

JOANNA USAKIEWICZ

Bonum et (im)mutabilitas

MYŚL FILOZOFICZNA

ANNE CONWAY

(1631—1679)

TRANS HUMANA

Białystok 2002

Recenzja prof. dr hab. Juliusz Domański
 prof. dr hab. Czesław Głombik

Redakcja Elżbieta Kozłowska-Świątkowska
Korekta Zespół

Projekt okładki Mieczysław Rabczko

Na okładce wykorzystano fragment obrazu

„Młoda kobieta z listem” Samuela van Hoogstratena (1627-1678).

© Copyright by Trans Humana Wydawnictwo Uniwersyteckie
15-328 Białystok, ul. Świerkowa 20; tel./fax (085) 745-74-23
<http://pip.uwb.edu.pl/transhumana>; e-mail: transhum@uwb.edu.pl.

Publikacja sfinansowana przez Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku

Wydanie I

Wszystkie prawa zastrzeżone
All rights reserved

Białystok 2002

ISBN 83-89190-00-1

Druk: „AG-BART”, Białystok

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE	7
1 • ŻYCIE I DZIEŁO	10
1. Rys biograficzny	10
a. Dom rodzinny	10
b. Henry More	12
c. Pełnia życia	17
d. Franciszek Mercury van Helmont	31
e. Ostatnie lata	41
2. Dzieło: <i>Principia philosophiae antiquissimae</i> <i>cet recentissimae</i>	44
2 • TREŚĆ I KONTEKST FILOZOFICZNY DZIEŁA	47
1. <i>De Deo, Christo et creatura</i> – zarys systemu	47
2. <i>Principia philosophiae antiquissimae</i> – źródła i inspiracje	75
a. Rodzaje bytu	77
b. Teologia pozytywna	80
c. Dzieło stworzenia	83
d. Czas stworzenia	93
e. Nieskończoność bytu stworzonego	98
f. Natura bytu stworzonego	103
g. Metamorfozy bytu stworzonego	115
3. <i>Principia philosophiae recentissimae</i> – polemiki	129
a. Krąg polemiczny	129
b. Prawda o Bogu	144
c. Prawda o stworzeniu	156
3 • ODNIESIENIA LEIBNIZJAŃSKIE	176
1. Kontakty osobiste i lektury	176
2. Metafizyka Leibniza	180
3. Zbieżność czy zależność poglądów	186
ZAKOŃCZENIE	204
PRZYPISY	208
BIBLIOGRAFIA	246
CONTENTS	252
SUMMARY	253

WPROWADZENIE

I perceive and bless God for it, that my Lady Conway was my Lady Conway to her last Breath; the greatest Example of Patience and Presence of Mind, in highest Extremities of Pain and Affliction, that we shall easily meet with: Scarce any thing to be found like her, since the Primitive times of the Church.

HENRY MORE¹

Anne Conway i Henry More – przyjaźń, miłość czy też intelektualna fascynacja? Cokolwiek jednak ich łączyło, pozostając tajemnicą tych dwojga, pozwoliło odkryć nam Anne Conway – filozofa.

Henry More, jeden z głównych przedstawicieli siedemnastowiecznego nurtu filozoficznego zwanego platonizmem z Cambridge, tak jak cały ten nurt usunięty został gdzieś na margines filozofii, ale w swojej epoce był przecież znany i szanowany, zarówno jako człowiek, jak i duchowny, ale także jako filozof. Był związany z Uniwersytetem w Cambridge i tam poznał Johna Fincha, a przez niego jego przyrodną siostrę Anne, późniejszą lady Conway. Pomógł rozwinąć się kielkującemu w niej umysłowi filozoficznemu, którego dojrzałym owocem są oryginalne, a zarazem mocno osadzone w tradycji filozoficznej, *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae de Deo, Christo et creatura, id est de spiritu et materia in genere. Quorum beneficio resolvi possunt omnia problemata, quae nec per Philosophiam Scholasticam, nec per communem modernam, nec per Cartesianam, Hobbesianam, vel Spinosianam resolvi potuerunt*². Na stronach następnych chcemy przedstawić poglądy filozoficzne zawarte w owych *Principia philosophiae...* oraz życie ich autorki – siedemnastowiecznej angielskiej damy.

Zacznijmy od biografii, w której opiszemy najistotniejsze wydarzenia z jej życia oraz osoby, które odegrały w nim rolę znaczącą. Będą to fakty historyczne, jak i osobisty dramat Anne Conway. Pojawia się tu zarówno ludzie o znanych nazwiskach, jak i niepozorni dzierżawcy, filozofowie i uzdrowiciele, dworscy urzędnicy i awanturnicy, anglikanie i kwakrzy, a wszyscy uwikłani w dzieje siedemnastowiecznej Europy.

Następnie przedstawimy losy rękopiśmiennych zapisków Anne Conway, po raz pierwszy wydanych w łacińskim przekładzie jako *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae de Deo, Christo et creatura, id est de spiritu et materia in genere...* w Amsterdamie w 1690 roku, których oryginalny angielski tekst zaginął już w tym okresie; ich losy dowodzą słuszności łacińskiej maksymy: *habent sua fata libelli*.

Głównie jednak chcielibyśmy zająć się poglądami filozoficznymi Anne Conway. Poświęcimy temu rozdział II i III. Zacznijmy od zrekonstruowania jej poglądów na podstawie *Principia philosophiae...* Mówimy o rekonstrukcji, ponieważ tekst nam dostępny jest przekładem zredagowanym i w pewien sposób też skomentowanym przez wydawcę. Rekonstrukcja ta ukaze nam filozofa–metafizyka, który głosił monizm substancjalny, witalizm, a także wielce optymistyczną wizję wszelkiego stworzenia jako z natury swej dobrego, stworzonego przez Boga i ku Niemu podążającego.

Następnie zbadamy inspiracje i źródła Conway wizji świata. Rozważając krąg filozoficzny, w którym się obracała, zwrócimy się ku szeroko rozumianemu platonizmowi i neoplatonizmowi. Sięgniemy do samego Platona, ale przede wszystkim do Plotyna, Filona z Aleksandrii i Orygenes. Z myślicieli renesansowych przywołamy Giordana Bruna i Pico della Mirandolę. Ukaze się nam, mamy nadzieję, Conway jako filozof samodzielny, oryginalny, choć inspirowany przez filozofię wieków poprzednich z nurtu platońskiego.

Ocenie niezależności myślowej Anne Conway posłużą nam jej polemika z filozofami jej współczesnymi – René Descartes’em, Thomasem Hobbesem i Benedyktem Spinozą. Ukazemy, jak Anne Conway dostrzegając, iż niektóre ich poglądy wiodą w „ciemne zaułki”, starała się w swojej filozofii odnaleźć odpowiedzi na problematyczne zagadnienia.

Ostatnia część książki dotyczyć będzie domniemyanych zależności monadologii Gottfrieda W. Leibniza od poglądów Anne Conway. Przeanalizujemy to, co wolimy jednak nazywać zbieżnościami w ich metafizykach.

Mamy nadzieję, że poglądy filozoficzne oraz życie tej zapomnianej, choć tak niezwyklej zarówno jako filozof, jak i człowiek, angielskiej damy, zainteresują Czytelnika.

Pragnę podziękować Panu Profesorowi Juliuszowi Domańskiemu oraz Panu Profesorowi Czesławowi Głombikowi za cenne i inspirujące uwagi recenzyjne. Szczególnie dziękuję Panu Profesorowi Jerzemu Kopani za pomoc, cierpliwość i wyrozumiałość.

Białystok, 6 maja 2002 r.

Joanna Usakiewicz

1 ŻYCIE I DZIEŁO

1. Rys biograficzny

a. Dom rodzinny

W 1631 roku¹, gdy w Europie trwała wojna, przez historię określona mianem trzydziestoletniej, a w Anglii panował Karol I Stuart, 14 grudnia w Londynie na świat przyszła Anne Finch, późniejsza lady Conway. Na stronach następnych przedstawimy jej wewnętrzny portret, na który złożą się: życie, rodzina, znajomi i przyjaciele, a wśród nich, jak nam się wydaje, „dobry duch” Anne – Henry More. Nie przedstawimy jednak jej portretu zewnętrznego. Z żadnego bowiem znanego nam obrazu nie patrzą na nas ani błękitne, ani brązowe oczy tej kobiety. Jedyne malowidło uchodzące za przedstawienie Anne, które reprodukuje zarówno wydawca jej korespondencji, jak i dzieła, to obraz Samuela van Hoogstratena zatytułowany „Młoda kobieta z listem”². Przedstawiona na nim czytająca kobieta postać niknie niestety we wspianym wnętrzu namalowanym, jak na mistrza perspektywy przystało, doskonale. Pies na pierwszym planie obrazu każe z pewnością zadumać się nad oddaniem i wiernością, nad przyjaźnią, o której jeszcze przyjdzie nam pisać.

Rodzina Finch wywodziła się od Henry’ego Fitzherberta, kanclerza Henryka I. Nazwisko Finch przybrał on od otrzymanej w spadku posiadłości Finches. Dziadkiem Anne był sir Moyle Finch, ożeniony z Elizabeth, córką i spadkobierczynią sir Thomasa Heneage’a z Essex. Od

tego też czasu w rodzinie w kolejnych pokoleniach zaczęło pojawiać się imię Heneage. Sir Moyle zmarł w 1614 roku. Jego żona w 1623 roku została podniesiona do godności wicehrabiny Maidstone, a w 1628 roku – hrabiny Winchilsea. Pięć lat później zmarła. Tytuły odziedziczył syn – Thomas. Ojciec Anne, Heneage, był czwartym synem Moyle’a i Elizabeth. Urodził się 15 grudnia 1580 roku. Z wykształcenia był prawnikiem. Piastował urząd naczelnego sędziego Londynu oraz spikera Izby Gmin. Przyjął się z Franciszkiem Baconem. Szczególnym dziełem jego życia był Kensington House – wspaniały dom, którego udziałem w latach późniejszych stały się liczne przebudowy, a od momentu nabywania przez Williama III także zmiana nazwy na Kensington Palace. Pierwszą żoną Heneage’a została Frances, córka sir Edmunda Bella z Beaupré Hall w Norfolk, sędziego, syna sir Roberta Bella, barona Exchequer, spikera Izby Gmin w czasach Elżbiety I. Według *Dictionary of National Biography*³, z tego małżeństwa urodziło się jedenaścioro dzieci: siedmiu synów i cztery córki. Kilko z dzieci zmarło jeszcze w dzieciństwie. W korespondencji Anne odnajdziemy tylko przyrodnich braci: Heneage’a, Johna i Francesa⁴. W dwa lata po śmierci pierwszej żony, w roku 1627, Heneage ożenił się ponownie z Elizabeth, córką Williama Cradock z Staffordshire, wdową po Richardzie Bennet, bogatym kupcu i radnym miejskim Londynu. Wdowa była doskonałą partią, a więc Finch nie był jedynym konkurentem do jej ręki. Londyn pasjonował się zabiegami kilku mężczyzn o względy Elizabeth Bennet. Sir Edward Dering posunął się aż do wykorzystania w swoich zabiegach dzieci Elizabeth. Nauczył jej małego syna zwracania się do siebie „ojcze”. Jednak nawet to nie pomogło. Pani Bennet wybrała Fincha. Właśnie dzięki pieniądзом po zmarłym kupcu powstał Kensington House. Tu urodziły się dwie córki: Francis i Anne. Gdy Anne przyszła na świat, jej ojciec już nie żył – zmarł w grudniu 1631 roku, tydzień przed jej narodzinami.

Dzieciństwo Anne upływało w rodzinnych dobrach. Od najmłodszych lat nad typowo kobiece zajęcia przedkładała czytanie. Czytała wszystko, co jej wpadło w ręce. Wcześniej nauczyła się języka francuskiego i łaciny⁵. Szczególnie lubiła studiować łacińskie teksty filozoficzne. Nadzwyczaj dramatyczne wydarzenie nastąpiło, gdy Anne miała dwanaście lat. Przeszła wówczas bardzo ciężką chorobę z wysoką gorączką. Choroba ta pozostawiła trwały ślad w postaci silnych bólów głowy, które towarzyszyły jej aż do śmierci. Bliscy uważali jednak, iż owe bóle są wynikiem ciągłego czytania.

Anne była ulubienicą rodziny. W pewien sposób to ona scalała swoje rodzeństwo, prowadząc z nim ożywioną korespondencję. Najstarszy z rodzeństwa – Heneage – już od dzieciństwa nadzwyczaj poważny, student Westminster, Christ Church i Inner Temple, został wybitnym mężem stanu, piastował między innymi funkcję Lorda Kanclerza na dworze Karola II. Historycy twierdzą jednak, iż w osiągnięciu sukcesów bardziej pomogła mu nadzwyczajna obowiązkowość niż rzeczywisty talent polityczny. Za swe zasługi w 1681 roku został podniesiony do godności hrabiego Nottingham. W ślady ojca poszli dwaj synowie: Daniel, drugi hrabia Nottingham, współczesnym znany jako „Don Dismal”, oraz Heneage, który w 1714 roku został pierwszym hrabią Aylesford.

Szczególna więź łączyła jednak już od dzieciństwa Anne ze starszym o pięć lat Johnem⁶. Był on czwartym dzieckiem i trzecim synem Heneage’a i Frances. Od dzieciństwa zawsze nadzwyczaj oddany ludziom, których kochał. Dowodem na to jest nie tylko jego przywiązanie do siostry, ale przede wszystkim zapoczątkowana w czasie studiów w Christ’s College, a trwająca trzydzieści sześć lat przyjaźń z Thomasem Baines (przez ostatnie dwadzieścia sześć lat nie rozstawali się dłużej niż na dwa miesiące). Studiował w Eton i Balliol. Nie pozostał tam jednak długo. W latach 1644-1646 był w Oxfordzie, a w 1645 roku został przyjęty do Christ’s College w Cambridge. W 1647 roku na kilka tygodni powrócił do Balliol, by potem dalej studiować już w Cambridge. Na tutora wybrał Henry’ego More’a. Zmiany uczelni były związane z poszukiwaniami intelektualnymi, a ostateczny wybór Cambridge zamiast Oxfordu nie był przypadkowy. W okresie tym mówiło się bowiem o „the new spirit at Cambridge”, Oxford zaś był konserwatywny, tradycyjny, a przede wszystkim mniej zainteresowany nowymi ideami. To właśnie John z cierpliwością i sympatią odnosił się do filozoficznych zainteresowań siostry, przede wszystkim pożyczał jej kolejne książki i wprowadzał pewien ład w nieuporządkowane dotąd poszukiwania.

b. Henry More

Około roku 1650 Anne, prawdopodobnie podczas wizyty u brata w Cambridge, poznała Henry’ego More’a. To na ten rok przypada bowiem początek ich korespondencji. Rozpoczęło się od rozważań na temat René Descartes’a *Principia philosophiae*, które More nawet przekładał dla Anne na język angielski. Tematyka pierwszych listów nie dziwi, po-

nieważ More uchodził wówczas za jednego z największych zwolenników Descartes'a w Anglii. Anne została więc uczennicą More'a, aby już wkrótce stać się równorzędnym partnerem w dyskusjach filozoficznych. Korespondencja dała jednak także początek więzom natury bardziej osobistej – z pewnością przyjaźni, ale może i czemuś więcej; jak nieco ironicznie pisze Marjorie Hope Nicolson w swoim wydaniu listów Anne, najbardziej platonikiem More okazał się w swojej platonicznej miłości do Anne⁷. Dodajmy, że taka już widać była atmosfera tamtych czasów, w których niejeden myśliciel miał jako swoją mużę – uczoną niewiastę. Uczucie More'a do Anne nie różniło się zapewne od uczucia Descartes'a do księżniczki Elżbiety Palatyńskiej czy uczucia Leibniza do królowej Zofii Karoliny Pruskiej.

W tym miejscu zatrzymamy się na osobie i dziele Henry'ego More'a⁸. Pochodził on z szanowanej kalwińskiej rodziny More'ów z Lincolnshire, skoliigaconej z takimi osobistościami, jak Philip Sidney⁹, Thomas More¹⁰, John Harington¹¹, John Dryden¹² czy Alfred Tennyson¹³. Urodził się w październiku 1614 roku w Grantham¹⁴. Był synem Alexandra More'a, przez wiele lat burmistrza i członka magistratu miasta. Urodził się jako ostatnie z dwanaściorga dzieci. Najmłodsza z jego siostr była od niego o dziesięć lat starsza, a najmłodszy z braci był starszy o lat pięć. Dzieciństwo spędził wśród książek. Ukończył miejscową szkołę. Potem edukacją czternastoletniego chłopca zajął się stryj Gabriel More. On to w roku 1628 wysłał go do Eton.

O latach spędzonych w Eton, tak jak o innych faktach z życia More'a, dowiadujemy się z napisanej przez niego *Praefatio Generalissima* do łacińskiej edycji jego dzieł zebranych¹⁵. W Eton zetknął się po raz pierwszy z „tolerancjanami” (*latitudinarianes*), którzy przeciwstawiali się przywiązywaniu do religijnych dogmatów, szukając tylko istotnych i obiektywnych składników chrześcijaństwa, oraz uważali, iż istota chrześcijaństwa i wszelkiej religii leży w życiu moralnym, a problemy związane z instytucją Kościoła i władz kościelnych są drugorzędne. W Eton przeżył też More pierwsze rozterki religijne, które zapoczątkował spór ze stryjem i bratem dotyczący istoty predestynacji, a których konsekwencją było odejście od wyznawanego przez rodzinę, purytanizmu. More był przekonany, że skoro dzięki własnym rozmyśleniom, dzięki własnej pracy intelektualnej zdołał wyzwolić się od wpajanej mu od dzieciństwa doktryny predestynacji, to fakt ten jednoznacznie potwierdza tezę, że ludzki umysł jest autonomiczny względem wszystkiego, co pochodzi z zewnątrz.

31 grudnia 1631 roku More został przyjęty do Christ's College w Cambridge, które stało się jego domem na przeszło pięćdziesiąt lat, aż do śmierci 1 września 1687 roku. Już na samym początku dał się poznać jako bystry student i uzdolniony poeta. W tym czasie dużą rolę w Cambridge odgrywali Robert Gell i Joseph Mede. To oni stworzyli dogodny klimat dla powstania tego, co określa się mianem platonizmu z Cambridge. Gell szczególnie rozmiłowany był w greckim mistycyzmie, wierzył w doskonałość duszy, być może to pod jego wpływem More rozpoczął swe studia nad myślą platońską. Mede, biblista, wrogi kalwińskiemu dogmatyzmowi, był zwolennikiem irenizmu, który zmierzał do przywrócenia jedności religijnej poprzez wzajemne ustępstwa, nawet w dziedzinie doktrynalnej. W roku 1639 More otrzymał tytuł Master of Arts i jednocześnie został diakonem Kościoła anglikańskiego. Lata 1640-1641 poświęcił pracy duszpasterskiej poza Cambridge. Dzięki przyjaźni i rekomendacji Gella w roku 1641 zaczął uczyć w swoim macierzystym Kolegium.

Pierwsze pisma More'a to przepojone platonizmem *Philosophical Poems* (1642 r., drugie wydanie 1647 r.). Oddają one wierszem poglądy Plotyna, ale przede wszystkim są pierwszą w czasach nowożytnych próbą wyrażenia w formie poetyckiej nowego świata, w którym wiedza stała się otworem przed ludzkim umysłem. More kreśli tu także religijny i intelektualny cel swojej filozofii. W roku 1642 zostają wydane również pisma dotyczące duszy. Jest to składająca się z czterech poematów *Psychodia Platonica: or a Platonick Song of the Soul*. Część pierwsza to *Psychozoia, albo żywot duszy*, druga – *Psychatanasia*, mówiąca o nieśmiertelności duszy i jej Boskim pochodzeniu, trzecia – *Antipsychopannychia*, występująca przeciw doktrynie o zaśnięciu duszy po śmierci, czwarta – *Antimonopsychia*, przedstawiająca argumenty przeciw monistycznej doktrynie o rzeczywistym istnieniu tylko jednego wiecznego bytu, wyrażającego się poprzez wiele indywidualnych dusz. W roku 1646 powstaje swoisty suplement do wcześniejszych poematów – *Democritus Platonisans*, w którym More sugeruje istnienie pewnej harmonii między filozofią Descartes'a a dualizmem własnego neoplatonizmu. Descartes'a More odkrył dla siebie około roku 1644. Ich korespondencja¹⁶ zamyka się w latach 1648-1649. More uważał, że zasady kartezjańskiej filozofii są najpewniejszą podstawą dowodów dotyczących Boga oraz stanowią doskonałą barierę przeciw ateizmowi. Od samego początku jednak krytykował kartezjańską koncepcję rozciągłości.

W latach 1653-1659 More podjął (teraz prozą) tematy wykorzystane w poematach. Powstały: *Antidote against Atheism* (1653 r., dedykowane Anne Conway), *Conjectura cabbalistica* (1653 r.; niemal entuzjastyczna książka na temat kabały, ale jak sam More przyznał, była ona właściwie wynikiem jego wyobrażenia o kabale, gdyż nie czytał on wtedy jeszcze fundamentalnego dzieła kabalistycznego *Zohar*, w okresie późniejszym jego stosunek do kabały będzie znacznie bardziej krytyczny), *Enthusiasmus Triumphatus* (1656 r.; książka ta, występująca przeciw entuzjastom, była wielokrotnie wznawiana w latach: 1681, 1682, 1726), *The Immortality of the Soul* (1659 r.). W roku 1662 pisma te będą stanowić podstawę *A Collection of Philosophical Writings*, co sugerować może, iż tworzą całościowy system.

Lata pięćdziesiąte były dla More'a okresem budowania bardziej lub mniej kompletnego systemu filozoficznego czy naturalnej teologii. Rozwiązania problemów natury fizycznej upatrywał w systemie Descartes'a, a natury metafizycznej – we własnym rozumieniu platonizmu. Rok 1660 przyniósł zwrot ku teologii właściwej. Opublikowane zostało najbardziej znane i najbardziej kontrowersyjne z dzieł More'a – *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*¹⁷. Ta polemiczna i tematyczna całość ukazuje lojalność autora wobec Kościoła anglikańskiego, atakuje entuzjastów¹⁸. Mimo to jednak dzieło staje się przyczyną posądzenia More'a o herezję przez Josepha Beaumont z Cambridge w rozprawie *Some Observations upon the Apologie of Dr. Henry More* (1665 r.). Tylko zręczna *Apologia* More'a oraz opieka rodzin Finchów i Conwayów pozwoliły More'owi utrzymać stanowisko w Christ's College.

Zagadnieniom etycznym More poświęcił *Enchiridion ethicum* (1667 r.). Wymienia w nim dwadzieścia trzy zasady moralne, choć nie wyczerpują one, według niego, całej problematyki. Zwraca w nich uwagę na rolę dobra. To dobro trzeba wybierać, zawsze należy przedkładać większe dobro nad mniejsze, ale również tolerować mniejsze zło, gdy chroni ono przed większym. W dziele tym More zajmuje się również naturą Boskiej opatrności.

Następnie należy zwrócić uwagę na powstałe w 1668 roku *Divine Dialogues* – w formie dialogu More streszcza tu swoje poglądy filozoficzne i teologiczne – oraz na *Enchiridion metaphysicum* (1671 r.), zawierające obronę i definicję substancji niematerialnej, przedstawienie kartezjanizmu jako wroga religii, ideę przestrzeni.

W poglądach More'a przede wszystkim zwraca uwagę przekonanie,

iz doświadczenie czy dowody fizyczne są zawsze na niższym poziomie niż dowody czysto rozumowe i stanowią uzupełnienie, jako swoiste znaki, argumentów racjonalnych. Powoduje to, że pisma More'a mają w ogromnej swej większości hierarchiczny układ, w którym następuje wyraźne przejście od argumentów racjonalnych do przykładów czerpanych z natury i doświadczenia.

W pismach More'a odnajdujemy definicję Boga jako najwyższej dobroci i mądrości oraz wszechmocnego, ale tylko w ramach swojej dobroci i mądrości. Bóg koniecznie musi uczynić to, co jest najlepsze, w zgodzie ze swoją dobrocią i mądrością. Pogląd ten jest przeciwny kalwińskiemu obrazowi Boga jako całkowicie wszechmocnego i wolnego w czynieniu wszystkiego, cokolwiek tylko zapagnie. Jest też całkiem przeciwny Descartes'a rozumieniu Boga jako Bytu absolutnie wolnego, a więc nieskrępowanego ani logiką myślenia, ani logiką rzeczy.

W latach sześćdziesiątych More zajął się tłumaczeniem wszystkich swoich dzieł na łacinę, ale podjął także liczne próby polemiczne przeciw Spinozie oraz monizmowi luriańskiej kabały¹⁹. Jest to również okres, w którym rozpoczął publikowanie swoich studiów poświęconych biblijnemu prorokowaniu: *Mystery of Iniquity* (1664 r.), *An Exposition of the Seven Epistles* (1669 r.), *Antidote against Idolatry* (1669 r.). W latach późniejszych wydał: *A Brief Reply* (1672 r.), *Visionum Apocalypticarum* (1674 r.), *Apocalypsis Apocalypseos* (1680 r.), *Exposition of... the Prophet Daniel* (1682 r.), *An Answer to Several Remarks* (1684 r.), *An Illustration... the Book of Daniel and the Revelation of S. John* (1685 r.) oraz *Paralipomena Prophetica* (1685 r.). W swojej interpretacji *Księgi Daniela* i *Apokalipsy* obok opisu teraźniejszego i przyszłego stanu świata More wyłożył kompletną duchową historię duszy, którą zapoczątkował już w pierwszych poematach. Z listów pisanych przez More'a do Anne Conway i Edmunda Elysa (ok. 1634-1702), wielkiego admiratora More'a, dowiadujemy się zaś o niedokończonej pracy, której rękopis zaginął, przedstawiającej historię ducha ludzkiego – *The Safe Guide* lub *Medela Mundi: the Cure of the World*.

Henry More nie zajął znaczącego miejsca w dziejach filozofii. Zresztą cały ruch tak zwanych platoników z Cambridge, którego był obok Ralphi Cudwortha (1617-1688) najwybitniejszym przedstawicielem, szybko znalazł się w lamusie historii. Czasy, w których żył, zdominowane zostały przez dwa wielkie systemy filozoficzne: filozofię Hobbesa w Anglii i filozofię Descartes'a na kontynencie. Z tą pierwszą More i je-

go koledzy podjęli bezkompromisową walkę, widząc w hobbesowskim materializmie i determinizmie zwyczajny ateizm. W drugiej dostrzegli zrazu, szczególnie More, sojusznika w walce z pierwszą. Jednak nawet dla More'a, początkowo wręcz wielbiciela Descartes'a, szybko stało się jasne, że w filozofii nie łączy ich nic, a dzieli właściwie wszystko, w szczególności całkiem odmienne jest ich pojmowanie, na czym polega postawa racjonalna. Niewątpliwie w swoim czasie oddziałali mocno, wnosząc ferment intelektualny, a przede wszystkim sprawiając, że filozofia angielska nie płynęła wyłącznie nurtem empiryzmu²⁰. Ale w dłuższym okresie wszyscy platonicy z Cambridge z wolna błędną i można napisać podręcznik historii filozofii, wcale o nich nie wspominając²¹.

c. *Pełnia życia*

Po tej dygresji dotyczącej samego More'a, powróćmy do Anne. W wieku dziewiętnastu lat, zgodnie z wolą rodziny, wyszła za mąż za Edwarda, trzeciego wicehrabiego Conway. Ślub odbył się 11 lutego 1651 roku, a więc niedługo po poznaniu More'a. W tym dniu Anne weszła do bardzo starej i szanowanej rodziny. Conwayowie dzielili swoje życie, jak i dobra oczywiście, między Anglię i Irlandię. W Irlandii w czasach Elżbiety I znaleźli się czterej bracia Conway: Jenkin, Hugh, Edward i William. Pierwszy z nich osiągnął siniorię Killorglin w Kerry, od tej pory znaną jako Conway Castle. Gałąź rodziny, z której wywodził się mąż Anne, była związana z Greville'ami. Sir John Conway, gubernator Ostend, poślubił bowiem Ellen, córkę sir Fulke'a Greville'a z Beauchamp Court. Angielska siedziba Conwayów – Ragley Hall w Warwickshire (niedaleko Alcester) – właśnie dzięki temu małżeństwu przeszła na ich własność. Klasztor Alcester otrzymał od Henryka VIII sir Fulke Greville; kilku członków tej rodziny zostało pochowanych w tamtejszym kościele. Starszy syn Johna i Ellen – Edward – został pierwszym wicehrabią Conway i Kilultagh. Na dworze Jakuba I, a potem Karola I, był sekretarzem stanu. Przez jakiś czas sprawował funkcję kapitana Wyspy Wight. Był także ambasadorem w Europie. Poznał tam Elżbietę, królową Czech, z którą prowadził bardzo ożywioną korespondencję. Po śmierci pierwszego wicehrabiego w 1630 roku Ragley przeszło na jego drugiego syna – Edwarda (starszy syn umarł w dzieciństwie).

Edward, drugi wicehrabia Conway, sprawował liczne funkcje państwowe i wojskowe. Był członkiem parlamentu w latach 1624-1626, mar-

szałkiem armii w latach 1639-1640, dowodził konnicą królewską pod Newcastle w 1640 roku. Był oddanym rojalistą, w przeciwieństwie zresztą do swojej siostry – lady Brilliany Harley – sympatyzującej z Parlamentem. Najbardziej znany jest jednak ze swojej licznej korespondencji. Wymieniał listy z Carew Raleigh, synem sir Waltera²². Przedmiotem listów było głównie położenie i zdrowie ich samych i ich wspólnych znajomych oraz recepty sir Waltera. Innym korespondentem był sir Theodore Turquet de Mayerne, królewski lekarz, właściwy prekursor w Anglii metody leczenia polegającej na obserwacji klinicznej, jeden z pierwszych prawdziwych chemików i, co warto wspomnieć, sympatyk katolicyzmu. Najważniejszym chyba jednak korespondentem Conwaya był Kenelm Digby (1603-1665) – uczony, podróżnik i wielki miłośnik kobiet. Chcąc zachować urodę żony, poddawał ją rozmaitym eksperymentom. Złośliwi twierdzili, że przyczynił się przez to do jej śmierci. Jednak po jej stracie zaczął pędzić żywot mnicha, nosząc nawet ubiory przypominające habit. Był łącznikiem między filozofią kontynentalną i angielską, to on wprowadził Thomasa Hobbesa w prace Descartes’a (przesłał mu *Rozprawę o metodzie*). On także sympatyzował z katolicyzmem, a nawet publicznie powrócił na łono Kościoła rzymskiego. Conway pisał również do pięknej Elizabeth Cecil, drugiej córki Williama Cecila, lorda Salisbury, która w 1638 lub 1639 roku wyszła za mąż za Williama Cavendisha, ucznia Hobbesa. To o niej pisał: „Nie ma nikogo takiego jak ona” czy „Powiedz mojej lady Elizabeth, że lepiej jest oglądać ją, niż jakikolwiek widok, który mogę oglądać na lądzie lub na morzu, lub jaki Galileusz ze swoją perspektywą, mógł zobaczyć na niebie”²³.

Edward, drugi wicehrabia Conway był znany jako uroczy człowiek, wspaniały i niezwykle dowcipny rozmówca, znawca przyjemności stołu, lojalny przyjaciel oraz miłośnik książek. W swojej rezydencji w Londynie miał około 3000 książek, a w Portmore w Irlandii – około 9900. Niestety większość irlandzkiego księgozbioru została zniszczona w powstaniu w roku 1641. Jednym z jego synów był, późniejszy mąż Anne, Edward, od 1655 roku trzeci wicehrabia Conway. Urodził się w 1623 roku. Ponieważ jego ojciec uważał, że najlepszym miejscem, w którym można pobierać najbardziej przydatne nauki, zwłaszcza w zakresie wojskowości i szeroko rozumianej kultury, jest Francja, dlatego prawie całą młodość tam właśnie spędził Edward. Zgodnie z tradycją rodzinną wiele czasu i wysiłków poświęcał też Irlandii. Służył w jeździe. Za udział w tłumieniu powstania w Irlandii w 1646 roku został pochwalony przez

Parlament. W okresie późniejszym zarządzał hrabstwami: Armagh, Tyrone, Manghan i częścią Down. Sprawował urząd pełnomocnika rządu do spraw cel oraz sekretarza stanu w 1681 roku za panowania Karola II.

Opinie współczesnych często nie są mu zbyt przychylnie. Szczególnie krytykowano jego zbyt słaby jak na męża stanu charakter. Listy jednak, których pisywał wiele i do różnych adresatów, ukazują bardzo przenikliwe sądy, szczególnie natury politycznej. Conway miał też szerokie zainteresowania naukowe. Był członkiem Royal Society. Czytał dzieła Descartes'a, zanim jeszcze stał się on popularny w Anglii. Studiował pisma Euklidesa. Ze szczególnym szacunkiem odnosił się do Henry'ego More'a i Ralpha Cudwortha. More zadedykował mu *The Immortality of the Soul* (1659 r.), a jego częściowy portret jako „Philiopolis” zamieścił w *Divine Dialogues*. Jednakże dla Edwarda zajęcia intelektualne nie były najważniejsze. Był on typem „człowieka światowego”. Preferował Whitehall nad Cambridge, a zabawy Londynu nad odpoczynek w Ragley. Uczestniczył w kolacjach z królem. Brał jednak również – obok More'a, Cudwortha, Joseph'a Glanvilla²⁴, George'a Rusta²⁵, Benjamina Whithcote'a²⁶ oraz Franciszka Mercurego van Helmonta – udział w rozmowach, które prowadzono w Warwickshire na temat kabały i spirytyzmu. Z czasem Conway oddalił się od intelektualnych zainteresowań żony. Jej nasilająca się choroba zmusiła go do podjęcia podwójnych obowiązków dworskich, również w imieniu żony.

We wczesnych latach małżeństwa Conwayowie mieszkali w Londynie. Anne, ulubienica matki, spędzała czas w Kensington House. Czasami wyjeżdżała z mężem do Ragley. Nie zmieniła swoich zainteresowań i zajęć: wiele czytała i studiowała, zwłaszcza pisma filozoficzne oraz teologiczne, dzieła z zakresu arytmetyki, uczyła się greki, spełniała obowiązki towarzyskie związane z jej pozycją oraz pisała listy. Mieszkanie w Londynie wskazane było przede wszystkim z uwagi na konieczność ciągłego przebywania w pobliżu lekarzy. Początkowo lekarzem rodziny był William Harvey (1578-1657), odkrywca krążenia krwi. Harvey był skoligacony z Finchami: Heneage Finch poślubił Elizabeth Harvey, córkę Daniela Harveya, brata Williama. W okresie, o którym mowa, Harvey był po ciężkich przeżyciach osobistych; właściwie wszystko – rodzinę i majątek – stracił w czasie wojny domowej. Miał również kłopoty zdrowotne. Uważano, iż nie jest już tak dobrym lekarzem, jakim był niegdyś; tylko Anne zawsze go broniła. W jednym z listów do Anne

tak napisał jej teść: „Słyszałem, że masz bardzo dobre zdanie o doktorze Harveju”²⁷; a w innym czytamy: „Zdaję sobie sprawę, jak bardzo dobra jest twoja opinia o doktorze Harveju”²⁸. Później rolę lekarza Anne przejął Thomas Willis z Oxfordu²⁹, który pozostawił opis choroby Anne i spotkania z nią. Warto przytoczyć obszerne fragmenty tego opisu. Jest on bowiem świadectwem, jak wielkie było cierpienie Anne i jak wielka była bezradność ówczesnej medycyny. Czytamy w nim:

„Pewna szlachetna Lady (której choroba jest opisana poniżej) dla wyleczenia okrutnego i ciągłego bólu głowy przeszła trzykrotny całkowity ślinotok, najpierw przez okład rtęciowy za poradą pana Theodore’a Mayerna, a później dwukrotnie przez przyjęcie najnowszego sławnego proszku Charlesa Huisa – bez rezultatu. Mam nadzieję, że leczenie obeszło się bez żadnego uszczerbku dla jej zdrowia, ponieważ później przez wiele lat, aż do dnia dzisiejszego, choroba stopniowo nasilała się i kobieta cierpiała wielkie męki...

Parę lat po tamtych wydarzeniach zostałem wysłany, aby odwiedzić najszlachetniejszą Lady, od dwudziestu lat chorą na prawie nieustające bóle głowy, które na początku występowały z przerwami. [Owa Lady] odznaczała się niespotykaną urodą i wielką mądrością, posiadała bowiem wykształcenie w sztukach wyzwolonych i wszystkich rodzajach literatury ponad poziom jej płci i jakby Natura uznała, że to za wiele cieszyć się takim darem, ukarała ją bardzo srogo nękającą bez ustanku chorobą. Zaczęły dokuczać jej przykre bóle głowy, spowodowane gorączką, która dotknęła ją, zanim skończyła dwanaście lat. Bóle nasilały się same przez się, albo, [co zdarzało się] częściej, nawet z najbłahszego powodu. Przypadłość nie ograniczała się do jednego miejsca głowy, nękając czasem z jednej, czasem z innej strony, a często rozciągając się na cały obwód głowy. Podczas ataku (który rzadko kończył się z końcem dnia lub nocy, a często trwał przez dwa, trzy, cztery dni) drażniło Lady światło, rozmowy, hałas i wszelki ruch. Siedząc w łóżku w zaciemnionym pokoju, nie wypowiadała do nikogo słowa, nie spała, ani nie brała krzty pożywienia do ust. Kiedy atak ustawał, zwykła zapadać w ciężki, niespokojny sen. Po przebudzeniu czuła się już lepiej i stopniowo powracała do zdrowia, aż do następnego kryzysu. Niegdyś takie ataki zdarzały się tylko sporadycznie; często raz na dni dwadzieścia, albo raz w miesiącu; lecz później ich częstotliwość wzrosła. Ostatnio prawie nie mogła się od nich uwolnić. Ponadto, w czasie słonecznej suchej pogody albo z powodów ogólnie zrozumiałych (takich jak zmiana powietrza, roku, w szczególnych konfiguracjach Słońca i Księżyca, a czasem ze względu na zdenerwowanie lub błędy w diecie) była przez owe ataki nadzwyczaj silnie niepokojona. Ale choć przypadłość, nękająca groźnie tę szlachetną Lady przez ponad dwadzieścia lat (do czasu, gdy ją zobaczyłem), zadamowiła się na dobre aż do

granic mózgu, równie długo oblegając tę królewską twierdzę, nie zdobyła jej jednak. Chora Lady bowiem, będąc wolna od znajdującego się w jej głowie zaburzenia, konwulsyjnej przypadłości i jakichkolwiek symptomów odrętwienia, odnalazła główne zdolności swojej zdrowej duszy...

Aby sporządzić odpowiednie lekarstwo albo raczej, aby poczynić tego próbę, podawano w czasie trwania choroby mnóstwo środków, przepisanych zarówno przez najlepszych medyków z naszego Kraju, jak i tych zza Morza – bez żadnego skutku lub nawet najmniejszych oznak ukojenia. Jakichkolwiek najświetniejszych leków Lady próbowała – zawsze na próżno. Kilka lat wcześniej doświadczyła ona okładów rtęciowych, długiego i kłopotliwego ślinotoku, aż do tego stopnia, że zagrożone było jej życie. Później dwukrotnie próbowane było doustnie (ale bez rezultatu) lekarstwo z proszku rtęciowego, przepisane przez uczonego Charlesa Huesa. Podobnym wynikiem kończyła się wszelkiego rodzaju terapia wodna. Lady była poddana też wielokrotnemu puszczaniu krwi, a raz otwarciu tętnicy. Robiono jej także kilka ujść – jedno w tylniej części głowy, inne w części czołowej, a także w innych miejscach...

Zażywała ponadto świeżego powietrza w kilku krajach. Oprócz jej rodzimego klimatu, sprawdzała ten w Irlandii i Francji. Nie było lekarstwa, którego by nie zażyła: [leków] na bóle głowy, przeciwko szkorbutowi, leków przeciw histerii. Spróbowała wszystkich sławnych specyfików, przepisanych zarówno przez uczonych, jak i nieobeznanych w naukach, przez znachorów i stare kobiety. Nie spowodowało to żadnej poprawy zdrowia, nie ustalono też żadnej metody leczenia, żadnego skutecznego leku lub chociaż specyfiku uśmierzającego objawy. Przeciwnie, krnąbrna i buntownicza choroba nie pozwalała się zahamować, będąc obojętna urokom jakiejkolwiek medycyny. Dalej przypadłość obejmowała cały czas zewnętrzne części głowy, nie mogąc zawładnąć wnętrzem mózgu. Kiedy jednak odwiedziłem [ową Lady] i otworzyłem zakończenia mózgowe w innych częściach układu nerwowego, wstrząsnęły nią najprzeróżniejsze bóle w członkach, lędźwiach i podbrzuszu, takie jak można zaobserwować przy chorobie reumatycznej czy szkorbutcie....

Jeśli zajmiemy się etiologią tej uporczywej choroby, nie możemy podejrzewać niczego oprócz opon mózgowych, najpierw dotkniętych przez chorobę w łagodny sposób, później zaatakowanych przez niedające się wypłenić, panujące bez przerwy, zło. Śledząc historię przypadłości, wydaje się, że powstała ona z substancji chorobotwórczej, przeniesionej do głowy przez złe wyleczoną gorączkę. Później przez przypadek z jakiegoś powodu przeszła ona na błony, zagrażając w taki sposób naczyniom, że humory w nich płynące, zarówno nerwowe, jak i inne, gromadząc się aż do oporu albo nagrzewając się z powodu zwykłego zdenerwowania, powodowały ataki bólu głowy. Z upływem czasu stan pogarszał się ze względu na częste ataki. Wydaje się, że spoistość wspomnianych naczyń została tak zniszczona, że powstały przez

to w całej zewnętrznej oponie małe guzki albo węzły guzów, albo też spuchnięcia, powodując ciągłe bóle, potęgowane jeszcze z hyle powodu. Najbardziej prawdopodobnym jest, że niezwykła i nieustająca przyczyna tak długich, ale niezagrażających życiu, bólów głowy pochodzi właśnie z wymienionych wyżej powodów, to znaczy z guzkowatej przypadłości opony twardej, podczas gdy opona miękka pozostaje wolna od choroby. W innym przypadku bowiem walka medycyny naturalnej z chorobą skończyłaby się albo szybką śmiercią [pacjentki], albo radosnym zwycięstwem [medycyny] osiągniętym w krótszym czasie”³⁰.

Następnie lekarzem Anne został bliski przyjaciel Harveya – sir Francis Prujean, a po nim Robert Boyle (1627-1691). Nie zamyka to wszak galerii osób zajmujących się chorobą Anne i o dwóch z nich, Valentine Greatrakesie oraz Franciszku Mercurym van Helmoncie, przyjdzie jeszcze szerzej napisać.

Sposoby, jakimi próbowano leczyć dolegliwości Anne, są – patrząc na nie ze współczesnej perspektywy – albo przerażające, albo śmieszne. Pacjentka dwukrotnie na skutek kuracji ręciovowej była bliska śmierci. W listach More’a pojawiają się zaś liczne rady, jakich użyć środków leczenia: czerwony proszek, tajemniczy *ens veneris* przygotowany przez Roberta Boyle’a, okłady z ołowiu przykładane z tyłu głowy, polewanie głowy wodą, różne diety (często całkowicie ze sobą sprzeczne), narkotyki oraz używki. Polecano jej opium i prawdopodobnie, wówczas nowość w Anglii, laudanum. Szybko jednak Anne dowiedziała się o szkodliwości narkotyków. More sugerował także użycie kawy i tytoniu. Kawa i tytoń były wówczas uważane za lekarstwa, szczególnie tytoń uznawano za istne panaceum – środek przeciw wszelkim możliwym chorobom. Nie ma jednak dowodów na to, że Anne skorzystała z tych rad. Harvey, uważał, że najlepszym lekarstwem będzie jednak dokonanie trepanacji czaszki.

20 października 1651 roku John Finch wyruszył w podróż po kontynencie. Wyprawą tą miał, zgodnie ze zwyczajem, dopełnić wykształcenia, ale przede wszystkim celem podróży było poznanie najnowszych osiągnięć w dziedzinie medycyny. W pierwszym etapie podróży z Londynu do Rye towarzyszyła mu Anne z mężem. O dalszych miejscach, które odwiedzał, dowiadujemy się przede wszystkim z jego listów do siostry. Znajdujemy tam nie tylko opisy miejsc, ale także szczegółowe obserwacje mieszkańców różnych zakątków Europy: Rouen, Paryża, Genewy, Padwy czy Pizy. Sugestywnie opisuje, na przykład, warunki

w „Hôtel Dieu”, największym wówczas szpitalu: „Hôtel Dieu, Dom Boga, obok kościoła Notre Dame, jest, jak sądzę, najlepszym szpitalem na świecie tak pod względem liczby chorych, których jest tu około 2000, jak warunków, które są tak dobre, jak wymaga tego każdy chory, pominiawszy to, że wielość zachorowań zmusza do tego, aby chorzy leżeli po sześciu lub ośmiu w jednym łóżku, co z pewnością przeszkadza w odzyskiwaniu zdrowia i powoduje zarażenie większe tych, w których był tylko mały początek choroby. To dla mnie dziwna rzecz widzieć, jak wiele osób z towarzystwa przychodzi tam, a ich skłonności do miłosierdzia czynią ich odpornymi na ten przykry zapach, który nie może być inny niż bardzo nieprzyjemny tam, gdzie tak wiele chorych osób zaraża powietrze”³¹. Z Padwy, gdzie podjął studia medyczne, pisze do siostry o van Helmoncie (do którego osoby jeszcze powrócimy). W listach wiele miejsca poświęcał jednak zdrowiu Anne: „Kilka twoich listów, które opisują mi twoją chorobę, uczyniło mnie samego bardzo chorym”³². Przede wszystkim zaś wyrażał swoją miłość i przywiązanie do niej: „Jestem pewien, że miłość, którą czuję do Ciebie, jest tak wielka, iż powinienem nienawidzić siebie samego, gdybyś mnie nie kochała”³³. A w innym miejscu pisał: „Jestem tak żarliwym twoim wielbicielem, Najdroższa, że nie zechciałbym wszystkich dóbr świata, jeśli pomyślałabyś, iż nie kocham Cię bardziej niż Ty sama siebie”³⁴.

Czerwiec roku 1655 to dla Anne bardzo smutny okres. W Lyons, we Francji, zmarł jej teść – Edward drugi wicehrabia Conway. Jego syn Edward, czyli mąż Anne, tak o tym pisał do George’a Rawdona, męża swojej siostry Dorothy: „Umarł 26-tego z taką cichością i spokojem, jak inny zasypia, zachowując swoją pamięć i zmysły w doskonałym stanie aż do końca”³⁵. Anne straciła jedną z najbliższych sobie osób.

Jak dużą rolę odegrał w życiu Anne jej teść, pokazuje ich korespondencja, która trwała aż do jego śmierci. Z listów wyłania się obraz dwóch życzliwie spierających się osób. Anne reprezentowała stanowisko, które można by określić mianem nowoczesnego, jej teść zaś był raczej tradycyjnistą. Anne podzielała poglądy Kopernika, co do których Conway miał wątpliwości. Conway powtarzał za św. Pawłem słowa o fałszywej chętności wiedzy, nie zgadzając się z Anne, iż prawdy są stopniowo rozpoznawane – dla niego w filozofii nie było nic nowego od czasów Arystotelesa. Oboje zgadzali się jednak co do tego, że podstaw wiedzy i nauki należy szukać u starożytnych Egipcjan i Greków. W listach odnajdujemy nawiązania do Pitagorasa, Herodota, Lukana,

Witruwiusza, ale również współczesnych – Johna Donne’a³⁶ i George’a Hakewilla³⁷. W jednym z listów, Anne nazywa biblijnego Adama naturalnym filozofem: „Adam na pewno był znakomitym naturalnym filozofem, co pokazał poprzez nadanie nazw wszystkim zwierzętom i ptakom zgodnie z ich naturą”³⁸. Mówi także o roli doświadczenia jako „matki wszelkiej wiedzy”³⁹ oraz o karze za grzechy w postaci zsyłanego przez Boga potopu czy ognia. Listy ukazują też głębokie przekonanie Anne o nieśmiertelności duszy.

W kwietniu 1656 roku bóle głowy tak bardzo się nasiliły, że Anne postanowiła, zgodnie z sugestiami Harveya, poddać się ostatniej najbardziej radykalnej kuracji – trepanacji czaszki. Aby operację przeprowadzili specjaliści, wyjechała do Francji. Ponieważ męża zatrzymywały pewne obowiązki i miał dołączyć do niej później, postanowiła udać się w podróż tylko ze służbą. More uznał, że w takiej sytuacji musi jej towarzyszyć. Ostatecznie do operacji nie doszło; czy z powodu decyzji Anne, czy też chirurgów, dokładnie nie wiadomo. W Paryżu Anne spędzała czas na dyskusjach poświęconych głównie kartezjanizmowi i czekała na męża. Ten zaś w czasie podróży został pojmany przez Holendrów. Potraktowano go nie jak jeńca wojennego, oficera i dżentelmena, ale jak prostego marynarza – odebrano mu wszystkie rzeczy i nagiego wtrącono do więzienia. Wieść o tym wydarzeniu dotarła do rodziny w Anglii, która wystosowała natychmiast petycję w sprawie uwolnienia⁴⁰. Odniosła ona oczekiwany skutek i Conway dołączył do żony w Paryżu. We wrześniu wszyscy powrócili bez przygód do domu, bóle głowy Anne pozostały.

W tym samym roku John Finch został prorektorem Uniwersytetu w Padwie. Wykładał tam anatomię i był uznawany za autorytet w tej dziedzinie. Korespondencja jego z siostrą stawała się coraz bardziej nieregularna. Spotkają się dopiero po blisko czterech latach.

Przez cały rok 1657 Conway poszukiwał kapelana dla grupy Anglików w swojej irlandzkiej posiadłości. Próbował nawet przekonywać More’a i Cudwortha, aby udali się tam dla ratowania Kościoła, obiecując im zresztą awanse. Obaj odmówili, ale prawdopodobnie dzięki More’owi Conway poznał jednego z najciekawszych duchownych siedemnastowiecznej Anglii – Jeremy’ego Taylora. Taylor w latach poprzednich został ciężko doświadczony przez los. Stracił dwóch synów. Żył w ubóstwie. Był więziony. Jednak początkowo i on odrzucił propozycję Conwaya: stypendium było małe, warunki niedogodne, a sytuacja w Ir-

landii niepewna. Jest to przecież okres rządów Cromwella: czas nowych zasiedleń ziemi i sporów wyznaniowych wśród ludności protestanckiej. Ostatecznie Taylor wyruszył jednak do Irlandii. Zastał tam napiętą sytuację w wyniku dążenia prezbiterian do osłabienia pozycji rojalistycznych anglikanów. Szczególnie trudne dni dla niego samego nastąpiły w sierpniu roku 1659, kiedy został nawet aresztowany. Po opuszczeniu więzienia wyjechał z Irlandii, z nadzieją, iż nigdy tam nie wróci. Stało się inaczej. Taylora mianowano biskupem Down i Connor. Mimo protestów prezbiterian, 18 stycznia 1661 roku w katedrze św. Patryka przyjął sakrę biskupią. Od tego momentu Taylor z oddaniem walczył „w służbie Jego Wysokości oraz Kościoła”. Szczególne są słowa, jakie na jego pogrzebie wypowiedział przyjaciel i współpracownik George Rust: „Gdyby żył wśród starożytnych pogan, przyszedłby na świat wśród cudów, a labędzie musiałyby tańczyć i śpiewać przy jego narodzinach; i musiałby być wielkim herosem, nie mniej niż synem Apolla, boga mądrości i wymowy”⁴¹.

6 lutego 1658 roku w Londynie Anne wydała na świat swego jedyne-
go syna – Heneage’a Edwarda. Całkowicie pochłonięły ją sprawy dziecka i domu. Conway pisał nawet do swego kuzyna lorda Winchilesea: „Moja żona (...) nie przyłożyła pióra do papieru przez ostatnie dziewięć miesięcy”⁴². Rok 1658 przyniósł Anne szczególnie szczęśliwe lato. Spędziła je wraz z More’em. W tym czasie powstaje jego *The Immortality of the Soul*.

Radość nie trwa jednak długo. W roku następnym Conwayowie muszą borykać się zarówno z kłopotami politycznymi okresu Restauracji, jak i z domowymi, spowodowanymi chorobą dziecka. Heneage Edward jest bliski śmierci. Lato tego roku przynosi jednak chwile wytchnienia: dziecko wyzdrowiało, przyjeżdża ukochany brat Anne – John, odwiedza ją More. Pod koniec lata Conwayowie kupują dom przy Chandos Street. Jesień tego roku przyniesie Anne tragedię, z której właściwie do końca życia już się nie otrząśnie. Jej syn znowu choruje, a osłabiony chorobą, jaką przebył wiosną, umiera na ospę 14 października. Anne, która nie opuszczała chorego dziecka, sama po jego śmierci ciężko się rozchorowuje. Nie jest w stanie wyruszyć do Warwickshire, aby tam pochować dziecko. Edward Conway sam pożegnał syna 24 października w kościele w Arrow. Przez blisko sześć tygodni Anne walczy ze śmiercią. Będzie żyła, ale nie może mieć już dzieci.

23 października Anne otrzymała od More’a list konsolacyjny. Przywołał on w nim postać biblijnego Dawida, który w obliczu śmierci

dziecka zachował się, według More'a, jak prawdziwy filozof. Na pytanie, dlaczego, gdy dziecko było chore, on płakał i pościł, a gdy zmarło, otrząsnął się z żalu, odpowiedział: „Dla dziecięcia, póki jeszcze żyło pościłem i płakałem, bom mówił: Kto wie, jeśli snadź nie daruje mi go Pan i będzie żywo dziecko? Lecz teraz, gdy umarło, przecz mam pościć? Izali je mogę jeszcze nazad wrócić? Ja raczej pójdę do niego, a ono nie wróci się do mnie” (2 Sam 12, 22-23)⁴³. Pisał również, że cierpienia są dane ludziom, aby je właściwie wykorzystali; wraz z ich brakiem ustają bowiem ludzkie uczucia.

Gdy Anne poczuła się lepiej, Conwayowie postanowili zmienić całkowicie otoczenie. Anne wyjechała wraz z mężem do Irlandii, do posiadłości w Portmore. Początkowo miał im towarzyszyć More, wystąpił nawet o pozwolenie u swoich zwierzchników, jednak nie pojechał. Pożegnał Anne w Londynie. Również John Finch opuścił wcześniej siostrę i udał się do Holandii. Ostatecznie Conwayowie podróżowali w towarzystwie George'a Rusta. Wyjazd nastąpił w lipcu 1662 roku. Posiadłość Postmore zbudował po Restauracji mąż Anne, niedaleko jeziora i miasta o tej samej nazwie. Park obejmował 2000 akrów, na których nie brakowało nie tylko wspaniałych drzew, szczególnie dębów, lecz także dzikiej zwierzyny i ptactwa oraz stawów rybnych. Przy domu założono rozległe ogrody. Trzymano sokoły i ogary myśliwskie oraz konie. O posiadłości tej w 1678 roku książę Barrymore pisał z podziwem w jednym z listów, że jest to „najwspanialsza i absolutnie najbardziej angielska posiadłość w tym królestwie”⁴⁴. Niestety w wieku XVIII została ona zniszczona.

W Irlandii odnalazła Anne także nowego przyjaciela, wówczas już biskupa, wspomnianego Jeremy'ego Taylora. Poświęcała się tu głównie swoim zwykłym zainteresowaniom, tylko poczta docierała teraz rzadziej. Znajdowała czas na partie szachów z Taylorem oraz rozwiązywanie zagadek związanych z duchami. Pierwsze zdarzenie dotyczyło niejakiego Jamesa Haddocka, zmarłego pięć lat wcześniej, który miał ponoć ukazywać się na zawołanie Francisowi Tarvernerowi, odźwiernemu księcia Donegal. Anne i Taylor nie zdołali jednak spotkać ducha i przeprowadzić odpowiedniego dochodzenia przy pomocy przygotowanego specjalnie przez Taylora „katechizmu ducha”. Zjawa ukazała się po raz ostatni tylko Tarvernerowi i znikła przy dźwiękach niezwykle harmonijnej melodii. Druga sprawa związana była z niejakim Davidem Hunterem, pracującym u Taylora. Zimową nocą 1663 roku spotkał on zupełnie

nieznaną sobie starą kobietę. Przestraszył się tak bardzo, że uciekł. Ale nocy następnej sytuacja się powtórzyła, a owa kobieta jakoś zmusiła go, aby poszedł za nią. Bez słowa wiodła go przez bagna i wrzosowiska. Tak działo się noc po nocy. Na próżno żona Huntera chciała go powstrzymać. Moc zjawy była tak wielka, że również ona, a także pies, zaczęli brać udział w tych nocnych procesjach. Gdy byli już u kresu wytrzymałości, stara kobieta powiedziała, iż zaznała już ukojenia, i zdradziła, w jaki sposób mogą się od niej uwolnić. Zgodnie ze wskazówką, Hunter podniósł ją z ziemi, a wtedy uleciała. On usłyszał zaś delikatną muzykę i odtąd już więcej owa zjawa nie pojawiła się. Po przeprowadzonych rozmowach ze świadkami, Anne i Taylor uznali, iż nie ma powodu nie wierzyć słowom Hunterów. Opisy obu przypadków przesłano More'owi, także zainteresowanemu tego rodzaju tematyką.

W czasie, gdy Anne przebywała w Irlandii, zmarła jej matka. Zaczęły znowu nasilać się bóle głowy. W lipcu 1664 roku Conwayowie powrócili do Anglii – Anne do Ragley, Edward do Londynu. Anne nigdy nie zobaczyła już Londynu.

Był to również zły okres dla More'a. Nasiliły się wystąpienia przeciw Christ's College jako uczelni rzekomo heretyckiej, deprawującej młodzież przez swoje nauki o umiarkowaniu i tolerancji. More, mimo że zdawał sobie sprawę z powagi sytuacji, starał się nie tracić humoru. Pisał, na przykład, o pewnej damie – Marchioness z Newcastle – która starała się zbijać jego argumenty, a powszechnie była uważana za daremnie pretendującą do miana uczzonej i wykształconej.

Rok 1665 przyniósł znowu, tym razem jeszcze silniejsze, pogorszenie stanu zdrowia Anne. More wspomina już nie tylko o cierpieniach, ale wręcz o męczarniach Anne. Zapewnia Anne o swej pomocy w modlitwie: „Oby Bóg wzmocnił Cię i wsparł we wszystkich Twych cierpieniach i męczarniach, i przemienił Twą chorobę w największe dla Ciebie korzyści”⁴⁵. W sierpniu odwiedził ją brat Heneage Finch, a wcześniej, po raz pierwszy od śmierci matki, Anne spotkała się z siostrą, Lady Clifton, która przyjechała z dziećmi do Ragley, gdyż w tym czasie w Londynie panowała zaraza. W tym samym także roku w życiu Conwayów pojawił się Valentine Greatrakes. Po raz pierwszy odnajdujemy wzmiankę o nim w liście Conwaya do szwagra, George'a Rawdona, z 26 lipca tego roku. Píše on, że jest to osoba, która ma dar leczenia dotykiem.

Valentine Greatrakes urodził się 14 lutego 1628 roku w irlandzkim Affane w hrabstwie Waterford. Jego ojcem był William Greatrakes,

a matką córka sir Edwarda Harrisa, jednego z sędziów Sądu Królewskiego w Irlandii. Wczesną edukację odebrał od ojca, jednak ten wcześniej osierocił rodzinę. Później była szkoła w Lismore. Gdy miał rozpocząć studia, wybuchło powstanie i wraz z matką i młodszym rodzeństwem musiał uciekać do Anglii. Tam zaopiekował się nim wuj. Rozpoczął studia w Devon. Śmierć wuja i zła kondycja finansowa rodziny spowodowały, że studia porzucił. Za rządów Cromwella został wcielony do armii, gdzie był porucznikiem w regimencie księcia Orrery. Po rozbiciu armii w 1657 roku wrócił do rodzinnego Affane. Nigdy więc nie udało mu się zdobyć pełnego wykształcenia, co w czasie późniejszym wyrzucali mu jego przeciwnicy. Przez te wszystkie lata niczego nadzwyczajnego w sobie nie odkrył. Zmiany w jego życiu nastąpiły wraz z Restauracją. Poczut nagle, iż Bóg dał mu siłę uzdrawiania. Jako pierwszej opowiedział o tym żonie, która bardzo sceptycznie się do tego odniosła. Pierwsze próby uzdrawiania przez dotyk były jednak pomyślne. Szybko jego sława zaczęła roznosić się, zwłaszcza wśród ludzi biednych i niewykształconych w Irlandii. Greatrakes postanowił nigdy nie brać zapłaty za swoją pomoc.

Na wyjazd do Anglii namówił go jego były dowódca, książę Orrery. On też wspomógł całą wyprawę finansowo. 27 stycznia 1665 roku Greatrakes przybył do Ragley. Czekali tam już na niego, oprócz gospodarzy, między innymi także Taylor, Rust, More oraz Cudworth. Wszyscy chcieli sprawdzić naocznie prawdziwość i wielkość mocy Greatrakesa. Oczywiście zanim dopuszczono go do Anne, sprawdzono jego zdolności na kilku miejscowych dzierżawcach. Po kilku dniach rozpoczęto jej kurację. Seanse odbywały się co rano, jednak pomimo licznych prób nie przyniosły efektów. Towarzystwo z Ragley nie uznało jednak Greatrakesa za szarlatana, ponieważ uzdrowił kilka innych osób, między innymi Alice Slade, kobietę, jak sądzono nieuleczalnie chorą, a nadto nawiedzoną. W czasie, gdy Greatrakes uzdrowił jej ciało, More uleczył jej duszę. Udało mu się racjonalnie wytłumaczyć, coż to za głosy ona słyszy, gdy, jak twierdziła, przemawia do niej marmurowa figura. Okazało się, że był to dźwięk wody przepływającej przez szpary w kamieniu. Historia niczym ta o egipskim posągu Memnona.

Greatrakes pozostawał w Ragley przez trzy tygodnie, podejmując bezowocne próby uzdrowienia pani domu, a jednocześnie pomagając wielu jej dzierżawcom. W końcu jednak otrzymał od Lorda Arlington polecenie stawienia się w White-Hall. W Londynie natychmiast znalazł

się w centrum zainteresowania. Wielu go nie rozumiało, zarzucało mu szarlatanerię, ateizm, powstawały na jego temat ballady–pamflety. Znalazł jednak i sprzymierzeńców. Świadcstwo jego uczciwości, a przede wszystkim prawdziwości jego mocy uzdrawiania, dali między innymi Cudworth i Rust. W drodze powrotnej do Irlandii jeszcze raz odwiedził Ragley, ponowił próby uzdrowienia Anne, ale znowu bezskutecznie. W okresie późniejszym nie stracił kontaktu z More’em i Anne, czasami pisywał do nich o co bardziej interesujących przypadkach.

Niedługo potem Edward Conway wyjechał do Dublinu. Tam też zastała go wiadomość o wielkim pożarze, w wyniku którego Londyn został całkowicie zniszczony. Nieznany autor tak pisał do niego: „Sądzę, że od zniszczenia Jerozolimy nigdy nie miało miejsca takie spustoszenie dokonane przez ogień, ani też nie będzie aż do ostatecznej i całkowitej pożogi”⁴⁶. W tym czasie zmarł także, zajęty budową nowego kościoła w Ballinderry, Jeremy Taylor.

Czas zarazy i ognia przyniósł dwa dzieła More’a: *Enchiridion ethicum* i *Divine Dialogues*. W dialogach sportretował znajomych: Conwaya, Cudwortha, ale przede wszystkim ukazał dwóch młodych antagonistów: Cuphophrona, „gorliwego ale lekkomyślnego platonika i kartezjanina”, czyli Johna Fincha, oraz Hylobaresa, „młodego, dowcipnego i bardzo moralnego materialistę”, czyli Thomasa Bainesa⁴⁷.

Po powrocie z Irlandii Conway zastał bardzo smutną sytuację w domu, związaną oczywiście z samopoczuciem Anne, ale zimę spędził w Londynie i coraz bardziej zaczął oddalać się od żony, poświęcając się sprawom dworu i podróżując. Zimą 1666-1667 życie Anne było znowu zagrożone, ale jeszcze raz wymknęła się śmierci. Początkowo osłabiona, siadała na łóżku przy pomocy mechanicznego urządzenia, przysłanego jej przez księcia Toskanii. Później nastąpiła długa wizyta More’a w Ragley. Głównym tematem rozmów był Jakub Böhme, którego myślą w tym okresie szczególnie się interesowano.

Jakub Böhme⁴⁸ (1575-1624) był urodzonym na Śląsku, niewykształconym szewcem, który doznawszy „oślnienia” próbował przede wszystkim wyjaśnić współistnienie dobrego Boga i zła. W tym celu studiował *Biblię*, głównie *Księgę Rodzaju*. Zapoznał się także z poglądami V. Weigla i Paracelsusa. Nadal nie został dokładnie zbadany wpływ kabały na jego myśl, choć wydaje się, że musiała ona być ważną inspiracją. U podstawy koncepcji Böhme’ego stoi żywa bezdeń – wola wolna do czegoś. Kolejne uzewnętrznienia tej woli prowadzą do powstania

świata zróżnicowanego na trzy królestwa trzech aniołów. Lucyfer, najpiękniejszy z aniołów, mając wolną wolę, mógł ją ukierunkować zgodnie z wolą Bożą, ale upojony własnym pięknem, zwrócił ją ku sobie. Wzbudził w ten sposób gniew Boga, pobudził więc Boga do działania. Bóg objawił się w wyniku tego jako gniewny w świecie-piekle, a jako łagodny w świecie światła. Zderzenie tych światów powołało do życia trzeci – świat doczesny, w którym istnieje dobro i zło. W Bogu dobro i zło są więc potencjalnie. Zło zostaje zaktualizowane przez przeciwstawienie się woli Bożej. Sama ta wola jest wyłącznie dobra. Według Böhme'ego, z perspektywy Boga przeciwieństwo ducha i ciała jest względne. Wiąż człowieka z Bogiem nigdy nie została zerwana. Człowiek musi uświadomić sobie, że tak jak dla Lucyfera i Adama, zgubne jest dla niego koncentrowanie się na samym sobie. Trzeba tak jak Chrystus poddać się woli Boga. Człowiek musi zapragnąć zbawienia tak, jak Bóg chce człowieka zbawić. Wybór między drogą Lucyfera a Jezusa nie jest jednorazowy. Życie jest procesem. Böhme swoje poglądy wyraził w dziełach: *Aurora* (napisana w 1612 roku, krążyła najpierw w rękopiśmiach), *Vom dreifachen Leben der Menschen*, *Die drei Prinzipien des göttlichen Wesens*, *Von der Gnadenwahl*, *Signatura rerum* oraz *Mysterium magnum*. Opublikowano je w Amsterdamie w 1675 roku. Za życia opublikował jedynie pisma z literatury religijnej (1624 r.). Jego prace odznaczały się metaforycznym stylem, który sam autor tłumaczył Boskim natchnieniem. Nazwany został Niemieckim Filozofem, a szczególne piętno odcisnął na późniejszej niemieckiej filozofii pokantowskiej. More swój stosunek do Böhme'ego wyraził w *Philosophiae Teutonicae Censura*, wydanej w 1670 roku. Nie zgadzał się przede wszystkim z odrzuceniem rozumu poprzez uznanie go za „przewodnika ciemności”. Znacznie bardziej Böhme pociągał Anne. Była ona szczególnie urzeczona jego stylem pisarskim.

Jak już widzieliśmy, Conway nie zaniechał żadnej możliwości, aby ulżyć w cierpieniu swojej żonie. Od dawna poszukiwał jeszcze jednej osoby, która mogłaby jej pomóc – Franciszka Mercurego van Helmonta (1614 lub 1618-1699). Już w 1653 roku pisał do szwagra do Włoch, żeby natychmiast powiadomił go, jeśli tylko będzie mu wiadome miejsce pobytu van Helmonta. Spotkanie w Ragley nastąpiło jednak dopiero siedemnaście lat później.

d. *Franciszek Mercury van Helmont*

Franciszek Mercury van Helmont to postać nietuzinkowa⁴⁹. W swoim życiu był tokarzem, tkaczem (sam tkął własne ubrania), malarzem, lekarzem, wynalazcą (zbudował krzesło do prostowania krzywych pleców), chemikiem, nauczycielem, filozofem, tutorem książąt, doradcą królów, więźniem Inkwizycji, nauczycielem głuchoniemych, dla których wynalazł „naturalny alfabet”, a także twórcą uniwersalnego języka. Współcześni do tej listy dołożyli jeszcze wynalezienie lekarstwa na wszelkie choroby i odkrycie kamienia filozoficznego. Odznaczał się również zdolnościami artystycznymi, na co wskazują wykonane przez niego ilustracje, diagramy i tabele. Tak różnymi profesjami zajmował się oczywiście w różnych krajach i w rozmaitych miastach. Był w Rzymie, Brukseli, Wiedniu, Heidelbergu, Sulzbach, Londynie, Hanowerze. Korespondował z królami i książętami. Poznał wielu naukowców i filozofów, wśród nich Leibniza, Locke’a i Boyle’a. Tę jego różnorodność zainteresowań i umiejętności dobrze oddał w pośmiertnym epitafium Leibniz:

*Nil Patre inferior iacet hic Helmontius alter,
Qui iunxit varias mentis et artis opes;
In quo Pythagoras et Cabbala sacra revixit,
Elaeusque, parat qui sua cuncta sibi,
Quod si Graia virum tellus, et prisca tulissent
Saecula, nunc inter lumina prima foret*⁵⁰.

Urodził się 20 września 1614 roku w Vilvorde w Belgii (niektóre źródła podają rok 1618). Jego ojciec, Jan Baptista van Helmont⁵¹ (urodzony w 1577 roku), to właściwie ostatni wielki alchemik, a zarazem już pierwszy chemik. Działał jako lekarz, ale zajmował się też fizjologią, pierwszy próbował wyjaśnić sposób odżywiania się roślin. Zastąpił głównie odkryciami z zakresu fizyki i chemii, między innymi opisał tlenek i dwutlenek węgla; to on wymyślił słowo „gaz”. Zauważył, że przy spalaniu drewna wydziela się substancja podobna do powietrza, ale o odmiennych właściwościach. Uznał, że może istnieć więcej takich substancji. Poprzez skojarzenie z greckim mitem o chaosie panującym na początku wszechświata, nadał im ogólne miano „chaos”, czyli w języku flamandzkim „gaz”. Ten konkretny gaz wydzielający się przy spalaniu drewna nazwał „gas sylvestre” („gaz drzewny”), dziś nazywany dwutlenkiem węgla. Działalność naukowa doprowadziła go jednak do oskar-

żenia o herezję. Został osadzony w więzieniu i, według jednej z wersji, tam zmarł. Według innej, przyczyną jego śmierci była zaraza w roku 1635. Obu tym wersjom przeczy jednak Franciszek Mercury van Helmont w swoim wstępie do edycji prac ojca, twierdząc, że żył on do roku 1644, a przed śmiercią miał wyjawić mu swoje sekrety.

Po śmierci ojca van Helmont opuścił Belgię, ale o tych wczesnych latach jego życia wiadomości są bardzo skąpe. Część informacji można zaczerpnąć z notatnika – *Observationes* – którego rękopis znajduje się w British Museum. Nie jest on pisany ręką van Helmonta, a określony jako „przekład dra Daniela Foote’a”. Notatnik ten zawiera bardzo subiektywną biografię, w której szczególny nacisk położony jest na osobę autora. Znajdują się w nim także bardzo liczne opisy zmagani van Helmonta ze śmiercią oraz jego teorii ekonomicznych, przede wszystkim przekonanie o możliwości wiecznego używania bogactw naturalnych. Uważał on także, iż ból ma błogosławiony wpływ na ludzki rozum, twierdził, że trzeba starać się pokochać swoje cierpienie.

Van Helmont był entuzjastą kabały. Poznał ją dzięki przyjacielowi, baronowi Christianowi Knorr von Rosenroth (1636-1689). Pomagał mu wydać dzieło zawierające najszerzy zbiór, przetłumaczonych na łacinę, kabalistycznych tekstów powstałych do czasów im współczesnych, mianowicie *Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysica atque Theologica Opus Antiquissimae Philosophiae Barbaricae Variis Speciminibus Refertissimum...* (część pierwsza, zatytułowana *Apparatus in Librum Sohar*, została wydana w roku 1677 w Sulzbach, a część druga – *Sohar Restitutus* – we Frankfurcie w 1684 roku). Zainteresowania van Helmonta dotyczyły zarówno kabały klasycznej, jak i, nawet w większym stopniu, kabały luriańskiej. W tym miejscu wypada nam nieco więcej uwagi poświęcić kabale.

Kabała⁵², czyli dosłownie tradycja, to nazwa ruchu w judaizmie, który trudno jednoznacznie określić jako mistycyzm, filozofię, prąd kulturowy czy też religijny. Dąży on do zrozumienia słowa Bożego zawartego w *Biblii* oraz poznania relacji między Bogiem a światem. Nie był to system jednolity: mamy w kabale do czynienia z wielką mnogością zaskakująco czasem przeciwnych motywów. Oddziaływały nań oczywiście stare doktryny żydowskie, ale bardzo wyraźny był wpływ filozofii greckiej: platońskiej i neoplatonickiej. Pierwsi kabaliści, znani nam tylko z rozproszonych fragmentów pism, pojawili się w Europie pod koniec XII wieku w Prowansji i Langwedocji. W Prowansji około 1180

roku wydano *Sefer ha-Bahir* (*Księgę jasności*). Tekst ten zapoczątkował gatunek literacki – pseudoepigrafię, polegający na przypisywaniu współcześnie napisanego dzieła autorowi pochodzącemu ze starożytności lub legendarnemu autorytetowi. *Bahir* przypisywano Nechunji ben Hakanie, mistrzowi tradycji rabinicznej z II wieku. Jest to dzieło fragmentaryczne i trudne do interpretacji, zawiera już jednak podstawowe zagadnienia kabały. Przedstawia system *sefirot* (choć nie używa tego terminu, mówiąc o Boskich formach czy mocach), transmigrację dusz, mistyczne znaczenie liter alfabetu hebrajskiego, siłę ukrytą w przykazaniach. Podstawę *Bahir* stanowiła prekabalistyczna księga *Sefer Jacira* (*Księga stworzenia*), przypisywany Abrahamowi tekst, przedstawiający trzydzieści dwie ścieżki mądrości.

Bardzo szybko rozwijała się też kabała w trzynastowiecznej Hiszpanii. Tam powstało podstawowe dzieło kabalistyczne *Zohar* (*Księga blasku*). Jest to tekst pseudoepigraficzny, przypisywany Szymonowi ben Jochajowi, mistrzowi talmudycznemu z II wieku. Jako prawdziwego autora zidentyfikowano Mojżesza ben Shemtob de Leon (ok. 1250-1305). *Zohar* został napisany w języku aramejskim, inkrustowany jest fragmentami poezji mistycznej, posługuje się symbolem i alegorią. Główną część stanowi komentarz do *Pięcioksięgu*, przedstawiony głównie w formie dyskusji między mistrzem a uczniami, prowadzonej wśród pięknych krajobrazów Palestyny. Teksty poboczne to komentarze do *Pieśni nad Pieśniami*, *Księgi Powtórzonego Prawa* czy *Księgi Rut*, opis śmierci Szymona ben Jochaja, uwagi o znaczeniu modlitwy, angelologia i demonologia, teksty poświęcone losom duszy po śmierci, a także traktaty z fizjonomiki i chiromancji. Na *Zohar* wpływ miały różne źródła żydowskie oraz neoplatonizm. Szczególną rolę odegrała tu z pewnością filozofia Salomona ibn Gabriola, czyli Avicebrona (1021-1069/70), autora *Fons vitae*. Emanacyjna filozofia Avicebrona przedstawiała Boga jako szczyt, a zarazem źródło hierarchii bytów. Jeden Bóg mógł być poznany tylko na drodze intuicji i ekstazy. Wola Boga stwarza czy też wyemanowuje byty pomniejszych. Od Boga pochodzi Dusza Świata, na którą składa się materia i forma. Od tej Duszy pochodzą czyste duchy i rzeczy cielesne. Avicebron był zwolennikiem doktryny uniwersalnego hylemorficznego złożenia we wszystkich bytach, oprócz Boga. To złożenie odróżnia stworzenia od Boga, w którym nie ma żadnego złożenia. Materia, według Avicebrona, nie pociąga sama z siebie cielesności. Od Duszy Świata pochodzi zarówno materia duchowa (obecna w duszach rozumnych),

jak materia cielesna. Materią jest właściwie zasada ograniczająca wszystkie stworzenia. W każdym bycie istnieje wielość form, zawierająca w sobie wiele stopni doskonałości, tak na przykład człowiek jako mikrokosmos posiada cielesność, życie wegetatywne, życie zmysłowe i życie rozumowe. Każdy byt ma określone miejsce w hierarchii bytów, dzięki przyjęciu formy lub form. Kontemplacja niższych poziomów życia prowadzi zawsze umysł ku poziomom wyższym.

Zohar, jak cała kabała, głosił, iż w *Torze* Bóg wyraził swój transcendentny byt, a na pewno tę jego część, która może być objawiona stworzeniu. Wyróżnia też *Torę* ukrytą, ezoteryczną, i jawną, egzoteryczną, a dualizm ten przenosi na każdy byt, od Boga po stworzenie. Według *Zohar*, *Księga Jonasza* i dzieje patriarchów z *Księgi Rodzaju* są alegorycznym przedstawieniem losów duszy ludzkiej.

Podstawowym zagadnieniem w *Zohar* jest odpowiedź na pytanie: kim jest Bóg? Zarówno Bóg sam w sobie, jak i przejawiający się w swoich stworzeniach. Bóg sam w sobie jest właściwie niepojęty. Świat dzięki wolnemu działaniu Boga wyłonił się z Jego „Jestem” poprzez dziesięć *sefirot* (od *safar* – liczyć): Keter (korona), Chochma (mądrość), Bina (rozumienie), Chased (litość), Din (sprawiedliwość), Tiferet (piękno), Necach (wspaniałość), Hod (majestat), Jesod (podstawa) oraz Malchut (królestwo). Trzy pierwsze *sefirot* stanowią o istocie wszechrzeczy, trzy następne tworzą podstawę ich przejawiania się w istnieniu i działaniu. Poprzez trzy kolejne następuje rozprzestrzenianie się bycia na zewnątrz, czego przejawem jest *sefira* ostatnia. Świat *sefirot* to Boska jedność, mieszcząca w sobie archetypy wszelkiego bytu, rozwijająca się bez przerwy w ukryte i widzialne światy stworzone, które odzwierciedlają wewnątrzboską strukturę.

Późniejsza kabała użyje systemu *sefirot* dla opisania Adama Kadmona – Boga, odślanającego się w świecie *sefirot*, pierwszego człowieka, człowieka w najczystszej postaci. *Sefirot* odpowiadają poszczególnym jego członkom: Keter – głowa, Chochma – umysł, Bina – serce, Chased i Din – ramiona, Tiferet – łono, Necach i Hod – nogi, Jesod – genitalia. Tylko dziesiąta *sefira* nie reprezentuje pojedynczego członka człowieka, lecz stanowi niejako uzupełnienie elementu ludzko-męskiego, element żeński w ogóle (matka, małżonka, córka). To ustanowienie żeńskiego elementu w Bogu uważa się za jeden z najdonioślejszych kroków kabały. Już w *Bahir* dostrzega się *Szechinę* jako element żeński w Bogu. Identyfikuje się ją z mistycznym zgromadzeniem Izraela oraz z duszą. *Szechina* jako dusza występuje też w *Zohar*.

Według *Zohar* byty stają się coraz mniej doskonałe w miarę jak oddalają się od Boga, coraz bardziej bowiem zagęszczają się i materializują. To, co jest doskonalsze, jest zawsze wzorem tego, co mniej doskonałe, a wszystko stanowi jedność. Nie ma więc różnicy między duchem i materią, bo wszystko przecież jest jednym. Człowiek jest szczytem bytów, obrazem widzialnym Boga. Do jego istoty należy dusza, która przejściowo łączy się z ciałem. Od prawości i dobroci człowieka zależy dobroć i prawość wszechświata. W człowieku łączy się świat niższy z wyższym. *Zohar* podkreśla, że to, co dzieje się na wyższych poziomach bytu, wymaga impulsu z dołu. Ostateczne zwycięstwo świata wyższego nad niższym to przyjście Mesjasza.

Gdy w 1492 roku Żydzi zostali wypędzeni z Hiszpanii, zabrali z sobą osiągnięcia myśli kabalistycznej. Wielu z nich osiedliło się w Ziemi Palestyńskiej głównie w Safed. Tam też około roku 1570 przybył z Egiptu Izaak Luria Aszkenazi (1534-1572), zwany Lwem z Safed. Stworzył on najważniejszy system późnej kabały. Choć przekazywał swoje nauki przede wszystkim ustnie, to poznano je dokładnie dzięki pismom jego ucznia, Chajima Vitala: *Drzewo życia* (opisuje w nim mit luriański) oraz *Owoc drzewa życia* (mówi w nim o zastosowaniu mitu luriańskiego w kabalistycznym rytuale).

Uważa się, iż system ten odpowiada na pytanie o sens wygnania Żydów z Hiszpanii w 1492 roku. W stosunku do duszy mówi bowiem o jej wygnaniu i przyjściu na świat niczym do więzienia. Droga jednak reinkarnacji (podnoszących na wyższy poziom duchowy – *gilgul*) i transmutacji pozwala na ostateczne wyswobodzenie się duszy z ciała. Materia może być przywrócona do stanu ducha przez proces odnowień – *tikkun*. Proces ten może być długi i ciężki. Luria i jego uczniowie uważali wygnanie za konieczne do ostatecznego odkupienia duszy; jednocześnie byli przekonani o powszechności tego odkupienia. Człowiek jest odpowiedzialny za swoje grzechy, ale dobry i sprawiedliwy Bóg daje mu sposobność, aby się oczyścił. Cały świat powstał z jednej duchowej substancji, każde stworzenie jest żywe, pełne dusz na różnym poziomie duchowości. Człowiek jest odpowiedzialny za odkupienie upadłego świata, bo Bóg polega na człowieku.

Luria koncentruje się na trzech symbolach: *cimcum* (samoograniczenie się Boga), *szewira* (rozbitcie naczyń) oraz *tikkun* (harmonijne ukształtowanie, ale też naprawa skazy świata, powstałej przez owo rozbitcie). *Cimcum* to symbol nieznany *Zoharowi*. Początek świata stanowi akt,

w którym Bóg cofa się w głąb siebie, nie emanuje, a ściąga swą istotę do głębszej kryjówki własnego Ja. Dopiero to wycofanie się Boga powoduje, że możliwy jest jakiś proces światowy, stwarza ono bowiem pneumatyczną praprzestrzeń (kabaliści nazywają ją *tehiru*), w której może powstać coś, co istotowo na pewno nie jest Bogiem. Zwraca się także uwagę, że to wycofanie się powoduje personalizację Absolutu – Bóg staje się poznawalny dla wierzących. Choć w kabale nie mówi się o tym wprost, to jest to najgłębsza forma wygnania – samowypędzenie. W praprzestrzeni, z której wycofuje się Bóg, koncentrują się potęgi karzące, wcześniej zjednoczone w istocie Boga ze wszystkimi innymi potencjami. Następuje oczyszczenie Boskiego organizmu z elementów zła. To umiejscowienie zła w Bogu jest przez uczniów Lurii (przede wszystkim Chajima Vitala) osłabiane lub pomijane, a opisany wyżej akt jest przedstawiany jako swobodny akt miłości, który jednak najpierw uwalnia potęgę sądu. W praprzestrzeni potęgi sądu pomieszczone są z resztkami nieskończonego światła wycofującego się Boga oraz z promieniem z istoty Boga wpadającym w ową przestrzeń z powrotem. To wszystko określa naturę tworzących się tu form. Wszystkie zachodzące tu procesy są dla Lurii wewnątrzboskie. W praprzestrzeni tworzą się pierwotne obrazy wszelkiego bytu, formy Adama Kadmona, Boga-Stwórcy wkraczającego w stworzony świat.

Jako drugi następuje proces *szewira*. Z uszu, ust i nosa pierwszego człowieka wydobywają się światła, które ukazują światy w stanie najbardziej wewnętrznym. Główny projekt stworzenia pochodzi ze światła z oczu Adama Kadmona. Do przyjęcia światła z jego oczu przygotowane były naczynia, składające się z mieszanek światła gorszego rodzaju, które jednak od uderzenia owego światła rozbiły się. Nastąpił decydujący kryzys wszelkiego Boskiego i stworzonego bytu. Nic po tym kryzysie nie pozostało takie, jakim było: wszystkie bowiem światła z oczu Adama Kadmona albo płyną z powrotem w górę, odbite od naczyń, albo przebijają się w dół i wszystko znajduje się gdzie indziej, niż powinno. Byty więc, ponieważ nie są na swoim miejscu, są na wygnaniu. Od tej chwili byt wymaga sprowadzenia z powrotem i zbawienia. Rozbicie naczyń przenosi się dalej, wszystko jest jakoś rozbite. Dlaczego doszło do rozbicia w Bogu? Ponieważ kryzys był nieunikniony w celu wyodrębnienia zła z samego Boga (jest to właściwy pogląd Lurii, ale rzadko przytaczany); inna odpowiedź to porównanie do ziarna, które pęka i umiera, by stać się pszenicą. Potęgą sądu to ziarna

wysiane na polu *tehiru*, poprzez obumarcie-rozbiecie wschodzą w stworzeniu.

Ostatnim etapem jest *tikkun* – restytucja. Z czoła Adama Kadmona wydobyły się światła natury budującej i uzdrawiającej, aby naprawić rozbiecie – *szewira*. Proces ten, według Lurii, przebiega częściowo w Bogu, a częściowo w człowieku, będącym koroną wszelkiego stworzenia. Nie jest on prosty ani jednoznaczny, a przede wszystkim jest narażony na różne ograniczenia. Potęgi zła, które wyodrębniły się po rozbiciu naczyń, nie wyodrębniły się bowiem zupełnie, proces ten trwa. W pięciu postaciach, zwanych przez Lurię *parcufim*, twarzami Boga lub Adama Kadmona, tworzy się nowa postać pierwszego człowieka. Podczas rozbicia naczyń nastąpiło zerwanie jedności zasady męskiej i żeńskiej, która musi być teraz odtworzona na nowej płaszczyźnie. To, co dzieje się w świecie *parcufim*, powtarza się w światach niższych, tworzących się w nieprzerwanym strumieniu coraz bardziej mętniejących światel. Według Lurii, dziesiąta *sefira* każdego świata (*Szechina*) jest jakby filtrem, który odrzuca właściwą substancję wpływających weń światel, a przepuszcza w dół jedynie ich pozostałości czy odbicia. Rozbiecie naczyń zmieszało świat kształtowania ze światem sił demonicznych, dlatego wszelkie wysiłki w *tikkun* ukierunkowane są na ich rozdzielenie. Przeprowadzenie procesu *tikkun* w decydujących fazach pozostawiono człowiekowi. Część procesu restytucji dokonała się w tworzeniu świata *parcufim*, czyli przebiegała w Bogu. Zakończenie procesu dane było jednak ostatecznemu odbiciu Adama Kadmona, pojawiającemu się w najniższym świecie jako Adam, pierwszy człowiek taki, jakim opisuje go *Księga Rodzaju*. Adam, jako postać czysto duchowa, poprzez medytację miał wydobyć rozproszone „iskry” światła z wygnania i postawić wszystko na swoim miejscu. Gdyby wypełnił tę misję, proces światowy zakończyłby się w pierwszy szabat. Dokonałoby się wyzwolenie *Szechiny* z wygnania. Adam jednak zawiódł. Wszystko więc znowu wpadło w chaos, nastąpiło pomieszanie rajskiego świata natury z materialnym światem zła. Znowu więc na początku dziejów ludzkości stoi wygnanie – wypędzenie z raju. Rozbiła się także „wielka dusza” Adama, skupiająca wszelką substancję człowieka, czyli całej ludzkości. Każdy grzech powtarza na nowo wygnanie duszy, a każdy dobry uczynek przybliża powrót z wygnania. Cała historia biblijna, według Lurii, dzieje się zgodnie lub wbrew prawu *tikkun*. Jej etapy to ciągle ponawiane i wciąż w decydującej chwili tracone szanse zbawienia. Człowiek postępujący zgodnie

z prawem *Tóry* znosi do domu spadłe „iskry *Szechiny*”, ale także własnej postaci duchowej, którą w ten sposób restytuuje. Wygnanie Izraela staje się nie tylko karą za grzechy i sprawdzianem wierności Bogu, ale równocześnie misją jak najbardziej symboliczną: wszędzie musi dotrzeć Izrael, bo wszędzie czeka „iskra *Szechiny*”. Każdy czyn człowieka, wyznawcy zaś judaizmu w szczególności, to praca nad procesem *tikkun*. Mesjasz odgrywa więc tu tylko rolę symbolu. Zbawienie przynosi nie czyn Mesjasza jako osoby, wybranej do tej szczególnej misji, ale czyny każdego człowieka. Dzieje ludzkości stanowią stały postęp w kierunku mesjańskiego końca. Świat kabały luriańskiej można więc określić mianem wielkiego „mitu wygnania i zbawienia”.

