więcej niż tylko strach przed Bogiem, albowiem u podstaw takiego myślenia Bóg jawi się jako postrach (*bugbear*)²⁸⁴, a w istocie nie należy czcić Boga ze

282 „God is a Being Absolutely Perfect. Unmade or Self-originated. and Necessarily Existing, that hath an Infinite Fecundity in him, and Virtually Contains all things: is also an Infinite Benignity or Overflowing Love, Uninvitably displaying and communicating it self; together with an Impartial Rectitude, or Nature of Justice: Who fully comprehends himself, and the Extent of his own Fecundity; and therefore all the Possibilities of things, their several Natures and Respects, and the best Frame or System of the Whole: Who hath also Infinite Active and Perceptive Power: The Fountain of all things, who made all that Could be Made, and was Fit to be made, producing them according to his Own Nature (his Essential Goodness and Wisdom) and therefore according to the Best Pattern. and in the Best manner Possible, for the Good of the Whole; and reconciling all the Variety and Contrariety of things in the Universe: into One most Admirable and Lovely Harmony. Lastly, who Contains and Upholds all things. and governs them after the Best Manner also, and that without any Force or Violence: they being all Naturally subject to his Authority, and readily obeying his Laws”: TISU, s. 207.

283 Zob. TISU, s. 415.

strachu, albowiem bez dobra nie ma dostojeństwa – *sine bonitate nulla majestas*; taka wiara i Bóg takiej wiary są tylko namiastkami prawdziwej wiary i prawdziwego Boga²⁸⁵.

Dokonując analizy boskich atrybutów, Cudworth ponownie podkreśla niedoskonałość i ograniczoność ludzkiego poznania i ponownie zaznacza, że nie jest to powód, by zamykać się w agnostycznym milczeniu. Jeśli bowiem chrześcijański racjonalizm, jaki wyznawała szkoła z Cambridge, ustąpi pola, myśl religijna zostanie zdominowana przez tych, którzy rozprawiają o Bogu na płaszczyźnie lęku przed nieznanym oraz przez innych, którzy konstruują filozofię Boga w celu powiększenia niejako bożej potęgi, a poprzez to – zwierzchnictwa instytucji religijnych.

Filozof z Cambridge rozpatruje boże atrybuty przede wszystkim w ramach analizy epistemologicznej. Oznacza to, że traktuje atrybuty boskości jako różne sposoby „oglądania” Boga przez przygodny podmiot ludzki. W tym sensie analiza atrybutów jest kolejnym odsłonięciem ograniczoności władz poznawczych człowieka, ale równocześnie dowodem, że pewien rodzaj poznania jest możliwy.

Atrybuty są rozwinięciami tego, co proste i doskonałe. Platonik z Cambridge powołuje się często na Parmenidesa, kiedy pisze, że „najwyższa boskość jest jedynym, pojedynczym, odosobnionym i najbardziej prostym bytem, niestworzonym bądź samoistnym, koniecznie istniejącym, niecielesnym i nie mającym wielkości (...) nieruchomym, czyli niezmiennym trwaniem”²⁸⁶. To, co nazywa się atrybutami, jest językowym i intelektualnym ujęciem manifestacji Boga widzianych w naturze, w świecie widzialnym (*visibile*). A że pojęcia i słowa z istoty upraszczają, dlatego sfera *sacrum* tak różnie jest interpretowana. „W samej rzeczy – pisze Cudworth – wszystkie kolejne atrybuty boskości są niczym innym jak właśnie cząstkowymi i nieadekwatnymi pojęciami jednego i tego samego, prostego doskonałego bytu, ujętego jak gdyby fragmentarycznie: z powodu niedoskonałości naszego ludzkiego rozumienia nie można ich pojąć razem, jednocześnie; i przeto są one naprawdę

284 Zob. TISU, s. 645.

285 Zob. TISU, s. 202.

286 „...the Supreme Deity is (...) One Single, Solitary, and most Simple Being, Unmade or Self-existent, and Necessarily Existing, Incorporeal and devoid of Magnitude (...) Immutable or Unchangeable Duration”: TISU, s. 388.

wszystkie tylko czymś jednym, chociaż zjawiają się przed nami wielorako”²⁸⁷. Fragmentaryzacja, częściowość, nieadekwatność ludzkiego poznania jednego boskiego jestestwa wynika stąd, że przygodny podmiot nie jest w stanie ująć w jednym akcie wielorako manifestującego się Boga. Cudworth odwołuje się do światła: również i ono załamuje się na wiele sposobów, różnie jest odbijane; a jednak zawsze pozostaje jednym prostym światłem słońca.

Atrybuty boże to aspekty, w jakich umysł ludzki rozpoznaje boski byt, kiedy analizujemy funkcjonowanie natury i rozważamy źródła dostrzeżonej w niej dobroci i piękna. Atrybuty nie mogą być wzajemnie sprzeczne. „Autentyczne atrybuty boskości, mianowicie takie, jakie są możliwe do wykazania jako przynależące do absolutnie doskonałego bytu, nie tylko nie są sprzeczne, ale są również koniecznie powiązane wzajemnie i nieoddzielalne od siebie”²⁸⁸. Klamrą, która spina wszystkie pojęcia rozumiane jako atrybuty Boga, jest nieskończoność. To ona odnosi przypisywane boskości cechy, przemnożone przez nieskończoność, do tego samego obiektu, czyli Boga. Uważa Cudworth, że nie można sobie wyobrazić, by nieskończona mądrość przynależała do czegoś innego niż nieskończone trwanie czy nieskończona moc. „To, co nieskończone w mądrości, musi z konieczności być również nieskończone w mocy i nieskończone w trwaniu, i *vice versa*. To, co nieskończone w jednej doskonałości, musi z konieczności mieć wszystkie doskonałości. Zatem wszystkie atrybuty boskości nie tylko nie są sprzeczne, lecz są także nierozdzielnie powiązane; idea Boga nie jest zatem ani żadnym nagromadzeniem niezgodności, ani czegoś co wiąże się wzajemnie bez konieczności”²⁸⁹.

287 „In very truth. all the several Attributes of the Deity, are nothing else but so many Partial and Inadequate Conceptions, of One and the Same. Simple Perfect Being, taken in as it were by piecemeal: by reason of the Imperfection of our Humane Understandings. which could not fully Conceive it all together at once: And therefore are they Really all but One thing, though they have the Appearance of Multiplicity to us”; TISU, s. 652.

288 „The Genuine Attributes of the Deity, namely. such as are Demonstrable of an Absolutely Perfect Being, are not only not Contradictory; but also necessarily Connected together. and Inseparable from one another”; TISU, s. 652.

289 „Which is Infinite in Wisdom. must needs be also Infinite in Power, and Infinite in Duration, and so vice versa. That which is Infinite in any one Perfection. must of necessity, have all Perfections in it. Thus are all the Genuine Attributes of the Deity. not only not Contradictory, but also Inseparably Concatenate; and the Idea of God no Congeries either of Disagreeing things: or else of such as are unnecessarily Connected with one another”; TISU, s. 652.

Inaczej mówiąc, idea Boga jest całością koherentną, którą wypełniają przypisywane jej cechy w stopniu absolutnym. Te cechy, prawdziwe atrybuty, wyrażają porządek natury i zawierają prawdę filozoficzną; pozostałe natomiast prześiknięte są psychologizmem. Ta wiązka treści filozoficznych i psychologicznych powoduje sprzeczności. Zatem zadaniem rzetelnej analizy jest oddzielenie tych dwóch wymiarów. Poza tym, numeryczne zestawienie atrybutów może być niepełne. Tak jak w przypadku wiedzy matematycznej dotyczącej trójkąta. Ktoś, kto posiada ideę trójkąta, nie musi wiedzieć, że suma kątów jest równa dwóm kątom prostym; jeśli ktoś zna trójkąt prostokątny, nie musi znać twierdzenia Pitagorasa. Przez analogię, kto posiada pojęcie doskonałego bytu, nie musi posiadać metody wyprowadzania wszystkich tworzących to pojęcie treści.

W filozofii Cudwortha Bóg jako *en agathon*, samo Jedno, jest ujmowany w trzech decydujących aspektach. Dobro, mądrość oraz moc (potęga) stanowią trzy najistotniejsze i zarazem najogólniejsze strony boskiego bytu w procesie rozumienia przez ludzki umysł najwyższej doskonałości. Ale są one również czymś więcej, albowiem łączą się w tajemnicy Trójcy z trzema hipostazami, dla których są epistemologicznymi i metafizycznymi odpowiednikami. Mamy więc z jednej strony dobro, mądrość, wolę (potęgę) jako trzy aspekty (atrybuty) poznania Boga, a z drugiej jedność dobra, mądrości i woli w świętej Trójcy jako trzy pojęcia, które reprezentują metafizyczną strukturę Osób boskich – Ojca, Syna i Ducha. To nałożenie na siebie wymiaru epistemologicznego i metafizycznego jest przyczyną wielu komplikacji interpretacyjnych²⁹⁰, aczkolwiek tego rodzaju trudności pojawiają się wszędzie tam, gdzie Plotyńskie hipostazy próbuje się uzgodnić z chrześcijańskim dogmatem absolutnie tożsamej Trójcy przy pomocy przełożenia kategorii neoplatoniskich na pojęcia chrześcijańskiej doktryny osób boskich.

4.2. Triada i Trójca

Dużo więcej uwagi poświęca Cudworth zagadnieniu Trójcy. Nie tylko dlatego, że problematyka ta ma głęboki związek z zagadnieniem istoty boskości. Również dlatego, że tajemnica chrześcijańskiego dogmatu o jedności i troistości Boga leży na pograniczu dwóch filozoficznych kultur: chrystianizmu i neoplatonizmu, które Cu-

²⁹⁰ L. Gysi pisze, że koncepcja Cudwortha jest po prostu niejasna: zob. L. Gysi, *Platonism and Cartesianism*.... wyd. cyt., s. 105.

dworth chciał uzgadniać, jak wszyscy platonicy z Cambridge. Angielski filozof widział także, w jaki sposób z dogmatu wyłaniały się różne doktryny skłaniające się w stronę herezji i jak politeizowały jedynego Boga.

W tej kwestii autor *Prawdziwego rozumowego systemu wszechświata* stosuje podobną metodę, jak w przypadku politeizmu uzgadnianego z monoteizmem. Szuka mianowicie w najróżniejszych religiach triad najważniejszych bóstw, by dojść do konkluzji, że owa triadyczność jest zapowiedzią chrześcijańskiej Trójcy. Patrzy na podobieństwa chrystianizmu z innymi religiami odwrotnie niż krytycy religii, którzy w chrześcijańskiej doktrynie widzieli powielanie dawnych schematów. Na przykład kapitolńska trójca Jowisz–Minerwa–Junona jest dla angielskiego platonika odwzorowaniem trójcy boskich hipostaz (*Trinity of Divine Hypostases*). „Pierwsza z tych boskich hipostaz, nazywana Jowiszem, jest źródłem boskości; druga z nich, nazywana przez Latynów Minerwą (która zgodnie z interpretacją Varrona znajduje się tam, gdzie *ideae et exempla rerum*, idee i wzory rzeczy), dokładnie odpowiada boskiemu Logosowi; trzecia – Junona, zwana *Amor ac Delicium Jovis*, dość dobrze odpowiada (...) boskiemu Duchowi”²⁹¹.

Cudworth śladów Trójcy poszukuje u orfików (w „kabale orfickiej”), u pitagorejczyków, w religiach Persów, Egipcjan i rzecz jasna u Hebrajczyków. Przede wszystkim jednak w platonizmie; ten nurt jest dla niego najważniejszym punktem odniesienia wobec chrześcijańskiej doktryny Trójcy. Ale szybko dostrzega, że platonizm jest filozofią niejednorodną; również, a może przede wszystkim, w zakresie problematyki boskości, struktury i wzajemnych wewnętrznych relacji *sacrum*. Dostrzega obecne w platonizmie napięcie między jednością boskości a pluralizmem triady, między prymatem *numen* (używa takiego określenia) a jakimś niezwyklej rodza jem spójności i równości trzech poszczególnych hipostaz²⁹². Pisze o autentycznym platonizmie Platona i Plotyna; wielką atencją darzy Filona, ale równocześnie dostrzega to, co nazywa wypaczeniami twórców platońskiego stylu myślenia. Niektórzy platonicy mianowicie traktowali hipostazy swoich triad numerycznie, nazy-

291 „The First of these Divine Hypostases, called Jove, being the Fountain of the Godhead: and the Second of them called by the Latins Minerva, (which, as Varro interprets it, was that wherein *Ideae et Exempla rerum*. The Ideas and first Exemplars or Patterns of things were contained), fitly expressing the Divine Logos: and the Third Juno, called *Amor ac Delicium Jovis*, well enough answering (...) to the Divine Spirit”; TISU, s. 451.

292 Zob. TISU, s. 464.

wając je „pierwszym”, „drugim” i „trzecim” bogiem. Inni zaś całą triadę uważali za „pierwszego” boga. Większość wprowadzała jednak wewnętrzną hierarchię. Monada–Dobro to „pierwszy” bóg; Intelkt – „drugi”; Psyche, Dusza Świata – „trzeci”, który przenika wieczny – jak sama Dusza – wszechświat. Na dodatek triada była wzbogacana w niektórych rozwiązaniach szeregiem najrozmaitszych demonów i henad, czyli bytów quasi–boskich, co prowadziło do różnych komplikacji filozoficznych (o czym jeszcze napiszemy).

Krytyka neoplatonizmu nie przeszkadza Cudworthowi poszukiwać zbieżności między tą filozofią a chrystianizmem, szczególnie że filozofię Platona i Plotyna ocenia inaczej niż poglądy większości chrześcijańskich neoplatoników, raczej pozytywnie z punktu widzenia chrześcijańskiej Trójcy. Właśnie w tej problematyce widać najwyraźniej platonizm samego Ralpha Cudwortha. Tu być może kryje się odpowiedź na pytanie, dlaczego angielscy filozofowie, jak Cudworth, Henry More, Benjamin Whichcote, nazywani są platonikami.

Obwinianie Platona o błędy platoników nie jest, według nich, uzasadnione, ponieważ jeśli chodzi o istotne dla chrześcijaństwa przesvědadczenie o oddzieleniu Boga i stworzenia, to stanowisko Platona jest zasadniczo słuszne z chrześcijańskiego punktu widzenia: w *Timajosie* grecki filozof, zdaniem platonika z Cambridge, wyraźnie dokonuje takiego oddzielenia²⁹³. Cudworth dostrzega w innych rozwiązaniach „pseudoplatońską tróję”, która miesza i gmatwa różnice między Bogiem a stworzeniem. Jest to nie tylko wypaczenie pierwotnego i właściwego sensu platonizmu, ale zawarte jest tu niebezpieczeństwo prowadzące do politeizmu i idolatrii. W koncepcji chrześcijańskiej wyraźnie wytyczona jest granica bezpośredniego wpływu boskości – oddzielona od dziedziny bytów stworzonych. „Mianowicie – pisze – że boskość rozciąga się na całą Tróję hipostaz, a jakiegokolwiek inne rzeczy, wyłączając jedynie Osoby Trójcy, są prawdziwie i we właściwy sposób ich stworzenia-

293 TISU, s. 570. Problem w tym, że Cudworth nie cytuje fragmentu Platońskiego tekstu, w którym takie oddzielenie pojawia się rzeczywiście, wspominając zaledwie, że chodzi o „początek dialogu”. Można domniemywać, że Cudworth powołuje się na pytanie Timajosa: „czym jest to, co zawsze trwa i nie zna urodzin; czym jest to, co się zawsze rodzi i nigdy nie istnieje” (27d), a przede wszystkim na odpowiedź, która sugeruje istnienie Twórcy świata oddzielnego od stworzenia, jak przyczyna oddzielona jest od skutku: „Utrzymujemy, że to, co jest zrodzone, musi pochodzić od jakiejś przyczyny. Znaleźć Twórcę i Ojca tego całego Wszechświata jest wielkim przedsięwzięciem. Lecz gdy się Go odkryło, jest niemożliwe objawić Go wszystkim”; Platon. *Timajos*, 28c. tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 35.

mi, sprawionymi przez jednomyślne połączenie i ich wpływ, są one bowiem naprawdę niczym innym jak tylko jednym Bogiem”²⁹⁴.

W tym miejscu wypada powrócić do dodatkowych bogów, jakimi szafowali niektórzy neoplatonicy. Skomplikowanie filozoficznych prób wyjaśnienia relacji Boga pojętego triadycznie i świata wywoływały koncepcje tych neoplatoników, którzy umieszczali bogów pośrednich (np. henady) w obrębie trójcy, hierarchizując w nowy sposób już nie triadę, a cały konglomerat boskości. „Jednak sam Platon i niektórzy jego autentyczni następcy (choć żyjący przed chrześcijaństwem) zbliżyli się tak bardzo do doktryny chrześcijańskiej, że w pewnej mierze [ich nauka] koresponduje z chrześcijańską w trzech głównych punktach (...). Po pierwsze, w tym, że nie wprowadzali zwykłej trójcy imion i słów czy też terminów logicznych i nieprzystawalnych pojęć przypisanej jednej i tej samej rzeczy, lecz tróję hipostaz bądź substancji, bądź osób. Po drugie, nie traktowali żadnej z tych trzech hipostaz jako stworzenia, lecz wszystkie jako wieczne, konieczne istniejące i uniwersalne, nieskończone, wszechmocne i jako twórców całego świata, co jest w całości czymś jednym w rozumieniu starożytnych, jak gdyby mieli potwierdzić, że są one [= te hipostazy trójcy] homoousian”²⁹⁵. Wreszcie, zakładali, że te trzy boskie hipostazy, jakkolwiek nazywane czasami przez pogan trzema bogami, są istotowo jedną boskością”²⁹⁶. Z tego właśnie powodu uważał Cudworth platonizm za bliższy chrześcijaństwu niż arianizm²⁹⁷; platonizm umieszczał między arianizmem właśnie

294 „Namely, that the Deity extends so far as to this Whole Trinity of Hypostases; and that all other things whatsoever, this Trinity of Persons only excepted, are truly and properly their Creatures, produced by the joynt concurrence and Influence of them all, they being really but One God”: TISU, s. 570.

295 Wyjaśnienie terminu i koncepcji w dalszej części pracy.

296 „Yet did Plato himself and some of his Genuine followers (though living before Christianity) approach so near to the Doctrine thereof, as in some manner to correspond therewith. in those Three Fundamentals (...); First, in not making a meer Trinity of Names and Words, or Logical Notions and Inadequate Conceptions, of One and the Same thing; but a Trinity of Hypostases or Subsistences, or Persons. Secondly, in making none of their Three Hypostases, to be Creatures, but all Eternal, Necessarily Existent, and Universal; Infinite, Omnipotent; and Creators of the whole World; which is all one in the sence of the ancients, as if they should have affirmed them to be Homoousian. Lastly, in supposing these Three Divine Hypostases, however sometimes Paganically called Three Gods, to be Esentially, One Divinity”: TISU, s. 592.

297 Doktryna Ariusza (ok. 260–336), według której Logos (Syn Boży) nie jest współistotny Ojcu; Syn Boży, druga osoba Trójcy Świętej, jest najdoskonalszym ze stworzeń, ale nie jest Bogiem. Ariusz i arianizm zostali potępieni na Soborze Nicejskim w 325 r.; zob. *Słownik pisarzy antycznych*, wyd. cyt., s. 86 oraz Herve Mason, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, tłum. B. Sęk, Katowice 1993, s. 67–70.

a sabelianizmem²⁹⁸. Albowiem w neoplatonizmie druga hipostaza jest wieczna i niezmienna, natomiast w arianizmie Słowo posiada status stworzenia.

Podstawową zbieżność z Platonem dostrzega Cudworth w języku pojęciowym: otóż Platon posługuje się takimi terminami, które później znajdą się w dokumentach Soboru Nicejskiego na temat relacji pomiędzy Osobami Trójcy: współistotny, konsubstancjalny. Na przykład druga hipostaza, nazywana Umysłem, Słowem czy Synem, nie jest pochodna, lecz współistotna z pierwszą, co oznacza, iż nie jest stworzeniem²⁹⁹. W *Kratylosie* pisze Platon o Duszy, która w platonizmie jest odpowiedzialna za kontakt triady ze światem, czyli łączy się również z procesem rozdysponowywania życia. Platon wskazuje na Zeusa jako personalizację Duszy, który etymologicznie łączy się z pojęciem życia. On jest, według interpretacji Cudwortha, dawcą życia, pozostając współistotny drugiej hipostazie³⁰⁰.

Jak już powiedzieliśmy, dla Cudwortha jednym z istotnych rysów platonizmu jest akceptowane generalnie rozwiązanie zagadnienia relacji Boga ze światem. Ten problem jest zresztą jednym z głównych zagadnień w filozofii platonika z Cambridge, a autorską próbą jego rozwiązania jest koncepcja tworzącej natury (*Plastic Nature*). Cudworth w platońskich wariantach koncepcji duszy świata dostrzega klucz do tego problemu³⁰¹. Trzecia hipostaza pojęta jako ruchoma boskość (*movable Deity*), wyposażona w funkcje stwórcze i opatrnościowe, godzi boskie dostojeństwo i majestat z zarządzaniem tym, co stworzone, czyli jest realizacją opatrności; pozostając podporządkowana dwóm pierwszym hipostazom, jest wypełnianiem woli Boga w ogóle. Cudworth nie twierdzi, że takie neoplatoniske rozwiązanie jest wystarczające i całkowicie zgodne z chrześcijańską nauką o Trójcy; sugeruje tylko, że kierunek myślenia jest właściwy³⁰².

298 Twórcą ruchu sabeliańskiego był Libijczyk o imieniu Sabeliusz, żyjący na przełomie II i III wieku: kwestionował istnienie Syna i Ducha Świętego, twierdząc, że Bóg istnieje tylko w osobie Ojca, natomiast Syn i Duch Święty to atrybuty czy sposoby ujawniania się Boga Ojca. Szerzej do zagadnienia powrócimy przy omawianiu koncepcji Trójcy.

299 Zob. TISU, s. 578–9.

300 W platońskim *Kratylosie* rozważania o duszy, skąpe zresztą (zob. szczególnie 411d–413d), wplecione są w obszerne dywagacje na temat etymologii nazw; w tym wypadku chodzi o kontakt duszy ze zmiennymi bytami. Natomiast imię „Zeus” wyprowadza Platon z *dzeen*, czyli „życie” (zob. 396a). Zob. Platon, *Kratylos*, tłum. W. Stefański, Wrocław 1990, ss. 15, 29–30. Tak więc Cudworth dość swobodnie interpretuje w tym miejscu Platona.

301 O tym, jak funkcjonowało pojęcie duszy świata w filozofii XVII wieku, zob. J. S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire’a*, tłum. A. Neuman, Warszawa 1974, s. 308–326.

302 Zob. TISU, s. 588.

Pozostaje oczywiście problem wewnętrznej spójności hipostaz triady neoplatonickiej. W tej sprawie Cudworth wypowiada sądy sprzeczne. Raz uważa, że pomimo werbalnego akcentowania gradualności hipostaz, platonicy mają na myśli jedną boskość złożoną z trzech równorzędnych elementów, a używanie liczby pojedynczej wobec boskości nie musi oznaczać tylko pierwszej hipostazy, a wszystkie trzy łącznie. Píše, że „sami neoplatonicy (...) deklarowali, że te trzy [hipostazy] są jedną boskością, dlatego że posiadają one istotową zależność i gradualistyczne podporządkowanie; druga jest obrazem pierwszej, a trzecia obrazem zarówno pierwszej, jak i drugiej”³⁰³.