Duże znaczenie dla kabalistów miał rytuał. W ich rozumieniu spełniał on przede wszystkim funkcję łączenia człowieka jako mikrokosmosu ze światem – makrokosmosem oraz z Adamem Kadmonem. Idea mikrokosmosu głosiła, że skoro świat mieści się w człowieku, więc i on posiada magiczną siłę bezpośredniego oddziaływania na świat. Dziesięć przykazań dla kabalistów to korzenie mistycznej struktury, wyrażonej w 613 przykazaniach *Tóry*. Jest to ta sama struktura, w której dziesięć *sefirot* układa się w członkach Adama Kadmona w mistyczną postać. Tak jak dla wcześniejszych talmudystów zachodziła analogia między przykazaniami *Tóry* a budową człowieka, a każdy członek wydawał się przeznaczony do wypełniania jednego z przykazań, tak kabaliści twierdzili, że każda ludzka czynność odtwarza strukturę Adama Kadmona, a zarazem mistyczną strukturę objawiającego się bóstwa.

Przeciwnie procesowi *tikkun* jest *berur* (selekcja) – wyodrębnianie pośród demonicznych i satanicznych, określanych przez kabalistów „drugą stroną” (*sitra achara*). Luriańska teoria rytuału głosi, że *Tora* zmierza do coraz powszechniejszego wyeliminowania „drugiej strony”, która, będąc we wszystkim, grozi zniszczeniem tego od środka. Eliminacja ta jest więc celem wielu obrzędów. W tym miejscu trzeba zauważyć, że problem zła w świecie stanowi dla kabalistów czynnik szczególnie pobudzający do myślenia, i to odróżnia ich od ogółu filozofów żydowskich, uważających ten problem za pozorny. Kabaliści odczuwali realność zła i grozę demonizmu, starali się im przeciwstawić, co łączyło ich mocno z wierzeniami ludowymi i zjawiskami życiowymi, dlatego też jest ogromna liczba rytuałów wywodzących się właśnie z kabały.

Istotny jest także kabalistyczny pogląd o Adamie jako „człowieku ziemi”, który jest zarazem podobny do Boga. Zgodnie z *Księgą Rodzaju*,

Adam został obdarzony przez Boga tchnieniem życia, stał się *nefes z chajja* („duszą żywiącą”, Rdz 2,7), ale w tradycji starożydowskiej odnaleźć można także przekonanie o tkwiącym w Adamie tellurystycznym duchu ziemi. Już w II wieku twierdzono, że werset Rdz 1,24 – „Niech zrodzi ziemia duszę żywiącą” – odnosi się do duszy (*ruach*) pierwszego człowieka. Nie była więc ona tchniętą przez Boga pneumatą, ale duchem ziemi – witalną potencją. W midraszach, a później w kabale hiszpańskiej, pojawia się idea zaślubin Boga z ziemią, których symbolem jest Adam. W Adamie i jego potomkach miałyby więc współdziałać elementy telluryczne i pneumatyczne.

Renesansowi kabaliści chrześcijańscy nie znali kabały luriańskiej i korzystali z tradycji wcześniejszej. Pierwszym z nich był Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), który poznał kabałę dzięki księgom zakupionym od nawróconego na chrześcijaństwo Żyda, Flawiusza Mithridate, jednak jego znajomość hebrajskiego nigdy nie była na tyle dobra, aby dokładnie zrozumieć niuanse tej ezoterycznej literatury. Inna szczególnie ważna dla tego okresu postać to kardynał Idzi z Viterbo (1465-1532). Przetłumaczył on między innymi na łacinę fragmenty *Zoharu* oraz *Księgi stworzenia*. Kabaliści chrześcijańscy wpisali w system *sefirot* Jezusa Chrystusa. Utożsamili Go z ostatnią dziesiątą *sefirot*, jako ostatnią fazą objawienia Boga. Musieli odrzucić tu jednak jej żeński wymiar, ponieważ w kabale żydowskiej *sefira* ta – Malchut, określana była jako córka. Jest w *Zoharze* także *sefira* – syn, jest to *sefira* szósta – Tiferet, jednakże nie jest ona kresem systemu *sefirot*.

Tu dochodzimy znowu do *Kabbala denudata*.... Van Helmont i von Rosenroth widzieli w kabale pewne korzyści natury praktycznej. Uważali, że można jej użyć do weryfikacji doktryny chrześcijańskiej, nawrócenia pogan i żydów na chrześcijaństwo, a także zażegnania rozbicia wśród samych chrześcijan. Główną przeszkodą w konwersji była chrześcijańska wiara w Tróję Świętą i brak uznania Chrystusa za Mesjasza. Van Helmont i von Rosenroth twierdzili, że te przeszkody da się pokonać, posługując się kabałą. Tak więc Trójca Święta miała zawierać się w dziesięciu *sefirot*: trzy pierwsze to obraz Boga Ojca, sześć dalszych to Chrystus, a ostatnia – Duch Święty⁵³. Uważali także, iż kabalistyczny Adam Kadmon to Chrystus.

Van Helmonta szczególnie pociągał aspekt optymistyczny kabały luriańskiej – wszystkie dusze będą kiedyś w stanie szczęśliwości, bo Bóg jest dobry i sprawiedliwy, a choć człowiek ponosi odpowiedzialność za

swoje grzechy, to Bóg daje mu zawsze sposobność oczyszczenia się z nich. Van Helmonta interesowały także zagadnienia biblijne, a szczególnie interpretacje *Apokalipsy*.

W październiku 1670 roku nazwisko van Helmonta pojawia się w listach More'a do Anne. W jednym z nich jest mowa o jego przyjeździe do Anglii i wizycie u rodziny królewskiej w Newmarket. 12 października zaś van Helmont odwiedził More'a w jego mieszkaniu w Cambridge. Powodem spotkania były listy, które van Helmont przywiózł More'owi od księżniczki Elżbiety Palatyńskiej i od Knorra von Rosenrotha. Oczywiście spotkanie musiało pociągnąć za sobą dłuższą dyskusję. Rozmawiano po francusku, włosku, nieco po łacinie i po holendersku, przy czym w tym przypadku pomocą służył tłumacz królewski Ezekiel Foxcraft⁵⁴. More swoje wrażenia na temat osoby van Helmonta przekazał Anne w następujących słowach: „Wydaje się być osobą o bardzo szczerym i wyjątkowym poczuciu humoru, nadto zaś ma trzeźwe spojrzenie na samego siebie”⁵⁵. A w innym liście stwierdzał, że „ma on serce bardzo dobre, miłe, gorliwe, szczerze i proste oraz pragnące dobra publicznego”⁵⁶.

Na prośbę More'a, 19 listopada van Helmont przybył do Ragley. Jako lekarz zaczął od zajęcia się chorobą Anne. W grudniu pojechał nawet do Niemiec po jakieś dla niej lekarstwa. Musiało go jednak w Anne zainteresować coś więcej niż tylko jej choroba, bo następne dziewięć lat, z krótkimi przerwami na wyprawy na kontynent i do Londynu (głównie na spotkania z członkami Royal Society), spędził w Ragley. Tu urządzono laboratorium chemiczne, w którym van Helmont i More przeprowadzali eksperymenty; dzięki nim More zbliżył się do nauki doświadczalnej. Z More'em wiązały van Helmonta także zainteresowania ideą przeegzystencji. Dzięki van Helmontowi, Anne zaczęła poznawać wiele nowych idei, a także odkrywać na nowo idee już znane. On sam przecież od dawna studiował obok neoplatonizmu kabałę, poznał myśl pitagorejczyków, pisma Paracelsusa, a także poglądy Różokrzyżowców i rozmaitych sekt.

Najprawdopodobniej w tym właśnie okresie Anne rozpoczęła prowadzenie (w języku angielskim) filozoficznego notatnika. Zapisywała w nim głównie swoje rozważania na temat bytu i substancji, ale również przemyślenia dotyczące cierpienia i kary za grzechy. Ujrzą one światło dzienne jako *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae de Deo, Christo et creatura, id est de spiritu et materia in genere...* dopiero po jej śmierci, gdy van Helmont z pomocą More'a przełożył je na łacinę i wyda

w Amsterdamie w 1690 roku. Oryginalny tekst angielski zaginie, chyba już bezpowrotnie.

W roku następnym More opuścił Ragley, między innymi po to, aby uczestniczyć w odbywających się w Londynie uroczystościach objęcia urzędu przez nowego Kanclerza Uniwersytetu w Cambridge – księcia Buckingham, George’a Villiersa. Później poświęcił się głównie dalszym przekładom swoich dzieł na łacinę, pisanu listów, a w wolnych chwilach oddawał się grze na lutni.

7 maja 1671 roku umiera teściowa Anne, która cały czas stała w cieniu, zajmując się Ragley. W Irlandii kończy życie George Rust. Heneage Finch donosi zaś listownie o śmierci ulubionej bratanicy Anne – Elizabeth, żony Samuela Grimstona. Edward Conway zajmuje się sprawami politycznymi, jest w łaskach u króla, rzadko bywa w Ragley. Przez van Helmonta Anne znajduje nowych przyjaciół. W jej domu zaczynają pojawiać się George Fox (1624-1691) i William Penn (1644-1719). W życiu Anne pojawiają się kwakrzy.

e. Ostatnie lata

Kiedy van Helmont poznał kwaków, nie wiadomo, ale zanim przybył do Ragley, był nimi zainteresowany tylko intelektualnie. W Warwickshire kwakrzy spotykali się już około roku 1645. Gdy więc van Helmont o takim zebraniu usłyszał, postanowił wziąć w nim udział. Po pierwszym spotkaniu wrócił pełen entuzjazmu i od tej pory coraz bardziej się do nich zbliżał. W 1675 roku Anne pisała do More’a: „Pan van Helmont staje się bardzo religijnym człowiekiem Kościoła; każdej niedzieli chodzi na spotkania kwaków”⁵⁷.

W owych czasach kwaków⁵⁸ stawiano najczęściej w rzędzie religijnych fanatyków. Początkowo należeli do nich głównie ludzie biedni, także włóczędzy i ulicznicy. Ich założyciel, George Fox, tęsknił za prostotą początków chrześcijaństwa i jego sekta starała się realizować w praktyce ewangeliczny styl życia. Kwakrzy, którzy sami określali się jako Stowarzyszenie Przyjaciół Światłości, głosili bezpośrednie wewnętrzne oświecenie człowieka przez Boga, a tym samym występowali przeciw instytucjonalizmowi Kościoła, co oczywiście narażało ich na prześladowania.

W grudniu 1675 roku More został niespodziewanie wezwany do Londynu. Heneage Finch, teraz Lord Opiekun, wystarał się mu o pre-

będę z Gloucester. More, będąc w rozterce, czy przyjąć ten zaszczyt, zamierzał poradzić się Edwarda Conwaya i wtedy dowiedział się, że Anne zamierza przystąpić do kwaków. Nie wierząc w to, pisał w liście do niej, relacjonując rozmowę z Conwayem: „Dotyczy to pogłosek, które zebrali w Warwickshire i przekazali do miasta, jakoby Wasza Lordowska Mość była w niebezpieczeństwie z powodu zamiarów pana van Helmonta dotyczących przejścia do kwaków. Powiedziałem mojemu panu, jak mało należy obawiać się, iż Wasza Lordowska Mość przejdzie do kwaków, skoro nie mają Pani do przekazania nic lepszego od tego, co już masz, i że nie jesteś wcale rozmiłowana w ich prymitywizmie i błazenadzie”⁵⁹.

Okazało się jednak, że More był w błędzie – w roku 1677 Anne przystąpiła do kwaków. Wydaje się, że główny powód jej decyzji wcale nie był związany z ich przekonaniem religijnym. Pociągali ją raczej dlatego, że ich życie, podobnie jak jej, było pasmem cierpienia i bólu; byli to przede wszystkim ludzie biedni, prześladowani, którzy wiele lat spędzili w koszmarnych warunkach angielskich więzień. Zapewne przemawiała do niej także ich nauka o tym, że można w sobie odnaleźć cichy głos – głos Boga. More, mimo że nie podzielał przekonań Anne, starał się ją zrozumieć. W Ragley odbył rozmowy z przywódcami kwaków. Starał się nie mówić źle o ludziach, którzy dali trochę wytchnienia jego przyjaciółce w ostatnim okresie życia. Krewni Anne jednak nigdy nie pogodzili się z jej konwersją. Mąż mimo starań (czytał pisma kwaków) nie mógł tej decyzji zrozumieć, podobnie jak John Finch. Takie słowa odnajdziemy w jednym z listów Conwaya do szwagra sir George’a Rawdona: „W mojej rodzinie wszystkie kobiety z otoczenia mojej żony, a i większość pozostałych, należą do kwaków, a pan van Helmont jest zarządcą tej gromady – ludzi nieprzyjemnych, milczących, ponurych i unikających konwersacji”⁶⁰. Ostrzegał też go, że towarzystwo to nie jest stosowne dla jego córki.

Anne starała się wspomagać swoich nowych współwyznawców. Wspierała ich finansowo, miała także przez męża wpływ na ich traktowanie w Irlandii. Edward Conway w listach do żony z Irlandii pisał: „Wszystkie żony kwaków, których mężowie, jak powiadomiłem Cię poprzednio, byli w więzieniu, są w tej chwili w domu, czekając na mnie, ponieważ pan Lovell, kanclerz, umówił się, że tego dnia da mi odpowiedź w ich sprawie”⁶¹. A w innym miejscu: „Powiedział mi [Charles Coke, zarządca Conwayów w Ragley], że nakazałaś mu przekazać mi

podziękowania za moją dobroć wobec Twoich przyjaciół w prawdzie”⁶².

Lato 1677 roku More spędził w Ragley, ale widywał Anne rzadko. Po wyjeździe jeszcze do niej pisywał. Reszta życia Anne była związana jednak wyłącznie z van Helmontem i kwakrami. Przed śmiercią dodała nawet do swojego testamentu kodycyl, w którym wyraziła wolę, aby pochować ją bez wystawnego ceremoniału: „wszystkie obrzędy i ceremonie tak zwanego Kościoła Anglii mają być na moim pogrzebie zakazane; i wszystkie inne jakiegokolwiek zbyt cenne rzeczy”⁶³.

W lutym Anne poczuła się znowu gorzej. Na ostatni list More’a nie odpowiedziała; zapewne nawet go już nie miała sił przeczytać. Ale tym razem była świadoma, że umiera. Nie chciała jednak, aby posłano po męża, który w tym czasie przebywał w Irlandii. Edward Conway nie zdawał sobie sprawy, jak bardzo zły jest stan zdrowia żony; przez tyle lat tak często informowała go o swych słabościach i cierpieniu, że chyba pogodził się z myślą, że tak już być musi. O śmierci Anne dowiedział się dopiero z listów swego zarządcy, Charlesa Coke’a. Relacjonując, co wydarzyło się w Ragley dzień po dniu, Coke tak opisał ostatnie chwile Anne, która zmarła 23 lutego 1679 roku: „Między godziną 7 a 8 w nocy Moja Pani rozstała się z życiem, zachowując jasność umysłu i zmysłów do ostatniej minuty, oddając swego ducha bardzo spokojnie, bez żadnego zauważalnego gestu i zachowując bardzo pogodną twarz; cierpienia towarzyszyły jej do końca, koło soboty w południe zaczęły puchnąć jej nogi”⁶⁴.

Doczesnymi szczątkami lady Conway zajął się van Helmont. Aby mąż po powrocie do domu mógł ją zobaczyć po raz ostatni, zwłoki zakonserwowano w sporządzonym przez van Helmonta roztworze, którego głównym składnikiem było wino, i umieszczono w drewnianej, nasmołowanej i natartej wewnątrz kałafonią trumnie, którą przykryto dwoma wiekami: pierwszym szklanym, drugim drewnianym. Następnie włożono tę trumnę w inną, ołowianą. Zwłoki wystawiono w bibliotece w Ragley do przyjazdu męża. Zgodnie z wolą Anne, pochowano ją skromnie w małym kościółku w Arrow⁶⁵. Jedyne jej epitafium stanowią napisane nieznana ręką dwa słowa: *Quaker Lady*.

2. Dzieło: *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae*

Odchodząc z tego świata, Anne Conway pozostawiła po sobie obok głębokiego, ale przemijającego śladu w pamięci rodziny i przyjaciół oraz bogatej korespondencji⁶⁶, także, a może przede wszystkim, zapiski filozoficzne.

Swoje filozoficzne przemyślenia Anne zapisywała w notatniku, który po jej śmierci odnaleźli jej przyjaciele More i van Helmont. Oni też zdecydowali, iż należy zapiski te uporządkować i wydać drukiem. Dla lepszego zrozumienia i szerszego rozpropagowania myśli Anne na kontynencie europejskim, postanowili również przetłumaczyć je na język łaciński. Postanowienia te zostały jednak wcielone w życie dopiero kilka lat później, gdy van Helmont opuścił Anglię po swoim pierwszym tam pobycie od śmierci Anne. Zabrał wówczas ze sobą rękopis, a właściwie dwa rękopisy. Oprócz notatnika Anne wywiózł on bowiem z Ragley również, sporządzoną dla Anne, kopię *Dziennika* Williama Penna, zawierającego opis jego podróży do Holandii i Niemiec (wyd. w 1694 roku).

Notatki Anne w przekładzie łacińskim zostały wydane w Amsterdamie w 1690 roku pod tytułem *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae de Deo, Christo et creatura, id est de spiritu et materia in genere. Quorum beneficio resolvi possunt omnia problemata, quae nec per Philosophiam Scholasticam, nec per communem modernam, nec per Cartesianam, Hobbesianam, vel Spinosianam resolvi potuerunt*, jako jedno z pism w zbiorze *Opuscula Philosophica*. Obok dzieła Anne znalazł się tam również łaciński przekład traktatu van Helmonta *De Revolutione animarum humanarum ... problematum centuriae duae* (z dopiskiem *juxta exemplar anglicanum, Londini, anno 1684 impressum*) oraz *Philosophia vulgaris refutata* – wznowienie tekstu przypisywanego J. Gironnetowi, a opublikowanego wcześniej we Frankfurcie w 1668 roku i w Paryżu w 1670 roku. Dwa lata później dokonano retranslacji *Principia philosophiae...* z wersji łacińskiej na język angielski, ponieważ oryginalny tekst zaginął. Przekład zatytułowany *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy Concerning God, Christ and the Creatures*, wyszedł spod pióra tłumacza kryjącego się za inicjałami J. C., którego *Dictionary of National Biography* identyfikuje jako Jacobusa Crulla, nie podaje jednak, na jakiej podstawie. Nicolson

uważa zaś, że bardziej prawdopodobne jest, iż chodzi o Johna Clarka, który w 1694 roku przekładał *Seder Olam* van Helmonta. To nazwisko jest też wymienione w notce poprzedzającej angielski przekład.

Przed wydaniem *Principia philosophiae...* zostały uporządkowane, być może także skrócone (co sugeruje Loptson), przez van Helmonta. Najprawdopodobniej to również on opatrzył tekst odniesieniami do *Kabbala denudata* (Coudert i Corse w swoim nowym przekładzie *Principia philosophiae...* na język angielski odniesienia te umieściły nawet w przypisach, a nie w samym tekście). Van Helmont mógł się do tego czuć upoważniony, gdyż wcześniej Anne współpracowała z nim przy jego *Cabbalistical Dialogue* (wyd. Londyn 1682 rok, pierwsze wydanie w *Kabbala denudata*, Sultzbach 1677 rok), a prawdopodobnie też przy *Two Hundred Queries Moderately Propounded Concerning the Doctrine of the Revolution of Humane Souls* (wyd. 1684 rok, o przekładzie łacińskim tego dzieła była wcześniej już mowa).

Nie można też w tym miejscu nie zwrócić uwagi na sam tytuł, którego autorem najprawdopodobniej był też van Helmont. Doskonale wpisuje się on bowiem w siedemnastowieczne dzieła filozoficzne, przywołując nam na myśl *Principia philosophiae* R. Descartes'a (wyd. 1644 rok) i *Philosophiae naturalis principia mathematica* I. Newtona (wyd. 1687 rok).

Na pytanie: kiedy powstały notatki Anne, nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Nicolson uważa, że działo się to między poznaniem przez Anne van Helmonta (jego pierwsza wizyta w Ragley miała miejsce w 1671 roku), na co wskazują wyraźne jego wpływy, a przed fascynacją kwakrami około 1675 roku, gdyż ich wpływów brak. Chodzi więc o okres dwóch czy trzech lat po zamieszkaniu van Helmonta w Ragley. Loptson twierdzi zaś, że *Principia philosophiae...* powstały tuż przed śmiercią Anne, w latach 1677-1679, dlatego też sama nigdy ich nie przejrzała, nie poprawiła, ani nie uporządkowała. Według niego, wskazuje na to również brak wzmianek dotyczących More'a, co miałoby dowodzić, że był to okres, gdy stosunki między Conway a More'em uległy ochłodzeniu. Coudert i Corse, idąc na kompromis, umieszczają powstanie notatek Anne w ostatnich dziewięciu latach jej życia.

Egzemplarze siedemnastowiecznego wydania *Principia philosophiae...* znajdują się obecnie w British Museum oraz w Bibliothèque Nationale w Paryżu.

Współcześnie mamy dwa wydania: tekst dwujęzyczny, łaciński i angielski, wydany przez Loptsona (Anne Conway, *The Principles of the Most*

Ancient and Modern Philosophy, Edited and with an Introduction by Peter Loftson, Hague/Boston/London 1982) oraz nowy przekład na język angielski, dokonany przez Coudert i Corse (Anne Conway, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, Edited by Allison P. Coudert and Taylor Corse, Cambridge University Press 1996).

2 TREŚĆ I KONTEKST FILOZOFICZNY DZIEŁA

Jedyne dzieło filozoficzne Anne Conway – jeśli nie liczyć pewnych wzmianek na tematy filozoficzne w jej listach – to *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae*. Omówienie treści tego traktatu, wskazanie wpływów i zależności nie jest zadaniem łatwym, jako że tekst zachowany do naszych czasów został już w pewnym stopniu zredagowany przez wydawcę po śmierci autorki. Przedstawiając poglądy filozoficzne lady Anne Conway, nie zawsze będziemy kierować się kolejnością wykładu przyjętą w dziewięciu rozdziałach traktatu, w którym – jak głosi podtytuł – rozważane są kwestie *de Deo, Christo et creatura id est de spiritu et materia in genere*. To najprawdopodobniej również wydawca uznał za wskazane podkreślić w dalszym ciągu podtytułu, że dzięki tym rozważaniom *resolvi possunt omnia problemata, quae nec per philosophiam scholasticam, nec per communem modernam, nec per Cartesianam, Hobbesianam, vel Spinosianam resolvi potuerunt*. Dotyczą zaś owe *problemata* wszystkiego, co składać się może na ludzkie rozumienie Boga, człowieka i świata.

1. *De Deo, Christo et creatura* – zarys systemu

Conway uważa, że są trzy rodzaje (*species*) bytu¹: Bóg, Chrystus i stworzenie. Podstawą tego rozróżnienia jest

z jednej strony bytowa właściwość bycia zmiennym bądź brak tej właściwości, z drugiej strony zaś kierunek dokonywania się zmienności bytowej. Zmienność pojmuje Conway jako swoistą moc czy rodzaj wewnętrznej możliwości i wskazuje, że dwa są rodzaje tak rozumianej zmienności: tylko ku dobru oraz jednocześnie ku dobru i ku złu. Natura Boga jest zupełnie niezmienna, o czym poucza nas *Pismo Święte* oraz nasz własny intelekt, dany nam przez Boga. Gdyby w Bogu była zmienność, dążyłaby ona do wyższego stopnia dobra, a zatem nie byłby Bóg wtedy najwyższym dobrem, co jest przecież sprzecznością. Nadto dążenie ku wyższemu stopniowi dobra jest możliwe z pewnością tylko dzięki temu, że istnieje najwyższe dobro, a jest nim właśnie Bóg. Tym bardziej Bóg nie może stawać się gorszy, bo to byłby dowód niedoskonałości, co w odniesieniu do Boga jest niemożliwe. Bóg więc, jako byt najwyższy, jest najwyższym dobrem i jest całkowicie niezmienny.

Natura stworzeń musi być natomiast całkowicie różna od natury Boga. Niezmienność jest jednym z nieprzekazywalnych przymiotów Boga – gdyby stworzenia były niezmiennie, byłyby Bogiem. O zmienności stworzeń poucza nas zresztą codzienne doświadczenie: stworzenia ciągle przechodzą z jednego stanu w drugi. Ale – jak już wspomniano – są dwa rodzaje zmienności: możliwość zmieniania się ku dobru albo ku złu oraz moc zmieniania się tylko ku dobru. Pierwsza przysługuje wszystkim stworzeniom, druga jest udziałem jedynie Chrystusa.

W ten sposób więc dochodzimy do poznania, że istnieją trzy rodzaje bytu: (1) byt może być całkowicie niezmienny, takim bytem jest Bóg, (2) byt może być zmienny tylko ku dobru, to znaczy jego własna dobra natura może stać się tylko lepsza, i takim bytem jest Chrystus, wreszcie (3) byt może być zmienny całkowicie, to znaczy jego własna natura, choć dobra, może jednak zmieniać się tak w kierunku dobra, jak i zła, i takim bytem jest stworzenie. To rozróżnienie przedstawia zarazem hierarchię bytów: byt najwyższy – Bóg, byt pośredni – Chrystus oraz byt najniższy – stworzenie. Dzięki bytowi pośredniemu skrajne byty: Bóg i stworzenie, jednoczą się. Byt pośredni ma bowiem udział w nich obu: jest zmienny ku dobru, a jednocześnie niezmienny ku złu. Kierując się zasadą, iż nie należy mnożyć bytów ponad konieczność², Conway twierdzi, iż jej koncepcja wyczerpuje całą rozmaitość bytów, a jednocześnie ukazuje doskonałość wszechświata.

Takie rozumienie bytu prowadzi zarazem naszą myślicielkę do wniosku, że wszystkie dotychczasowe koncepcje metafizyczne były błędne.

Dotychczas bowiem pojmowano byt na jeden z trzech sposobów: albo uznawano, że istnieje tylko jedna bytowość wszystkich rzeczy, albo przyjmowano dwa rodzaje bytu, albo wreszcie mnożono w nieskończoność rodzaje bytów. Otóż przyjęcie jednej bytowości wszystkich rzeczy prowadzi do pomieszania Boga i stworzenia; Bóg ma wtedy taką samą istotę, jak stworzenie. Z kolei przyjęcie dwóch rodzajów bytu: Boga jako bytu najwyższego i niezmiennego oraz stworzenia jako bytu najniższego i zmiennego, jest rezultatem niedostrzegania istnienia bytu pośredniego – Chrystusa – mającego udział w obu skrajnościach, dzięki któremu nie ma przepaści między Bogiem a Jego stworzeniem. Przeciwnie istnienie takiego bytu – podkreśla Conway – głosili żydzi i pogaanie, nazywając go: Słowo, Syn Boga, Pierworodny Boga, Umysł, Mądrość, Niebiański Adam, Wieczny Pośrednik. Wreszcie mnożenie w nieskończoność bytowości rzeczy przede wszystkim zmienia porządek świata i przysłania doskonałość Boskich przymiotów, a jednocześnie ogranicza każde stworzenie do jego jednostkowości i zamyka je w ścisłych granicach swego gatunku, usuwa zmienność stworzeń, przez co żadne nie może zostać wyniesione do wyższej doskonałości i nie może osiągnąć większego udziału w Boskiej dobroci.

Bóg to byt najwyższy (*ens supremum*). Istnienie Boga wynika z konieczności istnienia najwyższego dobra i niezmienności, o czym była już mowa, oraz z tego, że niewidzialne przymioty Boga widać w Jego widzialnych stworzeniach. Dla Conway ważniejsza jednak od dowodzenia istnienia Boga (jest ono dla niej właściwie oczywiste), staje się odpowiedź na pytanie, jaki jest Bóg. Zajmuje się więc opisaniem Boga. Przymioty, od których rozpoczyna, nieodparcie przywołują na myśl *Stary Testament*, a w szczególności *Psalmy Dawidowe*, bo też w księgach Objawienia chrześcijańskiego szuka natchnienia. Bóg jest więc życiem, mądrością, dobrem, sprawiedliwością, potęgą, która wszystko wie i jest wszechobecna. Jest światłem, nie ma więc w Nim żadnej ciemności. Jest Duchem, nie ma więc w Nim żadnej cielesności, a co za tym idzie, nie można ograniczyć Go kształtem, postacią czy obrazem. Jest także stwórcą wszystkich rzeczy, pozostając jednak całkowicie różny od swoich stworzeń: ani On w nie, ani one w Niego nie mogą się zmieniać. Jako stwórca nadał wszystkiemu nie tylko kształt i postać, ale przede wszystkim istotę, życie oraz wszystko to, co mają dobrego. Bóg stanowi zupełną jedność, panującą nad sobą samą, pozbawioną wszelkiej różnorodności i zmieszania, gdyż złożenie i zmiana są Mu obce. Bogu

obcy jest też czas i dlatego Jego wola i poznanie są wieczne i poza czasem. Nie podlega On uczuciom, które są charakterystyczne dla stworzeń.

W Bogu, jak już wspomniano, jest wola i poznanie. Wola, czyli duch, jest zarówno pochodną Boga, jak i czymś z Nim jednym co do substancji. Dzięki tej woli stworzenia otrzymują istotę oraz istnienie; to ona chce, aby stworzenia były właśnie takimi, jakimi je stwarza. Poznanie to właściwie idea albo mądrość. Jest to obraz samego Boga w Nim samym istniejący, stanowiący z Nim jedno co do substancji. Dzięki niemu Bóg poznaje zarówno siebie, jak i wszystkie inne rzeczy. Zgodnie z nim, a nawet przez niego, wszystko zostało stworzone. Wynika stąd, że Trójcę Świętą należy rozumieć w trzech aspektach: po pierwsze, jako samego Boga; po drugie, jako ideę–mądrość (Conway używa też określenia „słowo”), wedle której Bóg poznaje samego siebie i swoje dzieła; po trzecie, jako wolę, przez którą to poznanie – idea zostaje urzeczywistnione jako odrębny byt stworzony. Conway podkreśla, że Boska mądrość i Boska wola to nie jakieś odrębne substancje, różne od samego Boga, lecz tylko odmiany (*modi*) jednej i tej samej substancji³.

Istotowym przymiotem Boga jest bycie stwórcą. Stwarzanie polega na połączeniu idei i woli. Conway porównuje to z budowaniem domu. Najpierw w umyśle architekta jest idea domu, jednak ona sama go nie zbuduje, potrzebna jest do tego współdziałająca wola. Stworzenia istnieją tylko dlatego, że Bóg chce, aby były. Jego rozkaz, bez żadnej przyczyny instrumentalnej, wystarczy, by stworzeniu przydać istotę. Wola Boga jest wieczna, a świat stworzony następuje bezpośrednio po niej. Stworzenia i wola Boga sasiadują ze sobą tak bezpośrednio, jak dwa bezpośrednio stykające się okręgi; między nimi niczego nie ma.

Stworzenia nie są współwieczne Bogu, gdyż jest On ich początkiem, a więc wyprzedza je. Inaczej mówiąc, początkiem stworzeń jest wieczność. Czas od stworzenia świata jest, według Conway, nieskończony. Żaden stworzony intelekt nie może go policzyć. Każda próba policzenia lat od stworzenia świata prowadzi do pytania, czy nie mogło to jednak stać się wcześniej? Jeśli odpowiemy na to pytanie przecząco, ograniczymy Boga do określonej liczby lat. Jeśli odpowiemy twierdząco, to tym samym musielibyśmy przyznać, że wcześniej – przed wszelkim czasem – istniał już czas, co jest sprzecznością. Stworzenie świata nastąpiło przed wszelkimi wiekami, odwiecznie, jeżeli przez wieczność

rozumiemy nieskończoną liczbę czasów. Jest to wieczność różna od wieczności Boga – stworzenia wszak nie są współwieczne Bogu.

Nieskończoność czasu od początku stworzenia wynika także z dobroci Boga. Bóg jest nieskończenie dobry, a właściwie jest samą dobrocią. Dobroć Boga ze swej natury jest przekazywalna, ma nadzwyczajną moc i obfitość, nie odczuwa żadnego braku. Nie może ona więc sama siebie pomnażać, ale odwiecznie jest przekazywana stworzeniom Boga, aby, jak każdy istotowy Jego przymiot, nie mogła być skończona i policzalna. Wynika stąd także, że Bóg zawsze był i będzie stwórcą.

Tak więc zarówno Bóg, jak i stworzony przez Niego świat istnieją w czasie nieskończonym. Jednak nieskończoność czasowa Boga jest inna niż Jego stworzeń. Nieskończoność istnienia Boga nie ma bowiem w sobie żadnych czasów – to Bóg jako początek stworzenia jest też początkiem czasu. W nieskończoności Boga niczego nie można określić jako przeszłe czy przyszłe, gdyż ona cała jest teraźniejszością. Jest ona obecna w czasach, ale nieogarnięta przez nie. Czas to następujące po sobie poruszenia i działania stworzeń; czy inaczej: sukcesywny ruch lub działanie stworzeń. Gdyby ustał ten ruch i działanie, ustałby czas, a same stworzenia zginęłyby wraz ze zginięciem czasu. Naturą jednak stworzeń jest bycie w ruchu lub posiadanie ruchu, to dzięki niemu mogą dążyć do wyższej doskonałości. W Bogu owego ruchu i działania ku wyższej doskonałości nie ma, jest On przecież doskonały. Nadto ruch i działanie, a więc i czas, wymagają posiadania części; tak jest ze stworzeniami. Bóg zaś jest jednością, nie ma w Nim części, a więc nie ma w Nim czasu.

Określając dalej wolę Boga, nie można mówić o jej niezdecydowaniu co do działania czy niedziałania. Niezdecydowanie woli to przede wszystkim niedoskonałość, co w odniesieniu do Boga już jest sprzecznością. Niezdecydowanie stawiałoby Boga na równi z Jego stworzeniami; to ono przecież stanowi o ich zmienności i przemijalności. Zmienność ta jest zaś przyczyną zła.

Przypisanie Bogu niezdecydowania woli prowadziłoby także do przyznania Mu zmienności, czyli Bóg stałby się podobny człowiekowi. To tylko człowiek kieruje się często swoją arbitralną wolą bez prawdziwego, a przede wszystkim sprawiedliwego, powodu, odrzucając mądrość wskazującą właściwy sposób postępowania. Gdyby Bóg tak właśnie postępował, byłby jak ziemscy tyrani, ufni w swą potęgę i kierujący się tylko swoją wolą. A przecież nawet człowiek, jeśli jest mądry i dobry, potrafi

dla swego postępowania podać powód zgodny z wymogami prawdziwej dobroci i mądrości, a przede wszystkim może wymagać od siebie, aby czynić cokolwiek nie tylko dlatego, że ma taką wolę, ale dlatego, że takie właśnie działanie jest słuszne i takiego wymaga ciężący na nim obowiązek. Tym bardziej tak właśnie działa Bóg. Wola Boga, jako połączona z najdoskonalszą dobrocią i sprawiedliwością, nie ma swobody czy niezdecydowania i można ją porównać do tej jedynej linii prostej, którą da się poprowadzić przez dwa punkty.

Conway przypisuje scholastykom pogląd, że w Bogu istnieje pewne niezdecydowanie woli (*voluntatis indifferentia*), czyli wolna wola. I oczywiście pogląd taki zdecydowanie odrzuca. Bóg jest czynnikiem działającym (*agens*) najbardziej wolnym, ale równocześnie najbardziej zdeterminowanym: wszystko, co czyni w swoich stworzeniach lub dla nich, musi uczynić właśnie tak a nie inaczej. Jego własna mądrość, sprawiedliwość i dobroć są Mu prawem, którego nie może przekroczyć. Conway formułuje tezę, która stanowić będzie główną przesłankę wszystkich rozumowań mających wykazać, że rzeczywistość stworzona jest i musi być taką właśnie a nie inną. Teza ta brzmi: „Bóg jest czynnikiem działającym koniecznym i czyni wszystko, cokolwiek może czynić”⁴.

Bóg dokonał aktu stworzenia z wewnętrznej podniety swojej Boskiej dobroci, mądrości i sprawiedliwości i nie było Mu obojętne, czy chciał tego, czy nie. Świat stworzył Bóg tak szybko, jak mógł. Niektórzy sądzą, że Bóg stworzył świat 6000 lat temu, a inni powiadają, że 60000 lat temu. Ale przecież Bóg mógł uczynić to nieskończenie wcześniej niż przed sześciu czy sześćdziesięciu tysiącami lat. A skoro mógł, to z pewnością tak uczynił.

Analogiczne rozumowanie prowadzi do wniosku, że Bóg uczynił nieskończoną liczbę stworzeń. Jakąkolwiek bowiem podalibyśmy liczbę, to Bóg jako nieskończenie potężny może uczynić więcej stworzeń niż wskazuje ta liczba. A skoro może, to tak właśnie uczynił. Dlatego też z pewnością stworzenia zostały uczynione w nieskończonej liczbie – istnieje nieskończona wielość stworzeń. Moc Boga może z większą łatwością pomnażać rzeczy stworzone, niż biegły matematyk powiększać jakąś liczbę.

Co więcej, Conway wskazuje, że istnieje dwojaka nieskończoność, mianowicie nieskończoność wszechświata jako całości i nieskończoność każdego jednostkowego stworzenia. Wszechświat bowiem – rozumiany jako wielość powiązanych ze sobą w system rzeczy stworzonych – jest

nieskończony, czyli złożony jest z nieskończenie wielu elementów, jak tego dowodzi rozumowanie przedstawione poprzednio. Ale także każde pojedyncze stworzenie jest nieskończone; skoro bowiem Bóg może stwarzać rzeczy w nieskończonej liczbie, to tak samo najmniejsze stworzenie, jakie możemy sobie wyobrazić, ma w sobie nieskończoność części lub raczej całych stworzeń. Bóg może przecież bez trudu umiejscowić jedno stworzenie w drugim, a tak jak może jedno, tak jest w stanie uczynić również z dwoma, trzema czy większą liczbą – może więc bez końca umiejscawiać mniejsze stworzenia w większych. Żadne stworzenie nie jest więc tak małe, żeby nie można było wskazać mniejszego, ani żadne tak wielkie, aby nie można było wskazać większego. W każdym stworzeniu, czy to będzie ciało czy duch, jest nieskończoność stworzeń. Conway ujmuje to w tezie, że „najmniejsza cząsteczka ciała lub materii na nieskończone sposoby może być rozciągana lub dzielona na ciągle mniejsze i mniejsze i coraz drobniejsze części”⁵.

Conway wskazuje, że przeciwko powyższej tezie można wysunąć zarzut, że to, co aktualnie jest podzielne, musi być podzielne na nierozdzielne części. Conway widzi w tak sformułowanym zarzucie błąd składania *compositiones non componendorum*, czyli takie łączenie terminów, że otrzymujemy w rezultacie całość wewnętrznie sprzeczną lub bezsensowną. Sprzeczność polega na tym, że słowo „aktualnie” odnosi się do podziału, podczas gdy słowo „podzielny” odnosi się do zdolności, której posiadanie sprawia, że coś może zostać podzielone. Wyrażenie „aktualnie podzielny” może bowiem być rozumiane dwojako. Przy pierwszym rozumieniu głosiłoby ono, że coś rzeczywiście jest podzielne na nierozdzielne części. Otóż Conway wskazuje, że fałszem jest, jakoby materia mogła zostać aktualnie podzielona aż do momentu, gdy dalszy aktualny podział staje się niemożliwy. Zgodnie z drugim rozumieniem, wyrażenie to oznaczałoby rzecz podzielną, czyli mającą zdolność do podzielenia. Ale wtedy – powiada Conway – fałszem jest, że to, co jest podzielne, podzielne jest na nierozdzielne części.

Gdyby nastąpił podział, to miałby on jakiś kres, ale następnie można przyjąć inny podział, a potem jeszcze inny i tak w nieskończoność. Najmniejsza cząstka może więc zawsze być dalej podzielna na mniejsze części w nieskończoność. Żadne stworzenie nie może nigdy zostać wprowadzone do swojej najmniejszej części, Bóg bowiem do tego nie dopuszcza, gdyż spowodowałoby to ustanie ruchu i działania w stworzeniach, a tym samym ich zagładę.

Conway zdaje się utożsamiać tezę o nieskończonej podzielności ciała z tezą o nieskończonym zawieraniu się jednych ciał w innych ciałach. Tym samym jest dla niej dzielenie ciała w nieskończoność i wykrywanie w ciele zawartego w nim innego ciała, w tym z kolei następnego i tak w nieskończoność. Inaczej mówiąc, utożsamia ona rozciągłość (w sensie kartezjańskim) ciała z nieskończonym zawieraniem się jednych ciał w innych. Albo jeszcze inaczej: wedle Anne Conway, rozciągłość to tyle co nieskończone zawieranie się w sobie ciał. Conway z naciskiem podkreśla, że teza ta ma olbrzymi walor poznawczy. Wyjaśnia ona bowiem powiązanie ze sobą wszystkich rzeczy we wszechświecie, zachodzenie zależności przyczynowo-skutkowych, oddziaływanie na odległość, istnienie związków sympatii i antypatii w stworzeniach. Kto to rozumie, zdolny jest odkrywać i pojmować najbardziej tajemne i skryte przyczyny zjawisk, „które ludzie nieświadomi nazywają ukrytymi własnościami”⁶. To scholastycy wprowadzili pojęcie ukrytych własności, a więc to ich ma na myśli lady Anne Conway.

Niewidzialne rzeczy Boże jasno widać poprzez rzeczy stworzone; nieskończoność Boga widać więc w Jego dziełach. Nie jest to jednak postawienie Boga na równi z Jego stworzeniami. Jedna nieskończoność może však być większa od drugiej⁷. Bóg jest więc zawsze nieskończenie większy od swoich stworzeń. Ci, którzy uważają, że ogólna liczba stworzeń jest skończona, a cały wszechświat zajmuje określony obszar, nie mówią o prawdziwym Bogu, ale tworzą idola zamkniętego w skończoności i policzalności jak w ciasnej klatce. Ci, którzy uważają, że Bóg istnieje nie tylko w tym skończonym świecie, ale także w nieskończonych wyobrażonych przestrzeniach, również błędzą. Jeśli przestrzenie te są tylko wyobrażone, to mamy do czynienia z fałszywymi wymysłami. Jeśli zaś przestrzenie te są rzeczywiste, to muszą być stworzeniem Boga, a Bóg musi w nich działać. Gdyby nie działał, to by Go tam nie było. Bóg ustawicznie działa – Jego działaniem jest stwarzanie. Jest to działanie ciągle, pod wpływem nakazu Jego woli, w którym nie ma żadnego następstwa (czyli czasu), jest ono zawsze i równocześnie obecne w Bogu.

Jeżeli zadamy sobie pytanie, czy Bóg stworzył wszystkie stworzenia równocześnie, czy też jedno po drugim, to odpowiedź zależy od tego, do czego odnosimy czasownik „stwarzać”. Jeżeli odniesiemy go do Boga czy też nakazu Jego woli, to powiemy, że Bóg stworzył wszystko równocześnie. Jeśli zaś do stworzeń, do zarodków i zasad, z których wypływają stworzenia, to powiemy, że zostały one stworzone sukcesywnie. Bóg

jest bowiem niezmienny i nie ma w nim żadnego następstwa, stworzenia zaś przeciwnie – są zmienne i sukcesywne.

Bóg jest pierwszą siłą poruszającą w stworzeniach, sam nie będąc poruszany, niczym środek, poruszającego się dokoła właśnie tego środka, koła czy okręgu. Bóg pozostaje nieruchomy i nie przenosi się z miejsca na miejsce, ponieważ wszędzie jest obecny.

Bóg jest sprawiedliwością. Sprawiedliwość ta działa w ludziach, aniołach i wszystkich innych stworzeniach. Widać ją zarówno wtedy gdy stają się lepsze, jak i wtedy gdy zmieniają się na gorsze. Zgodnie z tą sprawiedliwością, zmiana na lepsze pociąga za sobą nagrodę, a zmiana na gorsze karę wynikającą z natury i przekroczenia prawa. Prawo to zostało nadane przez Boga wszystkim stworzeniom i wpisane w ich natury. Zgodnie z prawem nadanym przez Boga Żydom, gdy zwierzę zabije człowieka, należy je zabić; za stosunki człowieka ze zwierzęciem karę śmierci ponosi i człowiek, i zwierzę. Za grzech odpowiednią karę otrzymali Adam i Ewa, ale został ukarany także wąż. Bóg zaszczerpił również ludziom pewien instynkt sprawiedliwości wobec zwierząt i roślin. Sprawiedliwy człowiek będzie troszczył się o zwierzęta i rośliny, które mu służą. Kara spotka tego, kto będzie wymagał pracy od zwierząt, a owoców od roślin, a sam nie będzie dbał o nie, jak też tego, kto zabije czy zniszczy zwierzę lub roślinę jedynie dla własnej przyjemności. Sprawiedliwość Boga widać także w tym, że każdy grzech ma właściwą sobie karę. Siła tej kary, choć nie jest natychmiast pojmowana przez stworzenie w momencie, gdy ono grzeszy, to jednak jest jakby obecna w samych grzechach, których stworzenie się dopuściło, i pojawi się w odpowiednim czasie. Nie wszystkie grzechy Bóg karze ogniem piekielnym; zgodnie z nauką Chrystusa, tylko jeśli ktoś powiedziałby swemu bratu: „Głupcze!”⁸, zostanie ukarany karą piekła. Na wyobraźnię człowieka szczególnie oddziałują zaś dwie kary: kara potopu i kara ognia. Kara potopu była karą łagodniejszą. Grzechy starego świata były grzechami cielesnymi i zwierzęcymi. Gdyby ludzie tego okresu nie zostali wyniszczeni, cały rodzaj ludzki (oprócz Noego i jego rodziny) w następnych pokoleniach stałby się zwierzęcy. Niszcząc ludzi wodą, Bóg chciał temu zapobiec i spowodować, aby zwrócili się znowu ku swojej własnej ludzkiej naturze. Grzechy zaś tego świata trzeba będzie zniszczyć ogniem, niczym Sodomę. Grzechy te są bowiem bliższe grzechom diabłów, a są to: wrogość, nieprawość, okrucieństwo, zdrada i podstępność. Ogień to rodzaj pewnej eterycznej substancji wprowadzonej do

ciał dających się zupełnie spalić; zawsze jakby wspina się i dzięki nadzwyczajnej delikatności znika, z niego mają początek duchy aniołów i ludzi. Ogień jest więc odpowiednią karą – jako pierwotna zasada tych karanych duchów tak szlachetnych, a tak bardzo zwyrodniałych. Przez ogień duchy te mogą zostać odnowione i odrodzone.

Każda kara jest lecznicza i ustanowiona dla pożytku stworzeń. Dzięki niej stworzenie ma powrócić do swego pierwotnego stanu dobra, a nawet stać się lepsze. Bóg sądzi, aby ocalić i odnowić stworzenia, jednocześnie na nie wszystkie rozciąga się Jego łaska.

Ludziom najczęściej wydaje się, że Bóg jest surowszy, niż w rzeczywistości. To przekonanie powoduje, że nie dostrzegają oni prawdziwych przymiotów Boga, przede wszystkim Jego dobroci i sprawiedliwości, i dlatego Go nie kochają. Przekonanie, że Bóg za wszystko karze ogniem piekielnym, rodzi w ludziach ideę Boga jako okrutnego tyrana, a nie łaskawego ojca, którym rzeczywiście jest. Gdyby ludzie poznali rzeczywisty obraz Boga, który przecież widać we wszystkich Jego postanowieniach, pokochaliby Go. Wystarczy przecież, aby dusza poznała wewnątrz siebie, dzięki pomocy Chrystusa, miłość i łaskawość pochodzącą od Boga, a odkryłaby, że Bóg jest sprawiedliwy, ale i miłosierny, i dlatego godny uwielbienia.

Chrystus to byt pośredni (*ens medium*). Conway twierdzi, że istnienie bytu pośredniego jest tak samo łatwo dowieść, jak istnienia Boga. Sama natura rzeczy wymaga bowiem istnienia bytu pośredniego; inaczej między Bogiem a Jego stworzeniem powstałaby otchłań i nie mogłoby dojść do żadnego między nimi zjednoczenia. Zadaniem bytu pośredniego, który jest wszechobecny, jest więc pobudzanie stworzeń do zjednoczenia z Bogiem. Nie można jednak rozumieć bytu pośredniego jako zajmującego pośrednie miejsce między dwoma skrajnościami, niczym tułów między głową a nogami. Byt jest pośredni pod względem swej natury, jak srebro między cyną i złotem czy woda między powietrzem i ziemią, które to porównania są jednak, według Conway, nader nieudolne. Byt pośredni pod względem swojej natury jest czymś mniej niż Bóg, a jednocześnie jest większy i znakomitszy od wszystkich stworzeń. Byt ten jest uczestnikiem wieczności właściwej Bogu oraz czasu właściwego stworzeniom. Zawiera się w Bogu tak jak wszystkie stworzenia, poprzedza je jednak w porządku natury. Chrystus jest pośrednikiem między Bogiem a stworzeniami, ale nie znaczy to, że sam Bóg nie jest bezpośrednio obecny we wszystkich stworzeniach. Przeciwnie, Bóg nappełnia

je i w nich działa. Równocześnie jednak korzysta z pośrednika, niczym z narzędzia, ponieważ ów pośrednik z powodu swojej natury jest bliższy stworzeniom.

Powołanie do istnienia owego pośrednika jest raczej rodzeniem lub emanacją niż stwarzaniem. Chrystus, jako pośrednik o wiele znakomitszy od wszystkich stworzeń z powodu swojej natury, jest nazywany Synem Boga, pierworodnym spośród wszystkich stworzeń i tym, przez którego wszystko zostało uczynione. Chrystus to Bóg – słowo istotowe Ojca. Ale Chrystus to także człowiek – słowo wyrażone lub wyjawione, doskonały i substancjalny obraz tego Słowa, które ustawicznie jest w Bogu, w wiecznej z Nim jedności, będąc Jego nośnikiem i narzędziem, jak ciało wobec duszy. Przyjście Chrystusa na świat jest zaś dwojakie: jednorazowe przyjście w cieło oraz ciągle powtarzające się przychodzenie do poszczególnych dusz ludzkich.

Chrystusa nie należy rozumieć ani jako samego Boga, ani jako jakiś z Jego przymiotów, które są przecież tak jak Bóg niewidzialne. Chrystus jest obrazem Boga, czyli widzialnym wytworem, który w jakiś sobie właściwy sposób przedstawia tylko i odkrywa, bardziej niż stworzenia, Boga. Jest najdoskonalszym i najwyraźniejszym obrazem Boga, jest podobny do Niego we wszystkich przymiotach, które zostały Mu przekazane. Chrystus łączy w sobie boskość i człowieczeństwo. Zjednoczenie to nastąpiło zanim stał się świat i zanim Chrystus przybrał ciało. Chrystus jest pierworodnym spośród stworzeń, czyli pierworodnym spośród wszystkich dzieci. W Nim wszystko pozostaje lub ma swoje istnienie. Z Niego wszystko się rodzi niczym konary z korzeni. Jego natura jest zmienna tylko na lepsze i nigdy nie będzie Jego udziałem zło. Stworzenia nigdy zatem nie mogą być Mu równe, a jedynie stworzenia na najwyższym stopniu swej doskonałości mogą być do Niego podobne. Człowiek jest tylko przybranym dzieckiem Boga⁹.

Byt pośredni – Chrystus – i każde doskonale zjednoczone z Nim stworzenie nie podlega prawom czasu. Czas to sukcesywne wzrastanie lub ubywanie rzeczy: wzrastają one przez wyznaczony okres lub słabną, wreszcie umierają, czyli zmieniają się w inny stan życia. Prawa czasu rozciągają się więc przez wyznaczony okres nie tylko wobec Ziemi i rzeczy ziemskich, ale także Słońca, Księżyca, gwiazd i innych rzeczy widzialnych i niewidzialnych. Zgodnie ze starożytną tradycją, czas dzieli się na cztery przedziały według wieku człowieka: dzieciństwo, młodość, wiek męski oraz starość aż do śmierci. Wszystko, co jest ograniczone

przez czas, podlega zniszczeniu i zepsuciu, zmienia się w inny rodzaj rzeczy. Byt pośredni nie ma jednak w sobie miejsca na zepsucie i brak, a jest jakby najskuteczniejszym balsamem, który może od owego zepsucia zachować wszystko, co z nim połączone. Może to uczynić do tego stopnia, że wszystkie stworzenia wiecznie będą w nim nowe, świeże i wzrastające, ich udziałem będzie wieczna młodość, ale także doskonałość starości w postaci mądrości i doświadczenia. Chrystus uświęcił naturę człowieka, a przez nią wszelkiego stworzenia (natura człowieka ma bowiem w sobie naturę wszystkich innych stworzeń, dlatego nazywa się ją mikrokosmosem), przyjmując ciało i schodząc z własnej woli w bieg czasu na pewien wyznaczony okres. Znosił cierpienia, a nawet śmierć; zatrzymała go ona jednak tylko na trzy dni, po czym zmartwychwstał i położył kres swoim cierpieniom. Dzięki temu uleczył i odnowił stworzenia z zepsucia i śmierci. Zrobił to, aby położyć kres prawom czasu i wynieść stworzenia do siebie i do Boga ponad czas. Chrystus umożliwił duszom wznoszenie się w nieskończoność z niższego stopnia dobra na wyższy. Ci, którzy doskonale zjednoczą się z Chrystusem, zostaną wyniesieni do sfery doskonałego spokoju, gdzie nic nie porusza, ani nie pobudza; a chociaż mają tam miejsce najgwałtowniejsze i najszybsze poruszenia, są one jednak tak jednakowe, równe i harmonijne, że wydają się raczej spoczynkiem niż ruchem. Są bowiem dwa rodzaje ruchu, które naszemu cielesnemu widzeniu wydają się brakiem ruchu: ruch bardzo szybki i ruch bardzo wolny; my jesteśmy w stanie postrzegać tylko ruch pośredni.

Stworzenie to bytowość najniższa (*entitas infima*). Wszystkie stworzenia są zmienne. Należy jednak głębiej zastanowić się nad tą zmiennością. Conway rozpoczyna od próby określenia, na jakiej podstawie dokonuje się rozróżnienia gatunków (*species*) rzeczy, oraz od zdefiniowania tego pojęcia. Twierdzi, że gatunki rzeczy nie różnią się co do substancji, ale co do odmian (*modi*) lub właściwości; i nie może twierdzić inaczej, skoro uznaje, że jest jedna tylko substancja. Wynika stąd, że gdy powszechnie mówi się, że doszło do zmiany gatunku, to w rzeczywistości nastąpiła tylko odmiana istnienia. Woda przecież pozostaje sobą nawet wówczas, gdy ścina ją mróz i zmienia się w lód. „Gatunki rzeczy nie są bowiem niczym innym, jak tylko jednostkami objętymi jedną ogólną i wspólną ideą rozumu lub zestawionymi w mowie pod jednym wspólnym określeniem”¹⁰. Na przykład człowiek jako gatunek obejmuje wszystkich ludzi, a koń wszystkie konie. To nominalistyczne rozu-

mienie gatunku jest konsekwencją tezy o jedności substancjalnej wszechrzeczy – jeśli jedna jest tylko substancja, to jednostkowe stworzenia mogą się między sobą różnić albo co do modyfikacji substancjalnej, albo co do właściwości, a w takim razie gatunek jest niczym innym jak zbiorem wszystkich jednostek posiadających jako swą wspólną cechę albo bycie tą samą odmianą substancji, albo posiadanie tej samej własności.

Czy istnieje zmienność (*mutatio*) w ramach jednego gatunku? Conway uważa, że jest to niemożliwe, i nie może uważać inaczej, skoro twierdzi, że to, co stanowi istotę rzeczy, nie jest odmiennością substancjalną, bo nie ma wielości substancji. Zmiana dokonująca się w ramach tego samego gatunku (zmiana danej rzeczy jednostkowej w inną rzecz należącą do tego samego gatunku) byłaby zmianą istotową tej rzeczy. Conway powiada, że taka możliwość powodowałaby pomieszanie (*confusio*). Załóżmy, że jeden człowiek może zmienić się w drugiego, na przykład człowiek dobry zmienia się w złego, a zły w dobrego, na przykład Paweł w Judasza, a Judasz w Pawła. Wówczas ten, który zgrzeszył, nie zostałby ukarany, lecz zamiast niego ten, który byłby niewinny; człowiek prawy zaś nie otrzymałby zasłużonej nagrody, lecz zamiast niego grzesznik. Albo przyjmijmy, że jeden dobry człowiek zmienia się w drugiego równie dobrego, na przykład Paweł w Piotra, a Piotr w Pawła. Wówczas żaden z nich nie otrzymałby swojej własnej nagrody, lecz nagrodę tego drugiego. Możliwość zmiany w siebie nawzajem rzeczy należących do jednego gatunku spowodowałaby, że nie moglibyśmy być pewni tych rzeczy, a co za tym idzie, nie moglibyśmy mieć też prawdziwego poznania czy wiedzy o rzeczach. Wszystkie wrodzone prawdy (*innatae notiones*), które ludzie znajdują w sobie, byłyby fałszywe, a w konsekwencji również wnioski na ich podstawie uczynione. Wszelka prawdziwa wiedza zależy bowiem od prawdy przedmiotów, stąd nazwa „prawdy obiektywne”¹¹.

Czy istnieje zmienność jednego gatunku rzeczy w inny? Na to pytanie Conway również odpowiada przecząco, ale rozumie przez to, że ta oto konkretna jednostka, należąca do tego oto gatunku, nie może stać się inną konkretną jednostką, należącą do innego gatunku. Aleksander, tak jak nie może zmienić się w Dariusza, tak też nie może zmienić się w swojego konia Bucefała.

Wszystko to nie znaczy oczywiście, że nie ma zmienności we wszechświecie; wręcz przeciwnie – jest i stanowi o istocie stworzeń. Ale zmien-

ność, o której lady Anne Conway mówi, że istnieje w świecie i jest podstawą różnic bytowych, nie polega więc na zmianie jednego stworzenia w drugie, tylko na przemianie stworzenia jednostkowego, które zmieniając się, pozostaje sobą i nie staje się innym stworzeniem. Zmienność to dążenie do wyższego stopnia doskonałości. Bóg każde stworzenie uczynił dobrym. Dzięki zmienności i pozostawianiu w ciągłym ruchu może ono wzrastać, dążąc do wyższego dobra jako do nagrody i owocu swojej pracy. Na drodze tej są oczywiście przeszkody – przekroczenia prawa i nadużycia możliwości wyboru – które jednak zależą od samego stworzenia. Zmiany na drodze doskonałości w obrębie jednego gatunku prowadzą do zbliżenia do innego gatunku, ale nie do jego osiągnięcia. Najwyższa doskonałość stworzenia jest zawsze tylko w możliwości, nie zaś aktualnie nieskończona: stworzenie może stawać się zawsze doskonalsze w nieskończoność, ale nigdy nie osiągnie najwyższej doskonałości, tak jak jakaś rzecz może poruszać się tylko na skończoną odległość, choć samo poruszanie się nie ma granic. Stworzenia są nieskończone pod względem wielości i wielkości, ale jednostkowe stworzenie jest zawsze skończone, także pod względem dobroci i odmienności, jako przedstawiciel danego gatunku. Potencjalnie tylko stworzenie może być nieskończone – jako zawsze zdolne do wyższej doskonałości.

Zobrazować to można na przykładzie drabiny. Wyobraźmy sobie nieskończenie długą drabinę, o nieskończonej liczbie szczebli; aby można było się po niej wspinać, odległość między poszczególnymi szczeblami musi być skończona. Owe szczeble to istniejące w świecie gatunki rzeczy. Nie mogą być one w nieskończoność różne od siebie nawzajem. Poucha nas o tym, jak twierdzi Conway, codzienne doświadczenie. Rzeczy zmieniają się w siebie nawzajem: ziemia w wodę, woda w powietrze, powietrze w ogień i w odwrotnej kolejności; a także kamień w metal, jeden metal w drugi, pszenica w jęczmień (co, jak twierdzi Conway, dzieje się w Niemczech i na Węgrzech), robaki w muchy, a też zmieniają się zwierzęta i ryby z powodu spożywania innych zwierząt i ryb.

Na rozkaz Boga ziemia i woda bez żadnych nasion wytworzyły zwierzęta. Zwierzęta miały ciała i dusze czy duchy z ziemi. Człowieka zaś Bóg stworzył na swe podobieństwo i to On tchnął w niego ducha. Ciało człowieka powstało z ziemi i przekazała mu ziemia duchy najlepsze, jakie miała; mimo to jednak są to duchy niższe od tego, który dał człowiekowi Bóg. Dzięki temu duch człowieka ma panować nad innymi duchami, ma je podnosić na wyższy stopień doskonałości. Człowiek do-

puszcza jednak, by czasem duchy ziemskie przejęły nad nim panowanie. Zgodnie z Bożą sprawiedliwością to, co będzie udziałem człowieka po śmierci, zależy od życia, jakie prowadził. Człowiek prowadzący życie proste i święte, podobne życiu aniołów, zostanie po śmierci wyniesiony do ich godności. Człowiek żyjący występnie i bezbożnie, na podobieństwo diabła, po śmierci zostanie strącony do piekła. Człowiek, który wiódł życie nierozumnie i po zwierzęcemu, tak że poddał się duchowi zwierzęcemu, zmieniony zostanie także pod względem ciała w zwierzę, któremu najbliższy był jego duch. Człowiek, który za życia poddał się panowaniu ducha zwierzęcego, także po śmierci będzie mu więc podlegał. Duch ten zawiedzie go, dokądkolwiek zechce, i przejmie panowanie także nad jego duszą ludzką. Gdy znowu powróci do ciała, to ukształtuje je dzięki swojej zdolności plastycznej według własnej idei czy skłonności, czyli będzie to ciało zwierzęce. Jego zdolność plastyczna (*facultas plastica*) ograniczona jest bowiem jego wyobraźnią. Możliwość przemiany człowieka w zwierzę nie pomniejsza godności i znakomitości człowieka, albowiem z zepsucia tego, co najlepsze, musi powstać to, co najgorsze. To człowiek sam poprzez dobrowolne zgrzeszenie oszpeca i uzwierzęca swoją duszę. Nie ma nic niesprawiedliwego w tym, aby także jego ciało stało się zwierzęce. Przecież o wiele gorszym jest bycie podobnym do zwierzęcia pod względem duszy, niż ciała. Jednocząc się z jakąś rzeczą, człowiek staje się z nią jednym. Ten, kto oddaje się Bogu, staje się z Nim jednym duchem, a kto oddaje się nierządowi, staje się z nim jednym ciałem. Kto ulega jakiejś rzeczy, musi pamiętać, że w ten sposób staje się jej niewolnikiem.

Według Conway, z porządku rzeczy i zdrowego rozsądku wynika, że tak, jak jest jeden Bóg o jednej substancji i jeden Chrystus o jednej substancji, tak samo stworzenie jest jedną substancją, obejmującą tylko wiele jednostek, różnych co do sposobu istnienia. W tym przekonaniu powołuje się na św. Pawła (Dz 17, 26), który mówi, że Bóg wszystkie narody uczynił z jednej krwi, i uznaje, że można to odnieść też szerzej do wszystkich stworzeń. Powodem uczynienia wszystkich narodów z jednej krwi było pragnienie, aby narody kochały się wzajemnie, pozostawały we wzajemnej sympatii i pomagały sobie. Sympatię i wzajemną miłość Bóg zaszczerpił wszystkim stworzeniom, aby stanowiły członki jednego ciała, były braćmi mającymi jednego ojca – Boga i jedną matkę – pojedynczą substancję. Sympatię tę i miłość co prawda osłabił grzech, ale jej nie zniszczył.

Każde stworzenie jest złożeniem, co jest warunkiem koniecznym zmienności. Części zaś wchodzące w skład tego złożenia mogą zmieniać się w siebie nawzajem. W każdym widzialnym stworzeniu można wyróżnić ciało (*corpus*), czyli zasadę bardziej pasywną i ducha (*spiritus*), czyli zasadę bardziej aktywną – mającą czucie i poznanie, miłość i pożądanie, radość i smutek oraz inne uczucia, a także moc działania i ruch. Wszelkie powstawanie i wytwarzanie wymaga zjednoczenia i współdziałania ducha i ciała, tak jak trwanie ludzkości wymaga połączenia i współdziałania mężczyzny i kobiety. Duch jest światłem, okiem kontemplującym własny obraz. Ciało to ciemność, która odbiera (*recipit*) obraz ducha. Dzieje się to na tej samej zasadzie jak wówczas, gdy ktoś przegląda się w lustrze; nie można przecież przejrzeć się w powietrzu czy w jakimś innym przezroczystym ciele. Odbicie obrazu wymaga bowiem pewnego cienia. Bycie ciałem nie jest własnością istotową żadnej rzeczy, tak jak i to, że jest ona ciemna. Nic nie jest tak ciemne, żeby nie mogło stać się jasnym, i odwrotnie. Każdy duch potrzebuje więc ciała, aby odbijać i przyjmować swój obraz, a potrzebą ciała jest ten obraz zatrzymać. Każde ciało ma większą lub mniejszą skłonność do zatrzymywania. Im ciało jest doskonalsze, czyli doskonalej zmieszane, tym zdolniejsze do zatrzymywania: woda jest bardziej zdolna niż powietrze, a ziemia niż woda. Nasienie stworzenia żeńskiego, będąc doskonałym mieszaniną i najczystszy wyciągiem ciała, ma nadzwyczajną zdolność do zatrzymywania. Nasienie męskie – męski duch – jest przyjmowane i zatrzymywane w nasieniu żeńskim i przebywa tam razem z duchami będącymi już w kobiecie. Ten duch, który ma najsilniejszy obraz w kobiecie, męski czy żeński, staje się duchem rządzącym w nasieniu i nadaje ciału kształt najbliższy swemu obrazowi.

Nasze myśli są także prawdziwymi stworzeniami i rodzą się w podobny sposób. Są jakby naszymi wewnętrznymi dziećmi. Wszystkie są żeńskie i męskie, czyli mają ciało i ducha. Mają ciała, abyśmy mogli odbierać nasze myśli i zatrzymywać je w pamięci. Gdy zaś przypominamy sobie coś, to widzimy w sobie tego obraz – ducha pochodzącego od tej rzeczy, a zatrzymanego w naszym ciele.

Ciało jest nieskończonym mnóstwem ciał ułożonych w określonym porządku, a duch nieskończonym mnóstwem duchów również mających swój porządek oraz kierownictwo. Jeden duch jest duchem rządzącym (*regens*), wszystkie inne mają zaś sobie przypisane zadania niczym

w wojsku. Z tego powodu stworzenia można nazywać wojskiem Boga, Pana Zastępów.

Jako argument przeciw nieskończoności duchów i ciał w pojedynczym duchu i ciele, można by podać słowa z *Księgi Mądrości* (11, 21), że Bóg „wszystko pod miarą i liczbą i wagą rozrzadził”¹², i właśnie dlatego nie można mówić o tej nieskończoności. Conway twierdzi jednak, iż nie jest to odpowiedni argument. Nieskończoność należy bowiem odnieść raz do stworzenia, raz do Boga. Bóg, owszem, najdokładniej poznał liczbę i miarę wszystkich stworzonych rzeczy, ale stworzenie nie może ich policzyć ani zmierzyć. Jednocześnie skoro Bóg uczynił wszystko „pod miarą i liczbą i wagą”, to każde stworzenie ma swoją miarę, liczbę i wagę, czyli nie możemy powiedzieć, że jest pojedynczą rzeczą, bo przecież jest liczbą, czyli wielością¹³.

Żadna rzecz nie może być pojedyncza również dlatego, że powinna korzystać z dobroci przygotowanej dla niej przez Boga. Atom oddzielony od wszystkich innych nie mógłby nic zrobić, aby stawać się doskonalszym i lepszym. Nie mógłby mieć wewnętrznego ruchu, byłby bowiem tylko środkiem, a ruch potrzebuje dwu granic: od której i do której się odbywa. Nie byłby w stanie także widzieć, słyszeć, smakować czy czuć, bo nie mógłby przyjmować w sobie żadnego obrazu z powodu swojej małości. Organy zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych są złożone z wielu części. Wszelkie poznanie odnoszące się do stworzenia wymaga więc wielości. Przedmioty poznania wysyłają swój obraz do wnętrza podmiotu postrzegającego, jest więc w nim wiele obrazów. Nie mogą być one przyjmowane w atomie, bo potrzebują różnych miejsc dla swoich rozmaitych kształtów i postaci, inaczej przecież nastąpiłby zamęt, a rzeczy byłyby w sobie nawzajem obecne bez żadnej rozciągłości, co jest przeciwne naturze. Przedmioty ludzkiego poznania są liczne, a każdy człowiek jest tworem wielorakim. Stworzenie jest wielorakie, aby mogło przyjąć pomoc od innych stworzeń, w odróżnieniu od Boga, który jest jednością, a Jego doskonałość nie potrzebuje niczego poza sobą. Między stworzeniami jest pewna wspólnota w dawaniu i braniu – jedno nie może żyć bez drugiego.

Także duch rządzący nie jest pojedynczym atomem, ale jest wieloraki (*multiplex*). Wprawdzie określa się go też słowem „centrum”, ale został on tak nazwany dlatego, że wszystkie pozostałe duchy zbiegają się w nim, podobnie jak linie poprowadzone ze wszystkich punktów okręgu do jego środka. Jedność wszystkich duchów w stworzeniu jest tak

wielka, że nie można jej zerwać. Duch rządzący, mimo że w rzeczach mogą ciągle być na nowo kształtowane inne duchy centralne, jest niezniszczalny, podlega on tylko powiększaniu lub pomniejszaniu, według aktualnej swojej godności czy zdolności.

Dusza każdego człowieka także pozostaje wieczną, aby mogła odebrać należne sobie owoce, według swojej pracy i w zgodzie z prawem powszechnej sprawiedliwości. Prawo powszechnej sprawiedliwości to jakby najsilniejsze i nierozzerwalne więzy służące do zachowania jedności duchów. Ci, którzy połączyli się dla czynienia dobra lub zła, razem otrzymają należną nagrodę lub karę, właśnie dzięki temu połączeniu.

Ciało i duch mogą zmieniać się w siebie nawzajem, nie są bowiem odrębnymi substancjami, lecz odmianami jednej i tej samej substancji. Conway podaje sześć argumentów dowodzących prawdziwości tej tezy: (1) argument z jedyności substancji, (2) argument z przymiotów Boskich, (3) argument z miłości duchów wobec ciał, (4) argument ze związków istniejących między duchami a ciałami, (5) argument z obfitości duchów w świecie, (6) argument z *Pisma Świętego*.

Pierwszy argument opiera się na udowodnionej uprzednio tezie, że istnieją tylko trzy rodzaje bytu: Bóg, Chrystus i stworzenie. Stworzenie zaś zmienia się tylko co do odmian istnienia, a odmianami tymi są duchowość i cielesność. Na przykład: święty i szczęśliwy duch lub anioł przez swoje dobrowolne działanie może stać się duchem złym, duchem ciemności, a zmiana ta jest tak wielka, że wydaje się, jakby duch zmienił się w ciało. Każde stworzenie może zbliżać się lub oddalać od stanu ducha do stanu ciała. Duch jest oczywiście znakomitszy od ciała w naturalnym porządku rzeczy, a im stworzenie jest bardziej duchowe, tym bliższe jest Bogu – najwyższemu duchowi. Stworzenie może stawać się coraz bardziej duchowe w nieskończoność. Jeżeli tylko przez swój grzech nie staje się gorsze, to coraz bardziej upodabnia się do Boga. Żadne stworzenie nie może jednak stawać się coraz bardziej cielesne w nieskończoność. Wynika to stąd, że nie ma bytu całkowicie przeciwnego Bogu, czyli będącego nieskończeniem ciałem pozbawionym ducha, tak jak Bóg jest nieskończeniem duchem pozbawionym ciała. Podobnie nie ma takiej rzeczy, która byłaby nieskończeniem złem czy ciemnością, tak jak Bóg jest nieskończeniem dobrem i światłem. Nic nie może więc stawać się w nieskończoność złem i ciemnością, ale może – dobrem i światłem. W samej naturze rzeczy zło ma granice, a dobro ich nie ma. Dlatego też każde stworzenie, mimo popełniania grzechów, musi powrócić na koniec do stanu dobra.

Ku większej duchowości prowadzi ból i znoszenie cierpień. Przez ból i cierpienie bowiem zmniejsza się wszelka grubość i gęstość, duch zaś, dotychczas uwięziony w gęstości, wychodzi na wolność i staje się bardziej duchowy, a co za tym idzie – bardziej aktywny. Cierpienie odnawia stworzenie, prowadząc je do dobra; im większe cierpienia, tym szybciej to następuje.

Ponieważ istnieje najwyższy duch – Bóg, a nie istnieje byt całkowicie Mu przeciwny, dlatego przez długie wieki mogły powstać duchy nie mające nic z gęstości ciał rzeczy widzialnych oraz takie, które przez swój upadek stały się częścią ciał widzialnych. Duchy po upadku ze swojego pierwotnego stanu stopniowo stają się coraz gęstsze. Następuje to tak, że jedne części takiego ducha stają się coraz grubsze, inne zatrzymują pewną delikatność, dzięki której duch może być nadal aktywny. Subtelniejsze i silniejsze duchy, a więc przede wszystkim duch rządzący, przechodzą z grubszych i twardszych części ciała do cieńszych i delikatniejszych, obrazować to może zamarzanie roztworu alkoholowego: jego części zewnętrzne, najbardziej wystawione na mróz twardnieją, podczas gdy część środkowa zawsze pozostaje ciekłą.

Conway twierdzi, że są dwa rodzaje grubości i twardości: widzialna i dotykalna naszymi zewnętrznymi zmysłami oraz niewidzialna i niedotykalna. Drugi rodzaj grubości jest jednak tak samo gruby jak pierwszy, a czasami nawet grubszy. Można go pojąć poprzez zmysły wewnętrzne. Własnością więc rzeczy tak małych, że nasze zmysły zewnętrzne nie mogą ich pojąć, jest niewidzialna i niedotykalna grubość. Rzeczy te są w rzeczywistości bardzo grube i twarde, a nawet grubsze i twardsze od skał czy metali, które możemy poznawać naszymi zmysłami zewnętrznymi. Takie właśnie małe i twarde ciała składają się na widzialne wody obok innych bardziej subtelnych, które je pobudzają i poruszają, powodując, że nasze zmysły odbierają wodę jako miękką, płynną i delikatną. Wydaje się nam też ona jednorodną i jednokształtną, chociaż w rzeczywistości składa się z wielu niejednorodnych części. Niektóre z nich są bardzo twarde i niby kamień; od nich pochodzi piasek nerkowy, inne piaski oraz kamienie. Te piaski i kamienie mogą po jakimś czasie znowu stracić twardość – kamienie gniją i zmieniają się w wodę, jednak jest to inny rodzaj wody niż ta, z której powstały. Pierwsza bowiem była wodą stwardniającą, druga jest zmiękczającą, czego dowodem, jak twierdzi Conway, są dwa źródła wypływające z tej samej góry

w Szwajcarii, z których jedno jest przyczyną kamieni nerkowych, drugie zaś jest przeciwko nim lekarstwem.

Serce lub duch człowieka bezbożnego jest twardy, wręcz kamienny, a duch człowieka dobrego miękki i delikatny. Dobry człowiek może tę miękkość odczuwać zmysłami, czego nie jest w stanie uczynić grzesznik. To właśnie ludzie pozbawieni możliwości odczuwania wewnętrznej twardości i miękkości uważają wyrażenie „kamienne serce” za metaforę, podczas gdy opisuje ono rzeczywistość.

Drugi argument oparty jest na należyтым rozważeniu Boskich przymiotów. Boskie przymioty można podzielić na te, które są przekazywalne stworzeniu, czyli bycie dobrym, świętym, sprawiedliwym, mądrym, duchem, światłem i życiem, oraz te, które są nieprzekazywalne, a mianowicie to, iż Bóg jest bytem trwającym sam przez siebie, niezależnym, niezmiennym, nieskończonym i najdoskonalszym.

Bóg, jako nieskończenie dobry, nie mógł uczynić śmierci ani żadnej martwej rzeczy. W *Księdze Mądrości* (1, 13-15) czytamy: „Gdyż Bóg śmierci nie uczynił ani się weseli w zatraceniu żywych. Stworzył bowiem, aby było wszystko, i zdrowe uczynił rodzaje okręgu ziemi i nie masz w nich jadu zatracenia ani królestwa piekielnego na ziemi. Sprawiedliwość bowiem wieczna jest i nieśmiertelna”¹⁴. Niemożliwe jest, aby Bóg, będący samym życiem, uczynił jakąś martwą materię, czyli ciało (*materia mortua sive corpus*), które nie mogłoby w ogóle uczestniczyć w życiu i poznaniu, ani nie mogłoby dążyć ku wyższej doskonałości. Naturą wszak wszystkich stworzeń jest wzrastanie i posuwanie się w nieskończoność ku wyższej doskonałości. Martwa materia, nawet podlegając nieskończonej zmienności, zawsze pozostawałaby martwa. Zmiany postaci, nawet najbardziej doskonałe, nie służyłyby do niczego. Martwa materia nie udoskonaliłaby się poprzez ruch czy zmiany kształtu. Nie stałaby się też jej udziałem żadna nagroda, bo zawsze pozostanie równie martwą i nieczułą. Bóg stworzył wszystko, aby było szczęśliwe i korzystało z Jego dobroci. Stworzenie powinno być także w czymś podobne do swego Stwórcy. Materia martwa, nieprzenikalna, zmienna, postaciowa i ruchliwa w niczym nie byłaby podobna do Boga. Na podstawie tego Conway wysnuwa wniosek, że tak rozumiana materia nie jest prawdziwym bytem, lecz tylko fikcją. Coś, co nie uczestniczy w żadnym z przekazywalnych przymiotów Boga, nie jest ani prawdziwe, ani dobre, a jest tylko wymysłem.

Trzeci argument wynika z miłości i pragnienia duchów czy też dusz wobec ciał, a w szczególności wobec tych, które zamieszkują. Podstawę

wszelkiej miłości i pragnienia jednej rzeczy wobec drugiej może stanowić to, że są jednej natury i substancji lub są do siebie podobne, lub że jedna otrzymała swoje istnienie od drugiej. Wśród ludzi przyczyną miłości rodziców do dzieci jest to, że są jednej natury, tak jakby dzieci były częściami rodziców. Miłość ta zwiększa się, gdy dzieci okazują się do rodziców podobne czy to zewnętrznie, czy to pod względem cech wewnętrznych. Również zwierzęta należące do jednego gatunku kochają się wzajemnie, łączą się w stada i razem żyją. Przykład potwierdzający to przekonanie odnajdujemy też w *Biblii*: Adam pokochał Ewę jako kość z jego kości, jako podobną do niego, w przeciwieństwie do tego wszystkiego, co przed nią zostało stworzone.

Miłość wynikająca z tego, że jeden byt dał drugiemu istnienie, to przede wszystkim miłość Boga i stworzenia. Bóg dał wszystkim stworzeniom istnienie, życie, poruszanie się i dlatego je wszystkie umiłował. Stworzenia zaś, o ile nie stały się złe i nie utraciły czucia Boga, kochają Boga. Czynią to dzięki Boskiemu prawu czy instynktowi, który nadał im sam Bóg. Te stworzenia, które są bardziej do Boga podobne, bardziej Go kochają i są przez Niego bardziej kochane (stwierdzenie to budzi pewne wątpliwości, bo czy doskonały Bóg może kochać bardziej lub mniej i różnicować swoje stworzenia?). Miłość Boga do stworzenia to jednak także wynik podobieństwa. Stworzenie musi zgadzać się ze swoim Stwórcą co do pewnych przymiotów.

Pierwszą przyczyną miłości, według Conway, jest jednak dobroć. Nazywa ją „najmocniejszym magnesem miłości” (*vehementissimus amoris magnes*). Bóg, jako najlepszy, powinien najbardziej przez wszystkich być kochany. Dobroć nie jest jednak przyczyną miłości różną od wcześniej przedstawionych, ale w nich wszystkich zawartą. Rzecz przecież nazywamy dobrą, ponieważ podoba się nam z powodu swojej z nami czy naszej z nią jedności i podobieństwa. Dobrzy kochają dobrych.

Wiadomym jest, że duch czy dusza ludzka tak kocha swoje ciało, że czasami trwa przy nim nawet po jego śmierci. Miłość ta nie jest jednak wynikiem tego, że dusza czy duch dał istnienie ciału, lecz z powodu podobieństwa między ich naturami. Nie można, według Conway, twierdzić, że jest to podobieństwo wynikające z tego, iż ciało i duch są bytami. Uważa ona bowiem, że czysty byt jest pojęciem istniejącym tylko w ludzkim intelekcie, każde stworzone jestestwo ma zaś przymioty. Należy więc rozpatrzyć przymioty ciała i ducha.

Ci, którzy twierdzą, że ciało i duch są całkowicie różne od siebie i jedno nigdy nie może stać się drugim, przyjmują zazwyczaj, że ciało jest nieprzenikalne dla innych ciał, nie mogą się przenikać również jego części, oraz że jest ono rozdzielne na części, podczas gdy duch jest przenikalny (jeden duch może przenikać drugiego, duchy mogą w dowolnej liczbie pozostawać jeden w drugim, zajmując nadal tyle samo miejsca co jeden) i nierozdzielny (duch nie może zostać podzielony na oddzielone od siebie części). Przyjmując, że takie właśnie są przymioty ciała i ducha, musielibyśmy dojść do wniosku, że duch i ciało to największe na świecie przeciwieństwa i że nawet Bóg i stworzenie nie różnią się tak bardzo od siebie, skoro mają przecież pewne wspólne przymioty. Tak rozumiane ciało nie zgadza się też w niczym z Bogiem, a więc nie może być Jego stworzeniem.

Ciało i duch nie zgadzają się też rzekomo w innych przymiotach. Różnić się ma ich rozciągłość. Rozciągłość ciała jest jakoby zawsze nieprzenikalna, a nawet bycie rozciąglą i nieprzenikalnym w odniesieniu do ciała to jeden przymiot. Rozciągłość ciała należeć ma do jego istoty. Ciało nie może być bardziej lub mniej rozciągle, a duch przeciwnie. Ruchliwość i postaciowość miałyby być tylko konsekwencją rozciągłości. Duch miałby być w inny sposób ruchliwy i postaciowy niż ciało, ponieważ może sam z siebie poruszać się i kształtować, co jest zupełnie obce ciału.

Conway zastanawia się, w jaki sposób można byłoby udowodnić, że nieprzenikalność to istotowy przymiot ciała, a przenikalność ducha. Dlaczego mielibyśmy sądzić, że ciało nie może być bardziej lub mniej nieprzenikalne, a duch bardziej lub mniej przenikalny? Przecież jest to możliwe w stosunku do innych przymiotów, takich jak ciężar, gęstość czy temperatura. Gdyby powiedzieć, że ciało pozostaje nieprzenikalne tak, jak palące się żelazo, to Conway zgadza się, iż jest ono rzeczywiście nieprzenikalne przez każde inne ciało o takiej samej gęstości, ale jednocześnie jest przenikalne przez ciało subtelniejsze, takie jak ogień, który wchodzi w żelazo, przenika wszystkie jego części i powoduje, że staje się ono miękkie, a nawet płynne. Gdyby zaś ktoś twierdził, że nie jest to przenikanie w sensie filozoficznym, ponieważ żelazo zmienia swoją objętość, to Conway odpowiada, że rozumienie przenikania tak, że jakaś jednorodna substancja wchodzi w drugą i nie zmienia to ich objętości, jest niedorzecznością. Przypisuje się bowiem w ten sposób ciałom dogłębną obecność właściwą jedynie Bogu i Chrystusowi. Żadne stwo-

nienie nie może być dogłębnie obecne w innym stworzeniu, bo przestałoby być stworzeniem, gdyż posiadałoby jeden z nieprzekazywalnych przymiotów Boga i Chrystusa. Jeżeli założyć, że jedno stworzenie może być dogłębnie obecne w drugim tak, że nie zwiększa jego ciężaru i rozciągłości, czyli właściwie stają się jednym, to można postawić hipotezę, że cały świat stworzony daje się zredukować do najmniejszego ziarnka lub kurzu, każda bowiem część przenika inną, a ich wspólna rozciągłość nie jest większa, niż jednej z tych części. Gdyby zaś ktoś twierdził, że dogłębna obecność jest charakterystyczna tylko dla ducha, który może zredukować się do bardzo małej przestrzeni, to według Conway popełnia błąd *petitio principii*¹⁵, ponieważ nie dowiódł, że ciało i duch są różnymi substancjami.

Przenikanie stworzeń porównuje Conway do właściwości czasu. Czaasy są rozciągle w swoich wyznaczonych granicach, których nie mogą opuścić, nie mogą też być w sobie nawzajem dogłębnie obecne. Pierwszy dzień tygodnia nie może być obecny w drugim, pierwsza godzina dnia w drugiej, pierwsza minuta godziny w drugiej; czas jest bowiem sukcesywny i jedna jego część jest poza drugą. Ale jednocześnie czas krótszy zawiera się w dłuższym, zaś takie same co do długości okresy stykają się ze sobą bezpośrednio, ale nie mogą być w sobie nawzajem obecne. Analogicznie jest ze stworzeniem – stworzenia o takiej samej wielkości, ciężarze i rozciągłości mogą jedynie bezpośrednio dotykać się, ale nie mogą być w sobie obecne. Mniejsze stworzenie może zaś być w większym, subtelniejsze w grubszym i to, według Conway, jest właściwym przenikaniem, które jest przymiotem tak ciał, jak i duchów.