Innym razem powiada, że podporządkowanie składników triady oraz niejasności samego Plotyna budzą wątpliwości nie do przewyciężenia. W niektórych fragmentach Plotyn pisze o zbieżności między duszą świata a duszą ludzką, sugerując, że są tego samego rodzaju³⁰⁴. Gdyby przyjąć to rozwiązanie, to Duch Święty (odpowiadający duszy świata), współistotny dwóm osobom boskim, byłby równocześnie współistotny duszy ludzkiej; zatem ta ostatnia byłaby równorzędna Ojcu i Synowi, co musiałoby pociągnąć twierdzenie, że dusza ludzka jest boskiej natury, więc obdarzona boską mocą stwórczą. Jedynym sposobem obrony boskości byłoby ograniczenie Boga do pierwszej hipostazy: w takim razie tylko Ojcu przysługiwałaby funkcja stwórcza; pozostałe Osoby byłyby zaledwie „starszymi siostrami” duszy ludzkiej, co jest oczywistą herezją³⁰⁵.

Ale to nie koniec wątpliwości. Cudworth uważa, że platonizm odmiennie wyjaśnia relacje między trzema hipostazami odpowiadającymi chrześcijańskim Osobom

303 „The Platonists themselves (...) declare all these Three to be One Divinity. because they have an Essential Dependance and Gradual Subordination in them; the Second being but the Image of the First, and the Third the Image both of the First and Second”: TISU, s. 589.

304 Wedle Plotyna, dusza świata (wszechdusza) przebywa stale w świecie umysłowym (wyższym), podczas gdy dusze indywidualne przebywają w świecie zmysłowym (niższym). Z tego powodu indywidualne dusze nie mogą być częściami duszy świata, lecz są z nią istotowo tożsame (jak również pomiędzy sobą). Rozważania Plotyna o duszy rozsiane są w całym tekście *Ennead*, szczególnie jednak powyższe zagadnienie dyskutowane jest w *Enneadzie* drugiej (IX. 2 i 18), trzeciej (IX. 1 i 3), i czwartej (I/II. 2; III. 1–2. 4 i 6; VIII. 3–5; IX. 1). Oto charakterystyczny fragment (En. czwarta, IX. 1): „Otóż, jeśli idzie o świat, to owa we wszystkich rzeczach dusza jedna nie jest rozcząstkowana na podobieństwo objętości, lecz tożsama jest wszędzie. Bo niby dlaczego miałaby jedna być we mnie, a we wszechświecie nie jedna? Przecież i tam także nie jest ani objętością, ani ciałem. Jeżeli więc moja i twoja dusza pochodzi od duszy świata, a ona jest jedna, to i one muszą być jedną. Jeżeli dalej dusza świata i dusza moja pochodzi od jednej duszy, to znowu jedną muszą być wszystkie”: Plotyn, *Enneady*, wyd. cyt., t. II, s. 200.

305 Zob. TISU, s. 593.

boskim: samo twierdzenie, że trzy boskie hipostazy mają wspólną substancję, niczego nie przesądza. Po drugie: chociaż żadna z trzech neoplatońskich hipostaz nie jest stworzeniem, to jednak nie są one absolutnie wzajem równe sobie; gradualizm uzależnia drugą i trzecią hipostazę od pierwszej, co wydobyl z neoplatońskich koncepcji arianizm, za zbieżność z którym niektórzy myśliciele chrześcijańscy potępiali także platonizm.

Otwarta pozostaje także kwestia demiurga³⁰⁶. Problem Cudwortha sprowadza się do pytania, jak demiurg może być usytuowany w neoplatońskiej triadzie, i czy można taką interpretację, według której demiurg jest częścią triady, pogodzić z chrześcijańską Trójcą. „Prawdą jest – pisze platonik z Cambridge – że przez *demiurgos*, Platońskiego twórcę powszechnie rozumie się *nous*, czyli intelekt, jego [Platona] drugą hipostazę (Plotyn stwierdza również, że demiurg Platona jest intelektem). Niemniej, zarówno Ameliusz i Plotyn, jak inni platonicy nazywają trzecią hipostazę również *demiurgon*, twórcą czy wytwórcą całego świata; niektórzy czynią demiurgiem drugą – od intelektu czy umysłu; jeszcze inni trzecią [hipostazę wywodzą] od Pierwszego Dobra, najwyższej przyczyny wszystkich rzeczy, która przez Attikusa i Ameliusza nazywana jest demiurgiem także. Zatem, jak przedtem zasygerowaliśmy, zgodnie z autentyczną i najbardziej starożytną doktryną platonizmu, wszystkie trzy hipostazy były połączonymi stwórcami całego świata i wszystkich rzeczy poza nimi samymi”³⁰⁷.

Trudności, które napotyka w interpretacji platońskiej triady, traktuje Cudworth jako naturalne problemy filozoficzne wyłaniające się ze zmagania z jednym z najtrudniejszych zagadnień stojących przed myślicielami pogańskimi. Zauważa, że nawet w księgach objawionych znaleźć można niejasności, więc nie dziwi brak precyzji i błędy u późniejszych komentatorów i filozofów. Jednym z takich problemów jest

³⁰⁶ Platon o demiurgu pisze w kilku dialogach: w *Timajosie* (41a), w *Państwie* (507c i 530a), w *Sofistcie* (265c) i w *Polityku* (270a i 273b).

³⁰⁷ „It is true by demiurgos, or Opificer in Plato, is commonly meant Nous or Intellect, his Second Hypostasis; (Plotinus affirming as much, The Demiurgos to Plato is Intellect). Nevertheless, both Amelius and Plotinus, and other Platonists, called this Third Hypostasis also demiurgon, the Artificer or Opificer of the whole World: Some of them making him to be the Second from Mind or Intellect; others the Third from the First Good the Supreme Cause of all things; who was by Atticus and Amelius styled Demiurgos also. Wherefore as was before suggested, according to the Genuine and most ancient Platonick Doctrine, all these Three Hypostases, were the Joynt-Creators of the whole World, and of all things besides themselves”; TISU. s. 579.

kwestia Logosu jako rozumu czy intelektu. Zupełnie poważnie stawia pytanie, czy jeśli Słowo jest tożsame z rozumem, to Jednia, pierwsza hipostaza, jest rozumu pozbawiona, bo przecież Plotyn najwyższy punkt rzeczywistości umieszcza ponad Umysłem. Cudworth szuka jednak usprawiedliwienia dla Plotyńskiej propozycji, próbując znaleźć punkty wspólne z chrześcijaństwem. Dokonuje rozróżnienia „podwójnego światła”: jedno – proste i jednolite (*uniform*), drugie – zróżnicowane (*multiform*); tylko pierwszemu przypisuje najwyższą boskość, którą porównuje do świetlistego ciała (*luminous body*) słońca; światło drugie to zaćmiewający odbłask (*outshining splendor of that Sun; circumambient fulgor*).

Stosunek Cudwortha wobec neoplatońskiej koncepcji triady nie jest bezkrytyczny. Z całą wyrazistością widzi zróżnicowanie trzech hipostaz, czego nie da się w żaden sposób pogodzić z chrześcijańską koncepcją Trójcy: „Musimy mówić albo o trójcy boskich hipostaz, albo subsystencji, albo Osób”³⁰⁸. Krytycyzm Cudwortha widać w takim fragmencie *Systemu wszechświata*: „Zatem widzimy, że platońska trójca jest trójką bogów, trzech bogów, z których drugi i trzeci muszą z konieczności być niższymi bogami, ponieważ inaczej byłiby oni trzema niezależnymi bogami, podczas gdy pogańska teologia wyraźnie odrzuca pluralizm niezależnych i samoistnych bóstw”³⁰⁹.

Zdaniem Cudwortha, właściwie interpretował Słowo Filon; uważał, że jest ono Bogiem i że ożywia świat ale nie jest zarazem duszą świata (*enkosmios*), lecz *psyche hyperkosmios*. Dla Filona druga hipostaza stanowiła świat archetypiczny, świat idei – inteligibilny wzorzec sensybilnego świata³¹⁰. Jednak w innych rozwiązaniach

308 „[We] must call it either a Trinity of Divine Hypostases, or Subsistences, or Persons”; TISU, s. 550.

309 „Thus we see that the Platonick Trinity of Gods, of which Three Gods therefore, the Second and the Third must of necessity be Inferiour Gods, because otherwise, they would be Three Independent Gods, whereas the Pagan Theology Expressly disclaims a Plurality, of Independent and Self-originated Deities”; TISU, s. 549.

310 Filon z Aleksandrii (ok. 20 p.n.e. – po 40 n.e.) usiłował wykazać zachodzenie pełnej zgodności między przekazem biblijnym a filozofią grecką (platońską i stoicką). Cudworth, powołując się na Filona, może mieć na myśli szczególnie dziełko *O stworzeniu świata*, w którym znajdujemy takie oto charakterystyczne wyjaśnienie: „Bóg mianowicie w swej boskiej mądrości wiedział z góry, że piękne naśladownictwo nigdy nie może powstać bez pięknego modelu oraz że nie istnieje nic bez zarzutu wśród rzeczy postrzegalnych zmysłami, co nie naśladuje prawzoru i umysłowej idei. i dlatego zanim chciał stworzyć ten świat widzialny, stworzył najpierw świat umysłowy, aby następnie wykorzystując ten wzorzec niematerialny i podobny do Boga, stworzyć świat materialny, jako młode naśladownictwo starego wzoru”; Filon Aleksandryjski, *Pisma*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1986, t.I, s. 36.

neoplatońskich trójca bogów była, jak pisze Cudworth, rozumiana fałszywie. Albowiem trzecią hipostazę, zwaną *psyche*, rozumiano³¹¹ jako bezpośrednią duszę cielesnego uniwersum (*immediate soul of the corporeal world*), oddziałującą tak jak dusze zwierząt na ich ciała. Można odnieść wrażenie, że cielesny świat tworzy ze swoją duszą jeden organizm (*one complete animal*). W ten sposób granica między niestworzonym a stworzonym byłaby ponownie zatarta. Cudworth usprawiedliwia jednak takie rozwiązanie tym, że miało ono zasypać przepaść między boskością a światem stworzonym, przy okazji rozwiązując Arystotelesowski problem, czy i w jaki sposób Bóg (nieporuszony poruszyciel) oddziałuje na świat³¹². Angielski platonik zdaje sobie sprawę, że trzecia Osoba chrześcijańskiej Trójcy nie może być utożsamiana z pogańską koncepcją duszy świata; dlatego że Bóg byłby, poprzez trzeci składnik, zanurzony w cielesności, potrzebując równocześnie połączenia z materialną warstwą rzeczywistości, by móc realizować swoje funkcje stwórcze. Powołując się na Orygenesę (*O zasadach*) twierdzi, że Osoby boskie nie są złączone z ciałem³¹³. Podziela rozpowszechnione wśród części platoników (Plotyn, Ameliusz, Porfiriusz) odróżnienie duszy bezpośredniej (*enkosmios*) i ponadziemskiej (*supermundane; hyperkosmios soul*); tylko tej ostatniej przysługuje funkcja demiurga i

- 311 Cudworth odwołuje się do Numeniusza, jednak bez odniesienia do konkretnego tekstu. Numenius z Apamei, filozof grecki żyjący w II wieku n.e., należał do kręgu neopitagorejskiego; obok Pitagorasa za najwyższy autorytet uznawał Platona, którego porównywał z Mojżeszem; Numenius wywarł wielki wpływ na Plotyna; z jego pism zachowały się jedynie fragmenty; zob. Jan Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1986, s. 481; zob także *Słownik pisarzy antycznych*, wyd. cyt., s. 330.
- 312 Cudworth nie zgadza się z Arystotelesa koncepcją pierwszego poruszyciela przede wszystkim dlatego, że Stagiryta nie wyjaśnia zadowalająco, jak Bóg oddziałuje na świat; wprowadzenie przez Arystotelesa kilkudziesięciu pierwszych poruszycieli (Arystoteles czyni to w ósmym rozdziale XII Księgi *Metafizyki*, 1073a–b), Cudworth uznaje za zbędne skomplikowanie zagadnienia relacji Bóg – świat; zob. TISU, s. 561. Drugi powód dystansowania się wobec Arystotelesa to idea wieczności ruchu głoszona przez tego ostatniego. Na temat różnic między Pierwszym Poruszycielem Arystotelesa i chrześcijańskimi ujęciami Boga Stwórcy zob. S. Kowalczyk, *Wiek o Bogu*, wyd. cyt., s. 56–57.
- 313 Cudworth może mieć na uwadze te rozważania Orygenes, w których podkreśla on, że Bóg jako niezłożona istota duchowa jest Jednością, a więc nie może mieć żadnych atrybutów cielesnych. W dziele *O zasadach* Orygenes wyjaśnia: „Nie należy zatem sądzić, że Bóg jest ciałem albo że przebywa w ciele – jest on niezłożoną istotą duchową, w której nie ma żadnych dodatkowych atrybutów; w skutek tego nie można wierzyć, że tkwią w nim jakieś wyższe i niższe przymioty, lecz jest Monadą, i że się tak wyrażę, Jednością, jest rozumem i źródłem, z którego biorą początek wszelkie istoty duchowe i wszelki rozum. Rozum zaś, aby się poruszać i działać, nie potrzebuje materialnej przestrzeni, nie potrzebuje dostrzegalnych zmysłowo rozmiarów, materialnego wyglądu, zewnętrznego kształtu, ani niczego, co stanowi cechę charakterystyczną dla ciała czy materii”; Orygenes, *O zasadach*, wyd. cyt., s. 69.

stworcy, zatem tylko duszę ponadkosmiczną można odnosić do Ducha Świętego jako wieczną zasadę rzeczywistości, dusza świata zaś jest stworzona w czasie razem ze światem, choć poprzedza go w porządku natury³¹⁴.

Wreszcie jedna z największych wątpliwości interpretacyjnych Cudwortha w stosunku do neoplatonizmu, na fundamencie której formułował krytykę tego nurtu. Niektórzy neoplatonicy, np. Proklos, rozmnożyli bogów w sferze najwyższej – w obszarze hipostaz. W koncepcjach tych pojawiają się boskie stwory: *nousoi* (grec. l.mn.), umysły, henady, jednie, czy monadyczni bogowie (*simple monadical gods*) – jak nazywa ich Cudworth. Angielski platonik wyczytuje w tekstach neoplatońskich wieczność henad, która łączy się ze statusem stworzenia. Właśnie jako byty stworzone umieszczane są ponad duszami oraz ponad duszą świata; czasami opisywane są jako istoty bytujące również ponad intelektem, czyli drugą hipostazą. Wynika z tego, że henady jako stworzenia mieszają się z hipostazami niestworzonymi, obniżając równocześnie rangę triady poprzez zmieszanie z tym, co stworzone. Pisze o henadach: „Twierdzę, że ta hipoteza jest i absurdalna, i irracjonalna: nie ma żadnych stworzonych bytów dobrych i mądrych przez swoją własną istotę, a tylko poprzez partycypację; ani nie ma wśród nich żadnych niezmiennych natur, których (...) istota jest działaniem, bo wszystkie są zmienne i podlegające zmianie”³¹⁵. Henady i umysły, wprowadzane przez neoplatoników, nie mogą być umieszczane w obszarze trójcy, ponieważ mają status jednostkowy, a nie powszechny (uniwersalny), jak trzy główne hipostazy. Dlatego muszą być uznane za byty stworzone; a żaden byt stworzony nie może być wyższy od tego co niestworzone.

Zdaniem Cudwortha, błędem neoplatoników, takich jak Proklos, był nadmiar dystynkcji i podziałów na drodze poszukiwania przejścia od boskości do świata zmysłowego. W tych koncepcjach trójca rozumiana była jako drabina bytów (*ladder of beings*), jako schodzenie od „wyższego” do „niższego” – do poszczególnych dusz. Autor *Systemu* pisze, że w wypadku Proklosa można mówić nie o trójcy, lecz

314 TISU, s. 562. Niezbyt jasne rozważania Plotyna, głównie w *Enneadzie* czwartej, zdają się wskazywać, że rozróżnia on duszę w sensie właściwym (duszę „wyższą”) i naturę (duszę „niższą”). Ta druga jedynie użycza ciału życia i ruchu, pierwsza natomiast ma jakieś moce stwórcze, jak o tym zdaje się świadczyć m.in. taki oto fragment: „Dusza (...) ma mocą swojej substancji władzę nad ciałami co do ich powstania oraz takiego postępowania, jak ona prowadzi, gdyż zaraz na początku nie mogą się przeciwstawiać jej woli”; Plotyn, *Enneady*, wyd. cyt., t. II, s. 31.

315 „This Hypothesis of theirs (I say) is altogether Absurd and Irrational also: there being no Created Beings Essentially Good and Wise, but all by Participation, nor any Immovable Natures amongst them whose (...) their Essence [is] their Operation; but all Mutable and Changeable”; TISU, s. 564.

o czwórce (*quaternity*). Mamy tu bowiem do czynienia z czterema poziomami bytu, wzajemnie zhierarchizowanymi: 1) henady, jednie (*unities*); 2) umysły, intelekty (*noes*); 3) dusze; 4) natury. Poziomy te tworzą koncentryczne sfery, które podlegają jeszcze dodatkowym dystynkcjom. Wśród henad Proklos wyróżniał henadę główną oraz henady cząstkowe. Intelkt dzielił na powszechny i intelekty cząstkowe (*minds and noes*), tak jak duszę – na ogólną oraz poszczególne; nie inaczej rzecz ma się z naturą: jedna – powszechna i szereg poszczególnych. Wszystkie te elementy powyżej duszy ludzkiej miały u Proklosa charakter boskości, dlatego Cudworth stawia mu zarzut deifikacji. Albowiem pomimo że sfera ta różni się od poziomu stworzeń ludzkich, to jednak każdy wymiar czwórki nosi w sobie rodzaj boskości, aczkolwiek z odmiennym stopniem natężenia. Nie trzeba dodawać, że koncepcje tego typu trudno uzgodnić z chrześcijańską nauką o Trójcy; a bardzo łatwo oskarżyć – co czyni angielski platonik – o propagowanie politeizmu, kosmolatrii i bałwochwalstwa³¹⁶.

4.3. Tajemnica i rozum

We wstępie do *Prawdziwego rozumowego systemu wszechświata* filozof podaje trzy zasady własnego rozumienia chrześcijańskiej troistości jedyne Boga. Po pierwsze, Trójca nie jest konglomeratem zwykłych nazw i słów czy też pojęć; jest to bowiem trójca osób lub hipostaz. Po drugie, żadna z osób nie jest stworzeniem, wszystkie są bowiem samoistne i wieczne. Po trzecie, osoby są prawdziwie (*truely*) i realnie (*really*) jednym Bogiem.

Rzecz jasna, takie ujęcie Trójcy nie rozwiązuje jeszcze głównych problemów. Pytaniem zasadniczym jest bowiem kwestia, jakie są relacje między Osobami? Na czym polega więc jedność, a na czym odrębność składników Trójcy? Cudworth bowiem, jak większość chrześcijańskich platoników, przyjmuje pewnego rodzaju odrębność między Osobami, przy zachowaniu integralności. Idąc śladami Ojców Kościoła, buduje w duchu neoplatonizmu koncepcję Trójcy na granicy dwóch ujęć historycznych, które odrzucał i zwalczał. Mianowicie, między doktryną nazywaną *monoousia* i *heteroousia*. Zasadnicza różnica między tymi koncepcjami sprowadza się do odmiennego ujęcia statusu ontycznego Osób boskich. Rozwiązanie *monoou-*

316 Zob. TISU, s. 558.

sia odmawia hipostazom samodzielnej realności; znaczy to, że Osoby boskie są jedynie manifestacjami jednej boskości, co we współczesnej terminologii teologicznej określane jest mianem modalizmu³¹⁷. Trójca jest tylko triadą imion, pojęć, nieadekwatnych wyobrażeń ostatecznie tego-samego (*one and the same thing*)³¹⁸. Odrzucone są więc tutaj relacje między Osobami wewnątrz triady, a przyjęte równocześnie założenie, że jedyną dziedziną aktywności Boga jest świat, ponieważ nie ma odnoszenia się do siebie boskich hipostaz, które w chrześcijańskiej doktrynie o Trójcy jest pierwotną aktywnością boską. Konsekwencją takiego przeświadczenia jest konstatacja, że świat jest Bogu potrzebny, że świat ulega rekompensującemu „ubóstwieniu”³¹⁹.

Po drugiej stronie znajduje się rozwiązanie opatrywane greckim terminem *heteroousia*, zwane również tryteizmem. W świetle tej interpretacji Trójca jest jedną całością, ukonstytuowaną wszelako przez nierównorzędne, zhierarchizowane pod względem istot hipostazy. Osoby boskie są oddzielnymi, heterogenicznymi substancjami, z których tylko jedna jest Bogiem, pozostałym przysługuje natomiast status stworzenia. Różnica między Synem, Duchem Świętym a Ojcem jest taka, jak między tym, co stworzone, a tym, co niestworzone i co stwarza. Stworzyciel jest wieczny i niestworzony, Syn zaś ma w świetle tej interpretacji czasowy początek. Jeśli Ojciec jest koniecznie istniejący i niezniszczalny, to Syn jako stworzenie, musi być przygodny; jeśli Ojciec jest tym, co niewyprowadzalne z czegoś innego, dosłownie rozumiana przyczyna wszystkiego, to Syn jest *ipso facto* przyczyną wtórną oraz bytem zdeteminowanym przez nieskończoną sprawczość Boga-Ojca. *Heteroousion*

317 Zob. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, wyd. cyt., s. 243.

318 TISU, s. 612. Wspomniany wcześniej Sabeliusz około 218 r. został przez papieża Kaliksta wykluczony ze społeczności wiernych. Przypisywane Sabeliuszowi i jego zwolennikom poglądy określa się mianem sabelianizmu. Sprowadzają się one do tezy, że Osoby w Bogu są tylko aspektami jedynej Osoby bożej. Sabeliusz posługiwał się analogią słońca, które będąc pojedynczym ciałem, wysyła zarówno ciepło, jak i światło. Tak więc Trójca św. istnieje tylko „dla człowieka”, w porządku zbawczego planu bożego. Zob. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 99 oraz J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 350.

319 Por. L. Gysi, *Platonism and Cartesianism...*, wyd. cyt., s. 106. Bardzo podobną koncepcją jest interpretacja *tautoousion*: jej sednem jest przekonanie, że Syn jest „tej samej substancji” co Ojciec; wedle Cudwortha, który powołuje się na Atanazego i jego *Mowy przeciw arianom*, jest to równoznaczne z *monoousia*; zob. TISU, s. 611. Pojęcie *tautoousion* należy wiązać z monarchianizmem, herezją przełomu I i II wieku n.e., zaprzeczającą Trójcy św. w Bogu; w świetle tej doktryny Jezus był prorokiem, którego Bóg adoptował jako swojego syna; zob. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, wyd. cyt., s. 247.

znaczy – różnej natury; zwolennicy Aecjusza, stanowiący odłam arian, utrzymywali, że Syn posiada inną naturę niż Ojciec³²⁰. A to oznacza zakwestionowanie boskości Syna bożego; podobieństwo do Boga nie czyni Bogiem.

Heterouzjanie powoływali się na pewne zdanie wypowiedziane przez Chrystusa: „Mój Ojciec jest większy, niż ja jestem”. Według Cudwortha, to wyznanie było przez heterouzjan przeinterpretowywane w kontekście filozoficznej analizy Trójcy. Zdanie to odnosi się bowiem do różnicy między człowieczeństwem Chrystusa, z punktu widzenia którego zostało ono wypowiedziane, a boskością jako taką. Nie ma podstaw, by odczytywać wyznanie Chrystusa jako wskazówkę co do hierarchiczności elementów Trójcy i przeczyć równorzędności Osób boskich³²¹.

Cudworth sytuuje swoje rozwiązanie problemu Trójcy w nawiązaniu do koncepcji *homoousia*, pojawiającej się w tekstach patrystyki wschodniej, a szczególnie u Ojców nicejskich. Trójca jest triadą różnych numerycznie hipostaz (Osób), zgodnych w jednej wspólnej, powszechnej (ogólnej) istocie boskości. Osoby mają swoje własne poszczególne esencje, a zarazem współistnieją w jednej substancji (naturze) boskości; tak że żadna z nich nie jest stworzeniem, lecz „tym, co niestworzone lub co stwarza” (*Uncreated or Creators*)³²². *Homoousios* dotyczyło w tekstach patrystycznych współistotności Osób boskich. Greckie słowo *homoousios* znaczy w tekstach Ojców Kościoła „tożsamy”, „tej samej substancji”; w łacińskiej translacji odpowiednikiem jest wyrażenie *unius substantiae* – jednej substancji, co później przyjęło postać terminu *consubstantialis* – współistotny. Na terenie tej dyskusji, tak jak w procesie schizmy, litery odgrywały wielką rolę; albowiem w dyskusji o Trójcy pojawiali się również homouzjanie, dla których terminem kluczowym było wyrażenie *homoiousion* – podobny. Dodatkowa jota zmieniała radykalnie sens: w koncepcjach homouzjan Syn jest podobny do Ojca, ale nie identyczny z Nim³²³.

„Natomiast Trójca [rozumiana jako] *homoousios* u Ojców Kościoła leży dokładnie między koncepcją *monoousios* Sabeliusza, która była trójcą różnych nazw czy

320 Aecjusz, arikański biskup Antiochii, zm. 366 r. Zob. Herv Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, wyd. cyt., s. 140 oraz J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, wyd. cyt., s. 16.

321 Zob. TISU, ss. 596, 608, 612.

322 TISU, s. 611.

323 Zob. TISU, s. 609. Omówienie historii sporu w kontekście rozwoju doktryny o Trójcy św. znaleźć można w: J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, wyd. cyt., s. 171 i nast.

pojęć jednej i tej samej rzeczy, a koncepcją *heteroousion* Ariusza, która była trójką oddzielnych i odrębnych substancji (a tylko jedna z nich była Bogiem, natomiast pozostałe stworzeniami); jest ona [*homoousios*] trójką hipostaz bądź osób, numerycznie różniących się od siebie, ale zgadzających się w jednej wspólnej, uniwersalnej esencji boskości – czyli natury niestworzonej, która jest wieczna i nieskończona³²⁴.

Homoousios – znaczy współistotny; Syn jest współistotny (*coessential*), konsubstancjalny (*consubstantial*) z Ojcem; nie jest stworzeniem, lecz prawdziwym Bogiem, na zasadzie tożsamości a nie podobieństwa. Natura boskości, która jest fundamentem każdej z Osób, jest we wszystkich trzech przypadkach niestworzona, wieczna i nieskończona. A różni się od hipostaz tak, jak to co powszechne różni się od tego co pojedyncze i indywidualne.

Cudworth wprowadza podwójne złożenie istot w Trójcy chrześcijańskiej, używając greckiego terminu *perichoresis*, co można oddać jako wirowanie wobec siebie Osób boskich. „Zatem – pisze Cudworth – to *perichoresis*, wzajemne współbycie Ojca i Syna ma być rozumiane według właściwego sposobu, zgodnie z którym są oni realnie czymś jednym; to, co Syn i Duch Święty uczynią, Ojciec czyni w nich³²⁵. Powołując się na Atanazego, Cudworth w taki sposób wyjaśnia teologiczny sens koncepcji *homoousia*: Trójca jest jedną boskością (*one divinity*); jedną naturą (*one nature*); jedną istotą (*one essence*); jednym Bogiem (*one God*). Na szczególną uwagę zasługuje zagadnienie „jednej istoty”. Często w tekstach neoplatonizmu chrześcijańskiego wyjaśniano je odwołując się do analogii z pojęciem człowieka i jego desygnatami. Tu jednak, w przywołaniu analogii trzech boskich Osób do trzech jednorodzących ludzi, chodzi o coś więcej. Osoby boskie współtworzą bowiem jednomyślnie jeden całkowity przedmiot (*one entire thing*), będąc połączone istotowo (*jointly essential*). Jeśli ktoś szuka innej analogii, do źródła,

324 „But the Homoousian Trinity, of the Orthodox, went exactly in the Middle, betwixt that Monoousian Trinity of Sabellius, which was a Trinity of diffrent Notions or Conceptions only of One and the Self–Same Thing, and that other Heteroousian Trinity of Arius, which was a Trinity of Separate and Heterogenous Substances (one of which only was God, and the other Creatures) this being a Trinity, of Hypostases or Persons, Numerically differing from one another, but all of them agreeing, in one Common or General Essence of the Godhead or the Uncreated Nature, which is Eternall, and Infinite”; TISU, s. 612.

325 „Wherefore this Perichoresis or Mutual In–being of the Father and the Son, is to be understood after a Peculiar manner, so as that they are Really thereby One; and what the Son and Holy Ghost doth, the Father doth in them”; TISU, s. 619.

pnia i gałęzi, to niczego to nie wyjaśni, albowiem problem jest odmienny. „Trzy hipostazy – Ojciec, Syn i Duch Święty – nie są jedynie jednogatunkowe i współistotne, jako posiadające istotę boskości podobną w nich wszystkich, lecz są także jednomyślnie tworzące jedną całkowitą boskość. Zgodnie zatem z tym, co Atanazy dalej udowadnia, trzy boskie hipostazy nie posiadają jedynie zgodności woli, lecz w istocie rzeczy mają jedną i tę samą wolę i wspólnie wytwarzają również *ad extra*, *mian energiean*, jedną i tę samą energię, działanie czy też wpływanie”³²⁶.

Atanazy z Aleksandrii (zm. 373 r.), na którego tak często powołuje się Cudworth, formułował swoje poglądy teologiczne głównie w dyskusjach ze stanowiskiem ariańskim. Przyczyn błędów arianizmu i pokrewnych herezji upatrywał w zbytnej zależności od filozoficznej myśli greckiej, co sprawia, że religijne pojęcie Boga zostaje wtłoczone w ramy spekulacji filozoficznej. Ze swej strony podkreślał konieczność rozróżnienia pojęcia Boga jako Absolutu w sensie filozoficznym i pojęcia Boga jako przedmiotu wiary religijnej. Religia chrześcijańska jest konsekwencją wiary w Boga jako Zbawiciela, a więc punktem wyjścia teologii nie powinna być kosmologia, lecz soteriologia. Problem, czy Jezus z Nazaretu jest prawdziwie Synem Bożym, jest zatem problemem teologicznym, przedmiotem rozważań soteriologicznych. Ponieważ chrześcijaństwo rozumie zbawienie człowieka jako przywrócenie mu uczestnictwa w naturze bożej i życiu bożym, zatem Jezus–Zbawiciel musi być współistotny Bogu Ojcu; gdyby Zbawiciel nie był z istoty swej prawdziwym Bogiem, nie byłoby możliwe włączenie człowieka do uczestnictwa w naturze i życiu Boga, czyli nie byłoby możliwe zbawienie człowieka. Polemizując z arianami, Atanazy podkreślał: „My, naszą zbożną, prawdziwą wiarę głosimy wyraźnie na podstawie Pisma świętego, a stawiając ją niby lampę na świeczniku, twierdzimy: Syn Boży jest z natury swej rzeczywistym Synem Boga–Ojca, z Jego substancji zrodzonym; jest jednorodzoną Mądrością Bożą oraz prawdziwym i jedynym Logosem Bożym; nie jest stworzeniem ani dziełem Bożym, lecz faktycznym płodem sa-

326 „Those Three Hypostases, the Father, Son and Holy Ghost, are not only Congenerous and Coessential, as having all the Essence of the Godhead alike in them, but also as Concurrently Making up one Entire Divinity. Accordingly whereunto, Athanasius further concludes, that these Three Divine Hypostases have not a Consent of Will only, but Essentially one and the Self Same Will, and that they do also jointly produce *ad extra*, *mian energiean*, One and the Self-same Energy, Operation or Action”; TISU. s. 619–620.

mej substancji Ojca; dlatego jest również prawdziwym Bogiem, współistotnym (*homoousios*) prawdziwemu Ojcu³²⁷.

Z nieco innej perspektywy problem jest rozwiązywany przez Cudwortha (jak zawsze poprzez odwołanie się do licznych autorów z kręgu patrystyki) następująco: całkowita boskość (*one entire Divinity*) posiada swoją właściwą istotę (substancję). Równocześnie poszczególne Osoby boskie mają swoje istoty, które są podstawą ich rozróżnienia. Gdyby nie było tego rozróżnienia, nie byłoby racji, dla której Osoby są względem siebie numerycznie czymś innym; istniałyby nie trzy Osoby, trzy hipostazy, a jedna tylko. Cudworth korzysta z dokonanego przez Ojców Kościoła rozróżnienia na indywidualną Osobę i uniwersalną substancję boskości, w której Osoby łączą się w jedno³²⁸. Istota boskości jest wspólna wszystkim Osobom i ma walor powszechności (*universal*), natomiast istoty Osób nie są zupełnie indywidualne, jak to się dzieje w wymiarze bytów przygodnych. Píše w innym miejscu, że druga i trzecia hipostaza są wieczne i niezniszczalne, „ponieważ są również uniwersalne, każda z nich obejmuje cały świat i wszystkie rzeczy stworzone w nim; ta ich uniwersalność jest tym samym co nieskończoność, podczas gdy wszystkie inne byty poza Trójcą Świętą są poszczególne i skończone. Dlatego mówimy, że żaden intelektualny byt, który nie tylko jest wieczny, koniecznie istniejący czy niezniszczalny, ale jest również powszechny czy nieskończony, nie może być stworzeniem”³²⁹.

Cytat ten nasuwa kilka wątpliwości. Po pierwsze, oddzielenie uniwersalności Syna i Ducha od Ojca może sugerować, że Ojciec ma inną istotę osobową niż pozostałe hipostazy, że boskość jako wspólna Osobom substancja przynależy właśnie do Ojca; czyli boskość to Bóg–Ojciec. Wówczas nie trzeba by było przyjmować trzech odrębnych istot dla Osób i oddzielnej istoty boskości, w której te trzy są zanurzone. Po drugie, czym jest ta istota osobowa o charakterze uniwersalnym? Cudworth wprost tego nie mówi. Ale można domyślać się, że pojedyncza uniwersalność jest

327 Atanazy z Aleksandrii. *Pierwsza mowa przeciw arianom*, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1982, t. II, s. 133. Szerzej o Atanazym zob. tamże, s. 104–116 (Wstęp M. Michalskiego).

328 Zob. TISU, s. 601.

329 „...because they are Universal. each of them comprehending the Whole World. and all created things under it: which Universality of theirs. is the same thing with Infinity: Whereas all other Beings besides this Holy Trinity, are Particular and Finite. Now we say. that no Intellectual Being, which is not only Eternal: and Necessarily Existent, or Undestroyable; but also Universal or Infinite, can be a Creature”; TISU, s. 559.

po prostu taką tajemniczą istotą (esencją), jaka nie tylko nie występuje w doczesnym świecie bytów, ale nie ma dla niej nawet analogii. Osoby przenikają się wzajemnie i istnieją jak gdyby tym samym istnieniem – są współlistniejące (*inexistent*). Takiego rodzaju jedności – to angielski platonik pisze wyraźnie – nie ma wśród stworzeń, co nie jest powodem, by tak jak ateści twierdzić, że jest to logiczna niemożliwość³³⁰.

Cudworth wprowadza w swojej koncepcji dwa aspekty, w ramach których można analizować boski byt: *ad intra* i *ad extra*. Drugi jest perspektywą oddziaływania na wszechświat Boga pojętego jako wola i przyczyna stwórcza. W tej perspektywie Bóg jest absolutną jednością, bez jakiegokolwiek wewnętrznego podporządkowania (*subordination*); jest absolutną tożsamością, albowiem wszystkie Osoby boskie działają *ad extra* w tym samym stopniu³³¹. Natomiast w perspektywie *ad intra* zakłada, zgodnie z duchem neoplatonizmu, rodzaj wewnętrznego podporządkowania (*subordination*) – czyli zróżnicowanie elementów składających się na boską jedność, pojawiające się we wzajemnym odnoszeniu się do siebie. Relacje między Osobami nie generują jednak tego, co filozofowie nazywają relatywizacją. Ten typ stosunków nie jest znany w świecie stworzeń. Zaledwie namiastką boskich relacji może być połączenie duszy i ciała; i to tylko w tym sensie, że połączenie w jednym bycie dwóch różnych substancji, cielesnej i duchowej, wskazuje, iż jedność Osób boskich nie jest niemożliwa; znaczy to, że relacja duszy do ciała uprawdopodobnia jedność Trójcy³³².

Ostatecznie jednak uchwycenie jedności Trójcy jest formalnie zadaniem nie tak skomplikowanym, jak wyjaśnienie wewnętrznych relacji, które nie niweczą absolutnej tożsamości boskiego bytu i uzgadniają ją z podporządkowaniem wewnętrznym Trójcy. Osoby są doskonale współlistniejące (*inexistent*): pierwsza w drugiej i jednocześnie pierwsza i druga w trzeciej. Wzajemne odnoszenie się, zależność i podporządkowanie (*some dependence and subordination*) – jak określa to Cudworth – jest w neoplatonizmie wyjaśniane następująco³³³: to, co pierwotne samo z

330 Zob. TISU, s. 560.

331 Zob. TISU, s. 598.

332 Zob. TISU, s. 559.

333 Również i w tym fragmencie angielski filozof nie precyzuje, o jaką tradycję neoplatońską chodzi; przywołuje ogólnie „Tróję Platona” dodając, że będzie ją interpretował „tak, jak się to powszechnie przedstawia” (as it is commonly represented). Zapewne Cudworth pisze o triadzie Platońskiej na tej podstawie, że to pojęcie może

siebie, niewyprowadzalne (*underived*) z czegoś innego, musi z konieczności mieć prymat (*preheminence*) i wyższość (*superiority*) wobec tego, co z pierwotnego cierpie cały swój byt i boskość. Zatem hipostaza druga z pierwszej tylko, zaś trzecia z pierwszej i drugiej (*from the first with the second*). „Chociaż wszystkie te trzy hipostazy czy Osoby są równie wszechmocne *ad extra*, na zewnątrz, jednak *ad intra*, do wewnątrz, bądź w boskości samej, nie są takie. Syn nie jest zdolny zrodzić Ojca, a Duch Święty – Ojca albo Syna; a przeto żadna z dwóch ostatnich [Syn, Duch] nie jest bezwzględnie przyczyną wszystkich rzeczy, lecz jedynie pierwsza”³³⁴.

Hipostaza pierwsza, pierwotne źródło wszystkiego (*original fountain of all*), to *omnipotentissimus Deus*. Natomiast hipostaza druga i trzecia, chociaż onipotenne, to jednak nie w doskonałej równości (*perfect equality*) z pierwszą. Ta dysproporcja pod względem doskonałej równości dotyczy oczywiście wymiaru *ad intra*; natomiast *ad extra*, w stosunku do nas (*to us*), Osoby są Jednym, są współmiernie wszechmocne (*equally omnipotent*), będąc jedną i tą samą energią (*one and the same energy*). Cudworth pisze zresztą, że chrześcijańska Trójca powinna być w języku i terminach neoplatonizmu Jednią (*to en kai tagathon*); ale ma na myśli jedynie wymiar zewnętrzny, roztaczający się w przestrzeni poznawczej człowieka³³⁵.

Angielski platonik opisuje Osoby boskie także jako dobro, mądrość, moc. Jak wspomnieliśmy wcześniej, te pojęcia reprezentują istoty poszczególnych Osób; można nawet odnieść wrażenie, że są z Osobami tożsame. Ojciec to Dobro, Syn to

być odnalezione w różnych tekstach Platona: w X Księdze *Praw* mowa jest o powszechnej duszy, o *nous*, czyli demiurgu, traktuje np. *Timajos*, natomiast Dobro pojawia się w *Państwie* i Drugim Liście. G. Aspelin uważa, że Cudworth odczytuje Platona całkowicie w duchu neoplatonickim: platońskie idee to pojęcia doskonałego intelektu (drugiej hipostazy), a nie substancje oddzielone; zob. G. Aspelin, *Ralph Cudworth's Interpretation...*, wyd. cyt., s. 42. W tym samym fragmencie pojawia się wzmianka o Makrobiuszu (neoplatonicki pisarz rzymski żyjący na przełomie IV i V wieku n.e.), jednak bez odniesienia do któregoś z tekstów tego autora.

334 „Again though all those Three Hypostases or Persons be alike Omnipotent *ad Extra*, or Outwards, yet *ad Intra*, Inwards, or within the Deity it self, are they not so: the Son being not able to beget the Father, nor the Holy Ghost to Produce either Father or Son: and therefore neither of these two Latter, is absolutely the Cause of all things, but only the First”; TISU, s. 598.

335 Zob. TISU, s. 558. C. A. Patrides pisze, że Cudworth w kwestii zbieżności neoplatonickiej triady z chrześcijańską Trójcą zachowywał pewnego rodzaju chwiejność i niezdecydowanie: od wykazywania znaku równości między doktrynami przechodził do akcentowania różnic, i *vice versa*; zob. C. A. Patrides, *An Introduction to the Cambridge Platonists*, w: *The Cambridge Platonists*, wyd. cyt., s. 33. Inni historycy filozofii uważają jednak, że istotnie nie ma zbyt wielkich różnic między platońską a chrześcijańską Trójcą; por. np. P. V. Pistorius, *Plotinus and Neoplatonism*, Cambridge 1952, s. 61–62.

Mądrość, Duch Święty to Moc, Potęga (duże litery rozpoczynające pojęcia wskazują na absolutny charakter dobra, mądrości i mocy). Mimo jednak tak zracjonalizowanej analizy Cudworth nie rezygnuje z tezy, że ostatecznie jedność Trójcy jawi się umysłowi ludzkiemu jako tajemnica. Wieczne trwanie Boga w niczym nie przypomina doczesnego trwania bytów przygodnych; bardzo często wprojektowujemy w pojęcie Boga stany emocjonalne, co stanowi jedną z najpowszechniejszych przyczyn degradacji pojęcia boskości, i to zarówno pod względem metafizycznym, jak i epistemologicznym – uniemożliwiając pojmowalność. A przecież w Bogu – jak napisze w swoich notatnikach Cudworth – nie ma zmienności czy choćby cienia przypadku albo niepewności. Bóg nie transcenduje samego siebie. Obce są mu takie afekty, jak rozczarowanie, zadowolenie, żal. Nie przeżywa też stanów intelektualnych, jak rozważanie czy rozmyślanie; ani nie uzupełnia swojego bytu poprzez jakiś rodzaj wysiłku wolitywnego czy intelektualnego. Albowiem Bóg ujmuje wszystkie swoje możliwości i nimi zarazem jest³³⁶. „Niemniej jednak o Bogu można mówić w czystym, wykryształizowanym sensie, że jest najdoskonalej *auteksusios, sui dominus*, Panem i mistrzem siebie, że jest najprawdziwiej wolny, ale nie na sposób złożenia, gdyż nie ma w Nim takiej dwoistości, jaką mają byty obdarzone wolną wolą, ani też nie przeciwstawia się On sobie samemu, lecz jako najprostsze dobro, źródło wszelkiej mądrości, dostojności i doskonałości”³³⁷.

Niejasności koncepcji Trójcy (które angielski platonik usprawiedliwia, ponieważ wysiłek filozoficzny odnosi się ostatecznie do tajemnicy) widać *expressis verbis* w rozwiązaniu posiłkującym się trzema pojęciami neoplatońskiej triady. Otóż w skali bytowej natura Dobra jest wyższa (*superior*) od Mądrości bożej, którą determinuje i dla której jest miarą. Mądrość z kolei determinuje boską Wolę. Trudności najlepiej, twierdzi Cudworth, pokazuje znana metafora mistyczna – nieskończonego koła (*infinite circle*). Jego wewnętrznym środkiem jest dobro, promieniami układającymi się w wewnętrzne pole – niezmienna mądrość, zaś nieograniczonym obwodem – wszechmocna wola (aktywność), przez którą wszystko na zewnątrz Boga uzyskuje

336 *Manuscripts of Ralph Cudworth*. w: John H. Muirhead, *The Platonic Tradition...*, wyd. cyt., s. 68.

337 „Howbeit, God may be said in a pure and refined sense to be most perfectly *auteksusios, sui dominus*, Lord and master of himself, and most truly free not in a compound manner as if there were such a duplicity in him as in free-willed beings, or as if he were so much distant from himself and hung so loose together, but as being essentially simple goodness, the root of all wisdom, excellency, and perfection”; *Manuscripts...*, w: tamże, s. 69.

istnienie. I w tym sensie wola, choć wolna, jest określana przez nieskończoną mądrość i nieskończone dobro³³⁸. Gdyby użyć tu innej jeszcze metafory, można by powiedzieć, że jest ona o tyle poprawna, o ile przyjmie się, że Osoby boskie są trzema słońcami; i że nie będziemy porównywać Ojca do Syna i Ducha jako Słońca do światła i blasku. Osoby istnieją jak gdyby jedna przez drugą, nierozzerwalnie połączone, tak jak nie da się pomyśleć światła bez Słońca. Między Osobami istnieje ciągłość (*synecheia*; *continuity*), właściwa tylko dla sfery przedmiotów duchowych³³⁹. W taki sposób metaforyczny język tradycji platońskiej formułuje konkluzję zagadnienia tajemnicy Trójcy Świętej.

338 Zob. R. Cudworth, *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, wyd. cyt., s. 27.

339 Zob. TISU, s. 617.

5. BOSKA OBECNOŚĆ W ŚWIECIE STWORZONYM

5.1. Koncepcja Twórczej Natury

Jednym z zasadniczych zagadnień filozofii Ralpha Cudwortha jest Bóg, sposób kreacji i podtrzymywania w istnieniu rzeczywistości skończonej. Związek świata z najwyższym bytem staje się kluczem do rozumienia przyrody i człowieka. Zarazem, usytuowanie Boga w strukturze stworzenia generuje daleko idące konsekwencje światopoglądowe. Kiedy Cudworth przystępował do pisanego swego fundamentalnego dzieła *Prawdziwy rozumowy system wszechświata*, ten drugi aspekt był nie mniej istotny, niż czysta motywacja poznawcza. Zagadnienie natury i jej usytuowania wobec Boga–Stworzyciela jest najmniej uwikłanym w spory religijne problemem filozoficznym, które porusza Ralph Cudworth. Przeto można stwierdzić, że to zagadnienie pokazuje najwyraźniej angielskiego platonika jako filozofa.

Generalnie Cudworth dostrzega trzy możliwości umieszczenia Boga w schemacie stworzenia. Po pierwsze, Stworzyciel może kierować wszechświatem bezpośrednio. Oznacza to z jednej strony odpowiedzialność za wszystko, co podlega boskiemu zarządzaniu, a w konsekwencji także za zło w świecie; ujęcie takie angażuje zarazem najwyższy byt w proces historii i ewolucję natury, czyli naraża go na niebezpieczeństwa, jakie można odnaleźć w pismach Mistrza Eckharta i Mikołaja z Kuzy. Antynomię między samowystarczalnością boskiego bytu a koniecznością ujawnienia chwały najwyraźniej dostrzega – w gronie platoników z Cambridge – Benjamin Whichcote, dla którego miłość jest tym, co tę antynomię unieważnia: „Jeśliby Nieskończone Dobro nie było Prawem Niebios, nie byłoby nigdy żadnego innego Bytu oprócz Boga”³⁴⁰, co jest innym nieco wyznaniem niż łacińska sentencja *nulla majestas sine bonitatie*, którą często cytuje Cudworth. Z drugiej strony, przyjęcie tezy bezpośredniego uczestnictwa Boga w funkcjonowaniu przyrody prowadzi do paradoksów, takich jak uznanie, że kształtowanie muchy czy komara dokonuje się jak gdyby rękami samego Stworzyciela, co z pewnością dostojeństwo i jego pełnię musi postawić pod znakiem zapytania.