Jeżeli uznamy ciało za znakomite stworzenie Boga, mające życie i czucie, to jedyną różnicą między ciałem a duchem jest to, że ciało jest częścią gęstszą jakiejś rzeczy, a duch subtelniejszą. Od powietrza, które jest w świecie widzialnym najsubtelniejsze, bierze nawet swoją nazwę duch, o czym świadczy to, że w języku hebrajskim słowo *ruach* oznacza zarówno ducha, jak i powietrze. Powietrze odznacza się bardzo szybkim ruchem, a cała szybkość ruchu przypisywana jest duchowi, który jest w poruszanej ciele. Choć ludzie niewykształceni, gdy nie dostrzegają w jakichś ciałach ruchu, nazywają je martwymi czy pozbawionymi życia i ducha, to w rzeczywistości nie ma żadnego ciała, które byłoby pozbawione ruchu, a w konsekwencji życia i ducha.

Każde stworzenie – zarówno ciało, jak i duch – ma więc rozciągłość i jest to rozciągłość przynależna temu właśnie stworzeniu, to znaczy nie

może być ani powiększona, ani zmniejszona. Wydawać by się mogło, że nie jest to prawdą, bo na przykład proch strzelniczy po zapaleniu rozprzestrzenia się na wielkiej powierzchni. Ale w rzeczywistości dokonuje się tutaj podział na coraz mniejsze części, które nie napełniają bynajmniej całej przestrzeni, choć wydaje nam się, że ciało rozciąga się, napełniając sobą całą przestrzeń; żadna z pojedynczych części prochu nie ma ani większej, ani mniejszej rozciągłości, niż miała wcześniej. A jeszcze innym rodzajem takiej pozornie zmiennej rozciągłości jest nabrzmiewanie ciał. Ciała mogą nabrzmiewać, gdy wchodzi w nie wiele duchów lub subtelniejszych ciał, ale my nie musimy tego spostrzegać naszymi zmysłami zewnętrznymi. W pewnych przypadkach widzimy, jak duchy obecne w ciałach powodują, że ciało nabrzmiewa i zyskuje jakby większą rozciągłość, np. wtedy gdy ogień wchodzi w żelazo. W innych przypadkach nabrzmiewania ciał nie możemy zaobserwować naszymi zewnętrznymi zmysłami, ale nie można na tej podstawie temu zaprzeczyć – może jednak jakieś ciało zwiększyć swoje rozmiary, a jednak nie można go opisać liczbami. Weźmy dwa ciała, jedno o objętości 64 jednostek, drugie 100; o ile pierwsze z łatwością opiszemy jako sześciątę o podstawie 4, o tyle podstawa drugiego nie może zostać określona dokładnie, jest bowiem większa od 4, ale mniejsza niż 5. Dla Anne Conway to, że pierwiastek sześcienny z 64 jest liczbą naturalną, a pierwiastek ze 100 liczbą rzeczywistą niewymierną, której nie możemy wyrazić w skończony sposób, potwierdza tezę o wzajemnym nieskończonym przenikaniu się rzeczy.

Innym przymiotem, który rzekomo ma przynależeć tylko ciału, a nie duchowi, jest rozdzielność (*discerpibilitas*). Jeżeli rozumieć ją jako możliwość rozdzielenia ciała, choćby nawet najmniejszego, jakie można sobie wyobrazić, to jest to niemożliwe, gdyż zakłada się tu, że każde najmniejsze ciało jest rozdzielne na mniejsze części, a więc zakłada się sprzeczność. Ciało rozumiane jako jednostka jest nierozdzielne. To, co powszechnie nazywa się rozdzielnością, znaczy, że można jedno ciało oddzielić (*dividere*) od drugiego, umiejscawiając między nimi jakieś trzecie. A przy tym rozumieniu słowa należy uznać, że duchy są nie mniej rozdzielne niż ciała. Jednostkowy duch nie może stać się dwoma czy trzema, ale wiele duchów istniejących w jednym cielem może być oddzielonych (*separari*) od siebie tak samo łatwo jak ciała.

Między wszystkimi stworzeniami istnieje pewna powszechna jedność. Wprawdzie bowiem i ciała, i duchy mogą zostać oddzielone, czyli

odseparowane (*discerpi vel separari*) o siebie, jednak nawet w takim oddzieleniu pozostają one zjednoczone (*unita*), jako że „cały świat stworzony ma tylko jedną substancję, czyli bytowość, i nie ma w nim próżni”¹⁶. Żadne stworzenie nie może więc być oddzielone (odseparowane) od wszystkich sąsiednich stworzeń. Szczególniejsza zaś jedność istnieje pomiędzy częściami tego samego stworzenia. Gdy ciało zostaje rozerwane, a jego części odsunięte od siebie na pewną odległość, to dopóki nie zostaną zniszczone, będą wysyłać do siebie nawzajem oraz do ciała, od którego pochodzą, subtelne cząstki, dzięki którym zachowują jedność i sympatię. Gdybyśmy, jak twierdzi Conway, przeszczepili nos z ciała jednej osoby do ciała innej, to gdy tylko ciało, z którego pobrano nos, ulegnie zniszczeniu, wówczas i nos odpadnie od żywego ciała i obumrze. A gdy pewnemu człowiekowi odcięto nogę, zabrano ją na pewną odległość i rozcięto, wówczas człowiek ten odczuwał ból i pokazywał, gdzie została zraniona odcięta noga.

Także jednostki tego samego rodzaju odczuwają wzajemną jedność, choć są oddalone od siebie co do miejsca. Najwyraźniej widać to na przykładzie ludzi. Gdy dwoje ludzi się kocha, to dzięki tej miłości tak bardzo są ze sobą zjednoczeni, że żadna odległość nie może ich rozdzielić, są bowiem nawzajem obecni w swoich duchach, ciągle przebiega między nimi wzajemne wypływanie czy emanacja duchów, są przez nią połączeni niby jakimiś liniami. Jeśli człowiek coś kocha, to jest z tym zjednoczony, a jego duch przechodzi od niego do tej rzeczy.

Czwarty argument na rzecz tezy, że ciało i duch nie różnią się istotowo, lecz jedynie co do stopnia istnienia, opiera się na najgłębszej jedności ciał i duchów, dzięki której duchy mają panowanie nad ciałami, w których mieszkają, mogą je poruszać i używać w rozmaitych działaniach niczym narzędzi. Duch musi mieć coś z cielesności, ponieważ potrzebuje uporządkowanego ciała, aby za pośrednictwem jego cielesnych organów wypełniać swoje czynności życiowe. Według Conway, gdyby duch nie miał nic z cielesności, nie mógłby też poruszać ciałem, ani żadnym jego członkiem, bo żadna część ciała nie przeciwstawiałaby mu się. Poruszenie zaś jednego ciała przez drugie dokonuje się właśnie dzięki przeciwstawieniu się ciała poruszanego poruszającemu i ich nieprzenikalności. Przykładem mogą tu być żagle na statku: im żagle bardziej dziurawe, tym wolniej wiatr porusza statek, a gdyby zamiast żagli rozpiąć sieć, to nawet bardzo silny wiatr nie mógłby szybko poruszać statku. Gdyby było tak, że duch z największą łatwością może przenikać

każde ciało, a ciało nie może stawiać mu oporu, to duch poruszając się, po prostu pozostawiałby ciało za sobą, przechodząc przez nie bez żadnego oporu; wiemy jednak, że tak nie jest.

Duch w momencie, gdy porusza ciało, nie jest sprawcą samego ruchu, ponieważ ruch, tak jak istota stworzeń, pochodzi od Boga. Duch jedynie ogranicza ruch do poszczególnej rzeczy i sam wraz z ciałem porusza się; gdyby ciało spętać kajdanami, to również duch nie mógłby się uwolnić i poruszać. Ruch ciała spowodowany przez ducha i ruch, dzięki któremu Bóg porusza stworzenia, są diametralnie różne. Różnica jest tak wielka, jak między konstruktorem, który buduje statek czy dom, a Bogiem stwarzającym pierwszą substancję. Bóg nadał stworzeniu istotę, konstruktor nie dał materiałom, z których budował (np. drewnu) ich istoty.

Wszelki ruch pochodzi od Boga. Stworzenie jednak może nadużyć mocy poruszania pochodzącej od Boga i ograniczyć ją do czegoś innego, niż powinno. Wówczas mamy do czynienia z grzechem. Grzech to zamęt czy nieuporządkowane skierowanie ruchu lub mocy poruszania z jego właściwego miejsca czy stanu do innego, nieodpowiedniego. Gdy statek poruszany przez wiatr, kierowany jest przez żeglarza, to żeglarz nie jest sprawcą czy przyczyną wiatru, lecz tylko dobrze lub źle ten wiatr wykorzystuje, a za swoje działanie bądź jest chwalony, gdy dotrze tam, gdzie powinien, bądź ganiony, gdy doprowadzi do katastrofy. Tak więc Bóg nie jest przyczyną grzechu, grzech pochodzi od stworzenia.

Obserwujemy, że gdy cierpi ciało, cierpi też duch. Gdyby twierdzić, że duch ma zupełnie różną naturę niż ciało, to nie ma przyczyny, dla której odczuwa ból ciała, z którym nic go przecież nie łączy, a także nie można wytłumaczyć, w jaki sposób rzecz cielesna może mu zaszkodzić. Nie jest właściwe też twierdzenie, że to ciało, a nie duch, odczuwa ból, bo ci, którzy mówią, iż duch i ciało są zupełnie innej natury, odmawiają ciału życia i poznania. Trudność ta da się wytłumaczyć, jeśli przyjmujemy, że duch i ciało są jednej substancji, chociaż duch przewyższa ciało pod względem życia, duchowości, szybkości ruchu, przenikliwości oraz innych właściwości. Gdy pojmimy ciało jako mające życie i postrzeganie, zrozumiemy, w jaki sposób jedno ciało może zranić drugie lub wyświadczyć mu przysługę; jest to możliwe dzięki temu, że są jednej właśnie takiej natury.

W sercu człowieka toczy się walka duchów dobrych ze złymi. Dobre duchy to duchy pobożnego człowieka, który został pierwotnie uczynio-

ny dobrym. Z nimi jednoczy się Bóg i Chrystus w walce z duchami złymi. Bóg i Chrystus wspierają każdego pobożnego, każdego, kto boi się Boga, jest Mu posłuszny i wierzy w Jego moc, dobroć i prawdę; ale jednocześnie Bóg i Chrystus pozwalają, aby niewierni zostali całkowicie zawładnięci przez złe duchy. Dzięki zjednoczeniu Boga i pobożnego człowieka jego dobre duchy stają się bronią, która rani i wypędza złe duchy. Zjednoczenie ludzkiego ducha z Bogiem zawsze odbywa się za pośrednictwem Chrystusa; dusza ludzka bowiem, nawet w stanie swej najwyższej czystości, zawsze ma udział w cielesności. Chrystus i duch mogą zaś być zjednoczeni bez żadnego innego pośrednika, ponieważ istnieć wielkie pomiędzy nimi podobieństwo i bliskość.

Piąty argument Anne Conway wyprowadza z obserwacji świata, która ukazuje jej, że we wszystkich widzialnych ciałach jest wielka obfitość duchów. Conway twierdzi, że ziemia i wody ciągle wytwarzają zwierzęta, np. staw wytwarza ryby, choć nie wrzucono wcześniej do niego żadnych ryb, aby się rozmnażały. Wszystkie rzeczy pierwotnie pochodzą od ziemi i wody, czyli także duchy biorą tam swój początek. Gdyby ktoś postawił zarzut, że argument ten nie dowodzi bynajmniej tożsamości substancjalnej ducha i ciała, a więc nie uzasadnia tezy, że ciało i duch mogą przemieniać się w siebie nawzajem, lecz dowodzi jedynie tego, iż każde ciało ma w sobie ducha, to należy zastanowić się, w jakim znaczeniu ten ktoś mówi o owym zawieraniu się ducha w ciele. Jeżeli bowiem rozumie przez to, że każde ciało zawiera w sobie aktualnie duchy wszystkich zwierząt i pozostałych stworzeń, to przyjmuje, że w małym ciele może istnieć wiele duchów, istotowo różnych od ciała. Otóż na to pozwalałaby jedynie dogłębna obecność, która przecież jest nieprzekazywalnym przymiotem Boga i Chrystusa. A nadto, jeżeli wszystkie rodzaje duchów są obecne w każdym ciele, to dlaczego z danego ciała wytwarzane jest, jak wiemy z doświadczenia, tylko ciało określonego gatunku, a nie dowolne inne ciało? Jeśli zaś ten ktoś powiada, że każde ciało zawiera w sobie duchy wszystkich zwierząt i pozostałych stworzeń jedynie potencjalnie, to wtedy ten ktoś musi zgodzić się, że ciało i duch są wzajemnie w sobie przemienne, tak jak np. drewno jest potencjalnie ogniem, a woda jest potencjalnie powietrzem.

Nierozerwalne zjednoczenie ciała i ducha powoduje, iż żadne ciało nie może być bez ducha. Jest to bardzo mocnym argumentem na prawdziwość tezy o pierwotnej jedności ich natury i substancji. Natura we wszystkich swoich działaniach ma ustalony porządek: jedno zwierzę jest

kształtowane przez inne, jeden gatunek pochodzi od drugiego, wstępowanie zawsze odbywa się ku wyższej doskonałości, zstępowanie zaś ku niższej. Ze zniszczenia jednostek jednego gatunku powstają jednostki innego. Z zepsutej ziemi lub wody pochodzą zwierzęta, podobnie błoto czy inna zgniła materia dają początek zwierzętom, które zawsze mają duchy. Duch przez rozkład uwalnia się ze swoich więzów i wolny, dzięki sile plastycznej, kształtuje znowu siebie i tworzy nowe ciało. Ciało może więzić duchy przez swoją twardość i gęstość tylko dzięki temu, że ciało i duch są pierwotnie jednej natury i substancji. Ciało jest stałym i ściśnionym duchem, a duch jest ulotnym i subtelnym ciałem.

We wszystkich ciałach istnieją nie tylko duchy zjednoczone z nimi i jakby uwięzione w tych ciałach do czasu nadejścia śmierci lub nastąpienia rozkładu. Oprócz nich we wszystkich ciałach są także duchy bardzo subtelne, które nieustannie z ciał emanują. Te subtelniejsze duchy są wytworami duchów gęstszych danego ciała. Duchy więzione w ciele nie są więc beczynne, lecz wytwarzają owe subtelniejsze duchy, które emanują w kolorach, dźwiękach, zapachach, smakach, zaletach i zdolnościach. To wytwarzanie jest zgodne z dążeniem natury do osiągnięcia większej doskonałości pod względem subtelności i duchowości. Nieodzowny jest tu ruch, który osłabia i dzieli rzecz, a ona przez to staje się subtelniejsza i bardziej duchowa. W człowieku pokarm i napój najpierw zmieniane są w mlecz, następnie w krew, a na koniec w duchy. Dzięki duchom zaś człowiek widzi, słyszy, odczuwa zapachy i smaki, dotyka, czuje, rozmyśla, kocha, nienawidzi i w ogóle czyni wszystko, cokolwiek czyni. Od duchów także pochodzi nasienie, przez które człowiek rozmnaża się. Duchom zawdzięcza on także mowę. Mowa pełna jest duchów dobrych i złych, które ukształtowane zostały w sercu człowieka, zgodnie ze słowami *Pisma*: „z obfitości serca usta mówią” (Mt 12, 34 b)¹⁷.

Szósty, ostatni argument Conway opiera na fragmentach *Pisma Świętego*. Twierdzi, że wiele jest miejsc w *Starym* i w *Nowym Testamencie*, „które w prostych i jasnych słowach dowodzą, że wszystko ma życie i że w jakimś stopniu rzeczywiście żyje”¹⁸. I przytacza jako przykład trzy cytaty z *Nowego Testamentu*. Oto w *Dziejach Apostolskich* (17, 25) czytamy o Bogu: „Sam dawa wszystkim żywot” itd.¹⁹. W *Pierwszym Liście do Tymoteusza* (6, 13) powiada Apostoł Paweł, że Bóg „ożywia wszystko”²⁰. A w *Ewangelii św. Łukasza* (20, 38) znajdujemy słowa: „A Bóg nie jest ci umarłych, ale żywych”²¹, które wprowadzie tu odnoszą się do ludzi, ale są też prawdą w odniesieniu do wszystkich pozostałych rzeczy. Tak

więc Bóg daje wszystkiemu życie i jest Bogiem rzeczy, które mają zmartwychwstanie, przy czym nie chodzi tu tylko o człowieka. Śmierć rzeczy nie jest ich unicestwieniem, lecz zmianą jednego rodzaju i stopnia życia na inny. Tak jak to opisuje *Pismo Święte*, które słowami *Ewangelii św. Jana* (12, 24) powiada nam, że ziarno pszenicy rzucone w ziemię musi obumrzeć, aby znowu powstało, przynosząc obfity plon.

Rzeczywistość jest więc jedna. Jedna jest substancja i nie ma substancjalnej różnicy między duchem a ciałem, a jedynie różnica stopnia. Conway uważa, że wszyscy, którzy zaprzeczają temu, iż ciało i duch są jedną substancją, błędzą zarówno na polu filozofii, jak i teologii. Dla niej bowiem tym, co stanowi o istotowej różnicy między bytami, nie jest odmienność substancjalna, lecz kierunek dokonywania się zmienności bytowej. To jest podstawa wyróżnienia trzech rodzajów bytu: Boga, Chrystusa i wszelkiego stworzenia. Substancjalnie zaś rzeczywistość jest jedna – wszystko bowiem pochodzi od Boga, a to, co od Boga pochodzi, nie może być różne od Niego substancjalnie.

2. *Principia philosophiae antiquissimae* – źródła i inspiracje

Dokonana uprzednio rekonstrukcja poglądów filozoficznych Anne Conway wymaga usytuowania ich w kontekście historyczno-filozoficznym. Sięgnijmy więc do Platona i Plotyna, do Filona z Aleksandrii i Orygenesa²², a także do myślicieli doby renesansu. Dlaczego właśnie ta droga? Oczywiście z powodu kontaktów Conway z filozofami z Cambridge, a przede wszystkim z Henrym More'em, ale także w związku z jej osobistymi lekturami. Z korespondencji Conway wynika, że знаła Platona²³. Dyskutowała z More'em na temat traktatów *Anthroposophia Theomagica*, *Anima Magica Abscondita*, *Magica Adamica* oraz *Caelum Terrae*, mistyczno-magicznych pism wydanych w 1650 roku przez autora ukrywającego się pod pseudonimem Eugenius Philathetes, a nawiązujących do Platona, Plotyna, Jamblicha, Ficina i Pico della Mirandoli, a także do Paracelsusa i Hermesa Trismegistusa²⁴. Niestety nie wyraziła w listach swoich opinii na ten temat.

Wiemy, że Henry More zwrócił jej uwagę na anonimowo wydany w 1660 roku traktat *A Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief*

of his Opinions, którego głównym przedmiotem jest teza o preegzystencji dusz, którą wyznawać miał Orygenes²⁵. Autorem krótkiego dziełka, napisanego w formie listu, był George Rust, uczeń More'a i przyjaciel Johna Fincha, brata Anne. Teoria preegzystencji przez samego More'a uważana była za co najmniej prawdopodobną. Zwierza się lady Conway, że nie rozumie, dlaczego potępia się ją jako niezgodną z dogmatem o wcieleniu Chrystusa: „wyznaję, że nie wiem, dlaczego dusza preegzystująca miałaby nie być równie zdolna do inkarnacji, jak dusza właśnie stworzona”²⁶. Widać sprawa ta była dla niego ważna, skoro w siedmiu listach przypomina adresatce, że książeczkę wysłał przez znajomego i niebawem powinna ona ją otrzymać. I znów niestety Anne nie wyraziła w listach swej opinii.

W listach do Anne Conway pojawiają się też takie nazwiska, jak Campanella²⁷, jego uczeń Severinus²⁸, Cardano²⁹ czy Galileusz³⁰. Wszystko to są tylko pojedyncze wzmianki, nadto pozostawione bez odpowiedzi, ale przecież wyznaczają one w jakiejś mierze krąg myślicieli dyskutowanych w otoczeniu Anne Conway. Pamiętać powinniśmy również, iż poprzez znajomość z Franciszkiem Mercurym van Helmontem mogła ona poznać poglądy wielu renesansowych myślicieli, którzy z pewnością nie byli obcy Janowi Baptyście van Helmontowi, ojcu Franciszka Mercurego. W samych *Principia philosophiae...*, oprócz wymienionych już w tytule Descartes'a, Hobbesa i Spinozy, którym poświęcimy oddzielne rozważania, Conway przywołała z imienia jeszcze tylko jednego filozofa – Filona z Aleksandrii³¹. Wydawca dzieła Anne Conway opatrzył je zaś odniesieniami do *Kabbala denudata*, które w oczywisty sposób prowadzą nas ku kabale w ogóle.

Nie jesteśmy jednak w stanie określić bez cienia wątpliwości, na ile znajomość poglądów wymienionych filozofów i kabały wynikała z bezpośrednich osobistych lektur, a na ile była pośrednia, poprzez dyskusje z More'em, van Helmontem lub innymi osobami. Niemniej jednak, co mamy nadzieję wykazać, nie była to znajomość pobieżna, płytka i podająca się potocznym albo narzuconym opiniom. Bardzo daleko idące zbieżności sformułowań użytych przez Anne Conway ze sformułowaniami, które znajdziemy w dziełach wymienionych autorów, są oczywiście jakby miarą eklektyczności jej myślenia. Zarazem jednak są bardzo dobrym, niby w miniaturze ukazany, obrazem tego odłamu filozofii angielskiej XVII wieku, który nie wyszedł poza ramy renesansowego neoplatonizmu, przez co pozostał wrogi zarówno wobec kontynentalne-

go racjonalizmu, jak i wobec zapoczątkowanego materializmem Hobbesa rodzimego empiryzmu. Wpływy i inspiracje Anne Conway wynikające z platonizmu i neoplatonizmu (w szerokim sensie tych słów) przedstawimy, analizując kilka istotnych elementów jej filozofii.

a. Rodzaje bytu

Podstawą wszelkich rozważań filozoficznych, a zarazem klamrą je spinającą, jest dla Conway Bóg – jeden, niezmienny, doskonale dobry³². Podążając śladem filozofów patrzących na rzeczywistość poprzez pryzmat systemu Platona, twierdzi ona, że wszystko jest zmienne prócz swojej niezmiennej przyczyny – Boga. Jest On niezmienny, ponieważ jest doskonały. Pisząc: „W Bogu nie ma ani czasu, ani zmiany, ani złożenia, ani podziału na części. Jest On bowiem zupełny i w ogóle jeden w samym sobie i w mocy siebie samego; bez żadnej różnorodności i zmieszania”³³, Conway nie głosi niczego, co odbiegałoby od stanowiska filozofujących teologów, takich jak Orygenes czy Filon. Mogłaby więc powtórzyć za Orygenesem: „On, «tworząc na początku» to, co chciał stworzyć, czyli istoty rozumne, nie posiadał żadnej przyczyny tworzenia poza samym sobą, to znaczy poza swoją dobrocią. Ponieważ więc sam był przyczyną sprawczą tego, co miało zostać stworzone, a nie było w nim ani niestałości, ani zmienności, ani niemożności, a zwłaszcza żadnego powodu dla zmienności i niestałości, wszystkie stworzenia swoje uczynił równymi i podobnymi.”³⁴ I zgodnie z Filonem z Aleksandrii mogłaby twierdzić: „Każda istota stworzona musi z konieczności się zmieniać, ponieważ jest to jej nieodłączna właściwość, podobnie jak właściwością Boga jest Jego niezmiennność”³⁵; albo też: „Jak ktoś może uwierzyć Bogu? Kiedy zrozumie, że wszystko inne się zmienia, a tylko Bóg pozostaje niezmienny”³⁶.

Ta niezmiennność Boga jest – z filozoficznego punktu widzenia – niezmiennością bytową: Bóg jest jedynym bytem niezmiennym, a zatem jest jedynym prawdziwym bytem, to znaczy istniejącym z siebie, podczas gdy wszystkie inne byty musiały być powołane do istnienia i muszą być ciągle w swym istnieniu podtrzymywane. Ale niezmiennność ta jest również – z teologicznego punktu widzenia – niezmiennością (czy raczej stałością) moralną: Bóg jest absolutnym dobrem, a więc nie może stawać się ani bardziej dobry, ani mniej dobry, co w płaszczyźnie spraw ludzkich znaczy, iż człowiek może Bogu zaufać, albowiem Bóg pozostaje

je absolutnie wierny swym zamysłom względem człowieka. Filozofujący teolog, gdy mówiąc o niezmienności Boga odwołuje się do wersów biblijnych, tworzy wypowiedź dwuznaczną, wyrażającą w tych samych słowach charakterystykę Boga jednocześnie jako niezmiennego Bytu i niezmienniej Opatrzności. W przytoczonych wyżej cytatach ta dwuznaczność jest wyraźnie widoczna.

Teolog chrześcijański (a więc także Orygenes) staje nadto wobec trudności, która nie pojawi się przed wyznawcą judaizmu (a więc na przykład przed Filonem). Chodzi o to, że wiara w Chrystusa jako Boga wcielonego wymaga uznania, że w aspekcie swej ludzkiej natury Chrystus nie mógł być niezmienny (w dwuznacznym sensie tego słowa), gdyż wówczas jego natura nie byłaby rzeczywiście ludzką naturą. Należało więc przypisać Chrystusowi jakiś rodzaj zmienności w odniesieniu do Jego ludzkiej natury i to właśnie czyni Orygenes: „Chociaż jednak wszystkie dusze istotnie posiadają zdolność wyboru między dobrem a złem, to przecież dusza Chrystusowa tak stanowczo wybrała «umiłowanie sprawiedliwości», iż dzięki ogromowi tego umiłowania związała się z nią nierozdzielnie i trwale, wskutek czego mocne postanowienie, niezmierzone uczucie i niezniszczalny żar miłości wykluczyły wszelką myśl o odwróceniu i zmianie; to więc, co zależało od jej woli, wskutek długotrwałego działania afektu stało się jej naturą”³⁷. Nieco dalej zaś Orygenes wyjaśnia: „Natomiast dusza, która była w Jezusie, zanim poznała zło, wybrała dobro, a że «umiłowała sprawiedliwość i nienawidziła niesprawiedliwości, dlatego namaścił ją Bóg olejkim wesela przed jej uczestnikami». A zatem jest namaszczone olejkim wesela, że Słowem Bożym została połączona w nieskalanym związku i dlatego jako jedyna ze wszystkich dusz była niezdolna do przyjęcia grzechu, iż dobrze i w pełnej mierze była zdolna do przyjęcia Syna Bożego. (...) Chrystus więc jest stawiany za wzór wszystkim wierzącym dlatego, że zawsze, nawet zanim poznał zło, wybrał dobro i dlatego namaścił go Bóg olejkim wesela; tak samo każdy człowiek, skoro otrzymał wzór, po upadku albo po popełnieniu błędu winien się oczyścić od skaz, a mając przewodnika powinien wstąpić na trudną drogę cnoty (...)”³⁸.

W ujęciu Orygenesesa owa zmienność Chrystusa jest właściwie rodzajem trwałego nastawienia ku dobru, które to nastawienie jest rezultatem dokonania nieodwracalnego wyboru między dobrem a złem. Do takiego rozumienia zdaje się nawiązywać Anne Conway – w jej ujęciu zmienność Chrystusa to w istocie zdolność wyboru między dobrem

a złem. Istnieje najwyższe dobro – Bóg, ale nie ma całkowitej Jego przeciwności; szatan to przecież upadły anioł. Możliwość wyboru, a więc zmienność, może w związku z tym być tylko dwojaka: zmienność wyłącznie ku dobru oraz zmienność ku dobru i ku złu. Pierwsza jest właściwa Chrystusowi, druga stworzeniom. Tak rozumiana zmienność jest kategorią etyczną.

Ale Chrystus jest zarazem – wedle koncepcji Conway – pośrednikiem między Bogiem a stworzeniem. Samo określenie Chrystusa jako pośrednika jest oczywiście często spotykane w kontekście rozważań teologicznych. I tak Orygenes, rozważając problem wcielenia Chrystusa, pisze: „Wypada teraz zastanowić się nad istotą pośrednią pomiędzy tymi wszystkimi stworzeniami a Bogiem, to znaczy nad «pośrednikiem», którego Apostoł Paweł określa jako «pierworodnego wszelkiego stworzenia»”³⁹. Kiedy jednak Conway mówi, że Chrystus jest „pośrednikiem między Bogiem a stworzeniem”⁴⁰, nie chodzi jej o pośredniczenie w sensie teologicznym. Zastrzega bowiem wyraźnie, że nie należy tego rozumieć w sensie zajmowania pośredniego miejsca między dwiema skrajnościami, lecz jako tezę, że Chrystus „pośredni jest pod względem swojej natury”⁴¹, a więc jako tezę metafizyczną. Istotą Boga jest Jego niezmiennność; jeżeli stworzenie ma być istotowo różne od swego Stwórcy, to istotą stworzeń musi być właściwość będąca przeciwieństwem Boskiej niezmienności, czyli zmienność. W konsekwencji Chrystus musi w swej istocie w jakiś sposób łączyć owe dwie przeciwstawne właściwości; Conway ujmuje to w formule głoszącej, że Chrystus jest „uczestnikiem niezmienności Boga i zmienności stworzeń”⁴². W ujęciu Conway zmienność nie jest więc kategorią wyłącznie etyczną, lecz zarazem jest to kategoria ontyczna.

Teolog mówiąc o zmienności w kontekście wyboru między dobrem a złem, musi odnieść swe rozważania do bytów zdolnych do dokonywania takiego wyboru. Dlatego Orygenes wyraźnie ogranicza swój wywód do istot rozumnych: „Wszystkie istoty rozumne zgodnie ze swym zamierzeniem i postępowaniem nawracają się niekiedy od zła ku dobru, a niekiedy od dobra ku złu; niektóre trwają w dobru, a inne się rozwijają i wciąż wspinają ku górze, aż osiągną najwyższą godność”⁴³. Takiego ograniczenia nie może być w rozważaniach Anne Conway. Musi ona kategorię zmienności stosować nie tylko do człowieka, lecz do całej rzeczywistości stworzonej, albowiem Chrystus jest pośrednikiem między Bogiem a całym światem stworzonym.

Ten ontologiczny wymóg może Anne Conway tym łatwiej spełnić, że patrząc na świat oczami człowieka porennesansowego, traktuje istotę rozumną jako integralną i równorzędną część przyrody; a to, co jest właściwością przyrody jako takiej, jest też właściwością wszelkiego stworzenia, zatem w przypadku poszczególnych bytów stworzonych może wystąpić jedynie różnica co do stopnia intensywności danej właściwości. Tak więc tym, co stanowi o istotowej różnicy między bytami, jest zmienność i kierunek jej dokonywania się. Użycie osobliwej ontologiczno-etycznej kategorii zmienności jako kryterium rozróżniania rodzajów bytu – Boga, Chrystusa i stworzenia – jest oryginalnym pomysłem lady Anne Conway, nie znajdującym analogii w innych systemach filozoficznych. Rozwiązanie to dobrze wpisuje się w kontekst jej monistycznej metafizyki.

b. Teologia pozytywna

Zarówno filozofowie, jak i teologowie podkreślając istotową odrębność i bytową niewspółmierność Boga i stworzenia, zarazem dają wyraz pewnej obawie (czy może raczej ukazują świadomość ograniczeń) co do możliwości poznania i opisania przez człowieka przymiotów Boga. I tak Orygenes pisze: „Skoro więc w miarę naszych możliwości wykazaliśmy bezsens myślenia o Bogu jako o jakiejś istocie cielesnej, stwierdzamy zgodnie z prawdą, że Bóg jest bytem niepojętym i niezgłębnym. Cokolwiek bowiem możemy pomyśleć albo wyobrazić sobie o Bogu, musimy koniecznie uznać, że przekracza on wszelkie nasze o nim wyobrażenie”⁴⁴. Filon zaś stwierdza: „Jak zresztą dusza mogłaby poznać Boga, gdyby On nie tchnął w nią ducha i nie zetknął się z nią na tyle, na ile to jest możliwe? Umysł ludzki nie odważyłby się wstępować tak wysoko, aby pojąć naturę Boga, gdyby sam Bóg nie podniósł go do siebie, na ile można podnieść umysł człowieka, i gdyby nie działał w nim odcisków, odzwierciedlających Boskie siły, dostępne dla ludzkiego poznania”⁴⁵. Podobnie w innym miejscu: „Dla nich główną myślą w natchnionych wyroczeniach jest stwierdzenie, że «Bóg nie jest jak człowiek», jak niebo ani jak świat; stworzenia te bowiem mają swoje cechy i podpadają pod zmysły, Boga natomiast nie można ogarnąć nawet rozumem, wyjąwszy jedną Jego cechę – istnienie. Jedyne bowiem, co wiemy o Nim, to to, że istnieje, a poza tym nic o Nim nie wiemy”⁴⁶. Podobne sformułowania znajdujemy w kabale, na przykład w księdze *Zohar*.

Przeświadczenie, że umysł ludzki nie jest zdolny ująć istoty Boga, doprowadziło do powstania całego nurtu tak zwanej teologii negatywnej, rozmaicie zresztą uprawianej, w ramach której rozważanie filozoficzne Boga dokonuje się nie drogą twierdzeń pozytywnych (typu „Bóg jest A”), lecz poprzez przeczenie (typu „Bóg nie jest A”). Najbardziej znane wzorce tej teologii to systemy Pseudo-Dionizego Areopagity i Mikołaja z Kuzy, ale także Tomasza z Akwinu doktryna o analogii bytu i o analogiczności poznania⁴⁷. Ich źródłem jest tradycja platońska, mniej od samego Platona⁴⁸, a bardziej od Plotyna się wywodząca. Plotyn próbując określić Jedno, pisał: „A zatem nie jest Ono umysłem, lecz jest przed umysłem, albowiem umysł jest czymś z dziedziny bytów, a Ono nie jest «czymś», lecz jest przed każdym czymś, i nie jest także bytem, bo przecież byt posiada jakby postać bytu, a Ono obywają się nawet bez umysłowej postaci. Oto Natura jednego jest rodzicielką wszystkich rzeczy i dlatego nie jest żadną z nich, więc ani czymś, ani jakościowym, ani ilościowym, ani umysłem, ani duszą; nie pozostaje dalej w ruchu ani też znowu w spoczynku, nie przebywa w miejscu ani w czasie, lecz jest Tym, co jednopostaciowe w sobie, a raczej bezpostaciowe, bo góruje nad wszelką postacią, nad ruchem, nad spoczynkiem: są to właściwości bytu, które go czynią wielością”⁴⁹. Plotyn podaje przy tym znamienne wyjaśnienie przyczyny takiej sytuacji poznawczej: „Bo ilekroć o Nim myśleć będziesz jakby o umyśle albo o Bogu, to jest czymś więcej i znowu, jeżeli Je ujednisz w świadomości, to czymś więcej jest także wtedy: musiałbyś chyba wyobrazić sobie Boga Samego, aż byłby bardziej «jeden» od myśli twojej, jako że jest Sam w Sobie bez żadnego przymiotu”⁵⁰.

Można by powiedzieć, że teologia negatywna jest wynikiem próby pogodzenia swoistej sprzeczności: z jednej strony uznania, że Bóg nie podpada pod kategorie ludzkiego rozumu, z drugiej strony zaś potrzeby znalezienia odpowiedzi na pytanie, jaki Bóg jest. Anne Conway również chce wiedzieć, jaki Bóg jest, ale swych rozważań nie prowadzi w negatywnej konwencji stylistycznej. Nie dlatego jednak, jakoby to sama jej metafizyka prowadziła do pozytywnych twierdzeń o Bogu. Powód jest inny – lady Anne Conway bezpośrednio przyjmuje dane Objawienia. *Biblia*, a w niej przede wszystkim *Psalmy Dawidowe*, jest najdoskonalszym źródłem wiedzy człowieka o Bogu, a zatem zawarte w tekstach biblijnych opisy przymiotów Boga należy odczytywać dosłownie i bezpośrednio. Wprawdzie Conway formułuje zarówno tezy pozytywne, na przykład, że Bóg jest jednością, jak i tezy negatywne, na przykład, że

w Bogu nie ma żadnego złożenia, ale traktuje je jako równoznaczne, choć w rozumieniu teologii negatywnej ta druga wyznacza znaczenie (sposób rozumienia) tej pierwszej. Uznanie, że *Biblia* jest księgą pozytywnej wiedzy o Bogu, niejako zmusza do pozytywnej interpretacji również też uzyskiwanych w rezultacie filozoficznej spekulacji. Dlatego wynikiem toku myślenia Anne Conway są tezy sformułowane w stylistyce pozytywnej i tak właśnie przez nią rozumiane, np. teza, iż „dobroć Boga (...) jest Jego istotowym przymiotem”⁵¹ czy teza, iż „istotowym (...) przymiotem Boga jest bycie stwórcą”⁵². Refleksja nad ograniczonością ludzkiego orzekania o przymiotach Boga nie pojawia się.

Całkowite zawierzenie dosłownie odczytanej księdze objawionej pozwala lady Anne Conway tym ufniej podchodzić do księgi przyrody, na której kartach Bóg objawia się poprzez swoje dzieła. Conway pisze: „Wszystkie te [stworzenia] nadzwyczajnie wielbią i wychwalają wielką moc i dobroć Boga dlatego, że Jego nieskończoność doskonale jaśnieje w dziełach Jego ręki, zaiste w każdym wytworzonym przez Niego stworzeniu. (...) I tak rzeczywiście niewidzialne rzeczy Boże jasno widać, jeśli poznaje się je przez te lub w tych rzeczach, które zostały uczynione. Im większe bowiem i wspanialsze są dzieła, tym bardziej ukazują one wielkość swojego stwórcy”⁵³. To przekonanie, że istnienie dzieła dowodzi istnienia Stwórcy, znajduje zresztą wyraz w tekstach biblijnych, nic więc dziwnego, że często głoszą je teologowie i filozofowie inspirowani *Pismem Świętym*. Na przykład u Orygenesza czytamy: „Ponieważ więc umysł nasz sam przez się nie może oglądać Boga w Jego naturalnej postaci, to na podstawie piękności Jego dzieł i wspaniałości stworzeń pojmujemy Go jako Ojca wszechświata”⁵⁴. A w innym miejscu: „W sensie literalnym na rozkaz Boży z wód powstają płazy i ptaki, a widząc je poznajemy, przez kogo zostały stworzone”⁵⁵. Podobnie pisał Filon: „I tak samo kto wszedł do wielkiego domu lub miasta, czyli na świat, ten kontemplując obracające się w koło i wszystko ogarniające sklepienie nieba, planety i gwiazdy stałe, krążące równomiernie, jednostajnie, rytmicznie, harmonijnie i z pożytkiem dla całego świata, kto patrzy na ziemię zajmującą centralne miejsce, jakie zostało jej wyznaczone, a w przestrzeni środkowej – na prądy wód i powietrza, na śmiertelne i nieśmiertelne stworzenia oraz na różne rośliny i owoce, ten na pewno dojdzie do wniosku, że to wszystko nie zostało stworzone bez sztuki, ale że Bóg był i jest Stwórcą wszechrzeczy. Ci, którzy tak rozumują, poznają przez cień Boga, ponieważ na podstawie dzieł wnioskuje

o sprawcy”⁵⁶. W tym aspekcie swych rozważań lady Anne Conway mieści się całkowicie w tradycji filozofii chrześcijańskiej.

c. *Dzieło stworzenia*

Teza, że wszystko, cokolwiek istnieje, stworzone zostało przez Boga, jest fundamentalną tezą całego chrześcijaństwa, a więc i Anne Conway przyjmuje ją z pełną oczywistością. Z czysto teologicznego punktu widzenia ujmując to zagadnienie, głosi się, że świat zaistniał z woli Bożej. Conway również tak pisze: „Wszystkie stworzenia po prostu dlatego tylko są albo istnieją, że Bóg (...) chce, żeby one były”⁵⁷. Jednak z metafizycznego punktu widzenia należy zapytać, nie dlaczego Bóg chce, aby istniało cokolwiek oprócz Niego, lecz jaka istotowa własność Boga sprawia, że udziela On istnienia. Filozofia wypracowała dwie odpowiedzi na to pytanie: wcześniejszą platońską i późniejszą judeochrześcijańską⁵⁸.

Wedle koncepcji judeochrześcijańskiej, jedynym rzeczywistym Bytem jest Bóg, o czym zaświadczały słowa samego Boga, który wyjaśnił Mojżeszowi, pragnącemu wiedzieć, kim jest Bóg: „Jam jest, którym jestem”⁵⁹. Już wcześni pisarze chrześcijańscy interpretowali ten przekaz biblijny jako tezę, że Bóg jest Bytem, którą to tezę św. Tomasz z Akwinu wyraził w sformułowaniu: „Istotą Boga jest Jego istnienie”⁶⁰. A właściwym działaniem samego Bytu jest stwarzać byt. Przy tym rozumieniu Byt jest wcześniejszy nawet od Dobra, ponieważ Bóg dlatego jest Dobrem, że Jest.

Wcześniejsza koncepcja platońska głosi prymat dobra nad bytem. W ujęciu Platona naczelną ideą jest idea Dobra, będąca źródłem zarówno poznania, jak i bytu. „Tak więc i przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki *Dobru* przysługuje, ale również istnienie, oraz istota ich od niego pochodzi, chociaż *Dobro* to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę, coś wyższego i mocniejszego o wiele”⁶¹. Dobro jest ponad istotą, albowiem jest ono jakby miarą określającą granice istoty, dzięki czemu istota jest tym, czym jest. Za Platonem tę koncepcję wyznawał będzie Plotyn: „Jakże więc może to Dobro najdoskonalsze i pierwsze zatrzymać się w Sobie niby z zawiści i skąpstwa lub z niemoocy – ta Moc wszech rzeczy? Jakże wtedy byłaby jeszcze Początkiem? Więc musi i od Niego coś powstać, jako że będzie coś jeszcze i od innych jestestw, które od Niego otrzymały swój samobyty, bo za to, że od Niego, ręczy konieczność. Musi tedy być także najgodniejszy czci

Rodzic kolejnego potomstwa i plód Jego po Nim drugi musi być lepszy od innych”⁶². W pierwszych wiekach istnienia chrześcijaństwa filozofowie wyznający tę koncepcję, świadomie polemizować będą z chrześcijańskim rozumieniem Bytu. Neoplatoński filozof Salustios, żyjący w IV wieku po Chrystusie, uzasadniając, że byty istnieją tylko dzięki uczestnictwu w dobru, argumentuje w charakterystyczny sposób: „Dowodem tego jest, że szlachetne dusze gardzą istnieniem z miłości do dobra, gdy narażają się na śmierć dla swojej ojczyzny, dla swych przyjaciół lub też z miłości do cnoty”⁶³.

W traktacie Anne Conway nie znajdujemy żadnych wzmianek pozwalających sądzić, że autorka świadoma była tej odmienności postaw. Możemy więc jedynie skonstatować fakt, że faktycznie wybiera ona koncepcję platońską. Píše wyraźnie: „Bóg jest (...) nieskończenie dobry, kochający i łaskawy, a nawet jest samą dobrocią i miłością, nieskończonym źródłem i oceanem dobroci, miłości i łaskawości. W jaki sposób może stać się tak, że to źródło nie będzie wiecznie tryskać i wydawać z siebie wód żywych? Czy ten ocean nie będzie obfitować w swoją wieczną emanację i jakiś ciągły pęd do wytwarzania stworzeń? Dobroć Boga bowiem z własnej swojej natury jest przekazywalna i pomnażająca się, a ponieważ w sobie samej nie odczuwa braku żadnej rzeczy, ani nie może dodać sobie niczego z powodu całkowitej swojej pełności i nadzwyczajnej, przez którą ma moc, obfitości, a także ponieważ z tego samego powodu nie może siebie samej pomnażać, gdyż byłoby to równoznaczne z tworzeniem wielu bogów, a to jest samo w sobie sprzeczne, zatem wynika stąd koniecznie, że odwiecznie albo od nieskończonej liczby czasów Bóg dał istotę stworzeniom, inaczej bowiem ta przekazywalna dobroć Boga, która jest Jego istotowym przymiotem, byłaby czymś skończonym i jej trwanie mogłoby być policzone w latach, od czego nie ma nic bardziej niedorzecznego”⁶⁴. Dopiero po tych słowach Conway stwierdza, że istotowym przymiotem Boga jest bycie Stwórcą. Tak więc Bóg jest Stwórcą nie dlatego, że istnieje sam z siebie, lecz dlatego, że jest Dobrem.

Wyprowadzając byt z Dobra, Conway niewątpliwie wzoruje się na Platonie, w szczególności możemy przyjąć, że знаła opowieść o Demiurgu tworzącym świat. Platon odpowiada wprost na pytanie, dlaczego świat został stworzony: „Próbujmy wytłumaczyć, dlaczego Stwórca sprawił, że i ten świat się narodził. Odpowiadamy: był dobry! A kto jest dobry nie odczuwa nigdy żadnej zazdrości wobec nikogo. Wolny zatem od niej

bardzo pragnął, aby wszystko było, ile możliwości, podobne do niego. Jeśli ktoś przyjmuje od mądrych ludzi to zdanie za główną przyczynę powstania świata, postępuje bardzo rozumnie. Ponieważ Bóg chciał, aby wszystko było dobre, a nie było żadnego zła, o ile to możliwe, dlatego ujął cały zasób rzeczy widzialnych, które nie były w stanie pokoju lecz w bezładnym i chaotycznym ruchu, i wyprowadził je z nieporządku do porządku, bo uważał, że porządek jest bez porównania cenniejszy od nieporządku. Otóż nie było wówczas, ani kiedykolwiek dozwolone, aby najlepsza istota robiła coś, co nie jest najpiękniejsze. Po zastanowieniu się zauważył, że spośród rzeczy naturalnie widzialnych, rozpatrywanych w swej całości żadna rzecz pozbawiona rozumu nie może nigdy być piękniejsza od tej, która jest obdarzona rozumem; i że, z drugiej strony, jest niemożliwe, aby jakaś rzecz mogła mieć rozum bez duszy. Pod wpływem tej refleksji utworzył świat, łącząc rozum z duszą, a duszę z ciałem, aby dzieło przez niego dokonane było naturalnie najpiękniejsze i możliwie najlepsze. Konsekwentnie zatem w myśl rozumowania prawdopodobnego należy powiedzieć, że ten świat żyje, jest obdarzony duszą i rozumem, jest zrodzony przez Opatrzność Boga”⁶⁵.

Ale ten sam model wyjaśniania Conway znaleźć mogła w tekstach odwołujących się do *Biblii*. To samo twierdził przecież Filon: „Jedna przecież jest siła Boska stwarzająca świat i ma swoje źródło w prawdziwym dobru. Jeżeli bowiem ktoś chce zbadać, jaka była przyczyna powstania świata, to wydaje mi się, że nie rozminie się z celem, jeżeli powie to, co powiedział jeden z dawnych ludzi, że mianowicie Ojciec i Stwórca jest dobry. To właśnie dzięki tej dobroci Jego wzniosła natura raczyła stworzyć taką substancję, która sama w sobie nie ma nic szlachetnego, ale może stać się wszystkim. Ta bowiem substancja była sama przez się nieuporządkowana, bez jakości, bez życia, niejednorodna, lecz pełna różnorodności, dysharmonii oraz sprzeczności, lecz oto stała się przedmiotem przeobrażenia i zmiany i otrzymała przez to przeciwne i najlepsze właściwości, to znaczy porządek, jakość, życie, jednorodność, autentyczność, harmonię, zgodność i wszelkie inne właściwości wyższego rzędu. Nikt jednak nie pomagał Bogu, bo też i nikt jeszcze nie istniał, ale sam Bóg naradzał się z sobą i uznał, że trzeba obfitą i hojną łaską wyposażać naturę, która sama przez się bez daru Boskiej łaski nie jest w stanie osiągnąć niczego dobrego. Lecz Bóg rozdaje dary nie według wielkości swej łaski, gdyż ta jest nieograniczona i nieskończona, lecz według zdolności istot, którym użycza dobrodziejstw, ponieważ w tym stopniu, w ja-

kim Bóg może czynić dobro, stworzenie nie jest w stanie przyjąć tego dobra. W rzeczywistości poza wszelkie granice rozciągają się siły Boga, natomiast stworzenia są zbyt słabe, aby mogły przyjąć ich wielkość i musiałyby odmówić przyjęcia, gdyby Bóg w odpowiedni sposób nie odmierzał i nie ograniczał według pojemności każdego sumy swych darów, jakie mają mu przypaść w udziale⁶⁶. Podobnie pisał w innym miejscu: „A udzielił obfitych dóbr całości i częściom nie dlatego, iżby przyjął, że cokolwiek zasługuje na łaskę, lecz dlatego, iż miał na uwadze swoją wiekuistą dobroć i uznał, że udzielanie dobrodziejstw jest swoistą cechą Jego błogosławionej i szczęśliwej natury. Gdyby więc zapytał mnie ktoś, co jest przyczyną stworzenia świata, pouczony przez Mojżesza odpowiem, że jest nią dobroć Tego, który jest, a jest ona pierwszą łaską i źródłem wszystkich łask⁶⁷. Powołując się na Mojżeszowy przekaz o „Tym, który jest”, Filon nie interpretuje go jednak jako tezę metafizyczną; zbyt silne są u niego wpływy platońskie.

Nie inaczej jest u Orygenesza, dla którego Bóg stwarzający to Bóg czyniący dobrze, a ponieważ Bóg jest Dobrem, więc stwarzanie jest odwiecznym działaniem Boskim. „Nie wolno wszak żywić choćby najlżejszego podejrzenia, że moce te, w których uznajemy, jak należy, istnienie zasady Bóstwa, kiedykolwiek nie wykonywały godnych siebie uczynków i były nieruchome. Nie należy sądzić, że moce owe, które są w Bogu, a nawet są Bogiem, doznawały jakichś przeszkód z zewnątrz; nie można też wierzyć, że chociaż nic nie stało na przeszkodzie, wstydzily się one albo lekcewały działanie i spełnianie tego, co było ich godne. Wcale więc nie można wyobrazić sobie takiego momentu, w którym ta dobroczynna moc nie czyniła dobrze. Wynika stąd konsekwentny wniosek, że zawsze też istniały byty, którym ta moc czyniła dobrze – mianowicie jej stworzenia; a czyniąc dobrze udzielała im dobrodziejstw mocą Opatrzności w porządku i wedle zasługi. Trzeba też przyjąć, że nie było takiego momentu, w którym Bóg nie był Stworzycielem, Dobroczyncą i Opiekunem⁶⁸. Podobnie dalej: „Następnie wedle swych możliwości wykazaliśmy powyżej, że wszystko, co istnieje, zostało uczynione przez Boga i że nie ma niczego, co by nie było stworzone, z wyjątkiem istoty Ojca, Syna i Ducha Świętego, oraz że Bóg, który z natury jest dobry, w pragnieniu posiadania istot, którym by dobrze czynił i które cieszyłyby się z otrzymanych od niego dobrodziejstw, uczynił godne siebie stworzenia, to znaczy takie, które by go mogły godnie pojąć, i stwierdził, że ukształtował je jako swych synów.

A uczynił wszystko w liczbie i mierze; nic bowiem nie jest dla Boga bez końca albo bez miary”⁶⁹.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę, z jaką mocą platonizm podkreśla aspekt woli w Bogu – woli wolnej, ale zdeterminowanej Bożą dobrocią i stanowiącej jedność substancjalną z Bogiem. O Boskiej woli stworzenia świata pisał Platon, podkreślając, że Stwórca „bardzo pragnął, aby wszystko było, ile możliwości, podobne do niego”⁷⁰. Obszerne rozważania na ten temat przeprowadził Plotyn, omawiając kwestię wolności i woli Jednego: „I tak, jeżeli Mu przyznamy działania, a Jego działania jakby Jego woli – nie działa bowiem bez woli – jeżeli dalej te działania stanowią Jego jakby substancję, to Jego wola i substancja będą tym samym, w takim zaś razie, jak chciał, tak i jest, a więc nie więcej «chce zgodnie ze Swoją naturą oraz działa» niż «taka właśnie jest Jego natura, jak chce oraz działa»: jest tedy w całym tego słowa znaczeniu panem Siebie, skoro i to, że jest, ma w Swojej mocy”⁷¹. Nieco dalej dopowiada: „Otóż wola była właśnie wewnątrz substancji, za czym nie jest zgoła czymś od substancji różnym. Albo: cóż było, co by nie było takie, jak chciała ta wola? Więc wolą było wszystko i nie ma wewnątrz niczego, co by nie miało woli, a zatem i przed wolą nie ma niczego. Więc Bóg-Wola to Pierwsze. A zatem i to także jak-On-chciał i to jakim-chciał-być, a dalej to, co idzie za wolą, co Taka Wola rodziła, nie rodziła zaś Ona niczego w Nim Samym, albowiem On już tym był”⁷². Z pisarzy chrześcijańskich lapidarnie wyraża ten pogląd Orygenes: „Dlatego też uważam, że wola Ojca wystarcza, by powstało wszystko, czego on sobie życzy: wypełniając bowiem swe zamiary posługuje się on wyłącznie decyzją woli”⁷³.

Lady Anne Conway jest bardziej platońska niż Orygenes; chodzi jej nie tylko o zaakcentowanie wolności woli Bożej, lecz nadto o swoiste utożsamienie Boskiej wolności z Boską koniecznością. „Prawdziwa więc sprawiedliwość lub dobroć nie ma w sobie żadnej swobody (*latitudo*) ani żadnego niezdecydowania, lecz podobna jest do jakiejś prostej linii, która poprowadzona została od jednego punktu do drugiego. (...) Tak więc Ten, który jest czynnikiem działającym najbardziej wolnym, równocześnie jednak jest też czynnikiem działającym najbardziej koniecznym, tak że nie może nic inaczej uczynić, cokolwiek czyni w swoich stworzeniach lub dla nich, ponieważ własna Jego nieskończona mądrość, dobroć i sprawiedliwość są Mu prawem, którego nie może przekroczyć”⁷⁴.

Jednak w kontekście metafizyki konstruowanej przez Anne Conway Bóg powołuje do istnienia dwa rodzaje bytów: Chrystusa i stworzenie, a zatem Jego działanie stwórcze musi być jakby dostosowane do każdego z tych przypadków z osobna. Charakteryzując relację między Bogiem a Chrystusem, Conway posługuje się tradycyjnie stosowaną w teologii terminologią przejętą z neoplatonizmu: „(...) a ponieważ jednak [Chrystus] jest o wiele znakomitszy, niż wszystkie pozostałe wytwory, które nazywamy stworzeniami, a to z powodu swojej natury, dlatego słusznie jest nazywany raczej pierworodnym spośród wszystkich stworzeń i Synem Boga niż stworzeniem Boga. Jego powołanie do istnienia (*productio*) jest raczej rodzeniem lub emanacją z Boga niż stwarzaniem, jeśli przyjąć to słowo w jego ścisłym znaczeniu (...). Tak więc pierwsze dzieło Boga, uczynione zewnątrz Niego, wygodniej i bardziej właściwie nazywa się Jego Synem niż Jego stworzeniem, ponieważ jest On żywym Jego obrazem, większym i znakomitszym od wszystkich stworzeń”⁷⁵.

Conway na określenie Chrystusa używa różnych terminów⁷⁶. Nazywa Go za *Biblią* Wielkim Kapłanem⁷⁷ i Oblubieńcem Kościoła⁷⁸, a za van Helmontem i von Rosenrothem, Adamem Kadmonem; powołując się zaś na Filona – pierworodnym Synem Boga. Podwójne miano Chrystusa ma wskazywać na Jego szczególny status ontyczny: „Jezus Chrystus oznacza (...) całego Chrystusa, który jest Bogiem i człowiekiem, jako Bóg nazywa się λόγος οὐσιος, czyli słowo istotowe Ojca; jako człowiek jest λόγος προφορικός, czyli słowem wyrażonym lub wyjawionym, doskonałym i substancjalnym obrazem tego słowa, które ustawicznie jest w Bogu i w wiecznej z Nim jedności, tak że jest Jego nośnikiem (*vehiculum*) i narzędziem, jak ciało jest wobec duszy”⁷⁹.

Zwróćmy uwagę na użycie przez Conway dwu greckich wyrażen: λόγος οὐσιος oraz λόγος προφορικός. Drugim z nich posługuje się właśnie Filon dla określenia jednego z aspektów Logosu, oznaczającego słowo wypowiedziane poprzez widzialne rzeczy świata, będące kopiami idei⁸⁰. Drugi jednak aspekt, niematerialny świat idei, Filon nazywa λόγος ἐνδιάθετος. Logos dla Filona jest także jednym z bytów pośredniczących między Bogiem a stworzeniem, jak również narzędziem Boga w stwarzaniu świata: „Jak zatem zaplanowane w umyśle architekta miasto nie miało miejsca na zewnątrz, ale było utrwalone w jego duszy, tak samo świat złożony z idei nie miał gdzie indziej miejsca, lecz tylko w Boskim Logosie, który to wszystko uporządkował”⁸¹. A nieco dalej

w tym samym dziele: „Według jedynego, a kierującego wszechświatem Logosu jak według prawzoru odmodelował Bóg ducha w każdym poszczególnym człowieku, i jest on w pewnym stopniu Bogiem ciała, które jako Boski obraz nosi go w sobie”⁸². Jeżeli zaś chodzi o użyte przez Conway wyrażenie λόγος οὐσιος, to trzeba zwrócić przede wszystkim uwagę, że przymiotnika οὐσιος nie notują słowniki. Samo wyrażenie λόγος οὐσιος wydaje się współbrzmieć z Arystotelesowskim ó λόγος τῆς οὐσίας, oznaczającym pojęcie istoty: „Jasne jest bowiem, że posługując się w ten sposób tą metodą, dojdzie się do przedmiotów niepodlegających dalszemu różnicowaniu i osiągnie się pojęcie istoty”⁸³. Terminologia grecka była Conway znana najprawdopodobniej z rozmów z More’em. Należy jednak zauważyć, iż przymiotnik οὐσιος można odnieść do używanych na określenie Chrystusa przymiotników ὁμοούσιος oraz ὁμοιούσιος, które nie mogły być wszak bezpośrednio przejęte przez Conway, gdyż nie dają się wpisać w kontekst jej metafizyki. Kwestii skąd Conway zaczerpnęła wyrażenie λόγος οὐσιος nie można więc rozstrzygnąć jednoznacznie.

Chrystus jest pośrednikiem między Bogiem a stworzeniami, przy czym słowo „pośrednik” ma tu sens ontologiczny. Wynika z tego oczywisty wniosek, że Chrystus musi być pośrednikiem w procesie stwórczym Boga. Conway podkreśla stwórczą rolę Chrystusa, „który jest pierwotnym spośród stworzeń, przez którego (...) wszystko zostało uczynione, jak wskazuje Jan, a także Paweł, który wyraźnie twierdzi, że wszystko to, co widzialne, i to, co niewidzialne, zostało uczynione przez Jezusa Chrystusa”⁸⁴. Conway odwołuje się tutaj do słów *Nowego Testamentu*, z których zdaje się wynikać, że Bóg jest Stwórcą nie tylko w osobie Ojca, lecz także w osobie Syna. Słowa te były oczywiście uwzględniane w orzeczeniach dogmatycznych Kościoła, jednak nie precyzowano, w jaki sposób ta moc stwórcza się realizuje. Przykładem może być sformułowanie użyte w kanonach Synodu Rzymskiego z 382 roku: „Ojciec uczynił wszystkie rzeczy, widzialne i niewidzialne, przez Syna i Ducha Świętego”⁸⁵. W czasach współczesnych lady Anne Conway kwestia ta znalazła sformułowanie dogmatyczne w – znanym jej zapewne – tekście *Konfesji Westminsterskiej* z 1646 roku, będącej najbardziej popularnym reformowanym wyznaniem wiary świata anglosaskiego. W rozdziale poświęconym Chrystusowi jako pośrednikowi czytamy: „Realizując swój odwieczny zamiar, Bóg wybrał i powołał Pana Jezusa, swego jednorodzonego Syna (...), aby stał się Pośrednikiem między

Bogiem a człowiekiem”⁸⁶. Jest to sformułowanie czysto teologiczne, wskazujące na rolę Chrystusa w Boskim planie zbawienia, co zostaje bliżej wyjaśnione w dalszym ciągu tekstu. Ale w następnym akapicie znajdujemy zdanie: „Tą Bożą osobą, która uczyniła świat, podtrzymuje i kieruje wszystkimi stworzonymi rzeczami, jest Syn Boży, druga osoba Trójcy Świętej”⁸⁷. Jednak w dalszym ciągu tekstu mowa jest o istocie bytowej Chrystusa, a kwestia, jaki jest i na czym polega Jego udział w owym „uczynieniu” świata, nie zostaje podjęta.

Użycie ontologicznej kategorii pośrednictwa wymaga podania metafizycznej wykładni tezy, iż wszystko ma swoje istnienie w Chrystusie i przez Niego zostaje stworzone. I taką wykładnię w traktacie Anne Conway znajdujemy, jednak nie jest ona wpisana w tok rozważań, lecz podana w wyodrębnionym fragmencie, zatytułowanym *Uwagi do Rozdziału I*. Problem polega na tym, że nie jesteśmy pewni, czy należy przypisać go samej Anne Conway, czy raczej wydawcy dzieła – F. M. van Helmontowi⁸⁸. Fragment ten opisuje Boga jako nieskończone światło, ze wszystkich najsilniejsze, które będąc największym dobrem, pragnie przekazywać się dalej i dlatego powołuje do istnienia stworzenia. Aby tego dokonać, musi najpierw pomniejszyć natężenie swego światła, ponieważ w pełnym świetle Boga nie może istnieć nic oprócz Niego samego. To pomniejszenie stworzyło pewną przestrzeń – przestrzeń światów – będącą nie brakiem, lecz rzeczywistym bytem, mianowicie duszą Mesjasza, którego hebrajczycy zwą Adamem Kadmonem. Ten zaś ponownie dokonuje pomniejszenia światła i stwarza wewnątrz wszystkie stworzenia. Udziela im światła boskości i swojej natury. Jednoczy się z nimi, co jest dla nich szczęściem.

Opis ten jest oczywiście wyraźnym nawiązaniem do kabały – do luriańskiego procesu *cimcum* oraz *szewira*. Ale chyba warto przytoczyć tu także opis procesu twórczego z *Zohar*: „Na początku, gdy wola króla zaczęła działać, wyrzyła ona znaki w niebiańskiej aurze. Z najbardziej ukrytej sfery w tajemnicy nieskończoności wyłonił się ciemny płomień niczym mgła, która tworzy się w bezpostaciowości, wpuszczony w krąg [owej aury], nie biały i nie czarny, nie czerwony i nie zielony, i w ogóle bezbarwny. Dopiero po przybraniu wymiarów przestrzennych ów płomień wydał błyszczące kolory. W samym wnętrzu płomienia powstało mianowicie źródło, z którego kolory rozlewały się na wszystko w dole, ukryte w tajemnych sekretach nieskończoności. Źródło przebiegało otaczający eter, ale go nie przebiło, i było zupełnie nierozpoznawalne, do-

póki skutek impetu jego przebicia nie rozbłysnął ukryty najwyższy punkt. Poza tym punktem nie da się niczego rozpoznać, i dlatego zwie się on *reszít* i jest pierwszym słowem stwórczym z dziesięciu, przez które stworzony został Wszczęświat”⁸⁹.

Już sam fakt wyodrębnienia omawianego fragmentu jako „uwag” do rozdziału traktatu można by uznać za potwierdzenie przypuszczenia, iż jest to dopisek poczyniony przez van Helmonta. Podobnie należałoby ocenić wszystkie pozostałe wstawki z odniesieniami do kabały. Z drugiej strony jednak Conway musiała w rozmowach z van Helmontem poruszać zagadnienia kabalistyczne. Można nawet domniemywać, że dostarczała zafascynowanemu kabałą van Helmontowi jakichś wskazówek interpretacyjnych. W omawianym fragmencie znajdujemy powołanie się na słowa św. Pawła Apostoła oraz św. Jana dla potwierdzenia tezy, że światło Boga jest niedostępne dla stworzeń. Brzmi on następująco: „Do tego odnoszą się następujące słowa *Pisma Świętego*: Bóg mieszka w świetle nieprzystępnym. Nikt nigdy Boga nie widział itd.”⁹⁰. Wprawdzie sami apostołowie nie są wskazani z imienia, mowa jest tylko o słowach *Pisma Świętego*, ale słowa te są dokładnymi cytataми z *Nowego Testamentu*, mianowicie z *Pierwszego listu św. Pawła do Tymoteusza*: „który (...) mieszka w światłości nieprzystępnej, którego żaden z ludzi nie widział, lecz ani widzieć może”⁹¹ oraz z *Ewangelii św. Jana*: „Boga żaden nigdy nie widział”⁹². Kabała jest spekulacyjną interpretacją żydowskich ksiąg *Starego Testamentu*, ale kabaliści chrześcijańscy rozszerzyli zakres jej odniesień także na święte księgi chrześcijaństwa. Jeżeli więc van Helmont odwołuje się w swoich dopiskach do *Nowego Testamentu*, to sam w sobie fakt ten nie jest znaczący. Jeśli jednak zważymy, iż ma to być dokonane w kategoriach kabalistycznych wyjaśnienie tez Anne Conway, to dopuszczalne staje się domniemanie, że van Helmont czyni tak pod wpływem prowadzonych z nią rozmów i dyskusji. Czyżby więc należało stwierdzić, że van Helmont był po prostu wyznawcą kabały chrześcijańskiej, podczas gdy lady Anne Conway była chrześcijanką, jedynie w jakimś stopniu pozostającą pod urokiem kabalistycznych spekulacji?

Może wydawać się dziwne, iż Anne Conway nie podkreśla szczególnie obrazu Boga jako światła, co przecież tak charakterystyczne jest i dla neoplatonizmu, także renesansowego⁹³, i dla kabały, przede wszystkim zaś korespondowałoby z wyjaśnianiem Boskiego stwarzania w kategoriach emanacji bytowej. Tym bardziej dziwne, że określenie relacji mię-

dzy Bogiem a Chrystusem za pomocą formuły „światłość ze światłości” powtarzało się w orzeczeniach dogmatycznych Kościoła od tak zwanego symbolu nicejskiego z 325 roku poczynając⁹⁴. Píše ona wprawdzie już w pierwszym zdaniu swego dzieła, że „Bóg jest Duchem, światłem i życiem (...)”⁹⁵, a w następnym akapicie dodaje, że „Nie ma w Nim też wcale ciemności i cielesności (...)”⁹⁶, ale nie wyjaśnia, jak należy rozumieć tezę, że Bóg jest światłem. W całym dziele daje się zauważyć mimo wszystko pewną wstrzemięźliwość Anne Conway w sięganiu do źródeł kabalistycznych. Píše na przykład, że na temat Chrystusa „wiele głoszą starożytni kabaliści: jak został On stworzony i o Jego istnieniu w porządku natury przed wszystkimi stworzeniami, a dalej, że wszystkie stworzenia otrzymują w Nim i przez Niego błogosławieństwo i świętość”⁹⁷. Na tej uwadze jednak poprzestaje. A wszystkie pozostałe odniesienia kabalistyczne w jej traktacie są jedynie wzmiankami i pozostają nierozwinięte.

Spróbujmy postawić pewną hipotezę. Źródłem myśli filozoficznej Anne Conway jest z jednej strony szeroka tradycja neoplatońska, z drugiej zaś – bezpośrednio odczytywany tekst biblijny. Swemu odczytaniu określeń biblijnych Conway nadaje oczywiście sens neoplatoński, byłoby jednak nieuzasadnione zakładać, że sam dobór biblijnych określeń wyznaczany jest wyłącznie jej postawą platońską – na sposób czytania, na dobór fragmentów biblijnych musi mieć także wpływ tradycja kościelna, w której wychowany został czytelnik. W wypadku lady Anne Conway była to tradycja protestancka, głównie kalwińska; proces protestantyzacji Kościoła w Anglii był w XVII wieku bardzo daleko posunięty. Protestantyzm opierając się na literze *Pisma Świętego*, z rezerwą podchodził do soborowych ustaleń dogmatycznych. Różne wyznania wiary kościołów protestanckich są formułowane w sposób naśladowujący zapis biblijny i wolne są od stylistyki platońskiej; w szczególności w żadnym nie znajdujemy określającego Chrystusa zwrotu „światłość ze światłości”. Wprawdzie w tak zwanej *Konfesji Anglikańskiej* z 1563 roku, będącej zbiorem 39 artykułów wiary Kościoła anglikańskiego, znajduje się zapis uznający za prawdziwe wyznanie wiary między innymi symbol nicejski⁹⁸, w którym znajduje się ten zwrot, jednak w samej *Konfesji* on się nie pojawia. Anne Conway musiała jakoś godzić w swoich rozmyślaniach surowy styl przekazu kościelnego z platońskim stylem swych lektur i rozmów teologicznych i filozoficznych. Kabala mogła wydać się jej spekulacją zbyt daleko odbiegającą od dosłownie odczytywanych treś-

ci biblijnych, w szczególności od przekazu *Nowego Testamentu*. Niewątpliwie często poruszane były tematy kabalistyczne w jej rozmowach z van Helmontem. Nic więc dziwnego, że ten ostatni – nie będąc usatysfakcjonowany skąpych wzmiankami kabalistycznymi – redagując rękopis przed wydaniem, poumieszczał w tekście krótkie wskazówki, w jakich dziełach kabalistycznych można znaleźć więcej informacji na dany temat.

d. Czas stworzenia

Mówiąc o stworzeniu świata, Conway nie może pominąć problemu czasu i wieczności. Jej stanowisko w tej kwestii jest wyznaczone dwiema tezami wyjściowymi, z których każda prowadzi do tego samego wniosku – takiego mianowicie, że stworzenie dokonało się w wieczności. Po pierwsze, skoro Bóg jest wieczny, to wszystkie stworzenia, mając w Nim początek, mają tym samym początek w wieczności. „Albowiem zarówno stworzenia, jak i czas, który nie jest niczym innym niż następującymi po sobie poruszeniami i działaniami stworzeń, miały początek, którym jest Bóg albo wieczna wola Boga”⁹⁹. Po drugie zaś, skoro istotowym przymiotem Boga jest bycie Stwórcą (co – jak widzieliśmy – jest koniecznym działaniem Dobra), to istniejąc odwiecznie, Bóg także stwarza odwiecznie. „Istotowym więc przymiotem Boga jest bycie Stwórcą, a ponadto konsekwentnie Bóg zawsze był Stwórcą i zawsze Stwórcą będzie, ponieważ inaczej zmieniałby się; dlatego też stworzenia zawsze były i zawsze będą, wieczność zaś stworzeń jest tym samym, co nieskończoność czasów, w której zawsze były i zawsze będą bez końca”¹⁰⁰.

Analogicznie rozumował Orygenes, argumentując, że z wieczności Boga wnosić należy o odwiecznym dziele stworzenia. „Może więc przynajmniej w ten sposób ze względu na naszą słabość będzie można uważać, że myślimy o Bogu bogobojnie: twierdzimy bowiem, że istoty stworzone nie są niezrodzone i współweczne z Bogiem, i z drugiej strony wcale nie utrzymujemy, iż Bóg zaczął działać w określonym momencie, a przedtem nie stworzył nic dobrego. Prawdą jest przecież zapisane zdanie: «W mądrości uczyniłeś wszystko». Jeśli więc wszystko zostało uczynione w mądrości, a mądrość istniała zawsze, to stosownie do uprzedniego uformowania i ukształtowania w mądrości zawsze było to, co od razu zostało stworzone substancjalnie”¹⁰¹. Mówiąc o mądrości Boga, Orygenes obejmuje tym słowem ogół Boskich przymiotów.

Teza, że akt stworzenia dokonał się w wieczności, nie może być oczywiście rozumiana w tym sensie, jakoby byty stworzone były współwieczne z Bogiem. Orygenes wyraźnie takiemu rozumieniu się sprzeciwia, byłoby ono bowiem równoznaczne z przyznaniem bytom stworzonym statusu ontycznego właściwego jedynie Stwórcy. Anne Conway również jest tego świadoma, więc podkreśla, że „ta nieskończoność czasów nie jest równa nieskończonej wieczności Boga, ponieważ Boska nieskończoność nie ma w sobie żadnych czasów i nie może niczego w sobie nazwać przeszłym albo przyszłym, lecz cała i zawsze jest teraźniejsza, z pewnością też jest obecna w czasach, ale nie jest przez nie ogarnięta”¹⁰². Mówiąc inaczej, bycie stworzonym w wieczności to nie to samo co bycie odwiecznym – byty stworzone wprawdzie zostały w wieczności, ale nie są odwieczne. Dlatego Conway zwraca uwagę, że wszyscy, którzy rozważają zagadnienie stworzenia świata, powinni starannie różnicować te dwie kategorie. „Jeśli bowiem przez odwieczność i wieczność rozumieją nieskończoną liczbę czasów, to w tym sensie rzeczywiście stworzony świat został uczyniony przedwiecznie. Jeśli zaś rozumieją taką wieczność, jaką ma Bóg, tak, że trzeba powiedzieć, iż stworzenia są Bogu współwieczne i nie mają początku w czasie, to jest to pogląd fałszywy”¹⁰³.

Na pytanie, dlaczego byty stworzone nie są odwieczne, mimo że Stwórca odwiecznie stwarza, Orygenes daje lakoniczną odpowiedź: „Dlatego, że jeszcze nie istniał czas, zanim nie powstał świat”¹⁰⁴. Obszerniejsze potraktowanie tej kwestii znajdujemy u Filona: „Powiedział: «Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię» i rozumie przez to nie tak, jak sądzą niektórzy, początek w sensie czasu, ponieważ czas nie istniał przed światem, lecz raczej powstał albo równocześnie ze światem, albo po nim. Czas bowiem jest odstępem ruchu wszechświata. Ruch jednak nie może zaistnieć przed poruszaną rzeczą, lecz musi nastąpić później lub równocześnie. Dlatego też czas musi być albo tak dawny jak świat, albo być późniejszy od niego, próba udowodnienia, że jest wcześniejszy, byłaby niezgodna z filozofią”¹⁰⁵. Nawet biblijny przekaz o sześciu dniach tworzenia Filon traktuje jedynie jako ludzki sposób mówienia. „Całkiem nierozumne byłoby sądzić, że świat powstał w sześciu dniach albo że w ogóle powstał w czasie. Dlaczego? Ponieważ każdy czas jest połączeniem dnia i nocy, ale te są z konieczności następstwem ruchu słońca, krążącego nad ziemią i pod ziemią. Lecz słońce jest częścią nieba i dlatego uważa się zgodnie, że czas jest późniejszy od świata. Można zatem

słusznie powiedzieć, że nie świat zrodził się w czasie, ale czas powstał wskutek istnienia świata, ponieważ dopiero ruch nieba pozwolił poznać naturę czasu”¹⁰⁶. Zapewne Anne Conway również skłonna była rozumieć owe sześć dni tworzenia tak, jak je rozumiał Filon, a nadto odrzuca wszelkie próby obliczania czasu trwania stworzonego świata. Skoro świat został stworzony w wieczności, to nie można określić, ile czasu upłynęło od momentu zainicjowania procesu stwórczego świata: „Wynika stąd naturalny wniosek, że czas od stworzenia świata jest nieskończony i nie daje określić się żadną liczbą, którą może pojąć stworzony intelekt. W jaki sposób bowiem może być skończone albo mierzalne to, co nie ma żadnego innego początku, niż tylko samą wieczność?”¹⁰⁷. Niewątpliwie w odczuciu lady Anne Conway każda próba policzenia tego czasu niesie w sobie coś bezbożnego: oto człowiek chce zmierzyć Boga.

Anne Conway nie rozwija tezy, że czas został stworzony. Wprawdzie formułuje ją wyraźnie – pisze: „zarówno stworzenia, jak i czas (...) miały początek, którym jest Bóg”¹⁰⁸ – ale zapewne uznaje za tak oczywistą w kontekście przyjętych założeń, że nie widzi potrzeby dodatkowych wyjaśnień. Wydaje się zresztą, że teza ta będzie oczywistą dla każdego, kto przyjmuje, że miał miejsce akt Boskiego stworzenia rzeczywistości obecnie percypowanej przez człowieka. Przekazując mit o tworzeniu świata przez Boskiego Demiurga, Platon wyraźnie mówi o tworzeniu czasu: „Toteż [Bóg] postanowił utworzyć pewien obraz ruchów wiecznych i zajęty tworzeniem nieba, utworzył wieczny obraz bytu wiecznego, nieruchomego, jedynego, i sprawił, że postępuje on według praw matematycznych – nazywamy go Czasem. (...) Przeszłość i przyszłość są normami zrodzonymi z czasu. A gdy nieświadomie odnosimy je do substancji wiecznej, to dlatego, że nie znamy jej natury. Mówimy bowiem o niej, że była, że jest, że będzie. W rzeczywistości tylko wyrażenie «jest» stosuje się prawdziwie do substancji wiecznej, podczas gdy wyrażenia «był» i «będzie» należy wtedy używać, gdy mowa o tym, co się rodzi i rozwija w czasie. Oznaczają one bowiem ruchy, podczas gdy to, co «jest» nieruchome i niezmiennie, ani się nie starzeje, ani nie odmładza w pochodzie czasu, ani nie było chwili, w której by go nie było, ani w której by się dopiero stawało sobą, ani w której miałoby być w przyszłości”¹⁰⁹.

To rozróżnienie czasu i wieczności Platon przejął od wcześniejszych filozofów. Szczególnie duży wpływ wywarł Parmenides swą radykalną koncepcją bytu jako tego co jest. Kategoria czasu nie ma zastosowania

do bytu, bo o tym co jest nie można orzekać, że było lub będzie: „Nigdy nie było ani nie będzie, bo jest teraz, całe razem, jedno, ciągle”¹¹⁰. Platon wyprowadził z tego wniosek, że skoro czas nie odnosi się do tego co jest, czyli do niezmienności, zatem musi być związany ze zmianą, z ruchem. Faktycznie więc czas jest kategorią ludzkiego postrzegania zmian we wszechświecie i tak właśnie zdaje się interpretować platońskie rozważania Plotyn. Wedle Plotyna, czas „wpierw, zanim zrodził owo «pierwej» i popadł w potrzebę owego «później» razem z nim, spoczywał w bycie, bo nie był «czasem», lecz w bycie «tamym» także sam trwał w spokoju. Ponieważ jednak przedsiębiorcza «natura» chciała panować nad sobą oraz należeć do siebie i powzięła postanowienie, żeby starać się o więcej niż «teraźniejsze», więc wprawiła się w ruch, za czym i on w ruch się wprawił i oto – przebywszy szmat drogi w tym ruchu ku «wiekuistemu potem» i ku «późniejszemu, a nie temu samemu, lecz co-raz to różnemu i różnemu», my sprawiliśmy ów czas, wizerunek wieczności!”¹¹¹. A nieco dalej: „Więc jeśli w razie odejścia i zjednoczenia się duszy czas ginie, to jasne, że początek owego ruchu ku rzeczom zmysłowym i ów żywot rodzą czas! Toteż jest powiedziane, że czas «powstał razem z naszym światem», bo razem z naszym światem zrodziła go dusza. Oto w takim działaniu powstał także nasz świat i ono jest «czasem», on zaś jest «w czasie»”¹¹². W przedostatnim zdaniu Plotyn powołuje się na przytoczoną wyżej wypowiedź Platona.

Dodajmy, że takie rozumienie Boskiej wieczności może być niejako bezpośrednio odniesione do wieczności Boga biblijnego. Filon tak o tym mówi: „A zatem żadna przyszłość nie istnieje w obliczu Boga, który dzierży w swym władaniu krańce czasów. Wszak Jego wieczne życie nie ma charakteru czasowego, lecz jest pierwowzorem i modelem czasu; w wieczności zaś nie ma przeszłości ani przyszłości, jest tylko teraźniejszość”¹¹³. Jest to w istocie powtórzenie słów Platona: „Powiemy krótko: czas zrodził się jednocześnie z niebem, aby, zrodzone razem, razem także się rozpadły, gdyby kiedyś miały się rozpaść. Utworzony został według modelu substancji wiecznej, aby był możliwie najpodobniejszy do niej. Model bowiem jest bytem wiecznym, a czas od samego początku istniał, istnieje i istnieć będzie”¹¹⁴.

Ścisłe związanie czasu z ruchem wyrażane było we wszystkich cytowanych powyżej fragmentach tekstów. Również Anne Conway akcentuje ten związek, jak widać w pierwszej z cytowanych w tym punkcie jej wypowiedzi. Ale nie jest to jedyne tego rodzaju sformułowanie; w tym

samym rozdziale raz jeszcze podkreśla, że czas „nie jest niczym innym niż sukcesywnym ruchem lub działaniem stworzeń”¹¹⁵. Czas nie ma więc charakteru obiektywnego, lecz względny, w odniesieniu do rzeczy. Ponieważ jednak rzeczy zostały stworzone w wieczności, więc i czas będący miarą ich ruchu istnieje w wieczności. Znaczy to, że nie można wyznaczyć początku czasu – przed każdym momentem czasu już upłynął czas nieskończony; nie można też wyznaczyć końca czasu – po każdym momencie czasowym następować będzie czas nieskończony. Zarazem zaś w każdym momencie czasowym zawartych jest nieskończenie wiele momentów czasowych. „Tak bowiem jak żaden czas nie jest tak wielki, że nie można by pojąć większego, tak żaden nie jest tak mały, że nie pada się od niego mniejszego”¹¹⁶. Czas stworzeń nie jest natomiast właściwością przysługującą Bogu; w Bogu nie może być żadnej miary ruchu, bo w Bogu nie dokonuje się ruch, Bóg jako niezmienny istnieje w wieczności bez czasu – w wiecznej teraźniejszości.

Ale czas jest dla Conway także miarą przemijania stworzeń: „Jeśli zaś przez czas, zgodnie z powszechnym znaczeniem tego słowa, rozumiemy sukcesywne wzrastanie lub ubywanie rzeczy, według którego wzrastają przez wyznaczony okres albo, przeciwnie, słabną, aż umierają i zmieniają się w inny stan życia, to w tym znaczeniu ogólnie można powiedzieć, że ani ten byt pośredni, ani żadne stworzenie doskonale z nim zjednoczone, nie są poddane czasowi i jego prawom”¹¹⁷. Myśl tę doskonale oddaje pewien epigramat platoński: „Czas płynąc wszystko porywa. Kiedy czas długi upłynął, zmieniają się nazwy i kształty, natura się zmienia i los”¹¹⁸. Jedyne, jak to czytaliśmy u Conway, Chrystus – uczestnik zarówno wieczności Boga, jak czasowości stworzeń – może ocalić stworzenie od tego, co niesie czas, jeśli stworzenie doskonale z nim się zjednoczy.

Pisząc o czasie, Conway jedyny raz w swoim dziele cytuje autora klasycznego. Przytacza fragment z *Metamorfoz* Owidiusza: „Czasie pozerający rzeczy i ty, zazdrosna starości, wszystko niszczycie”¹¹⁹. Zdanie to dopełnia wcześniej przedstawiony obraz przemijalności stworzenia, który wzbogacony jest jeszcze o przywołany przez Conway podział czasu zgodnie z wiekiem człowieka: „I z tego powodu czas dzieli się na cztery części według wieku człowieka żyjącego na tym świecie. Są to dzieciństwo, młodość, wiek męski i starość aż do śmierci. Tak że wszystko, co jest ograniczone przez czas, jest także poddane zniszczeniu i zepsuciu, lub zmienia się w inny gatunek rzeczy: tak jak widzimy, że woda zmie-

nia się w kamienie, kamienie w ziemię, ziemia w drzewa, a drzewa w zwierzęta, czyli stworzenia żyjące”¹²⁰. Osobiste przeżywanie przemijalności rzeczy Anne Conway czyni jakby dopełnieniem swego filozofowania; mamy prawo domniemywać, że własne doświadczenia – śmierci bliskich i bólu wypełniającego jej głowę – stawały się dla niej doświadczeniami filozoficznymi.

e. Nieskończoność bytu stworzonego

Potęga Bożej mocy stwórczej podsuwa Conway myśl o nieskończoności jednostkowego stworzenia oraz nieskończonej liczbie wszystkich stworzeń. Rozumowanie jest proste: z nieskończonej potęgi Boga wynika nieskończoność dzieła stworzenia. „Z tych należycie rozważonych przymiotów [Boga] wynika także, że stworzenia zostały stworzone w nieskończonej liczbie albo że dana jest nieskończoność światów lub stworzeń uczynionych przez Boga. Skoro bowiem Bóg jest nieskończenie potężny, nie można podać żadnej liczby stworzeń, od której nie mógłby uczynić ich jeszcze więcej. A jak już zostało dowiedzione, czyni On, ilekolwiek może. (...) Stąd wyraźnie wynika, że stworzenia są nieskończone i że są stworzone w nieskończonych odmianach, tak że nie mogą być ograniczone lub oznaczone żadną liczbą albo miarą”¹²¹.

Przekonanie o nieskończoności Wszechświata, mające starożytny rodowód – choć nie od Platona¹²², lecz od atomistów się wywodzący – było bardzo rozpowszechnione w myśli renesansowej. Przeszło zresztą istotną ewolucję: od Mikołaja z Kuzy, który twierdził jedynie, że światu nie możemy przypisywać granic, do Giordana Bruna, który stanowczo obstał przy realnej nieskończoności świata¹²³. Niewątpliwie zasadniczą rolę w kształtowaniu tej ewolucji odegrało rozpowszechnianie się teorii kopernikańskiej. Jednak, jak dowodzi A. O. Lovejoy w swej klasycznej pracy, „dopiero Giordana Bruna uważać trzeba za głównego przedstawiciela doktryny zdecentralizowanego, nieskończonego i nieskończenie zaludnionego wszechświata; on bowiem nie tylko głosił ją w zachodniej Europie z zapałem ewangelisty, ale również jako pierwszy wskazał jej solidne podstawy, dzięki którym zyskała powszechną akceptację”¹²⁴.

Styl, w jakim Bruno głosi swoje poglądy, rzeczywiście świadczy o jego poczuciu misji. W specjalnym dziele poświęconym zagadnieniu nieskończoności świata, pisał: „My bowiem kontemplujemy boskość w świętym przybytku wszechmocnego, w niezmierzonej eterycznej prze-

strzeni, w nieskończonej potędze dwoistej natury, która wszystkim się staje i wszystko sprawia, przez co właśnie możemy oglądać tak wielkie mnóstwo gwiazd – czyli, jak ja to mówię, światów – tak wielkie mnóstwo żyjących stworzeń i bóstw śpiewających i tańczących wokół jednego najwyższego, tak wielkie, powiadam, że żadna liczba tego nie ujmie, że żadnego końca się w tym nie znajdzie, a mimo to wszystko tu się trzyma właściwych sobie granic i właściwego sobie miejsca w ogólnym porządku”¹²⁵. Tego przekonania Bruno nie wyparł się nawet przed Inkwizycją. W protokołach z przesłuchań znajdujemy jego stanowcze oświadczenie: „Uważam wszechświat za nieskończony jako twór nieskończonej Boskiej wszechmocy. Stworzenie bowiem skończonego świata uważam za niegodne Boskiej dobroci i wszechmocy, jeżeli może ona stwarzać obok tego świata jeszcze inne niezliczone. Oświadczam więc, że istnieją niezliczone poszczególne światy, podobne do naszej Ziemi, którą razem z Pitagorasem uważam za taką samą gwiazdę jak Księżyc, planety lub inne niezliczone gwiazdy. Wszystkie te gwiazdy uważam za światy. Mnogość ich jest nieograniczona. Tworzą one w nieskończonej przestrzeni nieskończoną naturę i to nazywam nieskończonym wszechświatem, w którym zawarte są niezliczone światy. W ten sposób istnieje dwojakiego rodzaju nieskończoność – nieskończona wielkość wszechświata i nieskończona mnogość światów”¹²⁶.

Nie jest możliwe, aby Anne Conway nie знаła doktryny Giordana Bruno – jeśli nie z własnych lektur, to przynajmniej z dyskusji z More’em czy van Helmontem. A jednak głosząc tezę, że „dana jest nieskończoność światów lub stworzeń uczynionych przez Boga”¹²⁷, tego właśnie aspektu nie rozwija, skupiając się całkowicie na kwestii nieskończonej złożoności każdego jednostkowego stworzenia. Zasadniczo ważniejsze od kwestii nieskończoności Wszechświata jako takiego i kwestii nieskończonej liczby jednostkowych stworzeń jest dla niej zagadnienie nieskończonego schodzenia w głąb każdego jednostkowego stworzenia. „(...) nie tylko cały wszechświat lub system stworzeń wziętych łącznie jest nieskończony lub ma w sobie nieskończoność, lecz także (...) każde stworzenie, choćby najmniejsze, które możemy zobaczyć naszymi oczami lub pojąć naszym umysłem, taką w sobie ma nieskończoność części lub raczej całych stworzeń, że nie można ich policzyć. Tak bowiem, jak nie można zaprzeczyć, że Bóg jest w stanie umiejscowić jedno stworzenie w drugim, tak samo może również umiejscowić dwa, jak to jedno, a także cztery, jak te dwa, a osiem w ten sam sposób

jak cztery, tak że pomnaża je bez końca, umiejscawiając zawsze mniejsze wewnątrz większych. Tak więc, jak żadne stworzenie nie może być tak małe, żeby nie można było podać jeszcze mniejszego, tak żadne nie jest tak wielkie, żeby nie można było podać jeszcze większego. Wynika stąd, że w najmniejszym spośród stworzeń mogą istnieć i zawierać się nieskończone stworzenia, a wszystkie one mogą być ciałami i na swój sposób być dla siebie nawzajem nieprzenikliwe. Co zaś do tych stworzeń, które są duchami i mogą przenikać siebie nawzajem, to w każdym stworzonym duchu może być jakaś nieskończoność duchów, a wszystkie one mają równą rozciągłość, tak z duchem, w którym są zawarte, jak ze sobą nawzajem; albowiem w tym przypadku duchy, które przenikają grubsze i bardziej cielesne, są bardziej subtelne i duchowe, stąd nie może tu brakować przestrzeni tak, aby jeden drugiemu został przymuszony ustąpić. (...) w każdym stworzeniu, czy jest ono duchem, czy ciałem, jest nieskończoność stworzeń, te zaś, każde oddzielnie, znowu mają w sobie nieskończoność stworzeń, a każde z nich także, i tak w nieskończoność¹²⁸.

Conway analizuje także argument, który wielu uważa za przeciwny teorii o nieskończoności stworzenia. Opiera się on na wersecie z biblijnej *Księgi Mądrości*: „aleś ty wszystko pod miarą i liczbą i wagą rozrządził”¹²⁹. Jeżeli Bóg każde stworzenie uczynił jako pojedynczą rzecz mającą swoją miarę i wagę, to każde stworzenie jest jednostką właśnie, a nie jestestwem nieskończonym. Conway odrzuca tę argumentację, wskazując, że wprowadzając każde odrębne stworzenie to „pojedyncza rzecz” (*res singularis*), ale nie znaczy to, „że jest ono tylko jedną pojedynczą rzeczą” (*quod illa sit una tantum res singularis*). „Jeśli zaś Bóg wszystko urządził pod liczbą, miarą i wagą, to rzeczywiście każde stworzenie będzie miało swoją liczbę, miarę i ciężar, więc konsekwentnie nie możemy powiedzieć o żadnym stworzeniu, że jest ono tylko jedną pojedynczą rzeczą, ponieważ jest ono liczbą, liczba zaś jest wielością”¹³⁰.

Zapewne twierdzenie, iż liczba jest wielością (*numerus est multitudo*), Conway rozumie tak, że każdą liczbę naturalną możemy dzielić w nieskończoność, otrzymując nieskończony szereg liczb rzeczywistych. Oczywiście człowiek nie jest zdolny policzyć tego szeregu, jednak Conway nie ma najmniejszych wątpliwości, że „Bóg najdokładniej poznał liczbę i miarę wszystkich rzeczy stworzonych”¹³¹. Tak więc ci, którzy wskazany wersec biblijny uznają za argument przeciw tezie o nieskończoności rzeczy stworzonych, faktycznie wątpią we wszechmoc Boga.

Dodajmy, że podobnie słowa z *Księgi Mądrości* odczytał Orygenes, skoro podkreślił, że Bóg „uczynił wszystko w liczbie i mierze; nic bowiem nie jest dla Boga bez końca albo bez miary”¹³².

Takie „arytmetyczne” rozumienie podanych przez Conway wyjaśnień nie powinno oczywiście sugerować, że ową nieskończoność idącą w głąb każdego stworzenia rozumie ona tylko jako zdolność do podziału w nieskończoność. Otóż ma ona świadomość problemu podziału w nieskończoność i granicy każdego podziału, jeśli ma on być aktualny, a nie tylko potencjalny, i rozwiązuje go poprzez stwierdzenie, iż podziały mogą przecież następować jeden po drugim: tam, gdzie jeden osiągnie swoją granicę, następny może się rozpocząć. Jednocześnie ze względu na swą dobroć, Bóg nigdy nie dopuszcza do ostatecznego podziału, ponieważ taka najmniejsza ostateczna częśćka nie miałaby już części i nie mogłaby tym samym działać, nie mogłaby też być w łączności z Bogiem¹³³. Nieskończona podzielność stworzenia jest więc zarazem warunkiem koniecznym jego aktywności. „Rozważanie tej nieskończonej podzielności wszystkich rzeczy na coraz to mniejsze części nie jest próżną czy bezużyteczną teorią, lecz bardzo jest użyteczne po to mianowicie, aby zrozumieć przyczyny i powody rzeczy, aby pojąć, w jaki sposób wszystkie stworzenia, od najwyższego do najniższego, bez przerwy są nierozdzielnie zjednoczone ze sobą nawzajem za pomocą tych pośrednich subtelniejszych części, które wchodzą między nie i które są emanacjami od jednego spośród stworzeń do drugiego, dzięki którym mogą one na sobie nawzajem oddziaływać nawet na bardzo wielkie odległości”¹³⁴.

Przyjęty przez Conway tok myślenia wskazuje, że jej pobudki były inne, niż motywacje, którymi kierował się Giordano Bruno. Ten drugi bowiem twierdził, że nie można dzielić w nieskończoność: „W dzieleniu – rozkładaniu na części – chociaż jest ono nieograniczone, ani przyroda, ani sztuka nie idą w nieskończoność, lecz muszą się koniecznie zatrzymać na pewnej granicy”¹³⁵. Bruno sprzeciwiał się przenoszeniu możliwości czysto rozumowego dzielenia w nieskończoność na rzeczywistość przyrody: „Błądzi rozum, kiedy w dzieleniu schodzi w nieskończoność. Z pewnością nie idzie w tym za przyrodą, więc niech nie sądzi, że w ten sposób dzieląc zbliża się do przyrody, dorównuje jej czy przewyższa ją, lecz – jeśli nie chce być w błędzie – niech wie, że poza przyrodą fantastycznie błąka się i majaczy”¹³⁶. Stanowisko Bruna było rezultatem odrzucenia przezeń metody scholastycznej spekulacji i zwrócenia się bezpośrednio do przyrody. Wprawdzie jego wizja przyrody była

na poły magiczna i w znacznej mierze także spekulacyjna, jednak on był przekonany, że bada samą przyrodę, a nie własne o niej pojęcia; mówił, że arystotelicy wychodzą od własnego rozumu i usiłują nagiąć do niego przyrodę, podczas gdy on swój rozum przystosowuje do przyrody¹³⁷.

Niewątpliwie Anne Conway tym różni się od myślicieli renesansowych, że w jej myśleniu brak owego bezpośredniego nakierowania na przyrodę. Oczywiście stara się ona – tak jak starali się filozofowie renesansu – odczytywać i księgę przyrody, i księgę Bożego Objawienia. Jednak oni w myśleniu swym wychodzili od samej przyrody i urzeczeni jej pięknem albo starali się dotrzeć poznawczo do Stwórcy i w świetle Jego wszechpotęgi ujrzyć naturę rzeczy stworzonych, albo po prostu samą przyrodę utożsamiali z Bogiem. Lady Anne Conway prowadzi swoje myślenie wychodząc od Boga, by poprzez stworzenia do Boga w myśleniu powrócić. Jej medytacje filozoficzne to raczej (jeśli tak można powiedzieć) teologia filozoficzna niż filozofia teologiczna. Jej myślenie filozoficzne jest więc bardziej neoplatonickie, niż było nim myślenie filozofów renesansu; bliżej jej do Platona, Plotyna, Filona i Orygenesesa, niż do Giordana Bruna.

Rozważając nieskończoność dzieła Boskiego stworzenia, myśliciele renesansowi traktowali sam Wszechświat jako jedną całość, jako byt jeden i jednorodny. Nie inaczej pojmuje Wszechświat Anne Conway. Cytowaliśmy wyżej jej sformułowanie, że „cały wszechświat lub system stworzeń wziętych łącznie jest nieskończony lub ma w sobie nieskończoność”¹³⁸; nieco wcześniej twierdziła, iż można sobie pomyśleć, „że całe uniwersum stworzeń jest kołem”¹³⁹ o nieskończonym promieniu. Ale – jak wskazaliśmy – punktem wyjścia rozważań Anne Conway jest Bóg, nie przyroda. Dlatego podkreśla, że czym innym jest nieskończoność Boga, a czym innym nieskończoność stworzenia: „Nie można tu zarzucić nam, że postawiliśmy stworzenia na równi z Bogiem, tak bowiem jak jedna nieskończoność może być większa od drugiej, tak Bóg jest zawsze nieskończenie większy niż wszystkie Jego stworzenia, tak że nie można dokonać tu żadnego porównania”¹⁴⁰. Mówiąc o większej i mniejszej nieskończoności, Anne Conway z pewnością nie nadaje tym sformułowaniom sensu matematycznego; a przynajmniej my tak musimy założyć, gdyż bez tego, jej wypowiedź musielibyśmy uznać za bezsensowną. Należy więc przyjąć, że chciała w ten sposób wyrazić, w zgodzie z całością swych wywodów, przeświadczenie, iż czymś istoto-

wo różnym jest dla niej nieskończoność Boga i nieskończoność stworzeń, analogicznie jak czymś innym jest wieczność Boga i wieczność jestestwa stworzonego.

Ale istotowa różność Boga i stworzenia nie przejawia się przecież w fakcie jedyności Boga i nieskończonej wielości stworzeń. W czym zatem? Niewątpliwie w tym, że nieskończony Bóg jest zarazem bytem prostym, w którym nie ma „ani złożenia, ani podziału na części”¹⁴¹, podczas gdy każde stworzenie „taką w sobie ma nieskończoność części lub raczej całych stworzeń, że nie można ich policzyć”¹⁴². A zarazem każda rzecz stworzona pozostaje odrębną skończoną jednostką, jak też każdy gatunek pozostaje odrębnym gatunkiem. Conway jest konsekwentna i w zgodzie ze swoim rozumieniem różnic bytowych jako kryterium odrębności gatunkowej podaje zdolność zmiany w kierunku dobra lub w kierunku zła: „Jednostki stworzeń są jednak zawsze tylko skończenie dobre i skończenie różne, jako gatunki; zaś tylko potencjalnie są nieskończone, to znaczy, zawsze są zdolne do wyższej doskonałości bez żadnego końca. To tak, jakby postawiono jakąś drabinę, która byłaby nieskończenie długa i miała nieskończoną liczbę szczebli, a jednak szczeble nie byłyby nieskończenie oddalone od siebie nawzajem, bo inaczej nie można by po tej drabinie wchodzić czy schodzić”¹⁴³.

Znajdujemy w ten sposób wyjaśnienie, dlaczego Anne Conway tak odmiennie od Giordana Bruna akcentuje kwestię nieskończoności Boga i stworzenia. Bruno faktycznie utożsamiał Boga z Naturą (co później świadomie uczyni Spinoza), dlatego nieskończoność światów była dla niego przejawem nieskończonej potęgi Boskiej. Conway oddziela Boga od stworzeń nieprzekraczalną barierą bytową, dlatego wnioskuje z nieskończonej potęgi Boga o nieskończonej wielości stworzeń, głównego przejawu owej potęgi upatruje w nieskończonej złożoności stworzenia i w jego potencjalnej zdolności do nieskończonego doskonalenia się.

f. Natura bytu stworzonego

Wedle Conway, jestestwa stworzone różnią się od siebie nie substancjalnie, lecz na sposób odmian. Nie ma więc odrębnych substancjalnie ciał i dusz (duchów): „jest bowiem wiele gatunków rzeczy, o których powszechnie mówi się, że są różne, a które jednak co do substancji czy istoty nie różnią się między sobą nawzajem, lecz różnią się jedynie co do pewnych odmian (*modi*) lub własności, a kiedy te odmiany czy wła-

sności zmieniają się, wówczas mówi się, że owa rzecz zmienia swój gatunek. Albowiem to, co się tak zmienia, nie jest samą istotą lub bytowością, lecz jest tylko odmianą istnienia”¹⁴⁴.

Podane przez Conway wyjaśnienia nie są ani precyzyjne, ani wyczerpujące. Jej oryginalna koncepcja zmienności rozumianej jako kategoria ontologiczno-etyczna nie potrzebuje ontologicznych kategorii ducha i materii, czego Conway jest chyba świadoma, skoro stwierdza, że stworzenia „pierwotnie miały jedną i tę samą istotę, czyli bytowość”¹⁴⁵. Ale przecież nie chce przez to powiedzieć, że teraz mają różną bytowość – duchową bądź materialną. Nie może tych kategorii odrzucić, skoro występują one w *Piśmie Świętym* i są używane w języku religijnym. Dlatego potwierdza: „W każdym widzialnym stworzeniu jest ciało i duch”¹⁴⁶. Jednak musi te kategorie zinterpretować w kontekście własnego rozróżnienia rodzajów bytu. Z jej wyjaśnień zdaje się wynikać, że jest ona skłonna rozumieć ducha i materię jako odmiany jednej i tej samej substancji stworzonej, której to substancji nie opatruje własną nazwą, choć w wielu sformułowaniach nazywa ją właśnie duchem. Ale nie czyni tego w sposób wyraźny, skoro przecież to Bóg jest Duchem w sensie właściwym tego słowa. Stworzenie jest duchem bądź materią – albo lepiej: jest bardziej lub mniej duchowe – w zależności od swej gęstości. „I rzeczywiście każde ciało jest duchem i niczym innym, niczym też nie różni się od ducha oprócz chyba tylko tego, że jest ciemniejsze. Tym gęstsze więc staje się ono, im bardziej z niego usuwa się duch, zwłaszcza, że to rozróżnienie jest tylko co do odmiany i stopnia istnienia, a nie co do istoty czy substancji”¹⁴⁷. Tak więc duch i ciało nie różnią się jakościowo, tylko ilościowo: „duch i ciało pierwotnie są jednej natury i substancji, (...) ciało nie jest niczym innym niż stałym i ściśnionym duchem, a duch niczym innym niż ulotne i subtelne ciało”¹⁴⁸.

Niewątpliwie trzeba zawartą w powyższych cytatach niekonsekwencję potraktować jako spowodowaną nieudolnością stylistyczną. O wiele trudniejszy jest problem, co jest powodem owych zmian gęstości. Conway nie wyjaśnia tego i możemy jedynie wnosić, że z kontekstu jej ustaleń wynikałoby, iż chodzi tu o kierunek zmienności. Zmieniając się ku dobru, byt staje się coraz bardziej duchowy (zbliża się coraz bardziej do Ducha), a zmieniając się ku złu, staje się coraz bardziej materialny, czyli coraz mniej duchowy (oddala się coraz bardziej od Ducha).

Twierdzenie, że wszystkie stworzenia muszą być złożeniami z ducha i materii, pojawia się między innymi u Orygenes. „Otóż wszystko, co Bóg miał stworzyć, musiało się składać z ducha i z ciała”¹⁴⁹ – powiada Orygenes, chociaż twierdzenie takie nie jest koniecznym twierdzeniem filozofii inspirowanej przekazem biblijnym; przecież teza o stworzeniu duchów czystych, czyli aniołów, jest równie uprawniona na gruncie filozofii chrześcijańskiej. Interesujące staje się więc uzasadnienie podane przez Orygenes. „Skoro jednak żadną miarą nie można stwierdzić, iż jakakolwiek istota oprócz Ojca, Syna i Ducha Świętego może żyć poza ciałem, to logika rozumowania ogranicza z konieczności nasze pojmowanie do tego, że istoty rozumne zostały wprawdzie stworzone na początku, ale substancję materialną można odłączyć od nich jedynie w teorii i w myśli; można sądzić, że materia została utworzona przed albo po stworzeniu duchów, jednakże duchy nigdy nie istniały i nie istnieją bez niej: słusznie bowiem uznamy, że jedynie Trójca Święta wie gdzie życie w stanie bezcielesnym”¹⁵⁰. Orygenes uznaje więc, że czysta duchowość przysługuje jedynie Bogu. Lady Anne Conway zdaje się sądzić dokładnie tak samo, a jedynie jej pojęcie stworzenia skłania ją do rozumienia owej odrębności bytowej nie w kategoriach złożenia stworzeń z odrębnych elementów, lecz w aspekcie stopnia natężenia (owego stężenia) samej duchowości.

Presja ustalonego sposobu mówienia jest jednak bardzo mocna, nadto zaś dochodzi do tego silnie obecne w chrześcijaństwie, w rezultacie wpływów platońskich, przekonanie o przeciwstawności względem siebie ducha i ciała. Wszystko to sprawia, że Anne Conway używa niejednolitej stylistyki wypowiedzi, przede wszystkim zaś nie potrafi uzgodnić tezy o jednorodności substancjalnej wszystkich rzeczy stworzonych ze zmysłowo doświadczalną obecnością ciał jako jednostkowych rzeczy materialnych. Ostatecznie jedność substancjalna wszystkich stworzeń i jednostkowa odrębność poszczególnych znajduje wytłumaczenie dość osobliwe. „Ponieważ całkowicie zgadza się ze zdrowym rozsądkiem, a także z porządkiem rzeczy to, że tak jak Bóg jest jeden i nie ma w sobie dwóch, trzech czy kilku różnych substancji i tak jak Chrystus jest jeden pojedynczy i nie ma w sobie wielu różnych substancji, o ile jest naturalnie człowiekiem niebiańskim, czy Adamem pierwszym ze wszystkich, tak podobnie i stworzenie czy cały świat stworzony jest także jako pojedyncza substancja albo istota w swoim gatunku, chociaż obejmuje wiele jednostek, umieszczonych w podporządkowanych gatunkach i róż-

nych od siebie z pewnością co do sposobu istnienia, a nie co do substancji czy istoty”¹⁵¹.

Mamy tutaj faktycznie ukrytą tezę o swoistym zawieraniu się stworzeń w sobie, przy czym to nieskończone zawieranie się jednego stworzenia w drugim jest niezależne od tego, jaką odmianą stworzenia jest ta oto jednostka. „W ten sposób każdy duch ma swoje ciało, a każde ciało swego ducha; i tak jak ciało, oczywiście człowieka lub zwierzęcia, nie jest niczym innym, niż nieskończonym mnóstwem ciał, razem w jedno zespolonych i ułożonych w określonym porządku, podobnie duch człowieka lub zwierzęcia jest jakimś nieskończonym mnóstwem razem zjednoczonych w tym ciele duchów, które także mają swój porządek i kierownictwo tak, że jeden naczelny jest duchem rządzącym, inny zachowującym miejsce, inny ma jeszcze inne zadanie, i tak pozostałe, jak to zazwyczaj dzieje się w wojsku”¹⁵². Anne Conway zdaje się nie zauważać, że gdy mówi, iż każdy duch ma swoje ciało, a każde ciało swego ducha, sprzeciwia się własnej tezie o jednorodności substancjalnej stworzenia. Zapewne dlatego, że w tym momencie istotna jest dla niej kwestia owego zawierania się stworzeń w sobie. I tutaj dokonuje wyraźnego rozgraniczenia: duch zawiera się w duchu, ciało zawiera się w ciele. „Duch złożony jest z wielu duchów, a nawet z duchów niezliczonych, tak jak ciało złożone jest z wielu ciał. A skoro ciało ma pewien porządek i swoje kierownictwo we wszystkich swoich częściach, to tym bardziej duch, który jest wielką armią duchów, w której obowiązki są rozdzielone, a jeden jest duch rządzący”¹⁵³. Z całego kontekstu jej rozważań zdaje się wynikać, że faktycznie mówi ona o dwu rodzajach zawierania się w sobie stworzeń. Gdy duch zawiera się w duchu lub ciało zawiera się w ciele, jest to nieskończone zawieranie się substancji o określonej gęstości w tej samej istotowo substancji o tej samej gęstości; gdy duch zawiera się w ciele, jest to zawieranie się substancji o mniejszej gęstości w tej samej istotowo substancji o większej gęstości. Wynikałoby z tego – o czym wszakże Anne Conway nie mówi – że jednostkową określoność danego stworzenia wyznacza sam sposób, w jaki dane zawieranie się w sobie stworzeń jest zrealizowane.

Powstaje oczywiście pytanie, czy ta koncepcja zawierania się stworzeń w sobie da się pogodzić z charakterystycznym dla platonizmu, także dla platonizmu chrześcijańskiego, przeciwstawieniem duszy ciału. Wedle Platona, ciało, jako element świata zjawiskowego, wtórnego, przeciwstawia się duszy, z istoty swej należącej do rzeczywistości prawdzi-

wej. Platon wyjaśniał to metaforą grobu: „I może my tutaj jesteśmy nie-żywi; jak słyszałem jednego z mędrców mówiącego, że my teraz umarliśmy, a ciało jest naszym grobem”¹⁵⁴. Jest też konsekwentny, gdy sądzi, że w takim razie dusza w zamknięciu cielesnym jest ograniczona na swych istotowych funkcjach. „Bodaj że istnieje taka niby ścieżka, którą nas rozum w rozważaniach wyprowadza, ale jak długo będziemy mieli ciało i dusza nasza będzie złączona z takim wielkim złem, nigdy w świecie nie potrafimy zdobyć i posiadać w pełni tego, czego pragniemy”¹⁵⁵. Platon spogląda na ciało i widzi otchłań grobu, a przede wszystkim zło, które staje się udziałem każdej duszy za karę.

To platońskie odczuwanie ciała i cielesności przejmą późniejsi interpretatorzy zapisów biblijnych; znajdziemy je zarówno u Filona, jak i u Orygenesza. Dla Filona ciało jest pułapką zastawioną na dusze, a w swej istocie ciało żyjącego człowieka nie różni się od cielesności trupa. „Jest rzeczą doskonale znaną, że nasze ciało jako masa otoczona skórą (...) jest nędzne, czyhające na dusze, śmiertelne i zawsze umarłe. Trzeba pomyśleć nad tym, że każdy z nas nic innego nie czyni, lecz tylko nosi trupa, ponieważ dusza pobudza ciało, będące samo z siebie trupem, i nosi je bez zmęczenia. Zwróć też, proszę, uwagę na jej niezmożoną siłę”¹⁵⁶. Dla chrześcijanina Orygenesza oczywistym musiało się nadto wydawać platońskie przekonanie, że złączenie z ciałem jest karą nałożoną na duszę. Wedle Platona, jest to kara za niedostateczne umiłowanie Prawdy i Dobra¹⁵⁷; wedle Orygenesza – za niedostateczne umiłowanie Boga. „(...) ci, którzy oderwali się od miłości Boga, oziębli niewątpliwie w miłości ku niemu i stali się zimni. (...) Jeżeli więc to, co święte, nazywa się ogniem, płomieniem i żarem, a wszelkie przeciwieństwo świętości jest określane jako coś zimnego, i powiedziano przy tym, iż miłość grzeszników ziębnie, to trzeba się zastanowić, czy przypadkiem nazwa «dusza», po grecku «psyche», nie pochodzi od «oziębienia» lepszego, Boskiego stanu, a to dlatego, iż dusza oziębła w naturalnym Boskim żarze, i z tego właśnie powodu posiada taką istotę i nazwę”¹⁵⁸.

Wypracowana przez Anne Conway koncepcja zawierania się w sobie stworzeń zdaje się jednak pozostawać w wyraźnej sprzeczności z platońskim przeciwstawianiem sobie ducha i materii, duszy i ciała, tak silnie obecnym w chrześcijaństwie. Nasza myślicielka jest tego świadoma, o czym świadczyć może jej usiłowanie znalezienia takiego rozwiązania kwestii ducha i materii, aby ciało nie było już dłużej dla duszy więzieniem, a stało się, jak to ona określa, *habitaculum*¹⁵⁹ – mieszkankiem.

Mieszkankiem, a więc czymś, co dusza urządzić może na swój sposób, w czym będzie czuła się bezpiecznie i wygodnie, a i zgodnie ze swoją naturą będzie mogła zmienić je na inne. W takim „mieszkanku” dusza jest właściwym podmiotem działań, jest aktywną siłą rządzącą materią. Takie rozumienie duszy jako siły sprawczej było – pod wpływem platoizmu – powszechne i oczywiste. Lapidarnie wyraził je Pico della Mirandola: „Dusza jest źródłem, siłą poruszającą i rządzącą materią”¹⁶⁰.

Tym bardziej jednak uwidacznia się owa niekonsekwencja między opisem rzeczywistości w przeciwstawnych kategoriach duszy i ciała a wyjaśnianiem jej poprzez odniesienie do jedności substancjalnej stworzeń. Co więcej, nakłada się na nią nowa kategoria jedności, tym razem nie jedności substancjalnej, lecz jedności stworzenia: „(...) tak jak Bóg uczynił wszystkie ludzkie narody z jednej krwi, aby wszystkie kochały się nawzajem i pozostawały we wzajemnej sympatii oraz pomagały sobie wzajemnie, tak zaszczerpił też stworzeniom jakąś ogólną sympatię i wzajemną miłość, aby wszystkie były członkami jednego ciała i wszystkie (że tak powiem) były braćmi, mającymi jednego wspólnego ojca, którym jest Bóg, oczywiście w Chrystusie, czyli słowie wcielonym, a także jedną matkę, mianowicie pojedynczą substancję lub istotę, od której pochodzą i której są rzeczywistymi częściami i członkami”¹⁶¹.

Stworzenie jest więc nie tylko jednej substancji, ale jest jednością w sensie genetycznym. Ta jedność genetyczna jest nadto jakby podwójna. Wszystko stanowi jedność, bo wszystko bierze swój początek od tego samego Boga i do Niego zmierza; Bóg daje życie i podtrzymuje w istnieniu, bo sam jest Życiem. Zarazem zaś wszystko jest jednością, bo jest jednej substancji. Charakterystyką tej jedności jest obraz rodziny: stworzenia są jedną rodziną, której Ojcem jest Bóg, a matką – natura. Ale jest nim także obraz żyjącego organizmu: stworzenia są niby członki jednego organizmu. Zauważmy, że ujmowanie świata na podobieństwo organizmu było charakterystyczne między innymi dla myśli kabalistycznej. W księdze *Zohar* znajdujemy opis świata stworzeń jako jednego organizmu: „Gdyż tak jak ciało człowieka dzieli się na członki i stawy, a one wszystkie, oddziałując wzajemnie na siebie, wspierając się jedne na drugich w określonym porządku, tworzą jeden organizm – podobnie jest ze światem: jego członkami są wszystkie stworzenia wspierające się jedne na drugich, a jeśli są właściwie uporządkowane [lub: pozostają w harmonijnej zgodzie], to wszystkie razem tworzą w ścisłym rozumieniu jeden organizm”¹⁶².

Dla Conway bardziej charakterystyczne jest jednak łączenie owej jedności stworzenia z przenikającą wszystkim rzeczy stworzone siłą spajającą, którą określa ona mianem miłości. „Otóż w istocie podstawa wszelkiej miłości i pragnienia, które jedna rzecz ma wobec drugiej, leży w tym, że albo są one jednej natury i substancji, albo do siebie podobne, albo z obu tych powodów, albo też jedna otrzymuje swoje istnienie od drugiej; czego przykład będziemy mieli we wszystkich zwierzętach, które rodzą swoje potomstwo, oczywiście i w ludziach, którzy z natury kochają to, co z nich zostało zrodzone”¹⁶³. Nie chodzi jej tylko o więź uczuciową jednostkowych stworzeń względem siebie, lecz o miłość przenikającą całość rzeczywistości stworzonej. „Oprócz tej jednak szczególnej miłości jest we wszystkich zwierzętach jeszcze wyższa jakaś powszechna miłość do siebie nawzajem, której nie zniszczył ten wielki zamęt będący wynikiem grzechu pierworodnego. Z pewnością musi ona wypływać stąd, że mianowicie z powodu pierwotnej swojej substancji i istoty wszystkie stworzenia są jednym i tym samym, są jakby częściami lub członkami jednego ciała”¹⁶⁴.

Takie rozumienie rzeczywistości jako jednego bytu jest oczywiście pochodzenia neoplatońskiego, wywodzi się mianowicie z rozważań Plotyna nad procesem emanacji bytowej – rzeczywistość jest jednością, ponieważ jest ciągłym, trwającym odwiecznie procesem wyłaniania przez Jedno (przez Absolut) kolejnych bytów. „Bo wcale nie jesteśmy odcięci ani oddzieleni, mimo że wtrąciła się natura ciała i nas pociągnęła ku sobie, lecz oddychamy jednością i nie ginimy, ponieważ Ono nie obdarowało raz tylko, a potem odstąpiło, lecz wciąż szafuje Swoimi darami, dopóki będzie Tym, Czym jest”¹⁶⁵. W rozważaniach inspirowanych tekstami biblijnymi owa jedność bytów odnoszona będzie raczej do rodzaju ludzkiego i wyrażana tezą, iż wszyscy ludzie są dziećmi jednego Boga. Tak właśnie ujmuje tę kwestię Filon, kładąc nacisk na równość wszystkich ludzi. „Wobec tego ja, zwykły śmiertelnik, jak mogę sobie pozwolić na to, abym nadęty pychą głowę podnosił do góry i był zarozumiały względem ludzi podobnych do mnie. To prawda, że losy ich są nierówne, ale ich pochodzenie jest równe i podobne do mojego, ponieważ mają jedną matkę, wspólną dla wszystkich ludzi, a jest nią natura”¹⁶⁶.

Nie znaczy to, że Filon ogranicza jedność do rodzaju ludzkiego. W kontekście sprzeciwu wobec przypadków oddawania czci bytom stworzonym Filon podkreśla, że wszystkie stworzenia są sobie pokrewne. „Odrzućmy zatem wszelkie tego rodzaju szalbierstwo i nie oddawajmy

Boskiej czci temu, co jest pokrewnej z nami natury, jeżeli nawet ma to czystsza substancję od naszej i bardziej nieśmiertelną. W istocie wszystkie rzeczy stworzone w tym aspekcie, o ile zostały stworzone, są spokrewnione ze sobą, ponieważ wszystkie mają jednego Stwórcę wszechświata¹⁶⁷. Rozumienie jedności wyraźnie ograniczone do rodzaju ludzkiego (do istot rozumnych) znajdujemy natomiast u Orygenesesa. „Wiele wypowiedzi bowiem dowodzi, że wszystkie stworzenia rozumne posiadają jedną naturę; to zaś pozwala bronić sprawiedliwości Bożej przejawiającej się w całym ich położeniu, skoro każde stworzenie we własnym wnętrzu posiada powody, dla których zostało postawione w takiej czy innej sytuacji życiowej”¹⁶⁸.

Neoplatońskie rozumienie jedności wszechświata odżyje ze szczególną mocą w myśli renesansowej. Giordano Bruno w perspektywie nieskończoności świata zrównał człowieka tak z tym, co we wszechświecie największe, jak i z tym, co w nim najmniejsze. Ukazał także jedność wszechświata jako powstałego z jednorodnej materii: „(...) i tak dochodzimy wreszcie do tego, że cała boskość sprowadza się do jednego źródła, tak jak cała światłość sprowadza się do pierwszego, samo przez się jaśniejącego światła, a obrazy widoczne w wielu różnych zwierciadłach, jak i w wielu poszczególnych przedmiotach, sprowadzają się do jednej formalnej i idealnej zasady, która jest ich źródłem”¹⁶⁹. Dla Bruna jednością jest całość istnienia, jako że Bóg i Wszechświat to nie dwa odrębne byty, lecz jeden i ten sam byt, z różnych punktów widzenia ujmowany: Bóg jako jedność i całość, a Wszechświat jako nieskończona wielość przejawów bytowych. „(...) wszystkie rzeczy – na równi z poznaniem, zmysłem, światłem i życiem – są w ostateczności jedną istotą, jedną mocą, jednym działaniem. Istota, moc i działanie, być, móc i działać, byt mogący i działający są jedną rzeczą; tak więc wszystkie rzeczy są jedną rzeczą i – jak dobrze wiedział już Parmenides – wszystko i byt są jednością. Zaczynać, być zaczynanym, czynić, być czynionym, oświecać, być oświecanym, wyższe i niższe nie są bytem, nie są tym, co jest jedno, lecz tym, co jest właściwe jednemu, czyli bierze się z jednego, pochodzi od jednego”¹⁷⁰.

Myślenie lady Anne Conway o świecie wpisuje się więc bardzo dobrze w ten neoplatoński i renesansowy kontekst ontologiczny. Z jednym wszakże zasadniczym zastrzeżeniem: w przeciwieństwie do Giordana Bruna, a w zgodzie z Filonem czy Orygenesem, głosi ona istotową odmienność Boga i stworzeń. Z drugiej strony jednak pamiętać należy,

iz nie jest to odmienność substancjalna, a w takim razie niezgodność poglądów Conway i Bruna nie dotyczy kwestii różnic substancjalnych; faktycznie i Bruno, i Conway przyjmują istnienie jednej tylko substancji. Podobieństwa idą zresztą dalej i są konieczną konsekwencją tezy o jedności wszechrzeczy. Skoro bowiem wszystko jest jednością emanacyjną Boga, a więc jest jednorodne substancjalnie z Bogiem, to musi niejako dzielić z Bogiem także cechę życia – Bóg jest Życiem i nie ma w Nim śmierci, a więc każde jestestwo, każde stworzenie jest życiem i nie podlega śmierci.

Właśnie pod tym względem zbieżność poglądów Anne Conway i Giordana Bruna jest bardzo wyraźnie widoczna. Ściślej mówiąc, chodzi nie tylko o zbieżność z tym jednym myślicielem, lecz z całą prawie tradycją filozoficzną renesansu. Myśliciele renesansowi poddali się swojej magii i tajemnicy świata posiadającego życie w każdej swojej części, że wspomnimy choćby Paracelsusa, który pisał o zasadzie życia („archeus”), która tkwi w każdej istocie. Bruno zaś do końca był przekonany, że w akcie śmierci nie ma niczego ostatecznego: „Dusze uważam za nieśmiertelną, tak samo jak i wszystkie ciała są w swej substancji nieśmiertelne, gdyż śmierć nie jest niczym innym, jak rozdzieleniem i połączeniem”¹⁷¹ – oświadczył przed trybunałem inkwizycyjnym, powołując się przy tym na werset z *Księgi Koheleta*: „Cóż jest, co było? Toż, co po tym będzie. Cóż jest, co się zstało? Toż, co się zstanie. Nic nie masz nowego pod słońcem (...)”¹⁷². Pojęcie śmierci jest myśli Bruna zupełnie obce, a samo słowo zastąpione zostaje słowem „przemiana”, pasującym do koncepcji rzeczywistości wiecznie płodnej. „Wszelkie powstanie jakiegokolwiek bądź formy jest przemianą, podczas gdy substancja pozostaje zawsze ta sama (...). Umiał to dostrzec Pitagoras, który nie boi się śmierci, lecz oczekuje na przemianę. Rozumieli to wszyscy ci filozofowie pospolicie zwani fizykami, którzy twierdzą, że w swej istocie nic nie rodzi się ani nie ginie, chyba że tymi słowami zechcemy określić przemianę”¹⁷³. Zarazem przeświadczenie to jest dla Bruna równoznaczne ze zrozumieniem bezzasadności lęku przed śmiercią: „Ślepy strach przed śmiercią (...) nie ma dostępu tam, gdzie wznoszą się niezdobyte mury prawdziwie filozoficznej kontemplacji, gdzie umocniony jest i wyniesiony pokój życia, gdzie otworem stoi prawda, gdzie jasno widać konieczność wiecznego trwania wszelkiej substancji”¹⁷⁴.

Anne Conway poszła tą samą drogą, choć podkreślić należy, iż w przeciwieństwie do panteistycznej postawy Bruna, jej stanowisko jest

wyraźnie teistyczne. Bruno podstawą swej wiary w nieśmiertelność czy-ni nieśmiertelną naturę, Conway zaś – Boga–Stwórcę, który nie czyni rzeczy martwymi. „Prawdą jest to, co ktoś powiedział, a mianowicie, że Bóg nie uczynił śmierci, a również to, że nie czyni On żadnej martwej rzeczy. W jaki bowiem sposób martwa rzecz mogłaby zależeć od Niego, który nieskończenie jest życiem i miłością?”¹⁷⁵. Conway powołuje się tutaj niewątpliwie na *Księgę Mądrości*: „Gdyż Bóg śmierci nie uczynił (...). Stworzył bowiem, aby było wszystko (...)”¹⁷⁶. Dodatkowo argumentuje, że gdyby istniała martwa materia, to ani nie mogłaby pochodzić od Boga, ani nie mogłaby pozostawać w jakiegokolwiek z Nim łączności. „A ponieważ martwa materia nie uczestniczy w żadnym z przekazywalnych przymiotów Boga, to należy wysnuć wniosek, że nie jest prawdziwym bytem, lecz częścią fikcją i chimerą, a nadto rzeczą niemożliwą”¹⁷⁷.

Przekonanie, że każdy byt jest ożywiony czy uduchowiony, było wyraźnie obecne już w pierwszych systemach greckich filozofów i jest to zrozumiałe, jako że pozwalało ono w dość prosty i oczywisty sposób tłumaczyć naturę zjawisk. W systemie Platona świat jest całością żywą, ale nie z istoty swej, lecz jako odbicie rzeczywistości idealnej, do której kategoria życia nie ma po prostu zastosowania. „Ten świat bowiem przez to, że wchłonął w siebie żyjące jestestwa, śmiertelne i nieśmiertelne, i jest nimi wypełniony, stał się jestestwem żywym widzialnym, które obejmuje w sobie wszystkie rzeczy widzialne – i jest obrazem niewidzialnego [świata], Bogiem postrzegalnym zmysłami, największym, najlepszym, najpiękniejszym i najdoskonalszym – tym jest niebo jedno i jednorodne”¹⁷⁸. Dopiero Plotyn przedstawi świat jako żywy organizm posiadający dusze: „(...) należy oczywiście uważać owo wchodzenie i owo ożywienie duszą tylko za słowa gwoi pouczenia i jasności. Przecież nasz świat nie był nigdy nieożywiony duszą i nigdy nie istniało samo ciało bez duszy ani też «nieukształtowana materia»”¹⁷⁹. Stanowisko to wynikało z jego emanacyjnej teorii bytu.

Dopiero jednak w kontekście biblijnego Boga – jedynego Stworzyciela wszystkich rzeczy – może pojawić się przeświadczenie, że stwarzanie bytów martwych byłoby sprzeczne z samą istotą Boga–Stworzyciela. Filon pisał: „Cały świat przecież musi być ożywiony w każdej swej części, gdyż każdy jego podstawowy i elementarny składnik zawiera właściwe i odpowiadające sobie istoty żywe: ziemia ma zwierzęta ziemne, morze i rzeki zwierzęta wodne, ogień istoty rodzące się w ogniu (...), niebo zaś ma gwiazdy”¹⁸⁰. W sposób szczególny podkreślał to Oryge-

nes. „Bóg przecież stworzył wszystko, aby istniało, a to, co zostało stworzone dla istnienia, nie może przestać istnieć. Dlatego też byty stworzone mogą wprawdzie podlegać przekształceniom i zmianom oraz stosownie do swych zasług przebywać w lepszym lub gorszym stanie, jednakże to, co Bóg stworzył, by istniało i trwało, nie może doznać substancjalnej zagłady”¹⁸¹. Dla Orygenesesa jednak nieśmiertelność jest właściwością w innym sensie przysługującą człowiekowi, a w innym pozostałym bytom. Człowiek jest nieśmiertelny, ponieważ Bóg powołał go do zbawienia. „My (...), ludzie wierzący w zmartwychwstanie ciała, uznajemy, że śmierć powoduje jedynie jego przemianę, ale z całą pewnością substancja ciała trwa dalej, a wola Stwórcy w odpowiednim czasie powoła je ponownie do życia i wówczas nastąpi powtórna przemiana ciała; ciało zatem, które najpierw było ciałem ziemskim, a potem wskutek śmierci rozpadło się i ponownie się stało prochem i ziemią (bo powiedziano: «Prochem jesteś i w proch się obrócisz») powtórnie powstaje z ziemi i od tej chwili wedle zasług mieszkającej w nim duszy wznosi się ku chwale «ciała duchowego»”¹⁸². Jeśli zaś chodzi o byty nierozumne, to organizmy żyjące podlegają przemianie, a do bytów nieożywionych kategoria śmierci po prostu nie ma zastosowania: „Oto na przykład kamień lub drewno są wprawdzie niszczone, a przecież nie powiemy, że są też śmiertelne, ponieważ nigdy nie żyły”¹⁸³. W tym aspekcie stanowisko Anne Conway różni się od stanowiska Orygenesesa, podobnie jak w kwestii jedności jestestw. Wedle Orygenesesa nieśmiertelność we właściwym sensie tego słowa dotyczy tylko istot rozumnych, wedle Conway natomiast, odnosi się do wszelkiego stworzenia. Nic, co Bóg stworzył, nie może podlegać śmierci, dlatego „śmierć rzeczy nie jest mianowicie ich unicestwieniem, lecz zamianą jednego gatunku i stopnia życia na inny”¹⁸⁴.

Można powiedzieć, że w odniesieniu do tej kwestii stanowisko lady Anne Conway jest tożsame ze stanowiskiem kabały, również głoszącej tezę o życiu jako powszechnej właściwości wszechświata. „Nie ma na świecie niczego, ani nawet wśród rzeczy beczynnych, na przykład kuru ziemi i kamieni, co nie posiadałoby jakiegoś życia i natury duchowej, i swojej gwiazdy, i doskonałej [formy] w niebiosach”¹⁸⁵ – jak pisał jeden z kabalistów. Źródłem dla kabalistów była *Biblia* i myśl neoplatońska. Nie sposób rozstrzygnąć, na ile Anne Conway w poglądach kabalistycznych znajdowała inspirację do własnych przemyśleń, a na ile jedynie potwierdzenie tego, do czego sama doszła inspirując się duchem

Biblii i neoplatonizmu. Chyba jednak w większym stopniu realizowała się druga możliwość. Można by nawet domniemywać, że to ona inspirowała van Helmonta, który znalazł w jej osobie dyskutantkę przewyższającą go wprawdzie nie rozległością, ale na pewno głębokością przemyśleń. W pismach van Helmonta znajdujemy fragment, który warto przytoczyć, by dokonać oceny poziomu obydwójga dyskutantów. Chodzi o napisany w 1677 roku, a na angielski przełożony w 1682 roku, a więc już po śmierci lady Anne Conway, traktat *Cabbalistical Dialogue in Answer to the Opinion of Learned Doctor in Philosophy and Theology that the World was made of Nothing*. Oto jak Franciszek Mercury van Helmont opisuje Boski proces stwarzania: „Takie jest wobec tego nasze stanowisko: 1. Stwórca najpierw wprowadził do istnienia naturę duchową. 2. Albo arbitralnie (kiedy podoba mu się), albo ciągle, jako że ciągle myśli, wytwarza itd. 3. Niektóre z tych duchów, z jakiejś odpowiedniej przyczyny lub powodu, ześlizgnęły się na dół ze stanu wiedzy, przenikliwości. 4. Te monady lub pojedyncze istoty zaczynają teraz, będąc pozbawione ducha lub przytępione, szepiać się lub schodzić razem na rozmaite sposoby. 5. To zjednoczenie lub szepienie razem, tak długo jak takim pozostaje, nazywa się materią. 6. Z tej materii składają się wszystkie rzeczy materialne, a ona może z biegiem czasu powrócić do stanu bardziej luźnego i wolnego. Żadnej sprzeczności to wszystko za sobą nie pociąga. Dzięki temu Stworzyciel może także być nazywany przyczyną sprawczą wszystkich rzeczy materialnych lub uczynionych materialnymi, chociaż nie bezpośrednio”¹⁸⁶.

Powyższy fragment niewątpliwie świadczy o jednym – że filozoficzna teologia Anne Conway jest czymś zasadniczo odmiennym w swym charakterze od ezoterycznych spekulacji van Helmonta. Składa się na tę odmienność zarówno bardzo osobiste, emocjonalne przeżywanie rozważanych przez Conway zagadnień, jak i daleki wprawdzie od ortodoksji, niemniej jednak chrześcijański charakter przyjmowanych przez nią przesłanek. Kabała żydowska jest oczywiście wcześniejsza od kabały chrześcijańskiej, jeśli jednak ta druga mogła w ogóle powstać, to dlatego, że kabała odwoływała się do tego samego źródła, z którego wyrosło chrześcijaństwo – do ksiąg *Starego Testamentu*. Nadto sprzyjał temu fakt, że kabała żydowska i myśl chrześcijańska pozostawały na równi pod silnym wpływem neoplatonizmu. Doprowadziło to w procesie rozwoju kabały do utożsamienia biblijnego Boga z neoplatońską Jednią¹⁸⁷. W rezultacie istotna różnica między kabałą żydowską a chrześcijańską

sprowadza się do kwestii, kto jest Mesjaszem, czyli obrazem Boga w człowieku – oczywiście dla kabalistów chrześcijańskich jest nim Chrystus. Franciszek Mercury van Helmont był kabalistą chrześcijańskim, jego spekulacja jest czystą spekulacją kabalistyczną. Anne Conway nie spekuluje, lecz swoje emocjonalne ujmowanie świata usiłuje wyjaśnić w eklektycznym kontekście spekulacji neoplatonickich, renesansowych i kabalistycznych. Można zatem na tej podstawie twierdzić, że myśl Anne Conway nie wywodzi się z kabały, a jedynie znajduje w niej (ściślej: w jej wątkach i aspektach) swoje potwierdzenie. Ale w takim samym stopniu znajduje to potwierdzenie w myśli platońskiej i w neoplatonizmie żydowskim, wczesnochrześcijańskim i renesansowym. Jest to widoczne także wówczas, gdy Anne Conway rozważa wynikającą z natury stworzenia jego zdolność do przemian oraz kierunek ich dokonywania się.

g. Metamorfozy bytu stworzonego

Kwestia, na ile myślenie Anne Conway inspirowane jest spekulacjami kabalistycznymi, na ile zaś mistycyzującym neoplatonizmem, nie może być ostatecznie rozstrzygnięta. Ale nie jest też kwestią istotną, szczególnie w aspekcie, który teraz pozostało nam jeszcze omówić. Jak wspomniano, na gruncie rozważań kabalistycznych dokonało się jakby utożsamienie biblijnego Boga z neoplatonicką Jednią. Biblijne pojęcie Boga jako aktywnego Stwórcy ewoluowało w myśli kabalistycznej raczej w kierunku pojmowania Go jako nieskończonej, ostatecznej rzeczywistości (określanej terminem *En-sof*), będącej odwiecznie dynamicznym prądem rzeczywistości świata stworzonego. W księdze *Zohar*, w komentarzu do *Pieśni nad pieśniami*, znajdujemy charakterystyczne wyjaśnienie: „Na początku, zanim został stworzony świat, wyłoniła się i objawiła wola, która zwie się «ukrytym myśleniem», i umieściła wszystko w tym «ukrytym myśleniu», wszystko, co było i co będzie, i z myślenia tego wyłoniła się wola stworzenia świata, i wystąpiło bardzo subtelne źródło, w którym zawarta była ukrytość myślenia”¹⁸⁸. Bóg pojęty jest tutaj jako żywy Absolut, którego ukryte życie jest myślane jako ruch tego, co nieskończone, z siebie samego i ku sobie samemu; przy takim rozumieniu jednak kabalistyczne pojęcie stwórczego Boga zlewa się z neoplatonicką definicją kosmicznego procesu, w którym wszystko pochodzi z Jednego i do Jednego powraca¹⁸⁹. W jednym z wczesnych trak-

tatów kabalistycznych, w *Księdze o prawdziwej jedności*, czytamy: „Wszystkie moce duchowe, które się wylaniają z pra-mądrości i rozbłyskują, i rozbrzmiewają, podążają i łączą się w *En-sof*, a jest to miejsce jedności, o którym powiedzieli oni [tn. neoplatonicy]: Wszystko pochodzi z Jednego (...) i wszystko powraca do Jednego”¹⁹⁰.

W filozoficznej teologii Anne Conway obecny jest wątek emanacyjnego stwarzania jestestw, ale przede wszystkim rolę zasadniczą odgrywa kategoria zmienności. Wszelako kategoria ta nie jest – jak już wskazaliśmy – kategorię jednoznacznie ontologiczną, lecz jest zarazem kategorią moralną, wyznaczona została bowiem przez dwa czynniki: jedność substancjalną stworzenia oraz możliwość wyboru dobra lub zła. Rezultatem jest jednak bardzo charakterystyczne nałożenie się na siebie tych dwu aspektów rzeczywistości, skutkujące wprowadzeniem nowej kategorii ontologicznej, mianowicie kategorii przemiany. Dotykamy tutaj jednego z najciekawszych aspektów filozofii Conway: duch i materia, a więc stworzenie, może się zmieniać (*mutare*), ale może także się przemieniać (*transmutare*). Obok kategorii zmiany (*mutabilitas*) pojawia się kategoria przemiany (*transmutatio*).

„Wszystkie stworzenia ze swojej natury są zmienne”¹⁹¹ – twierdzi Conway – i teza ta jest podstawową tezą jej ontologii. Ale zmiana ta ma charakter moralny: dokonuje się ku dobru lub ku złu; w tym sensie jest więc przemianą stworzenia. Przemiany, o których Anne Conway mówi, są dla niej zjawiskami obserwowalnymi w świecie doświadczenia zmysłowego. Przecież wiemy, powiada nasza myślicielka, że – podając przykładowo – ziemia zmienia się w wodę, woda w powietrze, powietrze w ogień, jeden metal zmienia się w inny, zasiany jęczmień wyrasta jako jałowa trawa, robaki zmieniają się w muchy itp.; przykładów na to jest mnóstwo, a w samym *Piśmie Świętym* czytamy, iż na rozkaz Boga wody wytworzyły ryby i ptaki, a ziemia wydała z siebie zwierzęta. Możliwość podlegania przemianom musi oczywiście dotyczyć także człowieka (jedynie Bóg im nie podlega), z drugiej zaś strony musi być dokonywana również w kontekście owej sprawiedliwości Bożej. Dlatego Conway nie wątpi, że sprawiedliwość wymaga, aby „człowiek który na tej ziemi prowadzi życie proste i święte, podobne życiu aniołów niebiańskich, został po śmierci wyniesiony do godności anielskiej i stał się podobny aniołom”¹⁹², a człowiek, który by „żył na tej ziemi tak bezbożnie i występnie, że byłby bardziej podobny do diabła wywołanego z piekła, niż do jakiegoś stworzenia”¹⁹³, po śmierci dostanie się do piekła.

„Jeśli zaś ktoś na ziemi nie żył ani życiem anielskim, ani diabelskim, lecz tylko nierozumnym lub zwierzęcym tak, że jego duch jest bardziej podobny duchowi zwierząt, niż jakiś innych rzeczy, to czy ta sama sprawiedliwość nie postąpi jak najsprawiedliwiej, gdy – skoro stał się zwierzęciem pod względem ducha, ponieważ pozostawiał panowanie w sobie zwierzęcej części i zwierzęcemu duchowi nad swoją wspanialszą częścią – zmieni go także (przynajmniej co do zewnętrznego kształtu) w postać cielesną tego gatunku zwierzęcia, któremu wewnątrz był najbliższy co do własności i stanu umysłu?”¹⁹⁴.

Conway proces przemian przedstawia następująco. Początkiem wszelkiego stworzenia jest Bóg. On stworzył wszystko na początku dobrym. On także zaszczerpił stworzeniom prawa i wyznaczył zadanie, którym jest posuwanie się na drodze doskonałości ku Niemu. Stworzenia mają jednak możliwość wyboru i w czasie swojej wędrówki nie zawsze wybierają dobro. Niektóre z nich więc zamiast wynosić swoją duszę ku Bogu, sprowadzają ją do stworzeń niższych w hierarchii, czyli bardziej od Boga oddalonych i bardziej też materialnych. W zgodzie więc z tym, co mówi *Biblia*¹⁹⁵, człowiek staje się tym, z czym się głęboko połączy: można tak pokierować swoim istnieniem, że dusza stanie się anielska, ale również tak, iż stanie się zwierzęca, a co za tym idzie, duch odpowiednio ukształtuje też ciało w następnym wcieleniu. „Ponieważ (...) duch jest znakomitszy w prawdziwym i naturalnym porządku rzeczy, więc im bardziej jakieś stworzenie jest duchem – jeśli tylko w innych odmianach nie staje się gorsze – tym bardziej zbliża się do Boga, który jest najwyższym duchem. Dlatego więc ciało zawsze może stawać się coraz bardziej duchowe w nieskończoność, ponieważ Bóg, który jest pierwszym i najwyższym duchem, jest nieskończony i nie uczestniczy ani nie może uczestniczyć nawet w najmniejszym stopniu w cielesności; stąd taka jest natura stworzenia, jeśli nie staje się ono gorsze, że coraz bardziej upodobnia się do Stwórcy”¹⁹⁶. Przemiana jest więc dwustopniowa: w konkretnym życiu przemienia się duch, a konsekwencją tego po śmierci, która nie jest momentem unicestwienia, jest przemiana ciała, dzięki możliwości ponownego przyjścia na świat. Przemiana dotyczy konkretnego jednostkowego stworzenia: duch nie opuszcza jednego ciała, aby wejść w inne, lecz przemienia ciało sobie przypisane w kształt, który odpowiada jego naturze. Mówiąc słowami Giordana Bruna: „zmiana nie poszukuje innego bytu, lecz innego sposobu bytowania”¹⁹⁷.

Przemiany te dowodzą oczywiście sprawiedliwości Boga: „Sprawiedliwość tę widać zarówno we wspinaniu się stworzeń, jak i w ich schodzeniu, to znaczy, wówczas gdy zmieniają się na lepsze i wówczas gdy zmieniają się na gorsze. Kiedy przechodzą do lepszego, sprawiedliwość ta przyznaje nagrodę, owoc swojego dobrodziejstwa; kiedy do gorszego, karze należnymi karami, według natury i przekroczenia prawa. Ta sama sprawiedliwość nadała prawo wszystkim stworzeniom i sama wpisała je w ich natury, więc ilekroć stworzenie przekroczy to prawo, zostanie ukarane; jeśli zaś go przestrzega, otrzyma nagrodę, stając się lepsze. (...) I tak jak jest jakaś sprawiedliwość w tym wszystkim, tak samo odnajduje się ją we wszystkich przemianach rzeczy z jednego gatunku w drugi oraz w przechodzeniu od niższego położenia do szlachetniejszego czy schodzeniu w stronę przeciwną”¹⁹⁸.

Teza o przechodzeniu jednych jestestw w drugie obecna jest w filozofii od samych jej początków. Jej odmianą szczególną jest teza o metempsychozie, czyli przenoszeniu się duszy z jednego ciała do innego. Pojęciem węższym jest pojęcie reinkarnacji, czyli przenoszenia się duszy z ciała do ciała, ale tylko w obrębie tego samego gatunku; pojęć tych często jednak używa się zamiennie. Wypowiedzi Anne Conway zdają się pozornie wskazywać, że przyjmuje ona tezę o metempsychozie. Należy jednak kwestii tej przyjrzeć się bliżej.

O wędrówce dusz nauczali już orficy, którzy najprawdopodobniej (choć są co do tego pewne zastrzeżenia¹⁹⁹) wpłynęli na poglądy pitagorejczyków dotyczące duszy. Pitagorejczycy twierdzili, że nieśmiertelne dusze są poddane z konieczności kolejnym narodzinom w nowych ciałach należących do świata ludzi i zwierząt. Liczba dusz, według nich, pozostaje zawsze ta sama. Pindar – którego przywołuje platoński Sokrates w rozmowie z Menonem o duszy²⁰⁰ – powiązał konieczność kolejnych wcieleń z karą za winę duszy, a pogląd ten będzie później tkwił mocno także w platonizmie:

*Od kogo Persefona za dawny grzech przyjmie zapłatę,
Tę duszę na powrót ku słońcu wynosi
W roku dziewiątym; z dusz tych zuchwali w swej sile,
Świętni wzrastają królowie i wiedzą najwięksi
Mężowie; odtąd już po wsze czasy
Herosami świętymi zwać się pośród ludzi*²⁰¹.

Empedokles mówił zaś o wcielaniu się „daimona”. Rozciągnął on proces wcieleń również na świat roślin: „Byłem już kiedyś chłopcem i dziewczyną, i rośliną, i ptakiem, i niemą rybą rzucającą się w wodzie”²⁰². „Daimon” za swoje winy musi przejść szereg wcieleń, aby się oczyścić, ale po 30000 godzin z pewnością powróci do niebiańskiej ojczyzny.

Sięgając do starożytnych opisów procesu przemian człowieka, nie sposób pominąć Homera. W *Odysei* Homer przedstawia Kirke przemieniającą towarzyszy Odyseusza w wieprze²⁰³. Znamienne, że Giordano Bruno tłumaczył postępek czarodziejki jej wiedzą, iż dusze owych ludzi są duszami zwierzęcymi: „Czy godzi się – zapytuje Kirke – aby zwierzęca dusza zamieszkiwała w ludzkim ciele, jak gdyby było to ciemne i złudne domostwo?”²⁰⁴. Przemiana, jakiej dokonała, miała służyć polepszeniu przemienionych. I tak, gdy zdjęła czar:

*Znów ludźmi są jak pierwszej, tylko odmłodnieli,
Urosli, i na twarzach dziwnie wypiękniali*²⁰⁵.

Specjalne dzieło, poemat o przemianach, napisał Owidiusz. Jego *Metamorfozy* przywołała przy innej okazji, o czym już wspominaliśmy, sama Conway. Była to wzmianka odosobniona i imię poety już się nie pojawia w jej traktacie. Jednak omawiając zagadnienie przemian, nie można oprzeć się pokusie, aby jeszcze raz odwołać się do *Metamorfoz*. Zaczniemy od przypomnienia początkowych wersów tego dzieła, od których można byłoby zacząć nasze rozważania nad procesem przemian:

*W nową postać zmienione chcę ogłaszać ciała.
Bogi! Wszechmocność wasza tych zmian dokonała,
Wy mój zamiar wesprzyjcie; od początku świata
Wiersz ciągły aż po moje doprowadźcie lata*²⁰⁶.

Owidiusz opisuje przemianę jako karę, ucieczkę i nagrodę. Arachne została ukarana przemianą w pajaka za butę i przechwałki²⁰⁷. Dafne została zamieniona w drzewo laurowe na swą własną prośbę; kora drzewa miała stać się dla niej pancerzem chroniącym przed niechcianą miłością Apolla²⁰⁸. Cezara zaś bogowie wynieśli na nieboskłon jako gwiazdę, pamiętając o jego zasługach i ziemskiej sławie²⁰⁹. Choć przemiana rozumiana jako kara lub nagroda mieści się w koncepcji Conway, to pamiętajmy, że Owidiusz przedstawia nam metamorfozę jako akt nieodwracalny i tu różnica jest zasadnicza. Przemiana stanowi także dla

Owidiusza stan swoistego zawieszenia między życiem a śmiercią. Myrra, owładnięta kazirodczą miłością do ojca, błaga:

*Bóstwa, co żałujących słuchacie łaskawie!
Przebacście mi – zawoła, wznosząc korne dłonie –
I bym zgorszyć nie mogła zmarłych po mym zgonie
Lub żywych żyjąc, z obu światów mię wygończyć
I przemienionej umrzeć i żyć mi zabronić*²¹⁰.

Wysłuchana przez bogów, zostaje Myrra zamieniona w drzewo, które nosi odtąd jej imię. Podobnie stanie się z Atalantą, która usłyszy od wyroczni słowa przeznaczenia:

*Strzeż się męża – w te słowa bóstwo odpowiada –
Z nim przestanieś być sobą, choć będziesz przy życiu*²¹¹.

Przepowiednia oczywiście spełni się – za zbezczeszczenie świętego miejsca Atalanta i jej ukochany zamienieni zostaną w lwicę i lwa.

Z niektórych słów Owidiusza możemy domyślać się, że wedle niego istota przemieniona przestawała być sobą, ową jednostką, która prosiła o pomoc, podlegała karze czy otrzymywała nagrodę. Wspomniana Myrra zlewając się w jedno z drzewem, traci wraz z ciałem zmysł czucia²¹². Obraz przemian, wyłaniający się z dzieła Owidiusza, ma więc niewiele wspólnego z metafizycznym rozumieniem przemiany przez Anne Conway, choć wcześniejsze odwołanie się jej samej do *Metamorfóz* może wskazywać, że tekst poety mógł być dla niej inspirujący.

Niewątpliwie odnośnie do tego zagadnienia inspirację filozoficzną Anne Conway znajdowała nie w czysto literackich opisach mitologicznych, lecz tam, gdzie mitologia stanowiła jedynie dodatek, alegorię użyteczną dla lepszego zrozumienia treści filozoficznych. Tego rodzaju opisy procesu kolejnych wcieleń znajdziemy oczywiście u Platona. Lady Anne Conway zapewne znane były opisy metempsychozy podane przez Platona w *Timajosie*. Ich rysem charakterystycznym jest przejęte z wcześniejszych systemów filozoficznych i wierzeń misteryjnych założenie, iż cykl wcieleń jest rezultatem niewłaściwego (niezgodnego z tak czy inaczej rozumianą cnotą) życia wcielonej duszy. „Ten, kto będzie żył dobrze przez czas oznaczony, powróci mieszkać do swojej gwiazdy i będzie prowadził na niej życie szczęśliwe, podobne do życia tej gwiazdy. Przeciwnie, kto by nie osiągnął tego celu, podlega metamorfozie i w drugiej

generacji urodzi się w naturze kobiecej; potem, gdyby się nie wyzbył swej złości nawet w tym wcieleniu, będzie się zmieniał, odpowiednio do swego zepsucia, za każdym razem w taką naturę zwierzęcą, która jest podobna do jego naturalnych skłonności. Nie przestanie cierpieć w swych wcieleniach, dopóki nie powróci do pierwszego i lepszego usposobienia, nie podda się obrotowi Tego Samego i Podobnego, i nie odrzuci rozumem wielkiej masy, która się kolejno czepiała jego jestestwa – masy złożonej z ognia, powietrza i ziemi, masy hałaśliwej i nierozumnej, którą można opanować tylko rozumem – i nie powróci do pierwszego i najlepszego stanu”²¹³.

Platońska mitologia metafizyczna – podobnie jak przeświadczenie Empedoklesa i filozoficzne w istocie wzmianki Pindara – zawierają założenie o istotowej nieśmiertelności bytu (czyli u Platona: duszy), które to założenie nie musi być obecne w mitologii opisanej literacko przez Owidiusza. Ale to założenie jest oczywiście obecne w myśleniu Anne Conway, stąd przy swoim rozumieniu zmienności stworzenia musi ona głosić, jak już powyżej cytowaliśmy, że „śmierć rzeczy nie jest mianowicie ich unicestwieniem, lecz zamianą jednego gatunku i stopnia życia na inny”²¹⁴. Coś bardzo podobnego twierdził Filon, który pisał, odsyłając zresztą do Eurypidesa: „Przez zniszczenie jednej rzeczy dokonuje się powstanie drugiej, a przez powstanie urzeczywistnia się zanikanie, tak że słusznie jest powiedziane: «Nic z tego, co powstało, nie ginie, lecz tylko odłącza się rzecz jedna od drugiej i przyjmuje nową formę»”²¹⁵. A jeszcze wyraźniej Orygenes: „Jeśli bowiem «niebiosa ulegną zmianie», to przecież nie ginie to, co się zmienia; i jeśli «postać tego świata przemija», to nie ukazuje się całkowitej zagłady i zniszczenia substancji materialnej, lecz istnieje jakaś przemiana jakości i zmiana «postać»”²¹⁶. U Orygenesza znajdujemy nadto opis związku między duszą a jakością ciała: „Jak już powiedzieliśmy uprzednio, materialna substancja jest w swej istocie taka, że wszystko w niej może przemieniać się we wszystko: gdy więc zostaje przekazana w użytkowanie istotom niższemu, wówczas przyjmuje postać gęstego i masywnego ciała, tak że wyróżnia różnorodne widzialne postaci światowe; gdy zaś pełni służbę u doskonalszych, błogosławionych istot, wtedy łśni blaskiem «ciał niebieskich» i ozdabia «aniołów bożych» albo «synów zmartwychwstania» odzieniem «duchowego ciała», a wszystkie jej formy wypełniają różnorodną i zmienną postać jednego świata”²¹⁷.

Przede wszystkim jednak jest u Orygenesza wyraźnie wskazany zwią-

zek między jakością życia wcielonej duszy a jej ponowną inkarnacją: „Dlatego też byty stworzone mogą wprawdzie podlegać przekształceniom i zmianom oraz stosownie do swych zasług przebywać w lepszym lub gorszym stanie, jednakże to, co Bóg stworzył, by istniało i trwało, nie może doznać substancjalnej zagłady”²¹⁸.

Teoria kolejnych wcieleń jako konsekwencji niewłaściwego życia była widać atrakcyjna dla chrześcijańskich platoników, skoro odżyła w platonizmie renesansowym. Pico della Mirandola opiera ją na dość osobliwej koncepcji człowieka jako twórcy wszelkiego rodzaju życia. „Natomiast rodzącemu się człowiekowi dał Ojciec wszelkiego rodzaju nasiona i zarodki wszelkiego rodzaju życia, które zaś z nich uprawiać będzie, te dojrzeją i owoc swój w nim wydadzą. Jeśli zarodki wegetatywne, stanie się rośliną, jeśli zmysłowe – zwierzęciem będzie, jeśli racjonalne – stanie się istotą niebiańską. A jeśli intelektualne – wówczas aniołem będzie i synem Bożym; jeśli zaś z losu żadnego ze stworzeń niezadowolony, zwróci się ku centrum swojej jedności, stanie się jednym duchem wraz z duchem Bożym i w samotnej niedostępności Ojca, który jest nad wszystkim, wszystkich przewyższy”²¹⁹. Jednak w tym kontekście szczególnie ważne jest dla niego zagadnienie odpowiedzialności człowieka (duszy) za rodzaj wcielenia. „Bardzo tajemnicza teologia Hebrajczyków mówi, że Enoch w anioła się zmienił i o innych, że się w inne bóstwa zmieniali. Również pitagorejczycy nauczali, że ludzie występni zmieniają się w zwierzęta a nawet w rośliny, jeżeli wierzyć Empedoklesowi. Naśladując ich Mahomet mawiał często, że ten, kto od prawa Bożego odstępuje, zwierzęciem się staje – i miał rację. Nie korzeń bowiem stanowi o tym, że roślina jest rośliną, ale natura tępa i bez czucia; nie skóra stanowi o zwierzęciu, lecz zwierzęca i zmysłowa jedynie dusza; nie okrąg stanowi o tym, że niebo jest niebem, ale rozum; nie dzięki bezcielesności anioł jest aniołem, lecz dzięki duchowej inteligencji”²²⁰.

Pogląd ten podzielał też Bruno: „(...) za to, że [żywa istota] pędziła żywot, na przykład, koński lub świński (jak to rozumieli liczni znamienici filozofowie, a co ja uważam, jeśli nie za godne wiary, to przynajmniej za godne rozważenia), sprawiedliwość przeznaczenia zarządzi, by tchnąć w nią charakter stosowny do popełnionego przestępstwa, nadać narządy i narzędzia odpowiednie do czynności. I tak wciąż i na nowo prowadzona kolejami przemian losu, wiecznie będzie otrzymywać gorsze i lepsze rodzaje życia i losu, w zależności od tego, czy prowadziła się w poprzedniej kondycji lepiej, czy gorzej”²²¹.

Nie wydaje się więc, aby można było Anne Conway teorię przemian stworzeń interpretować w kategoriach metempsychozy. Jak już wskazywaliśmy, to co Conway nazywa duchem i materią, jest odmianą jednej i tej samej substancji. Dlatego Conway nie posługuje się pojęciem duszy jako składnika stworzenia, który to składnik w procesie przemiany istniałby jako element nowego stworzenia. Proces przemiany nie zmienia – bo nie może zmieniać – istoty stworzenia. Niemniej jednak w rozważaniach Anne Conway brak wyraźnego rozróżnienia między przemianą a metempsychozą; i często o przemianie Conway mówi tak, jakby chodziło o metempsychozę.

U podłoża wszelkich teorii reinkarnacji leży przeświadczenie o konieczności doskonalenia się stworzeń, która to konieczność jest zarazem koniecznością ontyczną i moralną. Anne Conway również podkreśla, że takie doskonalenie się jest naturalną dążnością każdego jestestwa stworzonego. „Stworzenie zdolne jest do wyższych i doskonalszych stopni życia, i to zawsze coraz bardziej w nieskończoność”²²². Ale w kontekst metafizyczny wplata rozważania teologiczne, kwestię naturalnej dążności do doskonałości łączy z nakładaną przez Boga karą za grzechy. Jestestwa zostały stworzone jako dobre i są zdolne dążyć do doskonałości; mogą wszelako tego nie czynić, a wówczas kara służy poprawie stworzenia, dowodząc zarazem Boskiego miłosierdzia. „Tak zaś, jak wszystkie kary wymierzane przez Boga Jego stworzeniom są odpowiednie do ich grzechów, tak też wszystkie one, nie wyłączając nawet najgorszych, dążą do dobra i odnowienia stworzeń i tak dalece są lecznicze, że przez nie te chore stworzenia zostają uzdrowione i przywrócone do lepszego stanu niż ten, w którym były wcześniej”²²³. Anne Conway musiała w swych dyskusjach z van Helmontem z pewnością wyklądać tę tezę o uzdrawiającym działaniu kar Bożych, czego wyraz być może odnajdujemy w jego rozprawie *Two Handred Queries Moderately Propounded Concerning the Doctrine of the Revolution of Humane Souls*, wydanej w Londynie w 1684 roku, a więc pięć lat po jej śmierci. Czytamy tam: „Jeśli Bóg byłby niezmienny, a taki z pewnością jest, czy mógłby całkowicie znienawidzić jakieś ze swoich stworzeń, które raz już pokochał? I jeśli wówczas, gdy jak najsurowiej karze swoje stworzenia, kocha je, to czyż karanie ich nie jest aktem miłości, a w konsekwencji aktem uzdrawiającym, czy też aby je uzdrowić?”²²⁴.

To akcentowanie sprawiedliwości Bożej i Boskiego miłosierdzia w kontekście procesu metempsychozy jest dość oczywistą konsekwencją

przyjęcia eschatologicznej perspektywy zawartej w *Nowym Testamencie*. Nie inaczej widział tę kwestię wcześniej Orygenes, podkreślający, że właśnie dzięki karom stworzenia mogą kroczyć po kolejnych stopniach doskonałości. „Tymczasem jednak zarówno w światach widzialnych i tymczasowych, jak i w niewidzialnych i wiecznych wszystkie te istoty są rozmieszczone wedle stanu, sposobu, stopnia i godności zasług: dzieje się tak, że jedne z nich w pierwszych wiekach, inne w następnych, a niektóre nawet w czasach ostatecznych znosząc wielkie, ciężkie oraz długotrwałe, i że się tak wyrażę, przez wiele wieków trwające kary są odnawiane za pomocą surowych skarceń i przywracane do dawnego stanu najpierw przez anielską naukę, a potem przez potęgi wyższych stopni, tak że podnoszone przez to wszystko coraz wyżej docierają aż do tego, co jest niewidzialne i wieczne, oczywiście po przejściu przez wszystkie obowiązki niebieskich mocy w pewnym rodzaju nauki. Stąd, jak mi się zdaje, sama logika wskazuje, iż każda istota rozumna przechodząc z jednego stanu w inny może przez poszczególne stopnie dotrzeć do wszystkiego i od wszystkiego do poszczególnych stanów, skoro każdy zgodnie z wolną wolą znosi różne przystępy powodzenia i upadku stosownie do własnych motywów działania i starań”²²⁵.

Stanowisko Anne Conway odnośnie tej kwestii jest zasadniczo wzbogacone przez dopełnienie aspektu odkupienia win przez aspekt metafizyczny, mianowicie właściwość nieskończoności stworzenia. Fakt, że stworzenie jest nieskończone, ale jego nieskończoność nie jest tą samą nieskończonością, co nieskończoność Boga, sprawia, że stworzenie jest zdolne doskonalić się w nieskończoność, ale nigdy nie osiągnie doskonałości nieskończonej. „Najwyższa bowiem doskonałość stworzenia jest tylko w możliwości, nie zaś aktualnie nieskończona: to znaczy, że zawsze może stać się ono doskonalsze i wspanialsze w nieskończoność, mimo że nigdy nie może osiągnąć tej nieskończoności, jak daleko bowiem mogłoby posuwać się jakieś skończone jestestwo, to zawsze jednak na odległość skończoną, chociaż jego posuwanie się nie ma żadnych granic”²²⁶. Anne Conway jest tu w pełni konsekwentna: aktualna nieskończoność przysługuje tylko samemu Bogu.

Zagadnienie doskonalenia się bytów stworzonych stawiane w kontekście eschatologicznym intensywnie zaprzętało uwagę apologetów chrześcijaństwa. Ujawniała się przy tym pewna zasadnicza sprzeczność, której nie potrafiono w sposób zadowalający rozwiązać. Z jednej strony bowiem wydawało się, że na końcu procesu doskonalenia się bytów

wszystkie one powinny zostać zbawione, skoro Bóg jest absolutnym i nieskończonym dobrem; z drugiej strony zaś niektóre fragmenty *Nowego Testamentu* zawierają wyraźne stwierdzenie, że niektóre byty skazane będą na wieczne potępienie. Za najbardziej znaczącego zwolennika nauki o apokatastazie, czyli o powrocie wszystkich bytów do pierwotnej jedności, uważa się Orygenes. Niektóre jego wypowiedzi zdają się bowiem świadczyć, że był on przekonany, iż całe stworzenie wróci do swej początkowej jedności z Bogiem, a więc dobro ostatecznie zwycięży we wszechświecie, co w szczególności znaczyło, iż także dusze potępione, a nawet szatan i demony, zostaną zbawione.

Zazwyczaj przytaczany jest następujący fragment z podstawowego dzieła Orygenes *O zasadach*, fragment na który powoływaliśmy się już, ale powtórzmy: „Tymczasem jednak zarówno w światach widzialnych i tymczasowych, jak i w niewidzialnych i wiecznych wszystkie te istoty są rozmieszczone wedle stanu, sposobu, stopnia i godności zasług: dzieje się tak, że jedne z nich w pierwszych wiekach, inne w następnych, a niektóre nawet w czasach ostatecznych znosząc wielkie, ciężkie oraz długotrwałe, i że się tak wyrażę, przez wiele wieków trwające kary są odnawiane za pomocą surowych skarceń i przywracane do dawnego stanu najpierw przez anielską naukę, a potem przez potęgi wyższych stopni, tak że podnoszone przez to wszystko coraz wyżej docierają aż do tego, co jest niewidzialne i wieczne, oczywiście po przejściu przez wszystkie obowiązki niebieskich mocy w pewnym rodzaju nauki. Stąd, jak mi się zdaje, sama logika wskazuje, iż każda istota rozumna przechodząc z jednego stanu w inny może przez poszczególne stopnie dotrzeć do wszystkiego i od wszystkiego do poszczególnych stanów, skoro każdy zgodnie z wolną wolą znosi różne przystępy powodzenia i upadku stosownie do własnych motywów działania i starań”²²⁷.

Stanowisko Orygenes nie jest jednak konsekwentne. W swych wypowiedziach egzegetycznych i w komentarzach do pism apostoelskich mówił o wiecznej karze grzeszników i wyraźnie stwierdzał, że szatan nie nawróci się u końca czasów. Mimo to jednak teoria apokatastazy związana została w powszechnej świadomości właśnie z jego imieniem²²⁸. Nie jest chyba możliwe, aby Anne Conway o tym nie wiedziała. Sama zresztą idzie tym samym tokiem rozumowania. Ale jest konsekwentna i zdecydowana w swych wnioskach, co bierze się z faktu, że jej wizja dążenia stworzeń do pierwotnej jedności z Bogiem wynika z jej systemu metafizycznego. W wypadku Orygenes zaś mamy do czy-

nienia jedynie z rozważaniami apologetycznymi prowadzonymi w kategoriach neoplatoniskich.

Dwie są zasadnicze różnice w rozumieniu apokatastazy przez Orygenes i lady Conway – obie znaczące. Po pierwsze, Orygenes ogranicza zakres powszechnego zbawienia do bytów rozumnych. Podkreśla stanowczo: „Choć więc: zgodnie z logiką stwierdzono, że na końcu «Bóg jest wszystkim we wszystkim», to przecież nie można przypuszczać, żeby do tego końca doszły zwierzęta, bydła, czy dzikie bestie, bo oznaczałoby to, że Bóg znajduje się także w tych istotach; tak samo nie dojdą do końca drzewa i kamienie, ażeby nie mówiono, że i w nich jest Bóg”²²⁹. Takiego ograniczenia nie ma w metafizycznym kontekście rozważań Anne Conway. Proces przemian, dzięki miłosierdziu Boga, ma ostatecznie doprowadzić każde stworzenie do jego pierwotnego stanu dobra; wszystko powróci do jedności z Bogiem, jako że wszelkie stworzenie jest w najgłębszej swej istocie duchem.

Po drugie, wedle Orygenesapokatastaza to stan zasadniczej odmienności istnienia. Jak już wskazywaliśmy, Orygenes rozumie nieśmiertelność człowieka jako jego powołanie do zbawienia. Apokatastaza jest więc stanem, w którym nie ma śmierci. „Jeśli przeto koniec doprowadzony do początku i kres wszechrzeczy zrównany z ich zaraniem przywróci stan, w którym stworzenie rozumne znajdowało się wówczas, gdy nie potrzebowało jeść z drzewa wiadomości dobrego i złego (...), to Bóg naprawdę będzie «wszystkim we wszystkich» wówczas, gdy już nie będzie nigdzie śmierci ani ościenia śmierci, ani w ogóle żadnego zła”²³⁰. Dla Anne Conway śmierć nie jest stanem bytowym, lecz jedynie przemianą. Konsekwentnie zatem apokatastaza jest stanem określonej jakości tej przemiany, takiej mianowicie, że dokonuje się ona w nieskończoność jednokierunkowo – ku dobru.

Metafizyka Anne Conway zakłada z jednej strony zasadniczą, istotową odrębność Boga od stworzenia, z drugiej strony zaś przyjmuje, że całość stworzenia jest emanacyjną kreacją z Boga. Wynika z tego, że nie może istnieć żaden, jakkolwiek pojęty, byt przeciwny Bogu. Istnieje Bóg, to znaczy, że istnieje nieskończone dobro, nieskończony duch, nieskończona światłość, a nie istnieje nieskończone zło, nieskończone ciało, nieskończona ciemność. Ujmując to w innym aspekcie, można orzec, iż zło jest zawsze ograniczone, a dobro nie ma granic. A zatem ciąg przemian realizowany w nieskończoności może być nakierowany w ostatecznej perspektywie jedynie ku dobru. „I tak w samej naturze rzeczy zło

ma jakieś granice, dobro zaś nie ma żadnych; i w ten sam sposób każdy stopień zła albo grzechu ma dla siebie w samej naturze rzeczy dołączoną swoją karę, ból i naganę, dzięki którym zło znowu zmienia się w dobro. Wprawdzie ta kara albo nagana, której siła nie jest natychmiast pojmowana przez stworzenie w momencie, gdy ono grzeszy, jednak jest zachowana w samych tych grzechach, których stworzenie dopuściło się, i pojawi się w odpowiednim czasie, a wtedy każdy grzech będzie miał swoją karę, ból i naganę, dlatego odczuje ją stworzenie i dzięki niej powróci do swojego poprzedniego stanu dobra, w którym zostało stworzone, a od którego nie może dalej uciekać, ponieważ dzięki surowej naganie pozyskało większą doskonałość i siłę, a ponadto odchodzi tak daleko od owego niezdecydowania, które niegdyś miało względem dobrego i złego, że chce tylko dobra i więcej nie jest zdolne chcieć czegoś złego”²³¹.

Apokatastaza w ujęciu Anne Conway przekracza ograniczenia nakładane na nią przez Orygenesą czy różne kierunki kabaty. Wszystkie one przyjmowały bowiem – chcąc pozostać w zgodzie z własnym odczytaniem tekstów biblijnych – jakieś ograniczenia. U Orygenesą jest to ograniczenie powszechnego zbawienia do istot rozumnych i niezdolność do wyraźnego opowiedzenia się za apokatastazą w konfrontacji z każdym tekstem biblijnym. W kabale przyjmuje się, że w ostatnim dniu kosmicznego cyklu dokonany zostanie osąd każdej istoty, a w jego rezultacie jedne byty zostaną wywyższone, inne zaś strącone w otchłań; dopiero w tym momencie zostanie osiągnięta doskonałość złączenia stworzenia z Bogiem²³². Przede wszystkim jednak myśl kabalistyczna pozostaje pod silnym naciskiem wyraźnie obecnej w *Biblii* idei mesjańskiej z jej motywem apokaliptycznego końca doczesności – przywrócenie harmonijnego stanu rzeczy wymaga zakłócenia i zahamowania procesu światowego²³³. Ta myśl jest obca Anne Conway, albowiem jest nie do pogodzenia z jej wizją metafizyczną – wizją harmonijnego rozwoju wszechrzeczy dokonującego się wprawdzie także na drogach nawrotu do zła, ale stanowiącego proces ciągły, w którym nie mogą następować raptowne załamania struktury świata.

Jednak w kabalistycznym ujęciu zagadnienia powrotu bytów do Pełni jest pewien szczególny aspekt, mianowicie przeświadczenie, że stan końcowy musi być stanem wyższej doskonałości niż stan początkowy. Gershom Scholem, jeden z najwybitniejszych znawców dziejów myśli kabalistycznej, ukazuje, w jaki sposób mesjańska idea Izajasza prowa-

dzi, szczególnie w kabale luriańskiej, do utopii rzeczywistości doskonalszej niż w momencie stwarzania. „Stan świata, w którym ziemia pełna będzie znajomości Boga jak wody pokrywającej ziemię (Iz 11, 9), nie powtarza czegoś, co było kiedyś, lecz wyłania coś nowego. I jeszcze świat *tikkun*, przywrócenia harmonijnego stanu rzeczy, który w kabale luriańskiej jest światem mesjańskim, zawiera moment ściśle utopijny, skoro owa harmonia, którą przywraca, nie odpowiada bynajmniej jakiemuś rzeczywistości kiedyś istniejącemu czy zgołą rajskiemu stanowi rzeczy, lecz najwyżej zawartemu w Bożej idei stworzenia planowi, który jednak już na pierwszych stopniach swej realizacji napotyka na to zakłócenie i zahamowanie procesu światowego, które jako «pęknięcie naczyń» stoi na początku luriańskiego mitu. Dlatego czas ostateczny realizuje w rzeczywistości stan wyższy, bogatszy i bardziej wypełniony niż czas najpierwotniejszy, a jego koncepcja również u kabalistów pozostaje w obrębie utopii. Treści tej utopii są w różnych kręgach różne»²³⁴.

Przeświadczenie, że stan początkowy stworzenia nie jest dla niego stanem najwyższym, znajdujemy także w rozważaniach Anne Conway. Jednak przeświadczenia tego nie nabiera ona w wyniku takiej czy innej interpretacji tekstu biblijnego, lecz dochodzi do niego w kontekście własnych rozstrzygnięć metafizycznych – wynika ono mianowicie z jej założenia, iż proces doskonalenia się dokonywany jest w nieskończoności. „I stąd można by wnosić, że wszystkie stworzenia Boga, które wcześniej zbłądziły i pogorszyły się odchodząc od pierwotnej swojej dobroci, po pewnych okresach czasu powinny zostać odnowione i przywrócone do stanu nie tylko tak dobrego, jak ten, w którym zostały stworzone, lecz do lepszego. Boskie bowiem działanie nie może ustać»²³⁵.

Mitozofii kabalistycznej lady Anne Conway faktycznie przeciwstawia koncepcję metafizyczną, mimo całego swego eklektyzmu w miarę spójną i konsekwentną. Czerpie z wielu źródeł, inspiruje się rozmaitymi wątkami, na równi teologicznymi, filozoficznymi, kabalistycznymi czy mitologicznymi, choć nie do wszystkich zdaje się przykladać równą miarę. Jest przy tym konsekwentnie platońska i chrześcijańska zarazem, mimo wszelkich odstępstw od ortodoksji. Ale przede wszystkim filozofuje niejako na własną odpowiedzialność. I wprawdzie widać, jak wielką inspirację w budowaniu jej własnej wizji świata stanowili rozmaici myśliciele, jednak nie ma w jej tekstach niczego, co dowodzić by mogło, że pozostawała w bezpośredniej zależności od któregoś z nich. Wyszła od własnej, oryginalnej koncepcji zmienności rozumianej jako kategoria

ontologiczno-etyczna. Doszła do wizji ciągłego i odwiecznego zarazem spełniania się rzeczywistości stworzonej w nieskończonym procesie doskonalenia się zarówno bytowego i moralnego.

3. *Principia philosophiae recentissimae* – polemiki

a. *Krąg polemiczny*

Ostatnia część dzieła Anne Conway to swoista konfrontacja jej poglądów z poglądami René Descartes'a, Tomasza Hobbesa, a także marginalnie Benedykta Spinozy, która stanowi jednocześnie zbiór zarzutów wobec poglądów tych filozofów. Mimo że wspomnianych filozofów stawia ona, co moglibyśmy z góry założyć, w jednym szeregu swych przeciwników, to należy podkreślić, że dostrzega ona między nimi różnice, a Descartes'owi nie odmawia nawet pewnych zasług. Warto również podkreślić, że w wypowiedziach Conway nie odnajdziemy zarzutów *ad hominem*. Jeśli gani lub odrzuca, to poglądy Hobbesa, Descartes'a czy Spinozy, nie oceniając charakteru czy umysłowości samych autorów, nie zarzucając żadnemu z nich ateizmu, co, rzecz by można, z upodobaniem robili platonicy z Cambridge²³⁶.

Choć odpowiedź na pytanie, dlaczego Conway konfrontuje swoją filozofię właśnie z Descartes'em, Hobbesem i Spinozą, wydać się może oczywista, dla porządku odpowiedzmy jednak na nie. Conway ustosunkowuje się do poglądów najbardziej znanych filozofów epoki. Gdy zapisywała swoje filozoficzne przemyślenia, czyli między rokiem 1671 a 1679, dzieło Descartes'a już się dopełniło (w 1650 roku Descartes zmarł), Hobbes wydał zarówno *Elementy filozofii* (1650 r.), jak i *Lewiatana* (1651 r.), Spinoza zaś w 1670 roku opublikował *Traktat teologiczno-polityczny*, a jego główne dzieło, *Etyka*, ukazało się pośmiertnie w roku 1677, w zbiorze *Opera posthuma*. Pamiętajmy także, że Descartes i Hobbes, ale również Spinoza, byli głównymi adwersarzami platoników z Cambridge, w szczególności Henry'ego More'a.