³⁴⁰ Cyt. za: Leszek Kołakowski, *Jeśli Boganie ma*. Kraków 1988, s. 171.

Jak w bardzo wielu próbach filozoficznych rozwiązań, tak i tu, w zakresie zagadnienia bezpośredniego udziału Boga w naturze, ujawnia się charakterystyczna cecha pisarstwa Cudwortha. Otóż przy rozstrzygnięciu kwestii spornych bardzo często zasadniczym (bywa, że jedynym) argumentem jest odwołanie się do odpowiedniej konstatacji filozoficznych antenatów i – jeśli nie pojawiają się propozycje własnych rozwiązań – zamknięcie definitywne problemu. W naszym przypadku, by odrzucić tezę o bezpośredniej partycypacji, angielski platonik sięga do *De mundo* Arystotelesa: „Stąd też, jeśli niegodną byłoby rzeczą, aby Kserkses własnoręcznie spełniał i wykonywał swe polecenia, nadto osobiście dopilnowywał ich realizacji, tak też o wiele bardziej byłoby to niegodne Boga. Przeciwnie, o wiele godniej i bardziej odpowiednio jest wówczas, gdy Bóg zajmuje najwyższe regiony, a jego wszechmoc rozprzestrzeniając się po całym świecie porusza Słońce i Księżyc, sprawia, że obraca się niebo, oraz podtrzymuje w istnieniu wszystko, co jest na Ziemi”³⁴¹. Tak więc przyjęcie wariantu opatrności bezpośredniej wikła Boga w przeróżne absurdalne sytuacje, a materię pozbawia jakiegokolwiek autonomii.

Po drugie, w schemacie stworzenia można zastosować rozwiązanie kartezjańskie. Platonicy z Cambridge uważali początkowo filozofię Descartesa za objaw „nowej filozofii”, a ich reakcje wobec niej lokowały się między aprobatą a entuzjastyczną akceptacją; dopiero później Cudworth i Henry More (który był, jak wspomnieliśmy, polemistą Descartesa niejako z urzędu) dostrzegli pułapki tkwiące w doktrynie francuskiego myśliciela³⁴². Program przedsięwzięcia kartezjańskiego zmieniał dotychczasowy teocentryczny porządek stworzenia, na pierwszy plan wysuwając ideę podmiotu, a w strukturze samej filozofii – teorię poznania. Dla Cudwortha wszelako decydującym punktem przemawiającym za odrzuceniem kartezjanizmu było zredukowanie funkcji Stwórcy i pewien rodzaj zaautonomizowania przyrody. Jeśli rola Boga kończy się w momencie powołania do istnienia świata, który odtąd tłumaczy się sam poprzez immanentne mechanistyczne prawa rządzące rozciąglą materią, to świat nie potrzebuje już Boga, który w zasadzie mógłby ogłosić swoją abdykację. Nawet człowiek – w tej mierze, w jakiej jest rozciąglnością –

³⁴¹ Arystoteles. *Meteorologika. O świecie*. tłum. A. Paciorek. Warszawa 1982, s. 169.

³⁴² Pogląd, że koncepcja natur plastycznych Cudwortha jest przede wszystkim odpowiedzią na kartezjański mechanizm, wyraża W. Fraser Mitchell: zob. tenże. *English Pulpit Oratory from Andrewes to Tillotson: A Study of its Literary Aspects*. London 1932, s. 279.

jest tylko elementem mechanizmu, faktycznie pozbawionym śladu sygnatury Stworzyciela. W świetle takiego rozwiązania system cielesnego *universum* jest rezultatem mechanicznej konieczności bądź przypadkowego ruchu materii (*fortuitous motion of matter*), gdzie – ani w jednym, ani w drugim przypadku – nie ma miejsca dla Stworzyciela. Wszystko to jest dla Cudwortha na równi irracjonalne i ateistyczne³⁴³. Stanowisko kartezjańskie rozdziela bowiem mechaniczny porządek kosmosu od jego transcendentnego początku, a zamykając Boga w sobie samym, redukując jego obecność do nie dającej się wytłumaczyć autarkii, prowadzi do stanowiska deizmu, a ostatecznie do materializmu.

Trzeba przyznać, że obawy angielskiego platonika co do konsekwencji mechanicyzmu Descartesa potwierdziły się. Gdy na przełomie XVIII i XIX wieku P. S. Laplace zakwestionuje przyczynowość bożą w obrębie świata fizycznego, będzie to swoistą konsekwencją ustalonej przez Descartesa i przyjętej powszechnie przez XVII-wiecznych przyrodników zasady oddzielania przyrodoznawstwa od spraw dotyczących ostatecznej przyczyny, co oczywiście prowadziło do sporów z teologami³⁴⁴. Cudworth mógł np. znać pogląd współczesnego mu Roberta Boyle’a (1627–1691), wyrażony w jego dziele *The Excellency and Grounds of the Mechanical Hypothesis*: „Filozofia, której bronię, sięga tylko do rzeczy czysto cielesnych; różniąc pomiędzy pierwszym źródłem rzeczy a następującym potem biegunem natury, uczy, że Bóg (...) ustalił owe reguły ruchu oraz porządek wśród rzeczy cielesnych, których my nazywamy prawami natury. Tak więc, skoro Bóg niegdyś ukształtował istnienie wszechświata i ustanowił prawa ruchu, a wszystko wspomagane jest przez Jego nieustanny udział i powszechną Opatrzność (...) zjawiska świata są fizycznie tworzone przez mechaniczne własności cząstek materii”³⁴⁵.
Myśliciele pokroju Cudwortha nie mogli mieć wątpliwości co do tego, że czynione

343 Dodajmy, że nie tylko dla Cudwortha czy myślicieli z jego kręgu. To Blaise Pascal jest autorem najbardziej chyba bezceremonialnej krytyki tego aspektu filozofii kartezjańskiej: „Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi; rad by chętnie w całej swej filozofii obejść się bez Boga, ale nie mógł się powstrzymać od tego, iż kazał Mu dać szcztuka, aby wprawić świat w ruch: po czym już mu Bóg na nic niepotrzebny”: B. Pascal, *Myśli*, nr 194 w układzie Chevaliera, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1977, s. 88–89.

344 Szerzej na ten temat zob. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, tłum. S. Łypaciewicz, Warszawa 1960, t. II, s. 376–388.

345 Cyt. za A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna...* wyd. cyt., t. II, s. 387.

w takich kontekstach wzmianki o stałej obecności Boga w świecie są tezami semantycznie pustymi, a ich celem jest jedynie ułagodzenie teologów.

Przeciw mechanicyzmowi świadczyć miały, zdaniem Cudwortha, także pewne zjawiska przyrodnicze, które się prawom mechaniki w warstwie interpretacyjnej wymykają; na przykład proces oddychania zwierząt, oddalenie biegunów od równika, ekliptyka. Ponadto, a jest to mankament z katalogu ciężkich grzechów filozoficznych, model kartezjański nie uwzględnia wyjaśniającej mocy przyczynowości celowej, która w systemie Cudwortha pełni przecież niebagatelną rolę, szczególnie w koncepcji *Twórczej Natury*.

Poprzestańmy na razie na ogólnym stwierdzeniu, iż poprzez przyczyny celowe Bóg oddziałuje na stworzenie i nieustannie konserwuje porządek (*Order*) i regularność (*constant Regularity*) w świecie. A jednak pod tym względem stosunek Cudwortha do Descartesa nie jest jednoznaczny; jak zauważa współczesna komentatorka filozofa, próbuje on w niektórych fragmentach swoich tekstów bronić autora *Rozprawy o metodzie*, dopatrując się w tym tekście pewnej milczącej akceptacji celowości; mianowicie, jeśli Descartes uznaje Boga za stwórcę, to *implicitie* przedstawia go jako kres (nie tylko początek) wszelkiego bytu; odrzucenie przyczynowości celowej jest więc zaledwie formalne, jak gdyby przez zaniechanie zagadnienia³⁴⁶.

Istnieje także trzeci wariant schematu stworzenia, ujawniający się zwłaszcza w tradycji neoplatonickiej. Jego konstrukcja opiera się na twierdzeniu, że między Bogiem a materią istnieją siły pośredniczące, dzięki którym wypełnia się przeznaczenie oraz dokonuje oddziaływanie na warstwę cielesną bytów. Neoplatonicka próba pogodzenia absolutności Boga z wpływem na świat nie uniknęła jednak trudności. W jaki sposób najwyższy byt, źródło emanacji, absolutnie pełny i nieporuszony, mógłby „przyczynować” niższe warstwy bytu? Próby wyjaśnienia tego zagadnienia kończyły się niepowodzeniem albo konkluzją o istnieniu tajemnicy skrywającej właściwe rozwiązanie. Wszyscy neoplatonicy zdawali sobie sprawę z wagi i trudności tego zagadnienia. Proklos doskonalił Plotyńskie hipostazy, wprowadzając – jak widzieliśmy – boskie henady do gradualistycznej struktury wyznaczonej przez Jedność, z jednej strony, oraz umysł (*nous*) i duszę świata. Jednak ani Plotyn, ani Proklos

346 Zob. L. Gysi, *Platonism and Cartesianism...*, wyd. cyt., s. 97.

nie wyjaśnili, w jaki sposób Pierwsze jest pierwszą przyczyną i na czym polega pośrednictwo hipostaz. Jak pisze Leszek Kołakowski: „Najbardziej dolegliwy problem neoplatonizmu polega na niezdolności wyjaśnienia, jak Jednia mogłaby być twórcza i odpowiedzialna za widzialny świat”³⁴⁷.

Ralph Cudworth opowiada się właśnie za schematem neoplatońskim. Uznaje, że wyłania się z niego zarys właściwego rozwiązania zagadnienia Boga i jego związków ze światem stworzonym. Transformacja koncepcji polegać by miała na „schrystianizowaniu” pogańskiego pojęcia Jedni i wprowadzeniu pośrednika, przy pomocy którego opatrnościowy plan może być realizowany. Taką koncepcją, godzącą dostojęstwo majestatu boskiego bytu z „życiem przyrody”, podporządkowanym jego woli, jest idea Twórczej Natury (*plastic nature; plastic life of nature*).

5.2. Konstrukcja pojęciowa koncepcji

Centralnym składnikiem szkieletu pojęciowego tej niełatwej do zrozumienia koncepcji – co potwierdzają interpretatorzy filozofa³⁴⁸ – jest pojęcie sił rodnych (Cudworth używa określenia *plastic powers*, a także zamiennie – *spermatic reasons, seminal principles, plastic reasons*). W warstwie etymologicznej i znaczeniowej Cudworth nawiązuje do znanego w dziejach filozofii motywu *rationes seminales*. Do historii myśli wprowadził to pojęcie jako pierwszy najprawdopodobniej filozof stoicki Zenon z Kition. Pojęcie *logoi spermatikoi* oznacza w jego systemie siły twórcze, które decydują o dynamiczności i nieustannej aktywności bytu; one właśnie stanowią ośnowę natury. „Natura jest zatem siłą, która sama z siebie wprawia się w ruch (...) i zgodnie z rozumnymi siłami twórczymi (...) doskonalą i skupia w oznaczonych okresach to, co sama z siebie tworzy i co jest zgodne ze źródłem, z którego pochodzi. Jej działanie skierowane jest ku korzyści i przyjemności (...), jak tego dowodzi stworzenie człowieka”³⁴⁹. Dla Cudwortha jednak najczęstszym i najbardziej autorytatywnym źródłem są pisma „Boskiego Plotyna” – i tu należy szukać korzeni jego własnych propozycji; przy okazji warto zauważyć stosunkowo mało odniesień do tekstów św. Augustyna, co jest wynikiem

347 Leszek Kołakowski. *Horror metaphysicus*, Warszawa 1990, s.52.

348 Zob. William B. Hunter. *The Seventeenth Century Doctrine of Plastic Nature*, „Harvard Theological Review”, XLIII (1950), 197–217.

349 Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, wyd. cyt., s. 437.

tego, że filozofia z Cambridge odczytywała go poprzez konsekwencje teologiczne kalwinizmu.

W kosmogonii Plotyna pojęcie wątków rodnych pojawia się w kontekście słabnącego ciągu emanacyjnego przekraczającego granicę między światem umysłowym i cielesnym. Rzeczywistość zmysłowa jest ukonstytuowana z materii i panującej nad nią „natury”. Umysł (*nous*) wyemanowuje „wątki rodne” w sferę wszechduszy. Plotyn rozróżniał dwa rodzaje dusz: duszę związaną z ciałem, której „wszystkie świadczenia noszą piętno cielesne”³⁵⁰ oraz duszę zewnętrzną, przebywającą poza ciałem, która wznosi się ku temu, co boskie i piękne, i która przesyła duszy w ciele swoje świetlane ślady; ta druga jest właśnie wszechduszą. Stąd – z duszy zewnętrznej – „wątki rodne” przenikają do „natury” i organizują wraz z nią ciało. Dochodząc do materii wyodrębniają się w niej, tworząc indywidualne ciała zróżnicowane jednostkowo i jakościowo. Tak zorganizowanemu i ustrukturalizowanemu ciału udziela się dusza nosząca piętno cielesne. „A czy te wątki w duszy – pisze Plotyn – są myślami? A jakże ona myślami sprawiać będzie? Przecież wątek rozumny sprawia w materii, a to sprawianie fizyczne nie jest myśleniem ani patrzeniem, lecz siłą, która ’sposobi’ materię i która nie ’wie’, lecz tylko ’wyczynia’, więc na przykład wizerunek i kształt w wodzie. Jest ono na podobieństwo koła, gdyż inna rzecz wyposaża je od wewnątrz sprawianiem tak zwanej siły rozrodczej i rodnej”³⁵¹.

Łatwo dostrzec tu zbieżność z kosmogonią stoicką pod względem terminologicznym: „wątki rodne” to *logoi spermatikoi* czy *gennetikoi*; o ile jednak wątki stoickie są materialne, to w *Enneadach* mają one charakter niecielesny. Jak pisze Adam Krokiewicz, wątki twórcze decydują o podobieństwie i równocześnie o „niższości” cielesnego świata w stosunku do świata umysłowego, który jest „wyższy” i zasadniczo niepodobny do niego³⁵².

W systemie Ralpha Cudwortha Twórczą Naturę – czyli owo brakujące ogniwo między Bogiem a światem materii – konstituują właśnie wątki rodne. Na razie pozostawmy nasuwające się pytania o sposób funkcjonowania natury, o umiejscowienie i rolę wątków, i pozostajmy w tym ogólnym planie, który jest w pewnym sensie planem teologicznym także. Otóż przyjęcie takiego rozwiązania niejako zwalnia

³⁵⁰ Plotyn, *Enneady*, II, 9, wyd. cyt., t. I, s. 228–263.

³⁵¹ Plotyn, *Enneady*, II,3,17, wyd. cyt., t. I, s. 182.

³⁵² Zob. Adam Krokiewicz, Wstęp do *Ennead*, wyd. cyt., s. LVII.

Boga z kłopotliwego bezpośredniego zarządzania wszechświatem. Opatrzność wykonuje w ten sposób wykonawcę własnych dekretów, podporządkowanego egzekutora niebieskiej ekonomii. Twórcza Natura jest tylko częścią całego instrumentarium, przy pomocy którego Bóg oddziałuje na stworzony wszechświat: „wykonuje ona mozolnie tę część jego Opatrzności, która polega na uporządkowanym i regularnym ruchu materii”³⁵³. Istnieje wszakże inna jeszcze Opatrzność, wyższa (*higher Providence*), która w pewnych szczególnych sytuacjach (będzie o tym jeszcze mowa) koryguje bądź unieważnia przedsięwzięcia natury. Dzięki temu pełnia boskiego bytu nie zamyka się w autarkicznym trwaniu, lecz rozprzestrzenia na zewnątrz, odciskając piętno w każdym miejscu kosmosu. Właśnie na tym polega niebezpieczeństwo utożsamienia funkcji stwórczej Boga z pośrednią, zmediatyzowaną funkcją opatrnościową. Cudworth – za orfikami i Platonem – powiada, że Bóg jest początkiem, środkiem i końcem wszystkich rzeczy; są one tak związane z jego przyczynowością, jak gdyby wykonywał je własnoręcznie, to znaczy bezpośrednio, bez współdziałającego instrumentarium niższej i podległej przyczyny naturalnej. I to jest źródło częstego złudzenia, któremu podlega umysł ludzki.

5.3. Źródła koncepcji

Styl i pisarska skłonność do bardzo obszernego cytowania (niezwykle często bez podania źródła) innych myślicieli pojawia się również w tej części filozofii Cudwortha, w której analizuje twórczą przyrodę jako element pośredni między Bogiem a światem przyrodniczym. Szuka więc antenatów własnego rozwiązania, daleko sięgając w przeszłość; im więcej podobieństw znajduje, tym mocniejsze wydaje się być jego przekonanie, że idea twórczej natury jest jedynym rzeczowym wyjaśnieniem związków boskości ze światem stworzonym. Oznacza to, że oryginalność nigdy nie była dla Cudwortha wartością samą w sobie; konstruowanie koncepcji tylko po to, by świeciły nowym i niepowtarzalnym blaskiem, musiało wydawać się angielskiemu platonikowi marnowaniem filozoficznej energii.

Podobnie jest w dziedzinie filozoficznej refleksji, którą omawiamy. Motywy Twórczej Natury odnajduje Cudworth nie tylko u stoików i Plotyna. Już w Kabale i myśli orfickiej dostrzega zapowiedź koncepcji, którą sam kilka wieków później bę-

353 TISU, s. 150.

dzie opracowywał „dla chwały Boga”. W Kabale kosmogoniczny obraz rzeczywistości budowany jest na fundamencie dwóch uniwersalnych zasad: miłości i nienawiści. Bóg oddziałuje na materialną warstwę rzeczywistości poprzez pochodzącą od niego zasadę pośrednią – duszę świata czy Twórczą Naturę; miłość właśnie, starsza od chaosu, pełni rolę poszukiwanego przez Cudwortha pośrednika³⁵⁴. Również w teogonii orfickiej odnajduje pokrewieństwa ze swoją koncepcją. W orfizmie bóg ukryty obejmuje, oświeca i tworzy świat; zatem rzeczywistość jest nieustannie podtrzymywana w istnieniu i ożywiana przez boga. Niejednokrotnie cytowany przez Cudwortha fragment orficki „Bóg kroczy przez wszystkie rzeczy i najskryciej przenika je” jest tu dowodem wystarczającym³⁵⁵.

Nawiasem mówiąc, badacze wskazują, że we wszystkich tekstach orfickich chodzi o jednego i tego samego boga, który zrodził wszechświat i jest jego władcą, jednak z jakichś powodów nie udało mu się utrzymać jedności rzeczy stworzonych; poszczególne bóstwa są swoistą emanacją sił czy aspektów rozbitej rzeczywistości. Najgłębszą intencją orfizmu jest więc pragnienie, by wszystkie rzeczy były jednością i aby zarazem każda rzecz pozostawała odrębna. W konsekwencji orfizm nie jest ani politeizmem, ani monoteizmem w ścisłych tych słów znaczeniach, lecz raczej (wedle określenia A. Krokiewicza) „pantohenizmem”³⁵⁶.

Cudworth cytuje „pewien orficki fragment”, przy omawianiu orfizmu natomiast odwołuje się ogólnie do teologów orfickich (*orphick theologers*). Miłość okazuje się tą siłą, która tworzy skomplikowane struktury rzeczywistości. „W tradycji orfickiej – pisze – miłość, z której bierze początek kosmogonia, była niczym innym jak

354 Zob. TISU, s. 249.

355 „God passes through and intimately pervades All things”; TISU, s. 307. W jednym z hymnów orfickich (hymn 15 ze zbioru 87 hymnów orfickich) znajdujemy taką oto inwokację do Zeusa: „Wszechrodzicielu, wszystkich rzeczy początku i kresie wszystkiego./ Ziemiotrząsko, pomnożycielu, oczyszczający, wstrząsający wszystkim”; tłum. J. Dziubiński, w: J. Gajda, J. Dziubiński, A. Orzechowski, *Hymny orfickie. Prawda – Prehistoria pojęcia*, Wrocław 1993, „Filozofia” XIX, s. 14. Na dawną tradycję powołuje się Platon w *Prawach* (715e): „...bóg, który, jak głosi prastare orędzie, początek, koniec i środek dzierży wszelkiego istnienia, prostą zmierza drogą w swym zgodnym z przyrodzonym porządkiem rzeczy wiecznym obrocie”; Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 158. Scholiasta wyjaśnia, że Platon ma na myśli przekaz orficki i przytacza dwa następne heksametry: „Zeus jest początkiem i końcem, od Zeusa wszystko pochodzi, Zeus jest ziemi i nieba ostoją wraz z jego gwiazdami”; tłum. A. Krokiewicz, w: tenże, *Studia orfickie*, Warszawa 1947, s. 48.

356 Szerzej na ten temat zob. A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 39–61 oraz J. Dziubiński, dz. cyt., s. 24–29.

wieczną niestworzoną boskością (bądź działającą zasadą od boskości zależną), która wytwarza z chaosu i nocy cały uporządkowany świat oraz wszystkich stworzonych bogów, odpowiednio do jego materialnych części”³⁵⁷.

Częścią uzasadnienia koncepcji, za którą stoją „najlepsi filozofowie i która jest ze wszech miar racjonalna”³⁵⁸, jest odszukiwanie autorytetów. Dlatego tyle miejsca i uwagi poświęca Cudworth tej kwestii. Z grona filozofów wyodrębnia Empedoklesa: „Wydaje się zupełnie zrozumiałe, że *filia* i *neikos* Empedoklesa, przyjaźń i waśń, które uczynił (...) aktywną przyczyną i zasadą ruchu we wszechświecie, były pewnego rodzaju siłami twórczymi, wyższymi od przygodnego mechanizmu; sam Arystoteles to potwierdza”³⁵⁹. U Empedoklesa Cudworth wyróżnia dwa światy: archetypalny oraz ektypalny, nie uzasadniając wszakże tej dystynkcji; w tym drugim wyróżniał zasadę odpowiedzialną za działanie, która miałaby być czymś w rodzaju Twórczej Natury łączącej wszystkie przeciwieństwa w jedną harmonijną całość. Można domyślać się tylko, że zastosowanie tego rozróżnienia dotyczy dwóch etapów wyłaniania się wszechświata w filozofii greckiego myśliciela; pierwszy, w którym panuje „miłość” i „zgoda” wśród elementów, oraz drugi, etap „kosmosu”, kiedy świat wyłania się z wzajemnego oddziaływania miłości i niezgody. Namiastką Twórczej Natury może tu być cykliczność łączenia i rozdzielania, zaprogramowana prawidłowość przechodzenia elementów – ziemi, powietrza, ognia, wody – w „kosmos”, a „kosmosu” w „sfairos”³⁶⁰. „Lep Miłości” (zwanej przez Empedoklesa również Harmonią) przywodzi na myśl Cudworthowe wątki rodne i magiczne, witalne związki pomiędzy Twórczą Naturą a bytami przyrodniczymi; Empedoklesowy lep Harmonii to siła proporcjonalnego związku drobin–składników (elementów) do siebie wzajemnie oraz do całości wspólnego układu (syste-

357 „...according to the Orphick Tradition. this Love which the Cosmogonia was derived from. was no other than the Eternal Unmade Deity (or an Active Principle depending on it) which produced this whole Orderly World, and all the Generated Gods in it, as to their Material parts, out of Chaos and Night”: TISU, s. 250.