Gdy mówimy o konfrontacji Conway z poglądami Descartes'a, Hobbesa i Spinozy, nasuwa się pytanie, jak dobrze znała ona te poglądy. Z pewnością najdokładniej zaznajomiła się z myślą Descartes'a. To Descartes i jego *Zasady filozofii* są tematem pierwszych listów wymienionych między Conway a More'em. Czy More miał pomóc Conway

w zrozumieniu poglądów Descartes'a, czy może był to tylko pretekst do poznania bliżej More'a i jego poglądów, jest niewątpliwie pytaniem ciekawym, dla niniejszych rozważań jednak nieistotnym. To, dlaczego Conway w listach z More'em podjęła właśnie tę tematykę, jest rzeczą oczywistą. More uchodził wówczas za znawcę poglądów Descartes'a. To szczególne zainteresowanie More'a właśnie Descartes'em wpływało najprawdopodobniej z odnalezienia w jego pismach licznych wątków platońskich, a także identyfikowania kartezjańskiego rozumienia jaźni z platońskim rozumieniem duszy. Po raz pierwszy More spotkał się z filozofią Descartes'a około roku 1644, zaś między rokiem 1648 a 1649 wymieniał z nim kilka listów²³⁷. More przedstawiał w nich swoje zastrzeżenia, na których większość Descartes odpowiedział.

Fascynacja More'a kartezjanizmem widoczna jest bardzo wyraźnie w jego liście do Descartes'a z 11 grudnia 1648 roku. Słowa wstępu wydają się daleko przekraczać granice zwykłej uprzejmości. More pisał: „Ośmielam się twierdzić, że zaiste nie mniej radości doznawałem poznając i przyswajając sobie Twoje przesławne teorie, niż Ty sam, gdy je wymyślałeś, jak też że wspaniałe twory Twego talentu stały mi się równie drogimi i umiłowanymi, jak gdyby były moimi własnymi. (...) Z chęcią wyznam, co czuję: wszyscy najznakomitsi znawcy tajemnic natury, zarówno dawniej żyjący, jak i w naszych czasach, wydają się w porównaniu z Twoją wspaniałością niczym karty i pigmeje (...)”²³⁸. Ale także w późniejszym liście, More'a do Clerselier'a z 14 maja 1655 roku²³⁹, czytamy: „I wierzę, że, jakkolwiek ten obecny wiek oceniałby Kartezjusza (albowiem zawiść tak jak żywych, tak i nie oszczędza pamięci o niedawno zmarłych), potomność przyjmie go z największą chwałą i czcią, i odniesie z jego filozofii bardzo wielką korzyść”²⁴⁰.

W listach, jak już wspomnieliśmy, More podjął polemikę z Descartes'em w związku z kilkoma zagadnieniami. Przede wszystkim zakwestionował kartezjańską definicję ciała jako substancji rozciąglej. Uznał ją za zbyt szeroką, ponieważ uważał, że rozciągłość właściwa jest także Bogu jako wszechobecnemu. Descartes odpowiedział, iż tylko wówczas można się zgodzić z poglądem, że rozciągłość przypada zarówno ciału, jak i Bogu, jeżeli przyjmniemy, że są to dwie różne rozciągłości: „Jeśli więc na podstawie tego, że Bóg jest wszędzie, ktoś twierdzi, że w pewien sposób jest rozciągly, nie mam nic przeciw temu”. Natychmiast jednak zastrzegł: „Wszelako zaprzeczam, jakoby prawdziwą rozciągłość, tak jak ją zazwyczaj wszyscy pojmują, przysługiwała Bogu, aniołom, na-

szemu umysłowi czy wreszcie jakiegokolwiek substancji niebędącej ciałem”²⁴¹. Wynika to z tego, że Bóg czy umysł są ujmowane tylko intelektualnie oraz nie są podzielne na części, możemy więc pojmować jednoczesną obecność w tym samym miejscu Boga i wielu aniołów. Według Descartes’a, rozciągłość Boga jest tylko określeniem przez analogię. Należy bowiem w przypadku rzeczy niecielesnych (Boga, aniołów czy umysłu) mówić o rozciągłości mocy, którą mogą okazywać raz wobec mniejszej, raz wobec większej części substancji cielesnej. Odnosząc się do tego twierdzenia, More napisał, że przecież moc jest modyfikacją rzeczy, modyfikacje zaś zawsze znajdują się w rzeczach, których są modyfikacjami, z czego wypływa wniosek, że skoro moc Boga jest wszędzie, to i sam Bóg wszędzie się znajduje.

More uważa także, że wykluczenie z definicji ciała kształtu, jako cechy koniecznej, jest błędne. Twierdzi on, iż ciało zawsze musi posiadać jakiś kształt, choć żaden konkretny kształt nie jest na zawsze związany z konkretnym ciałem: kształt ciała może się zmieniać, ale zawsze ciało musi mieć jakiś kształt. Podobnie ciało musi być miękkie albo twarde, ciepłe albo zimne itp. Ciało musi więc podpadać pod zmysły, a w szczególności pod zmysł dotyku. Według More’a, główną i wyróżniającą cechą ciała jest też nieprzenikalność: ciało nie może ani być przenikane przez inne ciało, ani nie może innego ciała przenikać. Ciało jest więc dotykalne i nieprzenikalne. Descartes w odpowiedzi, trwając przy swojej definicji ciała, zwraca uwagę, że dzięki naszym zmysłom poznajemy właściwości, a nie naturę ciał. Natura ciał istniałaby przecież nawet, gdyby nie istniał żaden człowiek ciała te postrzegający. Twierdzi, że dotykalskość i nieprzenikalność są właściwościami tego samego rodzaju, co śmiech u człowieka, i nie stanowią o naturze ciała. Wynikają one zaś z rozciągłości. Podaje też definicję właściwej, według niego, dotykalskości. Polega ona na tym, że każda z części materii dotyka sąsiednich, przymiot ten nie opiera się więc, według Descartes’a, na zmyśle dotyku.

W listach podejmuje More także problem istnienia próżni. Nie zgadza się z Descartes’em twierdzącym, że próżni nie ma, że po usunięciu z jakiegoś naczynia wszelkiego ciała, ściany tegoż naczynia się zetkną. Uważa, iż w mocy Boga jest spowodować, że mimo usunięcia wszelkiego ciała z jakiegoś naczynia, jego ściany nadal będą tak samo od siebie oddalone. Pozostanie między nimi rozciągłość Boga. Descartes zauważa, że fakt, iż nasze zmysły w danym miejscu nie postrzegają żadnych

ciał, nie oznacza, że miejsce to jest próżne. Wyraźnie twierdzi też, że nie ma przestrzeni bez ciał.

Rozdźwięk między More'em a Descartes'em powoduje również kwestia duszy ożywiającej i świadomego odczuwania u zwierząt. More pisze: „W tym wypadku przenikliwość Twego bystrego umysłu wzbudza mniej mego podziwu, a więcej lęku, kiedy zatroskany będąc dołą istot ożywionych, rozpoznaję w Tobie nie tylko ów dowcip i subtelność, ale nadto jakowąś surowość okrutną niczym stalowy miecz, jednym ciosem którego ważysz się pozbawić duszy ożywiającej i zdolności świadomego odczuwania wszystko, co tylko w całej przyrodzie należy do rodzaju istot ożywionych, by je stawić na równi z marmurami i maszynami”²⁴². Według More'a, takie stanowisko Descartes'a wypływa z tego, że odmówił on zwierzętom nieśmiertelnej duszy. Descartes sądził, że przypisywanie zwierzętom świadomego odczuwania to przesąd. Wynika on z tego, że uważamy, iż ta sama zasada – dusza – porusza zarówno ciało, jak i myśli. Jest to jednak pogląd błędny. Są dwie zasady ruchu: (1) zasada całkowicie mechaniczna i cielesna, zależna od siły tchnień i ukształtowania członków, czyli „dusza cielesna”, oraz (2) umysł, substancja myśląca, czyli „dusza niecielesna”. Ruchy zwierząt pochodzą od pierwszej zasady. Nie można wszak dowieść, jakoby zwierzęta posiadały duszę myślącą. Nie posługują się one przecież rzeczywistą mową, która jest oznaką myśli. To, co określamy u zwierząt jako myślenie, jest właściwie odbieraniem doznań zmysłowych, czyli mechaniczną reakcją na bodziec. Natura tworzy więc automaty, wspanialsze oczywiście od sztucznych wytworów człowieka, zwierzęta. Descartes uważa, że jego poglądy na zwierzęta uwalniają ludzi od poczucia winy czy wręcz zarzutu zbrodni, gdy zjadają oni lub zabijają zwierzęta. Kartezjańskie przekonanie, że posługiwanie się mową jest oznaką myślenia, More próbuje zbić przykładem niemowląt: nie odmawia się im wszak duszy myślącej, a jednak nie umieją mówić. Na co Descartes odpowiada wskazując, że zasadnicza różnica między zwierzętami a niemowlętami leży w naturze. Niemowlę posiada tę samą naturę, co dorosły człowiek. W rozwoju zwierząt zaś nie ma takiej fazy dorosłości, która dowodziłaby myślenia poprzez posługiwanie się mową²⁴³.

More stawia też przed Descartes'em problem zespolenia duszy z ciałem. Wątpi w to, że dusza jest tylko w szyszynce i nie jest obecna w całym ciele; to dusza przecież wymusza stany ciała – substancja niecielesna podporządkowuje sobie materię. Descartes wyraźnie stwierdza,

że ruchy członków w ciele, towarzyszące uczuciom, są wytwarzane nie przez duszę, ale przez „maszynierię cielesną”. Dzieje się to więc tak samo jak w przypadku zwierząt. Descartes konkluduje: „A skoro przystoi filozofowi wierzyć, że Bóg może poruszać ciało, choć nie sądzi on, że Bóg jest cielesny, przeto równie przystoi mu to samo sądzić o innych substancjach niecielesnych”²⁴⁴.

Wspomniana korespondencja nie zamyka polemiki More’a z Descartes’em. Wiele lat później, już po śmierci Descartes’a, More napisał dzieło, które przedstawia jego krytyczny stosunek do kartezjanizmu. Jest to wydane w 1671 roku *Enchiridion metaphysicum*. Zawarte są tam przede wszystkim próby dowodzenia istnienia niecielesnej substancji rozciągłej oraz niewystarczalności wyjaśnień czysto mechanicznych w odniesieniu do niektórych zjawisk. Odnajdziemy tam także określenie „nullibista”, które ukuł More dla Descartes’a i ludzi o podobnych poglądach, jeśli chodzi o miejsce ducha we wszechświecie. More napisał: „Pierwszą [siłą zaciemniającą naturę rzeczy] jest to, że ci, którzy, chociaż chętnie przyznają, iż rzeczy niecielesne w naturze rzeczy istnieją, twierdzą jednak, że są one nigdzie w całym wszechświecie rzeczy. Pogląd ten z pewnością, chociaż z pozoru wydaje się dość śmiesznym, przez skłaniających się ku niemu ze wszystkich sił jest podtrzymywany nie bez pewnej dumy i pychy, czy też przynajmniej z jakąś ukrytą pogardą wobec innych jakby mniej rozumnych i nadzwyczajnie pobłażających wyobraźni filozofów, którzy sądzą inaczej. Ci więc, dlatego że tak śmiało twierdzą, iż duch jest nigdzie (*nullibi*), słusznie zyskali sobie miano nullibistów”²⁴⁵. I tak od pierwotnej fascynacji More przeszedł do ostrej krytyki.

Powróćmy teraz do korespondencji Conway z More’em. Poglądom Descartes’a poświęcone są przede wszystkim cztery listy pisane między wrześniem 1650 a grudniem roku następnego²⁴⁶. Autorką tylko jednego z nich jest lady Anne Conway, ale w pozostałych listach More przywołuje jej opinie. Uwagi Conway i More’a dotyczą kilku artykułów pochodzących z *Zasad filozofii*²⁴⁷.

W artykule 14 części I *Zasad filozofii* Descartes wyraża przekonanie, że idea bytu doskonałego pociąga za sobą konieczność rzeczywistego istnienia: „Rozważając zaś, że spośród różnych idei, jakie posiada, jedna z nich od wszystkich pozostałych o wiele bardziej znamienita jest ideą bytu najrozumniejszego, wszechmocnego i najdoskonalszego, [umysł nasz] odkrywa w niej istnienie, nie to możliwe tylko i przypadkowe jak w ideach wszystkich innych rzeczy, które wyraźnie pojmuje,

ale całkowicie konieczne i wieczne. I tak jak na przykład ujmując jako konieczne zawartą w idei trójkąta równość trzech jego kątów z dwoma prostymi, jasno się przekonuje na tej podstawie, że trójkąt posiada trzy kąty równe dwom prostym; tak samo z tego tylko, że ujmuje konieczne i wieczne istnienie jako zawarte w idei najdoskonalszego bytu, jasno wywnioskować powinien, że byt najdoskonalszy istnieje”. Anne Conway w dyskusji z More’em (być może w liście, który się jednak nie zachował) wyraziła przypuszczenie, że na tej samej zasadzie można by z idei bytu całkiem niedoskonałego wnosić, że z konieczności byt taki istnieje. More odrzuca to rozumowanie, pisząc w liście z września 1650 roku: „Jeśli dobrze rozumiem, to Pani zarzut sprowadza się do tego, że idea bytu w pełni niedoskonałego powinna implikować istnienie bytu w pełni niedoskonałego. Otóż jest całkiem przeciwnie. Albowiem idea, jeśli tak to nazwać możemy, czegoś w pełni niedoskonałego (nie możemy przecież nazwać tego bytem) implikuje konieczne nieistnienie. Tak więc idea pełnej niedoskonałości mówi nam, że jest niemożliwe, aby coś takiego istniało lub było jakąś rzeczą, tak jak idea pełnej doskonałości mówi nam, że pełna doskonałość z konieczności istnieje”²⁴⁸. Niewątpliwie More przekonał swą uczennicę, czego rezultatem będzie jej późniejsze twierdzenie, że nie istnieje byt całkowicie przeciwstawny Bogu – najwyższej doskonałości – ponieważ byt taki musiałby być całkowicie niedoskonały, co pociąga za sobą nieistnienie²⁴⁹.

W artykule 4 części I *Zasad filozofii* Descartes napisał: „Tak więc teraz, gdy mamy się zajmować tylko poszukiwaniem prawdy, będziemy przede wszystkim wątpić o tym, czy istnieją w ogóle jakieś rzeczy zmysłowe lub wyobrażalne. Po pierwsze dlatego, że przyłapaliśmy zmysły na tym, jak niekiedy nas łudzą, a przezorność nakazuje nigdy nie ufać zbyt tym, którzy choć raz nas oszukali; po wtóre zaś dlatego, że co dzień zdajemy się czuć lub wyobrażać sobie we śnie niezliczone rzeczy, których naprawdę nigdzie nie ma; a temu, kto tak dalece wątpi, nie nasuwają się żadne oznaki, które by mu pozwoliły na pewno rozróżniać sen od jawy.” Jak wynika ze słów More’a²⁵⁰, Conway zapoznawszy się z tym artykułem, a w szczególności z jego ostatnimi słowami, uważała, że nie mamy znaków, które umożliwiałyby nam odróżnianie jawy od snu, co odsuwa od nas możliwość wszelkiej pewnej wiedzy.

Odpowiadając, More przede wszystkim wskazuje swej uczennicy, że Descartes problem jawy i snu rozwiązał, i powołuje się na artykuł 30 tej samej części *Zasad filozofii*, w którym czytamy: „A stąd wynika, że

przyrodzone światło rozumu, czyli zdolność poznawania dana nam przez Boga nie może nigdy uchwycić żadnego przedmiotu, który by nie był prawdziwy, o ile tylko został uchwycony przez nią samą, tzn. o ile ujęty został jasno i wyraźnie. W przeciwnym bowiem razie zasługiwałby Bóg na to, by go nazwać zwodzicielem, gdyby nam dał tę zdolność zdradziecką i fałsz biorącą za prawdę. W ten sposób usuwa się ową największą wątpliwość stąd czerpaną, że nie będziemy wiedzieli, czy przypadkiem nie mamy takiej natury, aby błądzić także w zakresie tych spraw, które nam się wydają najoczywistszymi. Co więcej, i wszystkie inne motywy wątplenia wpierw rozpatrywane łatwo na tej podstawie usunąć. Bo już nie powinny więcej być dla nas podejrzané prawdy matematyczne, skoro są w najwyższym stopniu przejrzyste. A także, jeśli zwrócimy uwagę na to, co w zakresie zmysłów, co na jawie, a co w śnie jasne jest i wyraźne, i jeśli to oddzielimy od tego, co niewyraźne i niejasne, łatwo poznamy, co w każdej rzeczy można uważać za prawdziwe”. More podkreśla, że gwarantem prawidłowego rozróżniania jawy od snu jest dobroć i prawda Boga. Zwraca uwagę, że wprowadzie nieraz nam się zdarza, że śniąc sądzimy, że to nie sen, lecz jawa, ale nigdy się nam nie zdarza, abyśmy na jawie byli przeświadczeni, że znajdujemy się we śnie. Dodaje także bardzo znaczącą, według niego, rację pozwalającą odróżnić jawę od snu: otóż widzenia senne nie mają ze sobą racjonalnego związku, a to, co śnimy jednej nocy, nie ma wpływu na sny nocy następnej, jak też sen jednej nocy nie jest kontynuacją snu nocy poprzedniej.

W korespondencji Conway i More podejmą także, już przedstawiany przez More’a w jego listach do Descartes’a, problem próżni²⁵¹. Podstawę rozważań stanowił artykuł 18 części II *Zasad filozofii*: „A popadliśmy prawie wszyscy od wczesnego wieku w błąd, ponieważ, nie dostrzegając żadnego koniecznego związku pomiędzy naczyniem a ciałem w nim zawartym, nie sądziliśmy, by coś stało na przeszkodzie, aby co najmniej Bóg sprawił, by ciało wypełniające jakoś to naczynie, stamtąd było usunięte, a żadne inne na jego miejsce nie następowało. Teraz jednak, w celu poprawienia tego błędu, należy rozważyć, że chociaż nie ma żadnego związku między naczyniem a tym lub owym szczegółowym ciałem, które w nim jest zawarte, to jednak zachodzi największy i całkowicie konieczny [związek] między wklęsłym kształtem naczynia a rozciągłością wziętą ogólnie, która powinna się mieścić w owym wgłębieniu. Tak, iż nie bardziej jest sprzeczne, byśmy pojmowali górę bez

doliny, aniżeli byśmy rozumieli owo wglębiecie bez zawartej w nim rozciągłości, albo ową rozciągłość bez substancji, która jest rozciągła; bo – jak się często mówiło – temu, co jest niczym, nie może przysługiwać żadna rozciągłość. A następnie, jeśli się zapytać, co stałoby się, gdyby Bóg usunął każde ciało zawarte w jakimkolwiek naczyniu i nie dopuścił do przyjęcia żadnego innego na opróżnione miejsce, odpowiedzieć należy, że ściany naczynia przez to samo nawzajem do siebie zaczęłyby przylegać. Skoro bowiem nic nie leży pośrodku między dwoma ciałami, konieczną jest rzeczą, aby one się stykały, a jawną jest sprzecznością, aby były od siebie odległe, czyli by między nimi była jakaś odległość i aby mimo to ta odległość była niczym. Bo wszelka odległość jest modyfikacją rozciągłości i dlatego bez substancji rozciągłej istnieć nie może”.

Według Descartes’a, nie istnieje próżnia. Do poglądu tego przychyliła się Anne Conway. Ponieważ zaś More był zdania przeciwnego, co wyraził już w korespondencji z Descartes’em, próbował jej dowieść, że jest w błędzie. Jednym z argumentów More’a było po prostu powołanie się na przekonanie większości ludzi, że pusta przestrzeń nie pociąga za sobą sprzeczności. Uważał, że terminy „dystans”, „część” i „całość” można stosować zarówno do rzeczy istniejących, jak i do nieistniejących, czyli nie ma sprzeczności w odniesieniu ich także do pustej przestrzeni. Podobnie jest, według niego, z trwaniem w czasie. Możemy przypuścić sytuację, w której Bóg niszczy trwający już przez 1000 lat świat, po czym ponownie go stwarza. Musiał więc minąć jakiś czas między zniszczeniem go a ponownym stworzeniem; mamy tu do czynienia z trwaniem nieistniejącego. Argument ten podawał już More w liście do Descartes’a²⁵². Dowodem na istnienie próżni jest dla More’a także inna hipotetyczna sytuacja. Bóg po uprzednim zniszczeniu świata mógłby na nowo rozpocząć dzieło stworzenia od dwu kul. Odcinki przedstawiające odległości między wybranymi punktami na powierzchni tych kul będą leżały w pustce, ponieważ nie ma ciał poza tymi dwiema kulami. Coś nieistniejącego można więc określić przez miarę czy czas dlatego, że jest tam rozciągłość Boga, a nie dlatego, że są tam jakieś ciała.

Dość lakoniczny jest komentarz do artykułu 20 części II *Zasad filozofii*, który brzmi: „Poznajemy także, że nie może tak być, aby istniały jakieś atomy, czyli cząstki materii z natury swej niepodzielne. Gdyby one istniały, z konieczności musiałyby być rozciągle niezależnie od tego, jak bardzo małymi byłyby pomyślane; bo możemy wciąż każdą z nich

dzielić w myśli na dwie albo więcej mniejszych [częstek] i na tej podstawie poznawać, że one są podzielne. Niczego bowiem nie możemy dzielić w myśli, czego byśmy tym samym nie poznawali jako rzeczy podzielnej. A przeto jeśli byśmy sądzili, że to samo jest niepodzielne, sąd nasz byłby niezgodny z poznaniem. Owszem, nawet gdybyśmy sobie wyobrazili, że Bóg chciał tak sprawić, aby jakaś cząstka materii nie mogła być podzielna na inne, mniejsze, mimo to nie należałoby nazywać jej niepodzielną w ścisłym znaczeniu. Przez to bowiem, że uczyniłby ją nie do podzielenia dla wszystkich stworzeń, nie mógłby na pewno pozbawić siebie samego władzy jej dzielenia. Bo tego w ogóle nie może uczynić, aby umniejszyć swoją moc, jak to już poprzednio zostało zaznaczone. I dlatego – kiedy się mówi w sposób absolutny – owa podzielność [materii] pozostanie, ponieważ taka jest jej natura”.

More streszcza stanowisko Descartes’a: „Podzielić rzecz w myśli to pojąć jasno i wyrażnie, że ta rzecz jest z natury swej podzielna”²⁵³. Jednocześnie zaznacza, że według Anne Conway, dusza nie jest podzielna w ten sam sposób: „Jednak w swoich rozważaniach nie dzieli Pani duszy w ten sposób”²⁵⁴. Następnie wyprowadza stąd wniosek: „Sądzę, że sens słowa «miejsce» zrozumiała Pani w pełni właściwie”²⁵⁵; jednak nie daje bliższych wyjaśnień.

Z kolei nawiązuje do artykułu 21, w którym Descartes pisze: „Poznajemy nadto, że ten świat, czyli powszechność substancji cielesnej, nie ma żadnych granic dla swej rozciągłości. Gdziekolwiek bowiem pomyślimy sobie owe granice, zawsze poza nimi nie tylko wyobrażamy sobie jakieś przestrzenie, rozciągające się w sposób nieograniczony, ale nadto uświadamiamy sobie, że one są istotnie wyobrażalne, to jest realne, i że w konsekwencji zawiera się w nich także substancja cielesna, rozciągnięta w sposób nieograniczony. Bo, jak już dokładnie pokazano, idea tej rozciągłości, którą pojmujemy w jakiejkolwiek przestrzeni, jest w rzeczywistości identyczna z ideą substancji cielesnej.”

Descartes terminu „nieskończony” używał jedynie w odniesieniu do Boga, o świecie zaś mówił, że jest „nieograniczony”²⁵⁶, ponieważ naszym skończonym umysłem możemy pojąć tylko to, że nie ma on granic dla swej rozciągłości. To nieskończoność była, wedle Descartes’a, pojęciem pozytywnym, skończoność zaś pojęciem negatywnym, czyli uzyskiwanym przez zanegowanie nieskończoności. More nie rozumiał tego stanowiska, czemu dał wyraz już wcześniej w liście do Descartes’a:

„Nie rozumiem owej nieograniczonej rozciągłości świata. Taka nieograniczona rozciągłość jest bowiem albo po prostu nieskończona, albo jest nieskończona jedynie względem nas”²⁵⁷. Dlatego teraz przychyła się do stanowiska Anne Conway, że „nieskończony” i „nieograniczony” są terminami oznaczającymi to samo²⁵⁸.

Ostatnią kwestią, jaką zajęli się More i Conway na podstawie *Zasad filozofii* Descartes’a, jest problem wrażeń. Anne Conway wyraża swoje stanowisko w liście do More’a z 3 grudnia 1651 roku²⁵⁹. Descartes podjął ten temat w artykułach od 67 do 71 części I, rozpatrując go na przykładach odbierania wrażeń bólu i wrażeń barw. „Abyśmy jednak to, co jasne, odróżniali od tego, co niejasne, jak najpilniej należy zwrócić uwagę na to, że doprawdy ból i barwę i pozostałe tego rodzaju rzeczy ujmuje się jasno i wyraźnie wtedy tylko, kiedy się je bierze jako wrażenia zmysłowe, czyli myśli. Ale kiedy się sądzi, że to są jakoweś rzeczy istniejące poza naszym umysłem, w żaden zgoła sposób nie można pojąć (*intelligi*), jakie to są rzeczy; lecz rzecz się ma zupełnie tak samo, gdy ktoś mówi, że widzi barwę w jakimś ciele albo czuje ból w jakimś członku ciała, jak gdyby mówił, że widzi tam lub czuje coś, o czym wcale nie wie, czym to jest, tzn. że nie wie, co widzi albo co czuje. (...) Tak więc widoczne jest, że w gruncie rzeczy jest to to samo, gdy mówimy, że spostrzegamy barwy w przedmiotach, jak gdybyśmy mówili, że spostrzegamy w przedmiotach coś, o czym w istocie nie wiemy, czym ono jest, lecz na skutek czego powstaje w nas samych jakieś bardzo naoczne i przejrzyste wrażenie zmysłowe, nazwane – wrażeniem barw”.

More i Conway w swoich rozważaniach skupili się na problemie odbierania przez człowieka barw. More zgadza się zasadniczo z Descartes’em: barwa formalnie jest w duszy, a jej przyczyna tkwi w postrzeganej rzeczy. Conway ma co do tego wątpliwości. Gdyby zachodziła ta prosta zależność między duszą a rzeczą postrzeganą, to na przykład biała kartka papieru powinna zawsze wywoływać w duszy podmiotu postrzegającego wrażenie barwy białej. A przecież tak nie jest. W tym miejscu Conway opisuje zjawisko refrakcji, czyli załamывania się światła, powołując się na badania Keplera²⁶⁰. W odpowiednich warunkach biała kartka papieru staje się różnokolorową, zapełnioną być może także obrazami, które są przecież wynikiem wyłącznie „gry” światła. Na tej podstawie Conway twierdzi: „Wszystko to zdaje się skłaniać mnie do przekonania, że barwa jest prawdziwą rzeczą; jak też czymś więcej niż tylko tym, czym jej Descartes być przyzwala”²⁶¹. Niestety, list swój

kończy zdaniem: „Nie mam obecnie czasu, aby dodać do tego coś więcej”²⁶².

Zdecydowanie mniej uwagi poświęca Anne Conway filozofii Hobbesa. Czy знаła pisma Hobbesa, niestety nie wiemy, lecz z pewnością jego poglądy nie były jej obce – poznała je przynajmniej pośrednio, z rozmów czy listów. Pierwszą osobą, która mogła jej wspomnieć o Hobbesie, był jej teść, Edward Conway. Jednym z jego korespondentów był bowiem Kenelem Digby²⁶³, który miał wprowadzić Hobbesa w filozofię Descartes’a, przysyłając mu *Rozprawę o metodzie*. Inną korespondentką Conwaya była Elizabeth Cecil²⁶⁴, żona Williama Cavendisha, ucznia Hobbesa. Hobbes po studiach w Oksfordzie w 1608 roku wstąpił na służbę do rodziny Cavendishów. W latach 1608-1610 podróżował właśnie z Williamem, synem lorda Cavendisha, przyszłym hrabią Devonshire, po Francji i Włoszech jako nauczyciel. Swoje kontakty z rodem Cavendish odnowił po roku 1631, ale w roku następnym, sądząc, że za swoje rojalistyczne poglądy będzie prześladowany, wyjechał do Francji. W roku 1652 pojednał się z ówczesnymi władzami i powróciwszy do kraju zamieszkał w siedzibie hrabiego Devonshire.

Głównym jednak źródłem wiedzy Anne Conway o Hobbesie był z pewnością More. Wzmianki o Hobbesie znajdujemy w listach More’a do niej. W niedatowanym liście, pisanym prawdopodobnie około roku 1664 lub 1665²⁶⁵, More wspomina o książce zatytułowanej: *Philosophicall Letters: or Modest Reflections upon Some Opinions in Natural Philosophy, maintained by several Famous and Learned Authours of this Age... By the Thrice Noble, Illustrious, and Excellent Princess, the Lady Marchioness of Newcastle*, która została wydana w Londynie w 1664 roku, a zawierała próbę odparcia poglądów Hobbesa, Descartes’a oraz More’a²⁶⁶. Swoje zdanie o Hobbesie najdobitniej wyraził More w innym liście do Anne Conway, napisanym 15 września 1670 roku²⁶⁷. Czytamy w nim: „Uważam, że Hobbes napisał tyle książek popierających ateizm, ile H. N. propagujących niedowiarstwo”²⁶⁸. Ów tajemniczy H. N. to Henrik Niclaes (ur. 1502), założyciel sekty Familia Caritatis, której członków zwano popularnie familiastami, autor wydanej w 1560 roku rozprawy *Der Spiegel der Geretheit* („Zwierciadło sprawiedliwości”). Uczniowie i zwolennicy Niclaesa skłonni byli interpretować inicjały jego imienia i nazwiska jako skrót od *Homo Novus*. W powszechnym odczuciu, które More podzielał, familiści byli prekursorami ruchu kwakrów. Sam Niclaes odwiedził Anglię i zyskał tam grono zwolenników. Anne

Conway interesowała się pismami Niclaesa i niewątpliwie miało to wpływ na jej późniejszą decyzję związania się z kwakrami.

More nie wypowiada się właściwie na temat Hobbesa, a cytowane zdanie jest wtrętem mającym wyrazić rolę Niclaesa w niszczeniu prawdziwej wiary. Oczywiście filozofia Hobbesa nie mogła znaleźć najmniejszego choćby uznania w oczach More'a – zbyt materialistyczna i minimalistyczna była hobbesowska metafizyka, a jego krytyka Kościoła anglikańskiego utrwaliła opinię o nim jako o ateście. Do poglądów Hobbesa odnosił się More bezpośrednio w wydanym w 1659 roku dziele *Immortalitas animae*, które dedykował Edwardowi Conwayowi, mężowi lady Anne²⁶⁹. Tutaj jednak kontekst rozważań, w jakim More wspomina Hobbesa, pozwala zwrócić uwagę na pewien ważny aspekt jego poglądów. Otóż More potępia Niclaesa przede wszystkim za jego przeświadczenie o spełnianiu misji nałożonej nań przez Boga. „Poniżenie własnego kościoła było dla niego niczym, gdy przez swych wyznawców wielbiony był jako Chrystus, który przyszedł sądzić świat”²⁷⁰. Kiedy More mówi, że Hobbes propagował ateizm, ma na uwadze niewątpliwie jego tezy metafizyczne; kiedy jednak wymienia go we wskazanym kontekście, prawdopodobnie ma na uwadze jego rozumienie genezy kultu religijnego. Być może nie będzie bezzasadną hipoteza, iż w omawianym liście More wyraża pośrednio przypuszczenie, że wkroczenie Hobbesa na drogę ateizmu spowodowane było przecenianiem wpływu czynnika ludzkiego na powstanie religii.

Jeśli ta interpretacja jest słuszna, to możemy powiedzieć, że More dostrzega, jak wielką rolę w przekazywaniu wiary, ale także religijności w ogóle, odgrywa, według Hobbesa, człowiek, nie zaś Bóg i objawienie. W *Lewiatanie* czytamy bowiem: „Jest więc rzeczą oczywistą, że to wszystko, w co wierzymy nie z innej racji, lecz tylko na podstawie autorytetu pewnych ludzi i ich pism, bez względu na to, czy są oni posłani przez Boga, czy nie, jest tylko wiarą w ludzi”²⁷¹. A w innym miejscu: „Wobec tego, że wszelkie objawy i wszelkie owoce *religii* spotykane są tylko u człowieka, przeto nie ma powodu wątpić, iż załączek *religii* jest również jedynie w człowieku i że polega na pewnej szczególnej właściwości lub co najmniej na pewnym wielkim jej stopniu, jakiego nie można znaleźć u innych istot żywych”²⁷². Pewne wypowiedzi z *Lewiatana* można wręcz interpretować jako tezy o wyłącznie ludzkim źródle postaw religijnych, na przykład taki oto fragment: „Otóż te cztery rzeczy: wiara w duchy, nieznajomość przyczyn bardziej odległych, pokora wobec tego, czego

się człowiek boi, i przyjmowanie rzeczy przypadkowych za prognostyki – te rzeczy stanowią naturalny załazek *religii*, który dzięki różnym tworum fantazji, sądom i uczuciom różnych ludzi rozrósł się w obrzędy i ceremonie, tak różnorakie, że te, które sprawuje jeden człowiek, przeważnie są śmieszne dla innego”²⁷³.

Niewątpliwie More odrzucał poglądy Hobbesa w całości, zarówno w warstwie metafizycznej, jak i w aspekcie religijnym. Jeśli jednak sądził, że wzmocni niechęć Conway do Hobbesa, wskazując jej ów aspekt religijny, to chyba się mylił. Dla niej bowiem, w równym stopniu jak dla niego, nie do przyjęcia był hobbesowski materializm, całkowicie sprzeczny z jej rozumieniem świata. Jednak twierdzenia o ludzkim zaangażowaniu religijnym zapewne skłonna była odczytywać i odczuwać przez pryzmat swojej emocjonalności, a więc jako wyraz ludzkiej potrzeby jedności z boskością. Jej późniejszy związek z kwakrami jest tego dowodem.

Wydaje się, że najślabiej lady Anne poznała poglądy Spinozy. Wskazują na to choćby marginalne tylko wzmianki o nim w rozpatrywanej tu części *Principia philosophiae*.... W korespondencji między More’em a Conway tylko raz jest mowa na temat Spinozy, mianowicie w liście z 3 kwietnia 1677 roku²⁷⁴ More wspomina, że otrzymał od F. M. van Helmonta odparcie *Traktatu teologiczno-politycznego* Spinozy, pióra Gisberta Cuperusa (1644-1716), holenderskiego historyka²⁷⁵. Aby lepiej zrozumieć rozpatrywane zagadnienia, przeczytał ów traktat, a lekturę podsumował w tym samym liście: „Znalazłem ten teologiczno-polityczny traktat dziełem tak bezbożnym, że nie mogłem powstrzymać się od jego odparcia jeszcze podczas lektury”²⁷⁶. More napisał więc przeciw Spinozie: *Epistola altera ad V. C.* (1677 r.) oraz *Demonstrationis duarum Praepositionum, quae praecipuae apud Spinozium Atheismi Sunt Columnae, brevis solidaque Confutatio* (1678 r.).

U Spinozy najbardziej zaniepokoiły More’a dwie kwestie: próby wyjaśnienia cudów na drodze naturalnych praw przyrody oraz twierdzenie, że *Pismo Święte* nie jest słowem Boga. Cudom Spinoza poświęcił rozdział VI *Traktatu teologiczno-politycznego*. Pisze tam między innymi: „Prosty człowiek nie upatruje w niczym tak jasnego dowodu istnienia Boga, jak w tym, że natura, według jego mniemania, nie zachowuje swego porządku, a dlatego sądzi, że nie wierzą w Boga, a przynajmniej w Opatrzność Boską ci, którzy usiłują wyjaśnić i zrozumieć rzeczy oraz cuda przez przyczyny naturalne. Ludzie proszą mniemają, że Bóg nie

jest czynny wtedy, gdy natura jest czynna w zwykłym swym trybie i że przeciwnie, moc natury i przyczyny naturalne pozostają w zawieszeniu wtedy, gdy Bóg działa”²⁷⁷. Temu popularnemu rozumieniu stosunku Boga do świata przeciwstawił Spinoza swoją koncepcję Boga utożsamionego z Naturą, z której wynikało rozumienie zdarzeń w rzeczywistości przyrodniczej jako swoistych odmian czy modyfikacji boskości. „A więc w naturze nie zachodzi nic takiego, co by się sprzeciwiało jej prawom powszechnym, ani też nic takiego, co by się z nimi nie zgadzało lub z nich nie wynikało. Albowiem wszystko, co staje się, staje się przez wolę i wieczne postanowienie Boga, innymi słowy (...), cokolwiek zachodzi, zachodzi według praw i reguł, zawierających w sobie wieczną konieczność i prawdę”²⁷⁸. Wynikała z tego ważna konsekwencja: „Możemy stąd znów wywnioskować, że cud – bądź przeciwny naturze, bądź nadprzyrodzony – jest czystą niedorzecznością. Wobec tego przez cud w *Piśmie Świętym* nie możemy rozumieć nic innego, jak fakt naturalny, przechodzący pojętność ludzką naprawdę albo według mniemania, jak powiedzieliśmy”²⁷⁹. Ma to także pewną konsekwencję praktyczną, dotyczącą rozumienia przekazów biblijnych. „Jeśli zaś znajdujemy w *Piśmie Świętym* coś takiego, czego przyczyny pozostają nam nieznane, a co – zdawałoby się – zachodziło poza porządkiem naturalnym, a nawet wbrew niemu, to nie powinno to nas wcale zastanawiać, lecz przeciwnie możemy zupełnie przyjąć, że to, co naprawdę zaszło, odbyło się drogą naturalną. Upewnia nas w tym wzgląd, że cuda zachodziły wśród mnóstwa okoliczności, które przecież nie zawsze są opowiedziane, zwłaszcza gdy opowieść podana jest w stylu poetyckim. Okoliczności towarzyszące cudom, powiadam, świadczą w sposób jasny o tym, że domagają się one przyczyn naturalnych”²⁸⁰. Swoje stanowisko Spinoza podsumowuje tak oto: „To wszystko uczy w sposób najjaśniejszy, że natura zachowuje porządek stały i niezmienny, że Bóg we wszystkich czasach, znanych nam i nieznanym, był zawsze ten sam i że prawa natury są tak doskonałe i płodne, że nie może być do nich nic dodane ani od nich nic odjęte, i wreszcie, że cuda wydają się czymś nowym tylko z powodu niewiedzy ludzkiej”²⁸¹.

Jedynie powierzchowna znajomość pism Spinozy oraz z góry przyjmowane niechętnie nastawienie tak do jego filozofii, jak do jego osoby prowadziły do powszechnej o nim opinii jako o bezbożniku niezdolnym do pocucia transcendencji²⁸². Spinozę potępiano nie na podstawie jego pism, lecz opierając się na obiegowych opiniach. Inaczej musi oce-

niać holenderskiego myśliciela ktoś, kto zapoznał się z jego tekstami. Rozważania na temat *Pisma Świętego* jako Słowa Bożego snuje Spinoza w rozdziale XII *Traktatu teologiczno-politycznego*. Czytamy tam: „Kto poczytuje *Pismo Święte* w tej postaci, w jakiej je mamy, jakby za list Boga, przysłany ludziom z nieba, ten będzie niewątpliwie narzekać, że popełniłem grzech przeciwko Duchowi świętemu, ponieważ uznałem, że Słowo Boże jest pełne błędów, okaleczeń, dodatków wtrąconych i niezgodności wewnętrznej, że posiadamy z niego zaledwie tylko ułamki i wreszcie, że oryginał przymierza, które Bóg zawarł z Żydami, zaginął. Jednak nie wątpię, że kto zechce rozważyć samą sprawę, rychło przestanie narzekać. Albowiem zarówno rozum, jak i zdania Proroków i Apostołów głoszą jawnie, że wieczne słowo i przymierze Boga oraz religia prawdziwa wpisane są doskonale w serca ludzkie, czyli w dusze ludzką, i że tutaj znajduje się prawdziwy oryginał Boski, który Bóg zapieczętował swoją pieczęcią, mianowicie ideą o Bogu, jakby obrazem swojej Boskości”²⁸³. Stąd wynika bardzo osobista, ale zarazem odniesiona do własnego sumienia ocena wartości moralnej biblijnego przekazu. „Z tego względu także *Pismo Święte* jest dopóty święte i zdania jego są dopóty Boskimi, dopóki wzbudza w ludziach pokorę względem Boga. Jeżeli zaś wpada w zaniedbanie, jak się to działo niegdyś u Żydów, to nie jest niczym innym, jak papierem i atramentem, ulega pełnemu zbezczerzeniu i oddane jest na pastwę zepsuciu”²⁸⁴. Prowadzi to Spinozę do zasadniczo nowego rozumienia, na czym polega Boskie autorstwo ksiąg objawionych. „Stąd możemy łatwo zrozumieć, z jakiego względu Bóg może uchodzić za autora Ksiąg świętych, mianowicie ze względu na religię prawdziwą, która w nich jest podana, nie zaś ze względu na to, że zechciał udzielić ludziom pewnej liczby ksiąg”²⁸⁵.

Można sądzić, że ten stosunek do przekazów biblijnych nie musiałby Anne Conway wydać się bezbożnym. Przecież ona sama z pełną naturalnością i oczywistością odczytywała zgodnie ze swoim odczuwaniem świata wersety *Pisma* i nadawała im własną interpretację filozoficzną. Polegając – jak się wydaje – wyłącznie na opinii More’a, Anne Conway nie widziała potrzeby poznania oryginalnych tekstów Spinozy. Z pewnością innym musiałby być stosunek Conway do Spinozy, gdyby poznała go poprzez kwakrów. W liście jednego z nich, Williama Ames, do Margaret Fell, żony przywódcy kwakrów – George’a Foxa²⁸⁶, napisanym 17 kwietnia 1657 roku, czytamy: „Jest w Amsterdamie Żyd, który został przez innych Żydów odrzucony (jak on sam i inni mówią), po-

nieważ nie posiadał żadnego nauczyciela prócz światła; posłał on po mnie i mówiłem z nim, a on był zupełnie wrażliwy i uznał wszystko, co było mówione. Powiedział on, że czytanie Mojżesza i proroków nic mu nie dało, ponieważ doszedł do tego sam w sobie i dlatego imię Chrystusa jest takie jak on uważa. Dałem mu jeden holenderski egzemplarz twojej książki i on dał mi słowo, że przyjdzie na nasze spotkanie, lecz w międzyczasie zostałem uwięziony”²⁸⁷.

O wspomnianym tu poznaniu Boga i zrozumieniu *Pisma Świętego* dzięki światłu naturalnemu Spinoza tak pisze w *Traktacie teologiczno-politycznym*: „Następnie wynika, że ten, kto owym opowieściom [zawartym w *Pismie Świętym*] zaprzecza z tego powodu, że nie wierzy w istnienie Boga i Opatrzności, czuwającej nad rzeczami i ludźmi, ten jest niemoralny; kto zaś tych opowieści nie zna, a mimo to dzięki światłu naturalnemu poznał, że Bóg istnieje, oraz to, co wyżej powiedzieliśmy, ten posiada sposób życia prawdziwego, ten jest błogosławiony, nawet więcej od prostego człowieka, ponieważ posiada prócz poglądu prawdziwego jeszcze jasne i wyraźne pojęcie”²⁸⁸. Spinoza bardzo wyraźnie wiąże religię z osobistym odczuwaniem boskości przez człowieka, nie zaś z jakimkolwiek oficjalnym odczytywaniem i interpretowaniem Objawienia. „Skoro bowiem każdemu pozostawiona jest najwyższa powaga w tłumaczeniu *Pisma Świętego*, to normą wykładania nie może być nic innego, jak wspólne wszystkim światło naturalne, a nie jakieś światło nadprzyrodzone lub też jakaś powaga zewnętrzna”²⁸⁹.

Niewątpliwie poglądy Spinozy byłyby bliskie tym wszystkim, dla których religia miała charakter czysto wewnętrznego przeżycia, niezwiązanego z żadną formą instytucjonalną. Takie rozumienie religii, oparte na osobistym doświadczeniu transcendencji, na bezpośrednim kontakcie duszy z Bogiem, właściwe było i kwakrom, i Anne Conway. Można sądzić, że lady Conway byłaby skłonna dać własną interpretację systemu Spinozy, zgodną z jej myśleniem o świecie i jej przeżywaniem świata, gdyby tylko system ten знаła bezpośrednio.

b. Prawda o Bogu

Rozdział IX *Principia philosophiae...*, stanowiący właściwą część polemiczną, Anne Conway rozpoczyna od wyraźnego wskazania, że ci, którzy nie dostrzegają jedności substancjalnej ducha i ciała, błędzą, snując bezużyteczne i fałszywe dywagacje. Twierdzi nawet, iż to od nich po-

chodzą niebezpieczne błędy nie tylko w filozofii, ale też w teologii, oraz że nie kochają oni prawdziwie Boga, a przeciwnie – lekceważą Go. Te ostre słowa pozwalają przede wszystkim zauważyć, jak mocno przekonana była o swojej słuszności Anne Conway.

Właściwą część polemiczną otwiera bardzo intrygujące zdanie. Conway pisze: „Niech nam nikt nie zarzuca, jakoby cała ta [przedstawiona tu] filozofia, była niczym innym, niż filozofią kartezjańską lub hobbesiańską pod nową maską”²⁹⁰. Forma tego zdania wskazuje na jakiś rzeczywisty zarzut. W wersji łacińskiej użyty jest *coniunctivus prohibitivus*: „Et nemo nobis obiiciat...”, w przekładzie angielskim zaś mocne: „And none can object...”, co we współczesnej angielszczyźnie oddano jako: „Let no one object...”. Nasuwa się więc pytanie: kto mógłby taki zarzut postawić? Czy chodzi tu o platoników z Cambridge, a w szczególności o More’a, czy może, co jednak o wiele mniej prawdopodobne, o van Helmonta? Tylko oni wszak mogli poznać poglądy Conway za jej życia. Z drugiej strony, tak mocne stwierdzenie może być konsekwencją wspomnianego wyżej przekonania o swojej słuszności i o pewnej przewadze nad wymienionymi systemami filozoficznymi: niech nikt nie stawia moich poglądów w jednym rzędzie z poglądami Descartes’a, Hobbesa czy Spinozy, zdaje się mówić Conway.

Inne zdanie, podobnie intrygujące, ale przede wszystkim niosące w podtekście bardzo znaczącą informację o niezależności myślowej Anne Conway, pada nieco dalej. Czytamy: „Słabe zaś i fałszywe zasady tych, którzy odważyli się obalić, niesłusznie tak nazywaną, filozofię Hobbesa i Spinozy, nie osłabiły nadal ich przewagi, tak że nie tylko nie zaprzeczają wynikom ich przemyśleń, lecz nadto wystawiły swoich autorów tylko na śmiech i pogardę”²⁹¹. Czyżby cios w platoników z Cambridge?²⁹² Jeśli tak, to bolesny. Ciekawe jednak, czy Conway ograniczyła się tylko do zapisania tego sądu w swoim notatniku (nie przeznaczając go przecież sama do publikacji²⁹³), czy też wyraziła na którymś ze spotkań z samymi platonikami.

Pozostawiając nasze pytania otwartymi, przejdziemy teraz do samej polemiki Conway z Descartes’em i Hobbesem, nawiązując incydentalnie, podobnie jak to uczyniła sama Conway, do Spinozy. Zgodnie z przeprowadzonymi wcześniej rozważaniami dotyczącymi znajomości poglądów wymienionych filozofów, podstawą będą dla nas następujące ich dzieła: *Zasady filozofii* Descartes’a, *Lewiatan* oraz *Elementy filozofii* Hobbesa, a także *Traktat teologiczno-polityczny* oraz *Etyka* Spinozy. W wy-

padku Descartes'a sięgniemy również do jego korespondencji z More'em i księżniczką Elżbietą oraz do *Medytacji o pierwszej filozofii*. Conway w swojej polemice skupia się na trzech głównych zagadnieniach: Bogu, duchu i ciele oraz ruchu. Zagadnienie pierwsze jest oczywiście najważniejsze – chodzi tu bowiem o to, jakie jest właściwe rozumienie Boga, jaka jest Anne Conway prawda o Bogu. Dwa pozostałe zagadnienia są wtórne względem pierwszego, co nie znaczy, że są mało ważne – tutaj przecież chodzi o właściwe rozumienie jestestwa stworzonego, o prawdę o stworzeniu.

Według Conway, Bóg jest bytem duchowym, całkowicie doskonałym. Jego istnienie jest oczywiste. Konfrontując swój obraz Boga z obrazem nakreślonym przez Descartes'a, Hobbesa czy Spinozę, nie podejmuje samej kwestii istnienia Boga. Uznaje, że trzech wskazani filozofowie wprawdzie różnią się co do opisu Boga jako bytu, żaden z nich nie zaprzecza jednak Jego istnieniu. Przeciwstawia zaś rozumienie bytowości Boga Descartes'a rozumieniu jej przez Hobbesa i Spinozę. Uznaje, że Descartes właściwie pojął, że Bóg jest „niematerialnym i niecielesnym duchem”²⁹⁴, podczas gdy Hobbes i Spinoza mają całkowicie fałszywe rozumienie bytu Boskiego.

Oczywiście Conway właściwie odczytuje pogląd Descartes'a. Niewątpliwie to w *Zasadach filozofii*, które były jej podstawową lekturą kartezjańską, wyczytała takie rozumienie bytowości Boga, które interpretowała jako zgodne z jej własnym, na przykład taki oto fragment: „Albowiem wiele jest na pewno rzeczy, w których wprawdzie zauważamy nieco doskonałości, ale znajdujemy w nich też coś z niedoskonałości czy ograniczoności; nie mogą one zatem przysługiwać Bogu. I tak, skoro w naturze cielesnej jest ta niedoskonałość, że jest ona podzielna – jako że podzielność zawiera się w niej razem z rozciągłością przestrzenną, zatem pewną jest rzecz, że Bóg nie jest ciałem. A chociaż to, że czujemy, jest w nas pewną doskonałością, to jednak, ponieważ w każdym czuciu jest doznawanie, a doznawać, to być od kogoś zależnym, w żaden sposób nie należy przypisywać Bogu odczuwania, a tylko to, że On poznaje i chce. Ani też tego nawet, że On [to czyni] tak, jak my, tj. za pomocą w jakiś sposób oddzielnych operacji, bo On jedną jedyną i zawsze tą samą i najprostszą czynnością wszystko równocześnie poznaje, chce i sprawia”²⁹⁵. W listach do More'a odnajdujemy zaś zdanie, które Anne Conway musiała odczytać jako dowód, że Bóg w rozumieniu Descartes'a jest bytem substancjalnie odmiennym od bytu cielesnego.

go, którego cechą istotową jest rozciągłość: „Wszelako zaprzeczam, jakoby prawdziwa rozciągłość, tak jak ją zazwyczaj wszyscy pojmują, przysługiwała Bogu, aniołom, naszemu umysłowi czy wreszcie jakiegokolwiek substancji niebędącej ciałem”²⁹⁶. I wprowadzie z jednej strony było to niezgodne z jej koncepcją jedności substancjalnej wszystkich rzeczy stworzonych, ale z drugiej strony w jej oczach przeciwstawiało Descartes’a zarówno Hobbesowi, jak Spinozie, a to było w tym kontekście dla niej najważniejsze.

Jednakże Descartes nie tylko w tym mógł wydać się bliskim Conway. Przedstawiał wszak w *Zasadach filozofii* Boga jako byt najdoskonalszy: „Tak samo, ponieważ jest w nas idea Boga, czyli najdoskonalszego bytu, słusznie możemy pytać, jakiej zawdzięczamy ją przyczynie; a taką w niej znajdujemy niezmierzoność, że łatwo na tej podstawie nabieramy pewności, że nie mogła być nam dana inaczej jak tylko przez coś, w czym zaiste mieści się pełnia wszystkich doskonałości, tj. przez realnie istniejącego Boga”²⁹⁷. Samo twierdzenie, że Bóg jest najdoskonalszym bytem, nie jest oczywiście jakimś szczególnym wyróżnikiem, ale Descartes podkreśla także te same, co Conway, cechy Boga. W *Zasadach filozofii* Anne Conway mogła przeczytać: „Skoro bowiem skupiamy uwagę na wrodzonej nam Jego idei, widzimy, że jest On wieczny, wszystkowiedzący, wszechpotężny, że jest źródłem wszelkiego dobra i prawdy, stwórcą wszechrzeczy, a w końcu podmiotem tego wszystkiego, w czym jasno dostrzec możemy jakąś doskonałość nieskończoną, tj. nieograniczoną przez żadną niedoskonałość”²⁹⁸. Niewątpliwie zwróciła też uwagę na twierdzenie: „Rozumiemy też, że doskonałość Boga nie tylko na tym polega, że On sam w sobie jest niezmienny, ale i na tym, że działa w sposób jak najbardziej stały i niezmienny”²⁹⁹. Słowa pierwszego fragmentu doskonale współbrzmiały ze zdaniem otwierającym *Principia philosophiae*...: „Bóg jest Duchem, światłem i życiem, nieskończoną mądrością, jest dobry, sprawiedliwy, potężny, wszystkowiedzący, wszechobecny, jest Stwórcą i sprawcą wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych”³⁰⁰. Zdanie drugie zdaje się być symetrycznym do stwierdzenia Conway: „W Bogu nie ma ani czasu, ani zmiany, ani złożenia, ani podziału na części”³⁰¹.

Nie znaczy to, że poglądy Descartes’a i Conway dotyczące natury bytu Boskiego są tożsame czy choćby zbieżne. Zauważmy bowiem, że podobieństwo dotyczy aspektów wynikających niejako z samej definicji Boga, a więc równie dobrze można by mówić o zbieżności poglądów wszystkich filozofów wywodzących się z tradycji chrześcijańskiej. Waż-

niejsze są więc różnice w rozumieniu Boga przez Descartes'a i Conway. Po pierwsze, Descartes formułuje dowody na istnienie Boga. W *Zasadach filozofii* Descartes'a Conway mogła odnaleźć dwa takie dowody: dowód ontologiczny i dowód ze skutków. Pierwszy polega na wykazywaniu, że z samej idei Boga wynika istnienie Boga; drugi opiera się na zasadzie, że skutek nie może być doskonalszy od swej przyczyny, a zatem człowiek nie może być przyczyną posiadanej przez siebie idei Boga, lecz musi nią być sam Bóg³⁰². Zastanawia, że Conway nie ustosunkowuje się do tych dowodów choćby najmniejszą wzmianką. Można to wyjaśnić jedynie w ten sposób, że u podstaw jej rozważań filozoficznych stoi biblijne Objawienie. Descartes wyznawał zasadę, że dla filozofa istnienie Boga nie jest oczywiste i musi być na drodze rozumowej udowodnione; Conway, niczym teolog, po prostu przyjmuje jako oczywiste twierdzenie, że Bóg jest.

Po drugie, Descartes wyraźnie rozgranicza te właściwości Boga, które człowiek zna jedynie dzięki objawieniu, na przykład tajemnicę Wcielenia czy Trójcy³⁰³, od tych, które może poznać własnym intelektem, na przykład, że Bóg jest „w najwyższym stopniu prawdziwy”³⁰⁴. Te pierwsze przekraczają ludzkie możliwości rozumienia: „I wcale dziwić się nie będziemy, że wiele jest rzeczy zarówno w niezmierzonej Jego naturze, jak i w rzeczach przez Niego stworzonych, które przekraczają naszą zdolność pojmowania”³⁰⁵. Ta świadomość ograniczoności ludzkiego umysłu wobec wielkości Boga, a więc niemożność Jego całkowitego poznania, nie jest obecna w myśleniu Anne Conway. Z oczywistością, w której nie ma miejsca na krytyczną refleksję, poszukuje odpowiedzi na pytanie, jaki Bóg jest; dla Descartes'a poznanie najgłębszej istoty Boga było zadaniem przekraczającym możliwości skończonego umysłu ludzkiego. Zapewne ten brak refleksji był powodem, dla którego Anne Conway poświęca tak bardzo mało miejsca rozważaniom nad kartezjańskim rozumieniem Boga.

O wiele więcej namysłu czyni Conway nad rozumieniem Boga Hobbesa – dlatego właśnie, że „jeśli chodzi o filozofię hobbesiańską, to jest ona jeszcze bardziej przeciwna naszej, niż kartezjanizm”³⁰⁶. Główny zarzut wobec Hobbesa formułuje Conway następująco: „Hobbes utrzymuje, iż Bóg jest materialny i cielesny, a nawet że nie jest niczym innym jak tylko materią i ciałem. W ten sposób miesza Boga i stworzenia w ich istotach i zaprzecza, że istnieje istotowa różnica między nimi”³⁰⁷.

Można byłoby uznać, że Hobbes wyklucza jedynie Boga ze sfery badań filozoficznych. Píše bowiem wyraźnie, ustalając przedmiot i zakres

filozofii następująco: „Przedmiotem filozofii, czyli materią, którą się ona zajmuje, jest wszelkie ciało, którego jakiś sposób powstania można sobie przedstawić i które można porównywać, rozważając je z pewnego określonego punktu widzenia. Ciałem więc jest to, w czym może zachodzić łączenie się części i ich rozłączanie; to znaczy: przedmiotem filozofii jest wszelkie ciało, o którym można pomyśleć, iż może powstawać lub iż posiada jakąś własność. Że taki jest przedmiot filozofii, to wynika z samej jej definicji, jako że jej zadaniem jest badać już to właściwości rzeczy na podstawie tego, jak ta rzecz powstaje, już to powstanie rzeczy na podstawie jej własności. Gdzie więc nie ma żadnego powstawania ani też żadnej własności, tam nie można sobie pomyśleć żadnej filozofii. Tak więc filozofia wyklucza teologię, to znaczy: naukę o naturze i atrybutach Boga, Istoty wiecznej, która z niczego nie powstała, której pojąć nie można i w której nie może nastąpić żadne połączenie części ani ich podział, w której więc nie można sobie pomyśleć żadnego procesu powstawania”³⁰⁸.

Jednocześnie jednak Hobbes zastanawia się przecież nad ideą nieskończoności, nad terminami „bezcieleśna substancja” oraz „duch”. W *Lewiatanie* napisał: „Cokolwiek sobie wyobrażamy, jest skończone. Nie ma więc idei czy pojęcia rzeczy, którą nazywamy nieskończoną. (...) Gdy mówimy, że jakaś rzecz jest nieskończona, chcemy przez to powiedzieć jedynie, iż nie jesteśmy zdolni przedstawić sobie pojęciowo końców i granic tej rzeczy; mamy tu nie pojęcie tej rzeczy, lecz tylko pojęcie własnej niezdolności. Toteż imię Boga jest używane nie na to, byśmy go sobie przedstawiali pojęciowo (nie da się on bowiem pojąć i zrozumieć i jego wielkość i moc są niepojęte), lecz tylko dlatego, byśmy Go mogli czcić”³⁰⁹. Tak więc w przeciwieństwie do Descartes’a, który ideę nieskończoności uważał za wrodzoną umysłowi ludzkiemu i w konsekwencji ideę skończoności z niej wyprowadzał, Hobbes wszelkie poznanie opiera na danych zmysłowych, co musi prowadzić go do tezy, że Bóg faktycznie nie może być przedmiotem poznania. Powstaje jednak pytanie, co w takim razie znaczy twierdzenie, że Bóg jest przedmiotem czci – jak można czcić coś, co jest w ogóle niepoznawalne? Tok rozważań Hobbesa wiedzie przynajmniej do agnostycyzmu, a zatem jego krytycy całkiem zasadnie mogli domniemywać, że cała jego filozofia jest zamaskowanym ateizmem. Choć Anne Conway nie mówi tego wprost, zapewne tak należy rozumieć jej uwagę, że z filozofii Hobbesa wypływa wiele „najgorszych konsekwencji”³¹⁰.

Zarzut, iż Bóg w rozumieniu Hobbesa to byt cielesny, nie jest zarzutem bezpodstawnym, jeśli zważymy, jak Hobbes rozumie ciało. „Słowo ciało w najbardziej ogólnym znaczeniu oznacza to, co wypełnia czy zajmuje pewną określoną przestrzeń albo miejsce przedstawione w wyobraźni, i co zależy nie od wyobraźni, lecz jest realną częścią tego, co nazywamy wszechświatem. (...) Ponieważ zaś ciała podlegają zmianie, to znaczy: ukazują się na różny sposób zmysłom istot żywych, przeto to samo nazywa się również substancją, to znaczy: podmiotem różnorodnych cech. (...) Zgodnie z tym znaczeniem słów substancja i ciało oznaczają tę samą rzecz; i wobec tego substancja bezcielesna to słowa, które połączone w jedno, znoszą się wzajemnie, tak samo, jak gdyby ktoś powiedział: ciało bezcielesne”³¹¹. Konsekwencją takiego rozumienia ciała jest rozumienie ducha. „Właściwym więc znaczeniem słowa duch w mowie potocznej jest bądź subtelne, płynne i niewidzialne ciało, czyli cień, albo też jakaś zjawa czy urojenie wyobraźni. (...) Innych znaczeń słowa duch nie znajduje nigdzie; i gdzie żadne ze znaczeń powyższych nie odpowiada znaczeniu tego wyrazu w *Piśmie Świętym*, tam takie miejsce nie da się pojąć rozumem ludzkim i nasza w nie wiara polega nie na naszym przekonaniu, lecz na poddaniu się. Tak jest w tych wszystkich miejscach, gdzie o Bogu mówi się, że jest duchem, albo gdzie przez słowa duch Boży rozumie się samego Boga. Natura Boga bowiem nie da się pojąć, to znaczy: nie rozumiemy zupełnie, czym jest Bóg, lecz tylko wiemy, że Bóg jest. Atrybuty więc, które mu przypisujemy, nie mówią nam, czym Bóg jest, i nie są wyrazem naszego przekonania o jego naturze, lecz tylko wyrazem naszego pragnienia, by oddać mu cześć takimi mianami, jakie uważamy za najbardziej zaszczytne wśród ludzi”³¹². Człowiek może, poszukując przyczyny wszystkiego, dojść do wniosku, że jest nią Bóg, ale nie jest w stanie stworzyć w swoim umyśle Jego idei. Bóg jest niepojmowalny.

Można więc powiedzieć, że hobbesowska teza, iż Bóg jest ciałem, wynika z prostego rozumowania: Wszystko, co istnieje, jest ciałem, a ponieważ Bóg istnieje, zatem Bóg jest ciałem. Ta teza jest wyraźnie obecna w rozważaniach Hobbesa, mimo że w swych „oficjalnych” dziełach nie sformułował jej wprost³¹³. Jednakże w rozważaniach Hobbesa na temat Boga nie można pominąć jego wypowiedzi w trakcie polemiki z biskupem Bramhallem, w której jednoznacznie oświadcza: „Sądzę, iż Bóg istnieje i jest najczystszy i najprostszym duchem cielesnym”³¹⁴. Wypowiedź ta pochodzi z 1654 roku, ale opublikowana została bez wiedzy

Hobbesa. Oczywiście określenie Boga jako substancji bezcielesnej byłoby, zgodnie z rozumowaniem Hobbesa, wewnętrznie sprzeczne, skoro substancja z samej definicji jest cielesna. Jeśli jednak twierdzi się coś pozytywnego na temat Boga, to nie można zarazem twierdzić, że „nie rozumiemy zupełnie, czym jest Bóg”. Co ciekawsze, Hobbes dyskutując z Bramhallem utrzymywał całkiem serio, że „mówienie, iż Bóg jest substancją bezcielesną, jest w rezultacie tym samym co mówienie, iż Bóg w ogóle nie istnieje”³¹⁵. Po prostu tak mu wynikało z jego rozumienia substancji.

Gdy porównamy uwagi Conway i Hobbesa na temat przymiotów przypisywanych Bogu³¹⁶, zauważymy, jak w ciekawy sposób ich drogi myślenia raz się rozchodzą, a raz znów schodzą. Hobbes i Conway zgadzają się co do tego, że Bóg istnieje oraz jest przyczyną świata i jego stwórcą. Ale ta zgodność o niczym jeszcze nie przesądza. Pojawia się natomiast istotna różnica w kwestii atrybutów Boga. Wprawdzie bowiem Hobbes utrzymuje, że Bóg jest niepojmowalny, jednak nie przeszkadza mu to formułować twierdzeń o Bogu. Zgodnie ze swoim poglądem na naturę ludzkiego poznania, woli o Bogu twierdzić w sposób negatywny, a więc przeciwnie niż Anne Conway, rozwijająca swoją teologię pozytywną. I tak w *Elementach filozofii* Hobbes twierdzi wprost: „Kto więc nie chce przypisywać Bogu innych mian niż to, jakie każe przypisywać rozum, ten winien używać nazw, które albo są negatywne, takie jak: *nieskończony, wieczny, niepojęty*, albo superlatywne, jak: *najlepszy, najwyższy, najmocniejszy* i temu podobne; albo nieokreślone, takie jak *dobry, sprawiedliwy, mocny, stwórca, król* i temu podobne. Używać należy tych nazw nie z tą intencją, iżbyśmy chcieli powiedzieć, czym Bóg jest, co byłoby zamykaniem jego istoty w granicach naszej fantazji, lecz z tą, iżby okazać nasz własny dla niego podziw i posłuch, co jest najwyższym możliwym wyrazem pokory i postawy własnej tego, kto cześć oddaje”³¹⁷. Prawie dosłownie powtórzy to w *Lewiatanie*: „Kto chce przypisywać Bogu tylko to, co uznaje za prawdę rozum przyrodzony, ten musi posługiwać się takimi negatywnymi atrybutami, jak: *nieskończony, wieczny, niepojęty*, albo takimi superlatywami, jak: *najwyższy, największy* i temu podobne; albo tak nieokreślonymi, jak: *dobry, sprawiedliwy, święty, stwórca*; i musi używać ich w takim znaczeniu, jak gdyby miał zamiar ustalać, nie jaki jest Bóg (byłoby to bowiem opisywać Boga w granicach, jakie nam wyznacza nasza wyobraźnia), lecz jak bardzo Go podziwiamy i jak bardzo bylibyśmy gotowi okazywać Mu posłuch, co jest

znakiem pokory oraz woli oddawania Mu czci, jak tylko to jest w naszej mocy”³¹⁸. Wypowiedzi te ukazują wyraźnie, że różnica między postawą filozoficzną Hobbesa a postawą teologiczno-filozoficzną Conway jest nieusuwalna, dotyczy bowiem samych podstaw ich filozofowania.

W wypadku pewnych atrybutów Hobbes uznaje, że nie sposób orzekać o nich ani w formie pozytywnej, ani choćby w formie negatywnej. Tak więc, gdy twierdzimy, że Bóg nie składa się z części, nie znaczy to bynajmniej, że możemy orzec, iż Bóg jest jakąś całością. „Nie jest również oznaką czci mówić, iż Bóg składa się z części, czy też że jest jakąś *całością*, te atrybuty bowiem również odnoszą się do rzeczy skończonych”³¹⁹. Dla Anne Conway z tezy, iż Bóg nie może składać się z części, wynika teza, iż Bóg jest „zupełny i w ogóle jeden”³²⁰.

Charakterystyczna jest niekonsekwencja, w jaką musi popaść Hobbes, gdy rozważa kwestię Boskiej woli. Z jednej strony konsekwentnie twierdzi, iż Bogu nie można przypisać woli w sensie woli posiadanej przez człowieka; z drugiej strony jednak musi pozytywnie twierdzić, że Bóg wolę posiada. W *Elementach filozofii* Hobbes argumentuje: „Gdy więc przypisujemy Bogu *wolę*, to nie należy rozumieć, iżby była podobna do naszej, która nazywa się *rozumnym pożądaniem*. Gdyby bowiem Bóg *pożądał*, to *odczuwałby brak*, a zniewagą jest dla niego tak twierdzić. Trzeba więc przyjąć, że wola Boga jest czymś do naszej podobnym, czego nie możemy pojąć”³²¹. Conway przeciwnie, szeroko opisuje wolę w Bogu: „W Bogu jest duch albo wola, która od Niego pochodzi, a która wszelako jest czymś z Nim jednym co do substancji i istoty; przez którą to wolę stworzenia przyjmują istotę i moc działania, gdyż stworzenia mają istotę i istnienie swoje po prostu tylko dzięki temu, że Bóg, którego wola, zgodnie z naszą wiedzą, jest najbardziej nieograniczona, chce, aby takie były. A zatem mądrość i wola w Bogu, nie są jakąś istotą albo substancją różną od Niego, lecz różnymi tylko odmianami (*modi*) albo własnościami jednej i tej samej substancji”³²². Co więcej, uważa, iż tak właśnie rozumieją dogmat o Trójcy Świętej światli chrześcijanie, a to z kolei daje jej okazję wysunięcia propozycji, by zaniechać mówienia o trzech różnych osobach, gdyż określenie takie niczego nie wyjaśnia, jest zaś „kamieniem obrazy” dla żydów i muzułmanów.

W wypowiedziach Hobbesa zawarta jest wyraźna sugestia, iż Bóg nie kieruje się uczuciami. Hobbes powie zresztą wprost, że w Bogu nie mogą mieć miejsca uczucia rozumiane na sposób ludzki: „Wreszcie, co się tyczy atrybutów związanych ze *szczęśliwością*, niegodne Boga są te, które

oznaczają *cierpienie* (chyba że przez nie rozumieć nie uczucie, lecz prze-nośnię skutek), na przykład takie, jak *skrucha*, *gniew*, *miłosierdzie* czy też które oznaczają brak czegoś, jak na przykład *pragnienie*, *nadzieja*, *pożądanie*, oraz ta *miłość*, o której się mówi, iż jest *żądzą*. Są to bowiem słowa, które oznaczają brak czegoś i niezaspokojoną potrzebę, jako że nie można sobie pomyśleć, iżby ktoś pragnął, miał nadzieję, czy też poża-dał czegoś, czego mu nie brak i czego nie czuje potrzeby”³²³. Conway również nie przypisze Bogu uczuć: „Podobnie w Bogu nie może zaist-nieć żadne uczucie (*passio*), we właściwym sensie tego słowa, pochodzą-ce od Jego stworzeń: wszelkie bowiem uczucie jest czymś czasowym, mającym w czasie początek i koniec”³²⁴. Podobieństwo jest jednak tylko powierzchowne: dla Conway istotna była czasowość uczuć, dla Hobbesa związek uczucia z brakiem.

Okazuje się więc, że wprawdzie istnieje między Hobbesem a Conway zbieżność poglądów w kwestii rozumienia przymiotów Boga, jednak zbież-ność ta albo dotyczy samej tezy o istnieniu Boga, albo jest tylko powierzchowna. Zasadnicza różnica tkwi jednak w pojmowaniu Boga jako bytu cielesnego przez Hobbesa, a jako bytu duchowego przez Conway. Jest to oczywiście tylko jeden aspekt różnicy podstawowej, mianowicie różnicy w rozumieniu natury bytu, której konsekwencją jest odmienne rozumienie duchowości i cielesności. Ta podstawowa różnica sprawia, że dla Anne Con-way filozofia Hobbesa jest z gruntu fałszywa.

Jak najgorsze konsekwencje płyną, według Conway, także z poglą-dów Spinozy w kwestii Boga: „Spinoza bowiem tak samo [jak Hobbes] miesza Boga i stworzenie, czyniąc z obu jeden byt, a to wszystko jest diametralnie różne od przekazanej przez nas filozofii”³²⁵. Anne Conway nie podejmuje jednak bezpośredniej polemiki ze Spinozą. Jak już wska-zywaliśmy, najprawdopodobniej nie знаła jego pism. Można byłoby więc postawić pytanie, czy nie dyskutuje ze Spinozą dlatego, że go nie zna, czy też ponieważ go nie zna, więc sądzi, iż wszystko to, co odnosi się do Hobbesa, odnosi się również do niego. Oczywiście nie jest możliwe udzielenie jednoznacznej odpowiedzi na tak postawione pytanie. Moż-na jednak zastanowić się, jakie tezy Spinozy o Bogu mogłaby Anne Con-way zinterpretować w zgodzie ze swoim systemem, jakie zaś skłoniłyby ją do uznania, że istnieje między nimi istotna różnica.

Zapewne podane przez Spinozę własne podsumowanie jego rozu-mienia Boga poddawałoby się takiej interpretacji, wedle której przynaj-mniej nie musiałoby być rozumiane jako sprzeczne z jej rozumieniem

boskości. „Wyjaśniłem powyżej naturę bóstwa i jego własności, a mianowicie, że koniecznie istnieje, że jest jedyne, że jest i działa z samej konieczności swojej natury, że i w jaki sposób jest przyczyną wolną wszechrzeczy, że wszystko jest w bóstwie i od niego tak jest zawisłe, że bez niego ani nie może być, ani zostać pojęte, wreszcie, że wszystko przez bóstwo jest przeznaczone, wszakże nie z wolnej woli lub z upodobania bezwzględego, lecz z natury bezwzględnej bóstwa, czyli z jego mocy nieskończonej”³²⁶. Samo określenie bóstwa mogłaby Conway również zaakceptować, nadając mu własną interpretację. „Przez bóstwo rozumiem jestestwo bezwzględnie nieskończone, tj. wszechistotę, składającą się z nieskończonej ilości przymiotów, z których każdy wyraża treść wieczną i nieskończoną”³²⁷. Zapewne też bliskie byłoby jej takie oto twierdzenie: „Cokolwiek jest, jest w bóstwie i nic bez bóstwa nie może ani być, ani dać się pojąć”³²⁸. Jak również twierdzenie kolejne: „Z konieczności natury boskiej wynikać musi nieskończenie wiele (tj. wszystko, co może wchodzić w zakres rozumu nieskończonego) sposobami nieskończonymi”³²⁹.

Tego rodzaju twierdzeń można by przytoczyć więcej. Do jednego można byłoby nawet podać odpowiednik z rozprawy Anne Conway. Oto pisze Spinoza w *Traktacie teologiczno-politycznym*: „Następnie, ponieważ nic nie może ani być, ani zostać pojęte bez Boga, to niewątpliwie każda rzecz w naturze zawiera w sobie i wyraża pojęcie Boga ze względu na jego treść i jego doskonałość. A zatem im więcej poznajemy rzeczy naturalne, tym więcej i doskonalej zdobywamy poznanie Boga, czyli (ponieważ poznanie skutku przez przyczynę nie jest niczym innym, jak poznaniem jakiejś własności przyczyny) im więcej poznajemy rzeczy naturalne, tym doskonalej poznajemy treść Boga (która jest przyczyną wszechrzeczy). A więc cała nasza wiedza, tj. nasze dobro najwyższe, nie tylko zależy od poznania Boga, lecz i polega na nim całkowicie”³³⁰. Podobną myśl zdaje się wyrażać następujący fragment rozważań Conway: „Wszystkie te stworzenia nadzwyczajnie wielbią i wychwalają wielką moc i dobroć Boga dlatego, że Jego nieskończoność doskonale jaśniej w dziełach Jego ręki, zaiste w każdym wytworzonym przez Niego stworzeniu. Nie można tu zarzucić nam, że postawiliśmy stworzenia na równi z Bogiem, tak bowiem jak jedna nieskończoność może być większa od drugiej, tak Bóg jest zawsze nieskończenie większy niż wszystkie Jego stworzenia, tak że nie można dokonać tu żadnego porównania. I tak rzeczywiście niewidzialne rzeczy Boże jasno widać, jeśli pozna je

przez te lub w tych rzeczach, które zostały uczynione. Im większe bowiem i wspanialsze są dzieła, tym bardziej ukazują one wielkość swojego Stwórcy”³³¹.

Niewątpliwie jednak kontekst całości dzieła Spinozy pozwoliłby Anne Conway dostrzec bardzo znamienne i głębokie między nimi różnice. Tak więc dla Spinozy wprawdzie Bóg jest jedyną substancją, a jako nieskończony musi zawierać w sobie wszelką rzeczywistość, jednak nie ma ontologicznej różnicy między Bogiem a przyrodą. Słynne określenie *Deus sive Natura*³³² wyraża stanowisko monistyczne, utożsamienie Boga z przyrodą. Nie jest przy tym istotne, czy tę tożsamość będzie się interpretować spirytualistycznie, czy materialistycznie. Istotne jest bowiem to, że w systemie Spinozy nie ma miejsca na transcendencję – świat nie jest poza Bogiem, a Bóg nie jest poza światem, jako że Bóg i świat to jeden i ten sam byt³³³. Tutaj dotykamy zasadniczej, nieusuwalnej różnicy między rozumieniem i przeżywaniem świata Spinozy i Conway – dla Conway istnienie jednej tylko substancji nie pociągało za sobą jedności bytowej.

Warto też zwrócić uwagę na dwa elementy w opisie bóstwa Spinozy. Po pierwsze, wola, według Spinozy, może być przypisywana Bogu tylko wtedy, gdy będziemy świadomi, jak bardzo różni się ona od naszej. „Otóż jeśli rozum i wola mają należeć do wiecznej treści Boga, to przez każdy z tych przymiotów chyba należy rozumieć co innego, aniżeli ludzie pospolicie rozumieją. Rozum bowiem i wola, które stanowią treść Boga, musiałyby o całe niebo różnić się od naszego rozumu i naszej woli, i w niczym, wyjąwszy nazwę, nie mogłyby być z tymi zgodne”³³⁴. Spinoza jest tu podobny do Hobbesa, który również wskazywał na istotową odmienną woli ludzkiej i Boskiej. O ile jednak Hobbes po prostu stwierdza, że żaden przymiot Boga, a więc i wola, nie może być rozumiany na wzór przymiotu ludzkiego, o tyle Spinoza argumentuje, że rozum i wola Boga muszą różnić się od rozumu i woli człowieka tak, jak różni się przyczyna od skutku zarówno co do swego istnienia, jak co do swej istoty. Ale stanowisko Spinozy jest także odmienne od stanowiska Conway, która (jak wskazywaliśmy wyżej) nie przypisuje Bogu uczuć w sensie uczuć ludzkich, ponieważ ich cechą jest czasowość i zmienność. Niemniej jednak możemy przypuszczać, że argumentacja Spinozy znalazłaby zrozumienie u Anne Conway; ona także bowiem zwraca uwagę na stwórczą naturę Boga, którą przecież przypisują Bogu wszyscy, niezależnie od wyznawanej religii. „A ponieważ zgadzają się,

ze wszystkim rzeczom daje On istotę, są także koniecznie zmuszeni przyznać, że w Nim samym jest wola, przez którą wypełnia On i urzeczywistnia to, co ukrytym jest w owej idei, aby mianowicie to wytworzyć i uczynić następnie odrębną substancją istotową. Otóż tym właśnie jest stwarzanie, naturalnie istoty stworzenia. Nie tylko bowiem sama idea nadaje istotę stworzeniu, lecz złączona z ideą wola, tak jak wtedy, gdy architekt ma w swoim umyśle ideę domu, to nie sama ta idea buduje dom, lecz łączy się i współdziała z nią wola³³⁵.

Drugi istotny element to uwzględnienie rozciągłości jako przymiotu Boga, co jest następstwem przyjęcia istnienia jednej substancji. „Rozciągłość jest przymiotem bóstwa, czyli bóstwo jest rzeczą rozciąglą”³³⁶. Ta teza musiałaby niewątpliwie zwrócić uwagę Anne Conway: z jednej strony bowiem wywołałaby negatywną reakcję z powodu skojarzeń z tezą kartezjańską, z drugiej strony zaś dawałaby się rozumieć (przy konsekwentnie spirytualistycznej interpretacji systemu Spinozy) jako równoznaczna z tezą o wszechobecności Boga. Niemniej jednak nawet rozumienie owej rozciągłości bóstwa jako wszechobecności Boga nie usuwa zasadniczej rozbieżności między teorią bytu Spinozy a metafizyką Conway – przecież w systemie Spinozy tak rozumiany wszechobecny Bóg jest tożsamy ze światem.

Polemiki Anne Conway w kwestii natury Boga są bardzo nieliczne. Porównanie zaś jej tez o Bogu z tezami filozofów mieszczących się w jej kręgu polemicznym wskazuje zasadniczą rozbieżność poglądów. Przedstawione przez Anne Conway rozumienie Boga i Jego stosunku do świata jest oryginalne i nie daje się przyrównać do poglądów współczesnych jej myślicieli. Mogło to być przyczyną niezrozumienia jej metafizyki przez tych, wśród których się obracała i którym przedstawiała swe przemyślenia. Świadomość własnej oryginalności skłania ją do wstrzemięźliwości w polemikach na temat Boga z wielkimi myślicielami jej czasów – Descartes'em, Hobbesem i Spinozą. Do przyjaciół, dyskutantów i oponentów kieruje zaś ostrzeżenie, by nie usiłowali błędnie przedstawić jej przemyśleń jako nowej wersji tamtych systemów.

c. *Prawda o stworzeniu*

Zasadnicza różnica między stanowiskiem Anne Conway a poglądami filozofów, z którymi podejmuje ona polemikę, dotyczy rozumienia ducha i ciała. Conway przede wszystkim zdecydowanie przeciwstawia

się tym, którzy nie dostrzegają jedności substancjalnej ciała i ducha oraz ich wzajemnej przemienności. Wedle niej, różnica między ciałem a duchem polega na stopniu życia oraz gęstości; rozciągłość, rozdzielność czy przenikliwość są cechami przynależnymi, choć w różnym stopniu, zarówno ciału, jak i duchowi³³⁷. Zanim przejdziemy do konfrontacji stanowiska Conway z poglądami Descartes'a, Hobbesa i Spinozy w tej materii, wydaje się słusznym pokrótce przedstawić, co sądził na ten temat More. Pozwoli to dostrzec podobieństwa i różnice między Conway a jej mistrzem.

More przedstawił swoją koncepcję rozciągłości w korespondencji z Descartes'em, a więc jeszcze przed poznaniem Conway. Uważał przede wszystkim, że nie jest ona właściwością jedynie ciała. More pisze: „Przeczę bowiem, że rozciągłość przysługuje ciału dlatego, że jest ciałem, lecz [twierdzę, że przysługuje mu] dlatego, że jest bytem albo przynajmniej dlatego, że jest substancją”³³⁸. Sądzi przy tym, że przyczyną przypisywania tej własności jedynie ciałom jest błędne wnioskowanie z danych poznania zmysłowego. „Przypuszczam również, że mamy tu do czynienia z pewnym przesądem biorącym się stąd, że skoro wszystko, czym możemy się posługiwać za pomocą zmysłów i rąk, gdyż jest gęste i cielesne, zawsze jest rozciągle, więc natychmiast wnioskujemy, że i na odwrót – wszystko, co rozciągle, jest cielesne; wszelako nie jest żadnym przesądem biorącym się z poznania zmysłowego przekonanie, że to co nie jest cielesne, może być rozciągle”³³⁹.

Jeżeli More twierdzi, polemizując z Descartes'em, że rozciągłość przysługuje zarówno ciału, jak i duchowi, to musi oczywiście mieć całkowicie odmienne od kartezjańskiego rozumienie ciała. Wyjaśnia je Descartes'owi następująco: „Tak więc to wszystko, co nazywamy ciałem, jest ogłupiałym i zamroczonym życiem, to znaczy uważam je za końcowy i najniższy, pozbawiony jakiegokolwiek zdolności odczuwania i postrzegania, cień czy obraz Boskiej istoty, którą uznaje za najdoskonalsze życie”³⁴⁰. Styl i treść tej wypowiedzi mogą wskazywać, że sposób rozumienia rozciągłości zaczerpnęła Conway z rozmów i pism More'a, choć jeśli zaś chodzi o kwestie życia jako przynależnego zarówno duchowi, jak i ciału, to musiała ona korzystać także z innych źródeł³⁴¹.

Podane przez More'a określenie ciała, wzięte samo w sobie mogłoby świadczyć, że Anne Conway wyznawaną przez siebie tezę o jedności substancjalnej ciała i ducha zaczerpnęła właśnie od More'a. Jednakże wniosek taki wydać się musi wątpliwy po zapoznaniu się z innymi tekstami

More'a. Gdy sięgniemy do późniejszych dzieł More'a, pisanych i wydanych już w czasie znajomości z Anne Conway, okaże się, że były między nimi zasadnicze różnice. More uznał za definiujące ciało i ducha przymioty nieprzenikliwości i rozdzielności oraz przenikliwości i nierozdzielności. W *Antidotus adversus atheismum* More napisał: „Jeśli o mnie chodzi, sądzę zaiste, że natura ducha co do pojęcia i zdefiniowania równie jest łatwa, jak jakiejś innej rzeczy jakiegokolwiek rodzaju. (...) I tak na przykład, twierdzę, że cała idea ducha w ogólności lub przynajmniej wszystkich skończonych, stworzonych i podporządkowanych duchów, składa się z takich wyróżnionych zdolności lub właściwości, a mianowicie, samoprzenikanie, samoistość ruchu, samokurczliwość, rozciągliwość i niepodzielność. I to są właśnie te [właściwości], które uważam za bardziej absolutne. Dodam także takie, które odnoszą się do czego innego, a są to zdolności przenikania, poruszania i zmieniania materii. Te właściwości i moce razem zebrane tworzą pojęcie i ideę ducha, która wyraźnie różni się od [idei] ciała, którego części jedne drugich nie mogą przenikać, [ciało] nie porusza samo siebie, ani samo siebie nie może skurczyć i rozciągnąć, części zaś ma podzielne i jedne od drugich oddzielalne. Części zaś ducha, chociaż z pewnością mogą być rozciągnięte, jednak nie bardziej mogą zostać rozdzielone niż promienie Słońca zostać odcięte za pomocą nożyc zrobionych z przezroczystego kryształu. I to z pewnością może wystarczyć do zdefiniowania pojęcia ducha. Do tego miejsca nie odnosi się dowód jego istnienia. Z tego opisu tymczasem jest jasne, że pojęcie ducha odznacza się większą doskonałością niż [pojęcie] ciała, a zatem bardziej odpowiednie niż ciało do przyjęcia właściwości bytu absolutnie doskonałego”³⁴².

W *Immortalitas animae* More wyjaśnia bardziej szczegółowo: „Tak więc ducha w ogólności zdefiniuję jako substancję przenikliwą i nierozdzielną. Jak stosowna i odpowiednia jest ta definicja, zrozumie się lepiej, jeśli substancję w ogólności podzielimy na jej pierwsze rodzaje, ciało i ducha, a wtedy ciało zdefiniujemy jako substancję nieprzenikliwą i rozdzielną; stąd rodzaj jej przeciwny najstosowniej wyda się zdefiniować jako substancję przenikliwą i nierozdzielną. Teraz odwołuje się do każdego człowieka, który, odrzuciwszy uprzedzenia, swobodnie korzysta ze swoich zdolności: czyż każdy termin w definicji ducha nie jest na równi zrozumiały i zgodny z rozumem, jak te, które są w definicji ciała? Albowiem dokładne pojęcie substancji takie samo jest w obu; w którym to pojęciu, sądzę, że została ujęta rozciągliwość i aktywność wro-

dzona lub przekazana. Materia bowiem sama poruszona, inną materię może poruszyć. A co znaczy przenikliwy, tak samo łatwo jest zrozumieć, jak co znaczy nieprzenikliwy; a czym nierozdzielny jest, jak rozdzielny. I skoro przenikliwość i nierozdzielność tak bezpośrednio mają związek z duchem, jak nieprzenikliwość i rozdzielność z ciałem, to równa racja przysługuje atrybutom obu, na mocy aksjomatu 9. Tak więc, ponieważ substancja, w dokładnym jej pojęciu, nie obejmuje bardziej nieprzenikliwości, niż nierozdzielności, zatem na równi należy zastanowić się, w jaki sposób dzieje się tak, że jedna substancja tak mocno i nieodparcie inną powstrzymuje i wyklucza (to, co zdarza się częściom materii między sobą) i dlaczego części innej substancji tak ściśle do siebie wzajemnie przylegają, że żadną siłą nie mogą zostać rozdzielone; jak wyżej powiedzieliśmy. Tak więc, chociaż jednej powstrzymywanie i wykluczanie tak trudne jest do zrozumienia, jak drugiej jedność i przyleganie, nie powinno to przeczyć pojęciu ducha³⁴³. Wspomniany aksjomat 9 brzmi: „Są pewne właściwości, siły i działania, które bezpośrednio odnoszą się do rzeczy; a dlaczego tak się dzieje, tego rozum nie może wyjaśnić, więc też i nie należy pytać, jako że ani droga, ani racja, które owe atrybuty i podmioty łączą między sobą, w żaden sposób nie dają się zrozumieć”³⁴⁴.

Anne Conway, posługuje się tymi samymi kluczowymi terminami, co More, a mianowicie „przenikliwość” i „nieprzenikliwość” (*penetrabilitas, impenetrabilitas*) oraz „nierozdzielność” i „rozdzielność” (*indiscerpibilitas, discernibilitas*). Nie stanowią one jednak dla niej kryterium różnicy między duchem a ciałem. Píše bowiem: „Rozważmy zasadnicze przymioty ciała, którymi różni się ono od ducha, według tych, którzy tak bardzo odrywają ciało od ducha, że [głoszą, iż] nieskończenie różnią się one między sobą co do natury i jedno nigdy nie może stać się drugim. Przymioty te są następujące: ciało jest nieprzenikalne dla wszystkich innych ciał tak, że również jego części nie mogą się przenikać, oraz ciało jest rozdzielne, czyli podzielne na części. Przymiotami zaś ducha, jak twierdzą oni, są przenikalność i nierozdzielność tak, że jeden duch może przenikać drugiego, a także tysiąc duchów może pozostawać w sobie nawzajem i nie więcej zajmują miejsca, niż jeden. Dlatego duch jest tak prosty i jeden w sobie, że nie może zostać rozdzielony czy aktualnie podzielony na części od siebie nawzajem oddzielone. (...) Nawet Bóg i stworzenie nie różnią się tak nieskończenie od siebie, jak – według tych doktorów – różnią się ciało i duch. Wiele jest bowiem

przymiotów, co do których Bóg i Jego stworzenia zgadzają się ze sobą, żadnego zaś nie możemy znaleźć, co do którego ciało w jakiś sposób zgadzałoby się z duchem, i konsekwentnie żadnego również, aby zgadzało się ono z Bogiem, który jest najwyższym i najczystszy duchem; dlatego też ciało nie może być stworzeniem Boga, lecz tylko czystym niebytem czy wymysłem³⁴⁵.

Conway krytykuje więc koncepcję odróżniania ciała i ducha na podstawie przymiotów przenikalności i rozdzielnosci, a tym samym krytykuje pogląd More'a. Twierdzi stanowczo, że „nieprzenikalność i rozdzielnosc są równie istotowymi przymiotami ciała, jak ducha”³⁴⁶. Przyznanie duchowi i ciału odrębnych i odmiennych istotowo przymiotów prowadzi, jej zdaniem, do ustanowienia jakiegoś przedziału w jedności substancjalnej rzeczywistości stworzonej i zarazem silniejszego rozgraniczenia między duchem a ciałem niż między Bogiem a stworzeniem. Ponieważ stanowisko takie zdaje się jej być absurdalne, więc wnosi, iż przenikliwość i rozdzielnosc przynależą zarówno do ciała, jak i do ducha. To, że jedno ciało może przenikać drugie, jest dla Conway oczywiste empirycznie: „I tak, jak jakieś ciało mniej grube może przenikać inne bardziej grube, dwa zaś ciała takiej samej grubości nie mogą przenikać się nawzajem, tak to samo można powiedzieć o duchach, które także, jak ciała, mają swoje stopnie większej i mniejszej grubości i subtelności”³⁴⁷.

Pewnego wyjaśnienia wymaga termin „rozdzielnosc”. More przyjmuje kartezjańskie rozumienie rozciągłości, zgodnie z którym ciało jest rozciągnięte na długość, szerokość i głębokość. Ale uznaje, że również duch rozciągać się może na długość, szerokość i głębokość; dlatego przymiotem różnicującym ciało i ducha czyni nie rozciągłość (*extensio*), lecz rozdzielnosc (*discerpibilitas*) rozumianą jako podzielność na części. Conway przejmuje od More'a ten termin, ale musi zmodyfikować jego sens. W systemie Conway teza o jedności substancjalnej stworzenia jest tezą pierwotną, wynikającą z jej przeżywania świata, jest więc przesłanką wnioskowań, a nie wnioskiem wynikającym z innych tez. Gdyby Conway uznała, że ciało jest podzielne na części, to musiałaby uznać, że różni się ono istotowo od ducha, nie sposób bowiem pojąć, jak duch miałby dzielić się na części. Dlatego przyjmuje, że ciało jako takie nie jest podzielne, a tym, co dzieli się na części jest zespół czy aglomerat ciał. Inaczej mówiąc, to co potocznie nazywamy ciałem, jest w rzeczywistości złożeniem z ciał w sensie właściwym, a więc jestestw naj-

mniejszych, dalej już niepodzielnych. Przy takim rozumieniu ciała rozdzielność to nie podzielność na części, lecz bycie indywiduum odrębnym od innych indywiduów. I wówczas oczywistym jest, iż jedno indywiduum może być oddzielone od drugiego – zarówno jedno ciało od drugiego, jak jeden duch od drugiego. „Jeśli więc rozumie się ciało indywidualnie jako jedno tylko pojedyncze ciało, to jest ono nierozdzielne, a to, co powszechnie nazywamy rozdzielnością ciała, znaczy tylko, że możemy oddzielić jedno ciało od drugiego, umiejscawiając między nimi jakieś trzecie ciało. Zgodnie z tym znaczeniem duchy nie mniej są rozdzielne niż ciała. Chociaż bowiem jeden pojedynczy duch nie może stać się dwoma lub wieloma duchami, to jednak wiele duchów razem istniejących w jednym ciełe może być oddzielonych od siebie nawzajem równie łatwo jak ciała”³⁴⁸.

Jak widać, Anne Conway nie powieliła bezkrytycznie poglądów filozoficznych swego mistrza, lecz konsekwentnie rozwija własną wizję świata. Niewątpliwie pewne elementy tej wizji są im wspólne, by wskazać choćby na myśl z przytoczonego wyżej fragmentu *Antidotus...* More’a, a mianowicie wzmiankę o tym, że duch posiada zdolność zmieniania materii, która to teza odgrywa tak dużą rolę w systemie Conway. Nie jest to jednak proste przejęcie cudzych poglądów, lecz akceptacja określonych tez. Można powiedzieć, że Anne Conway dzieli z Henrym More’em w bardzo szerokim zakresie wspólną wizję świata, niemniej jednak jest to autentycznie jej własna wizja świata.

Autentyczność i niezależność myślenia lady Conway uwidacznia się w sposób szczególny w jej bezpośrednich polemikach na temat natury substancji cielesnej. Conway podziela przekonanie More’a, że ciało jest z natury swej jestestwem ożywionym. Dlatego krytykuje filozofię kartezjańską za to, że określa ciało jako „martwą masę, nie tylko pozbawioną życia i poznania, jakiegokolwiek byłoby ono rodzaju, lecz całkowicie niezdolną też do wszelkiej wieczności”³⁴⁹. Ale ta właśnie uwaga ukazuje, że More bliższy jest Descartes’owi niż Anne Conway. Oboje opierali się przede wszystkim na kartezjańskich *Zasadach filozofii*, w których znajdujemy między innymi taki oto fragment: „A chociaż na podstawie dowolnego atrybutu poznaje się substancję, wszelako każdej substancji przysługuje jakaś główna własność, która konstituuje jej naturę i istotę, i do której sprowadzają się wszystkie inne własności. W ten sposób rozciągłość wzdłuż, wszerz i w głąb konstituuje naturę substancji cielesnej; a myślenie konstituuje naturę substancji myślącej. Bo wszystko

inne, co można ciału przypisać, zakłada z góry rozciągłość i jest tylko jakąś modyfikacją rzeczy rozciągłej; tak jak wszystko, co odkrywamy w umyśle, to są tylko różne modyfikacje myślenia”³⁵⁰. Descartes widzi istotową różnicę między ciałem a duchem w tym, że ciału przysługuje cecha rozciągłości, a duchowi cecha myślenia. Conway wnikliwiej niż More odczytuje stanowisko Descartes’a. More protestuje bowiem jedynie przeciwko pozbawianiu ciała właściwości życia, zgadza się natomiast z Descartes’em, że ciało jest pozbawione wszelkiego poznania, czy choćby czucia. Wedle Conway natomiast, ciało musi posiadać jakiś rodzaj poznania.

Właśnie teza, że ciało posiada jakiś rodzaj poznania, pełni ważną rolę w systemie Anne Conway. Wbrew Descartes’owi, a w zgodzie z More’em, przyznaje ciału własność przenikalności, ale dopiero przyznanie ciału jakiegoś rodzaju poznania pozwala jej ująć i rozwiązać problem, jaka jest zasada wzajemnego oddziaływania ciała i ducha. W systemie Descartes’a człowiek jest złożeniem duszy i ciała, w którym obserwujemy wzajemną zależność tych dwu elementów, ich oddziaływanie na siebie nawzajem, mimo że są one substancjalnie odrębne i do siebie niesprowadzalne. Czy zatem jest możliwe, a jeśli tak, to w jaki sposób, wzajemne oddziaływanie ducha i ciała? Conway stawia to pytanie: „Jeśli bowiem duch i ciało byłyby tak sobie nawzajem przeciwne, że duch byłby życiem czy substancją żyjącą i poznającą, ciało zaś pewną całkiem martwą masą, oraz duch byłby przenikalny i nierozdzielny, ciało zaś nieprzenikalne i rozdzielne, które to przymioty są zawsze przeciwstawne, to czym, pytam, jest to, co je tak bardzo jednoczy i łączy, lub jakie są owe łańcuchy czy klamry, którymi są one tak mocno połączone, i to w tak długim okresie czasu?”³⁵¹. I to samo pytanie wyraża w sposób bardziej osobisty, inspirowany własnym doświadczeniem cierpienia: „Dlaczego duch czy dusza jest tak cierpiącą, kiedy cierpi ciało? Jeśli bowiem, kiedy zjednoczona jest z ciałem, nie ma nic z cielesności lub cielesnej natury, to dlaczego po zranieniu ciała i ona, która jest całkiem innej natury, jest zraniona i odczuwa ból?”³⁵². Odpowiedzią Anne Conway na tak postawiony problem jest teza o jedności substancjalnej ducha i ciała.

Descartes również stawia przed sobą ten problem. W *Medytacjach o pierwszej filozofii* podkreślił, że nasza wiedza na temat jedności duszy z ciałem ma charakter empiryczny. „Uczy mnie także natura przez owe wrażenia bólu, głodu, pragnienia itd., że ja nie jestem tylko obecny

w moim ciele, tak jak żeglarz na okręcie, lecz że jestem z nim jak najściślejłączony i jak gdyby zmieszany, tak że tworzę z nim jakby jedną całość. W przeciwnym bowiem razie ja, który nie jestem niczym innym jak rzeczą myślącą, nie odczuwałbym bólu, gdy ciało moje zostanie zranione, lecz samym tylko intelektem ujmowałbym owo zranienie, tak jak żeglarz ujmuje wzrokiem, gdy coś na statku się złamie; i gdy ciało domaga się jedzenia lub picia, to bym to też rozumiał wyraźnie, a nie doznawał mętnych wrażeń głodu czy pragnienia. Nie są bowiem z pewnością niczym innym owe wrażenia pragnienia, głodu, bólu itd. jak tylko pewnymi mętnymi odmianami myślenia powstałymi z połączenia i jak gdyby przemieszania umysłu i ciała³⁵³. Nie wyjaśnił jednak, na czym polega owo „przemieszanie” umysłu i ciała. W *Zasadach filozofii* Descartes posunął się nieco dalej, wyjaśniając, że pewnego rodzaju doznania nie odnoszą się ani do ciała, ani do duszy z osobna, lecz są rezultatem właśnie owej jedności psychofizycznej. „Ale doświadczamy w sobie i jakichś innych [doznań], których nie można odnieść do samego umysłu, ani do samego ciała; te (...) wypływają ze ścisłego i najtajniejszego związku naszego umysłu z ciałem; mianowicie pożądanie głodu, pragnienia itd. A tak samo poruszenia, czyli doznania duszy, które nie polegają na samym myśleniu, jak poruszenie gniewu, wesołości, smutku, miłości itd. A wreszcie wszystkie wrażenia zmysłowe, jak wrażenie bólu, łechtania, światła i barw, dźwięków, zapachów, smaków, ciepła, twardości i innych jakości dotykowych³⁵⁴. Niemniej jednak sama zasada, na jakiej dokonują się wzajemne oddziaływania duszy i ciała, oraz natura jedności psychofizycznej pozostały niewyjaśnione.

Na tę poważną lukę w systemie zwróciła uwagę filozofowi księżniczka Elżbieta Palatyńska³⁵⁵. Descartes początkowo zdaje się nieco omijać właściwe zagadnienie, kierując uwagę na kwestię pojęć stosowanych do jego opisu. „Przede wszystkim zauważam, że istnieją w nas pewne pojęcia pierwotne (*notions primitives*) będące jakby oryginałami, na wzór których tworzymy całą naszą pozostałą wiedzę. (...) Do ciała w szczególności stosuje się jedynie pojęcie rozciągłości, które pociąga za sobą pojęcie kształtu i ruchu, do duszy zaś stosuje się jedynie pojęcie myślenia, w którym zawierają się ujęcia (*perceptions*) intelektu i skłonności woli; w końcu, do duszy i ciała razem stosuje się jedynie pojęcie ich jedności, od którego zależy pojęcie siły, którą posiada dusza, by poruszać ciało, i ciało, by oddziaływać na duszę powodując jej doznania (*sentiments*) i uczucia (*passions*). (...) A ponieważ użytek, jaki czynimy ze zmysłów,

sprawia, że pojęcie rozciągłości, pojęcia kształtów i pojęcia ruchów są nam bardziej znane od innych, stąd główną przyczyną naszych błędów jest to, że zwykle chcemy posługiwać się tymi pojęciami, by wyjaśniać rzeczy, do których nie mają one zastosowania; jak np.: gdy chcemy posłużyć się wyobraźnią, by pojąć naturę duszy, lub gdy z tego, w jaki sposób jedno ciało jest poruszane przez inne, chcemy pojąć, w jaki sposób dusza porusza ciało”³⁵⁶.

W wywodzie tym księżniczka Elżbieta nie odnalazła zadowalającej ją odpowiedzi, bo też naprawdę Descartes nie wyjaśnił tego, co miał wyjaśnić. W następnym więc liście filozof podejmuje problem na nowo. Tym razem jednak zmierza wyraźnie do przeniesienia problemu z płaszczyzny rozważań teoretycznych na płaszczyznę działań praktycznych. „I tak myślenie o kwestiach metafizycznych, które ćwiczy czysty intelekt, pomaga nam zaznajomić się z pojęciem duszy; badania matematyczne, które ćwiczą głównie wyobraźnię podczas rozważania figur i ruchów, przyzwyczajają nas do tworzenia bardzo wyraźnych pojęć ciała; w końcu, jedynie codzienny bieg życia i potoczne rozmowy oraz powstrzymywanie się od rozmyślań i studiów nad rzeczami, które ćwiczą wyobraźnię, uczą nas pojmowania jedności duszy i ciała”³⁵⁷. Descartes faktycznie stwierdza, że posiadane przez nas pojęcie jedności duszy i ciała nie jest jasne i wyraźne. „Nie wydaje mi się, by umysł ludzki zdolny był pojąć całkiem wyraźnie, w tym samym czasie, różnice między duszą i ciałem oraz ich jedność. Albowiem należałoby w tym celu pojmować je jako jedną rzecz, a równocześnie jako dwie rzeczy, co jest przecież sprzeczne”³⁵⁸. Descartes dochodzi więc do wniosku, że ponieważ ciało i duch są dwiema odrębnymi substancjami, dlatego ich jedność i wzajemne oddziaływanie jest czymś oczywistym w naszym doświadczeniu potocznym, ale nie jest możliwe jego wyjaśnienie teoretyczne³⁵⁹.

Listy Descartes’a do Elżbiety opublikowane zostały w 1667 roku przez Clerseliera, wydawcę wszystkich dostępnych wówczas listów filozofa. Jednak już w 1653 roku znany był łaciński przekład dwu pierwszych listów, w których poruszona została kwestia jedności psychofizycznej człowieka³⁶⁰. Nie potrafimy rozstrzygnąć, czy Anne Conway знаła te dwa teksty Descartes’a. Możemy jedynie poczynić konstatację, że była zdolna dostrzec to, co stanowiło największy problem metafizyki kartezjańskiej, początkowo niezauważony przez pierwszych polemistów. A jej teoria jedności substancjalnej wszechrzeczy dawała prostą odpowiedź na pytanie, dlaczego możliwe jest wzajemne oddzia-

ływanie stworzeń – „oczywiście dlatego, że rzeczy jednej lub podobnej natury łatwo mogą na siebie wzajemnie oddziaływać”³⁶¹.

Przez pryzmat takiego właśnie rozumienia związków między stworzeniami patrzy Anne Conway na kartezjański mechanicyzm. Widzi zasadniczą odmienność systemu Descartes’a i własnej filozofii, jest jednak także zdolna przyznać, iż na pewnym poziomie wyjaśniania związków przyczynowo-skutkowych opis mechanistyczny właściwie oddaje ich charakter. „Niemniej jednak nie można zaprzeczyć temu, że Kartezjusz uczył wielu rzeczy znakomitych i genialnych w dziedzinie mechaniki działań naturalnych oraz [wyjaśniał], w jaki sposób wszystkie ruchy naturalne przebiegają zgodnie z prawami i zasadami mechanicznymi, jak gdyby rzeczywiście sama natura, to znaczy stworzenie, znakomicie znała mechanikę i miała w sobie mądrość (daną od Boga, który jest źródłem wszelkiej mądrości), dzięki której działa. Zaiste jednak są w naturze działania będące czymś dużo więcej, niż tylko czysto mechanicznymi. I nie jest też ona wyłącznie czymś uporządkowanym na wzór zegara, który nie ma życiowej zasady ruchu, lecz jest żywym ciałem, mającym życie i poznanie, co jest daleko wspanialsze niż czysty mechanizm czy ruch mechaniczny”³⁶². Jednak nie rozwija polemiki z Descartes’em – głównym odniesieniem polemicznym, pozwalającym jej ukazać swoistość własnych rozwiązań, będzie filozofia Hobbesa.

Właśnie w polemice z filozofią Hobbesa podkreślać będzie Anne Conway swoistość własnej filozofii. Czyni tak przede wszystkim dlatego, że obawia się, iż niektórzy mogą dojść do fałszywego wniosku, jakoby jej filozofia była „bardzo podobna”³⁶³ do filozofii Hobbesa. To pozorne podobieństwo dotyczy dwu tez: (1) że wszystkie stworzenia pierwotnie były jedną substancją i w związku z tym są przemienne w siebie nawzajem, oraz (2) że każde stworzenie jest cielesne, a w konsekwencji także jego działania są związane z jakimś cielesnym ruchem.

Jeśli chodzi o pierwszą tezę, to Conway mogła opierać się na tych wypowiedziach Hobbesa, w których akcentuje on jedność bytową wszechrzeczy. I tak np. o zmianie pisze Hobbes omawiając proces powstawania i ginienia: „Gdy mówimy, że *powstaje* lub *ginie* zwierzę, drzewo czy jakieś inne określone ciało, choć są to ciała, to nie należy tego rozumieć tak, jakoby z nie-ciała powstawało ciało albo z ciała powstawało nie-ciało, lecz tak, iż ze zwierzęcia powstaje nie-zwierzę, z drzewa nie-drzewo, i tak dalej. To znaczy: własności, ze względu na które jedną rzecz nazywamy zwierzęciem, inną drzewem, a inną jeszcze inaczej, po-

wstają i giną, a przez to nazwy owe, które poprzednio im przysługiwały, teraz już nie przysługują; nie powstaje natomiast ani nie ginie wielkość, ze względu na którą nazywamy coś ciałem. Jakkolwiek bowiem możemy sobie fikcyjnie przedstawić w umyśle, że jakiś punkt nabrzmieje tak, iż stanie się wielką masą, a później znowu skurczy się i stanie się punktem, to znaczy: jakkolwiek możemy sobie wyobrazić, że z niczego powstanie coś, a z czegoś znów nic, to przecież jakby się to mogło stać w naturalnym porządku rzeczy, tego umysłem ogarnąć nie można. Filozofowie więc, którym nie przystoi schodzić z drogi przyrodzonego rozumu, przyjmują, iż ciało nie może ani powstać, ani zginąć, lecz tylko może się nam ukazywać coraz to w innych postaciach i stąd coraz to inaczej się nazywać; tak na przykład to, co teraz nazywa się człowiekiem, później nazywać się będzie nie-człowiekiem, ale co nazywa się ciałem, nie będzie się później nazywało nie-ciałem. Natomiast jest rzeczą oczywistą, że inne własności, wyjąwszy wielkość, czyli rozciągłość, wszystkie mogą powstawać i ginąć; tak na przykład, gdy ciało z białego robi się czarne, to białość, która była, teraz już nie istnieje, a czarność, której nie było, powstaje. Tak więc ciała i ich własności, z jakimi one na różny sposób się ukazują, różnią się tak, że ciała są rzeczami, które nie powstają, własności zaś powstają, lecz nie są rzeczami”³⁶⁴.

Conway zgadza się z Hobbesem co do samej zasady, którą wyraża w postaci okresu warunkowego: jeżeli wszystkie rzeczy mogą przemieniać się w siebie nawzajem, to wszystkie rzeczy są jednym. Zauważa, że przeciwnicy takiego poglądu zazwyczaj negują prawdziwość poprzednika; twierdzą mianowicie, iż żaden rodzaj rzeczy nie jest przemienny w inny, a w świecie trwa ciągły proces unicestwiania jednych substancji i tworzenia nowych. Conway uważa, że samo doświadczenie wskazuje na prawdziwość tezy o wzajemnej przemienności wszystkich rzeczy; przecież suche drewno może zamienić się w ogień, a z drewna zbutwiałego, a także z błota, rodzą się żyjące stworzenia. Ci, którzy temu przeczą, argumentują, że drewno nie może zamienić się w zwierzę, albowiem martwe ciało nie ma w sobie życia, a zatem zwierzę musi otrzymywać swoje życie skądinąd. „Jeśli zaś zapytać ich – replikuje Conway – skąd ten duch pochodzi lub kto go wysyła, a dalej dlaczego wysyłany jest duch tego a nie innego gatunku, to zupełnie nie wiedzą, co począć, i wystawiają się na pastwę swoich przeciwników”³⁶⁵. Tak więc zasadne jest uznanie prawdziwości poprzednika: stworzenia mogą zmieniać się w siebie nawzajem, zmiany te zaś następują według ustalonego przez Boga porządku.

Nie ma pod tym względem różnicy w poglądach Anne Conway i Thomasa Hobbesa. Conway zaprzecza jedynie temu, że stworzenie poprzez szereg przemian może osiągnąć doskonałość Boga. Uważa, że takie właśnie jest stanowisko Hobbesa, który z faktu przemienności wszystkich rzeczy „wnioskuje (...), że nic nie jest tak nędzne, żeby nie mogło dosięgnąć szczytu”³⁶⁶. Conway odrzuca tę przypisywaną Hobbesowi tezę³⁶⁷; owszem, stworzenie jest potencjalnie zmienne w nieskończoność, ale ponieważ nie ma jedności bytowej między Bogiem a stworzeniem, dlatego aktualnie stworzenie może przemienić się tylko w stworzenie o stopień wyżej w hierarchii, której celem potencjalnym, lecz z powodu różnicy bytowej nieosiągalnym, jest Bóg, nieskończenie przewyższający wszelkie stworzenie, choćby najszlachetniejsze i najdoskonalsze. Bóg jest przecież jedynym bytem aktualnie całkowicie niezmiennym, więc byt stworzony osiągając doskonałość Boską, też stałby się niezmienny. Dlatego Conway nie ma wątpliwości, że „stworzenie jest zdolne do wyższych i doskonalszych stopni życia, i to zawsze coraz bardziej w nieskończoność, ale nigdy jednak nie może osiągnąć równości z Bogiem, Jego nieskończoność jest bowiem zawsze doskonalsza niż stworzenie w najwyższej swojej wzniosłości, tak jak kula jest najdoskonalszą ze wszystkich pozostałych figur, ale dla nich nieosiągalną”³⁶⁸.

Jednak zasadnicza różnica w poglądach Hobbesa i Conway nie dotyczy kwestii stopnia doskonałości, jaką stworzenie może osiągnąć, lecz ujawnia się w kontekście pytania, jaką substancją jest zmienny z natury byt stworzony, a więc w kontekście drugiej ze wskazanych tez. Również ze względu na tę tezę może powstać mylne wrażenie podobieństwa obu systemów filozoficznych. Conway takie przypuszczenie zdecydowanie odrzuca. „Kiedy zaś stawia się zarzut mówiąc (...), że wedle mojej filozofii każde stworzenie jest materialne i cielesne, a nawet jest samą materią i ciałem, tak jak twierdzi także Hobbes, to odpowiadam, że przez materialne i cielesne, jak i przez materię i ciało, rozumiem daleko inną rzecz niż Hobbes, taką, która ani Hobbesowi, ani Kartezjuszowi nigdy, nawet we śnie, na myśl nie przyszła”³⁶⁹. A więc nie kwestie semantyczne są w tym wypadku istotne – z punktu widzenia Anne Conway każde stworzenie jest bytem cielesnym i duchowym zarazem. Jeśli bowiem każde stworzenie jest złożeniem z ducha i ciała, a duch i ciało są jednej substancji, to każde stworzenie można nazwać cielesnym, ale tak samo można nazwać je duchowym. Sama Conway mówi o ciele jako ściśniętym duchu: „I rzeczywiście każde ciało jest duchem i niczym innym,

niczym też nie różni się od ducha oprócz chyba tylko tego, że jest ciemniejszy. Tym gęstsze więc staje się ono, im bardziej z niego usuwa się duch, zwłaszcza że to rozróżnienie jest tylko co do odmiany i stopnia istnienia, a nie co do istoty czy substancji”³⁷⁰. Stanowisko Hobbesa jest jakby odwrotnością tego rozumienia; Hobbes pisze o duchu, że jest „rzadkim, płynnym, przezroczystym, niewidzialnym ciałem”³⁷¹.

Rozumienie ciała przez Hobbesa jest czysto materialistyczne, a zatem nie może być żadnej zbieżności między jego poglądami w tej kwestii a stanowiskiem Anne Conway. Hobbes nie posługuje się nawet arystotelesowskimi kategoriami materii i formy, lecz konsekwentnie rozróżnia między ciałem a przypadłościami (własnościami), co widać było na przykład w cytowanym wyżej fragmencie o wzajemnej przemianie rzeczy. Nie jest natomiast konsekwentny w samym rozumieniu własności (*accident*) – określa ją w sensie psychologicznym jako „sposób przedstawiania sobie ciała”, a zarazem wyjaśnia, że znaczy to tyle samo, co powiedzenie, że „własność jest pewną zdolnością ciała, dzięki której ono wyraża nam pewne o sobie pojęcie”³⁷², czyli jest natury obiektywnej³⁷³. W tym właśnie kontekście należy odczytywać jego definicję ciała: „ciałem jest to, co nie zależy od naszego pomyślenia i co wypełnia jakąś część przestrzeni albo co z nią ma równą rozciągłość”³⁷⁴. Pierwsza część tej definicji odpowiada arystotelesowskiej definicji substancji, druga natomiast różni doktrynę Hobbesa od stanowiska arystotelesowskiego, gdyż zgodnie z nią wszystkie substancje są materialne, czyli są ciałami³⁷⁵.

Podstawową cechą ciała jest więc dla Hobbesa rozciągłość. „Ciała bowiem nie można sobie przedstawić w ogóle bez rozciągłości czy też bez kształtu. Inne własności, które nie są wspólne wszystkim ciałom, takie jak spoczynek, ruch, barwa, twardość i temu podobne, wciąż znikają, gdy ich miejsce zajmują inne własności, ciało natomiast nie znika nigdy”³⁷⁶. Taka koncepcja ciała jest oczywiście całkowicie fałszywa w kontekście systemu Anne Conway. Rozciągłość, według niej, razem z nieprzenikliwością stanowią jeden przymiot, łącznie zresztą ze zdolnością do przybierania kształtów i ruchliwością. Właściwymi zaś przymiotami ciała są „duch, czyli życie, oraz światło, pod którym rozumiem zdolność do wszelkiego rodzaju odczuwania, poznania, myślenia, a także miłości, wszelkiej mocy i cnoty, radości i korzyści”³⁷⁷. Nawet najlichsze stworzenie, podkreśla Conway, jest zdolne do tych wszystkich doskonałości dzięki przemianom, dokonującym się według natural-

nego porządku w długim okresie. Porządek i czas posuwania się ku wyższej doskonałości pozwalają stworzeniu cieszyć się z owoców własnej pracy.

Tak więc, zgodnie z doktryną Anne Conway, przymiotami ciała są z jednej strony rozciągłość i zdolność do przyjmowania kształtów (*extensio et figura*), z drugiej zaś zdolność do osiągnięcia różnych doskonałości (*capacitas perfectionum*), którymi są uczucia, myślenie oraz cnoty; właściwościami ciała są więc zarówno cechy mechanistyczne, jak życie i poznanie (*vita et perceptio*). Dlatego Conway stwierdza, że „życie i zdolność do przyjmowania kształtów są różnymi przymiotami jednej substancji”³⁷⁸. Kształty poszczególnych członków, jak i kształt całego ciała, są odpowiednie do działań życiowych właściwych tym członkom czy też całemu ciału. „Kształt służy działającemu życiu, co widzimy w ludzkim i zwierzęcym ciełe po sposobie, w jaki kształt oka służy widzeniu, kształt ucha słuchaniu, kształt ust, zębów, warg i języka mowie, kształt rąk i palców działaniu, kształt nóg poruszaniu się i tak samo kształty pozostałych wszystkich członków najbardziej odnoszą się do działań życiowych, których dokonuje w tych członkach duch, a nawet kształt całego ciała bardziej jest odpowiedni dla właściwych działań życiowych człowieka, niż inny jakiś kształt, jakikolwiek mógłby on być, czy jakikolwiek nie mógłby być, tak że kształt i życie doskonale mieszczą się w jednej substancji czy ciełe, gdzie kształt jest narzędziem życia, bez którego nie może dokonać się żadne działanie życiowe”³⁷⁹.

Ten dynamiczny aspekt substancji Conway wiąże ściśle z zagadnieniem ruchu. Odróżnia, przynależące do jednej substancji i współlistniejące ze sobą, ruch miejscowy, czyli mechaniczny (*motio localis et mechanica*), który definiuje jako przenoszenie ciała z miejsca na miejsce, od działania czy też czynności życia (*actio vel operatio vitae*, inaczej *actio vitalis, motio vel actio vitae*). Twierdzi, że działanie życiowe nie może zaistnieć bez ruchu miejscowego, który jest narzędziem działania życiowego, służy „do tego, żeby wzbudzać działanie życiowe w podmiocie, czyli [ręczy] poznającej”³⁸⁰. Oko, na przykład, może widzieć wtedy, gdy wchodzi w nie światło, będące ruchem, i wzbudza w nim działanie życiowe, czyli widzenie. Oko nie tylko przyjmuje światło od przedmiotu, który widzi, ale wysyła też światło ku temu przedmiotowi i to jest działaniem życiowym, jednoczącym przedmiot i podmiot.

Działanie życiowe, według Conway, podobnie jak ruch miejscowy, może przenosić się na rozmaite, nawet bardzo odległe od siebie, ciała.

Dzięki temu ciała te jednoczą się, nie podlegając żadnej przemianie. Przenoszenie się działań życiowych wraz z ruchem miejscowym wymaga odpowiedniego pośrednika (*medium*); jeśli go nie ma, to ciała mogą rozciągnąć się poprzez emanację swoich własnych części i same stać się koniecznym pośrednikiem. „Można zaobserwować tu, w każdym ruchu i w każdym działaniu życia, pewien Boski rodzaj duchowości czy subtelności, do którego żadna stworzona substancja czy ciało nie jest zdolne, mianowicie poprzez dogłębną obecność, która (...) nie przypada żadnej stworzonej substancji, a jednak przypada każdemu ruchowi i działaniu”³⁸¹. Gdy światło, czyli według Conway ruch, przechodzi przez kryształ, nie przywiera do niego, nie powoduje jego napęczenia, nie przechodzi bowiem przez jakieś pory czy kanaliki w nim istniejące, lecz przenika jego substancję, jest więc dogłębnie w nim obecne. Inaczej dzieje się z przechodzeniem światła przez drewno. Stąd wniosek, iż każdy rodzaj ruchu, których wielość obserwujemy, na przykład, w ruchach i czynnościach właściwych naszemu ciału, wymaga odpowiedniego, własnego pośrednika. Dzięki dogłębnej obecności ruch nie potrzebuje czasu, aby zostać przeniesiony z jednego ciała do drugiego. Czasu potrzebuje przenoszone z miejsca na miejsce ciało. „Albowiem ruch czy działanie nie jest jakąś materią lub substancją, lecz tylko odmianą (*modus*) jej bytowania, i dlatego dogłębnie obecne jest w swoim podmiocie, którego jest odmianą, i może przejść z ciała do ciała, nawet na wielką odległość, jeśli znajdzie właściwego pośrednika, przez którego zostanie przeniesione, a im silniejszy jest ruch, tym dalej może dojść”³⁸².

Wyjaśniając swoje rozumienie ruchu jako odmiany istnienia substancji – rozumienie zgodne z jej dynamiczną teorią bytu – Anne Conway nie podejmuje bezpośrednio polemiki z rozumieniem ruchu Hobbesa. Niewątpliwie uznała, że różnica poglądów jest zbyt widoczna, aby należało ją specjalnie uwyrażniać; Hobbes definiuje przecież ruch w sposób czysto mechanistyczny: „ruchem jest stałe opuszczanie jednego miejsca i zajmowanie innego”³⁸³. Ale podejmie polemikę pośrednio, wskazując na sposób, w jaki Hobbes rozumie czucie i postrzeganie. Jak twierdzi Conway, Hobbes definiuje czucie i postrzeganie jako reakcję cząsteczek cielesnych na siebie nawzajem, rozumiejąc przez reakcję ruch miejscowy czy mechaniczny. „Hobbes i wszyscy inni, którzy są jego zwolennikami, bardzo błędzą, kiedy twierdzą, że czucie i postrzeganie nie są niczym innym, niż tylko reakcją cząsteczek cielesnych na siebie nawzajem, gdzie przez reakcję rozumieją ruch miejscowy czy mechaniczny.

Jednak czucie i postrzeganie to doprawdy coś daleko szlachetniejsze i bardziej Boskie niż ruch miejscowy czy mechaniczny jakichkolwiek cząsteczek. Jest to bowiem ruch czy działanie życia, które używa innych ruchów jakby swoich narzędzi, które służą do tego, żeby wzbudzić działanie życiowe w podmiocie, czyli [bycie] poznającym³⁸⁴. Czucie i postrzeganie są więc czymś daleko szlachetniejszym, a nawet bardziej Boskim, są działaniem życiowym, któremu ruch miejscowy służy tylko jako narzędzie.

Conway właściwie odczytuje poglądy Hobbesa w kwestii doznań zmysłowych. Zgodnie z mechanistyczną metafizyką Hobbesa, „wszelka zmiana jest jakimś ruchem czy też tendencją ruchową, która to tendencja również jest ruchem w częściach wewnętrznych ciała podlegającego zmianie. (...) Doznawanie zmysłowe więc w istocie doznającej nie może być niczym innym niż ruchem pewnych cząsteczek, jakie są wewnątrz tej istoty doznającej wrażeń, przy czym cząstki poruszane są cząstkami narządów, jakimi doznajemy wrażeń. (...) Proponujemy więc taką pełną definicję doznania zmysłowego, opartą na wyjaśnieniu jego przyczyn i porządku jego powstawania: doznawanie zmysłowe jest obrazem powstałym jako reakcja wskutek impulsu ruchowego w organie zmysłowym w kierunku zewnętrznym, który to impuls powstaje pod wpływem impulsu ruchowego, idącego od przedmiotu ku wewnątrz, gdy ten impuls trwa przez czas pewien³⁸⁵. W wizji świata Hobbesa nie ma niczego tajemniczego, cudownego i Boskiego; wszystko, czego doznajemy, jest rezultatem mechanicznych ruchów cząstek materialnych. „Tak więc wrażenie zmysłowe we wszystkich przypadkach nie jest niczym innym, niż pierwotnym obrazem wywołanym (...) przez nacisk, to znaczy: przez ruch rzeczy zewnętrznych skierowany na nasze oczy, uszy i inne organa do tego przeznaczone³⁸⁶. W konsekwencji jednak także najbardziej wewnętrzne uczucia ludzkie – wszelkie pozytywne i negatywne afekty czy namiętności – są rezultatem działań mechanicznych. „Afekty polegają na różnych ruchach krwi i tchnień życiowych, które na różny sposób to się rozchodzą po ciele, to znów powracają do swego źródła; tych ruchów przyczynami są obrazy wyobraźni, które rzeczy wywołują w umyśle i które przedstawiają to, co dobre i złe³⁸⁷. Lady Anne Conway musiała odbierać filozofię Hobbesa jako sprzeczną z tym wszystkim, co składało się na istotę jej widzenia i przeżywania świata.

Ta wizja świata dynamicznego, obdarzonego wewnętrzną siłą witalną nie dawała się pogodzić ani z dualistyczną metafizyką kartezjańską,

ani tym bardziej z monistyczną filozofią Hobbesa. Mimo to jednak Anne Conway nie rezygnuje z rozpowszechnionych wówczas kategorii metodologii mechanistycznej, a jedynie nadaje im własne, oryginalne znaczenie. W szczególności kategoria rozciągłości, jeśli miała być stosowana w jej opisie świata, musiała uzyskać sens niedający się zredukować do sensu mechanistycznego. Kwestię tę Conway podejmuje w części polemicznej swego traktatu, ale nie odnosi jej do poglądów tych, z którymi polemizuje. Możemy sądzić, że chce w ten sposób podkreślić odrębność własnych poglądów.

Każde stworzenie, twierdzi Conway, ma podwójną rozciągłość: materialną i wirtualną (*extensio materialis et virtualis*). „Rozciągłość materialna to ta, którą ma sama materia, ciało lub substancja w oderwaniu od wszelkiego ruchu czy działania, i ta rozciągłość, właściwie mówiąc, nie staje się ani większa, ani mniejsza, lecz zawsze jest taka sama. Rozciągłość wirtualna zaś jest ruchem czy działaniem, które stworzenie ma albo bezpośrednio dane przez Boga, albo bezpośrednio otrzymane od jakiegoś sąsiedniego stworzenia. Ta rozciągłość, którą ma bezpośrednio od Boga (od którego ma także swoją istotę) i która jest naturalnym i właściwym następstwem jego istoty, jest, mówiąc bardziej ściśle, własnym ruchem stworzenia, ponieważ pochodzi z jego wnętrza; dlatego też może być nazywana ruchem wewnętrznym, aby odróżnić ją od owego ruchu zewnętrznego, który pochodzi od czegoś innego i dlatego w stosunku do stworzenia może być nazywany obcym”³⁸⁸.

Conway czyni faktycznie dwa rozróżnienia. Z jednej strony rozróżnia między rozciągłością materialną pojętą jako bierna właściwość każdego stworzenia a rozciągłością wirtualną rozumianą jako właściwość aktywna, przejawiająca się w działaniu; z drugiej strony rozróżnia dwa rodzaje owej rozciągłości wirtualnej, mianowicie jako własność istotową, nadaną stworzeniu przez Boga, i jako własność okazjonalną, nadawaną stworzeniu przez inne stworzenie. Taka koncepcja rozciągłości nie daje się oczywiście sprowadzić do rozumienia mechanistycznego. Dla dynamicznej wizji świata Anne Conway szczególną wagę przedstawia oczywiście rozciągłość wirtualna, rozumiana jako rodzaj ruchu czy działania dwojakiego rodzaju, ponieważ może pochodzić on bądź od jakiegoś sąsiedniego stworzenia, bądź bezpośrednio od Boga. Pierwszy rodzaj ruchu Conway nazywa ruchem zewnętrznym (*motio externa*), ponieważ pochodzi od czegoś poza stworzeniem i jest to ruch względem stworzenia obcy. Gdy próbuje on przemieścić ciało na miejsce, do któ-

rego nie skłania stworzenia natura, jak to się dzieje z kamieniem wyrzuconym w górę, musi być nadnaturalny i gwałtowny. Jako pochodzący z zewnątrz jest zaliczany przez Conway do ruchu miejscowego i mechanicznego. Drugi rodzaj ruchu z racji swego pochodzenia z wnętrza stworzenia, można określić jako ruch wewnętrzny (*motio interna*). Jest to ruch naturalny, gdyż dał go stworzeniu, podobnie jak istotę, Bóg. Pochodzi on od życia i woli stworzenia, czyli jest ruchem życiowym. Jest on mniejszy lub większy w zależności od gatunku, do którego należy stworzenie i może się zmieniać wraz z przechodzeniem stworzenia z jednego gatunku i stopnia życia na inny. „Ilekrót bowiem stworzenie przechodzi do szlachetniejszego gatunku i stopnia życia, wtedy przyjmuje większą moc i siłę poruszania się i przesyłania swoich życiowych ruchów na bardzo duże odległości”³⁸⁹.

Jeżeli jednak ruch nie jest substancją czy ciałem, lecz tylko odmianą istnienia ciała, to pojawia się pytanie, w jaki sposób jest przekazywany z jednego ciała do drugiego. Odpowiedzi na to pytanie Anne Conway nie mogła znaleźć w filozofii mechanistycznej, podobnie jak nie mógł jej tam znaleźć Henry More, który w liście do Descartes’a pisał o tym tak: „Zaiste bardziej skłaniam się do poglądu, że w ogóle nie dokonuje się żadne przenoszenie ruchu, lecz z podniety jednego ciała drugie ciało jak gdyby budzi się do ruchu, tak jak dusza do myślenia z tej czy innej okazji; jak też że ciało nie tyle przyjmuje ruch, co raczej ujawnia siebie w ruchu, skłonione do tego przez inne ciało. A jak powiedziałem nieco wcześniej, ruch tak się ma do ciała, jak myślenie do umysłu; mianowicie ani ruch, ani myślenie nie są nabywane, lecz biorą początek w podmiocie, w którym się znajdują”³⁹⁰. Conway zdaje się przyjmować podobne rozwiązanie, precyzując, że przekazywanie ruchu nie może dokonywać się dzięki ruchowi miejscowemu, ponieważ „sam ruch nie porusza się, lecz tylko porusza ciało, w którym jest”³⁹¹. A gdyby przekazywanie ruchu dokonywało się poprzez ruch miejscowy, to musiałby on pochodzić od innego ruchu miejscowego, a ten od jeszcze innego i tak w nieskończoność.

Jednak Conway nie poprzestanie na wyjaśnieniu More’a, nie ograniczy się do stwierdzenia, że ruch jednego ciała jest dla drugiego ciała okazją do zaktualizowania jego własnej zdolności poruszania się. Ta wewnętrzna zdolność stworzenia do ruchu została przecież nadana mu przez Boga, a zatem jej aktualizacja musi polegać „na rzeczywistym wytwarzaniu lub stwarzaniu”³⁹². Żadne stworzenie nie może dawać istnie-

nia czemukolwiek, nie może więc być przyczyną sprawczą zaistnienia ruchu: „zatem stworzenie nie samo z siebie, lecz podporządkowane Bogu, jako Jego narzędzie, może dać istotę ruchowi i działaniu życiowemu; w ten sam sposób ruch w jednym stworzeniu może wytwarzać ruch w innym”³⁹³. Każde stworzenie jest więc jestestwem aktywnym, stwarzającym, ale nie samo z siebie, lecz jako narzędzie Boga. Rzeczywistość – dynamiczna, zawsze w toku przemiany – jest w swej istocie ciągłym procesem Boskiego stwarzania za pośrednictwem rzeczy już stworzonych. I nie jest to stwarzanie jestestw nowych, lecz ich permanentna przemiana. „Przez te ruchy nie zostaje stworzona nowa substancja, lecz tylko nowe gatunki rzeczy, tak że stworzenia są pomnażane w swoich gatunkach, dopóki jedno pobudza drugie lub jedno drugie porusza; i to jest całe dzieło [wykonane przez] stworzenie lub świat stworzony jako narzędzie Boga”³⁹⁴. To, co obserwujemy jako powstawanie i ginięcie, jest niczym innym, jak ciągłą przemianą jednych stworzeń w drugie.

Teza o ciągłości przemian we wszechświecie uzyskuje więc dodatkowe wyjaśnienie: kategoria przemiany zdefiniowana zostaje za pomocą swoście rozumianej kategorii ruchu. Ale kategoria przemiany ma w systemie Anne Conway sens nie tylko ontologiczny, lecz również etyczny, jako że przemiana ma zawsze określony kierunek: ku dobru albo ku złu. O tym aspekcie swej koncepcji bytu Conway nie zapomina omawiając zagadnienie ruchu jako tworzenia nowych gatunków i uznaje za wskazane podkreślić, że wyposażone przez Boga w wewnętrzną zdolność ruchu stworzenie może autonomicznie decydować o jego kierunku. „Jeśli zaś porusza się przeciw woli Tego, którego przecież jest narzędziem, wtedy grzeszy i za to jest karane, ale Bóg nie jest przyczyną grzechu, tak jak wyżej zostało wykazane, ponieważ kiedy stworzenie grzeszy, nadużywana jest owa moc, którą Bóg mu darował, i nawet gdy stworzenie jest bardzo grzeszne, Bóg jest całkowicie wolny od wszelkiej skazy czy ciemności grzechu”³⁹⁵. Prawda o stworzeniu jest więc zarazem usprawiedliwieniem Boga; system filozoficzny Anne Conway jest więc zarazem teodyceą.

Polemizując z Descartes’em czy Hobbesem, Anne Conway ukazuje przede wszystkim samą siebie, oryginalność własnej myśli filozoficznej. Potrafi być niezależna nawet od More’a. To on zapoznawał ją z filozofią Descartes’a i wydaje się, że tę filozofię zna najlepiej. Ale nie powiela stanowiska swego nauczyciela, stać ją na ocenę własną. Chyba słabiej nieco zna Hobbesa; ale i w tym wypadku, dzieląc powszechną wów-

czas negatywną ocenę materializmu Hobbesa, dokonuje własnej analizy. Niewątpliwie najslabiej zna filozofię Spinozy, właściwie nie podejmuje z nim polemiki. Jej krytycyzm wobec holenderskiego myśliciela można uznać za inspirowany zdaniem More'a, a nie wynikający z własnej oceny jego dzieł. Można wyrazić żal z tego powodu, jako że zarówno podobieństwa, jak i różnice byłyby dla niej niewątpliwie inspirujące. Można jednak również zasadnie domniemywać, że nie skłoniłoby to Anne Conway do jakiegóż istotnej rewizji swego stanowiska.

3 ODNIESIENIA LEIBNIZJAŃSKIE

1. Kontakty osobiste i lektury

Nasze rozważania dotyczące poglądów filozoficznych Anne Conway chcielibyśmy zakończyć czymś, co, może nieco przesadnie, nazwiemy recepcją jej filozofii. Pozwoliłmy sobie bowiem odczytać kilka zdań Gottfrieda Wilhelma Leibniza jako przyzwolenie na skonfrontowanie jego metafizyki z wizją świata Anne Conway. I nie będzie to z naszej strony nadużycie. Wystarczy powołać się na jego wypowiedź ze *Specimen dynamicum* (1695 r.), w której Leibniz tak mówi o sobie: „W pismach znakomitych mężów starożytnych i nowszych, jeśli pominąć to, co zbyt ostro mówią przeciw sobie, zwykle jest wiele rzeczy prawdziwych i dobrych, które warto wyszukać i umieścić w skarbcu dóbr powszechnych. Oby tylko ludzie woleli to czynić, niż trawić czas na krytykach, którymi jedynie składają ofiarę własnej próżności. W pewnych naszych nowych zamierzeniach fortuna sprzyja nam tak bardzo, że przyjaciele każą nam myśleć tylko o nich. Mimo to jednak, choć nie wiem, jak się to dzieje, podoba nam się wiele cudzych poglądów; każdy z nich oceniany jest wedle własnej, jakkolwiek różnej wartości. Postępujemy tak być może z tej przyczyny, że czyniąc wiele, nauczyliśmy się nie lekceważyć niczego”¹. Otwarty umysł Leibniza chłonie nagromadzoną przez wieki wiedzę, wybierając wszystko, co służy lepszemu objaśnianiu świata. Wśród licznych lektur Leibniza prawdopodobnie był także traktat Anne Conway. A jeśli nawet

Leibniz znał to dziełko tylko pośrednio, to przecież uznał za wskazane wypowiedzieć się o jego autorce z życzliwością.

W liście do Thomasa Burnetta z sierpnia 1697 roku Leibniz napisał: „Moje poglądy filozoficzne zbliżają się nieco do poglądów zmarłej hrabiny Conway i zajmują miejsce pośrednie między Platonem a Demokrytem, ponieważ jestem zdania, że wszystkie rzeczy przemieszczają się mechanicznie, zgodnie z tym, co twierdzą Demokryt i Descartes, a wbrew poglądom Henry’ego More’a i jego następców, jak też uważam, iż mimo to wszystko dokonuje się stosownie do zasady życia i stosownie do ostatecznej przyczyny – wszystkie rzeczy są pełne życia i świadomości, wbrew poglądom atomistów”². W powstałych zaś później, w latach 1703-1704, *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, a więc w dziele mającym być obszernym przedstawieniem jego poglądów w konfrontacji z poglądami Locke’a, czytamy: „Rozumiem teraz (...) jak należy interpretować rozsądnie tych, którzy przyznali życie i spostrzeganie wszystkim rzeczom, jak to robili Cardanus, Campanella, a lepiej od nich nieżyjąca już hrabina Conway, wyznawczyni Platona, i przyjaciel nasz p. Franciszek Merkury van Helmont (najeżony zresztą niezrozumiałymi paradoksami) ze swoim przyjacielem p. Henrykiem Morusem”³. Komponując zaś *Przedmowę* do *Nowych rozważań...*, Leibniz zanotował: „Mam o wiele większą przyjemność pochwalać platońską filozofię hrabiny Conway niż [poglądy] innych Anglików”⁴.

Przytoczone wyżej zdania przywołują bezpośrednio nazwisko Conway, czytając jednak inne fragmenty dzieł Leibniza, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że jej poglądy jakby stanowiły odpowiedź czy też zapowiedź rozwiązań w nich zawartych. Na przykład w *Nowym systemie dla objaśnienia natury substancji oraz ich wzajemnej łączności, jak również związku duszy z ciałem*, z 1695 roku, czytamy: „Utrzymuję nawet, że uwzględnienie dobra czy przyczyny celowej, mimo że ma w sobie coś moralnego, jest także pożyteczne przy wyjaśnianiu rzeczy naturalnych, ponieważ twórca natury postępuje zgodnie z zasadami ładu i doskonałości oraz z mądrością, której niepodobna nic przydać”⁵. Nasuwa się nieodparcie analogia z Anne Conway, która przecież użyła kategorii moralnej – dobra – dla uporządkowania rzeczywistości bytów. To również filozofia Conway stanowi doskonały przykład postulowanego przez Leibniza łączenia platonizmu i Objawienia. List do Hanscha z 1707 roku zawiera następujące twierdzenie: „Żadna starożytna filozofia bardziej nie przypomina chrześcijańskiej, chociaż słusznie występuje się przeciwko tym,

k którzy sądzą, że Chrystusa zawsze można stawiać na równi z Platonem. Ale starożytnym trzeba wybaczyć, że nie uznawali początku wszystkich rzeczy albo stworzenia oraz zmartwychwstania naszych ciał. O tym bowiem można się dowiedzieć tylko za sprawą Objawienia”⁶. I jeszcze jeden fragment z pism Leibniza, który zdaje się łączyć go z Conway: „Wśród owych zewnętrznych nauczycieli są dwaj, którzy najlepiej rozbudzają wewnętrzne światło: księga Pisma Świętego i doświadczenie natury. A przecież jedno i drugie nic nie znaczy, jeśli wewnętrzne światło z nimi nie współdziała”⁷.

Warto więc spróbować odpowiedzieć na pytanie, w czym poglądy Leibniza i Conway zbliżają się do siebie i czy w związku z tym możemy mówić o jakiejś zależności Leibniza od Conway, czy tylko o zbieżności ich myśli. Zacniemy od przyjrzenia się bliżej źródłom, z których mógł czerpać Leibniz swoją wiedzę o poglądach Anne Conway. Chodzi o trzy osoby, które znały zarówno Conway, jak i Leibniza: o Roberta Boyle’a, Henry’ego More’a oraz Franciszka Mercurego van Helmonta.

Gdy Leibniz w 1673 i 1676 roku przebywał w Londynie, spotykał się z Boyle’em. Ten chemik, fizyk i filozof zajmował się również, między rokiem 1655 a 1660, chorobą Anne Conway, preparując dla niej między innymi lekarstwo o nazwie *ens veneris*⁸. Nie jest wykluczone, że Boyle opowiedział mu o zadziwiającej dolegliwości swej pacjentki, wspominając przy tym o jej upodobaniu do filozofowania.

Leibniz zapoznał się także z pismami More’a. Około roku 1676 przedstawił swoją odpowiedź na, wydany w 1668 roku, *Enchiridion Ethicum*, noszącą tytuł *Aus dem „Enchiridion Ethicum” von Henry More*. Dzieło More’a dedykowane było Heneage’owi Finch, bratu Anne. Zauważmy na marginesie, że Leibniz zajmował się dyplomacją, mógł więc, jeśli nie osobiście, to ze słyszenia, znać niektórych członków rodziny Conway lub Finch. Również *Specimen dynamicum* Leibniza jest głosem w dyskusji z More’em; powstało w roku 1695, po lekturze *Opera omnia* More’a. Leibniz krytykuje tam pogląd, że siła i ruch są wynikiem niematerialnej zasady, nadającej też spoistość ciałom. Leibniz pisze: „Tymczasem, choć dopuszczam umieszczoną w ciałach wyższą od pojęć materialnych zasadę czynną, czyli żywą, to jednak nie zgadzam się z Henrykiem Morem i innymi mężami o wielkiej pobożności i rozumie, którzy używają, nie wiem jakiego, archeusa lub zasady hylarchicznej także do rozważań nad zjawiskami, tak jakby nie można było wytłumaczyć wszystkiego w przyrodzie w sposób mechaniczny i jakby

ci, którzy próbują tego dokonać – podejrzewa się ich przy tym o bezbożność – starali się niszczyć to, co niecielesne, albo jakby było konieczne przykuć się z Arystotelesem do inteligencji krążących po orbitach, lub jakby należało mówić, że elementy dążą zgodnie ze swoją formą w górę lub w dół – a jest to nauka równie zwięzła co bezużyteczna”⁹.

Nazwisko More’a przywołuje także Leibniz w powstałym później, bo w roku 1698, dziele *O samej naturze, czyli o sile wszechwiedzącej i działaniach istot stworzonych*: „Przeto uważam, że zarówno wszechwiedzące ciepło Hipokratesa, jak i dająca życie *cholcodea* Awicenny, a także pełna mądrości plastyczna moc Scaligera i innych oraz rządząca materią zasada (*hylarchicum principium*) Henry More’a są po części niemożliwe, po części zbędne”¹⁰. Wspomina o nim też w *Rozważaniach na temat teorii powszechnego ducha* z 1702 roku, gdzie czytamy: „Teoria powszechnego ducha jest sama w sobie dobra, ponieważ wszyscy ci, którzy ją głoszą, naprawdę uznają istnienie czegoś Boskiego, czy to kiedy sądzą, że ów powszechny duch jest najważniejszy, bo wtedy utrzymują, że jest to sam Bóg, czy też kiedy podobnie jak kabaliści sądzą, że został on stworzony przez Boga (był to również pogląd Anglika Henryka More’a i kilku innych współczesnych filozofów, a szczególnie pewnych chemików, sądzących, że istnieje jakaś powszechna *arché* czy też dusza świata)”¹¹. Jak widać, Leibniz jest bardzo krytyczny wobec stanowiska More’a; tym bardziej znamienna jest wyrażona przezeń aproba poglądów Conway.

Ostatnią osobą, którą musimy tu wymienić, ale z pewnością najważniejszą, jest Franciszek Mercury van Helmont. Od marca 1696 roku, w czasie swojego pobytu w Hanowerze, van Helmont spotykał się na codziennych dyskusjach filozoficznych z Leibnizem, o czym ten pisał do Zofii Karoliny Pruskiej¹². Poglądy van Helmonta poznał jednak Leibniz już wcześniej, w roku 1694. Przeczytał wtedy, opublikowany anonimowo, *Verhandeling van de Helle* („Traktat o piekle”), odrzucający możliwość wiecznego potępienia, oraz traktat *Het Godlyk Weezen* („Boski byt”), w którym Paulus Buchius, przyjaciel van Helmonta, omawiał jego poglądy teologiczne. Po lekturze tego drugiego dzieła pozostały notatki Leibniza, dotyczące pierwszego rozdziału¹³. Leibniz określa w nich van Helmonta mianem przyjaciela, ale wyraża też pewną wobec niego rezerwę¹⁴. Notatki te odpowiadają także treści pisma wydanego w 1697 roku, a opatrzonego przedmową Leibniza, noszącego tytuł *Quaedam praemeditatae et consideratae cogitationes super quatuor priora capita libri primi*

Moysis, Genesis nominati, prolatae a F. M. van Helmont. Po śmierci van Helmonta Leibniz napisał epitafium, w którym podkreślał różnorodność jego zainteresowań¹⁵.

Gdy zestawimy daty i treść wypowiedzi Leibniza na temat Anne Conway z przedstawionymi wyżej faktami, słuszny wydaje się jednak wniosek, że choć Anne mogła zaistnieć w świadomości Leibniza już w roku 1673 czy nawet wcześniej, jako czyjaś krewna lub znajoma, to jako filozof pojawiła się z pewnością dopiero w roku 1696, w czasie rozmów z van Helmontem. Trzeba też zwrócić uwagę na to, że z przytoczonych przez nas tekstów Leibniza wynika, co dla nas bardzo istotne, iż dostrzegał on różnice między poglądami Conway, More'a i van Helmonta.

Podane fakty usprawiedliwiają podjęcie próby konfrontacji niektórych poglądów Leibniza i Conway. Jeśli nawet – co raczej wydaje się przesądzone – nie da się wykazać, że Leibniz przejął wprost jakieś rozwiązania Anne Conway, to przecież samo ukazanie zbieżności ich poglądów może być interesujące, jak też pozwoli wyraźniej dojrzeć oryginalność jej myśli. Zanim jednak przejdziemy do porównań, narysujemy obraz metafizyki Leibniza, ukazując jej charakter i najistotniejsze tezy. Albowiem zbieżności poglądów Anne Conway i Gottfrieda Wilhelma Leibniza dotyczą właśnie kwestii najistotniejszych w obu systemach.

2. Metafizyka Leibniza

Koncepcja metafizyki Leibniza, przedstawiona w roku 1714 w *Zasadach natury i taski opartych na rozumie*, a przede wszystkim w *Monadologii*¹⁶, dojrzewała przez lata, w czasie których Leibniz, jak się wydaje, podążał ku Platonowi, skłaniając się okresowo ku różnym kierunkom filozoficznym: arystotelizmowi, atomizmowi, mechanicyzmowi¹⁷. W 1695 roku tak będzie o tym pisał w *Nowym systemie natury i wzajemnej łączności substancji, jak również związku istniejącego między duszą a ciałem*: „Z początku, gdym się był uwolnił z Arystotelesowego jarzma, opowiedziałem się za próżnią i za atomami, ponieważ to właśnie najlepiej wypełnia wyobrażnię. Atoli zawróciwszy po wielu rozmyślaniach, uprzytomniłem sobie, że niepodobna znaleźć zasady prawdziwej jedności w samej materii

lub w tym, co jest bierne jedynie, skoro całość to tylko zbiór lub skupisko części aż po nieskończoność¹⁸. Leibniz odchodząc od arystotelizmu, zwraca się więc najpierw ku atomizmowi, a ten z kolei porzuca, gdyż uznaje za błędną koncepcję bezwładnej materii: „Jeszcze jako młodzieniec uważałem razem z Demokrytem i jego naśladowcami w tej sprawie, Gassendim i Kartezjuszem, że naturę ciała stanowi wyłącznie bezwładna masa”¹⁹. Atomizm i mechanicyzm Leibniz jest skłonny traktować jako teorie dopełniające się; odrzucenie jednej zmusza do odrzucenia drugiej. „Lecz dawno już zauważyłem (odrzućwszy młodzieńcze przekonanie), że należy pozbyć się atomów i próżni”²⁰.

Odrzucenie mechanistycznego wyjaśniania rzeczywistości doprowadza Leibniza do koncepcji witalistycznej, do uznania, iż byt jest z natury dynamiczny, obdarzony wewnętrzną siłą. Odrzucenie kategorii atomów doprowadza go do utworzenia kategorii monady. Ten drugi aspekt jego rozważań jest szczególnie ważny²¹. Leibniz uznaje, że pojęcie atomu jest wewnętrznie sprzeczne: atom pomyślany jest jako byt materialny, czyli rozciągliwy, a zatem nie jest niepodzielny, nie jest składnikiem prostym. Wprowadzona w miejsce atomu monada – jedyna prawdziwa substancja – jest bytem absolutnie prostym, ale niematerialnym; jest bytem obdarzonym dynamiką i wyposażonym we właściwości psychiczne.

Leibniz przeszedł w swoich rozważaniach drogę od pojmowania świata postrzegalnego zmysłami jako rzeczywistego do uznania go za zjawisko, do uznania zmienności empirycznej za „cienie, które wciąż płyną, mgnienie oka, kształt, prawdziwe sny”²², do odkrycia, że jedynie rzeczywisty jest świat monad. Dojrzał, aby w liście do Hanscha w 1707 roku określić Platona mianem „troszczącego się zawsze o samą prawdę” oraz napisać: „Tymczasem liczne zasady Platona, o których Ty także wspominasz, są wyjątkowo piękne: jest jedna przyczyna wszystkich rzeczy; w Bożym umyśle jest rozumny świat, który ja także zazwyczaj nazywam obszarem idei; przedmiotem filozofii są *ta ontos onta*, czyli proste substancje, które ja określam jako monady i które raz zaistniawszy, zawsze trwają, jak również *protá déktika tes zoes*, to znaczy Bóg i dusze, z których najznakomitsze są stworzone przez Boga, oraz będące Jego obrazem duchy. (...) Mamy jednak w sobie nasiona tego, co poznajemy, mianowicie idee, a także rodzące się z nich prawdy wieczne. I nic dziwnego, że skoro w nas samych odnajdujemy byt, jedność, substancję, działanie i tym podobne rzeczy i skoro je sobie uświadamiamy, ich idee są

w nas. Zatem, objęte nazwą przypomnienia, wrodzone pojęcia Platona trzeba stawiać o wiele wyżej niż niezapisaną kartę Arystotelesa i Locke'a oraz innych nam współczesnych, którzy filozofują na sposób egzoteryczny²³.

Nie znaczy to, jakoby Leibniz przestał być realistą. Wręcz przeciwnie – podkreślał, że to, co dane jest nam w doświadczeniu jako materia, nie jest jedynie subiektywnym zjawiskiem, lecz jest obiektywną rzeczywistością. Tyle tylko, że jest to rzeczywistość złożona, a więc zmienna i dająca się dzielić. A to, co złożone, zakłada istnienie składników prostych. Skoro nie mogą nimi być materialne atomy, trzeba przyjąć, że są nimi proste substancje niematerialne – monady. Droga, na której Leibniz do tej koncepcji dochodził, jest bardzo znamienna. Oto mianowicie u podstaw leibnizańskiej metafizyki stoi samoświadome „ja”. Bezpośrednie wewnętrzne odczucie daje pewność istnienia owego „ja”, co więcej uświadamia bycie jednością. Rozważanie i doświadczenie „ja” dostarcza nam pojęć metafizycznych – przyczyny, skutku, działania, ale przede wszystkim pojęcia substancji. Leibniz już około roku 1704 napisał: „To, że nie jesteśmy substancjami, jest sprzeczne z doświadczeniem, ponieważ wiedzę o substancji naprawdę zdobywamy tylko na podstawie najbardziej wewnętrznego doświadczenia nas samych, gdy poznajemy własne Ja i korzystając z tego wzoru, przypisujemy nazwę substancji samemu Bogu oraz innym monadom²⁴.”

„Ja” doświadczywszy siebie samego może przejść do refleksji nad bytami – poza-ja, widzialnymi ciałami, będącymi przedmiotami zmysłów. Zauważamy przede wszystkim brak absolutnej pewności istnienia tych bytów. Jak twierdzi, całkiem po kartezjańsku, Leibniz: „istnienie umysłu jest pewniejsze aniżeli istnienie przedmiotów zmysłowych²⁵”. Pewność mamy co do postrzeganych zjawisk, przyczyn, powiązań. Obserwujemy, że byty postrzegalne są podzielne, czyli stanowią pewne złożenia. Skoro istnieją rzeczy złożone, muszą istnieć substancje proste składające się na nie. Musi istnieć jednostka będąca ostatecznym elementem – monada. Leibniz posłużył się tą nazwą, aby podkreślić jej jedność, niepodzielność i ostateczność w toku rozumowej analizy rzeczywistości. „*Monas* to słowo greckie i oznacza jedność, czyli to, co jest jedno²⁶.”

Monada więc nie ma rozciągłości, kształtu, podzielności, ponieważ nie stanowi złożenia. Z tego samego względu nie może powstać ani ginąć w sposób naturalny. Powstawanie więc i ginięcie monady może nastąpić

tylko w sposób nagły – poprzez stworzenie lub unicestwienie. Ponieważ monada jest bytem czysto duchowym, więc cała treść jej życia polega na wyobrażaniu sobie; zmiana wyobrażeń to życie wewnętrzne monady, a działanie monad to wyobrażanie sobie wszechświata. Monady nie mają „okien”, które umożliwiałyby dostanie się czegokolwiek do ich wnętrza. Nie oddziałują więc bezpośrednio na siebie nawzajem, lecz kierują się swoimi wewnętrznymi, ustalonymi prawami. Każda monada przejawia wewnętrzną tendencję do działania i rozwoju. Wpływ jednej monady na drugą jest wyłącznie idealny. Odnosi on skutek tylko dzięki interwencji Boga. Bóg bowiem, porządkując monady na początku rzeczy, miał wzgląd na każdą z nich. Odnalazł w każdych dwu substancjach prostych powody konieczne do przystosowania jednej monady do drugiej. Owo przystosowanie przez Boga wszystkich rzeczy stworzonych nawzajem do siebie – jak to Leibniz określił: wprzód ustanowiona harmonia – powoduje, że każda monada jest „żywym i wiecznym zwierciadłem wszechświata”²⁷. Nieskończona mnogość substancji prostych nie świadczy o istnieniu rozmaitych wszechświatów, ale odpowiada różnym punktom widzenia każdej monady. W tym sensie świat jest pełny, nie ma w nim żadnych przerw²⁸. Monada przedstawiając wszechświat, w sposób wyraźny przedstawia jednak tylko ciało, które w szczególności jej przydzielono.

Różnorodność bytów dowodzi, że monady muszą różnić się od siebie nawzajem. Różnią się stopniem postrzegania i dążenia (pożądania). Jest to różnica jakościowa. Postrzeżenia (percepcje) polegają na odzwierciedlaniu przez monadę wewnątrz siebie zmian zachodzących wokół niej, co dzieje się dzięki wprzód ustanowionej harmonii. Monada nie musi być świadoma tego procesu. Świadome poznanie wewnętrznego stanu, które nie jest dane ani zawsze, ani wszystkim, określa Leibniz mianem apercycji. Dążenia (pożądania) wynikają z pewnego wewnętrznego prawa w monadzie, powodującego przejście od jednego postrzeżenia do następnego. Każda monada ma w sobie pewną doskonałość i samowystarczalność, dlatego, według Leibniza, można nazwać ją entelechią. Zarazem jednak Leibniz powiada, że monady to „jakby bezcielesne automaty”²⁹. Wszystkie monady dążą ku nieskończoności. Są jednak w tym dążeniu ograniczone i zróżnicowane przez stopień wyrazistości postrzeżeń.

Monady są więc jednostkami o naturze duchowej: „Jeżeli duszą chcemy nazwać wszystko co miewa percepcje i pożądania w znaczeniu ogólnym

nym, które tu wyłożyłem, wszystkie substancje proste, czyli monady stworzone mogłyby być nazwane duszami; że jednak czucie jest czymś więcej niż zwykłą percepcją, niechaj nam więc ogólna nazwa monad i entelechii wystarczy, dla substancji prostych, które nie mają nic więcej, duszami zaś nazwijmy te jedynie, których percepcja jest wyraźniejsza i uzupełniona pamięcią”³⁰. Monady mają jednak stanowić ostateczny element wszystkiego, także ciał. Należy zwrócić uwagę, że każda monada obok przedstawionego wyżej czynnika aktywnego, ma także czynnik bierny. Leibniz nazywa go „pierwszą materią”, ale wyraźnie zastrzega, że nie należy rozumieć jej w kategoriach cielesności: „Materia pierwsza nie posiada bowiem masy, nieprzenikliwości czy rozciągłości, choć je postuluje”³¹. Jest więc w monadzie potencjalnie materialność (cielesność). Czynnik bierny w monadzie jest konieczny, ponieważ inaczej byłaby ona czystym aktem, a dla Leibniza czystym aktem jest tylko Bóg. „Zresztą, wprowadzie monady są podmiotami doznań, z wyjątkiem prymitywnych, to jednak nie są czystymi siłami, lecz są podłożem nie tylko działań, ale i oporności czy bierności, a ich doznania polegają na mętnych postrzeżeniach”³².

Ostatecznie więc w porządku świata Leibniz wyróżnia: „1. pierwotną entelechię, czyli duszę, 2. materię pierwszą, czyli pierwotną siłę bierną, 3. monadę, zestawioną przez te dwa elementy, 4. masę, czyli materię drugą lub maszynę organiczną, na którą składają się niezliczone monady podrzędne, 5. istotę żyjącą, czyli substancję cielesną, która swą jedność zawdzięcza dominującej monadzie w maszynie”³³. Rzeczywistość składa się więc z dwu dziedzin: 1. świata monad, który jest światem realnym, i 2. świata zjawisk, który jest dziedziną rzeczy naszego codziennego doświadczenia. Te dwa światy – metafizyczny i fizyczny – są dwoma różnymi aspektami tej samej rzeczywistości; system zjawisk bierze się z systemu monad i jest w nim dobrze ugruntowany³⁴.

Wprawdzie same monady są niewidzialne, jednak złożenia (agregaty) monad możemy postrzegać, zarówno w postaci luźnego zbioru, jak substancji cielesnej, czyli agregatu monad (określanego w tym wypadku jako ciało organiczne) wraz z monadą dominującą. W złożeniu liczba monad jest nieskończona, czyli jest ich zawsze więcej, niż jesteśmy w stanie obliczyć; ponieważ nieskończoności nie rozumie Leibniz jako pozytywnego określenia ilości, zatem nieskończona liczba monad nie świadczy o tym, że każdy agregat jest jednakowy. Złożenia monad mają charakter zjawiskowy: „Tak więc same agregaty nie są niczym innym

jak zjawiskami, ponieważ, oprócz monad składowych, pozostałe [elementy] są dołączone przez samo tylko postrzeganie, przez to samo tylko, że jednocześnie są postrzegane”³⁵. Inaczej mówiąc, realna jest tylko substancja, a tylko monada jest substancją; w konsekwencji ciało jest jedynie zjawiskiem. „Substancja jest bytem, który istnieje sam przez się. Bytem, który istnieje sam przez się, jest to, co ma w sobie zasadę działania. (...) Cokolwiek ma w sobie zasadę działania, jeśli jest ciałem, ma w sobie zasadę ruchu. (...) Żadne ciało nie ma w sobie zasady ruchu, jeśli wykluczyć współdziałającego z nim ducha. (...) Żadne więc ciało, jeśli rozpatrujemy je wykluczwszy współdziałającego z nim ducha, nie jest substancją. Cokolwiek nie jest substancją, jest przypadłością, czyli postacią. Ciało zatem, jeśli wykluczyć współdziałającego z nim ducha, jest przypadłością, czyli postacią”³⁶. Złożenia monad są to zjawiska dobrze ugruntowane, ponieważ mają realne podstawy – monady właśnie.

Zwróćmy uwagę na znamienne konsekwencję tego toku wywodów. Mówiąc słowami Leibniza: „Jeśli nic nie istnieje w sposób substancjalny oprócz monad, jeśli złożenia są jedynie zjawiskami, to i sama rozciągłość niczym innym nie będzie jak zjawiskiem, wynikającym z jednoczesnego zjawiania się uporządkowań”³⁷. Leibniz dochodzi tutaj do zasadniczo odmiennego od kartezjańskiego rozumienia rozciągłości, mianowicie do rozciągłości jako współistnienia części: „rozciągłość nie oznacza nic innego jak ciągle powtórzenie lub zwielokrotnienie tego, co rozproszone; wielość, ciągłość i współistnienie części”³⁸. A zatem, skoro rozciągłość zakłada powtarzalność, więc substancja (pojedyncza monada) nie może być rozciąglą. Leibnizjańska rozciągłość jest więc niczym innym jak uporządkowaniem części, które mogą być od siebie rozdzielone.

Można powiedzieć, że świat Leibniza jest światem żywym, a więc jego filozofia jest filozofią witalistyczną³⁹. We wszechświecie nie ma nic jałowego, martwego czy pogrążonego w chaosie. Każde ciało ma swoją duszę panującą, a członki tego ciała pełne są innych żyjących stworzeń. Jednakże dusza owa nie ma nic z materii przydzielonego sobie na zawsze. Ciała są bowiem w ciągłym przepływie. Dusza zmienia ciało powoli i stopniowo, ale nie zostaje nigdy całkowicie pozbawiona ciała. Jedynie Bóg jest całkowicie odłączony od ciała. Nie występuje zjawisko wędrówki dusz. Nie ma całkowitych narodzin, ani śmierci. Dusza i ciało są niezniszczalne. Mimo nierozłączności duszy i ciała, mają one swoje własne, odrębne prawa. Ich połączenie następuje dzięki harmonii

wprzód ustanowionej między substancjami. Najwyżej w hierarchii należy umieścić duchy, czyli dusze rozumne, odzwierciedlają one bowiem obok wszechświata także samego jego Stwórcę, co więcej – mogą osiągnąć obcowanie z Bogiem, tworząc z Nim „państwo Boże”, czyli świat moralny. Bóg jest ostateczną racją istnienia wszystkich rzeczy; jest Bytem, który jako jedyny „musi istnieć, jeżeli jest możliwy”⁴⁰. Jest On pierwszą, prostą substancją, posiadającą wszelkie doskonałości. Ma więc moc, poznanie i wolę w stopniu doskonałym. Bóg jest również najwyższą sprawiedliwością. Jego doskonałość zdeterminowała zaś stworzenie świata najlepszego z możliwych.

3. Zbieżność czy zależność poglądów

Przytoczone wcześniej słowa samego Leibniza nie wystarczają do przyjęcia tezy o jego zależności w jakimś stopniu od Anne Conway, niemniej jednak czynią tę tezę prawdopodobną. Tym bardziej więc jesteśmy uprawnieni do porównania obu systemów w poszukiwaniu jeśli nie zależności, to przynajmniej zbieżności poglądów. Wyróżnimy i kolejno omówimy dziesięć zagadnień, w których uwidaczniają się podobieństwa myśli Anne Conway i rozwiązań przyjętych przez Leibniza⁴¹.

- (1) Niewystarczalność praw mechaniki do opisu przyrody;
- (2) Stworzenia jako zbiory nieskończenie wielu elementów;
- (3) Pochodzenie własności bytowych;
- (4) Istnienie duszy rządzącej w każdym stworzeniu;
- (5) Rzeczywistość jako wspólnota stworzeń i Boga;
- (6) Rozumienie śmierci jako przemiany, nie zaś unicestwienia;
- (7) Bóg jako ustawicznie stwarzający;
- (8) Bóg jako byt zdeterminowany własną doskonałością;
- (9) Zagadnienie czasu;
- (10) Pojęcie monady.

Przyjęta kolejność omówienia ma zapewnić przejrzystość wykładu. Dlatego najpierw porównane zostaną zagadnienia bytu stworzonego (1)-(6), następnie – jako mniej znaczące, bo wspólne wielu filozofom – zagadnienia natury Boga (7)-(8), w końcu zaś dwa zagadnienia (9)-(10),

których omówienie pełni zarazem rolę podsumowującą. Dokonamy tego poprzez zestawienie odpowiednich fragmentów tekstów Leibniza i Conway.

(1) Teza, że do opisu natury nie wystarczają prawa mechaniki, lecz należy uwzględnić wszechobecny pierwiastek życia, jest obecna zarówno u Leibniza, jak u Conway. Według Leibniza, rzeczywistość jest dynamiczna i rozwijająca się, ale ta dynamika i rozwój są nakierowane ku określonemu celowi. Stąd dla Leibniza oczywistym było, że u podstaw praw mechanicznych leżą prawa metafizyczne, a więc odrzucenie przez mechanistów przyczyn celowych uniemożliwia pełne wyjaśnianie świata. W niedokończonym tekście, napisanym między 1668 a 1671 rokiem, czytamy: „Na początek muszę bez zastrzeżeń przyznać rację takim współczesnym filozofom, jak Galileusz, Bacon, Gassendi, Kartezjusz, Hobbes, Digby, którzy są naśladowcami Demokryta i Epikura, a których Robert Boyle słusznie nazywa korpuskularnymi, wyjaśniając bowiem zjawiska cielesne, nie należy bez koniecznej potrzeby uciekać się ani do Boga, ani do jakiegokolwiek innej rzeczy, formy lub bezcielesnej własności (...), lecz wszystko, jak dalece jest to możliwe, należy wyprowadzać z natury ciał, z ich pierwotnych właściwości, wielkości, kształtu i ruchu. Cóż się jednak stanie, jeśli udowodnię, że w naturze ciał nie można odnaleźć źródła owych pierwotnych właściwości? Wówczas zapewne, mam nadzieję, nasi naturaliści dostrzegą, że ciała nie mogą wystarczać same sobie oraz trwać w bycie bez podstawy bezcielesnej”⁴².

Bardzo mocno podkreśla swoje stanowisko w listach do Antoine’a Arnaulda, któremu tłumaczył podstawy swej filozofii. W 1686 roku pisał: „Trzeba zawsze wyjaśniać przyrodę w sposób matematyczny i mechaniczny, byle tylko wiedzieć, że same zasady, czyli prawa mechaniki lub siły nie zależą wyłącznie od matematycznej rozciągłości, lecz od kilku metafizycznych racji”⁴³. A w kolejnym liście z tego samego roku: „Wszystkie zjawiska [dotyczące] ciał mogą być wytłumaczone w sposób mechaniczny lub przez filozofię korpuskularną zgodnie z pewnymi ustalonymi zasadami mechanicznymi bez trudzenia się już tym, czy są dusze, czy też ich nie ma. Ale przy ostatecznej analizie zasad fizyki i samej mechaniki okazuje się, iż nie można by wyjaśnić tych zasad samymi modyfikacjami rozciągłości, a natura siły zaś wymaga [po temu] już zgoła czegoś innego”⁴⁴. W 1695 roku w *Nowym systemie dla objaśnienia natury substancji oraz ich wzajemnej łączności, jak również związku duszy z ciałem* Leibniz z naciskiem podtrzymuje swój pogląd: „Jestem tedy zmuszony uprzedzić, że

moim zdaniem, wszystko w naturze odbywa się mechanicznie i chcąc dokładnie i ostatecznie uzasadnić jakieś szczególne zjawisko (jak na przykład ciążenie lub sprężystość) wystarczy posłużyć się wyłącznie kształtem i ruchem. Wszelako same zasady mechaniki i prawa ruchu wywodzą się według mnie z czegoś bardziej doniosłego, co zależy raczej od metafizyki niż od geometrii, a czego niepodobna ująć wyobraźnią, choć umysł to nader dobrze pojmuje”⁴⁵.

Jak widać, Leibniz nie odrzuca wyjaśniania mechanistycznego, a jedynie sądzi, że jest ono zasadne tylko na pewnym poziomie opisu; na tym poziomie rzeczywistości, który postrzegamy zmysłami, wszystko można wyjaśnić poprzez prawa mechaniki, a więc nie jest zasadne odwoływanie się do Boga. Taką samą postawę przyjmuje Anne Conway. Ona również akceptuje mechanistyczne wyjaśnianie rzeczywistości, ale wyłącznie na poziomie poznania zmysłowego. W cytowanym już fragmencie rozważań Conway znajdujemy wyraźne uznanie kartezjańskiej metodologii: „Kartezjusz uczył wielu rzeczy znakomitych i genialnych w dziedzinie mechaniki działań naturalnych oraz [wyjaśniał], w jaki sposób wszystkie ruchy naturalne przebiegają zgodnie z prawami i zasadami mechanicznymi”⁴⁶. Natychmiast jednak następuje zastrzeżenie: „Zaiste jednak są w naturze działania będące czymś dużo więcej, niż tylko czysto mechanicznymi. I nie jest też ona wyłącznie czymś uporządkowanym na wzór zegara, który nie ma życiowej zasady ruchu, lecz jest żywym ciałem, mającym życie i poznanie, co jest daleko wspanialsze niż czysty mechanizm czy ruch mechaniczny”⁴⁷. Same prawa mechaniki nie wystarczają do opisu natury, ponieważ w każdej rzeczy jest coś, co się im wymyka – życie. „Każde ciało ma w swojej naturze jakieś życie lub ducha i że to właśnie jest zasadą pojmującą mającą czucie i poznanie, miłość i pożądanie, radość i cierpienie, jak również inne afekty, i że konsekwentnie ma ono moc działania i ruch z samego siebie”⁴⁸. Conway podkreśla to z dużym naciskiem: „Rzeczywiście zaś nie ma nigdzie żadnego ciała, które nie miałoby ruchu i konsekwentnie życia czy ducha”⁴⁹.

Oczywiście już samo porównanie dat – przypomnijmy, że łacińska wersja *Principia philosophiae...* ukazała się w 1690 roku – wyklucza możliwość jakiegokolwiek wzorowania się Leibniza na Conway w omawianej kwestii. Po prostu oboje w jakimś stopniu wywodzą się z tradycji platońsko-renańskiej. Jest też wyraźna różnica między nimi: Leibniz poszukuje najbardziej podstawowej zasady metafizycznej, Conway mówi

dość ogólnikowo i bardziej poetycko niż filozoficznie o wszechobecnym pierwiastku życia. A jednak, jeśli Leibniz czytał *Principia philosophiae...*, a nawet jeśli tylko poznawał je z przekazu van Helmonta, to niewątpliwie ten aspekt rozważań był mu szczególnie bliski. Zapewne też bardzo istotne było dlań to, że Conway nie mówi o jakimś „archeusie” czy „zasadzie hylarchicznej”, lecz wiąże życie z ruchem i działaniem. Leibniz wszak podkreślał we wszelkiej substancji jej moc działania; w 1694 roku pisał: „Otóż twierdę, że ta moc działania znajduje się we wszelkiej substancji i że zawsze rodzi się z niej jakieś działanie; twierdę nawet, że i substancja cielesna, tak samo jak duchowa, nie ustaje nigdy w działaniu. Wydaje się, że niedostatecznie pojęli to ci, którzy jej istotę (*essentiam*) upatrywali w samej rozciągłości lub nawet nieprzenikliwości”⁵⁰. A w 1698 roku to samo wypowie w formie mocniejszej, formułując definicję substancji jako bytu działającego: „Uważam, że jest to zdanie prawdziwe do tego stopnia, że jest nawet odwracalne: tak więc nie tylko wszystko, co działa, jest indywidualną substancją, lecz także każda indywidualna substancja działa bez przerwy, nie wyłączając ciała, w którym nigdy nie napotka się absolutnego spoczynku”⁵¹. Teza, że każda substancja działa i że wszystko, co działa, jest substancją, to podstawowe twierdzenie metafizyki Leibniza; teza taka jest również *implicite* obecna w metafizyce Anne Conway.

(2) Nieco podobnie przedstawia się sytuacja, jeśli chodzi o drugą tezę, dotyczącą złożenia bytowych. Faktycznie zarówno Leibniz, jak i Conway twierdzą, iż stworzenia składają się z nieskończenia wielu części. Myśl tę Leibniz wyraził bardzo dobitnie w liście do Arnaulda z 9 października 1687 roku: „Sądzę bowiem, że raczej wszystko jest pełne ciał ożywionych i, wedle mnie, jest nieporównanie więcej dusz niż atomów wedle p. Cordemoy, który przyjmuje ich skończoną liczbę, podczas gdy ja sądzę, że liczba dusz, albo przynajmniej form, jest całkiem nieskończona, jak też, skoro materia jest w nieskończoność podzielna, zatem nie można wskazać żadnej części tak małej, aby nie było w niej ciał ożywionych, lub przynajmniej uwiadomionych (*informés*), czyli substancji cielesnych”⁵². Szczególnie poetycko mówi o tym w następujących słowach, nawiązując do słynnej wypowiedzi Pascala: „Jesteśmy jak gdyby zawieszeni pomiędzy dwiema nieskończonościami, z których jedna prowadzi w górę, pozwalając zobaczyć niezmierną wielkość wszechświata, druga natomiast prowadzi w dół, pozwalając zobaczyć wielość maleńkich stworzeń i jedne światy w drugich”⁵³. Podkreślmy, że nie chodzi

tu o prostą podzielność w nieskończoność, lecz o istotową podzielność bytową, czyli nieskończoną złożoność każdego ujednostkowionego bytu.

Tak samo ujmuje rzeczywistość stworzoną Conway, przyjmując, że „każde stworzenie, choćby najmniejsze, które możemy zobaczyć naszymi oczami lub pojąć naszym umysłem, taką w sobie ma nieskończoność części lub raczej całych stworzeń, że nie można ich policzyć”⁵⁴. Mamy tu wyraźną zbieżność poglądów, jednak nie znajduje ona rozwinięcia, albowiem Conway jedynie głosi tezę o nieskończonej podzielności bytowej, podczas gdy Leibniz wpisuje ją w swoją teorię wyrażania całości przez ujednostkowioną część. Wedle Leibniza, każde ciało organiczne jest rodzajem Boskiej maszyny, która jednak tym się różni od maszyn skonstruowanych przez człowieka, że o ile części maszyn sztucznych nie są maszynami, o tyle każda część maszyny organicznej także jest maszyną, przy czym podział na części idzie w nieskończoność. „To właśnie stanowi różnicę między naturą a sztuką, to znaczy między sztuką Boską a naszą. Tego zaś Boskiego i nieskończenie cudownego dzieła mógł Stwórca natury dokazać dlatego, że każda cząstka materii jest nie tylko do nieskończoności podzielna, jak to starożytni uznawali, ale jeszcze aktualnie bez końca podzielna, każda część na części, z których każda ma swój własny ruch; inaczej byłoby niemożliwością, aby każda cząstka materii wyrażała cały wszechświat. Widać stąd, że istnieje cały świat stworzeń, istot żyjących, zwierząt, entelechii, dusz, w najmniejszej cząstce materii. Każdą cząstkę materii można sobie wyobrazić jako ogród pełen roślin i jako sadzawkę pełną ryb. Ale każda gałązka rośliny, każdy członek zwierzęcia, każda kropla jego wilgoci, jest znowu takim ogrodem, albo sadzawką”⁵⁵. To wyjaśnienie jest szczególnie istotne dla zrozumienia teorii monad Leibniza i prawdopodobnych inspiracji rozważaniami Conway.