358 TISU, s. 151.

359 „It seems very plain that Empedocles his *Philia* and *Nichos*, his Friendship and Discord, which he makes to be (...) the Active Cause, and Principle of Motion in the Universe. was a certain Plastic Powers, superiour to Fortuitous Mechanism: and Aristotle himself acknowledges somewhere as much”: TISU, s. 25. Polski przekład zachowanych fragmentów Empedoklesa znaleźć można w: K. Leśniak, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, wyd. cyt., s. 194–220 oraz w starszym przekładzie W. Heinricha, w: tenże, *Filozofia grecka do Platona (Rozwój zagadnień)*, Warszawa 1914, s. 143–168. W tym fragmencie Cudwortha nie ma odniesienia do stosownych miejsc ani u Empedoklesa, ani u Arystotelesa.

360 Zob. J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, wyd. cyt., s. 82.

mu)³⁶¹. Jednakże podobieństwa między obu teoriami dają się dostrzec raczej z trudem, tylko na zasadzie nadinterpretacji Empedoklesa, to znaczy, jeśli lep Miłości i Harmonii uzna się za namiastkę boskiego instrumentarium, przy pomocy którego Bóg realizuje swoje funkcje opatrnościowe.

Na liście antenatów swojej koncepcji Twórczej Natury angielski platonik wymienia także Hipokratesa, którego uznaje w tej kwestii za poprzednika stoików i Stratona. Cudworth znajduje u Hipokratesa³⁶² bardzo podobne do swojego ujęcie natury, „która nieuczona i nieuczająca się wie sama z siebie, jak rzeczy powinny działać”, i która „odnajduje swoje drogi do siebie samej, ale nie poprzez rozumowanie”³⁶³. W tym miejscu warto wspomnieć o niebezpieczeństwie, jakie wiązało się z doktryną przyrody działającej mocą swojej własnej aktywności. Straton i hylozości nie uniknęli, zdaniem Cudwortha, pułapki ateistycznej. Platonik z Cambridge pisze, że ateizm pojawia się wówczas, gdy plastyczna (twórcza) natura autonomizuje się, czyli gdy jest traktowana jako podstawowa zasada rzeczywistości; znika wówczas zależność od najwyższej zasady, którą dla Cudwortha i dla religii jest Bóg. Biorąc pod uwagę tę regułę, Hipokrates nie jest ateistą, ponieważ podporządkowuje swoją naturę Heraklitejskiemu bogu cielesnemu – którego Cudworth odczytuje jako „rozumny ogień”; rzecz jasna i sam Heraklit zasługuje na miano teisty oraz prekursora koncepcji Twórczej Natury. Pogląd filozofa z Cambridge, dotyczący Heraklita, nie jest w historii myśli chrześcijańskiej odosobniony. Chrystianizm przyswoił sobie myśl heraklitejską, a głównie koncepcję Logosu myśliciela z Efezu, dzięki interpretacjom Filona Aleksandryjskiego; niektórzy badacze sądzą, że Heraklitejskie echo pobrzmiewa w pierwszych wersach Ewangelii św. Jana³⁶⁴. Justyn Męczennik (ok. 100 – ok. 165) w swojej *Apologii* uznawał Heraklita za „praktycznego chrześcijanina”, który żył zgodnie z duchem Logosu, mimo że nie znane mu było Objawienie.

³⁶¹ Zob. Adam Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 193.

³⁶² Tym razem angielski filozof powołuje się na *Epidemiai* (*O epidemiach*) Hipokratesa; w tym tekście, wchodzącym w skład zbioru nazywanego *Corpus Hippocraticum*, najslawniejszy lekarz starożytności przedstawia obserwacje chorób epidemicznych i charakterystyczne historie zjawisk chorobowych; zob. *Słownik pisarzy antycznych*, wyd. cyt., s. 238–239.

³⁶³ „...Unlearned or Untaught, but it learneth from it self what things it ought to do”; „Nature findeth out ways to it self, not by Ratiocination”; TISU, s. 109.

³⁶⁴ Zob. J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, wyd. cyt., s. 58.

Szymon Mag³⁶⁵ z kolei utożsamiał Boga z ogniem (logosem) Heraklita, co za pośrednictwem gnostyków wpłynęło na Plotyna, Jamblicha i Proklosa i tą drogą docierało do umysłowości chrześcijańskiej³⁶⁶.

Często przywoływanym autorem jest Straton, który uznawał, że w rzeczach znajduje się źródło dynamizmu przyrody. Jego materializm sprowadzał się do przeświadczenia, że wewnętrzne siły (*dynameis*) kierują przyrodą decydując o jej kierunkach działania, a owe siły rozumiał na sposób tkwiącego w rzeczach „pędu” funkcjonującego nie wedle zasady celowości, a ścierania się przeciwieństw. Bliższy był w istocie stoikom niż Arystotelesowi, wszystko bowiem – nawet duszę – miał za twór cielesny, choć w wypadku tej ostatniej materia „subtelna” stanowiła jej podstawowy budulec³⁶⁷. Stosunek Cudwortha do Stratona jest pełen napięcia. Zarzuca perypatetykowi, że zbyt dużą rolę w kształtowaniu świata materialnego daje przypadkowi, co dla angielskiego platonika było dyskwalifikującą charakterystyką każdej doktryny filozoficznej; nazywa Stratona ateistą, ale go równocześnie usprawiedliwia, pisząc, że to „ateista niecałkowity”³⁶⁸. U Stratona z Lampsaku, pomimo oczywistego materializmu, odnajduje ślady Twórczej Natury; czyni to zresztą w taki sposób, w jaki przekłada politeizm na podstawowe zasady monoteizmu. Piśze o Stratonie: „Natura Demokryta była niczym innym, jak przypadkowym ruchem materii, lecz natura Stratona była wewnętrznym życiem twórczym w poszczególnych częściach materii, przy pomocy którego mogą one twórczo kształtować się najlepiej jak można, zgodnie z tkwiącymi w nich możliwościami, jednak bez świadomości i refleksji”³⁶⁹.

Sens koncepcji Twórczej Natury odsłania się także w uwagach Cudwortha na temat hylozoistycznej formy ateizmu i jej odmienności od tego, co nazywa kosmopla-

365 To postać, o której wspomina się w *Dziejach Apostolskich* (8, 5–25); żyjący w I w. n.e. wyznawca samarytańskiego judaizmu; gnostycy jemu właśnie przypisywali autorstwo tekstu *Apofaxis*, w którym znajduje się utożsamienie Boga z Heraklitem ogniem; więcej na temat Szymona Maga zob. Gilles Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988, s. 108–127.

366 Zob. J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, wyd. cyt., s. 58.

367 Zob. J. Legowicz, *Historia filozofii...*, wyd. cyt., s. 266.

368 Zob. TISU, ss. 107, 108.

369 „Democritus his Nature was nothing but the Fortuitous Motion of Matter, but Strato's Nature was an Inward Plastic Life in the several Parts of Matter, whereby they could Artificially frame themselves to the best advantage, according to their several Capabilities, without any Conscious or Reflexive Knowledge”; TISU, s. 108.

stycyzmem. Zasadniczym pytaniem jest pytanie o to, czy kształt i funkcjonowanie świata wyrastają z jakiejś prawidłowości zawierającej racje zarodkowe, formy plastyczne, czy też znaczną rolę odgrywa przypadek? Zdaniem Cudwortha, starożytny hylozoizm zbyt dużą wagę przykładął do przypadku, podczas gdy kosmoplastycyzm pojmuje świat jako strukturę wytworzoną (*artificial thing*). Hylozoizm łączy bowiem genetycznie życie z materią, ale tak, iż każda cząstka (poszczególne *totum*) posiada swoje oddzielne życie twórcze (*distinct plastic life*); daje to Cudworthowi powód, by twierdzić, że w hylozoizmie mamy do czynienia z mieszaniną twórczej natury i przypadku. Kosmoplastycyzm natomiast przyjmuje jedną wspólną naturę twórczą, rządzącą całym cielesnym uniwersum; podporządkowuje więc rzeczywistość regularnemu i uporządkowanemu losowi (*regular and orderly fate*), jednej twórczej i wegetatywnej naturze (*plastick plantal nature*) rządzącej światem³⁷⁰.

Lista prekursorów jest dłuższa, ale nie wszystkim poprzednikom poświęca Cudworth tyle uwagi i miejsca co trzem filozofom, pismom których zawdzięczał nie tylko pomysł pojednania świata z Bogiem; o stoikach pisaliśmy już, chociaż trzeba pamiętać, że stoickie *logoi spermatikoi* inspirowały go poprzez Plotyna. Ale i w stoickiej *pneumie* potrafi wyczytać to, co chce. Powołuje się na pewną odmianę filozofii stoickiej, w której cielesna dusza–umysł, zanurzona w zwykłej materii, zawiera odrębną warstwę, niższą, która jest jak gdyby zasadą rodną (*spermatick principle*) wyznaczającą los wszystkich rzeczy³⁷¹. Cudworth zdecydowanie częściej powołuje się na Arystotelesa niż Platona, co dość dobrze odzwierciedla rozkład rzeczywistych inspiracji płynących z tekstów dwóch wielkich filozofów greckich. W istocie Stagiryta był dla platonika z Cambridge ważniejszy niż autor *Państwa*, w tym mianowicie sensie, że to właśnie *Fizyka*, *Metafizyka* i *O częściach zwierząt* Arystotelesa odgrywają w Cudwortha koncepcji natury rolę trudną do przecenienia. Krótkie uwagi natomiast znajdziemy w tekstach angielskiego platonika o bardzo wielu filozofach; np. o Paracelsusie i jego *Archeuszu*, chociaż na próżno szukać będziemy prezentacji wpływu, jaki wywarł ten ostatni. Wydaje się, że za antenatów koncepcji Twórczej Natury uważał po prostu tych filozofów, u których pojawiała się nawet niewielka wzmianka na temat duszy wegetatywnej. Czasami

370 Zob. TISU, s. 132.

371 Zob. TISU, s. 133.

prowadzi to do twierdzeń nie do końca zrozumiałych, jak np. w wypadku Heraklita: „I rzeczywiście różni uczeni mężowie podejrzewali, że nawet boskość u Zenona i Heraklita nie była niczym innym niż taką Twórczą Naturą czy zasadą rodną wszechświata, jak nasienie roślin i zwierząt kształtujące ich ciała w sposób uporządkowany i twórczy”³⁷².

U Platona zasadniczym pojęciem jest dla Cudwortha demiurg–umysł, który posługując się „naturą” kształtuje i porządkuje świat. Inaczej mówiąc, „natura razem z umysłem, i zgodnie z nim, porządkuje wszystkie rzeczy”³⁷³. „Jest prawdą –pisze Cudworth – że sam Platon wydaje się uznawać pewien rodzaj plastycznej, metodycznej natury we wszechświecie, podporządkowanej boskości czy też doskonałemu umysłowi, który jest najwyższym zarządcą wszystkich rzeczy”³⁷⁴. Wydaje się – bo Cudworth nie analizuje skomplikowanych zależności między boskością, Dobrem a Demiurgiem – że chodzi tu o odwołanie się do kształtowania świata przez Demiurga za pomocą jakiegoś instrumentarium rozumianego jako narzędzie Demiurga. W gruncie rzeczy jednak angielski platonik nie dostrzega tych wszystkich kontrowersji, które badacze wyczytywali u Platona w związku z jego koncepcją Absolutu.

Jednym z podstawowych problemów interpretacyjnych dialogów greckiego filozofa jest pytanie, czy Idea Dobra może być rozumiana jako Bóg, oraz pytanie drugie, czy Demiurg jest Bogiem, czy tylko zapatrzonym w wieczne Idee „wykonawcą” wszechświata. Wśród interpretatorów Platona nie ma zgody co do tej kwestii. Jedni sądzą, że nie można utożsamiać Demiurga z Dobrem idealnym, które nadto nie było przez Platona rozumiane jako Bóg monoteizmu; tak sądzi np. Gilson³⁷⁵ pisząc, że uniwersalny charakter Platońskiego Dobra wyklucza jednostkowość Absolutu, co jest jednym z warunków bycia osobowym Bogiem. Co prawda Demiurg warunek jednostkowości spełniać może, ale jego uzależnienie od wzorców idealnych, wedle których stwarza świat, nie jest zgodne z chrześcijańskim pojęciem

372 „And indeed diverse learned men have suspected, that even the Zenonian and Heraclitick Deity it self, was no other than such a Plastick Nature or Spermatick Principle in the Universe. as in the Seeds of Vegetables and Animals, doth frame their respective Bodies. Orderly and Artificially”; TISU, s. 133.

373 TISU, s. 151.

374 „It is true indeed that Plato himself seems to acknowledge a certian Plastick or Methodical Nature in the Universe, Subordinate to the Deity, or that perfect Mind which is the supreme Governour of all things”; TISU, s. 110.

375 Por. Etienne Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1982, s. 30–34.

stwarzania *ex nihilo*, co oznacza, że Demiurg nie może być pojęty jako Bóg w duchu monoteizmu.

Wybitny badacz filozofii autora dialogów, David Ross, uważa, że na gruncie interpretacji tekstów Platona nie można postawić znaku równości między Bogiem a Ideą Dobra, ponieważ Bóg jest bytem realnym i konkretnym, Idea Dobra zaś ma charakter abstrakcyjny i uniwersalny, czyli nie może być rozumiana osobowo. Zdaniem Rossa, predykat „dobry” odnoszony przez Platona do słowa „Bóg” świadczy o tym, że filozof grecki rozdzielał osobę Boga i najwyższą w hierarchii ideę³⁷⁶.

Inni badacze utrzymują, że analiza pism Platona prowadzi do wniosku o komplementarności Idei Dobra i Demiurga; powołują się przy tym na szóstą księgę *Państwa* oraz dialogi *Timajos* i *Fileb*. Wedle tej interpretacji Dobro jest boskością immanentną, natomiast Demiurg to zewnętrzny i aktywny zarazem objaw tej samej boskości. Absolut Platoński ma zatem dwie postacie: jedną apersonalną, którą jest idealne Dobro, drugą – osobową, którą jest Demiurg. Nie są to dwie odrębne istności, przynależą bowiem do tej samej numerycznie boskości, Absolutu³⁷⁷.

W świetle powyższej interpretacji, uznającej dopełnianie się Dobra i Demiurga w ramach tej samej boskości, Twórczą Naturę Cudwortha można uznać za ów poszukiwany dodatkowy szczebel pomiędzy Bogiem a światem materialnym, czyli w zakresie analogii z Platonem – za Demiurga, który odpowiedzialny jest za kształtowanie świata. Ale równocześnie utożsamienie Demiurga z Dobrem i uznanie, że są to dwie strony tej samej boskości, nie rozwiązuje problemu, jak Bóg może wpływać na świat nie angażując się w tę działalność bezpośrednio. W filozofii autora *Państwa* możemy znaleźć pewne fragmenty skłaniające do twierdzenia, że Dobro i Demiurg to dwie strony tej samej boskości. Otóż w *Timajosie* Demiurg dokonuje swoistej autoprezentacji mówiąc: „Bogowie, synowie bogów, ja jestem waszym Stwórcą i Ojcem”³⁷⁸. Choć Platon nie nazywa Dobra Bogiem, to ta najwyższa idea różni się od innych tym, że nie ma w niej różnicy między istotą a istnieniem, a w

376 Zob. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951, s. 43–44.

377 Zagadnienie różnych interpretacji Demiurga i jego odniesień do Dobra omawia Stanisław Kowalczyk. *Wielki o Bogu*, wyd. cyt., s. 28–48.

378 Platon, *Timajos*, 41a, tłum. P. Siwek, wyd. cyt., s. 50; na inny trop interpretacyjny naprowadzać może wyrażenie w tłumaczeniu Władysława Witwickiego, który używa słowa „wykonawca”, a nie „Stwórca”; zob. tłum. W. Witwickiego: Platon, *Timajos, Kritias*, Warszawa 1960, s. 53.

pozostałych ideach różnica ta występuje³⁷⁹. Pewien fragment dialogu *Polityk* może być uznany za potwierdzenie tezy, że Demiurg jest traktowany jako przyczyna sprawcza Boga, Dobro jako przyczyna wzorcza wszechświata, to jest najwyższe źródło istnienia i wartości³⁸⁰. Fragment ten brzmi: „...raz go [=świat] prowadzi przyczyna inna, boska, i on wtedy znowu nabiera życia i dostaje nieśmiertelność nabytą od swego wykonawcy, a raz, kiedy go Bóg opuści, on wtedy idzie sam przez się, jak długo jest zostawiony sam sobie”³⁸¹.

Objęcie Dobra i Demiurga jednym pojęciem Boga nie rozwiązuje problemu partycypacji i opatrności bożej. Sugestia Cudwortha wydaje się w tym sporze ininteresyjnym interesująca. Rodzielenie „Boga” i „natury” wskazuje na to, że Cudworth pojmując Demiurga nie jako boskość, ale jako boskie instrumentarium służące do wpływania na wszechświat pośrednio, tak jak przystoi Bogu i co jego majestatu nie narusza. W takim razie można uznać, że angielski platonik traktuje Demiurga symbolicznie, jako mityczną figurę odzwierciedlającą system praw i reguł rządzących światem i utrzymujących świat w ładu i harmonii. W tym sensie Platoński Demiurg odpowiadałby – ze wszystkimi zastrzeżeniami, jakimi należy opatrzyć zbieżność chrześcijańskiego Boga i jego opatrność z pogańskim rozumieniem boskości – koncepcji Twórczej Natury.

Przez zarzutem arbitralności w takim postawieniu sprawy chronić może to, że teoria Demiurga często bywa rozumiana jako postać mitu³⁸². Fragment, który może być odczytany jako potwierdzenie założenia, że Platoński Demiurg jest rozumiany przez Cudwortha jako boskie instrumentarium, brzmi: „To nie Arystoteles był pomysłodawcą czy odkrywcą tej doktryny, gdyż Platon przed nim bowiem wyłożył to samo. We fragmencie poprzednio cytowanym twierdzi on, że Natura razem z Rozumem, i zgodnie z nim, porządkuje wszystkie rzeczy; w ten sposób uznaje naturę, jako różną od boskości, za przyczynę podległą Rozumowi i Mądrości bożej. A gdzie indziej stwierdza, że istnieją (...) pewne przyczyny roztropnej i twórczej natury, któ-

379 Por. A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work*, New York 1956, s. 289.

380 Zob. S. Kowalczyk, *Wiek o Bogu*, wyd. cyt., s. 45.

381 Platon, *Polityk*, 270a, tłum. W. Witwicki, w: tenże, *Sofista. Polityk*, Warszawa 1956, s. 131.

382 W ten sposób interpretuje Demiurga Frederick Copleston, a w historiografii polskiej – Zdzisław Czarniecki; zob. F. Copleston, *A History of Philosophy*, New York 1962, t.I, s. 203; Z. Czarniecki, *Religia i społeczeństwo w poglądach Platona*, Warszawa 1968, s.42. Zresztą pogląd o mitycznej orientacji języka i sposobów prezentowania głównych zagadnień filozoficznych jest coraz bardziej powszechny w odczytywaniu Platona; co oczywiście nie redukuje warstwy dyskursu racjonalnego do nic nie znaczącej aplikacji w mitycznej całości: por. Luis Dupré, *Inny wymiar*, tłum. S. Lewandowska, Kraków 1991, s.98.

rych boskość używa jako jej podległych; jak również, że istnieją (...) współprzyczyny, z których Bóg korzysta jako z podrzędnego narzędzia współdziałającego z nim”³⁸³.

Cudworth bardzo wiele zawdzięcza Arystotelesowi. W gruncie rzeczy główna inspiracja nauki o Twórczej Naturze łączy się właśnie z filozofią autora *Metafizyki*. W Arystotelesie widzi tego, który zwalcza zależność świata od konieczności materii bądź od mechanizmu i który poszukuje „natury działającej porządkująco i twórczo, ale też celowo”³⁸⁴. Angielski platonik nie widział zresztą przepaści między filozofią Platona (czy jej kontynuacją, na przykład u Plotyna) i Arystotelesa, sądził bowiem, że te dwie spuścizny myśli antycznej dadzą się uzgodnić – i próbował to robić. W ramach konstruowania pomysłu Twórczej Natury widać to wyraźnie. Uważa, że Arystotelesowa koncepcja natury jest kontynuacją ducha Platońskiego.

„Jest wielce prawdopodobne – pisze – że Arystoteles wywiódł całość swojej doktryny dotyczącej regularnej i twórczej natury działającej celowo ze szkoły platońskiej”³⁸⁵. Pierwszym argumentem, choć nie najistotniejszym, są terminy, które Cudworth znajduje w pismach Arystotelesa na temat życia jako takiego (*kind of life*): warstwa twórcza (plastyczna), zarodkowa, wegetatywna. Kluczowym pojęciem jest dla Cudwortha natomiast Arystotelesowa „twórcza natura” pojawiająca się na przykład w dziele *O częściach zwierząt*. Cudworth używa sformułowania *Artificial Nature*. Problem jednak w tym, że Arystoteles nie używa innego terminu niż wyrażenie „natura” – bez dodatkowych predykatów, mając na myśli wszelkie działania naturalne przeciwstawione działalności ludzkiej. Cudworth, powołując się na pierwszy rozdział Księgi pierwszej *O częściach zwierząt*, dodaje do Arystotelesowej „natury” przymiotnik „twórcza” z tej racji, że Stagiryta pisze o naturze w kontekście działania celowego; np. „Bo w dziełach Natury nie przypadek panuje, lecz celowość

383 „Neither was Aristotle the First Broacher or Inventor of this Doctrine. Plato before him having plainly asserted the same. For in a Passage already cited. he affirms that Nature together with Reason. and according to it. orders all things; thereby making Nature. as a Distinct thing from the Deity. to be a Subordinate Cause under the Reason and Wisdom of it. And elsewhere he resolves. that there are (...) Certain Causes of a Wise and Artificial Nature. which the Deity uses as Subservient to it self; as also. that there (...) Con-causes which God makes use of. as Subordinately Cooperative with himself”; TISU. s. 151.

384 „...Nature as acts Regularly and Artificially for Ends”; TISU. s. 151.

385 „And it is very probable that Aristotle derived that whole Doctrine of his concerning a Regular and Artificial Nature which acts for Ends. from the Platonick School”; TISU. s. 110.

– i to w najwyższym stopniu”³⁸⁶. Innym potwierdzeniem ujęcia Arystotelesowskiej Natury jako „twórczej” jest dla Cudwortha pierwszy rozdział Księgi drugiej *Fizyki*, w którym Stagiryta pisze o kunszcie natury, co musi kojarzyć się z twórczością i sztuką.

W interpretacji Cudwortha najwyższa boskość Arystotelesa – bez względu na jej określenia – pełni rolę nie tylko przyczyny celowej, ale także przyczyny sprawczej „Nieba i Natury”. Podobieństwo Arystotelesowej natury wobec koncepcji Cudwortha jest duże, albowiem natura – zgodnie z tym, co pisze angielski platonik o rozwiązaniu Stagiryty – „nie robi na próżno” i zawsze „działa według celów”; jest „instrumentem boskiego umysłu”, dzięki niej bowiem stworzenie świata w czasie się dokonało, a nie przez przypadek czy zrządzenie losu (*fortune*)³⁸⁷. „Przedtem już zostało zaznaczone, że Twórcza Natura Arystotelesa jest niczym innym jak właśnie egzekutorem czy Demiurgiem doskonałego umysłu, to znaczy boskości; łączy on czasami te dwa elementy w ramach *Cosmopoeia*, utrzymując, że Umysł i Natura, to znaczy Bóg i Natura są przyczyną tego wszechświata”³⁸⁸.