(3) Ponieważ leibnizjańska monada jest bytem wyłącznie duchowym, stąd cała jej dynamika polega na uświadamianiu sobie wyobrażeń – monada działa wyobrażając sobie wszechświat. A ponieważ z kolei wyobrażenia nie mogą pochodzić z zewnątrz, więc monada wytwarza je sama z siebie. „Monady nie mają okien, przez które by cokolwiek mogło się do nich dostać lub z nich wydostać” – wyjaśniał obrazowo Leibniz⁵⁶. Jednak jakieś właściwości monady muszą posiadać, inaczej bowiem nie byłyby w ogóle bytami. Leibniz wyciąga więc oczywisty wniosek: „Z tego, cośmy tu powiedzieli, wynika, że naturalne zmiany monady pochodzą od jakiejś *zasady wewnętrznej*, ponieważ przyczyna zewnętrzna nie może wywierać wpływu w jej wnętrzu”⁵⁷.

Leibnizjańska teza, że własności monad wynikają z nich samych, jest wyraźnie zbieżna z tezą Conway, że wszelkie własności stworzeń wynikają z ich natury. Conway jest przekonana, że każda rzecz jest sobą od początku do końca i nie może otrzymać z zewnątrz niczego, co zmieniłoby jej naturę. Wprawdzie nie wyraża tego przekonania jako wyodrębnionej tezy, ale w każdym kontekście rozważań o przemianach rzeczy podkreśla, że wszystko, co stworzenie posiada (a więc życie, poznanie, afekty, moc działania), ma ze swej natury, samo z siebie – „w swojej naturze, a więc takie, jakim początkowo zostało stworzone”⁵⁸. I u Leibniza, i u Conway argumentacja opiera się na tym samym założeniu, że Bóg stworzył całą rzeczywistość i każdą rzecz z osobna w sposób doskonały; twierdzić, że cokolwiek może być dodane stworzeniu, co zwiększałoby jego doskonałość, znaczyłoby twierdzić, że Bóg nie działa w sposób doskonały. Tak więc zarówno Leibniz, jak i Conway przyjmują, że rozwój stworzeń dokonuje się wewnętrzną mocą, w którą Bóg wyposażył je w momencie powoływania do istnienia.

(4) Moc nie może być oczywiście jednakowa u wszystkich bytów. Leibnizjańskie monady różnią się mocą, czyli stopniem jasności swych wyobrażeń; tworzy się w ten sposób hierarchia bytów od najniższych monad tworzących świat nieorganiczny, poprzez coraz to wyższe, wchodzące w skład świata roślinnego, zwierzęcego, ludzkiego, aż do Najwyższej Monady, czyli Boga. Ciała nieorganiczne składają się z monad mających bardzo niejasne wyobrażenie wszechświata, ciała organiczne natomiast składają się z monad zgrupowanych wokół jednej monady centralnej, czyli duszy, utrzymującej to ciało w jedności. Oczywiście poszczególne monady centralne różnią się swą mocą wyobrażania sobie wszechświata; najbardziej jasne i wyraźne wyobrażenie posiadają dusze ludzkie, ale wyobrażenie pełne, wyczerpujące, posiada jedynie Bóg, czyli monada niestworzona. W *Monadologii* Leibniz pisał: „Widać stąd, że każde ciało żyjące ma swą entelechię panującą, która jest duszą w zwierzęciu; ale członki tego żyjącego ciała są pełne innych żyjątek, roślin, zwierząt, z których każde ma znowu swoją entelechię albo duszę panującą”⁵⁹.

Anne Conway również hierarchizuje elementy składające się na stworzenie⁶⁰. Przytoczmy raz jeszcze właściwy fragment jej rozważań, jako że ta zbieżność jest bardzo wyraźna i przez to znamienita. „W ten sposób każdy duch ma swoje ciało, a każde ciało swego ducha; i tak jak ciało, oczywiście człowieka lub zwierzęcia, nie jest niczym innym, niż

nieskończonym mnóstwem ciał, razem w jedno zespolonych i ułożonych w określonym porządku, podobnie duch człowieka lub zwierzęcia jest jakimś nieskończonym mnóstwem razem zjednoczonych w tym ciele duchów, które także mają swój porządek i kierownictwo tak, że jeden naczelny jest duchem rządzącym, inny zachowującym miejsce, inny ma jeszcze inne zadanie, i tak pozostałe, jak to zazwyczaj dzieje się w wojsku”⁶¹. Powracając zaś do zagadnienia w następnym rozdziale swego traktatu, Conway tak wyjaśnia przyjętą przez siebie terminologię; „Został zaś nazwany centrum, ponieważ wszystkie pozostałe duchy zbiegają się w nim tak, jak biegną do środka i od środka znowu odchodzą oraz odsuwają się linie poprowadzone z wszystkich punktów okręgu. Z pewnością zaś jedność duchów tworzących centrum, czyli ducha rządzącego, jest silniejsza i mocniejsza niż pozostałych duchów, które są jakby aniołami lub sługami swojego pierwszego ducha i wodza”⁶². Podobieństwo jest tu uderzające; różnica jest zaś taka, że Leibniz wpisuje swoją koncepcję hierarchii wewnątrzbytowej w kontekst swej metafizyki, Conway natomiast jedynie na istnienie takiej hierarchii wskazuje. Odnosi się jednak wrażenie, że cytowane słowa Conway mogłyby być słowami Leibniza.

(5) W systemie Anne Conway rolę szczególną odgrywa teza o jedności substancjalnej stworzeń. Conway nadaje tej tezie interpretację wykraczającą poza sens czysto ontologiczny: w jej ujęciu jedność substancjalna świata jest nadto zarazem jednością uczucia i podstawą łączności z Bogiem. Ten aspekt emocjonalny bierze się stąd, że „z powodu pierwotnej swojej substancji i istoty wszystkie stworzenia są jednym i tym samym, są jakby częściami lub członkami jednego ciała”⁶³. To dlatego istnieją więzi między zwierzętami w ramach jednego gatunku, czy między ludźmi, szczególnie w ramach związków rodzinnych; a wprawdzie grzech pierworodny zniszczył pierwotną więź powszechną, ale nie zniszczył jej całkowicie. „Tak więc jest między stworzeniami pewna wspólnota w dawaniu i przyjmowaniu, w ramach której wzajemnie sobie pomagają tak, że jedno nie może żyć bez drugiego. Czy jest w całym wszechświecie jakieś stworzenie, które nie potrzebuje innego stworzenia? Z pewnością nie”⁶⁴. Z kolei łączność z Bogiem jest konsekwencją faktu, że cała rzeczywistość stworzona od Niego pochodzi. „Tak jak Bóg uczynił wszystkie ludzkie narody z jednej krwi, aby wszystkie kochały się nawzajem i pozostawały we wzajemnej sympatii oraz pomagały sobie wzajemnie, tak zaszczepił też stworzeniom jakąś ogólną sympatię i wza-

jemną miłość, aby wszystkie były członkami jednego ciała i wszystkie (że tak powiem) były braćmi, mającymi jednego wspólnego ojca, którym jest Bóg, oczywiście w Chrystusie, czyli w Słowie wcielonym, a także jedną matkę, mianowicie pojedynczą substancję lub istotę, od której pochodzą i której są rzeczywistymi częściami i członkami. A wprawdzie grzech w dziwny sposób osłabił w stworzeniach tę miłość i sympatię, to jednak całkiem jej nie zniszczył”⁶⁵.

Kwestia ta ujawnia charakterystyczne podobieństwa i różnice między Conway i Leibnizem. Podobieństwo jest takie, że Leibniz również mówi o „społeczności”, którą tworzą byty między sobą oraz z Bogiem. O ile jednak u Conway w zakres tej wspólnoty (*societas*) wchodzi wszystkie stworzenia, o tyle leibnizjańska wspólnota (*société*) ma zakres węższy. Leibniz rozróżnia mianowicie między duszami (*âmes*) a duchami (*esprits*), czyli duszami rozumnymi. „Wśród innych różnic, zachodzących między duszami zwyczajnymi a duchami (...) jest jeszcze ta: że dusze w ogóle są żywymi zwierciadłami, czyli obrazami stworzeń, ale że duchy są ponadto obrazami bóstwa samego, czyli samego Stwórcy natury: zdolne poznać system wszechświata i coś z niego przez architektoniczne próbki naśladować, tak że każdy duch jest jakby małym bóstwem w swoim zakresie”⁶⁶. Ta różnica właśnie sprawia, że jedynie duchy pozostają w jakby uprzywilejowanej relacji z Bogiem. „To też sprawia, że duchy są zdolne wejść z Bogiem w rodzaj społeczności, i że jest on względem nich nie tylko tym, czym wynalazca względem maszyny (jak jest nim Bóg w stosunku do innych stworzeń), ale tym, czym władca względem poddanych, a nawet ojciec względem dzieci. Łatwo stąd wnioskować, że ogół wszystkich duchów musi stanowić *Państwo Boże*, to jest najdoskonalsze państwo, jakie być może, pod najdoskonalszym z monarchów”⁶⁷.

Ta wspólnota bytów znajduje się w stanie ciągłego rozwoju, stworzenia rozwijają się ku coraz większej doskonałości, zbliżając się tym samym do Boga. Ten punkt widzenia wspólny jest Conway i Leibnizowi. Conway powiada: „Ponieważ zaś spośród tych dwóch [ciała i ducha], duch jest znakomitszy w prawdziwym i naturalnym porządku rzeczy, więc im bardziej jakieś stworzenie jest duchem – jeśli tylko w innych odmianach nie staje się gorsze – tym bardziej zbliża się do Boga, który jest najwyższym duchem”⁶⁸. A więc wszelkie stworzenie dąży do Boga – bo wszystkie są jednorodne substancjalnie – ale im więcej w stworzeniu ducha, w tym większym stopniu to zbliżenie się realizuje.

Również wedle Leibniza, cały wszechświat zdąży ku doskonałości, a proces ten przebiega w zależności od mocy właściwej monadom, a więc w największej mierze dotyczy dusz rozumnych. „Jednakowoż dusze rozumne podlegają znacznie wznioślejszym prawom i zabezpieczone są przed tym wszystkim, co mogłoby zniszczyć w nich cechę obywateli społeczności duchów, albowiem Bóg o to zadbał tak dobrze, że wszelkie zmiany materii nie mogą zniszczyć w nich cech moralnych ich osobowości. Rzec zaś można, że wszystko zdąży do doskonałości właściwej nie tylko wszechświatu w ogólności, lecz także w szczególności owym stworzeniom, którym przeznaczony jest taki stopień szczęścia, w jakim wszechświat jest zainteresowany mocą dobroci Boskiej, która każdemu zostaje udzielona w tej mierze, w jakiej pozwala na to mądrość najwyższa”⁶⁹. Zwróćmy uwagę, że Leibniz interpretuje ową dążność jako mającą charakter moralny, a w konsekwencji także wspólnota bytów ma charakter moralny, o czym mówi wyraźniej w innym miejscu: „To gród Boży, ta naprawdę powszechna monarchia, jest światem moralnym w świecie przyrodzonym”⁷⁰. Takie jest też rozumienie natury rzeczywistości stworzonej Anne Conway.

(6) Kolejna zbieżność dotyczy tezy bardzo charakterystycznej dla obojga myślicieli, mianowicie twierdzenia, że nie istnieje zjawisko śmierci rozumianej jako unicestwianie, a to, co określamy tym mianem, jest jedynie przemianą stworzeń. Jak zauważyliśmy⁷¹, Anne Conway wprowadzie opiera swoją tezę na *Piśmie Świętym*, ale jej uzasadnienie jest ściśle metafizyczne: pojęcie martwej rzeczy byłoby w jej systemie absurdalne. Stanowisko Leibniza jest takie samo. Oczywiście nie można tu mówić o zależności – Leibniz bowiem wyznawał taki pogląd, zanim mógł zapoznać się z rozważaniami Conway; ta teza jest elementem składowym jego systemu i wynika z jego założeń. Była ona zresztą trudna do przyjęcia przez jemu współczesnych, dlatego Leibniz np. dużo trudu włożył, usiłując wyjaśnić Arnauldowi, iż „gdy rozpoznamy, że wszelkie zradzanie jest niczym innym jak powiększaniem i rozwijaniem już ukształtowanego zwierzęcia, to z łatwością damy się przekonać, że giniecie, czyli śmierć, jest niczym innym jak pomniejszeniem i spowiciem zwierzęcia, które nie przestaje istnieć i pozostaje żywym i organicznym”⁷². Unicestwić byt mógłby jedynie Bóg, ale z natury swej byt podlega przemianom, nigdy unicestwieniu: „Nie ma nigdy całkowitych narodzin, ani doskonałej, w ścisłym znaczeniu, śmierci, polegającej na odłączeniu duszy. To zaś co nazywamy *narodzinami*, są to rozwijania się

i rozrosty, jak to co nazywamy *zgonami*, są to zwijania się i pomniejszenia⁷³.

Ale obok tego wyraźnego podobieństwa jest też wyraźna różnica. Wskazywaliśmy już, że u Anne Conway nie ma rozróżnienia przemiany od metempsychozy – u Leibniza jest ono dokonane; Conway faktycznie nie wyznaje teorii metempsychozy, choć niektóre jej wypowiedzi mogą to sugerować; Leibniz wyraża się wprost i jednoznacznie. „Starożytni pobłądzili przyjmując wędrówki dusz zamiast transformacji tego samego zwierzęcia, które zachowuje zawsze tę samą duszę” – wyjaśniał w liście do Arnaulda⁷⁴. Przedstawiając swój system, uznał za ważne podkreślić, że „zamiast wędrówki dusz mają miejsce jedynie przeobrażenia tego samego zwierzęcia odpowiednio do tego, w jaki sposób są ukształtowane i w jakim stopniu rozwinięte jego narządy⁷⁵”. Świadomość metodologiczna Leibniza jest po prostu nieporównanie większa.

(7) Ta pełniejsza świadomość metodologiczna widoczna jest także w rozważaniach dotyczących natury Boga. Podobieństwa przyjętych rozwiązań są tutaj bardzo duże, ale mało znaczące, jako że biorą się ze wspólnej tradycji neoplatońskiej. Conway rozpoczyna swój traktat omówieniem natury Boga: „Bóg jest Duchem, światłem i życiem, nieskończoną mądrością, jest dobry, sprawiedliwy, potężny, wszytkowiedzący, wszechobecny, jest Stwórcą i sprawcą wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych⁷⁶”. Punkt wyjścia jest więc teologiczny, choć dalsze wywody będą miały jednak charakter metafizyczny, w szczególności teza o istotowo stwórczej naturze Boga: „Istotowym więc przymiotem Boga jest bycie Stwórcą, a ponadto konsekwentnie Bóg zawsze był Stwórcą i zawsze Stwórcą będzie⁷⁷”.

Tego przemieszania rozważań metafizycznych z treściami teologicznymi nie ma w rozważaniach Leibniza. Jego charakterystyka Boga dokonywana jest wyłącznie w kategoriach ontologicznych, przy użyciu pojęć pierwotnych jego systemu: „Tak więc Bóg jeden jest jednością pierwotną, czyli substancją prostą pierworodną, której wszystkie monady stworzone, czyli pochodne są wytworami, i powstają co chwila przez ciągle, że tak powiem, wybliski bóstwa, ograniczone zdolnością przyjmowania w stworzeniu, do którego istoty ograniczoność ta należy⁷⁸”. Leibniz i Conway mówią więc w istocie to samo, jak też w równej mierze mieszczą się w nurcie myśli neoplatońskiej; ale zbieżność poglądów ma tu niewielkie znaczenie, podczas gdy istotna jest różnica metodologiczna.

(8) Analogiczna sytuacja zachodzi przy omawianiu zagadnienia, na ile Bóg jest zdeterminowany własną doskonałością. Dla Conway sytuacja przedstawia się prosto: wszelkie niezdecydowanie jest niedoskonałością, a przecież w Bogu nie może być żadnej niedoskonałości; dlatego Bóg jest zdeterminowany w działaniu swoją własną doskonałością, która jest Mu prawem, i wszystko, co czyni, musi czynić właśnie tak, a nie inaczej. „Stąd wyraźnie widać, że to niezdecydowanie woli nie ma żadnego miejsca w Bogu dlatego, że jest to niedoskonałością. Tak więc Ten, który jest czynnikiem działającym najbardziej wolnym, równocześnie jednak jest też czynnikiem działającym najbardziej koniecznym, tak że nie może nic inaczej uczynić, cokolwiek czyni w swoich stworzeniach lub dla nich, ponieważ własna Jego nieskończona mądrość, dobroć i sprawiedliwość są Mu prawem, którego nie może przekroczyć”⁷⁹.

Leibniza rozumienie Boskiej determinacji woli nie jest prostym wnioskiem z tezy o absolutnej doskonałości Boga, lecz również wpisane zostaje w kontekst całego systemu filozoficznego. Jego teza o tym, że Bóg jest zdeterminowany własną doskonałością, oparta jest na zasadzie racji dostatecznej, która leży także u podstaw działań Boga. „Że zaś w ideach Boga tkwi nieskończoność możliwych światów, a może z nich istnieć tylko jeden, musi być jakaś racja dostateczna wyboru Boga, skłaniająca go do jednego raczej niż do drugiego. Racja ta zaś może się znajdować tylko w stosowności, czyli w stopniach doskonałości, jaką te światy zawierają; ile że każda możliwość ma prawo domagać się istnienia w miarę zawartej w niej doskonałości. I to jest przyczyną istnienia najlepszego, który mądrość Boga mu daje poznać, dobroć – wybrać, a potęgą – stworzyć”⁸⁰. To rozumowanie Leibniza stanowi rdzeń jego teodycei, czyli doktryny usprawiedliwiania Boga, której poświęcił odrębne, obszerne dzieło. Można powiedzieć, że traktat Anne Conway jest również teodyceą, tyle że rozwijaną bez świadomego zamiaru tworzenia nowego działu teologii naturalnej.

(9) Zbieżności poglądów dotyczących natury Boga prowadzą z kolei do podobieństwa w kwestii rozumienia natury czasu. Albowiem zarówno dla Conway, jak i dla Leibniza natura czasu jest zrozumiała w kontekście właściwego zrozumienia natury Boga i Jego relacji do stworzeń. Wedle Conway, czas jest „niczym innym niż sukcesywnym ruchem lub działaniem stworzeń”⁸¹. Ruch ten jest konieczny, gdyby bowiem wygasł, zginęłyby wraz z nim same stworzenia. Początkiem jest Bóg, w Nim samym nie ma jednak czasu, ponieważ jako doskonały nie jest

złożony z części, co konieczne jest do tego, aby zaistniał ruch, a wraz z nim czas. Nie można określić czasu trwania świata, albowiem nie można ograniczyć liczbą mocy Boga. Zawsze można pomyśleć czas dłuższy lub krótszy od danego. Ponieważ istotowym przymiotem Boga jest bycie Stwórcą, zawsze przeto był i zawsze będzie Stwórcą i dlatego również stworzenia zawsze były i będą: „A jednak ta wieczność czasów nie jest równa nieskończonej wieczności Boga, ponieważ Boska nieskończoność nie ma w sobie żadnych czasów i nie może niczego w sobie nazwać przeszłym albo przyszłym, lecz cała i zawsze jest teraźniejsza, z pewnością też jest obecna w czasach, ale nie jest przez nie ogarnięta”⁸².

Leibniz problemem czasu najszerzej zajmuje się polemizując z Samuelem Clarke’iem; kwestii czasu poświęcone jest *Trzecie* oraz *Piąte pismo do S. Clarke’a* z 1716 roku, ostatniego roku życia Leibniza. Definiuje tam czas jako „porządek następstwa rzeczy”⁸³ i podkreśla, że „czas bez rzeczy nie jest niczym innym, jak zwykłą możliwością idealną”⁸⁴. Dlatego czas jest bezpośrednio związany ze stworzeniem. Przyjmijmy, powiada Leibniz, że „ktoś pyta, dlaczego Bóg nie stworzył wszystkiego raczej o rok wcześniej, oraz że ta sama osoba zechce stąd wnosić, iż uczynił coś, dla czego niepodobna znaleźć racji, dla jakiej uczynił właśnie tak, a nie inaczej; należałoby mu odpowiedzieć, że jego wywód byłby słuszny, gdyby czas był czymś zewnętrznym wobec rzeczy czasowo trwających”⁸⁵. Pytanie, dlaczego Bóg stworzył świat w tym właśnie, a nie wcześniejszym lub późniejszym momencie czasu, jest bezzasadne: „Jest czynieniem z czasu rzeczy absolutnej i niezależnej od Boga, gdy tymczasem czas musi współistnieć ze stworzeniami i tylko poprzez porządek oraz ilość ich zmian daje się uchwycić”⁸⁶.

Podobieństwo w definiowaniu czasu skrywa jednak zasadniczą odmiennność tych dwu koncepcji. Rozważania Leibniza dotyczą czasu empirycznego, to znaczy mierzzonego w świecie doświadczenia zmysłowego w odniesieniu do zmian dokonujących się w nim, a jego celem było wykazanie, że Newtona koncepcja czasu absolutnego jest błędna. Można powiedzieć, że Leibniz charakteryzuje czas w sensie przyrodniczym. Rozważania Conway dotyczą czasu w sensie metafizycznym, którego jedynie odmianą jest czas empiryczny. W jej ujęciu przed każdym dowolnym momentem czasu istnieje nieskończenie wiele momentów czasowych, a w każdym momencie czasowym zawiera się nieskończenie wiele momentów czasowych⁸⁷. O ile więc wedle Leibniza czas nie istnieje bez rzeczy, o tyle wedle Conway, ponieważ rzeczy stworzone zostały

w wieczności, więc i czas jako miara ich ruchu istnieje wiecznie, a jedynie Bóg istnieje w wieczności niezawierającej w sobie żadnego czasu – w wiecznej teraźniejszości⁸⁸.

(10) Wszystkie wskazane podobieństwa i zbieżności mają swą podstawę w rozumieniu substancji – albowiem zarówno Conway, jak Leibniz przyjmują jednorodność substancjalną świata, a dynamikę działania uznają za istotową właściwość substancji. Należy więc zastanowić się nad tą kwestią samą w sobie i rozważyć, czy nie zachodzą tu znaczące analogie. Ponieważ w systemie Leibniza ostatecznymi jednostkami substancjalnymi są monady, więc należy zastanowić się, czy i jak bliskie podobieństwo zachodzi między pojęciem substancji Anne Conway a Leibniza pojęciem monady.

Zauważmy, że jedność substancjalna świata w systemie Conway odpowiada leibnizjańskiej wizji świata jako składającego się z monad. W systemie Leibniza tylko monady, a więc też dusza i duch, są prawdziwymi substancjami; ciała stanowią agregaty monad, czyli także to, co w nich substancjalne, jest natury duchowej. Leibniz podkreślał więc duchową naturę substancji, wyposażył monady w cechy psychiczne. Conway traktuje, podobnie jak Leibniz, ciało jako aglomerat⁸⁹. Jak już wskazywaliśmy⁹⁰, Conway faktycznie przyjmuje, że ciało jako takie nie jest podzielne, a tym, co dzieli się na części jest zespół czy aglomerat ciał; każde określone stworzenie jednostkowe, które potocznie nazywamy ciałem, jest w rzeczywistości złożeniem z ciał w sensie właściwym, a więc elementów najmniejszych, dalej już niepodzielnych. Zastanawia w tym kontekście podobieństwo Leibniza rozumienia rozciągłości z Conway rozumieniem rozdzielnosci; w obu wypadkach rozciągłość to faktycznie możliwość rozdzielenia części składających się na całość będącą złożeniem⁹¹. Składnik elementarny złożenia – monada u Leibniza czy owo nienazwane ciało właściwe u Conway – nie posiada atrybutu rozciągłości.

Pamiętajmy też, że ciało to w koncepcji Conway ściśniony duch. Co więcej, tak rozumiane stworzenie jest dynamiczne, przejawia moc życiową i własności psychiczne. Na poziomie ducha i ciała, w rozumieniu powszechnym, Leibniz i Conway nie dostrzegają różnicy substancjalnej, a jedynie różnice ilościowe i jakościowe. Można więc powiedzieć, że zarówno Conway, jak i Leibniz przyjmują, że ostatecznym podłożem rzeczywistości stworzonej są swoiste „punkty metafizyczne”, które Leibniz nazywa monadami, a Conway nie opatruje specjalną nazwą.

Widoczna jest jednak także pewna różnica, przy pozornym podobieństwie: Leibniz mówi o monadzie centralnej (rządzącej), Conway zaś o duchu rządzącym. U Leibniza jednak jest to monada właśnie, a więc byt elementarny, podczas gdy u Conway to duch będący aglomeratem jestestw. Różnica ta ma jednak mniejsze znaczenie, niż podobieństwo w samym rozumieniu bytu elementarnego.

Czy można zatem mówić, że Leibniz tworząc swą teorię monad inspirował się przemyśleniami Anne Conway? Brak bezpośrednich świadectw historycznych, które uzasadniałyby takie twierdzenie; wypowiedzi samego Leibniza nie przesadzają kwestii. Pozostaje więc zbadać, skąd wzięło się u Leibniza słowo „monada”.

Jeśli chodzi o termin „monada”⁹², to w *Principia philosophiae...* Conway odnajdujemy go tylko raz: „Podział matematyczny rzeczy nigdy nie dokonuje się ku części najmniejszej, następuje to dzięki podziałowi fizycznemu, kiedy gęsta materia dzieli się do tego stopnia, że rozpada się na monady fizyczne i staje się taką, jaką była w pierwotnym stanie swojej materialności; o powstawaniu materii zob.: *Kabbala denudata* t. I, cz. II, s. 310 i nn. oraz t. II i traktat ostatni s. 28 (...)”⁹³. Wspomniane fragmenty z *Kabbala denudata* mówią, że materia powstaje poprzez związek duchowych monad, będących w stanie bezruchu. W tym stanie jakby uśpionia monady zachowują pewne pierwotne światło, które wzbudzone w odpowiedni sposób, może wysyłać szczególne promieniowanie ku materii i dawać początek roślinom, zwierzętom i rzeczom nieożywionym. Wydaje się jednak, iż ten fragment z traktatu Conway może być komentarzem od wydawcy – van Helmonta, podobnie jak inne odniesienia do kabały, które odnajdujemy w tekście.

Sam van Helmont użył terminu „monada” w swoich *Dialogach kabbalistycznych*, wydanych w roku 1677. Było to więc po rozmowach z More’em i Conway. Píše on, iż Bóg najpierw stwarza duchy. Z jakiejś, Bogu tylko znanej przyczyny duchy opuszczają swój stan wiedzy, przenikliwości i ruchu, a stają się monadami, czyli pojedynczymi bytami pozbawionymi przenikliwości i energii. Łączą się one ze sobą, tworząc materię. Z czasem mogą powrócić do swego wcześniejszego stanu. „Materia”, według van Helmonta, „powstała ze związku lub szczipienia się zdegradowanych i przytępionych duchowych monad lub pojedynczych bytów i dlatego związek ten nazywa się stworzeniem”⁹⁴. O monadzie, jako pojedynczym bycie, mówi również, opisując stan śmierci. Duch umierając, „przyjmuje właściwości materii, staje się naturalną monadą,

czyli pojedynczym bytem, a więc prawdziwym atomem”⁹⁵. Jest rzeczą możliwą, że słowo „monada” van Helmont zapożyczył od More’a, który użył tego terminu w swojej *Conjectura Cabbalistica* z 1653 roku: „monada, czyli jedność jest tak bardzo właściwym symbolem natury niematerialnej”⁹⁶.

Te rozważania o „monadzie” mogą okazać się szczególnie interesujące, kiedy zestawimy je z datą pierwszego użycia tego terminu przez Leibniza. Nastąpiło to, jak wskazuje L. Stein⁹⁷, w liście z 3/13 września 1696 roku do M. Fardelli, gdzie czytamy: „Wszystkie substancje wydają mi się być cudownie płodnymi w swoich działaniach. Lecz nie sądzę, by substancja, to znaczy monada, pochodziła od substancji innej niż nieskończona”⁹⁸. Ponownie użył go w 1697 roku, odpowiadając Fardelli: „Co do natury monad substancjalnych, o co dalej pytasz, sądzę, że łatwo mogę zaspokoić twoją ciekawość, jeśli powiesz, co w szczególności chcesz, żeby w tej sprawie wyjaśnić. Sądzę, że o ich pochodzeniu już powiedziałem: wszystkie bez wątpienia są wieczne i nie inaczej jak przez stworzenie mogą powstać i przez unicestwienie ginąć, to znaczy, że nie powstają w sposób naturalny, co jest właściwe jedynie temu, co złożone”⁹⁹.

Charakterystykę monady w powiązaniu z siłą wewnętrzną i zgodnością działań przedstawił Leibniz w 1698 roku w eseju *O samej naturze substancji*: „łączność mianowicie substancji czy monad powstaje nie przez wpływ, lecz przez współodczuwanie zrodzone z Boskiej preformacji, ponieważ każda z nich, postępując zgodnie z siłą wszczepioną i prawami natury, dopasowuje się do świata zewnętrznego”¹⁰⁰. Tu również mówi o monadzie jako zawierającej „percepcję i dążenie (*perceptio et appetitus*)”¹⁰¹.

Po roku 1700 termin „monada” coraz częściej pojawia się zarówno w korespondencji Leibniza, jak i wydawanych przez niego pismach. W powstałym około 1704 roku, już przez nas cytowanym tekście, Leibniz stwierdza, że substancją jest monada: „przypisujemy nazwę substancji samemu Bogu oraz innym monadom”¹⁰². W *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* termin „monada” użyty jest zaś w znaczeniu „jedności”¹⁰³. Monada, jako substancja prosta, najpełniej została przedstawiona przez Leibniza w dwu pismach z 1714 roku, a mianowicie w *Zasadach natury i taski opartych na rozumie* i w *Monadologii*.

Na pytanie o źródło leibnizjańskiej monady historycy filozofii odpowiadają najczęściej, że jest nim Giordano Bruno¹⁰⁴. Teza ta została

postawiona przez E. Dühringa w *Krüische Geschichte der Philosophie* z 1869 roku; twierdził on, iż Leibniz zaczerpnął termin z *De Maximo et Minimo* G. Bruna. Dühring odsyła też dalej do Mikołaja z Kuzy (1401-1464), na którym opierał się Bruno. Pogląd ten kwestionowali D. Selver i S. Auerbach¹⁰⁵. W szczególności Selver wskazywał, iż Bruno zupełnie inaczej pojmował monadę; miała ona być w świecie materialnym i tym, co neoplatonicy nazywali „duszą świata”, i materialnym atomem; czyli zarazem tym, co najrozleglejsze, i tym, co najmniejsze¹⁰⁶. Sam Leibniz przywołuje nazwisko Bruna już w 1666 roku w *Dissertatio de arte combinatoria*, a później jeszcze dwa razy w 1682 i 1690 roku¹⁰⁷. W 1691 roku wymienia *De monade* Bruna, lecz wydaje się to świadczyć raczej o znajomości samego terminu, niż całości doktryny. Wzmianka zaś z 1708 roku w liście do La Croze’a o dziele Bruna *Spaccio de la Bestia Trionfante* (Paryż 1584 r.), jako o *specchio*, wskazywać może, iż Leibniz raczej słabo znał pisma Bruna¹⁰⁸. Dlatego niektórzy historycy filozofii sądzą, że wielce prawdopodobne jest, że Leibniz przejął termin „monada” albo bezpośrednio od van Helmonta, albo przez lekturę Bruna zasugerowaną mu przez van Helmonta¹⁰⁹. Dodajmy: van Helmonta, który mógł być inspirowany zarówno przez More’a, jak i przez Conway.

Przedstawione zbieżności poglądów Conway i Leibniza oraz data spotkań Leibniza z van Helmontem, jak również pierwszego użycia terminu „monada”, a nadto cytowane na wstępie własne słowa Leibniza o Anne Conway, dają podstawy do wysunięcia tezy o wpływie dzieła Conway na monadologię Leibniza; nie mogą jednak tezy tej dowieść. Nic dziwnego więc, że stawia się również argumenty przeciwne tej tezie¹¹⁰.

Wskazuje się zatem, że wymienione zbieżności mogą być po prostu wynikiem korzystania z tych samych dzieł filozoficznych, funkcjonowania w tym samym obszarze kulturowym, a wreszcie obcowania z tymi samymi osobami. Zarówno Conway, jak i Leibniz w młodości zapoznali się z filozofią starożytną, szczególnie należy podkreślić znajomość dzieł Platona i Plotyna. Oboje poznali *Kabbala denudata*; Leibniz przeczytał ją w 1688 roku, będąc gościem Knorra von Rosenrotha w Sulzbach. Zwraca się uwagę na znaczenie przyjaźni między von Rosenrothem a Leibnizem, argumentując, że idee kabalistyczne tego pierwszego wpłynęły nie tylko na koncepcję monad Leibniza, ale także na jego teodycę, teorię przyczynowości i wolnej woli¹¹¹. Trzeba też zwrócić uwagę na to, że Leibniz wcześniej poznał pisma takich myślicieli głoszących poglądy witalistyczne, jak Tommaso Campanella (1568-1639) czy Agryp-

pa z Nettesheim (1488-1535). Oni więc mogli stać się inspiracją wszelkich odniesień do tej filozofii w monadologii. Z drugiej strony jednak, Leibniz był raczej krytykiem ich idei¹¹². W końcu nie możemy pomijać prostego faktu, że Conway i Leibniz są dziećmi tego samego XVII wieku, w którym dzięki mikroskopowi człowiek zobaczył świat do tej pory niedostępny jego oczom. Musiało to prowadzić do przypuszczenia, że być może stworzenie jest podzielne na części w nieskończoność.

Racje obu stanowisk zdają się być równie ważne. Może więc prawda leży pośrodku? Conway poznała kabałę dzięki swoim przyjaciółom: More'owi i van Helmontowi. Leibniz czytał pisma More'a. Bardzo ważną jest oczywiście znajomość obojga z van Helmontem, który z pewnością inspirował Conway, ale przecież i z Leibnizem łączyły go wspólne zainteresowania, choćby zainteresowanie okultyzmem i próby tworzenia religii uniwersalnej. Nie możemy jednak zapominać, na co już zwracaliśmy uwagę, że Conway do kabały zdaje się podchodzić z rezerwą, a wobec More'a potrafi być krytyczna. Jeśli zaś chodzi o Leibniza, to czytał on bardzo wiele i inspirował się różnymi poglądami. Badacze od dawna zwracali uwagę na jego skłonności do nurtów myśli neoplatonistycznej, w tym także do neoplatonizmu okultystycznego. Alexandre Foucher de Careil, którego prace o Leibnizu stały się już klasyczne, podsumowując prezentację odkrytych przez siebie tekstów Leibniza na temat filozofii żydowskiej i myśli kabalistycznej, tak pisał o jego postawie filozoficznej: „Leibniz razem z Majmonidesem skłania się do arabskiej interpretacji Arystotelesa, razem z Knorrem jest kabalistą, a z van Helmontem jest teozofem. Ale przede wszystkim jest bezpośrednim spadkobiercą wielkiej i nieprzerwanej tradycji filozoficznej, *perennis quaedam philosophia*, biegnącej przez stulecia i przez doktryny, które zdają się od niej coraz bardziej oddalać. Jest eklektykiem poszukującym we wszystkich systemach części zawartej w nich prawdy, którą wydobywa z krytyczną przenikliwością. (...) Jednak żaden system go nie krępuje, ani żaden go nie uwodzi. Śmiały myśliciel sprowadza wszystkie doktryny do swego własnego systemu. Przejmuje z nich tylko to, co zgadza się z jego myślą. Potrafi równie dobrze rozróżniać ludzi, jak i doktryny, więc rozpoznaje, że Bruno ma dużo rozumu, ale brak mu prawdziwej głębi, van Helmont zaś to nieco dziwak, a jego idee poddane wnikliwej krytyce wychodzą oczyszczone z tygla jego myśli”¹¹³.

Przytoczone na wstępie fragmenty z pism Leibniza dotyczące Conway nie dowodzą nawet, iż Leibniz czytał jej *Principia philosophiae*...

Mógł znać poglądy Conway jedynie z przekazów van Helmonta, choć nie możemy też zapominać, że dzieło Conway zostało wydane przed spotkaniami w Hanowerze. Należy też zwrócić uwagę, że Leibniz pisząc do Burnetta, był w delikatnej sytuacji, ostro krytykował przecież poglądy Locke'a; mógł więc, wierząc zresztą, że Conway jest znana i szanowana w Anglii, wymienić dla równowagi jej nazwisko jako tej, z którą się zgadza. Przeprowadzone porównania nie dają jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy poglądy Conway były inspiracją dla monadologii Leibniza. Przedstawione jednak zbieżności, nawet gdyby nie wskazywały na bezpośrednią zależność, dowodzą, że w czasie współczesnym Leibnizowi została opisana już wcześniej koncepcja filozoficzna podobna do jego monadologii. Pokazują również, jak duży wpływ na Leibniza wywarły poglądy z nurtu platonizmu i neoplatonizmu. Przede wszystkim jednak, jeśli ma rację Foucher de Careil w swej charakterystyce Leibniza jako myśliciela, to mamy prawo sądzić, że wypowiedzi Leibniza o Anne Conway nie były tylko kurtuazyjne. Możemy domniemywać, że była mu ona bliska w przeżywaniu świata i w myśleniu o świecie.

ZAKOŃCZENIE

Zamykając naszą rozprawę, zwróćmy raz jeszcze uwagę na te aspekty filozofii Anne Conway, które wskazują na jej oryginalność i sprawiają, że zarówno ta filozofia, jak i jej autorka stają się godnymi zainteresowania i głębszych studiów.

Przed wszystkim podkreślmy głoszony przez Anne Conway monizm substancjalny. Był on odpowiedzią na, pojmowany zresztą bardzo osobiście, problem wzajemnego oddziaływania ducha i ciała, szczególnie w człowieku, ale także wynikał z fundamentalnej roli Boga w jej systemie filozoficznym – Boga będącego samym dobrem, życiem i sprawiedliwością, ale też stwórcy wszechrzeczy. Duch i ciało stanowią odmiany jednej substancji. Ducha można określić mianem rozrzedzonego ciała, a ciało nazwać ściśniętym duchem. Przymioty ciała i ducha nie różnią się jakościowo, lecz ilościowo. Tu też uwidacznia się witalistyczna postawa Anne Conway: ciało na równi z duchem obdarzone jest życiem. Tak pojmowane ciało i duch mogą już z łatwością na siebie oddziaływać. Jednocześnie jednak Conway twierdzi, że każde stworzenie jest złożeniem ducha i ciała, a z kolei każdy duch i każde ciało są złożeniami z innych duchów i ciał. Jedynym czystym duchem jest Bóg.

Ponieważ u podstaw Conway wizji świata stoi *Pismo Święte*, istnienie Boga jest dla naszej myślicielki oczywiste i nie wymaga dowodu. Wiara w Boga, w prawdziwość słów *Pisma Świętego* oraz obserwacja otaczającej rzeczywistości doprowadziły Conway do wniosku, że istnieją trzy rodzaje bytu: Bóg, Chrystus i stworzenie. Niezmiennie istotne są kryteria różnic bytowych, którymi posłużyła się Conway: zmienność lub jej brak oraz kierunek tej zmienności ku dobru lub ku złu. Wszystko w świecie ulega zmianie, jedynie Bóg pozostaje zawsze niezmienny. Wszystko w świecie wybiera dobro lub zło, tylko Bóg jest zawsze Dobrem. Świat i Bóg spotykają się, jak poucza *Pismo Święte*, w osobie pośrednika – Jezusa Chrystusa. Tak więc Conway wyróżnia trzy rodzaje bytu, a są to: Bóg – byt niezmienny, dobro najwyższe, stworzenie – byt zmienny, a kierunek jego zmienności jest dwojaki ku dobru lub ku złu, oraz Chrystus – byt pośredni uczestniczący w niezmienności Boga (jest niezmienny ku złu) i zmienności stworzeń (jest zmienny ku dobru). Byty mają też swoją hierarchię: najwyżej stoi Bóg, dalej Chrystus, a najniżej stworzenie. Bóg jest jednocześnie stwórcą i celem stworzenia, które Conway, z pełnym optymizmem przekonaniem, określa jako z natury dobre, ale z powodu wolnej woli mogące jednak zarówno podążać, jak i odchodzić od swego celu – Boga. Na końcu czasów stworzenie musi wszak do Boga powrócić. Kategoria zmienności jest więc u Conway kategorią etyczno-ontyczną. Jedność substancjalna zaś nie pociąga jedności bytowej.

Stworzenie jest jednością pod względem bytu, ale jest również zbiorem różnych jednostek. Dla rozwiązania tej kwestii Conway wprowadza kategorię gatunku. O przynależności rzeczy do danego gatunku decyduje stopień jej zdolność zmiany w kierunku dobra lub zła. Istnieje coś, co Conway określa jako drabinę gatunków. Drabina ta jest drogą ku Bogu, jednak Jego doskonałość nie jest osiągalna dla żadnego stworzenia, choć może ono osiągnąć doskonałość gatunku wyżej o szczebel w hierarchii, ponieważ różnica między poszczególnymi gatunkami musi być skończona, aby proces doskonalenia się stworzeń i podążania do ich kresu, czyli Boga, mógł przebiegać. Dla Conway więc stworzenie jest zarazem jednością, jako byt, i wielością, jako zbiór jednostek różnych gatunkowo.

Niezwykle ważna w wizji świata Conway jest zmienność. Zmienność ta ma charakter moralny, następuje ona ku dobru lub ku złu. Conway wprowadza jednak drugie pojęcie – pojęcie przemiany, wynikające z wspomnianej hierarchii gatunkowej i przekonania, że każde stworze-

nie dąży do Boga. Przemiany można, według Conway, zaobserwować w świecie doświadczenia zmysłowego. Skoro widzimy, że woda zmienia się w powietrze, a robaki w muchy, to jedność bytowa wszystkich stworzeń prowadzi nas do wniosku, że tak dzieje się ze wszystkim, także z człowiekiem. Zmienność pociąga za sobą przemianę. Człowiek stając się gorszy w swoim duchu, powoduje, że przemienia zarówno swego ducha, jak i ciało w jednostkę niższego gatunku; ten zaś, kto staje się lepszy, przemienia się w jednostkę będącą wyżej w hierarchii gatunkowej. Przemiana jest więc efektem działania wolnej jednostki stworzonej, swoistą karą lub nagrodą, określeniem etapu, na którym jednostka ta znajduje się w swoim podążaniu ku Bogu, który zawsze i dla każdego stworzenia pozostaje celem. Przemiana jako kara nie jest ostateczna, zawsze można się podźwignąć i znowu skierować się ku dobru, jako że kresem wszechrzeczy jest Bóg – Dobro.

W refleksji dotyczącej Boga Conway nie dopuszcza myśli, że umysł ludzki jest zbyt ograniczony wobec wielkości Boga, czyli nie jest zdolny Go poznać. Przeciwnie, poszukuje ona odpowiedzi na pytanie, jaki jest Bóg. Jego przymioty określa poprzez twierdzenia pozytywne, na przykład: Bóg jest światłem, życiem, dobrem. Uważa, że o Bogu mówią Jego dzieła. Bóg jako duch jest związany jednością substancjalną ze swoim stworzeniem, ale jako byt pozostaje odrębny i doskonalszy. Jest początkiem i kresem stworzeń, stąd one ze swej natury muszą być dobre i na końcu świata bez względu na przebytą drogę i dokonane wybory znowu staną się dobre. Bóg jednak nie pozostaje poza światem, jest w nim obecny sam, jak i przez swego Syna – Jezusa Chrystusa. Istotowym przymiotem Boga jest bycie Stwórcą, Bóg zawsze był, jest i będzie Stwórcą, inaczej uległby zmianie, co stanowiłoby oznakę braku doskonałości. Bóg więc stworzył wszystko i wszystkim kieruje. Rola, jaką Bóg pełni w systemie filozoficznym Anne Conway, połączona z uznaniem Jego istnienia za oczywiste, pozwalają określić ten system mianem teologii filozoficznej.

Ostatnia kwestia, na którą należy jeszcze zwrócić uwagę, to rola, jaką myśl Conway mogła odegrać w konstruowaniu metafizyki Leibniza. Zbieżności, które można dostrzec pomiędzy Conway wizją świata a monadologią Leibniza, nie dowodzą zależności Leibniza od Conway, pokazują jednak, że przed Leibnizem powstała koncepcja metafizyki bardzo podobna w swoich podstawowych założeniach do monadologii. Można też zasadnie przyjąć, że Leibniz dostrzegał i odczuwał wielką bliskość

tej platońskiej z ducha, a zarazem tak oryginalnej teologii filozoficznej z własną wizją świata.

Gdybyśmy zechcieli wskazać terminy szczególnie istotne w systemie filozoficznym Anne Conway, musielibyśmy wybrać: *bonum et (im)mutabilitas* – dobro i (nie)zmiennność. We wszystkich kluczowych zagadnieniach Conway posługuje się tymi terminami, to one opisują zarówno świat poznawalny zmysłowo, jak i jego Stwórcę. Nie mogliśmy więc inaczej zatytułować naszej rozprawy.

Na zakończenie z przekonaniem możemy powiedzieć, że słowa Conway „spisane w brulionie czarnym atramentem, pod koniec jej długich oraz uciążliwych cierpień i choroby”¹, godne są uwagi i swoją oryginalnością wyróżniają się na tle siedemnastowiecznej filozofii europejskiej. Nie znalazły swojej kontynuacji i nie wpłynęły na późniejszy rozwój myśli filozoficznej. Ale wyrażały przymiślenia autentyczne, inspirowane osobistym przeżywaniem świata, doświadczaniem radości istnienia i bólu ciała. Właśnie dlatego tworzą metafizykę prawdziwą, to znaczy szczerzy intelektualny namysł nad istotą bytu i sensem istnienia.

PRZYPISY

W cytatach przytoczonych w książce zastosowano pisownię według ustaleń Komisji Kultury Języka Komitetu Językoznawstwa PAN i Rady Języka Polskiego przy PAN.

• WPROWADZENIE

- 1 „Doceniam to i błogosławię za to Boga, że moja Lady Conway była moją Lady Conway aż do jej ostatniego tchnienia; najwspanialszy przykład cierpliwości i przytomności umysłu w największym bólu i nieszczęściu, w jakich my z łatwością uleglibyśmy. Od początków Kościoła rzadko można znaleźć kogoś takiego jak ona^o; Richard Ward, *The Life of the Learned and Pious Dr. Henry More*, London 1710; reprint: Theosophical Society, London 1911, s. 208. Cytat za: *The Conway Letters. The Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More, and their Friends 1642-1684*, Edited by M. H. Nicolson, Revised Edition with an Introduction and New Material Edited by S. Hutton, Clarendon Press, Oxford 1992, s. 451. (Wszystkie przekłady na język polski, których autora nie podano, Joanna Usakiewicz.)
- 2 Tytuł ten w przekładzie na język polski brzmi: „Zasady filozofii najstarszej i najnowszej, dotyczące Boga, Chrystusa i stworzenia, czyli o duchu i materii; dzięki którym mogą zostać rozwiązane wszelkie problemy, których dotąd nie rozwiązała ani filozofia scholastyczna, ani cała filozofia najnowsza, ani też filozofia Kartezjusza, Hobbesa czy Spinozy”.

1 • ŻYCIE I DZIEŁO

- 1 Sarah Hutton we *Wstępie* do: *The Conway Letters. The Correspondance of Anne, Viscountess Conway, Henry More, and Their Friends, 1642-1684*, Edited by M. H. Nicolson, Revised Edition with an Introduction and New Material Edited by S. Hutton, Clarendon Press, Oxford 1992 (dalej dla tej pozycji będziemy posługiwać się skrótem *Letters*), podaje rok 1630 ze znakiem zapytania, nie opatruje jednak tej informacji żadnym komentarzem.
- 2 Reprodukcje znajdują się w *Letters* oraz w: Anne Conway, *The Principles of the Most*

- Ancien and Modern Philosophy*, Edited and with an Introduction by P. Loptson, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague/Boston/London 1982 (dalej na oznaczenie tego wydania będziemy używać skrótu *Principia philosophiae...*; za wydaniem tym będziemy też cytować dzieło Anne Conway, cyfrą rzymską oznaczając rozdział, cyfrą arabską zaś paragraf). Samuel van Hoogstraten (1627-1678) był malarzem i grafikiem holenderskim. Zainteresowany szczególnie problemami perspektywy, budował „pudefka perspektywiczne”, których w XVII wieku malarze używali do idealnego wykreślenia perspektywy. Był autorem wydanego w 1678 roku traktatu o malarstwie. Wspomniany portret, znajdujący się w galerii Mauritshuis w Hadze, nie przez wszystkich historyków sztuki uważany jest za wizerunek Anne. Jednak ci, którzy są przekonani, że van Hoogstraten przedstawił lady Conway, mają bardzo silny argument. Otóż istnieje inny portret tego malarza, z całą pewnością przedstawiający Johna Fincha; uderza dwojakie podobieństwo obu obrazów – kompozycja portretów jest paralelna (kolumnowa perspektywa, motyw psa), a rysy twarzy obu postaci mogą sugerować bliskie pokrewieństwo.
- 3 *Dictionary of National Biography*, London 1885-1900, t. I-XXII, zawiera życiorysy wybitniejszych Anglików do roku 1900.
 - 4 Przyrodni brat Anne, Frances, i jej rodzona siostra, Francis, pisali swoje imiona w sposób odmienny od przyjętej w języku angielskim pisowni.
 - 5 W okresie późniejszym Anne uczyła się także greki, o czym wspomina jej mąż, Edward Conway, w liście adresowanym najprawdopodobniej do Heneage'a Fincha; zob. *Letters*, s. 266. Świadectwem dostatecznej znajomości tego języka jest fakt, iż w listach More'a do Anne odnajdujemy fragmenty w języku greckim, pozbawione tłumaczenia czy komentarza; zob. np.: *Letters*, s. 505. O tym, że Anne знаła łacinę i grekę, wspomina też słowo skierowane do czytelnika, zamieszczone w wydaniu jej zapisków filozoficznych; zob. *Principia philosophiae...*, s. 62, 147.
 - 6 John Finch po studiach medycznych i pracy w Padwie został profesorem anatomii Uniwersytetu w Pizie. Tam przede wszystkim rozwijał swoje zainteresowanie ludzkim mózgiem. W latach 1674-1681 został ambasadorem w Turcji. Przez całe życie z wielką pasją kolekcjonował malarstwo.
 - 7 Zob. *Letters*, s. 45.
 - 8 O życiu i twórczości Henry'ego More'a zob. w szczególności zbiór studiów: *Henry More (1614-1687): Tercentenary Studies*, Edited by S. Hutton, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1990, a także monografię: S. Hutin, *Henry More. Essai sur les doctrines theosophiques chez les Platoniciens de Cambridge*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1966.
 - 9 Ph. Sidney (1554-1586) był poetą i prozaikiem epoki elżbietańskiej, najwybitniejszym w tym okresie twórcą sonetów. W swojej *Obronie poezji* tak napisał o Platonie: „I zaiste, gdy się dobrze zastanowimy nad twórczością Platona, postrzeżemy – rozważając całość jego dzieła, że chociaż wnętrzem i siłą owego dzieła była filozofia, to jego piękno i zewnętrzna osłona zależne były przede wszystkim od poezji” (cyt. za: A. Borowski, *Renesans*, Biblioteka „Polonistyki”, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1992, s. 226).
 - 10 Oczywiście chodzi o świętego Thomasa More'a (1478-1535), zwanego Morusem, wielkiego humanistę, autora *Utopii*.
 - 11 J. Harington (1561-1612) był pisarzem oraz tłumaczem.
 - 12 J. Dryden (1631-1700) to poeta, dramaturg (*All for Love*; *Mariage a la Mode*) oraz krytyk literacki.
 - 13 A. Tennyson (1809-1892) – słynny poeta i dramaturg doby wiktoriańskiej. Autor cyklu poematów o królu Arturze, *Idylls of the King*.
 - 14 Istnieje rozbieżność w dokładnych datach: *Lincolnshire Pedigrees* podaje 26 października, Richard Ward zaś w swojej biografii More'a pisze o 12 października.

- A. Grosart w *Complete Poems of Henry More* podaje jako datę chrztu – 10 października.
- 15 Henry More, *Opera omnia*, 1679.
 - 16 Tekst listów znaleźć można w tomie V *Oeuvres de Descartes*, Publié par Ch. Adam et P. Tannery, Librairie J. Vrin, Paris 1974-1983 (dalej cytowane jako AT).
 - 17 W dziele tym More wiele miejsca poświęca między innymi dowodom na istnienie złych duchów, których, według niego, pełna jest Ameryka.
 - 18 Entuzjastami w wieku XVII określano chrześcijan, którzy odrzucali instytucję kościelną z powodu przekonania, iż Bóg przemawia bezpośrednio do „serca” człowieka. Entuzjaści charakteryzowali się nieufnością do rozumu i skłonnością do teokracji, na polu filozofii zaś skłaniali się ku platonizmowi. Zob. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.
 - 19 Szerzej na temat luriańskiej kabały zob. Rozdział I, 1 d.
 - 20 Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. J. Marzęcki, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1995, t. IV, s. 35.
 - 21 Trzeba jednak zauważyć, że współcześnie dostrzega się możliwość wpływu More’a na poglądy Newtona, zob. A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, tłum. O. i W. Kubiński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998, rozdz. VII.
 - 22 Walter Raleigh (ok. 1552-1618) był żeglarzem, żołnierzem, historykiem i poetą. Organizował i uczestniczył w wielu wyprawach morskich zarówno łupieskich, jak i odkrywczych (kolonizacja Ameryki). Po objęciu władzy przez Jakuba I został pod zarzutem zdrady osadzony w Tower, gdzie pisał historię świata. Zwolniony w 1616 roku, udał się z wyprawą do Gujany. Niepowodzenie tej ekspedycji było przyczyną jego stracenia w 1618 roku. Jego syn, Carew, urodził się w czasie uwięzienia sir Waltera w Tower.
 - 23 *Historical Manuscripts Commission Fourteenth Report*, Appendix, Part II, s. 44, 43. Cytat za: *Letters*, s. 9.
 - 24 J. Glanvill (1636-1680) był uczniem i przyjacielem More’a. Napisał między innymi *Saducismus Triumphatus, or Full and Plain Evidence Concerning Witches and Apparitions* (wyd. w 1681 roku z uwagami More’a).
 - 25 G. Rust – uczeń More’a i przyjaciel z Cambridge Johna Fincha. Autor traktatu etycznego *Discourse of Truth* (1667 r.).
 - 26 B. Whithcote (1609-1683) – platonik z Cambridge i duchowny anglikański. Podobnie jak Cudworth, był absolwentem Emmanuel College.
 - 27 *Letters*, s. 30.
 - 28 Tamże, s. 30.
 - 29 Thomas Willis (1621-1675) był anatomem i lekarzem. Studiował i wykładał w Oksfordzie. Od 1667 roku prowadził praktykę lekarską w Londynie, zajmując się jednocześnie pracą naukową. Szczególnie interesowała go anatomia mózgu. Opisał jedenaście parę nerwów czaszkowych, tak zwany nerw dodatkowy. Zajmował się również budową żołądka, dał opis tej jego części, która sąsiaduje z odźwiernikiem. Próbował wyjaśnić powstawanie gorączek, wiążąc je z procesami fermentacyjnymi. Uważał, że przyczyną gorączek tkwi w nadmiarze ciepła wydzielanego w procesach fermentacji, a zbyt burzliwy przebieg owych procesów może prowadzić nawet do śmierci. Jako środek zapobiegający nadmiernemu wydzielaniu ciepła w procesach fermentacyjnych podawał sól. Szukał także wyjaśnienia mechanizmu skurczu mięśni. Tłumaczył to eksplozjami wynikającymi z procesów chemicznych przebiegających w organizmie. Willis był właściwie ostatnim znaczącym przedstawicielem jat-rochemii. W swoich pracach starał się opierać przede wszystkim na eksperymencie. Jego główne dzieła to: *Diatribae duae* (1659 r.) oraz *Cerebri anatome, cui accessit Nervorum descriptio et usus* (1683 r.).

- 30 Cyt. za G. R. Owen, *The Famous Case of Lady Anne Conway*, „Annals of Medical History”, vol. 9, 1937, s. 567-571.
- 31 *Letters*, s. 59.
- 32 Tamże, s. 77.
- 33 Tamże, s. 65.
- 34 Tamże, s. 77.
- 35 Tamże, s. 127.
- 36 J. Donne (ok. 1572-1631) – poeta, przedstawiciel tzw. nurtu metafizycznego. Autor utworu *Anatomy of the World*.
- 37 G. Hakewill napisał dość popularną w owym czasie książkę *Apologie of the Power and Providence of God* (1627 r.).
- 38 *Letters*, s. 36.
- 39 Tamże, s. 37.
- 40 Tekst petycji tamże, s. 136-137.
- 41 Tamże, s. 118.
- 42 Tamże, s. 123.
- 43 Wszystkie cytowania z Biblii w języku polskim za: *Biblia w przekładzie Księdza Jakuba Wujka z 1599 roku*, transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI wieku i wstęp ks. J. Frankowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”. Warszawa 1998.
- 44 *Letters*, s. 172, przypis 3.
- 45 Tamże, s. 239.
- 46 Tamże, s. 277.
- 47 Tamże, s. 254-255. Imiona znaczące: Cuphophron od greckiego κοῦφος („lekki”) oraz φρόνησις („rozum”, „myślenie”); Hylobares od greckiego ὕλη („materia”) oraz βαρύν („ciężki”).
- 48 Na temat J. Böhme zob.: F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. H. Bednarek i S. Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2001, t. III, s. 289-292 oraz J. Garewicz, *Jakuba Böhme spotkania z Bogiem*, „Znak” 403, 12, 1988, s. 48-60.
- 49 Zob. A. P. Coudert, *A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare*, „Journal of the History of Ideas” 35, 1975, s. 633-652, oraz F. Copleston, *Historia filozofii*, wyd. cyt., t. III, s. 287-288.
- 50 Cyt. za *Letters*, s. 457:
*Nie gorszy od ojca spoczywa tu drugi van Helmont,
 który połączył rozmaite poglądy i bogactwo sztuki;
 w którym odżył Pitagoras i święta Kabala,
 i Elidyjczyk, który wszystko sam sobie robił,
 gdyby [tego] męża grecka nosiła ziemia i starożytne
 wieki, teraz byłby wśród najpierwszych gwiazd.*
- Epitafium napisane zostało dystychem elegijnym. Elidyjczyk, jak w dopisku wyjaśnia sam Leibniz, to Hippiasz z Elidy, filozof-sofista, którego imieniem Platon nazwał dwa swoje dialogi. Hippiasz przechwalał się, że wie wszystko i wszystko potrafi zrobić, a zastąpił nauczaniem *mnemotechniki*, czyli sztuki zapamiętywania; zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, t. I, s. 279-280.
- 51 O J. B. van Helmoncie zob.: F. Copleston, *Historia filozofii*, wyd. cyt., t. III, s. 287 oraz I. Asimow, *Krótką historia chemii*, PWN, Warszawa 1970, s. 41-42.
- 52 Źródła, z których czerpiemy wiadomości o kabale, podane zostały w bibliografii.
- 53 More przedstawiał jako Tróję Świętą trzy pierwsze *sefirot*, zestawiając je równocześnie z trzema pierwszymi hipostazami Plotyna.
- 54 Zob. *Letters*, s. 323.
- 55 Tamże, s. 323.
- 56 Tamże, s. 329.

- 57 Tamże, s. 409.
- 58 Określenie kwakrzy pochodzi od angielskiego słowa *quakers*, tłumaczonego w tym wypadku jako „drżący”, a to od drżenia z bojaźni Bożej, lub „trzęsący się”, gdyż wewnętrzne przeżycia religijne okazywano we wspólnocie poprzez gesty. Nazwa ta była popularna w Anglii, ale nie używali jej sami członkowie sekty.
- 59 *Letters*, s. 414.
- 60 Tamże, s. 439.
- 61 Tamże, s. 443-444.
- 62 Tamże, s. 446.
- 63 Tamże, s. 481.
- 64 Tamże, s. 451.
- 65 Po śmierci Anne Edward Conway oddał się karierze politycznej: został sekretarzem stanu, otrzymał tytuł książy. W roku 1680, zresztą za radą rodziny Anne, ożenił się ponownie z Elżbietą, córką George’a Bootha, lorda Delamare. Niestety, umarła ona w niecały rok po ślubie, przy porodzie. Zmarło także dziecko, drugi syn Conwaya. W sierpniu 1681 roku ożenił się po raz trzeci, z Ursulą, córką George’a Stawella. Rok następny przyniósł niepowodzenia w karierze politycznej i ostatecznie Conway został odsunięty od spraw publicznych. Zmarł bezpotomnie 11 sierpnia 1683 roku.
- Historia śmierci i pogrzebu Anne, wraz z krążącymi na ten temat legendami, została wykorzystana w powieści Josepha Shorthouse’a (1834-1903), *John Inglesant*, opublikowanej w 1881 roku. Wydaje się również, że opisana w niej postać lady Cardiff opiera się na informacjach, jakkolwiek skąpych i nie zawsze prawdziwych, dotyczących Anne Conway.
- 66 Wspomnijmy w tym miejscu, że odkrywcą listów Anne Conway był Horace Walpole (1717-1791), hrabia Oxfordu, autor powieści gotyckiej *Zamczysko w Otranto* (1764 r.), kolekcjoner dzieł sztuki. W swoim *A Catalogue of Royal and Noble Authors* (1806 r.) pisze o Conway i jej *Principia philosophiae*.... Zob. *Letters*, s. XXIV.

2 • TREŚĆ I KONTEKST FILOZOFICZNY DZIEŁA

- Conway używa też terminu *classes* – klasy.
- Jest to oczywiście słynna „brzytwa Ockhama”. Wprawdzie Conway nie wskazuje Ockhama z imienia, ale zasadę cytuje (zob. *Principia philosophiae*..., VI, 4) w jej brzmieniu dosłownym: „Non sunt multiplicanda entia sine necessitate”.
- Conway podkreśla, że takie rozumienie jest wprawdzie niezgodne z teologiczną tezą, że Bóg jest jeden, ale w trzech Osobach, sądzi jednak, że właśnie ono wyraża prawdziwą istotę Boga. Jej zdaniem, określenie „trzy różne osoby” nie tylko nie znajduje żadnego potwierdzenia w *Piśmie Świętym*, ale przede wszystkim nie zawiera w sobie rozsądnej treści (*sanum sensum*, a w wersji angielskiej: *sound reason*); zob. *Principia philosophiae*..., I, 7. Dodaje przy tym, że nic dziwnego, iż takie określenie jest kamieniem obrazu zarówno dla Żydów, jak i dla Turków; ta uwaga zdaje się świadczyć, iż lady Anne Conway podzielała ireniczne nastawienie wielu myślicieli tamtej epoki, właściwe także Leibnizowi.
- „Cumque iam demonstrantur sit, Deum esse agens necessarium et omnia facere quaecumque facere potest”; *Principia philosophiae*..., III, 4.
- „Vel minima particula corporis sive materiae infinitis modis extendi dividique possit in partes minores minoresque semper et magis exiguas”; *Principia philosophiae*..., III, 9. Musimy pamiętać, że dla Conway nie ma różnicy substancjalnej między

- ciałem a duchem. Postępując się więc dalej terminem „ciało” rozumiemy go w jej kategoriach – właściwości ciała są również właściwościami ducha.
- 6 „Quas homines ignari vocant qualitates occultas”; *Principia philosophiae...*, III, 10.
 - 7 Conway tak właśnie formułuje tę osobliwą tezę: „unum infinitum maius esse potest altero”; *Principia philosophiae...*, III, 6.
 - 8 Por. Mt 5, 22.
 - 9 Conway ma na myśli te fragmenty z Nowego Testamentu, w których tak właśnie określa się ludzi – jako przybrane dzieci Boga; zob. Rz 8, 15; Rz 9, 4; Gal 4, 5; Ef 1, 5.
 - 10 „Species enim rerum nihil sunt aliud, quam individua sub una generali et communi idea mentis, vel sub uno communi loquendi termino digesta”; *Principia philosophiae...*, VI, 3.
 - 11 Conway wyprowadza termin *veritates obiectivae*, czyli „prawdy obiektywne”, od terminu *veritas obiectorum*, czyli „prawda przedmiotów”; to pokrewieństwo znaczeniowe oddaje także tekst angielski, w którym mamy *objective truth* oraz *truths of the objects*. Zob. *Principia philosophiae...*, VI, 2.
 - 12 „Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti.” Łacińskie cytaty z *Księgi Mądrości* według: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, Desclée & Co., Paryż 1927.
 - 13 Conway używa nazwy *res singularis*. Nie chodzi jej jednak o to, że dana rzecz jest jednostkową (indywidualną) rzeczą. Gdy mówi, że żadna rzecz nie jest *singularis*, chce przez to wyrazić, że każda rzecz jest złożona w nieskończoność. Przymiotnik *singularis* znaczy tyle co „pojedynczy”, „jednostkowy”; żadne z tych tłumaczeń nie oddaje sensu, w jakim Conway używa tego słowa, ale pierwsze jest mu niewątpliwie bliższe. Przeciwnieństwem *singularis* jest *multiplex*, czyli „wieloraki”.
 - 14 „Quoniam Deus mortem non fecit, nec laetatur in perditione vivorum. Creavit enim ut essent omnia; et sanabiles fecit nationes orbis terrarum, et non est in illis medicamentum exterminii, nec inferorum regnum in terra. Iustitia enim perpetua est, et immortalis.”
 - 15 Błąd *petitio principii* (łac.: „żądanie podstawy”) jest błędem rozumowania, polegającym na przyjęciu przesłanki bez należytego jej uzasadnienia.
 - 16 „Tota creatio semper una tantum sit substantia vel entitas, nec vacuum sit in illa”; *Principia philosophiae...*, VII, 4.
 - 17 „Ex abundantia enim cordis os loquitur.” Wszystkie łacińskie cytaty z *Biblii* (oprócz *Księgi Mądrości*) według: *Biblia Sacra Latina ex Biblia Sacra Vulgatae editionis Sixti V. et Clementis VIII.*, Samuel Bagster & Sons Limited, London 1977.
 - 18 „Qui planis expressisque verbis probant, omnia habere vitam et in aliquo gradu revera vivere”; *Principia philosophiae...*, VIII, 7.
 - 19 „Ipse det omnibus vitam.”
 - 20 „Vivificat omnia.”
 - 21 „Deus autem non est mortuorum sed vivorum.”
 - 22 Wydania i przekłady tekstów Platona, Plotyna, Filona z Aleksandrii i Orygenesza, z których korzystamy w cytowaniach, podano w bibliografii. Zauważmy tu, że *O zasadach* Orygenesza oraz *Principia philosophiae...* Anne Conway łączy podobieństwo losów: podstawową wersją obu dzieł są obecnie łacińskie przekłady. Przypomnijmy, że *O zasadach* Orygenesza przetłumaczył Rufin z Akwilei (345-410), jeden z najwybitniejszych tłumaczy epoki patrystycznej.
 - 23 Zob. *Letters*, s. 54, 164, 489. W przedmowie do wydania *Principia philosophiae...*, napisanej przez H. More’a, a podpisanej przez F. M. van Helmonta, czytamy zaś, że Anne Conway poznała pisma Platona, a także Plotyna, w tłumaczeniu na język łaciński; zob. *Principia philosophiae...*, Appendix I, s. 241.
 - 24 Zob. *Letters*, s. 72.
 - 25 Zob. tamże, s. 192-200, 203-204.

- 26 Tamże, s. 194.
 27 Zob. tamże, s. 30.
 28 Zob. tamże, s. 89.
 29 Zob. tamże, s. 220.
 30 Zob. tamże, s. 78.
 31 *Principia philosophiae...*, V, 1.
 32 Chcielibyśmy zwrócić tu uwagę na mające podobny wydźwięk teksty Pico della Mirandoli: „Sola unitas omnino simplex a se perfecta non egreditur se: sed individua simplicitate et solitaria sibi coheret” (*Heptaplus*, Exp. III, c. I) oraz „Verissima ergo scientia est quatuor esse quae omnia ambiunt: ens, unum, verum et bonum”. (*De ente et uno*, c. VIII). Cytaty za: Bohdan Kieszkowski, *Giovanni Pico della Mirandola. Charakter i geneza jego filozofii*, Część druga, „Przegląd Filozoficzny”, 33, 3, 1930, s. 236, 243.
 33 „In Deo nec est tempus, nec mutatio, nec compositio, nec divisio partium: totus enim et universum unus est, in seipso, et penes seipsum, sine omni varietate vel mixtura”; *Principia philosophiae...*, I, 2.
 34 „Hic cum in principio crearet ea, quae creare voluit, id est rationabiles naturas, nullam habuit aliam creandi causam nisi se ipsum, id est bonitatem suam. Quia ergo eorum, quae creanda erant, ipse extitit causa, in quo neque varietas aliqua neque permutatio neque impossibilitas inerat, aequales creavit omnes ac similes quos creavit, quippe cum nulla ei causa varietatis ac diversitatis existeret”; Orygenes, *O zasadach*, 2, 9, 6.
 35 „πάν μὲν οὖν τὸ γιγντὸν ἀναγκαῖον τρέπεσθαι, ἴδιον γάρ τοῦτο αὐτοῦ, ὥσπερ θεοῦ τὸ ἄτρεπτον εἶναι”; Filon, *Alegorie praw*, ks. II, 33.
 36 „πῶς ἂν τις πιστεύσαι θεῷ; ἐάν μάθῃ, ὅτι πάντα τὰ ἄλλα τρέπεται, μόνος δὲ αὐτὸς ἄτρεπτός ἐστι”; Filon, *Alegorie praw*, ks. II, 89.
 37 „Verum quoniam boni malique eligendi facultas omnibus praesto est, haec anima, quae Christi est, ita elegit diligere iustitiam, ut pro immensitate dilectionis inconvertibiliter ei atque inseparabiliter inhaereret, ita ut propositi firmitas et affectus immensitas et dilectionis inextinguibilis calor omnem sensum conversionis atque inmutationis abscederet, ut quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu iam verum sit in naturam”; Orygenes, *O zasadach*, 2, 6, 5.
 38 „Haec vero anima, quae in Iesu fuit, priusquam «sciret malum, elegit bonum»; et quia «dilexit iustitiam et odiit iniquitatem, propterea unxit eam deus oleo laetitiae prae participibus suis». Oleo ergo laetitiae ungitur, cum verbo dei immaculata foederatione coniuncta est per hoc sola omnium animarum peccati incapax fuit, quia filii dei bene et plene capax fuit; (...). Propterea enim et omnibus credentibus ad exemplum Christum exponitur, quia sicut ille semper et antequam sciret omnino malum elegit bonum et dilexit iustitiam atque odio habuit iniquitatem, et propterea unxit eum deus oleo laetitiae: ita et unusquisque vel post lapsum vel post errorem expurget se a maculis exemplo proposito, et habens itineris ducem arduam viam virtutis incedat (...).”; Orygenes, *O zasadach*, 4, 4, 4 (31).
 39 „(...) superest ut harum omnium creaturarum et dei medium, id est mediatorem quaeramus, quem Paulus apostolus «primogenitum omnis creaturae» pronuntiat”; Orygenes, *O zasadach*, 2, 6, 1.
 40 „Est medium inter Deum et Creaturas”; *Principia philosophiae...*, V, 2. Motyw jakiegoś pośredniego bytu czy istnienia był wykorzystywany już przez Platona: miłość w *Uczcie* czy przyjaźń w dialogu *Lysis*.
 41 „Medium est respectu suae naturae”; *Principia philosophiae...*, V, 4.
 42 „Particeps est immutabilitatis Dei et mutabilitatis creaturarum”; *Principia philosophiae...*, V, 5.
 43 „(...) unumquemque rationabilium secundum propositum vel conversationem suam

aliquando ex malis ad bona converti, aliquando a bonis ad mala decidere; nonnullos manere in bonis, alios vero etiam ad meliora proficere et semper ad superiora conscendere, usquequo ad summum omnium perveniant gradum”; Orygenes, *O zasadach*, 3, 1, 23.

- 44 „Omni igitur sensu, qui corporeum aliquid de deo intellegi suggerit, prout potuimus, confutato, dicimus secundum veritatem quidem deum inconprehensibilem esse atque inaestimabilem. Si quid enim illud est, quod sentire vel intellegere de deo potuerimus, multis longe modis eum meliorem esse ab eo quod sensimus necesse est credi”; Orygenes, *O zasadach*, 1, 1, 5.
- 45 „ἐπεὶ πῶς ἂν ἐνόησεν ἡ ψυχὴ θεόν, εἰ μὴ ἐνέπνευσε καὶ ἤψατο αὐτῆς κατὰ δύναμιν; οὐ γὰρ ἂν ἀπετόλμησε τοσοῦτον ἀναδραμεῖν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὥς ἀντιλαβέσθαι θεοῦ φύσεως, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀνέσπασεν αὐτὸν πρὸς ἑαυτόν, ὥς ἐνῆν ἀνθρώπινον νοῦν ἀνασπασθῆναι, καὶ ἐτύπωσε κατὰ τὰς ἐφικτὰς νοηθῆναι δυνάμεις”; Filon, *Alegorie praw*, ks. I, 38.
- 46 „τούτοις οικειότατον πρόκειται κεφάλαιον ἐν τοῖς ἱεροφαντηθεῖσι χρησιμοῖς, ὅτι «οὐχ ὥς ἄνθρωπος ὁ θεός», ἀλλ’ οὐδ’ ὥς οὐρανὸς οὐδ’ ὥς κόσμος· ποῖα γὰρ εἶδη ταῦτά γε καὶ εἰς αἴσθησιν ἐρχόμενα, ὁ δ’ ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτὸς ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον· ὑπαρξίς γὰρ ἐσθ’ ἦν καταλαμβάνομεν αὐτοῦ, τῶν δέ γε χωρὶς ὑπάρξεως οὐδέν”; Filon, *O niezmienności Boga*, 62.
- 47 Zob. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, „W drodze”, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, Poznań 1995, s. 90 i n.
- 48 S. Swieżawski w tym kontekście interpretuje słynny obraz jaskini opisany przez Platona w *Państwie*; zob. tenże, dz. cyt., s. 91.
- 49 „οὐδὲ νοῦς τοίνυν, ἀλλὰ πρὸ νοῦ· τί γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν ὁ νοῦς; ἐκεῖνο δὲ οὐ τι, ἀλλὰ πρὸ ἐκάστου, οὐδὲ ὄν· καὶ γὰρ τὸ ὄν οἷον μορφὴν τὴν τοῦ ὄντος ἔχει, ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς νοητῆς, γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἐνὸς φηδὸν οὐσα τῶν πάντων οὐδὲν ἐστὶν αὐτῶν. οὔτε οὖν τι οὔτε ποιὸν οὔτε ποσὸν οὔτε νοῦς οὔτε ψυχὴ· οὐδὲ κινούμενον οὐδ’ αὐ ἐστῶς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ τὸ καθ’ αὐτὸ μονοειδές, μᾶλλον δὲ ἀνείδεον πρὸ εἰδους ὃν παντός, πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως· ταῦτα γὰρ περὶ τὸ ὄν, ἃ πολλὰ αὐτὸ ποιεῖ”; Plotyn, *Enneady*, VI, 9, 3.
- 50 „ὅταν γὰρ αὐτὸ νοήσης οἷον νοῦν ἢ θεόν, πλέον ἐστὶ· καὶ αὖ ὅταν αὐτὸ ἐνίσσης τῇ διανοίᾳ, καὶ ἐνταῦθα πλέον ἐστὶν ἢ θεόν ἂν αὐτὸν ἐφαντάσθης εἰς τὸ ἐνικώτατον τῆς σῆς νοήσεως εἶναι· ἐφ’ ἑαυτοῦ γὰρ ἐστὶν οὐδενὸς αὐτῷ συμβεβηκός”; Plotyn, *Enneady*, VI, 9, 6. Trzeba oczywiście pamiętać, że rozważania Plotyna nie poddają się jednoznacznej interpretacji, a to z powodu obecności w nich elementów przeżycia mistycznego. W szczególności należy mieć na uwadze, że Dobro nie jest jakimś równoznacznikiem Absolutu, lecz jest raczej sposobem orzekania typu „Absolut to Dobro”. Zob. J. Bańka, *Plotyn i oświeczone pytania metafizyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1995, t. I, s. 46. Plotyn wyjaśnia naturę Dobra porównaniem do działania słońca, które sprawia, że byty stają się, czyli są widziane; w tym sensie Dobro jest przyczyną substancji. Zob. tamże, t. I, s. 148-149. Wszelkie analogie tez Plotyna z tezami Anne Conway należy więc postrzegać bardziej w warstwie słownej niż w warstwie znaczeniowej. Przede wszystkim zaś pamiętać należy, że porównując warstwę znaczeniową, musielibyśmy dojść do zasadniczej różnicy między Plotynem a Conway, jako że Plotynowi nigdy nie udało się usprawiedliwić dobroci świata; zob. tamże, t. II, s. 26. Nie podlega wątpliwości, że tego rodzaju różnic Anne Conway nie była świadoma.
- 51 „Dei bonitas (...) est essentiale istius attributum”; *Principia philosophiae...*, II, 4.
- 52 „Essentiale (...) Dei attributum est esse creatorem”; *Principia philosophiae...*, II, 5.
- 53 „Haec omnia insigniter extollunt, atque commendant magnam Dei potentiam atque bonitatem ex eo quod absolute ipsius infinitudo in operibus manus eius elucescat,

imo in qualibet creatura ab ipso producta. (...) Atque sic revera invisibilia Dei clare videntur, si intelligantur per illa, vel in illis, quae facta sunt. Quo maiora enim et magnificentiora sunt opera, eo magis eadem ostentant opificis sui magnitudinem”; *Principia philosophiae...*, III, 6.