Właśnie Umysł i Natura są, wedle Cudwortha, pierwotnymi elementami rzeczywistości, a nie żywioły. System Arystotelesa ma tę przewagę na przykład nad rozwiązaniem Kartezjańskim, do którego często porównuje Cudworth filozofów starożytnych, że wyklucza zasadę przypadkowości; a u Descartesa taką zasadę znajduje. Albowiem natura u Stagiryty „nie czyni niczego na próżno, lecz wedle celów, a w każdej rzeczy spełnia się w najlepszy sposób; a zatem nie może być niczym innym jak podległym narzędziem boskiej mądrości i jej bezpośrednim wytwórcą i wykonawcą”³⁸⁹.

386 Arystoteles, *O częściach zwierząt*. 645a. tłum. P. Siwek. Warszawa 1977, s. 24.

387 Zob. TISU, s. 414. W *Fizyce* (192b) Arystoteles pisze o naturze, która nie jest akcydentalna, zatem „nie robi na próżno”; w *O częściach zwierząt* (641b) stwierdza zaś, że „Natura czyni wszystko dla jakiegoś celu”; natomiast wyrażenie Cudwortha „[Natura Arystotelesa] jest instrumentem boskiego umysłu” może być nawiązaniem do zdania Stagiryty: „...Natura ma w sobie coś z bóstwa, chociaż nie jest boska”; zob. *O częściach zwierząt*, wyd. cyt., s. 208 (przypis).

388 „Now it was before declared, that Aristotle’s Artificial Nature, was nothing but the mere Executioner or Opificer of a Perfect Mind, that is, of the Deity, which Two therefore he sometimes joyns together in the *Cosmopoeia*, affirming that Mind and Nature, that is, God and Nature, were the Cause of this Universe”; TISU, s. 253.

389 „Whereas Aristotle’s Nature (...) doth Nothing in Vain, but all for Ends, and in every thing pursues the Best; and therefore can be no other than a Subordinate Instrument of the Divine Wisdom, and the Mannuary Opificer or Executioner of it”; TISU, s. 54.

Charakterystyczne w interpretacji Cudwortha jest to, że odczytuje on pisma Filozofa głównie poprzez pojęcie celowości, które niewątpliwie odgrywa bardzo ważną rolę w Arystotelesowskiej filozofii przyrody. Ale odczytuje celowość starożytnego autora jako zapowiedź własnej koncepcji Twórczej Natury, w której „przyczyna celowa”, integralny składnik przyrody, jest jednym z decydujących dowodów na to, że mechanizm natury tak został przez Boga pomyślany, by mógł spełniać rolę boskiego pośrednika w kierowaniu światem.

U Arystotelesa często pojawia się analogia między sztuką a naturą, tak bliska Ralphowi Cudworthowi na terenie filozofii przyrody. Stagiryta wielokrotnie podkreślał, że i sztuka, i natura posiadają najgłębszą strukturę celowościową, chociaż trudno przystać na twierdzenie, że w obu występuje myśl o celu; nie czyni tego sztuka, nie czyni tego natura. „Otóż w tworach Natury jest daleko więcej celowości i piękna niż w dziełach ludzkich” – pisał w dziele *O częściach zwierząt* Arystoteles³⁹⁰. Jeszcze wyraźniej podkreślał podobieństwo między działalnością artysty a funkcjonowaniem przyrody w *Fizyce*: „Gdyby na przykład dom był wytworem natury, powstałby w taki sam sposób jak dom wybudowany sztucznie. Gdyby przedmioty naturalne były wytwarzane nie tylko przez naturę, ale również przez sztukę, to przez sztukę byłyby wytwarzane w ten sam sposób jak przez naturę; bo każde stadium w obydwu procesach zależne jest od drugiego. A w ogóle sztuka częściowo uzupełnia to, czego natura nie może urzeczywistnić, a częściowo ją naśladuje. Jeżeli więc sztuczne wytwory powstają ze względu na jakiś cel, to jasne, że również i naturalne powstają w ten sam sposób. Albowiem zarówno w wytworach sztucznych, jak i w naturalnych stadia późniejsze i stadia wcześniejsze pozostają do siebie w tym samym stosunku”³⁹¹.

Samo ujęcie Twórczej Natury jako sztuki oddziałującej bezpośrednio na materię na zasadzie jej wewnętrznej zasady jest pochodzenia Arystotelesowskiego. Natomiast jedną z ważniejszych ilustracji koncepcji Twórczej Natury jest odwołanie się – za Arystotelesem zresztą – do analogii właśnie ze sztuką. Architektura, rzeźba naśladując naturę samą, próbują wyrazić jej doskonałą harmonię i symetrię. Artysta odczytując świat form, najpierw wyraża go w twórczym pomyśle, a później konkre-

390 Arystoteles, *O częściach zwierząt*, 639 b, wyd. cyt., s. 5.

391 Arystoteles, *Fizyka*, 199a, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1990, t.2, s. 60–61.

tyzuje w tworzywie dzieła sztuki. Ucieleśnienie pomysłu dokonuje się z zewnątrz, z dystansu, nie bez oporu materii. Faza konkretyzacji to faza „rzemieślnicza”, realizowana przy pomocy narzędzi (rąk, dłuta, topora etc.). Jeśli praca rzemieślnika może być porównywana do pracy Twórczej Natury (funkcja naśladowania i wykonywania), to różnica polega na tym, iż ta ostatnia jako wewnętrzna zasada materii „wykonuje swoją pracę łatwo, zręcznie i cicho”; jest jak gdyby wpleciona i ucieleśniona w materii, nie oddziałuje na nią od zewnątrz mechanicznie, lecz od wewnątrz witalnie (*vitally*) i magicznie (*magically*)³⁹².

Nie wchodząc w szczegóły, trzeba zauważyć, że podobieństwo polega na braku samoodniesienia natury i rzemieślnika oraz podrzędności wobec Stwórcy (w pierwszym przypadku) i wobec twórcy (w drugim). Niedoskonałość natury domaga się niejako uzupełnienia ze strony Stworzyciela nie tylko na poziomie przyczynowości celowej, ale także na poziomie faktycznego funkcjonowania. Natura bowiem działając bezpośrednio na materię jako jej żyjąca dusza (*living soul*), jako jej prawo, popelnia wszelako błędy; błędy te – których nie jest świadoma – uchylić może w cudowny sposób Byt najwyższy³⁹³.

Próbując ukazać filozoficzny sens Twórczej Natury, Cudworth odwołuje się również do muzyki. Muzycy grają, tancerze płasają dzięki prawom samej muzyki; w niej zawarte są reguły, zasady, schematy, to one właśnie poruszają palcami lutnisty i nogami tancerzy, tworząc w ten sposób nawyki (*habits*), które Cudworth uznaje za odpowiednik mechanizmu Natury. Nawyki potrafią bowiem wyłaniać z siebie to, co zostało kiedyś w nich utrwalone, ale nie potrafią ująć tego, co leży u ich podstaw (w naszym przypadku – sztuki muzycznej), to znaczy nie posiadają zdolności samoodniesienia³⁹⁴.

392 Zob. TISU, s. 301; Odpowiedni fragment Arystotelesa brzmi: „Dlatego też uważamy, że architekci we wszelkich kunsztach są bardziej czcigodni tudzież więcej wiedzą niż rzemieślnicy, i że są mądrzejsi od nich, ponieważ znają przyczyny tego, co zostało wytworzone (podczas gdy rzemieślnicy działają tak, jak działa przyroda nieożywiona, nie wiedząc co robią, tak jak płonący ogień – ale podczas gdy nieożywiona przyroda spełnia swe funkcje zgodnie z przyrodzonymi tendencjami, rzemieślnicy czynią to z przyzwyczajenia”: *Metafizyka*, I.1., wyd. cyt., s. 5.

393 Zob. TISU, s. 301–302.

394 Zob. TISU, s. 157.

5.4. Mechanizm natury

Konsekwentny dotąd platonizm Cudwortha, w zakresie zagadnienia akceptacji świata, zmienia charakterystyczne rozłożone akcentów, przybierając postać raczej pitagoreizmu, przetworzonego – co oczywiste – przez dogmaty chrześcijaństwa. Tym bowiem, co nieodparcie narzuca się w punkcie wyjścia refleksji nad otaczającym światem, jest jego harmonia; kosmos jawi się jako cudowny organizm z niedoścignioną architektoniką proporcji i symetrii. W *Eternal and Immutable Morality* angielski platonik pisze: „W wielkim kosmicznym systemie, czyli witalnej maszynie wszechświata, który jest cały muzycznie i harmonicznie skomponowany, istnieje wewnętrzna symetria i harmonia relacji, proporcji, sprawności i nastawień rzeczy wobec siebie; dlatego starożytni wymyślili Pana, to znaczy Naturę grającą na harfie”³⁹⁵. W chrystianizmie nieczęsto tak jednoznacznie ujawniano stosunek do widzialnego świata. Pomijając rozwiązania skrajne, zrodzone z ducha *contemptus mundi*, odrzucające ziemską doczesność jako jarzmo i miejsce grzechu, w augustynizmie, a nawet w tomizmie, tkwi pewna dwuznaczność wobec przyrody: jest ona traktowana jako rezerwuar bytów przygodnych, w którym intelekt poprzez poznanie odnajduje drogę do bytu koniecznego (źródła ruchu, przyczyny ostatecznej). Przyroda jest tworem Boga, ale jednocześnie jest zaledwie widzialnym znakiem niewidzialnej rzeczywistości; przyroda przypomina niejako, że ostateczny cel bytu ludzkiego wykracza daleko poza doczesny wymiar przyrodniczy, który stanowi jedynie etap przejściowy na drodze do zbawienia. Innymi słowy, poznanie natury ma sens w tej mierze, w jakiej przybliży człowieka do Boga. Taka eschatologiczna instrumentalizacja przyrody wyjaśnia zarazem przyczyny nikłego zainteresowania przyrodniczymi badaniami empirycznymi w okresie średniowiecza.

Gdybyśmy chcieli prześledzić linie ewolucyjne rozumowania Cudwortha i odtworzyć drogę do koncepcji Twórczej Natury, to – poza zasygnalizowanymi wyżej wpływami lekturowymi – postawa akceptacji świata wydać by się musiała jednym z decydujących momentów jego przedfilozoficznego paradygmatu. Znaczenie tej postawy jest tym większe, im donioślejsze konsekwencje się z niej wyłaniają. Otóż,

395 „There is (...) an interiour symmetry and harmony in the relations, proportions, aptitudes and correspondencies of things to one another in the great mundane system, ot vital machine of the universe, which is all musically and harmonically composed. For which cause the Ancients made Pan, that is, Nature to play upon an harp”; *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, wyd. cyt., s. 99.

jeśli się aprobeuje świat, czyli naturę, poświęconą w jakiś sposób przez Boga, to także natura człowieka (naturalne pragnienia, przyrodzony rozum), jako element tego samego dzieła, wkracza w krąg potwierdzenia i przyjęcia. Takie antyluterańskie, i w gruncie rzeczy antypascalskie, nastawienie – ujawniające się także w etyce i myśli religijnej – pozwoliło Cudworthowi uniknąć pułapki zastawionej przez tezę Reformacji, iż przez naturę, drogą samodzielnego gromadzenia zasług, zbawienia osiągnąć nie sposób. W tekstach angielskiego filozofa odczytać można stanowisko przeciwne: świat jest rozpoznawalny, a rozpoznawanie go, przy pomocy przyrodzonych zdolności poznawczych, ułatwia działanie; tym samym droga indywidualnego samozaangażowania jest możliwa³⁹⁶. Co więcej, rozwiązanie takie omijało również deistyczne rozszczepienie bytu na rzeczywistość boską i naturalną – dwie odrębne, autonomiczne sfery, między którymi nie istnieje przejście umożliwiające uzgadnianie, czy tylko porównywanie, prawd wiary i wyników naukowych; było więc w istocie stanowiskiem antykartezjańskim³⁹⁷.

Dla Cudwortha kosmos jawi się jako dzieło sztuki – konstrukcja przeniknięta harmonią i symetrią, której autorem jest Bóg wraz z Naturą. Jednocześnie Natura, nie będąc częścią boskości, lecz czymś od niej oddalonym i jej podporządkowanym, nie może być utożsamiana z Boską Sztuką (*Divine Art*); ta jest bowiem „abstrakcyjna” i „czysta”, a rozpatrywana sama w sobie jest Wiedzą, Mądrością, Poznaniem w umyśle Boga i nie ma bezpośredniego kontaktu z materią. Natomiast Natura jako sztuka jest konkretna i ucieleśniona, jak gdyby zamroczona materią i z nią zmieszana. W porządku przyczynowym boska sztuka jest niematerialną przyczyną sztuki Natury, jej Archetypem, zgodnie z którym kształtowany jest świat materii – a w tym sensie jest ona również wzorem. Wbrew może tendencjom ówczesnej epoki, która dość powszechnie odrzucała – za sprawą trwałych wpły-

396 Podkreśla się, że mimo wpływowego w tym czasie w Anglii purytanizmu platonicy z Cambridge nie przyjęli tej postawy, co było rezultatem ich dążności do łączenia wątków spirytualistycznych z racjonalistycznymi; zob. R. Hooykaas, *Religia i powstanie nowożytnej nauki*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1975, s. 168–169. Z drugiej strony podkreśla się pokrewieństwo platoników z Cambridge z kwakrami i latitudynarianami; zob. J. D. Roberts, *From Protestantism to Platonism in Seventeenth-century England*, wyd. cyt., ss. 65, 216, 230 i 232. Trudno nie zauważyć, że podkreślanie przez Cudwortha i innych platoników potrzeby działania, potrzeby rozpoznawania zagadnień wiary po to, by jaśniejsza stawała się praktyka etyczna i społeczna, przygotowywało grunt dla etyki utilitarystycznej.

397 Por. L. Kołakowski, *Filozoficzna rola reformacji*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, t.1, Warszawa 1989.

wów Francisa Bacona i oddziaływania Descartesa – kategorię celu, uznając ją za bezpłodną naukowo, ale także filozoficznie, pojęcie wzoru odgrywa w konstrukcji angielskiego filozofa istotną rolę, albowiem właśnie poprzez przyczyny celowe realizuje się związek między Bogiem a odtwórcą głównej roli w jego scenariuszu, czyli Twórczą Naturą.

Dystynkcję na boską sztukę i sztukę natury należy rozumieć jako rozróżnienie wzoru i imitacji; albo też: czystej (nie związanej z wykonywaniem) wiedzy boskiej oraz wiedzy niejako stosowanej, która jest synonimem natury. Boska sztuka może być porównana do wiedzy architekta, a natura do sztuki rzemieślnika, który realizuje koncepcje i pomysły architekta; tak właśnie natura urzeczywistnia boską „architektonikę”. Z innego jeszcze punktu widzenia różnica między boską sztuką a sztuką natury jest taka, jak między *verbum mentis* a wypowiedzianym słowem: bez pojęcia zawierającego znaczenie słowo byłoby pustym dźwiękiem. „Sztuka jest określona przez Arystotelesa jako (...) racja czegoś bez materii; i Boska Sztuka czy Wiedza w umyśle Boga jest racją nieucieleśnioną; lecz Natura jest *Ratio Mersa et Confusa*, rozumem pograżonym i zatopionym w materii, jak gdyby zamroczonym i z nią zmieszanym. Natura nie jest Boską Archetypalną Sztuką, lecz jedynie Ektypalną, jest żywym odcisnięciem czy sygnaturą Boskiej Mądrości i chociaż działa ściśle według swojego Archetypu, to jednak w ogóle nie pojmuje ani nie rozumie racji swojego działania”³⁹⁸.

W powracających analogiach do działalności artystów pobrzmiewa również echo Plotyna; Twórcza Natura nie działa z rozmysłem, nie poszukuje najlepszych rozwiązań, a tylko robi, co ma zrobić – „wyczynia” – przez co nie jest mniej twórcza i porządkująca. Jeszcze jeden cytat zamykający zagadnienie podobieństwa między sztuką jako taką a sztuką Natury: „Doskonała Sztuka nigdy nie poszukuje, dlatego nigdy nie rozważa ani nie zastanawia się. I Natura jest taką Sztuką, która

398 „Art is defined by Aristotle. to be (...) The Reason of the thing without Matter; and so the Divine Art or Knowledge in the Mind of God is Unbodied Reason; but Nature is *Ratio Mersa et Confusa*, Reason Immersed and Plunged into Matter, and as it were Fuddled in it, and Confounded with it. Nature is not the Divine Art Archetypal, but only Ectypal, it is a living Stamp or Signature of the Divine Wisdom. which though it act exactly according to its Archetype, yet it doth not at all Comprehend nor Understand the Reason of what it self doth”; TISU, s. 155. Cudworth odsyła do 8 i 9 roz. Księgi II *Fiizyki* Arystotelesa (O celowości w naturze; O konieczności w naturze). W innych fragmentach, dotyczących koncepcji natury Arystotelesa, Cudworth bardzo często nawiązuje do tych miejsc *O częścicach zwierząt* Stagiryty, w których mowa jest o analogii natury i sztuki; zob. *O częścicach zwierząt*, wyd. cyt., 639b, 640a, 641b.

nigdy nie waha się ani nie bada, jak coś należy uczynić, lecz zawsze jest gotowa; ani też nigdy nie żałuje tego, co zrobiła poprzednio; ani też nie krąży jak gdyby po wtórnie, by zmienić i naprawić swój poprzedni przebieg, a tylko kontynuuje bez żalu kroczenie od powstawania do powstawania, ponieważ jest pieczęcią i sygnaturą niezawodnie wszechwiedzącej Sztuki, boskiej wiedzy, która jest prawdziwym prawem i regułą tego, co najlepsze w rzeczywistości”³⁹⁹.

Rozwiązanie Ralpha Cudwortha mieści się w szerszej próbie, podjętej przez szkołę z Cambridge: wskresić „ducha Renesansu”, aby zahamować rozpowszechnianie się purytanizmu i ortodoksyjnego kalwinizmu. Ów powrót do klimatu czasów Odrodzenia odślania się najwyraźniej w pojmowaniu życia. Jak pisze Ernst Cassirer⁴⁰⁰, w filozofii Cudwortha i More’a życie nie jest ograniczone do myślenia i samoświadomości; ujawnia się bowiem w najgłębszej swojej warstwie jako moc twórcza, która ucieleśnia się w zewnętrznych kształtach. Hierarchia „plastycznych natur”, obejmująca procesy natury od najprostszych do najbardziej skomplikowanych, tworzy fundament porządku wszechświata. Bez przyjęcia Plastycznej Natury nie dałoby się wytłumaczyć spójności kosmosu, albowiem platonicy z Cambridge sądzili, że odwołanie się w tej kwestii tylko do masy i ruchu jest niewystarczające⁴⁰¹; tak jak zawodne jest w próbie wyjaśniania koherencji świata odwoływanie się do duchów czy demonów, którym niektórzy myśliciele neoplatonicy przypisywali rolę pośredników stworzenia i podtrzymywania w istnieniu harmonijnego wszechświata⁴⁰².

Mechanicyzm Ralph Cudworth traktuje nie tylko jako zagrożenie religijne, ale również jako filozoficzny redukcjonizm. Mimo to jego stosunek do tego modelu świata nie jest do końca jednoznacznie krytyczny. Czasami usprawiedliwiająco pisze o „mechanistycznych teistach” (*mechanick theists*), którzy przyjęli kosmologi-

399 „Perfect Art is never to seek, and therefore doth never Consult or Deliberate. And Nature is this Art, which never hesitates nor studies, as unresolved what to do, but is always readily prompted; nor does it ever repent afterwards of what it hath formerly done, or go about, as it were upon second thoughts, to alter and mend its former Course, but it goes on in one Constant, Unrepenting Tenor, from Generation to Generation, because it is the Stamp or Impress of that Infallibly Omniscient Art, of the Divine Understanding, which is the very Law and Rule of what is Simply the Best in every thing”; TISU, s. 156–7.

400 E. Cassirer. *The Philosophy of the Enlightenment*, trans. F. C. A. Koellin, J. P. Pettegrove, Boston 1960, s. 88.

401 Por. tamże, s. 88.

402 Zob. TISU, s. 147.

czny mechanizm z racji teologicznych raczej: by nie obarczać Boga jakimś zatro-
skanym obciążeniem (*sollicitious encumberment*); ograniczyli więc jego rolę do
dawcy ruchu oraz konserwatora oddziałującego poprzez ogólne prawa.

Charakterystyczna dla Cudwortha próba „pojedniania” wygląda tak: hipoteza
mechanistyczna jest wątpliwa, ponieważ albo prawa mechanizmu spełniają się
same, albo wymagają boskiego nadzoru na poziomie atomów. Pierwsze założe-
nie jest absurdalne i śmieszne (*absurd and ridiculous*). Drugie natomiast prowa-
dzi do wniosku, którego nie są świadomi mechanicyści, że boski nadzór może
dokonywać się tylko poprzez przyjęcie Twórczej Natury. Ona to bowiem, dzia-
łając na materię, utrzymuje tę samą ilość ruchu i rozdziela go zgodnie z prawami
odciśniętymi w materii. A jeśli Twórcza Natura zarządza ruchem materii, to nie
ma powodu, by nie rozciągnąć tego oddziaływania na inne dziedziny, takie jak
powstawanie i życie roślin oraz zwierząt⁴⁰³.

Równocześnie Cudworth nie zapomina, że właśnie kartezjański mechanicyzm
tak źle potraktował przyczyny celowe, wykreślając je z zakresu naukowych katego-
rii. Ten взгляд nie pozwala ostatecznie wpisać „mechanistycznych teistów” do gro-
na zwolenników Plastic Nature. „Lecz – pisze Cudworth – przypadkowi
mechanicyści, którzy rozsadzili przyczynowość celową, i nie chcą pozwolić, by
umysł i rozumienie posiadały jakikolwiek wpływ na zrab rzeczy, nigdy nie będą
mogli podać przyczyny tego Wielkiego Zjawiska, chyba że nieład uczyni się przy-
czyną porządku, a traf bądź przypadek przyczyną niezmienniej regularności”⁴⁰⁴. To
wyjaśnienie przypomina raczej odpowiedź w duchu okultyzmu, wobec którego Cu-
dworth stara się zachowywać wyraźny dystans. Różnicę filozof z Cambridge refe-
ruje w następujący sposób: okultyzm umieszczając w roli przyczyn zjawisk „jakość
okultystyczną” (*occult quality*) tak naprawdę ujawnia jedynie niewiedzę; natomiast
Plastic Nature oznacza wskazanie określonej przyczyny („jedynej inteligibilnej
przyczyny”) dla uporządkowania i regularności wszechświata. Zatem zarzut okulty-
zmu, jaki był stawiany, jest tutaj, zdaniem angielskiego platonika, nieuprawniony.

⁴⁰³ Zob. TISU, s. 151.

⁴⁰⁴ „But the Fortuitous Mechanists, who exploding Final Cause, will not allow Mind and Understanding to have any Influence at all upon the Frame of things, can never possibly assign any Cause of this Grand Phaenomenon. unless Confusion may be said to be the Cause of Order. and Fortune or Chance of Constant Regularity”: TISU, s. 155.

Aby przybliżyć koncepcję Plastic Nature, odwołajmy się do metafizyki Cudwortha. Rozróżnia on dwie kategorie bytu: substancję niecielesną i cielesną. Jedna manifestuje się jako dusza, bądź jako życie, druga jako ciało. Kartezjański dylemat próbuje Cudworth rozstrzygnąć z jednej strony poprzez wzbogacenie substancji niecielesnej, z drugiej zaś – poprzez zredukowanie funkcji materii. Substancja duchowa rozkłada się na różne piętra i przysługujące im funkcje; obejmuje poznanie, procesy wolitywne oraz życie. Mamy więc jak gdyby dwa oblicza tej samej substancji: jedno zwrócone ku górze, wyrażające się w poznaniu i woli, drugie – przygotowane na spotkanie z materią. Bliższe od nasuwającej się tu w pierwszej chwili analogii z Plotyńską dystynkcją wszechduszy oraz duszy związanej z cielesnym podłożem są, jak się zdaje, charakterystyczne dla pisarzy średniowiecznych rozwiązania oparte na rozróżnieniu *ratio superior* – *ratio inferior*, *mens* – *anima* czy *psyche* – *nous*⁴⁰⁵.

Odmawiając jednocześnie substancji cielesnej siły oddziaływania (na siebie i na zewnątrz), Cudworth dochodzi do przekonania, że jako taka jest ona martwa, niezdolna do wytwarzania ruchu i przekazywania go innym ciałom. Dlaczego jednak postrzegamy ruch jako przysługujący materii? Otóż źródłem ruchu jest substancja niecielesna i ona decyduje także o kierunku ruchu lokalnego, czyli o faktycznych oddziaływaniach na rzeczy zewnętrzne. Tak oto przekraczamy co prawda pierwszy próg problemu Kartezjańskiego, jednak nie ostatni, ponieważ wyłania się pytanie, jak dochodzi do zmian jakościowych w obrębie materii.

Wprowadzając do substancji niecielesnej wewnętrzne zróżnicowanie, przygotowywał Cudworth pole pod właściwe rozwiązanie zagadnienia. Za kontakt i rozwój cielesnego podłoża jest odpowiedzialna ta warstwa substancji duchowej, która jest określona jako życie (*life*), czyli sfera niższych energii duszy (*vital energy*, *vital sympathy*). Łączą się one z ciałem w witalnym związku i rządzą od wewnątrz wszystkimi jego przejawami i poruszeniami. To witalne oddziaływanie na materię nazywa Cudworth Twórczym Życiem Natury (*Plastic Life of Nature*).

⁴⁰⁵ Zagadnienie to ujawniło się szczególnie wyraźnie w okresie sporu o substancjalność duszy i ciała w XIII wieku. Aby załagodzić skutki bezpośredniego i gorszącego związku duszy z ciałem, niektórzy myśliciele stosowali wobec substancji duchowej dystynkcję na część niezależną od ciała i część stykającą się z materią; por. Marie D. Chenu, *Teologia materii*, tłum. O. Scherer. Paryż 1969, s. 28 i nast.

Dusza jako źródło życia i aktywności materii nie jest substancją samowystarczającą, ponieważ jako stworzona zawdzięcza swoje funkcje partycypacji w najwyższym bycie, od którego jest zależna. Co więcej, witalna sfera duszy jest pozbawiona świadomości: nie „wie”, lecz tylko „wyczynia” – jak powiedziałby Plotyn. Powraca więc tutaj pytanie o rodzaj zaangażowania Boga. Martwa materia, niezdolna do samorozwoju, może się kształtować jedynie poprzez przyczyny celowe, które z kolei wyznaczają jej substancja niecielesna (sfera odpowiedzialna za życie). Ta ostatnia nie jest jednak ustawodawcą celów, albowiem jako nieświadoma racji swojego działania może być tylko wykonawcą i pośrednikiem tego, co ustanowił sam Bóg; natura, działając twórczo i celowo, nie rozumie swojego działania, jest bowiem zaledwie naśladownictwem Sztuki Boskiej⁴⁰⁶.

Ale nie jest też uruchamiana boskim dekretem, tak jak się zwykle rozumie wcielanie w życie rozkazu monarchy. Cudworth sądzi, że ponieważ boskie oddziaływanie dotyczy również bytów nieożywionych, nie sposób wyobrazić sobie, jak mogłyby być owe byty poruszane z zewnątrz przy pomocy werbalnego prawa bez pośredniego czynnika między Bogiem a światem. „Dlatego też Boskie Prawo i Rozkaz, które administrują przedmiotami natury, muszą być ujęte jako rzeczywiste wyposażenie pewnej energetycznej, sprawczej i działającej przyczyny dla wytworzenia jakiegokolwiek skutku”⁴⁰⁷. Pojęcie dekretu nie opisuje adekwatnie związków boskości z Naturą, chyba że dekret zostanie ujęty jako „energetyczna i sprawcza zasada, ukonstytuowana przez Boga, do zadekretowanego przyczynowania rzeczy”⁴⁰⁸.

Kluczowy dla idei Twórczej Natury jest witalny związek między „energetyczną” warstwą duszy a materią, którego Cudworth ostatecznie jednak nie wyjaśnia. Píše, że w tej kwestii rozum ludzki staje w obliczu nieprzekraczalnej tajemnicy; pozostaje jedynie uznanie niewyjaśnialnego do końca instynktu natury czy – jak píše filozof – sekretnej nauki natury (*secret teaching of nature*). Tajemnica nie jest jednak nieprzeniknioną zasłoną. Określa wszak oddziaływanie Plastic Nature jako nieuchronne, magiczne i sympatetyczne (*sympathetically*). Próbuje w ten sposób

⁴⁰⁶ Zob. TISU. s. 157.

⁴⁰⁷ „Wherefore the Divine Law and Command, by which the things of Nature are administred, must be conceived to be the Real Appointment of some Energetick, Effectual and Operative Cause for the Production of every Effect”: TISU. s. 147.

⁴⁰⁸ „...as an Energetical and Effectual Principle, constituted by the Deity, f or the bringing of things decreed to pass”: TISU. s. 161.

godzić racjonalizm z tradycją magiczną wywodzącą się z Renesansu i od Paracelsusa, chociaż entuzjazmu wobec renesansowego wizjonera u Cudwortha nie znajdziemy, poza powołaniem się na Paracelsjańskiego *archeusa*⁴⁰⁹. „Magia” angielskiego platonika jest innego rodzaju niż alchemiczna magia Renesansu. Zagadnienie to Cudworth interpretuje tak: „To, co działa nie według jakiegoś własnego poznania bądź wyobraźni, woli czy skłonności, lecz jedynie nieodwołalnie, zgodnie z prawami i odcisnięciami (lecz różnie w różnych przypadkach), może być określone jako działanie magiczne i sympatetyczne”⁴¹⁰.

Odwołując się przez analogię do relacji między duszą a ciałem, platonik kreśli lakoniczny szkic oddziaływania magicznego i sympatetycznego; otóż relacja między duszą a ciałem jest więzią witalną czy magiczną, która jest ukonstytuowana przez wzajemną sympatię obu tych składników metafizycznych. Rzecz w tym, iż owa sympatia jest ufundowana przez Boga; ona nie tworzy się w trakcie oddziaływania duszy i ciała w czasie istnienia bytu, lecz jest boskim kodem w strukturze stworzonego świata. Można ją rozumieć jako ogniwo niebieskiego instrumentarium, przy pomocy którego realizowany jest opatrnościowy scenariusz. Podobny akcent pojawia się w uwadze na temat instynktów zwierząt. U zwierząt instynkty, twierdzi Cudworth, działają „w uporządkowany sposób, zarówno ze względu na swoje własne dobro, jak i dobro wszechświata”⁴¹¹. Pszczoła produkująca miód, pająk tkający pajęczynę itp. to przykłady, które mogłyby sugerować, że zwierzęta działają tak, jak gdyby miały głęboką wiedzę, co i jak należy robić. Jednak tej wiedzy nie posiadają; gdybyśmy chcieli przypisać im wiedzę, musielibyśmy przyznać, że zwierzęta są obdarzone prawie doskonałym rozumem (*perfect intellect*), przewyższającym ludzkie zdolności umysłowe. „Podczas gdy wiadomo, że bezrozumne zwierzęta nie są powyżej myślenia lecz poniżej i że instynkty natury znajdujące się w nich [zwierzętach] są niczym innym, jak rodzajem przeznaczenia”⁴¹².

⁴⁰⁹ Dużo bardziej krytyczny wobec Paracelsusa był Henry More, który uważał jego magiczne wizjonerstwo za początek najskrajniejszych urojeń filozoficznych; zob. Charles Webster, *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*, tłum. K. Kopcińska, A. Zapałowski, Warszawa 1992, s. 19.

⁴¹⁰ „That which acts not by any Knowledge or Fancy. Will or Appetite of its own. but only Fatally according to Laws and Impresses made upon it (but differently in different Cases) may be said also to act Magically and Sympathetically”; TISU, s. 162.

⁴¹¹ „[Natural Instincts] that are in Animals (...) Act Regularly, in Order both to their own Good and the Good of the Universe”; TISU, s. 158.

⁴¹² „Whereas it is plain enough, that Brutes are not above Consultation. but Below it. and that these Instincts of Nature in them. are Nothing but a kind of Fate upon them”; TISU, s. 158.

Zagadnienie instynktu zwierząt stanowi dla Cudwortha równocześnie ilustrację niedoskonałości Plastic Nature. Nie chodzi tylko o to, że Plastyczna Natura – autor *Systemu* wyraźnie nawiązuje do Plotyna – nie rozumie celów swojego działania, ani ich nie ustanawia, i że nie jest świadoma tego, co „wyczynia”. Niedoskonałość (*imperfection*) natury polega na tym, że czasami popełnia błędy. Ale nie każda ułomność cielesnego świata wynika z zakłóconego działania Twórczej Natury. U zwierząt na przykład znajdujemy pewien naddatek w stosunku do czystej warstwy Twórczej Natury, posiadają one bowiem pewien rodzaj wyobraźni (inny niż u człowieka); Natura zaś jest siłą działającą automatycznie. Zatem u zwierząt Plastyczna Natura tworzy fundament instynktowych zachowań na poziomie duszy zwierzęcej, u roślin – na poziomie wegetatywnym. Cudworth nie wyjaśnia do końca, czy za błędy odpowiada wyłącznie Plastyczna Natura, czy też ten wyobraźniowy naddatek; wydaje się, że można przyjąć, iż większość mankamentów jest skutkiem nie samej natury, a raczej tego, co ponad nią: wyobraźni właściwej zwierzętom i rozumu ludzkiego. Dlatego tylko te błędy, które wynikają z incydentalnej wadliwości struktury Twórczej Natury, są naprawiane przez boskiego konserwatora. „Albowiem ta Plastyczna Natura tak dalece nie jest pierwszym i najwyższym życiem, że doprawdy jest ostatnią i najniższą ze wszystkich warstw życia; jest naprawdę tym samym co wegetatywność – warstwa niższa od zmysłowości”⁴¹³. Nie znaczy to jednak, że warstwy wymienione przez filozofa opatrzone są jakąś miarą aksjologiczną, wedle której Twórczej Naturze przysługuje najniższa wartość jako „najniższemu życiu”. Pamiętać bowiem należy, że warstwa plastyczna jest instrumentem Boga w jego doглядaniu świata i że ten fundamentalny system urzeczywistnia wyższy układ rzeczywistości (*higher being*).

W jaki sposób nieświadoma natura wpisana w poszczególne byty komponuje się w całość cielesnego universum przenikniętego pięknem i harmonią? Jak dochodzi do ukonstytuowania uporządkowanego i przejrzystego kosmosu? Bo przecież konkretne, pojedyncze natury plastyczne łączą się z konkretnymi ciałami – ich horyzont zamyka się w granicach docelowego modelu ciała, czyli ostatecznej fazy rozwoju. Otóż Cudworth odwołuje się do rozróżnienia na makrokosmos (*the whole corporeal*

413 „Nay, this Plastick Nature, is so far from being the First and Highest Life, that it is indeed the Last and Lowest of all Lives; it being really the same thing with the Vegetative, which is Inferiour to the Sensitive”: TISU, s. 162–163.

universe) i mikrokosmos (*microcosms or little worlds*), to znaczy na dwa komplementarne wymiary, w których obecny jest Bóg: harmonię całego wszechświata oraz harmonie poszczególnych bytów jednostkowych⁴¹⁴. Na poziomie mikrokosmosu mamy do czynienia z pojedynczymi naturami oddziałującymi na pojedyncze ciała, w stanie materii nieodróżnianej i dopiero po zetknięciu z naturą ulegającej ujednostkowieniu. Ciało bowiem w stanie pierwotnym jest rozumiane przez Cudwortha jako nieprzenikliwa rozciągłość (*antitypous extension*) czy też masa stawiająca opór (*resisting bulk*); tak ujęte ciało jest nierozróżnialną masą. Plastyczna Natura wyodrębnia z tak rozumianej materii różne części i scala je. Bez tego nadrzędnego kierowania „plastycznego” nie doszłoby do utworzenia systemu cielesnego, jakim jest ciało jakiegoś bytu⁴¹⁵.

Całościową kompozycję universum można wyjaśnić przez przyjęcie ogólnej Twórczej Natury w makrokosmosie (*general plastic nature in the macrocosm*), dzięki której wszystkie rzeczy łączą się w jedną harmonię. Bez przyjęcia takiego rozstrzygnięcia niewytłumaczalny byłby porządek i spójność elementów wszechświata. Wydaje się, że między obiema naturami nie istnieje dokładna symetria. Natura ogólna pełni bowiem funkcję raczej regulacyjną, organizując i rozmieszczając już ustrukturuwane byty w obszarach lokalnych i w planie całego universum, ponieważ coś w rodzaju „regionalnych” natur jest tu również postulowane. Sam Cudworth wyjaśnia to tak: „Oprócz tej ogólnej Twórczej Natury wszechświata oraz poszczególnych sił twórczych w duszach zwierząt nie jest niemożliwe, żeby mogły istnieć inne Plastyczne Natyry również (jako pewne niższe życia czy wegetatywne dusze) w pewnych większych częściach wszechświata; wszystkie one zależne są jeżeli nie od jakiejś wyższej świadomej duszy, to przynajmniej od doskonałego intelektu dominującego nad światem. Niewykluczona jest więc Twórcza Natura, czyli Życie, należąca do całego ziemskiego globu, dzięki której formują się rośliny, wa-

414 Zob. TISU, ss. 167, 168.

415 Podobnie materię rozumie Leibniz, wyodrębniając w „materii pierwszej” antytypię oraz inercję: „Opór materii obejmuje dwie rzeczy: nieprzenikliwość, czyli antytypię oraz opór, czyli inercję; i w nich to (...) umieszczam naturę biernej zasady, czyli materii”: „List do de Voldera”: cyt. za F. Copleston. *Historia filozofii*, wyd. cyt., t. IV, s. 299. O ile jednak dla Leibniza nieprzenikliwość jest jedną z postaci oporu (obok inercji, czyli oporu przeciwko ruchowi), o tyle dla Cudwortha antytypia i inercja są synonimicznymi określeniami tej samej zasady. Sam termin „antytypia” jest używany w fizyce XVII wieku na oznaczenie nieprzenikliwości; występuje m.in. u Gassendiego, który sprowadzał antytypię do ciężaru – *gravitas*. W starożytności terminem tym posługiwali się m.in. Plutarch i Sekstus Empiryk w znaczeniu „twardość”.

rzywa i inne ciała, zgodnie z ich zarodkami; ale zawsze zachowane zostaje podporządkowanie innym przyczynom, wśród których główną jest Bóg”⁴¹⁶.

Zawarta tu sugestia, że Twórcza Natura jest zależna od „wyższej świadomej duszy”, jest raczej przypadkowym echem neoplatońskich zapożyczeń, niż wyrazem przyjęcia koncepcji duszy świata, albowiem w obszernym dziele Cudwortha nie znajdziemy potwierdzenia, że filozof przyjmował takie neoplatońskie rozwiązanie. Ponadto, cały system Twórczej Natury nie jest elementem boskiego bytu z tej prostej przyczyny, iż byłaby to relatywizacja Boga w ramach schematu bezpośredniej partycypacji, przeciwko któremu występował angielski platonik. Bóg oddziałuje bowiem na świat zawsze jako *psyche hyperkosmos*, nigdy zaś jako *psyche enkosmos*⁴¹⁷.

Koncepcja Twórczej Natury Cudwortha jest próbą pogodzenia mechanicyzmu z witalizmem sił twórczych i przyczyn celowych; jest równocześnie próbą odnalezienia pośredniego sposobu oddziaływania Boga na świat stworzony, który byłby optymalny z punktu widzenia wielkości i godności boskiego majestatu. Ostatecznie jednak Cudworth swojego celu nie osiąga, nie udaje się mu bowiem opracować zadowalająco uzasadnionej syntezy mechanicystycznego i finalistycznego wyjaśnienia natury. Jak pisze Gunnar Aspelin, myśli angielskiego platonika z Cambridge należą jeszcze do przedgalileuszowskiego stadium historii filozofii naturalnej, natomiast analizowany przez niego wszechświat jest organizmem, zarządzanym przez Twórczą Naturę, a nie gigantycznym mechanizmem, którego prawa można opisać w języku matematycznych formuł⁴¹⁸.

416 „Besides this General Plastic Nature of the Universe, and those Particular Plastic Powers in the Souls of Animals, it is not impossible but that there may be other Plastic Natures also (as certain Lower Lives, or Vegetative Souls) in some Greater Parts of the Universe; all of them depending, if not upon some higher Consious Soul, yet at least upon a Perfect Intellect, presiding over the whole. (...) Yet there may possible be (...) one Plastic Nature or Life, belonging to the whole Terrestrial Globe, by which all Plants and Vegetables and other bodies (...) may be differently formed, according to their different Seeds, though always Subordinate to other Causes, the chief whereof is the Deity”; TISU, s. 172.

417 Zob. L. Gysi, *Platonism and Cartesianism*.... wyd. cyt., s. 108.

418 Zob. G. Aspelin, *Ralph Cudworth's Interpretation*.... wyd. cyt., s. 16.

ZAKOŃCZENIE

Oddziaływanie Ralphi Cudwortha i szkoły z Cambridge, z którą łączy się go niemal nierozzerwalnie, słabło z każdą kolejną dekadą osiemnastego stulecia. I mimo że Szkoła zeszła dość szybko z głównych traktów filozoficznego zainteresowania, za życia platoników niewiele wskazywało (biorąc pod uwagę ówczesny rozgłos, a nie filozoficzną jakość tekstów), że wpływ ich będzie się kurczył do niezbyt obszer-nych wzmianek w archiwalnych przeglądach myśli siedemnastego stulecia. Niderlandzcy arminianie znali i cenili Anglików⁴¹⁹. W rodzimej Anglii główne dzieło Cudwortha było czytane i przez teologów, i przez uczonych świeckich, pomimo że nie było poświęcone temu, co najbardziej poruszało większość umysłów tamtego czasu: nauce i wypływającym z niej implikacjom filozoficznym.

Ernst Cassirer pisze⁴²⁰, że platońska szkoła z Cambridge pozostawała nieco na uboczu ówczesnych nurtów dominujących w filozofii i teologii: poza empiryzmem i poza purytaniem. Mimo wszystko nie udało się im zbudować jakiegoś spójnego systemu, co – zgodnie z deklaracją Cudwortha wyrażoną w tytule jego fundamen-talnej pracy – było celem całego środowiska duchownych z Cambridge. W filozofii przyrody powracali do ujęć renesansowych, do witalizmu, w czasie, kiedy rozpo-wszechniał się mechanycyzm i materializm; sztandarowe przykłady takiej postawy to koncepcje *Plastic Nature* Cudwortha oraz *Spirit of Nature* More’a. Pochłonięci kwestiami religijnymi nie mieli zrozumienia, ani zainteresowania, dla badań nauko-wych, dla rozwijającej się wówczas fizyki matematycznej, aczkolwiek inspiracja idei absolutnej przestrzeni More’a (wyłożonej w *Enchiridion metaphysicum*) dla fi-zyki Newtona jest trudna do przecenienia⁴²¹.

Kłopot w kwestii określenia zakresu i głębokości oddziaływania filozofii Ralphi Cudwortha i współtowarzyszy polega na tym, że czymś innym jest bezpośrednie in-spirowanie tekstowe, a czymś innym „antycypująca rola”, jaką przypisują im histo-rycy filozofii. Słusznie wskazuje się na podobieństwa pomiędzy teorią poznania Cudwortha a aprioryzmem Kanta⁴²² oraz na pokrewieństwa między filozofią z

419 Ich związkom poświęcona jest publikacja Rosalie Colie, *Light and Enlightenment*, wyd. cyt.

420 W *The Platonic Renaissance in England*, wyd. cyt.

421 Zob. A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, wyd. cyt., s. 167–168.

422 Zob. J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition...*, wyd. cyt., s. 51; C. A. Patrides, *An Introduction...*, wyd. cyt. s. 39.

Cambridge a szkołą zdrowego rozsądku Thomasa Reida⁴²³. Dodać jednak należy, że tego rodzaju konstatacje są wynikiem analiz historyków filozofii, a nie odnotowaniem rzeczywistych, opartych na tekstach, wpływów i inspiracji; równie dobrze można by pokazać analogie antymechanicyzmu Cudwortha i Bergsonowskiej krytyki myślenia. Nie pomniejszając wartości tego rodzaju interpretacji, historycyzujące ujęcia wydają się bardziej trafne w próbie nakreślenia zakresu recepcji.

W zakresie rzeczywistych wpływów mamy do czynienia ze zróżnicowaniem oddziaływania Cudwortha i pozostałych platoników. Wzmianki na ich temat znajdziemy u Berkeley'a, Boyle'a, Shaftesbury'ego. Wiadomo, że Locke znał *Prawdziwy rozumowy system wszechświata* i doceniał erudycję autora; wiadomo, że przyjaźnił się z córką Cudwortha, która była po śmierci ojca głównym promotorem jego filozofii. Można w związku z tym zasadnie zastanawiać się, jak dalece Cudworthiańskie wyakcentowanie roli rozumu w doświadczeniu religijnym i pojmowaniu religii wpłynęło na postawę Locke'a, wyrażoną w *Reasonableness of Christianity*, co jednak jest tematem zasługującym na osobną prezentację.

Nazwisko Cudwortha pojawia się ponownie u progu XVIII wieku w związku z szeroko komentowaną wówczas kontrowersją pomiędzy Jeanem Le Clerc'iem a Pierrem Bayle'em na temat zasad witalizmu. Pierwszy z nich postrzegał filozofię Cudwortha jako obronę racjonalności religii i doskonały system argumentów wymierzonych przeciwko ateizmowi⁴²⁴. Bayle natomiast przyznawał Cudworthowi miano „bardzo uczonego duchownego”, co pobrzmiwa raczej ironią niż uznaniem⁴²⁵; równocześnie uważał, co jest niespodziewanym paradoksem, że idea Twórczej Natury bliższa jest ateizmowi niż teizmowi, nie rozwijając wszakże szerzej swojej uwagi.

Na osobne potraktowanie zasługuje Leibniz. Został on zaproszony do dyskusji o platoniku z Cambridge przez Le Clerca. Propozycja nie była przypadkowa, ponieważ Leibniz od dawna zajmował się problem relacji między duszą a ciałem, nie dzielając zresztą stanowiska kartezjańskiego. Odpowiedzią niemieckiego filozofa na kwestię postawioną przez Descartesa jest idea harmonii wprzód ustanowionej⁴²⁶.

423 Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, wyd. cyt., t. IV, s. 42.

424 Zob. R. Colie, *Light and Enlightenment*, wyd. cyt., s. 118.

425 Zob. tamże, s. 141.

426 Zob. *Considerations on Vital Principles and Plastic Nature, by the Author of the System of Pre-established Harmony*; w: G.W. Leibniz. *Philosophical Papers and Letters*, wyd. i tłum. L.E. Loemker, Dordrecht 1969.

Leibniz interpretuje „twórcze natury” (nazywa je także witalnymi zasadami, zasadami życia) jako formy substancjalne; w takim sensie, w jakim Descartes uważa, że dusza rozumna jest substancjalną formą bytu ludzkiego. Ogranicza jednocześnie te zasady do świata organicznego⁴²⁷. Píše, że „plastyczne natury” nie odgrywają jednak większej roli w jego własnych rozwiązaniach: „Przeto dusze czy witalne zasady, zgodnie z moim systemem, niczego nie zmieniają w typowym funkcjonowaniu ciał i nawet Bogu nie stwarzają okazji do czegoś takiego”⁴²⁸. W koncepcji Leibniza dusze kierowane są prawami gromadzenia percepcji, ciała zaś działają wedle praw ruchu. Jednakże te dwa odrębne wymiary ściśle ze sobą korespondują, „jak dwa zegary nastawione dokładnie w tym samym czasie”. Taka jest istota koncepcji harmonii przedustawnej.

Leibniz doskonale odczytuje sedno krytyki mechanicyzmu, jaką jest doktryna Twórczej Natury Cudwortha; otóż prawa mechanizmu nie mogą wyjaśniać genezy bytów, ponieważ prawa te nie mogą działać, zanim mechanizm zostanie zorganizowany⁴²⁹, z którym to twierdzeniem niemiecki filozof się zgadza.

Filozofia Leibniza jest inną odpowiedzią na to samo pytanie, które doprowadziło wcześniej Cudwortha do idei *Plastic Nature*: jak jest obecny w rzeczywistości Bóg. W istocie bowiem wysiłek Leibniza, włożony w opracowanie harmonii wpród ustanowionej, jest próbą odnalezienia uzasadnienia dla komplementarności przyczyn celowych i sprawczych – a to jest przecież podstawowy problem Cudwortha. U platonika z Cambridge przyczyny celowe są przez Boga ustanawiane pośrednio: bądź poprzez aktywność umysłu, dzięki której otwiera się sfera *noemata*, bądź poprzez Twórczą Naturę. U Leibniza to dążenia, wypełniające monadę, ustanawiają cele i środki ich realizacji. Po drugie, ciała działają według reguł przyczyn sprawczych, czyli praw ruchu. Jednak „oba te królestwa przyczyn sprawczych i przyczyn celowych pozostają ze sobą w harmonii”⁴³⁰.

427 Zob. tamże, s. 586.

428 Tamże, s. 587.

429 Zob. tamże, s. 589.

430 G. W. Leibniz, *Monadologia*, 79, tłum. S. Cichowicz, s. 314; w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*. Warszawa 1969.

Z perspektywy stuleci należy przyznać, że w próbie pogodzenia mechanicyzmu z teleologią bardziej przekonujący dla opinii filozofów i publiczności filozoficznej okazał się autor *Monadologii*.

Być może (to tylko nieudokumentowana hipoteza) ograniczony zasięg recepcji Cudwortha i platonizmu z Cambridge wiąże się z nazbyt ścisłym łączeniem ich z nurtem magicznym. Niektórzy historycy wpisują More'a i Cudwortha do tej tradycji, uznając, że ujęcia angielskich filozofów nie różnią się zasadniczo od hipotez filozofujących alchemików z nurtu magii paracelsjańskiej⁴³¹. Charles Webster uważa⁴³², że koncepcje natury platoników są zbieżne np. z tym, co prezentuje Johann Alsted w *Physica harmonica* (1612) czy Jan Komenski w *Physicae synopsis* (1628). „Autorzy z Cambridge – pisze – zakorzenili swe idee w sposób bardziej bezpośredni w teologii starożytnej, ale cele Alsteda, Komenskiego i platoników były zbieżne: była to harmonizacja wiedzy pochodzącej z Biblii, tradycji starożytnej i natury”⁴³³.

Jest to uwaga słuszna tylko w pewnej mierze: platonicy z Cambridge rzeczywiście przedstawili propozycję niemechanistycznej filozofii przyrody, ale nie interesowali się w gruncie rzeczy naukowymi dociekaniem swojego czasu, jak było w wypadku Alsteda. Owszem, wyraźna jest u nich skłonność do „harmonizowania” wiedzy o naturze w całościowym syntetyzującym ujęciu, ale nie ma w tym śladów zainteresowania dla wyników eksperymentalnej nauki. Inaczej tę harmonizację rozumie Alsted i Komenski: jako zintegrowaną sumę prawd religijnych, filozoficznych i naukowych – osiąganą przede wszystkim na drodze eksperymentów alchemicznych. Jeśli więc wiąże się Cudwortha z postawą antymechanistyczną, a co więcej – z magiczną, i jeśli tak było w XVII i XVIII wieku, to trudno się dziwić, że zainteresowanie dla jego rozwiązań osłabło w osiemnastym stuleciu, które zostało zdominowane przez filozofię mechanistyczną i materialistyczną. Potwierdzenie tej hipotezy ma niestety postać zaledwie pośrednią. Nie ulega wątpliwości, że Henry More cieszył się popularnością w kręgach teozoficznych i uchodził tam za teozo-

⁴³¹ Np. A. Koyré wyraża taką opinię: „Fakt, że Henry More cieszy się kiepską reputacją wśród historyków filozofii, nie wywołuje szczególnego zdziwienia. W pewnym sensie bardziej należy on do historii tradycji hermetycznej, o ile wręcz nie okultystycznej, niż do filozofii właściwej”; tenże, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, wyd. cyt., s. 134.

⁴³² Zob. Ch. Webster. *Od Paracelsusa do Newtona*, wyd. cyt., s. 72–73.

⁴³³ Tamże, s. 72.

fa⁴³⁴. Czy była to opinia słuszna, jest zupełnie inną kwestią⁴³⁵. Nie ma natomiast wystarczających dowodów, że podobnie postrzegany był Cudworth. Ponieważ jednak angielskich platoników odbierano dużo bardziej kolektywnie niż inne orientacje filozoficzne, przeto można zaryzykować twierdzenie, że także Ralph Cudwortha opinia filozoficzna lokalizowała w ogólnie rozumianym nurcie magicznym, który tracił od czasów Oświecenia dawne znaczenie.

Ralph Cudworth poniósł również porażkę, o ile można mówić o porażkach filozoficznych, w zakresie tej części swojej refleksji, z którą wiązał poczucie misji. W XVIII wieku ateizm pochłaniał więcej umysłów niż w poprzedni stulecie. Pamiętamy przy tym, że *Prawdziwy rozumowy system wszechświata* miał być „odparciem wszelkich racji ateizmu”, co autor zaznaczył w podtytule swego dzieła. Damaris Masham twierdziła, że jej ojciec zdołał przeprowadzić do końca obronę przed ateizmem, mimo że nie dokończył swoich prac⁴³⁶. Wydaje się to jednak co najmniej wątpliwe.

W osiemnastym stuleciu teksty platonika z Cambridge miały swoją szansę. W roku 1706 ukazuje się w Londynie skrót *Systemu*. Następnie Johann Lorenz Mosheim tłumaczy to dzieło na łacinę; pierwsze wydanie ukazuje się w Jenie w 1733 r., drugie – w Lejdzie w roku 1773. Wydobyty z rękopisów *Traktat o wiecznej i niezmiennej moralności* ukazuje się w 1731 r., dwanaście lat później pojawia się drugie wydanie (całościowe) *Systemu*. Nie sposób więc powiedzieć, że niedostępność tekstów Cudwortha utrudniała dotarcie do jego myśli i tym tłumaczyć nieskuteczność obrony wiary, jakiej się podjął filozof w przeczuciu nadchodzącego ateizmu z jednej strony oraz teologicznego skostnienia – z drugiej.

Ale w gruncie rzeczy odpowiedź na pytanie o zmierzch filozofii Ralpha Cudwortha może być dużo prostsza. Nie chodzi w niej tylko o nieatrakcyjną literacko formę dzieła, bo przecież również Kantowi można postawić taki zarzut.

Przemawiając w Izbie Gmin 31 marca 1647 roku Cudworth mówił: „Słowa i sylaby, które są zaledwie martwymi przedmiotami, nie mogą w żaden sposób przeka-

434 Zob. Serge Hutin, *Henry More. Essai sur les doctrines philosophiques chez les Platoniciens de Cambridge*, Hildesheim 1966, s. 55–56.

435 Staudenbaur twierdzi, że More nie był teozofem, a co więcej, atakował teozofię w ramach krytyki fanatyzmu religijnego i politycznego; zob. tenże, *Platonism, Theosophy and Immaterialism*, wyd. cyt., s. 165.

436 Zob. R. Colie, *Light and Enlightenment*, wyd. cyt., s. 119.

zać nam pulsujących pojęć niebiańskich prawd. Nieprzeniknione tajemnice Boskiego Życia, Nowej Natury, Chrystusa ujawniają się w naszych sercach; nie mogą być zapisane czy wypowiedziane, język i mowa nie są bowiem w stanie do nich dotrzeć, ani nie mogą być one kiedykolwiek prawdziwie zrozumiane”⁴³⁷. Brytyjski duchowny przemawiał więc jak teolog i kaznodzieja, nie jak filozof. Nie twierdzę, że cała jego myśl przeniknięta jest taką tonacją. Ale z pewnością przeniknięta jest właśnie teologią i apologetycznym duchem. Dlatego też, wraz z rozchodzeniem się dróg filozofii i teologii, odchodził do cienia filozoficznej recepcji Ralph Cudworth.

A w takim razie zapytajmy: czy warto dziś wydobywać rozmyślenia Ralpha Cudwortha z cienia filozoficznej pamięci? Z pewnością jest to zasadne w ramach badań historii filozofii; rozwój myślenia filozoficznego wymaga powracania także do zapomnianych systemów i przemyśliwania ich na nowo. Jeśli zaś chodzi o medytacje Cudwortha, to tym bardziej jest to wskazane w Polsce, jako że w literaturze polskojęzycznej nie było dotąd żadnego omówienia myśli platonika z Cambridge⁴³⁸. Ale postawione pytanie ma zakres szerszy – chodzi przecież o to, czy przemyślenia Cudwortha mogą mieć wartość poznawczą dla współczesnego czytelnika. Otóż wydaje się, że tak, chociaż nie wydaje się, aby stopień tej wartości był bardzo wysoki.

Pragnienie, by upewnić się co do istnienia Boga, co do Jego opatrnościowego działania, aby poznać Jego naturę, jest właściwe człowiekowi. Od początków myślenia filozoficznego poszukiwano śladów Boga w przyrodzie. Po wystąpieniu Descartesa stało się jasne, że żadna teza o świecie nie może być przesłanką dowodu prowadzącego do wniosku o istnieniu bytu ponadnaturalnego. Dobrze zrozumiał to Pascal, mimo że tak zdecydowanie odrzucał Kartezjańską koncepcję Boga. Przytoczmy na zakończenie kilka Pascalowskich myśli, albowiem na ich tle łatwiej dokonać oceny Cudwortha.

„Wszyscy ci, którzy szukają Boga poza Chrystusem i którzy nie wychodzą poza naturę, albo znajdują się bez żadnego światła, albo osiągają sposób poznania Boga i służenia Mu bez pośrednika, przez co popadają albo w ateizm, albo w deizm, dwie rzeczy, którymi religia chrześcijańska brzydzi się prawie jednako. (...)”

⁴³⁷ *A Sermon Preached before the House of Commons*; w: *The Cambridge Platonists*, wyd. cyt., s. 92.

⁴³⁸ Wyjątkiem są artykuły autora niniejszej rozprawy: (1) *Bóg i natura. Struktura świata stworzonego w filozofii Ralpha Cudwortha*, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” V, 1992. (2) *Ralph Cudworth z zapomnianej szkoły z Cambridge*, „Edukacja Filozoficzna” 21, 1996. *Platonicy z Cambridge*, „Bez Dogmatu” 4 (27), 1996. Dwa pierwsze mają charakter opracowań naukowych, trzeci jest prezentacją popularną.

Gdyby świat istniał po to, aby pouczyć człowieka o Bogu, boskość jego jaśniałaby ze wszech stron w niewątpliwy sposób; ale ponieważ istnieje jedynie przez Chrystusa i dla Chrystusa, i dla pouczenia ludzi i o ich skażeniu, i o ich odkupieniu, wszystko jaśnieje dowodami tych dwu prawd.

To, co widzimy w świecie, nie wskazuje ani zupełnego braku, ani jawnej obecności bóstwa, ale obecność Boga, który się ukrywa. Wszystko nosi to znamię⁴³⁹.

W odczuciu Pascala, Bóg ukrywa swoją obecność w świecie. I Pascal sądzi, że chrześcijaństwo ma świadomość tego stanu rzeczy, gdyż to sam Bóg w Piśmie św. ujawnił swoją ukrytość. „Gdyby ta religia chęłpiła się, że widzi jasno Boga, że ogląda Go wręcz i bez zasłony, można by ją zwalczać mówiąc, że nie ma nic w świecie, co by świadczyło o takiej oczywistości. Ale (...) ona powiada przeciwnie, że ludzie znajdują się w ciemnościach i dalecy od Boga, że ukrył się ich poznaniu, że nawet sam daje sobie w Piśmie to miano: *Deus absconditus* (...)”⁴⁴⁰.

Postawa i odczucia Ralpha Cudwortha są przeciwieństwem Pascalowskich. Bóg w rozumieniu Cudwortha to – użyjmy takiego określenia – *Deus explicatus*, byt najwyższy ujawniający się myśli ludzkiej w każdym miejscu i czasie. Problemem jest jedynie sam sposób i adekwatność dotarcia do bytu doskonałego siłą niedoskonałego umysłu ludzkiego; wszelako jest to jedynie problem, a nie istotowa, przez samego Boga ustalona, niemożliwość. Bóg odstawia się przed człowiekiem na wiele sposobów; objawia się w doświadczeniach proroków i świętych, czyli w Słowie Objawionym, ale ujawnia się również w Księdze Świata, czyli przyrodzie. Ralph Cudworth mówi ostatecznie, że aby odkryć sens boskiego przekazu i dojrzeć oddziaływanie boskiej transcendencji, potrzeba nie tylko wiary opartej na Biblii, ale także rozumu, bez którego obecność ujawniającego się w doczesnym świecie Boga nie może być uchwycona.

⁴³⁹ Blaise Pascal, *Myśli*, nr 602 w układzie J. Chevaliera, wyd. cyt., s. 271.

⁴⁴⁰ Tamże, nr 335, s. 132–133. Określenie *Deus absconditus* ("Bóg ukryty") wzięt Pascal z Księgi Izajasza, 45. 15.

BIBLIOGRAFIA

A. Dzieła Ralpha Cudwortha

The True Intellectual System of the Universe (TISU), London 1678 (repr. Stuttgart 1964).

A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality, Cambridge 1996.

A Treatise of Freewill, Cambridge 1996.

Manuscripts (fragmenty), w: J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, London 1931.

Sermon Preached before the House of Commons. March 31, 1647, w: *The Cambridge Platonists*, ed. C. A. Patrides, London 1970.

B. Teksty źródłowe

Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1992.

Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła Wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990.

Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983.

Arystoteles, *Meteorologika. O świecie*, tłum. A. Paciorek, Warszawa 1982.

Arystoteles, *O częściach zwierząt*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1977.

Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988.

Arystoteles, *O powstawaniu i ginieciu*, tłum. L. Regner, Warszawa 1981.

Atanazy z Aleksandrii, *Pierwsza mowa przeciw arianom*, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. II, Warszawa 1982.

Biblia Tysiąclecia, Poznań–Warszawa 1980.

F. Bacon, *Novum organum*, tłum. J. Wikariak, Warszawa 1955.

M. T. Cicero, *Księgi akademickie*, tłum. W. Kornatowski, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. III, Warszawa 1961.

M. T. Cicero, *O naturze bogów*, tłum. W. Kornatowski, w: tamże, t. I, Warszawa 1960.

Coleridge on the Seventeenth Century, ed. R. F. Brinkley, Durham, N.C., 1955.

- R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958.
- R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbaska, Warszawa 1960.
- Epiktet, *Diatryby. Enchiridion*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961.
- Filon z Aleksandrii, *O stworzeniu świata*, w: tenże, *Pisma*, t. I, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1986.
- T. Hobbes, *Elementy filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956.
- T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.
- D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1982.
- Laktancjusz, *De ira Dei*, tłum. J. Czuj, w: tenże, *Pisma wybrane*, Poznań 1934.
- G. W. Leibniz, *Considerations on Vital Principles and Plastic Nature*, w: tenże, *Philosophical Papers and Letters*, red. L. E. Loemker, Dordrecht 1969.
- G. W. Leibniz, *Discours de metaphisique et Correspondance avec Arnauld*, red. G. Le Roy, Paris 1993.
- G. W. Leibniz, *Monadologia*, tłum. S. Cichowicz, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i taski oraz inne pisma filozoficzne*, Warszawa 1969.
- T. C. Lucretius, *O naturze wszechrzeczy*, tłum. E. Szymański, Warszawa 1957.
- H. More, Preface to *Philosophical Poems of Henry More*, red. G. Bullough, Manchester 1931.
- H. More, *The Oracle*, w: tamże.
- Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1979.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.
- B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1977.
- Platon, *Kratylos*, tłum. W. Stefański, Wrocław 1990.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1994.
- Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960.

Platon, *Sofista i Polityk*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1956.
 Platon, *Timajos. Kritias*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1960.
 Platon, *Timajos*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986.
 Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1982.
 Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.
 Plutarch, *Moralia*, t. II, tłum. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988.
 Plutarch, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, tłum. Z. Abramowiczówna, Wrocław 1954.
 Porfiriusz, *O życiu Plotyna i układzie jego ksiąg*, tłum. A. Krokiewicz, w:
 Plotyn, *Enneady*, wyd. cyt.
The Cambridge Platonists (antologia tekstów platoników z Cambridge), red.
 C. A. Patrides, London 1970.
 P. M. Vergilius, *Eneida*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987.
 B. Whichcote, *Moral and Religious Aphorisms*, London 1930 (repr. wyd. z 1753).

C. Opracowania

G. Aspelin, *Ralph Cudworth's Interpretation of Greek Philosophy*, Göteborg 1943.
 M. H. Carré, *Phases of Thought in England*, Oxford 1949.
 E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, trans. F. C. A. Koellin, J. P. Pettegrove, Boston 1960.
 E. Cassirer, *The Platonic Renaissance in England*, trans. J. P. Pettegrove, Austin 1953.
 M. Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris 1975.
 M. D. Chenu, *Teologia materii*, tłum. O. Scherer, Paryż 1969.
 R. Colie, *Light and Enlightenment. A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*, Cambridge 1957.
 F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IV. *Od Kartezjusza do Leibniza*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1995.
 F. Copleston, *Historia filozofii*, t. V. *Od Hobbesa do Hume'a*, tłum. J. Pasek, J. Pasek, P. Józefowicz, Warszawa 1997.

G. R. Cragg, *From Puritanism to the Age of Reason: A Study of Changes in Religious Thought within the Church of England 1660 to 1700*, Cambridge 1950.

A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II, tłum. S. Łypacewicz, Warszawa 1960.

Z. Czarnecki, *Religia i społeczeństwo w poglądach Platona*, Warszawa 1968.

L. Dupré, *Inny wymiar*, tłum. S. Lewandowska, Kraków 1991.

M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Warszawa 1987.

J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996.

J. Gajda, J. Dziubiński, A. Orzechowski, *Hymny orfickie. Prawda – Prehistoria pojęcia*, Wrocław 1993, „Filozofia” XIX.

E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1982.

E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.

E. Gilson, *Trudny ateizm*, tłum. P. Murzański, w: tenże, *Bóg i ateizm*, Kraków 1996.

E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.

L. Gysi, *Platonism and Cartesianism in the Philosophy of Ralph Cudworth*, Bern 1962.

W. Heinrich, *Filozofia grecka do Platona (Rozwój zagadnień)*, Warszawa 1914.

R. Hooykaas, *Religia i powstanie nowożytnej nauki*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1975.

W. B. Hunter, *The Seventeenth Century Doctrine of Plastic Nature*, „Harvard Theological Review”, XLIII (1950).

S. Hutin, *Henry More. Essai sur les doctrines theosophiques chez les Platoniciens de Cambridge*, Hildesheim 1966.

J. N. D. Kelley, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988.

L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, tłum. I. Kania, Kraków 1994.

- L. Kołakowski, *Filozoficzna rola reformacji*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, t.1, Warszawa 1989.
- L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, Warszawa 1990.
- L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988.
- J. Kopania, *Funkcje poznawcze Descartesa teorii idei*, Białystok 1988.
- S. Kowalczyk, *Wieki o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu*, Wrocław 1986.
- A. Koyré, *Galileo and Plato*, „Journal of the History of Ideas”, IV (1943).
- A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, tłum. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 1998.
- A. Krokiewicz, *Nauka Epikura*, Kraków 1929.
- A. Krokiewicz, *Studia orfickie*, Warszawa 1947.
- A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971.
- J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1986.
- K. Leśniak, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Warszawa 1972.
- J. Martineau, *Dianoetic Ethics: Cudworth*, w: tenże, *Types of Ethical Theory*, t. II, Oxford 1885.
- H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, tłum. B. Sęk, Katowice 1993.
- W. F. Mitchell, *English Pulpit Oratory from Andrewes to Tillotson: A Study of its Literary Aspects*, London 1932.
- J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, London 1931.
- M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1980.
- A. Nowicki, *Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność*, Warszawa 1986.
- Z. Ogonowski, *Locke*, Warszawa 1972.
- J. A. Passmore, *Ralph Cudworth: An Interpretation*, Cambridge 1951.
- C. A. Patrides, „*The High and Aiery Hills of Platonisme*”: *An Introduction to the Cambridge Platonists*, w: *The Cambridge Platonists*, ed. C. A. Patrides, London 1970.
- J. Pieper, *Scholastyka*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1963.

- P. V. Pistorius, *Plotinus and Neoplatonism*, Cambridge 1952.
- S. Piwko, *Filozoficzne aspekty doktryny Jana Kalwina*, Warszawa 1987.
- F. J. Powicke, *The Cambridge Platonists: A Study*, London 1926.
- G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988.
- K. Rahner, H. Vorgrimler, *Maty słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987.
- S. Raube, *Bóg i natura. Struktura świata stworzonego w filozofii Ralpha Cudwortha*, „Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” V, 1992.
- S. Raube, *Platonicy z Cambridge*, „Bez Dogmatu” 4 (27), 1996.
- S. Raube, *Ralph Cudworth z zapomnianej szkoły z Cambridge*, „Edukacja Filozoficzna” 21, 1996.
- J. D. Roberts, *From Puritanism to Platonism in Seventeenth Century England*, Hague 1968.
- R. H. Robins, *Encyklopedia czarów i demonologii*, tłum. M. Urbański, Warszawa 1998.
- D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951.
- H. Rousseau, *Bóg zła*, tłum. A. Kotalska, Warszawa 1988.
- Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982.
- J. S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, tłum. A. Neuman, Warszawa 1974.
- C. A. Staudenbaur, *Platonism, Theosophy and Immaterialism: Recent views of the Cambridge Platonists*, „Journal of the History of Ideas”, XXXV (1974).
- S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, Warszawa 1983.
- S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.
- J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971.
- A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work*, New York 1956.
- R. Tokarczyk, *Hobbes*, Warszawa 1987.
- J. Tulloch, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, London 1968 (repr. z 1874).

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

F. A. Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London–Boston 1979.