- 54 „Quia ergo mens nostra ipsum per se ipsam deum sicut est non potest intueri, ex pulchritudine operum et decore creaturarum parentem universitatis intellegi”; Orygenes, *O zasadach*, 1, 1, 6.
- 55 „Secundum litteram iussu Dei producuntur ab aquis *repentia* et *volatilia* et haec quae videmus, a quo sint facta, cognoscimus”; Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, 1, 8.
- 56 „(...) οὕτως δὴ καὶ εἰσελθὼν τις ὥσπερ εἰς μεγίστην οἰκίαν ἢ πόλιν τόνδε τὸν κόσμον καὶ θεασάμενος οὐρανὸν μὲν ἐν κύκλῳ περιπολοῦντα καὶ πάντα ἐντὸς συνειληφότα, πλανήτας δὲ καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρας κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως κινουμένους ἐμμελῶς τε καὶ ἐναρμονίως καὶ τῷ παντὶ ὠφελίμως, γῆν δὲ τὸν μέσον χώρον λαχοῦσαν, ὕδατος τε καὶ ἀέρος χύσεις ἐν μεθορίῳ τεταγμένας, ἔτι δὲ ζῷα θνητά τε αὖ καὶ ἀθάνατα καὶ φυτῶν καὶ καρπῶν διασφοράς, λογιεῖται δῆπου, ὅτι ταῦτα οὐκ ἄνευ τέχνης παντελοῦς δεδημιουργηται, ἀλλὰ καὶ ἦν καὶ ἔστιν ὁ τοῦδε τοῦ παντός δημιουργὸς ὁ θεός. οἱ δὲ οὕτως ἐπιλογιζόμενοι διὰ σκιάς τὸν θεόν καταλαμβάνουσι, διὰ τῶν ἔργων τὸν τεχνίτην κατανοοῦντες”; Filon, *Alegorie praw*, ks. III, 99.
- 57 „(...) omnes creaturas simpliciter ex eo tantum sunt, vel existunt, quia Deus illas esse vult (...)”; *Principia philosophiae...*, II, 1.
- 58 Zob. omówienie tego zagadnienia w: E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, PAX, Warszawa 1958, s. 44-66.
- 59 „Ego sum qui sum”; Wj 3, 14.
- 60 „Sua igitur essentia est suum esse”; św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, Ex Officina Libraria Marietti, Taurini 1928, 1, 3, 4c.
- 61 „καὶ τοῖς γινώσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρῆναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐκείνεα τῆς οὐσίας προσειῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος”; Platon, *Państwo*, 509b.
- 62 „πῶς ἂν οὖν τὸ τελειότατον καὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐν αὐτῷ σταίη ὥσπερ φθονῆσαν ἑαυτοῦ ἢ ἀδυνατήσαν, ἢ πάντων δύναμις; πῶς δ’ ἂν ἔτι ἀρχὴ εἴη; δεῖ δὴ τι καὶ ἀπ’ αὐτοῦ γενέσθαι, εἴπερ ἔσται τι καὶ τῶν ἄλλων παρ’ αὐτοῦ γε ὑποστάτων· ὅτι μὲν γὰρ ἀπ’ αὐτοῦ, ἀνάγκη δεῖ καὶ τιμωτάτων εἶναι τὸ γεννῶν, τὸ δ’ ἐφεξῆς γεννώμενον καὶ δεύτερον ἐκείνου τῶν ἄλλων ἄμεινον εἶναι”; Plotyn, *Enneady*, V, 4, 1.
- 63 Cyt. za: E. Gilson, dz. cyt., s. 56, przyp. 15.
- 64 „Deus (...) infinite bonus est, amans atque benignus, imo ipsa bonitas atque charitas, fons infinitus atque Oceanus bonitatis, charitatis atque benignitatis. Iam quomodo fieri potest, ut fons iste non perpetuo scaturiat, aquasque vivas a se mittat? An non Oceanus iste perpetuo superabundabit emanatione sua ad productionem creaturarum, et fluxu quodam continuo? Bonitas enim Dei e propria natura sua communicativa est et multiplicativa, cumque in seipso nulla re indigeat, nec aliquid sibi addere queat, propter absolutam suam plenitudinem, insignemque qua pollet, ubertatem, cumque etiam ex eadem ratione multiplicare nequeat seipsum, id quod idem foret, ac si plures fingerentur Dii, quod esset contradictorium, iam necessario sequitur, quod ab aeterno vel absque omni temporum numero essentiam dederit creaturis, alias enim haec communicativa Dei bonitas, quod est essenziale istius attributum, finitum quid saltem esset, durationisque tot saltem annorum eius numerari posset, quo nihil est absurdius”; *Principia philosophiae...*, II, 4.
- 65 „λέγωμεν δὴ δι’ ἥτινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τότε ὁ συνιστάς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν. ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τοῦτου

- δ' ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἐαυτῷ ταύτην δι' ἐγενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἂν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἂν. βουλευθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἰγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μὴδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὴν ὅλη ἡσυχίαν ἄγον ἄλλα κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἦγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τοῦτου πάντως ἄμεινον. θέμις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν τῷ ἀριστῷ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον· λογισάμενος οὖν ἠύρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ. διὰ δὴ τὸν λογισμόν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνεται, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειρασμένους. οὕτως οὖν διὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ἔσθον ἔμψυχον ἔνουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν"; Platon, *Timaios*, 29e-30c.
- 66 „δύναμις δὲ καὶ ἡ κοσμοποιητικὴ πηγὴν ἔχουσα τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθόν. εἰ γὰρ τις ἐβελήσκει τὴν αἰτίαν ἧς ἔνεκα τότε τὸ πᾶν ἐδημιουργεῖτο διερευνᾶσθαι, δοκεῖ μοι μὴ διαμαρτεῖν σκοποῦ φάμενος, ὅπερ καὶ τὸν ἀρχαίων ἐπέ τις, ἀγαθὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν οὐ χάριν τῆς ἀρίστης αὐτοῦ φύσεως οὐκ ἐφθόνησεν οὐσία μὴδὲν ἐξ αὐτῆς ἐχούση καλόν, δυναμένη δὲ πάντα γίνεσθαι. ἦν μὲν γὰρ ἐξ αὐτῆς ἀτακτος ἄποιος ἄψυχος [ἀνόμοιος], ἑτεροειδέτους ἀναρμοσίας ἀσυμφωνίας μεστή· τροπὴν δὲ καὶ μεταβολὴν ἐδέχετο τὴν εἰς τάναντία καὶ τὰ βέλτιστα, τάξιν ποιότητα ἐμψυχίαν ὁμοιότητα ταυτότητα, τὸ εὐάρμοστον, τὸ σύμφωνον, πᾶν ὅσον τὴν κρείττονος ιδέας. οὐδενὶ δὲ παρακλήτῳ - τίς γὰρ ἦν ἕτερος; - μόνῳ δὲ αὐτῷ χρησάμενος ὁ θεὸς ἔργῳ δεῖν εὐεργετεῖν ἀταμιεύτους καὶ πλουσίαις χάρισι τὴν ἄνευ δωρεᾶς θείας φύσιν οὐδενὸς ἀγαθοῦ δυναμένην ἐπιλαχεῖν ἐξ ἐαυτῆς. ἀλλ' οὐ πρὸς τὸ μέγεθος εὐεργετεῖ τῶν ἐαυτοῦ χαρίτων - ἀπερίγραφοι γὰρ αὐταὶ γε καὶ ἀτελεῦται -, πρὸς δὲ τὰς τῶν εὐεργετούμενων δυνάμεις; οὐ γὰρ ὥς πέφυκεν ὁ θεὸς εὖ ποιεῖν, οὕτως καὶ τὸ γινόμενον εὖ πᾶσχειν, ἐπεὶ τοῦ μὲν αἱ δυνάμεις ὑπερβάλλουσι, τὸ δ' ἀσθενέστερον ὧν ἢ ὥστε δέξασθαι τὸ μέγεθος αὐτῶν ἀπεῖπεν ἂν, εἰ μὴ διεμετρήσατο σταθμισάμενος εὐαρμότως ἐκάστῳ τὸ ἐπιβάλλον"; Filon, *O stworenii swiata*, 21-23.
- 67 „οὐδὲν δὲ κρίνας ἄξιον χάριτος ἄφθονα καὶ τῷ ὅλῳ καὶ τοῖς μέρεσι δωδῶρηται τὰ ἀγαθὰ, ἀλλ' ἀπιδὼν εἰς τὴν αἰδίων ἀγαθότητα καὶ νομίσας ἐπιβάλλον τῇ μακαρίᾳ καὶ εὐδαιμονίᾳ φύσει ἐαυτοῦ τὸ εὐεργετεῖν. ὥστε εἰ τίς μ' ἔροιτο, τίς αἰτία γενέσεως κόσμου, μαθὼν παρὰ Μωυσέως ἀποκρινοῦμαι, ὅτι ἡ τοῦ ὄντος ἀγαθότης, ἧτις ἐστὶ πρεσβυτάτη τῶν χαρίτων οὐσα ἐαυτῇ"; Filon, *Oniezmienności Boga*, 108.
- 68 „Inlicitum namque est vel leviter suspicari has virtutes, quibus principaliter sicut dignum est intellegitur deus, cessasse aliquando ab operibus sibi dignis et fuisse immobiles. Neque enim extrinsecus impeditas eas esse putandum est, quae in deo sunt, immo quae deus sunt, neque rursum, cum nihil obsisteret, vel piguisse eas agere et operari quae se digna erant vel dissimulasse credendum est. Et ideo nullum prorsus momentum sentire potest, quo non virtus illa benefica bene fecerit. Unde consequens est fuisse semper quibus bene faceret, conditionibus videlicet vel creaturis suis, et bene faciens ordine et merito in his sua beneficia virtute providentiae dispensaret. Et per hoc consequens videtur quod neque conditor neque beneficus neque providens deus aliquando non fuerit"; Orygenes, *O zasadach*, 1, 4, 3.
- 69 „Post haec iam omnia, quae sunt, a deo facta esse, et nihil esse quod factum non sit praeter naturam patris et filii et spiritus sancti, prout potuimus in superioribus demonstravimus, et quod volens deus, qui natura bonus est, habere quibus bene faceret et qui adeptis suis beneficiis laetarentur, fecit se dignas creaturas, id est

- quae cum digne capere possent, quos et genuisse se filios dicit. Fecit autem omnia numero et mensura; nihil enim deo vel sine fine vel sine mensura est”; Orygenes, *O zasadach*, 4, 4, 8 (35).
- 70 „μάλιστα ἐβουλήθη γενεσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ”; Platon, *Timajos*, 29c.
- 71 „μή γάρ δοίμην ἐνεργείας αὐτῷ, τὰς δὲ ἐνεργείας αὐτοῦ οἷον βούλησαι αὐτοῦ - οὐ γὰρ ἀβουλῶν ἐνεργεῖ - αἱ δὲ ἐνεργεῖαι ἡ οἷον οὐσία αὐτοῦ, ἡ βούλησις αὐτοῦ καὶ ἡ οὐσία ταῦτόν ἐστι. εἰ δὲ τοῦτο, ὡς ἄρα ἐβούλετο, οὕτω καὶ ἔστιν. οὐ μᾶλλον ἄρα ὡς πέφυκε βούλεται τε καὶ ἐνεργεῖ ἢ ὡς βούλεται τε καὶ ἐνεργεῖ ἡ οὐσία ἐστὶν αὐτοῦ. κύριος ἄρα πάντῃ ἑαυτοῦ ἐφ’ ἑαυτῷ ἔχων καὶ τὸ εἶναι”; Plotyn, *Enneady*, VI, 8, 13. Zob. komentarz do tego fragmentu, w: J. Bańka, dz. cyt., t. I, s. 140-141.
- 72 „ἢ ἦν βούλησις ἐν γε τῇ οὐσίᾳ; οὐχ ἕτερον ἄρα τῆς οὐσίας οὐδέν. ἢ τί ἦν, ὃ μὴ ἦν, οἷον ἡ βούλησις; πᾶν ἄρα βούλησις ἦν καὶ οὐκ ἔνι τὸ μὴ βουλόμενον. οὐδὲ τὸ πρὸ βουλήσεως ἄρα. πρῶτον ἄρα ἡ βούλησις αὐτός. καὶ τὸ ὡς ἐβούλετο ἄρα καὶ οἷον ἐβούλετο, καὶ τὸ τῇ βουλήσει ἐπόμενον, ὃ ἡ τοιαύτη βούλησις ἐγέννα: ἐγέννα δὲ οὐδὲν ἐπὶ ἐν αὐτῷ: τοῦτο γὰρ ἤδη ἦν”; Plotyn, *Enneady*, VI, 8, 21.
- 73 „Et ideo ego arbitror quod sufficere debeat voluntas patris ad subsistendum hoc, quod vult pater. Volens enim non alia via utitur, nisi quae consilio voluntas proferatur”; Orygenes, *O zasadach*, 1, 2, 6.
- 74 „Vera ergo Iustitia sive Bonitas nullam habet in se latitudinem vel indifferentiam, sed similis est lineae cuidam rectae, quae ducta est ab uno puncto ad aliud (...). (...) qui propterea quamvis agens liberrimum simul tamen etiam est maxime necessarium agens, ita ut non possit non ficere, quidquid facit in creaturis suis, vel erga eas, cum propria ipsius infinita sapientia, bonitas atque iustitia lex ipsi sint, quam transgredi haud possit”; *Principia philosophiae...*, III, 2.
- 75 „(...) et tamen quia iste longe est excellentior omnibus reliquis productionibus quas appellamus creaturas, idque sua natura; hinc merito vocatur primogenitus omnium creaturarum, Deique Filius potius quam Dei creatura; eiusque productio potius est generatio vel emanatio a Deo, quam Creatio, si vox haec stricto accipiatur sensu (...). Sic prima haec Dei extrorsum facta productio commodius et magis proprie vocatur ipsius filius quam Creatura, quia hic est viva ipsius imago, maiorque et excellentior omnibus creaturis”; *Principia philosophiae...*, V, 4.
- 76 Zob.: *Principia philosophiae...*, V, 1.
- 77 Por. Hbr 7.
- 78 Por. J 3, 29.
- 79 „Iesus Christus (...) significat Christum integrum, qui Deus est et homo, quatenus Deus, λόγος dicitur οὐσιος verbum Patris essentiale; quatenus autem homo, λόγος est προφορικός verbum expressum vel prolatum perfectum et substantialis imago illius verbi, quod in Deo est atque aeternaliter, inque perpetuum cum isto unitum, ita ut hoc sit ipsius vehiculum et organum, sicut corpus est respectu animae (...).”; *Principia philosophiae...*, IV, 2.
- 80 Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na fragment z *De vita Mosis* (ks. II (III), 127) Filona, gdzie czytamy: „διττός γάρ ὁ λόγος: ἐν τε τῷ παντὶ καὶ ἐν ἀνθρώπῳ φύσει: κατὰ μὲν τὸ πᾶν ὃ τε περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν ὁ νοητὸς ἐπάγῃ κόσμος, καὶ ὁ περὶ τῶν ὁρατῶν, ἃ δὴ μιμήματα καὶ ἀπεικονίσματα τῶν ἰδεῶν ἐκείνων ἐστίν, ἐξ ὧν ὁ αἰσθητός, οὗτος ἀπετελεῖτο ἐν ἀνθρώπῳ δ’ ὁ μὲν ἐστὶν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός, [καὶ ὁ μὲν] οἷα τις πηγὴ, ὁ δὲ γηγὼνός ἐστι ἐκείνου ρέων: καὶ τοῦ μὲν ἐστὶ χώρα τῇ ἡγεμονικῶν, τοῦ δὲ κατὰ προφορὰν γλῶττα καὶ στόμα καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα φωνῆς ὀργανοποιία.” Podkreślmy tu porównanie użyte przez Filona: λόγος προφορικός wypływa z λόγος ἐνδιάθετος tak, jak strumień ze źródła. Por. też: Filon, *De vita Mosis*, ks. II (III),

- 129; *De Abrahamo*, 29 oraz 82-83; *De specialibus legibus*, ks. IV (*De iudice*), 69; *De fuga et inveniione*, 92.
- 81 „καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τὸπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα”; Filon, *O stworzeniu świata*, 20.
- 82 „ὃν γὰρ ἔχει λόγον ὁ μέγας ἡγεμὼν ἐν ἅπαντι τῷ κόσμῳ, τοῦτον ὥς εἰκοι καὶ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ ἀορατός τε γὰρ ἐστὶν αὐτὸς τὰ πάντα ὁρῶν καὶ ἀήτλων ἔχει τὴν οὐσίαν τὰς τῶν ἄλλων καταλαμβάνων”; Filon, *O stworzeniu świata*, 69.
- 83 „φανερὸν γὰρ ὅτι ἂν οὕτω βαδίζων ἔλθῃ εἰς ταῦτα ὧν μηκέτι ἐξὶ διαφορᾶ, ἔξει τὸν λόγον τῆς οὐσίας”; *Analitiki wtóre*, ks. II, 13, 97 a (Arystoteles, *Opera*, ed. I. Bekker, Editio Academia Regia Borussica, Berolini 1831, t. I, s. 97). Przekład na język polski: Arystoteles, *Analitiki wtóre*, 97 a, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. I, tłum. Kazimierz Leśniak, PWN, Warszawa 1990.
- 84 „(...) qui est primogenitus omnium creaturatum, per quem omnia (...) facta esse, prout Iohannes id declarat atque Paulus qui expresse affirmat, per Iesum Christum omnia facta esse, visibilia et invisibilia”; *Principia philosophiae...*, IV, 1.
- 85 *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa oraz I. Bieda, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1998, IV, 14.
- 86 Cyt. za: Z. Pasek, *Wyznania wiary. Protestantyzm*, Media-Press, Kraków 1999, s. 102.
- 87 Tamże.
- 88 P. Loptson twierdzi, iż autorem tego fragmentu jest van Helmont, podobnie jak odsyłaczy do *Kabbala denudata*, A. P. Coudert i T. Corse w: Anne Conway, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, Edited by A. P. Coudert and T. Corse, Cambridge University Press 1996 (dalej cytowane jako *The Principles*), traktują ten ustęp jako integralną część tekstu autorstwa Anne Conway, mimo że odniesienia do *Kabbala denudata* przeniosły do przypisów.
- 89 *Zohar* I, 15 a; cyt. za: G. Scholem, *Kabata i jej symbolika*, tłum. R. Wojnarowski, Znak, Kraków 1996.
- 90 „Et huc pertinent ista scripturae dicta: Deus habitat in luce inaccessibili. Deum nemo vidit unquam, etc.”; *Principia philosophiae...*, I, Uwagi.
- 91 „(...) et lucem inhabitat inaccessibilem: quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest (...); 1 Tym 6, 16.
- 92 „Deum nemo vidit unquam (...); J 1, 18.
- 93 O renesansowej metafizyce światła zob. E. Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, PWN, Warszawa 1969, s. 263-265.
- 94 Zob. *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, wyd. cyt., s. 612, 613, 617, 625. Formuła ta znalazła się także w trydenckim wyznaniu wiary z 1564 roku; zob. tamże, s. 643.
- 95 „Deus est Spiritus, lux et vita (...); *Principia philosophiae...*, I, 1.
- 96 „(...) tenebras etiam et corporeitatem in sese neutiquam habet (...); *Principia philosophiae...*, I, 2.
- 97 „De quo antiqui Kabbalistae plurima prodiderunt; nimirum de Dei Filio, quatenus creatus est, deque illius existentia in ordine naturae ante omnes creaturas; item quod omnes accipiant benedictionem et sanctificationem in eo, et per eum (...); *Principia philosophiae...*, V, 1.
- 98 „Irzy symbole: Symbol Nicejski, Symbol Atanazego, oraz ten, który powszechnie nazwany jest Symbolem Apostolskim, powinny być przyjęte bez zastrzeżeń, powinno się w nie wierzyć, ponieważ świadczyć może za nie najpewniejsza gwarancja *Pisma Świętego*”; cyt. za: Z. Pasek, *Wyznania wiary. Protestantyzm*, wyd. cyt., s. 144.
- 99 „(...) aequae enim creaturae ac tempora, quae nihil sunt aliud quam successivae

- motiones et operationes creaturarum principium habuerunt, quod est Deus, sive aeterna voluntas Dei”; *Principia philosophiae...*, II, 3.
- 100 „Essentiale igitur Dei attributum est esse Creatorem, adeoque consequenter Deus semper fuit Creator, semperque Creator erit, quia alias mutaretur: et propterea creaturae semper fuerunt, et semper erunt aeternitas autem creaturarum nihil est, quam infinitas temporum, in qua semper fuerunt, semperque erunt sine fine”; *Principia philosophiae...*, II, 5.
- 101 „Et hoc modo fortassis pro nostra infirmitate pium aliquid de deo sentire videbimur, ut neque ingentis et coaeternas deo creaturas dicamus, neque rursum cum nihil boni prius egerit deus, in id ut ageret esse conversum; cum verus sit ille sermo, qui scriptus est quia „omnia in sapientia fecisti”. Et si utique in sapientia omnia facta sunt, cum sapientia semper fuerit, secundum praefigurationem et praeformationem semper erant in sapientia ea, quae protinus etiam substantialiter facta sunt”; Orygenes, *O zasadach*, 1, 4, 5.
- 102 „Nec tamen infinitas haec temporum aequalis est infinitati aeternitatis Dei, quoniam aeternitas divina nulla in se habet tempora, nihilque in ipsa dici potest praeteritum vel futurum, sed illa tota et semper praesens est, inque temporibus quidem est, sed ab iisdem non comprehenditur”; *Principia philosophiae...*, II, 5.
- 103 „Si enim per aeternitatem et aeternum intelligunt infinitum numerum temporum, hoc sane sensu creatio facta est ab aeterno: Si autem talem intelligunt aeternitatem, qualem Deus habet, ita ut dicendum sit, creaturas esse Deo coaeternas, temporisque carere initio, falsum hoc est (...); *Principia philosophiae...*, II, 3.
- 104 „Quia tempus nondum erat, antequam esset mundus”; Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, I, 1.
- 105 „φησὶ δ’ ὡς «ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν», τὴν ἀρχὴν παραλαμβάνων οὐχ ὡς οἰνοῦνται τινες τὴν κατὰ χρόνον· χρόνος γὰρ οὐκ ἦν πρὸ κόσμου, ἀλλ’ ἡ σὺν αὐτῷ γέγονεν ἡ μετ’ αὐτόν· ἐπεὶ γὰρ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως ἐστίν ὁ χρόνος, ποτέρα δὲ τοῦ κινουμένου κινήσις οὐκ ἂν γένοιτο, ἀλλ’ ἀναγκαῖον αὐτὴν ἢ ὕστερον ἢ ἅμα συνίστασθαι, ἀναγκαῖον ἄρα καὶ τὸν χρόνον ἢ ἰσῆλικα κόσμου γεγενῆναι ἢ νεώτερον ἐκείνου· πρεσβύτερον δ’ ἀποφαίνεσθαι τολμᾷν ἀφιλόσοφον”; Filon, *O stworzeniu świata*, 26.
- 106 „εὐθες πάντω οἶσθαι ἐξ ἡμέραις ἢ καθόλου χρόνῳ γεγενῆναι τὸν κόσμον· διὰ τί; ὅτι πᾶς χρόνος ἡμερῶν καὶ νυκτῶν ἐστὶ σύστημα, ταῦτα δὲ ἥλιου κινήσις ὑπὲρ γῆν καὶ ὑπὸ γῆν ἰόντος ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖ ἥλιος δὲ μέρος οὐρανοῦ γέγονεν, ὥστε χρόνον ἀνομολογεῖσθαι νεώτερον κόσμου. λέγοιτ’ ἂν οὖν ὀρθῶς, οὐτὶ οὐκ ἐν χρόνῳ γέγονε κόσμος, ἀλλὰ διὰ κόσμου συνέστη χρόνος· ἡ γὰρ οὐρανοῦ κίνησις χρόνον φύσιν ἔδειξεν”; Filon, *Allegorie prau*, ks. I, 2.
- 107 „Ex hinc naturali consequentia sequitur. quod tempora a Creatione sint infinita, et sine omni numero, quem intellectus creatus concipere queat, quomodo enim hoc potest esse finitum, vel mensuratum, quod nullum aliud habuit initium quam aeternitatem ipsam”; *Principia philosophiae...*, II, 1.
- 108 „Aequae enim creaturae ac tempora (...) principium habuerunt, quod est Deus”; *Principia philosophiae...*, II, 3.
- 109 „εἰκὼ δ’ ἐπενόει κινήτων τινὰ αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ’ ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰῶνον εἰκόνα, τοῦτον δὲ δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. (...) καὶ τό τ’ ἦν τό τ’ ἔσται χρόνον γεγενῆναι εἶδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν αἰδίον οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς. λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τὸ τ’ ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι - κινήσεις γὰρ ἔστων, τὸ δὲ αἰεὶ κατὰ ταῦτα ἔχον ἀκινήτως οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίγνεσθαι διὰ χρόνον οὐδὲ γενέσθαι ποτὲ οὐδὲ γεγενῆναι νῦν οὐδὲ εἰς αὐθις ἔσεσθαι”; Platon, *Timaios*, 37d-38a.

- 110 „οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές”; Parmenides, fr. 8 w: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels, Weidmann 1968. Przekład za: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa - Poznań 1999, s. 250.
- 111 „ὥς πρότερον πρὶν τὸ πρότερον δὴ τοῦτο γεννηῖσθαι καὶ τοῦ ὑστέρου δεσθῆναι σὺν αὐτῷ ἐν τῷ ὄντι ἀνεπαύετο χρόνος οὐκ ὢν, ἀλλ' ἐν ἐκείνῳ καὶ αὐτὸς ἡσυχίαν ἤγε. φύσεως δὲ πολυπράγμονος καὶ ἄρχειναι αὐτῆς βουλομένης καὶ εἶναι αὐτῆς καὶ τὸ πλεον τοῦ παρόντος ζητεῖν ἐλομένης ἐκινήθη μὲν αὐτῇ, ἐκινήθη δὲ καὶ αὐτός, καὶ εἰς τὸ ἔπειτα αἰεὶ καὶ τὸ ὑστερον καὶ οὐ ταῦτόν, ἀλλ' ἕτερον, εἴθ' ἕτερον, κινούμενοι μῆκός τι τῆς πορείας ποιησάμενοι αἰῶνος εἰκόνα τὸν χρόνον εἰργάσμεθα”; Plotyn, *Enneady*, III, 7, 11.
- 112 „εἰ οὖν ἀποστάσης ἐκείνης καὶ ἐνωθείσης ἀνήρηται χρόνος, δηλονότι ἡ αὐτῆς ἀρχὴ πρὸς ταῦτα κινήσεως καὶ οὗτος ὁ βίος τὸν χρόνον γεννᾷ. διὸ καὶ εἰρήται ἅμα τῷδε τῷ παντὶ γεγενῆσθαι, ὅτι ψυχὴ αὐτὸν μετὰ τοῦδε τοῦ παντός ἐγέννησεν. ἐν γὰρ τῇ τοιαύτῃ ἐνεργείᾳ καὶ τὸδε γένεσθαι τὸ πᾶν καὶ ἡ μὲν χρόνος, τὸ δὲ ἐν χρόνῳ”; Plotyn, *Enneady*, III, 7, 12. Problemy czasu, wieczności, następstwa czasowego itp. odgrywają rolę szczególną w metafizyce Plotyna. Zob. komentarze, w: J. Bańka, dz. cyt., t. I, w szczególności s. 66-70, 237-243, 248-253.
- 113 „ὥστε οὐδὲν παρὰ θεῶ μέλλον τῷ καὶ τὰ τῶν χρόνων ὑψηλόμενα πέρατα. καὶ γὰρ οὐ χρόνος, ἀλλὰ τὸ ἀρχέτυπον τοῦ χρόνου καὶ παράδειγμα αἰῶν ὁ βίος ἐστὶν αὐτοῦ· ἐν αἰῶνι δὲ οὔτε παρελήλυθεν οὐδὲν οὔτε μέλλει, ἀλλὰ μόνον ὑφέστηκεν”; Filon, *Oniezmienności Boga*, 32.
- 114 „Χρόνος δ' οὐν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται, καὶ κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαιωνίας φύσεως, ἵν' ὥς ὁμοιότατος αὐτῷ κατὰ δύναμιν ἦ· τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν, ὁ δ' αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονός τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος”; Platon, *Timajos*, 38b-c.
- 115 „(...) nihil aliud est quam successiva motio, sive operatio creaturarum”; *Principia philosophiae...*, II, 6.
- 116 „Sicut enim nullum tempus tam magnum est, quo non concipi possit maius, ita nullum est tam exiguum, quo non detur minus (...)”; *Principia philosophiae...*, II, 3.
- 117 „Si autem per tempus, secundum communem vocis significationem intellegamus succedaneum incrementum vel decrementum rerum, iuxta quae ad certam usque periodum procreantur, et ab illa iterum deficiunt, donec moriantur, vel mutantur in alium vitae statum, hoc sensu omnino dici potest, quod neque medium hoc ens neque ulla Creatura perfecte cum ipso unita, subiecta sint tempori, eiusdemque legibus (...)”; *Principia philosophiae...*, V, 6.
- 118 „Αἰὼν πάντα φέρει· δολιχὸς χρόνος οἶδεν ἀμείβειν | οὐνομα καὶ μορφήν καὶ φύσιν ἢδὲ τύχην.” (Co w przekładzie na łacinę oddano jako: „Omnia fert aetas: naturam, nomina, formam / Fortunamque solet vertere longa dies.”) *Anthologie Grecque. Anthologie Palatine*, ed. P. Waltz, t. VII (livre IX, 1-358), „Les Belles Lettres”, Paris 1957, IX, 51. Przekład polski: *Antologia Palatyńska*, tłum. Z. Kuźbiak, PIW, Warszawa 1978, s. 105.
- 119 Owidiusz, *Metamorfozy*, XV, 234-235. Conway wiernie cytuje poete: „Tempus edax rerum, tuque, invidiosa vetustas, / Omnia destruitis”; Owidiusz, *Metamorphoses*, ed. R. Merkel, Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri MCMXII. Wszystkie następne cytowania tego dzieła w języku łacińskim pochodzą także z tego wydania.
- 120 „Et hac ratione tempus in quatuor dividitur partes secundum aetatem hominis in hoc mundo viventis: quae sunt Infantia, Iuventus, Virilis aetas et Senectus ad mortem usque; ita ut omnia, quae tempore terminata sunt, subiecta quoque sint interitui et corruptioni, vel mutantur in aliam rerum speciem: sicut videmus aquam mu-

- tari in lapides, lapides in terram, terram in arbores, et arbores in animalia sive creaturas viventes”; *Principia philosophiae...*, V, 6.
- 121 „His attributis debite consideratis etiam sequitur creaturas esse infinito numero creatas, vel dari infinitatem mundorum sive creaturarum factarum a Deo. Cum enim Deus sit infinite potens, nullus dari potest creaturarum numerus, ut non semper facere possit plures; Et quia prout iam probatum est, ille facit, quantumcumque facere potest: (...) unde manifesto consequitur creaturas esse infinitas, infinitatisque modis creari, ita ut nullo terminari limitative queant numero vel mensura”; *Principia philosophiae...*, III, 4.
- 122 Platon sprzeciwia się tezie o wielości światów: „Czy zatem dobrze powiedzieliśmy, że tylko jedno niebo istnieje? Czy też byłoby lepiej powiedzieć, że są liczne nieba, a nawet nieskończona ich ilość? Nie. Istnieje tylko jedno, ponieważ musiało być zbudowane na wzór modelu. W rzeczy samej, ten model, który zawiera wszystkie żyjące jestestwa obdarzone rozumem, nie może być nigdy drugim z rzędu. W takim bowiem razie zachodziłaby potrzeba istnienia jeszcze innego żyjącego, tego mianowicie, który by obejmował te dwa, i którego, konsekwentnie, oba byłyby częściami. W tym wypadku o żadnym z dwóch pierwszych, lecz o tym tylko, który by je obejmował, można by ściśle powiedzieć, że nasz świat jest jego kopią. Aby bowiem ten świat był podobny do Doskonałego Żyjącego przez fakt, że jest jedynym, Stwórca świata nie utworzył dwóch światów ani nieskończonej ich ilości, lecz to jedno niebo zrodzone – i takim nie przestanie ono być” („πότερον οὖν ὁρθῶς ἓνα οὐρανὸν προσειρήκαμεν, ἢ πολλοὺς καὶ ἀπείρους λέγειν ἢν ὁρθότερον; ἓνα, εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται. τὸ γὰρ περιέχον πάντα ὁπόσα νοητὰ ζῶα μεθ' ἐτέρου δεύτερον οὐκ ἂν ποτ' εἴη πάλιν γὰρ ἂν ἔτερον εἶναι τὸ περὶ ἐκείνω δέοι ζῶον, οὗ μέρος ἂν εἴτην ἐκείνω, καὶ οὐκ ἂν ἔτι ἐκείνῳ ἄλλ' ἐκείνω τῷ περιέχοντι τὸ ἂν ἀφωμοιωμένον λέγοιτο ὁρθότερον. ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὁμοιον ἦ τῷ παντελεῖ ζῶντι, διὰ ταῦτα οὕτε δύο οὐτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἰς ὅδε μονογενῆς οὐρανὸς γεγωνῶς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται”); Platon, *Timajos*, 31.-b.
- 123 Omówienie tego zagadnienia znaleźć można w: A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, wyd. cyt., s. 17-67. Znaczenie szczególne miało odkrycie w 1417 roku rękopisu *De rerum natura* Lukrecjusza, a Giordano Bruno był pierwszym, który poważnie przemyślał, przyjął i zaczął propagować jego kosmologię.
- 124 A. O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*, tłum. A. Przybysławski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 133.
- 125 G. Bruno, *O niezmiernym wszechświecie i niezliczonych światach* w: Andrzej Nowicki, *Giordano Bruno*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979, s. 275.
- 126 *Giordano Bruno przed trybunałem inkwizycji*, tłum. W. Zawadzki, Książka i Wiedza, Warszawa 1953, s. 57-58; por. Jean-Pierre Dedieu, *Inkwizycja*, Wydawnictwo TheSaurus Press, Wrocław 1993, s. 113. Imienia Pitagorasa nie należy tu brać doostowanie, gdyż w czasach Bruna przez filozofię Pitagorasa rozumiano teorię Kopernika.
- 127 Zob. wcześniej przypis 121.
- 128 „(...) quod non saltem totum universum sive systema creaturarum simul consideratum infinitum sit, vel infinitatem in se habeat, sed etiam quaelibet creatura, quamvis minima, quam nostris concipere queamus oculis; nostrave concipere mente, talem in se habeat partium, vel potius integrarum creaturarum infinitatem, ut numerari nequeant. Sicut enim negari non potest; Deum locare posse unam creaturam in aliam: ita duas aequae sic locare poterit ac unam, et aequae quatuor ac duas, et sic octo eodem modo quam quatuor, ut ita illas multiplicaret sine fine minores semper locando intra maiores. Cumque nulla creatura tam possit esse parva, ut non semper dari queat minor, sicut nulla tam est magna, qua non semper dari possit maior. Iam sequitur, quod in minima creaturarum existere et contineri queant cre-

- aturae infinitae, quae omnes possint esse corpora, suoque modo erga se invicem impenetrabilia. Quoad illas autem creaturas, quae sunt spiritus, seseque invicem penetrare possunt, in quolibet spiritu creato esse poterit aliqua spirituum infinitas, qui spiritus omnes aequalis sint extensionis tam cum spiritu praedicto, quam secum invicem; hoc enim in casu spiritus sunt subtiliores et spiritualiores, qui penetrant grossiores, magisque corporeos unde nullus hic esse potest spatii defectus ut alter alteri cedere cogatur. (...) in qualibet creatura sive illa spiritus sit, sive corpus, sit infinitas creaturarum, quae singulae iterum in se habeant infinitatem, quaelibet etiam harum, et sic in infinitum”; *Principia philosophiae...*, III, 5.
- 129 „Sed omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti”; Mdr 11, 21.
- 130 „Si autem Deus omnia fecit in numero, mensura et pondere, sane quaelibet creatura suum habebit numerum et mensuram atque pondus, et per consequens dicere non possumus de ulla creatura, quod illa sit una tantum res singularis, quia numerus est, numerus autem est multitudo”; *Principia philosophiae...*, VII, 4.
- 131 „(...) Deus perfectissime notit numerum et mensuram omnium rerum creatarum”; tamże.
- 132 „Fecit autem omnia numero et mensura; nihil enim deo vel sine fine vel sine mensura est”; Orygenes, *O zasadach*, 4, 4, 8 (35).
- 133 Zob. *Principia philosophiae...*, III, 9.
- 134 „Consideratio autem infinitae huius divisibilitatis quarumcunque rerum in partes semper minores, non inanis est vel inutilis Theoria; sed usus longe maximi, ut nimirum intelligantur causae rationesque rerum, et quomodo omnes creaturae a summa ad imam usque inseparabiliter unitae sint invicem mediantibus subtilioribus his partibus, quae inter ipsas intercedunt, quaeque sunt emanationes creaturarum ex una in aliam, per quas illae in invicem agere possunt in maximam usque distantiam”; *Principia philosophiae...*, III, 10.
- 135 „Tum naturae, tum artis resolutio non est ad infinitum (licet interdum indeterminata), sed certum terminum definit necessario”; G. Bruno, *Przeciwko matematykom*, w: tenże, *Opera latine conscripta*, (wyd. 1: Neapoli MDCCCLXXXVI), Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog Stuttgart – Bad Connstatt 1961, 1:3, s. 10. Przekład: A. Nowicki, dz. cyt., s. 219.
- 136 „Errat ratio cum in infinitum resolvendo abit. Certe enim naturam non persequitur, nec ideo credat naturam attingere, exaequare vel praetergredi dividendo, sed (si falli nolit) sciat se extra naturam phantastice evagari atque somnari”; G. Bruno, *Przeciwko matematykom*, tamże, s. 22. Przekład: A. Nowicki, dz. cyt., s. 220.
- 137 Zob. omówienie tego zagadnienia w: A. Nowicki, *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruno*, PWN, Warszawa 1962, s. 76-92.
- 138 Zob. wcześniej przypis 128.
- 139 „Totam creaturarum universitatem esse circum”; *Principia philosophiae...*, III, 4.
- 140 „Nec enim obici potest, nos creaturas Deo statuere aequales, sicut enim unum infinitum maius esse potest altero: ita Deus semper infinite maior est, quam omnes ipsius creaturae, ita ut nulla hic institui possit comparatio”; *Principia philosophiae...*, III, 6.
- 141 „(...) nec compositio, nec divisio partium”; *Principia philosophiae...*, I, 2.
- 142 „(...) talem in se habeat partium, vel potius integrarum creaturarum infinitatem, ut numerari nequeant”; *Principia philosophiae...*, III, 5.
- 143 „Individua tamen creaturarum semper sunt finite tantum bona, et finite distantia, quoad species: potentialiter autem tantum sunt infinita, id est, semper capacia sunt ulterioris perfectionis sine omni fine. Ut si ponatur scala quaedam, quae infinite sit longa, gradusque in se habeat infinitos; gradus tamen non infinite a se distant invicem, alias nulla in eadem fieri posset ascensio vel descensio”; *Principia philosophiae...*, VI, 6.

- 144 „(...) multae enim sunt species rerum, quae communiter ita quidem dicuntur, et tamen in substantia vel essentia a se invicem non differunt, sed in certis tantum modis sive proprietatibus; cumque hi modi sive proprietates mutantur, res illa dicitur suam mutasse speciem. Num enim vero haec non est ipsa Essentia sive Entitas, sed tantum essendi modus, qui ita mutatur”; *Principia philosophiae...*, VI, 3.
- 145 „(...) originaliter unam et eandem habeant essentiam vel entitatem”; *Principia philosophiae...*, VI, 11.
- 146 „In qualibet visibili creatura corpus est et spiritus”; *Principia philosophiae...*, VI, 11.
- 147 „Et revere quodlibet corpus est spiritus et nihil aliud, nihilque differt a spiritu, nisi quod magis sit tenebrosus: Quo crassius ergo illud fit, eo magis spiritus a gradu removetur, adeo ut distinctio hic tantum sit modalis et gradualis, non essentialis vel substantialis”; tamże.
- 148 „(...) spiritus et corpus originaliter unius sit naturae et substantiae, (...) corpus nihil sit; quam spiritus fixus et condensatus, et spiritus nihil quam corpus volatile, vel factum subtile”; *Principia philosophiae...*, VIII, 4.
- 149 „Cum enim omnia quae facturus erat Deus ex spiritu constarent et corpore (...)”; Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, 1, 2.
- 150 „Si vero impossibile est hoc ullo modo adfirmari, id est quod vivere praeter corpus possit ulla alia natura praeter patrem et filium et spiritum sanctum, necessitas consequentiae ac rationis coartat intellegi principaliter quidem creatas esse rationabiles naturas, materialem vero substantiam opinione quidem et intellectu solo separari ab eis et pro ipsis vel post ipsas effectam videri, sed numquam sine ipsa eas vel vixisse vel vivere: solius namque trinitatis incorporea vita existere recte putabitur”; Orygenes, *O zasadach*, 2, 2.
- 151 „Porro cum sana ratione admodum convenit, adeoque etiam cum ordine rerum, quod sicut Deus est unus, nec habet duas vel tres vel plures distinctas in sese substantias, et sicut Christus est unus simplex Christus, nec plures in se habet distinctas substantias, quatenus nimirum sive homo caelestis, sive Adam omnium primus; ita et creatura, sive tota creatio similiter unica etiam sit substantia vel essentia in sua specie, quamvis multa comprehendat individua, in subordinatis speciebus suis collocata, et modaliter quidem, sed non quoad substantiam vel essentiam ab invicem distincta”; *Principia philosophiae...*, VI, 4.
- 152 „Et sic omnis spiritus suum habet corpus, et omne corpus suum spiritum: et sicut corpus, videlicet hominis vel bestiae, nihil est aliud, quam innumerabilis multitudo corporum, simul in unum compactorum, inque certum ordinem dispositorum: ita spiritus hominis vel bruti similiter est innumerabilis quaedam multitudo spirituum simul unitorum in hoc corpore, qui etiam suum habent ordinem atque regimen, ita ut unus primarius sit regens, alter locum tenens, alius aliud quoddam sub se regimen habeat, et sic per totum, prout in exercitu militari fieri solet”; *Principia philosophiae...*, VI, 11.
- 153 „(...) spiritus compositum quoddam sit spirituum plurium, imo innumerabilium, sicut corpus est compositum plurium corporum: et corpus ordinem quendam et regimen suum habet in omnibus partibus, tanto magis spiritus, qui magnus est spirituum exercitus, in quo distincta sunt officia sub uno spiritu regente”; *Principia philosophiae...*, VII, 4.
- 154 „ἡδὴ γάρ τοι ἐγώ γε καὶ ἡκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς θένομεν καὶ τὸ μὲν σῶμα ἐστὶν ἡμῖν σῆμα”; Platon, *Gorgiasz*, 493a. Zob. też Platon, *Kratylos*, 400b-c.
- 155 „(...) κινδυνεύει τοι ὥσπερ ἀτραμιός τις ἐκφέρειν ἡμᾶς [μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει], ὅτι, ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ συμπεφυρμένη ᾗ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοιοῦτου κακοῦ, οὐ μὴ ποτε κτησώμεθα ἱκανῶς οὐ ἐπιθυμοῦμεν”; Platon, *Fedon*, 66b.
- 156 „τὸν γὰρ δερμάτινον ὄγκον ἡμῶν τὸ σῶμα (...) πονηρόν τε καὶ ἐπίβουλون τῆς

- ψυχῆς οὐκ ἄγνοεῖ καὶ νεκρὸν καὶ τεθνηκὸς αἰεὶ· μὴ γὰρ ἄλλο τι νοήσης ἕκαστον ἡμῶν ποιεῖν ἢ νεκροσορεῖν, τὸ νεκρὸν ἐξ ἑαυτοῦ σῶμα ἐγειρούσης καὶ ἁμοχθὶ φεροῦσης τῆς ψυχῆς· καὶ τὴν εὐ τονίαν αὐτῆς, εἰ βούλει, κατανόησον”; Filon, *Alegorie praw*, ks. III, 69.
- 157 Zob. Platon, *Fajdros*, 248c.
- 158 „(...) ita e contrario hi, qui deciderunt a dilectione dei, sine dubio refrixisse in caritate eius ac frigidi effecti esse dicendi sunt. (...) Si ergo ea quidem, quae sancta sunt, ignis et lumen et ferventia nominantur, quae autem contraria sunt, frigida, et caritas peccatorum dicitur refrigescere, requirendum est ne forte et nomen animae, quod graece dicitur yuch, a refrigescendo de statu diviniore ac meliore dictum sit et translatum, id est quod ex calore illo naturali et divino refrixisse videatur, et ideo in hoc quo nunc est et statu et vocabulo sita sit”; Orygenes, *O zasadach*, 2, 8, 3. Orygenes kieruje się pokrewieństwem greckich wyrazów ψυχή, czyli „dusza”, oraz ψυχος, czyli „powiew”, „chlód”, „oziębienie”, także ψυχούσθαι, czyli „ziębnąć”. Takie alegoryczne rozumienie duszy zostało potępione w 543 roku na Synodzie w Konstantynopolu; zob. *Breviarium Fidei*, wyd. cyt., VIII, 100.
- 159 *Principia philosophiae...*, VII, 3.
- 160 „Anima est fons, motus et gubernatrix materiae”; Pico della Mirandola, *Conclusiones secundum Adelandum Arabem*, c. 7. Cytat za: Kieszkowski, art. cyt., s. 240.
- 161 „(...) sicut enim Deus omnes nationes hominum propterea ex uno faciebat sanguine, ut omnes sese invicem amarent, inque eadem sympathia consistentes invicem, seque mutuo adiuvarent; ita Deus universalem quandam sympathiam amoremque mutuum creaturis implantavit, ut quae omnes membra sunt unius corporis, omnesque (ut ita dicam) fratres, quibus unus est communis Pater Deus nempe in Christo, sive verbo incarnato; et sic una quoque mater, unica nimirum illa substantia, sive entitas, ex qua prodierunt, cuiusque reales partes sunt et membra”; *Principia philosophiae...*, VI, 4.
- 162 *Zohar*, 134b; cyt. za: G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, wyd. cyt., s. 57-58.
- 163 „Iam vero fundamentum omnis amoris sive desiderii, quo res una fertur ad alteram in eo est, quod vel unius sint naturae et substantiae, vel quod sibi sint similes, vel ex utraque ratione, vel quod altera esse suum habeat ab altera; cuius exemplum habebimus in omnibus animalibus, quae progenerant suam prolem, eodemque modo et in hominibus, quomodo scilicet ament id quod ab iis natum est”; *Principia philosophiae...*, VII, 3.
- 164 „Praeter hunc tamen amorem particularem adhuc super est aliquid amoris universalis in omnibus creaturis erga se invicem, non attenta magna illa confusione, quae hic intercessit ob transgressionem: quem certe ex eodem fundamento procedere oportet, quod nimirum ratione primae suae substantiae et essentiae omnes unum sit, idemque et quasi partes vel membra unius corporis”; *Principia philosophiae...*, VII, 3.
- 165 „οὐ γὰρ ἀποτετμήμεθα οὐδὲ χωρὶς ἐσμέν, εἰ καὶ παρεμπεσοῦσα ἡ σώματος φύσις πρὸς αὐτὴν ἡμᾶς, εἰλκυσεν, ἀλλ’ ἐμπνέομεν καὶ σωζόμεθα οὐ δύντος, εἴτα ἀποστάντος ἐκείνου, ἀλλ’ αἰεὶ χορηγούντος ἕως ἂν ᾗ ὅπερ ἐστὶ”; Plotyn, *Enneady*, VI, 9, 9.
- 166 „ἐμοὶ τῶ θνητῷ τί προσήκον ὑψαυχενεῖν καὶ πεφυσῆσθαι φρουαττομένῳ πρὸς τοὺς ὁμοίους, οἱ τύχαις μὲν ἀνίσους ἴση δὲ καὶ ὁμοία συγγενεία κέρχρηνται μίαν ἐπιγραψάμενοι μητέρα τὴν κοινὴν ἀπάντων ἀνθρώπων φύσιν;”; Filon, *O dekalogu*, 41.
- 167 „πᾶσαν οὖν τὴν τοιαύτην τερθρεῖαν ἀπωσάμενοι τοὺς ἀδελφοὺς φύσει μὴ προσκυνῶμεν, εἰ καὶ καθωρωτέρας καὶ ἀθανατωτέρας οὐσίας ἔλαχον - ἀδελφὰ δ’ ἀλλήλων τὰ γενόμενα καθὸ γέγονεν, ἐπεὶ καὶ πατὴρ ἀπάντων εἰς ὃ ποιητὴς τὼν ὅλων ἐστίν”; Filon, *O dekalogu*, 64.

- 168 „Unius namque naturae esse omnes rationabiles creaturas, ex multis adsertionibus conprobatur; per quod solum dei iustitia in omnibus earum dispensationibus defendi potest, dum unaquaeque in semet ipsa habet causas, quod in illo vel illo vitae ordine posita est”; Orygenes, *O zasadach*, 3, 5, 4.
- 169 G. Bruno, *Opere italiane*, ed. Gentile, Bari 1925-27, II, s. 188-200; cyt. za: E. Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, wyd. cyt., s. 272.
- 170 „(...) sed et quod omnia tandem, utpote notitia, sensus, lumen, vita, sunt una essentia, una virtus et una operatio. Essentia, potentia, actio; esse, posse et agere; ens, potens et agens est unum: ita ut omnia sint unum, ut bene novit Parmenides unum omne et ens. Participare autem principiatum esse, facere fieri, illuminare illuminari, superius et inferius non ens sunt, sed entis, non sunt id quod unum, sed ea quae unius, vel ex uno vel de uno”; Bruno, *Sigillus sigillorum*, w: tenze, *Opera latine conscripta*, wyd. cyt., 2:2, s. 179-180. Przekład za: M. Ciliberto, *Wstęp do Bruna*, Polska Akademia Nauk Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 2000, s. 61. Omówienie Bruna koncepcji wszechświata podaje E. Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, wyd. cyt., s. 273 i n.
- 171 *Giordano Bruno przed trybunałem inkwizycji*, wyd. cyt., s. 60; por. Jean-Pierre Dedieu, *Inkwizycja*, wyd. cyt., s. 115.
- 172 „Quid est quod fuit? ipsum quod futurum est. Quid est quod factum est? ipsum quod faciendum est. Nihil sub sole novum (...)”; Koh 1, 9-10.
- 173 G. Bruno, *Dialoghi italiani*, ed. G. Aquilecchia, Firenze 1958, s. 324; cyt. za: M. Ciliberto, *Wstęp do Bruna*, wyd. cyt., s. 66.
- 174 G. Bruno, *Opere italiane*, wyd. cyt., II, s. 212; cyt. za: E. Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, wyd. cyt., s. 280.
- 175 „Vere dictum est a quodam, Deum non fecisse mortem: verumque pariter, quod nullam rem fecerit mortuam: quomodo enim res mortua propendere potest ab eo, qui infinite vita est et caritas?”; *Principia philosophiae...*, VII, 2.
- 176 „Quoniam Deus mortem non fecit (...). Creavit enim ut essent omnia (...)”; Mdr 1, 13 i 14.
- 177 „Cumque materia mortua non participet ullum communicabilium Dei attributorum, omnino concludendum est, eandem esse merum non ens, vanamque fictionem et chimaearam adeoque rem impossibilem”; *Principia philosophiae...*, VII, 2.
- 178 „θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ συμπληρωθεὶς ὁδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἰς οὐρανὸς ὁδε μονογενὴς ὦν”; Platon, *Timaios*, 92c.
- 179 „δεῖ δὴ τῷ λόγῳ τὴν εἴσοδον καὶ τὴν ἐμψύχωσιν διδασκαλίας καὶ τοῦ σαφοῦς χάριν γίνεσθαι νομίζειν. ἐπεὶ οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἐμψύχωτο τόδε τὸ πᾶν οὐδὲ ἦν ὅτε σῶμα ὑφειστίκει ψυχῆς ἀπούσης οὐδὲ ὕλη ποτὲ ὅτε ἀκόσμητος ἦν”; Plotyn, *Enneady*, IV, 3, 9.
- 180 „ἀνάγκη γὰρ ὅλον δι’ ὅλων τὸν κόσμον ἐμψυχῶσθαι, τῶν πρώτων καὶ στοιχειωδῶν μερῶν ἐκάστου τὰ οἰκεῖα καὶ πρόσφορα ζῶα περιέχοντος, γῆς μὲν τὰ χερσαῖα, θαλάττης δὲ καὶ ποταμῶν τὰ ἔνδρα, πυρὸς δὲ τὰ πυρίγωνα (...), οὐρανοῦ δὲ τοὺς ἀστέρας”; Filon, *O gigantach*, 7.
- 181 „(...) propterea enim fecit omnia, ut essent; et ea, quae facta sunt, ut essent, non esse non possunt. Propter quod immutationem quidem varietatemque recipient, ita ut pro meritis vel in meliore vel in deteriore habeantur statu; substantialem vero interitum ea, quae a deo ad hoc facta sunt, ut essent et permanerent, recipere non possunt”; Orygenes, *O zasadach*, 3, 6, 5.
- 182 „Nos vero, qui resurrectionem eius credimus, immutationem eius tantummodo per mortem factam intellegimus, substantiam vero certum est permanere et voluntate creatoris sui certo quo tempore reparari rursus ad vitam, atque iterum permutatio-

- nem eius fieri; ut quae primo fuit caro ex terra terrena, tum deinde dissoluta per mortem et iterum facta cinis ac terra ('quoniam terra es» inquit «et in terra ibis») rursum resuscitetur e terra et post hoc iam, prout meritum inhabitantis animae poposcerit, in gloriam corporis proficiat spiritalis»; Orygenes, *O zasadach*, 3, 6, 5.
- 183 „Denique lapidem vel lignum corruptibile quidem dicimus, non tamen etiam mortale consequenter dicemus, numquam enim vixit»; Orygenes, *O zasadach*, 2, 3, 2.
- 184 „Mors etenim rerum non est annihilatio illarum, sed mutatio ab una specie et gradu vitae in aliam»; *Principia philosophiae...*, VIII, 7.
- 185 „Nihil in mundo est, ne quidem inter Silentia, v. gr. pulvis terrae atque lapides, cui non sit vita quaedam, et natura Spiritualis, et planeta suus atque perfectus in supernis»; Chajim Vital, *De Revolutionibus Animarum*, w: *Kabbala denudata*, vol. 2, 2:415; cyt. za: *The Principles*, s. XX.
- 186 „For these are our Positions, 1) That the Creator first brings into being a spiritual Nature. 2) And that either arbitrarily (when he please) or continually, as he continually understands, generates, etc. 3) That some of these spirits, for some certain cause or reason, ar slipt down from the state of knowing, of Penetration. 4) That these Monades or single Beings being now become spiritless or dull, did cling or come together after various manners. 5) That this coalition or clinging together, so long as it remains such, is called matter. 6) That, out of this matter, all things material do consist, which yet shall in time return again to a more loosened and free state. No contradiction is involved in all these. Hence the Creator may also be said to be the efficient cause of all things materiated or made material, although not immediately.” Cytowanie za: A. Coudert, *A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare*, art. cyt., s. 641-642.
- 187 G. Scholem mówi o swoistej „rywalizacji” między Bogiem biblijnym a bóstwem Plotyna; zob. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, tłum. J. Zychowicz, Papiesska Akademia Teologiczna, Kraków 1989, s. 5-48.
- 188 Cyt. za: G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, wyd. cyt., s. 44.
- 189 Por. tamże, s. 46.
- 190 Cyt. za: G. Scholem, dz. cyt., s. 18.
- 191 „Omnes creaturae in sua natura sint mutabiles»; *Principia philosophiae...*, VI, 1.
- 192 „Homo quidem hac in terra vitam agat puram atque sanctam, Angelisque coelestibus similem, ut post mortem elevetur ad Angelicam dignitatem, iisdemque evadat similis»; *Principia philosophiae...*, VI, 7.
- 193 „Homo in hac terra tam impie vivat et perverse, ut similior sit Diabolo ab inferis excitato, quam ulli creaturae alii»; tamże.
- 194 „Jam autem si quidam in terra nec Angelicam vixit vitam, nec diabolicam, sed brutalem saltem sive animale, ita ut spiritus eius similior sit spiritui bestiarum, quam rebus ullis aliis, nonne eadem iustitia quam iustissime id agit, ut sicut ille factus est brutum quoad spiritum, dum brutali parti et spiritui in se relinqueret dominium in partem suam excelliorem; idem etiam (ad minimum quoad externam formam) in figura corporea mutetur in istam bestiarum speciem, cui simillimus fuit intrinsecus quoad qualitates et conditiones mentis»; tamże.
- 195 „Abo nie wiecie, iż ten, co się złącza z nierządnicą, zostaje się jednym ciałem? (...) A kto się złącza z Panem, jednym duchem jest” (“An nescitis quoniam qui adhaeret meretrici, unum corpus efficitur? (...) Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est.”); 1 Kor 6, 16-17.
- 196 „Quia autem spiritus (...) excellentior est in vero naturalique rerum ordine, et quo magis creatura quaedam est spiritus, si saltem non aliis modis degeneret, eo proprius ad Deum accedit, qui supremus est spiritus. Hinc corpus semper magis fieri potest magisque spiritalius in infinitum quoniam Deus, qui primus est et supremus spiritus, est infinitus, nihilque participat nec participare potest de corporeitate

- vel minima; unde haec est creaturae natura, nisi degeneraverit, ut semper magis magisque accedat in similitudine ad Creatorem”; *Principia philosophiae...*, VII, 1.
- 197 G. Bruno, *O przyczynie, początku i jedności*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, tłum. W Zawadzki, Książka i Wiedza, Warszawa 1956, s. 276.
- 198 „Haec (...) iustitia tam in ascensu creaturarum apparet, quam in earum descensu, id est, cum commutantur in melius et cum in deterius. Cum in melius abeant, iustitia haec praemium distribuit, fructumque benefactorum suorum; cum in deterius, eadem ipsos punit poenis debitis, secundum naturam gradumve transgressionis. Eademque iustitia legem detulit omnibus creaturis eademque ipsis illarum naturis inscripsit: Et quaecunque creatura hanc legem transgreditur, illa propterea puniuntur; quae vero eandem observat eidem suum est praemium ut evadat melior. (...) Adeoque iustitia quaedam est in omnibus hisce, ita ut in omnibus rerum transmutationibus ab una specie in aliam, sive ascendendo ab ignobiliore ad nobilior, sive descendendo in contrarium (...)”; *Principia philosophiae...*, VI, 7.
- 199 Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt., t. I, s. 118 i n. oraz 443 i n.; F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. H. Bednarek, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998, t. I, s. 46.
- 200 Zob. Platon, *Menon*, 81a i n.
- 201 „οἷσι δὲ Περσεφόνα ποι -
νὰν παλαιοῦ πένθεος
δέξεται, ἐς τὸν ὑπερθεὶν
ἄλιον κείνων ἐνάτω ἔτει
ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν, ἐκ
τῶν βασιλῆες ἀγανοὶ
καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφία τε μέγιστοι
ἄνδρες αὖθοντ’ ἐς δὲ τὸν λοι -
πὸν χρόνον ἥρωες ἀγνοὶ
πρὸς ἀνθρώπων καλέονται”;
- Pindar frg. 133 (Schroeder), w: Pindare, *Isthmiques et fragments*, ed. A. Peuch, „Les Belles Lettres”, Paris 1961, s. 210. Tłum. J. Danielewicz w: *Liryka starożytnej Grecji*, opr. J. Danielewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987.
- 202 „ἤδη γὰρ ποτ’ ἐγὼ γενόμεν κοῦρός τε κόρη τε θάμνος τ’ οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔμπυρος ἰχθύς”; Diogenes Laertios, *Vitae Philosophorum*, ed. H. S. Long, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxonii MCMLXIV, VIII, 2, 77. Przekład polski: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. W. Olszewski, PWN, Warszawa 1984, s. 505.
- 203 Zob. Homer, *Odyseja*, X, 210-405 (w przekładzie L. Siemieńskiego: Homer, *Odyseja*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Kraków 1981, X, 217-415).
- 204 „Convenit ne hominis corpus ut caecum atque fallax habitaculum bestialium animam incolere?”; G. Bruno, *Cantus Circaeus, ad Memoriae praxim ordinatus. Dialogus Primus.*, w: tenże, *Opera latine conscripta*, wyd. cyt., 2:1, s. 186. Przekład polski za: M. Ciliberto, *Wstęp do Bruna*, wyd. cyt., s. 37.
- 205 „ἄνδρες δ’ ἄψ ἐγένοντο νεώτεροι ἢ πάρος ἦσαν
καὶ πολὺ καλλίονες καὶ μείζονες εἰσποράσθηαι”;
- Homer, *LOdyssée*, ed. V. Berard, „Les Belles Lettres”, Paris 1992, t. II, X, 395-396. Przekład: Homer, *Odyseja*, tłum. L. Siemieński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Kraków 1981, X, 405-406.
- 206 „In nova fert animus mutatas dicere formas
Corpora di, coeptis – nam vos mutastis et illas -
Adspirate meis, primaque ab origine mundi
Ad mea perpetuum deducite tempora carmen”;

- Owidiusz, *Metamorfozy*, I, 1-4. Cytowania tego dzieła w języku polskim za: Owidiusz, *Przemiany*, tłum. B. Kiciński, Unia Wydawnicza „Verum”, Warszawa 1995.
- 207 Zob. tamże, VI, 1-145 (w przekładzie: VI, 1-148).
- 208 Zob. tamże, I, 452-567 (w przekładzie: I, 457-578).
- 209 Zob. tamże, XV, 745-870 (w przekładzie: XV, 755-886).
- 210 „(...) «O siqua patetis
Numina confessis, merui nec triste recuso
Supplicium. sed ne violem vivosque superstes
Mortuaque extinctos, ambobus pellite regnis,
Mutataeque mihi vitamque necemque negate»”;
tamże, X, 483-487 (w przekładzie: X, 491-495).
- 211 „(...) «Coniuge» dixit
«Nil opus est, Atalanta, tibi. fuge coniugis usum.
Nec tamen effugies, teque ipsa viva carebis»”;
tamże, X, 564-566 (w przekładzie: X, 571-572).
- 212 „(...) Amisit veteres cum corpore sensus”; tamże, X, 499 (w przekładzie: X, 506;
„Choć z ciałem utraciła i zmysły prawdziwe.”).
- 213 „καὶ ὁ μὲν εὖ τὸν προσήκοντα χρόνον βιοῦς, πάλιν εἰς τὴν τοῦ συννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου, βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἔξει, σφαλεῖς δὲ τούτων εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει μεταβαλοῖ· μὴ παυόμενός τε ἐν τούτοις ἔτι κακίας, τρόπον ὃν κακύνονται, κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς τοῦ τρόπου γενέσεως εἰς τινα τιαυτήν· αἰεὶ μεταβαλοῖ θήρειον φύσιν, ἀλλάττων τε οὐ πρότερον πόνων λήξοι, πρὶν τῇ ταύτῃ καὶ ὁμοίου περιόδῳ τῇ ἐν αὐτῷ συνεπισπόμενος τὸν πολλὸν ὄχλον καὶ ὕστερον προσφύοντα ἐκ πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ γῆς, θορυβῶδη καὶ ἄλογον ὄντα, λόγῳ κρατήσας εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἕξεως”; Platon, *Timajos*, 42b-c. Por. tamże 90e-92c. Zob. też Platon, *Fajdros*, 246c.
- 214 „Mors etenim rerum non est annihilatio illarum, sed mutatio ab una specie et gradus vitae in aliam”; *Principia philosophiae...*, VIII, 7.
- 215 „γένεσις τε αὐτῷ φθειρομένων ἐτέρων καὶ φθορὰ γενομένων ἄλλων ἀποτελεῖται, ὥστε ἀληθές εἶναι τὸ λεγόμενον ὅτι
θνήσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων,
διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλο
μορφὴν ἐτέραν ἀπέδειξε”;
Filon, *Alegorie praw*, ks. I, 7 (cytat z Eurypidesa to frg. 839, 12-14, w: *Tragicorum Graecorum fragmenta*, ed. T. Nauck, Lipsiae 1889).
- 216 „Si enim mutabuntur caeli, utique non perit quod mutatur; et si habitus huius mundi transit, non omnimodis exterminatio vel perditio substantiae materialis ostenditur, sed inmutatio quaedam fit qualitatis atque habitus transformatio”; Orygenes, *O zasadach*, I, 6, 4.
- 217 „Ut ergo superius diximus, materialis ista substantia huius modi habens naturam, quae ex omnibus ad omnia transformetur, cum ad inferiores quosque trahitur, in crassiorem corporis statum solidioremque formatur, ita ut visibiles istas mundi species variasque distinguat; cum vero perfectioribus ministrat et beatiorebus, in fulgore caelestium corporum micat et spiritalis corporis indumentis vel angelos dei vel filios resurrectionis exornat, ex quibus omnibus diversus ac varius unius mundi complebitur status”; Orygenes, *O zasadach*, 2, 2, 2.
- 218 „Propter quod immutationem quidem varietatemque recipient, ita ut pro meritis vel in meliore vel in deteriore habeantur statu; substantialem vero interitum ea, quae a deo ad hoc facta sunt, ut essent et permanerent, recipere non possunt”; Orygenes, *O zasadach*, 3, 6, 5.

- 219 G. Pico della Mirandola, *Mowa o godności człowieka*, w: *Filozofia włoskiego Odrodzenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, red. A. Nowicki, PWN, Warszawa 1967, s. 140.
- 220 Tamże.
- 221 G. Bruno, *Dialoghi italiani*, wyd. cyt., s. 558-559, cyt. za: M. Ciliberto, *Wstęp do Bruna*, wyd. cyt., s. 82.
- 222 „(...) creatura capax sit ulterioris et perfectioris gradus vitae, idque magis semper magisque in infinitum (...)”; *Principia philosophiae...*, IX, 7.
- 223 „Sicut autem omnes poenae a Deo creaturis suis inflictae, proportionem aliquam habent, cum peccatis suis, ita eadem omnes, ne pessimis quidem exceptis, in bonum ipsarum atque restaurationem tendunt, adeoque medicinales sunt, ut iisdem curentur morbosae hae creaturae, inque meliorem conditionem restituantur, quam prius haberent”; *Principia philosophiae...*, VI, 10.
- 224 „If God be unchangeable, as certainly he is, can he absolutely hate any of his Creatures, which once he loved? and if when he most severely punishes his creatures, he loveth them, is not then his punishing them an Act of Love, and consequently medicinal, or in order to their recovery?”; cyt. za: A. Coudert, *A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare*, art. cyt., s. 640.
- 225 „Iterim tamen tam in his quae videntur et temporalibus saeculis quam in illis quae non videntur et aeterna sunt omnes isti pro ordine, pro ratione, pro modo et meritum dignitatibus dispensantur: ut in primis alii, alii in secundis, nonnulli etiam in ultimis temporibus et per maiora ac graviora supplicia nec non diuturna ac multis, ut ita dicam, saeculis tolerata asperioribus emendationibus reparati et restituti eruditionibus primo angelicis tum deinde etiam superiorum graduum virtutibus, ut sic per singula ad superiora proveci usque ad ea quae sunt invisibilia et aeterna perveniant, singulis videlicet quibusque caelestium virtutum officiis quadam eruditionum specie peragratis. Ex quo, ut opinor, hoc consequentia ipsa videtur ostendere, unamquamque rationabilem naturam posse ab uno in alterum ordinem transeuntem per singulos in omnes, et ab omnibus in singulos pervenire, dum accessus profectuum defectuumve varios pro motibus vel conatibus propriis unusquisque pro liberi arbitrii facultate perpetitur”; Orygenes, *O zasadach*, 1, 6, 3.
- 226 „Suprema enim creaturae excellentia est in potentia tantum, non vero actu esse infinitum: id est, semper posse fieri perfectiorem et excellentiorem in infinitum, quamvis hoc in infinitum numquam attingi queat: quantumcunque enim ens quoddam finitum progredi queat, id semper tamen finitum est quamvis progressionis eius nulli sint limites”; *Principia philosophiae...*, VI, 6.
- 227 „Iterim tamen tam in his quae videntur et temporalibus saeculis quam in illis quae non videntur et aeterna sunt omnes isti pro ordine, pro ratione, pro modo et meritum dignitatibus dispensantur: ut in primis alii, alii in secundis, nonnulli etiam in ultimis temporibus et per maiora ac graviora supplicia nec non diuturna ac multis, ut ita dicam, saeculis tolerata asperioribus emendationibus reparati et restituti eruditionibus primo angelicis tum deinde etiam superiorum graduum virtutibus, ut sic per singula ad superiora proveci usque ad ea quae sunt invisibilia et aeterna perveniant, singulis videlicet quibusque caelestium virtutum officiis quadam eruditionum specie peragratis. Ex quo, ut opinor, hoc consequentia ipsa videtur ostendere, unamquamque rationabilem naturam posse ab uno in alterum ordinem transeuntem per singulos in omnes, et ab omnibus in singulos pervenire, dum accessus profectuum defectuumve varios pro motibus vel conatibus propriis unusquisque pro liberi arbitrii facultate perpetitur”; Orygenes, *O zasadach*, 1, 6, 3.
- 228 Najbardziej konsekwentnym głosicielem apokatastazy był Grzegorz z Nyssy (zm. 394), zwolennik Orygenes. Jednak to nie on, a właśnie Orygenes w powszechnej opinii uchodził za głównego przedstawiciela tej teorii. Zob. H. Pietras, *Apokatastaza według Ojców Kościoła*, „Collectanea Theologica” 62, 3, 1992, s. 21-41. Apokata-

- staza została potępiona na synodzie w Konstancji w 543 roku; zob. *Breviarium Fidei*, wyd. cyt., VIII, 101.
- 229 „Cum ergo in fine deus esse omnia et in omnibus promittatur, sicut consequens est, non est opinandum venire ad illum finem animalia vel pecora vel bestiae, ne etiam in animalibus aut pecoribus vel bestiis deus inesse designetur; sed nec ligna vel lapides, ne in his quoque esse dicatur deus”; Orygenes, *O zasadach*, 3, 6, 2. Orygenes powołuje się tu na słowa św. Pawła: „aby Bóg był wszystko we wszystkich” („ut sit Deus omnia in omnibus”); 1 Kor 15, 28.
- 230 „Si ergo finis ad principium reparatus et rerum exitus conlatus initiis restituet illud statum, quem tunc habuit natura rationalis, cum de ligno sciendi bonum et malum edere non egebat, ut amoto omni malitiae sensu et ad sincerum purumque detergo solus qui est unus deus bonus hic ei fiat omnia, et non in paucis aliquibus vel pluribus sed ut in omnibus ipse sit omnia, cum iam nusquam mors, nusquam aculeus mortis, nusquam omnino malum: tunc vere deus omnia in omnibus erit”; Orygenes, *O zasadach*, 3, 6, 3.
- 231 „Atque sic in ipsa rerum natura malo quidem sunt limites, nulli autem bono, eodemque modo quilibet gradus mali sive peccati poenam suam doloremque et castigationem in ipsa rei natura sibi habet annexam, per quam malum iterum mutatur in bonum: quae poena sive castigatio, quam vis non statim percipiatur a creatura, quando peccat, attamen asservatur in illis ipsis peccatis, quae eadem committit, debitoque suo tempore apparitura est; atque tunc quodlibet peccatum suam habebit poenam dolorque et castigatio propterea sentietur a Creatura, perque illam Creatura iterum convertetur in pristinum suum statum bonitatis, in quo creata est, a quo non amplius elabi poterit, quia per magnam suam castigationem maiorem acquisivit perfectionem atque robur, adeoque ex illa voluntatis indifferentia, quam olim habuerat ad bonum vel malum, ascendit eoque, ut solummodo velit bonum, nec amplius capax sit ut velit aliquod malum”; *Principia philosophiae...*, VII, 1.
- 232 Zob. Z. Halevi, *Kabała – Tradycja wiedzy tajemnej*, tłum. B. Kos, Artes, b. m. w. 1994, s. 31.
- 233 Zob. omówienie tego zagadnienia w: G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, wyd. cyt., s. 117-163.
- 234 Tamże, s. 132-133.
- 235 „Atque hinc posset inferri, quod omnes creaturae Dei, quae antea sunt lapsae, et a primitiva sua bonitate degenerarunt, post certas periodos convertendae sint et restituendae sint in statum non saltem tam bonum, quam ille, in quo creatae erant, sed in meliorem. Divina enim operatio cessare nequit”; *Principia philosophiae...*, VII, 1.
- 236 Zwalczanie ateizmu platoniczności z Cambridge uważali za swoją misję filozoficzną; zob. na ten temat S. Raabe, *Deus explicatus. Stworzenie i Bóg w myśli Ralpha Cudwortha*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2000, s. 29-60.
- 237 O korespondencji More'a z Descartes'em zob. też Rozdział I, 1 b.
- 238 „Equidem ausim asseverare me haud minus exultasse in recognoscendis intelligentibus praeclaris tuis Theorematis, quam ipse in inveniendis, aequaeque charos habere atque deamare pulcherrimos illos ingenii tui foetus, ac si proprius eos enixus esset animus. (...) Libere dicam quod sentio: omnes quotquot exstiterunt, aut etiamnum existunt, Arcanorum Naturae Antistites, si ad magnificam tuam indolem comparentur, Pumilos plane videri ac Pygmeos”; AT, V, 236-237. Fragmenty z korespondencji między Descartes'em a More'em podaje w przekładzie Jerzego Kopani z tomu przygotowanego do wydania w Bibliotece Kasyków Filozofii.
- 239 Claude Clerselier (1614-1684) był przyjacielem Descartes'a i pierwszym wydawcą jego pism. Wydał między innymi trzy tomy korespondencji Descartes'a (1657, 1659, 1667).

- 240 „Credoque, quicquid haec praesens aetas senserit de Cartesio (nam, ut nunquam vivis, ita raro recenti de functorum memoriae parciit invidia), quod posteritas eum omni cum laude et veneratione sit exceptura, optimumque illius Philosophiae usum sit agnitura”; AT, V, 250.
- 241 „Si ex eo quod Deus sit ubique, dicat aliquis eum esse quodammodo extensum, per me licet”; „Atqui nego veram extensionem, qualis ab omnibus vulgo concipitur, vel in Deo, vel in Angelis, vel in mente nostra, vel denique in ulla substantia quae non sit corpus, reperiri”; AT, V, 269
- 242 „Hic non tam suspicio rutilantem tui ingenii aciem, quam reformido, utpote de animantium fato sollicitus, acumenque tuum non subtile solum agnosco, sed chalybis instar rigidum ac crudele, quod uno quasi ictu universum ferme animantium genus vita ausit sensuque spoliare, in marmore et machinas vertendo”; AT, V, 243.
- 243 Na temat kartezjańskiego pojmowania zdolności językowych jako własności przysługującej jedynie ludziom, a żadnym zwierzętom, zob. J. Kopania, *Descartes i Kant o użyteczności poznawczej języka naturalnego*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1996, s. 19-32.
- 244 „Atque, ut non dedecet hominem Philosophum putare Deum posse corpus movere, quamvis non putet Deum esse corporeum; ita etiam eum non dedecet aliquid simile de aliis substantiis incorporeis iudicare”; AT, V, 347. Kilka lat później Conway w *Principia philosophiae...* (VIII, 2), jakby komentując te słowa Descartes’a, napisał: „Dlatego bardzo nieodpowiednie jest to porównanie, w którym ktoś chciałby zestawiać ruch ciała spowodowany przez duszę ze sposobem, w jaki Bóg porusza stworzenia” („Quare inaequalis admodum haec est comparatio, si quis illustrare velit motum corporis ab anima factum, per exemplum Dei moventis Creaturas.”).
- 245 „Prima est eorum qui, tametsi Res incorporeas in rerum natura existere non gravate agnoscunt, eas tamen in tota rerum Universitate *nusquam* esse perquam acriter contendunt. Quae quidem Opinio, quanquam vel prima fronte satis ridicula videretur, ab eius tamen assertoribus non sine aliquo fastu ac supercilio, aut occulto saltem contemptu aliorum Philosophorum qui aliter sentiunt, tanquam minus intellectu- alium, et Imaginationi nimium quantum indulgentium, mordicus tenetur. Hi igitur, propterea quod Spiritus *nullibi* esse tam audacter affirmant, *Nullibistarum* titulum sibi merito conciliaverunt”; H. More, *Enchiridium metaphisicum*, XXVII, 1, w: H. More, *Opera omnia*, t. II (1), Hildesheim 1966. Jest to łacińska wersja dzieł More’a, z której będziemy korzystać cytując także inne jego dzieła. Zob. też wcześniej Rozdział I, 1 b.
- 246 Zob. *Letters*, s. 484-494.
- 247 Korzystamy z: R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1960. W naszych rozważaniach będziemy korzystać z przekładów wybranych dzieł Descartes’a, Hobbesa i Spinozy na język polski. Interesuje nas bowiem skonfrontowanie poglądów, nie będziemy analizować terminologii czy porównywać fraz językowych. Nie możemy wszak z całkowitą pewnością stwierdzić, że oprócz *Zasad filozofii* Descartes’a, Anne Conway czytała dzieła wymienionych filozofów.
- 248 „Now your objection against it, if I rightly understand you, is this. That then the idea of a fully imperfect Being should emply the existence of a Being fully imperfect. But it is quite contrary. For that idea, if we may call it so, of what is fully imperfect (for we cannot call it a Being) emplyes a necessary non-existence. And the idea of this fully imperfect, tells us that it is impossible for it to exist or be any thing, as the idea of the fully perfect tells us it dos necessarily exist”; *Letters*, s. 484.
- 249 Zob. *Principia philosophiae...*, VII, 1.
- 250 Zob. *Letters*, s. 484-485.
- 251 Zob. tamże, s. 486-488.

- 252 Zob. AT, V, 302.
- 253 „To divide a thing in our thoughts is to perceive clearly and distinctly that the thing in its own nature is divisible”; *Letters*, s. 488.
- 254 „But you do not thus divide the soul in your thoughtes”; tamże, s. 488-489.
- 255 „I suppose you plently understand the meaning of the place”; tamże, s. 489.
- 256 Zob. Descartes, *Zasady filozofii*, cz. I, art. 24-27.
- 257 „Indefinitam tuam mundi extensionem non intelligo. Extensio enim illa indefinita, vel simpliciter infinita est, vel tantum quoad nos”; AT, V, s. 242.
- 258 Zob. *Letters*, s. 489.
- 259 Zob. tamże, s. 493-494.
- 260 Zob. tamże, s. 494.
- 261 „This seems to encline me to the beliefe of colour to be a reall thing; and yet it is something more than Des Cartes allows it to be”; tamże, s. 494.
- 262 Tamże.
- 263 Zob. wcześniej Rozdział I, 1 c.
- 264 Zob. tamże.
- 265 Zob. *Letters*, s. 232-234.
- 266 Autorką rozprawy była Margaret Cavendish, późniejsza księżna Newcastle, osoba wielce ekscentryczna, przez współczesnych uważana za nieco szaloną; zob. *Letters*, s. 177-178.
- 267 Zob. tamże, s. 511-515.
- 268 „And I think Hobbs has wrote as many books to promote Atheisme, as HN has to promote Infidelity”; tamże, s. 513.
- 269 Niektórzy badacze wskazują na możliwość współautorstwa Anne Conway tak *Immortalitas animae*, jak innych dzieł More’a, mianowicie *Antidotus adversus atheismum* oraz *Conjectura cabbalistica*. Zob. R. Popkin, *The Spiritualistic Cosmologies of Henry More and Anne Conway w: Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies*, wyd. cyt., s. 100.
- 270 „And the disesteme of his church was nothing to him when he was adored as on Christ himself come to judge the world, by his own proselytes”; *Letters*, s. 513.
- 271 Th. Hobbes, *Lewiatan*, I, 7. Korzystamy z: Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, b. m. w. 1954.
- 272 Tamże, I, 12.
- 273 Tamże, I, 12.
- 274 Zob. *Letters*, s. 429-430. Nie jest to jednak temat nowy dla samego More’a, pierwsza wzmianka o Spinozie w pismach More’a znajduje się w liście do R. Boyle’a z 4 grudnia 1671 roku; zob. *Letters*, s. 518-521. More informuje Boyle’a, że autorem *Traktatu teologiczno-politycznego* jest prawdopodobnie „Spinoza, co to najpierw był Żydem, potem kartezjaninem, a teraz jest ateistą”.
- 275 Odparcie to nosiło tytuł: *Arcana Atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata examine Tractatus Theologico-Politici* i zostało wydane w Rotterdamie w 1676 roku.
- 276 „But I found this Theologicopoliticus such an impious work, that I could not forbear confuting him wyle a reade him”; *Letters*, s. 429.
- 277 B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, VI, 1-2; cyt. za: B. Spinoza, *Traktaty*, tłum. Ignacy Halpern-Myslicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000. Następne cytaty z *Traktatu teologiczno-politycznego* (w cytowaniach cyfra rzymska oznacza rozdział, cyfra arabska paragraf) oraz z *Etyki* będą pochodziły z tego wydania.
- 278 Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, VI, 10.
- 279 Tamże, VI, 29.
- 280 Tamże, VI, 45.
- 281 Tamże, VI, 68.

- 282 O popularnej i fałszywej interpretacji nauk Spinozy pisze J. S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, Książka i Wiedza, Warszawa 1974, s. 308-359.
- 283 B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, XII, 1-2.
- 284 Tamże, XII, 13.
- 285 Tamże, XII, 23.
- 286 G. Fox, około roku 1677, złożył wizytę Anne Conway w jej posiadłości w Ragley. Zob. też wcześniej Rozdział I, 1 e.
- 287 Cytat za: G. Jura, *Wstęp* do: B. Spinoza, *Traktaty*, dz. cyt., s. 23.
- 288 B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, V, 40.
- 289 Tamże, VII, 94.
- 290 „Et nemo nobis obiiciat, quasi omnis haec Philosophia nihil sit, quam Cartesianismus vel Hobbesianismus sub larva nova”; *Principia philosophiae...*, IX, 2.
- 291 *Principia philosophiae...*, IX, 4.
- 292 P. Loptson w swoim wydaniu *Principia philosophiae...* wyraża pogląd, że może tu chodzić o wspomnianego już Cuperusa i jego odparcie poglądów Spinozy (zob. *Principia philosophiae...*, s. 9). Co oczywiście sugeruje także, iż przynajmniej ostatnia część dzieła Anne Conway nie powstała wcześniej niż około roku 1677.
- 293 Kwestię przeznaczenia do publikacji filozoficznych zapisków Conway przez nią samą można chyba uznać za dyskusyjną, a to ze względu na pojawiające się w tekście bezpośrednie zwroty do czytelnika (zob. *Principia philosophiae...*, VI, 5; VI, 8), których autorstwa nie jesteśmy w stanie przypisać bez cienia wątpliwości ani Anne, ani jej wydawcy.
- 294 „Plane immaterialis et incorporeus spiritus”; *Principia philosophiae...*, IX, 3.
- 295 R. Descartes, *Zasady filozofii*, cz. I, art. 23.
- 296 „Atqui nego veram extensionem, qualis ab omnibus vulgo concipitur, vel in Deo, vel in Angelis, vel in mente nostra, vel denique in ulla substantia quae non sit corpus, reperiri”; AT V, s. 269.
- 297 R. Descartes, *Zasady filozofii*, cz. I, 18.
- 298 Tamże, cz. I, 22.
- 299 Tamże, cz. II, 36.
- 300 *Principia philosophiae...*, I, 1.
- 301 Tamże, I, 2.
- 302 W *Zasadach filozofii* dowód ontologiczny znajduje się w cz. I, art. 14, wcześniej zaś Descartes podał go w „Medytacji piątej”; dowód ze skutków w *Zasadach filozofii* podany jest w cz. I, art. 18-20, a wcześniej sformułowany został w „Medytacji trzeciej”.
- 303 Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, cz. I, 25.
- 304 Tamże, cz. I, 29.
- 305 Tamże, cz. I, 25.
- 306 *Principia philosophiae...*, IX, 3.
- 307 „Hobbes affirmat Deum ipsum esse materialem et corporalem, imo nihil aliud quam materiam et corpus; atque sic Deus et creaturae confunduntur in essentiis suis, negaturque essentialium inter ipsas intervenire distinctionem”; tamże, IX, 3.
- 308 Th. Hobbes, *Elementy filozofii, O ciele*, I, 1, 8, tłum. Cz. Znamierowski, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1956 (wszystkie następne fragmenty także z tego wydania).
- 309 Th. Hobbes, *Lewiatan*, I, 3.
- 310 „Quae pessimae sunt consequentiae”; *Principia philosophiae...*, IX, 3.
- 311 Th. Hobbes, *Lewiatan*, III, 34.
- 312 Tamże, III, 34.
- 313 Por. A. P. Martinich, *A Hobbes Dictionary*, Blackwell, Cambridge-Oxford 1995, s. 121.
- 314 „I (...) maintain God's existence, and that he is a most pure and most simple corporeal spirit”; cyt. za: A. P. Martinich, dz. cyt., s. 122.

- 315 Tamże.
- 316 Postużymy się tu fragmentem z *Elementów filozofii* Hobbesa – *O obywatelu*, III, 15, 14. Te same myśli odnajdziemy też w *Lewiatanie*, II, 31.
- 317 Th. Hobbes, *Elementy filozofii, O obywatelu* III, 15 (wyd. cyt., t. II, s. 437).
- 318 Th. Hobbes, *Lewiatan*, II, 31.
- 319 Th. Hobbes, *Elementy filozofii, O obywatelu* III, 15 (wyd. cyt., t. II, s. 436). Tak samo w *Lewiatanie*: „I nie jest też okazywaniem czci twierdzić o Bogu, że składa się z części, czy też, że jest *całością*, są to bowiem atrybuty jedynie rzeczy skończonych”; II, 31.
- 320 „Totus enim et universim unus est”; *Principia philosophiae...*, I, 2.
- 321 Th. Hobbes, *Elementy filozofii, O obywatelu*, III, 15 (wyd. cyt., t. II, s. 437). Por. w *Lewiatanie*: „Dlatego też, gdy przypisujemy Bogu *wolę*, to nie należy rozumieć, iżby ona była tak jak u człowieka *pożądaniem* *rozumnym*, lecz należy ją ujmować jako moc, dzięki której może on być sprawcą każdej rzeczy”; II, 31.
- 322 *Principia philosophiae...*, I, 7.
- 323 Th. Hobbes, *Elementy filozofii, O obywatelu*, III, 15 (wyd. cyt., t. II, s. 436). Podobnie w *Lewiatanie*: „I nie jest też okazywaniem czci przypisywać Bogu uczucia, w których skład wchodzi smutek (chyba, że przenośnie, mając na myśli nie samo uczucie, lecz jego skutek); takie, jak *skrucha*, *gniew*, *łiść*; albo też takie, w których skład wchodzi potrzeba czegoś; takie jak *pożądanie*, *nadzieja*, *pragnienie*; albo też takie, w których udział ma jakaś bierna dyspozycja: uczucie bowiem jest mocą, którą ogranicza coś, co leży poza nią”; II, 31.
- 324 *Principia philosophiae...*, I, 5.
- 325 „Spinosa scilicet Deum ibidem confundit et creaturam, et unum saltem ens ex utroque facit”; tamże, IX, 3.
- 326 B. Spinoza, *Etyka*, cz. I, Przydatek.
- 327 Tamże, cz. I, Określenie 6.
- 328 Tamże, cz. I, Twierdzenie 15.
- 329 Tamże, cz. I, Twierdzenie 16.
- 330 B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, IV, 11.
- 331 *Principia philosophiae...*, III, 6.
- 332 B. Spinoza, *Etyka*, cz. IV, Przedmowa oraz cz. IV, Twierdzenie 4, Dowód.
- 333 Zob. Ch. Ramond, *Le vocabulaire de Spinoza*, Ellipses, Paris 1999, s. 25.
- 334 B. Spinoza, *Etyka*, cz. I, Twierdzenie 17, Przypisek.
- 335 *Principia philosophiae...*, I, 7.
- 336 B. Spinoza, *Etyka*, cz. II, Twierdzenie 2.
- 337 Zagadnienie to zostało omówione w Rozdziale II, 1.
- 338 „Nego enim extensionem corpori competere, quatenus corpus est, sed quatenus ens, aut saltem substantia est”; AT V, s. 305.
- 339 „Suspitorque aequae ex praeiudicio fieri posse, cum omnia ea quae sensu manibusque usurpamus, utpote crassae et corporeae, semper sint extensa, quod et contra omnia extensa protinus concludimus corporeae, quam quod ullum sensus praeiudicium facit, ut putemus aliqua, quae non sunt corporeae, extendi”; tamże, s. 306.
- 340 „Atque omne hoc quod corpus dicitur, stupide et temulente esse vivum, utpote quod ultimam infimamque divinae essentiae, quam perfectissimam vitam autumo, umbram esse statuo ac idolum, verumtamen sensu ac animadversionem destitutum”; tamże, s. 383.
- 341 Zob. wcześniej Rozdział II, 2 f.
- 342 „Quantum vero ad me, equidem existimo naturam *Spiritus* conceptu definitumque aequae facilem esse atque ullius rei alterius cuiusmodicunque. (...) Ut exempli gratia, Integrum Ideam *Spiritus* in genere aut saltem omnium finitorum, creatorum, subordinatorumque *Spirituum*, ex his distinctis facultatibus sive proprietatibus consistere autumno; nempe, *Sui-penetratione*, *Sui-motu*, *Sui-contractione* et *Dilatatione* et

Indivisibilitate. Atque hae quidem sunt, quas magis absolutas censeo. Addam etiam quae ad aliud referuntur, suntque facultates *Penetrandi*, *Movendi* et *Alterandi* Materialium. Hae proprietates ac virtutes simul sumptae *Notionem* et *Ideam Spiritus* constituunt, quia plane distinguitur a *Corpore*, cuius partes aliae alias non possunt *penetrare*, non *moerere seipsum*, nec *seipsum* potest *constrahere* et *dilatare*, partes vero habet alias ab aliis *divisibiles* et *separabiles*. Partes autem *Spiritus*, quanquam dilatari quidem possunt, *separari* tamen non magis possunt quam radii Solis forcice e crystallo pellucida confecta abscindi. Atque hoc quidem sufficere potest ad definiendam *Notionem Spiritus*. Ad hunc locum non spectat *existentiae* illius probatio. Ex hac descriptione interim manifestum est, *Spiritum* *Notionem* esse maioris perfectionis quam *corpus*, ac proinde magis idoneum quam *corpus* ad constituendum Attributum *Entis absolute perfecti*"; H. More, *Antidotus adversus atheismum*, I, 4, 3.

- 343 „*Spiritum* itaque in genere definitio, *Substantiam penetrabilem et indiscernibilem*. Quae definitio quam apta sit et congrua melius intelligetur, si substantiam in genere dividamus in primas suas species, *Corpus et Spiritum*, et tunc *corpus* definiamus *Substantiam impenetrabilem et discernibilem*; Unde species huic contraria aptissime definiri videbitur, *Substantia penetrabilis et discernibilis*. / Ad quemvis hominem nunc provocho, qui, praedictis depositis, liberum facultatum suarum usum habet, annon termini quique in definitione *Spiritus* aequae sint intelligibiles et rationi congruentes, ac ii qui sunt in definitione *corporis*. Nam praecisa notio substantiae eadem est in utroque; in qua comprehendi puto *Extensionem et Activitatem*, seu *connatam* eam, seu *communicatam*. Materia enim mota ipsa, aliam materiam movere potest. Et quid *penetrabile* significet tam facile est intellectu, quam quid *impenetrabile*; quid *indiscernibile* sit, quam *discernibile*: et cum *penetrabilitas* et *indiscernibilitas* tam immediate *Spiritus* cohaereant, quam *impenetrabilitas* et *discernibilitas* corpori, par erit ratio attributorum utriusque. Axiom. 9. Porro, cum substantia, in praecisa ipsius *Notione*, *Impenetrabilitatem* non complectatur magis, quam *Indiscernibilitatem*; ex aequo mirandum erit, qui fiat, ut una substantia tam firmiter invicteque alteram arceat et excludat (id quod materiae paribus accidit inter ipsas) ac vni cur partes alterius substantiae tam arcte sibi mutuo adhaereant, ut nulla vi discerni queant; ut supra innuimus. Itaque, quandoquidem illius prohibitio et exclusio tam difficilis est intellectu, quam huius unio et adhaesio; notioni *Spiritus* hoc fraudi esse non debet"; H. More, *Immortalitas animae*, I, III, 1-2.
- 344 „Proprietates, Potentiae, et Operationes quaedam sunt, quae immediate ad Rem pertinent; quae cur ita faciant, ut ratio afferri non potest, ita nec quaeri debet; nec via et ratio, qua attributa illa et subiecta cohaereant inter se, intelligi ullo modo potest"; H. More, *Immortalitas animae*, I, II.
- 345 *Principia philosophiae...*, VII, 3.
- 346 Tamże, VII, 4.
- 347 Tamże.
- 348 Tamże.
- 349 „Primo enim quod ad Cartesianam attinet Philosophiam, haec omne corpus merum dicitur esse massam mortuam, non tantum vita et perceptione carentem cuiuscunque illa fuerit speciei, sed et penitus eiusdem etiam incapacem in omnem aeternitatem"; tamże, IX, 2.
- 350 R. Descartes, *Zasady filozofii*, cz. I, 53.
- 351 *Principia philosophiae...* VIII, 1.
- 352 Tamże, VIII, 2.
- 353 Tamże, 81; w: R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i Odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąmbaska, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, b. m. w. 1958, s. 106-107.

- 354 R. Descartes, *Zasady filozofii*, cz. I, 48.
- 355 Szerzej na ten temat zob. J. Kopania, *Problem jedności duszy i ciała w korespondencji Descartes'a z księżniczką Elżbietą*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 38, 1993, s. 117-127.
- 356 R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Biblioteka Klasyków Filozofii, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 4-5.
- 357 Tamże, s. 8-9.
- 358 Tamże, s. 10.
- 359 Podobnie w późniejszym liście do A. Arnaulda Descartes stwierdził, że wprawdzie dzięki doświadczeniu jest nam znany i oczywisty fakt wprawiania ciała w ruch przez umysł, jednak nie możemy wyjaśnić go poprzez rozumowanie i porównywanie; zob. list do Arnaulda z 29 lipca 1648 roku, w: AT V, 219.
- 360 Zob. opis redakcyjny w AT III, s. 663 i 690.
- 361 „Quia nempe res unius naturae vel similis facile se invicem attingere possunt”; *Principia philosophiae...*, VIII, 3.
- 362 Tamże, IX, 2. Porównanie organizmu do zegara Descartes czyni w cz. V *Rozprawy o metodzie* (zob. tamże, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1981, s. 68), w „Medytacji szóstej” (zob. *Medytacje*, 85 w: wyd. cyt., t. I, s. 111-112) oraz w cz. I, p. VI *Namiętności duszy* (zob. tamże, tłum. L. Chmaj, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, b. m. w. 1958, s. 32). W *Zasadach filozofii* porównanie to pojawia się w kontekście twierdzenia, że jedyna różnica między przedmiotami naturalnymi a przedmiotami sztucznymi polega na wielkości części, z których są złożone, mianowicie przedmioty wytworzone przez człowieka są zawsze na tyle duże, by można je było ująć zmysłami, inaczej bowiem nie mogłyby zostać przez człowieka wykonane; zob. *Zasady filozofii* cz. IV, 203-204. Porównanie to odnajdziemy także u Hobbesa, zob. *Lewiatan*, Wprowadzenie, wyd. cyt., s. 5.
- 363 *Principia philosophiae...*, IX, 4.
- 364 Th. Hobbes, *Elementy filozofii, O ciele*, II, 8, 20. Przytoczmy też na marginesie fragment z *Etyki* Spinozy: „Kto bowiem nie zna prawdziwych przyczyn rzeczy, ten gmatwa wszystko i bez żadnego przeciwdziałania ze strony umysłu zmyśla sobie, że zarówno drzewa, jak i ludzie mówią, i wyobraża sobie, że ludzie tworzą się z kamieni, jak i z nasienia, i że każda postać przeobrażać się może w jaką bądź inną”; Spinoza, *Etyka*, cz. I, Twierdzenie 8, Przypisek 2. Spinoza więc jest zdania zupełnie przeciwnego, jednak Conway nie podejmuje kwestii, co być może jest dowodem, że nie znała tego dzieła.
- 365 *Principia philosophiae...*, IX, 5.
- 366 Tamże.
- 367 Tezę tę Conway z pewnością opiera na dwu przesłankach jasno wynikających z pism Hobbesa: wszystkie rzeczy są przemienne i są cielesne oraz Bóg jest cielesny, skąd wynika, że kresem przemienności rzeczy jest Bóg.
- 368 *Principia philosophiae...*, IX, 7.
- 369 Tamże, IX, 6.
- 370 Tamże, VI, 11.
- 371 Cyt. za F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. Jarosław Pasek, Joanna Pasek, P. Józefowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1997, t. V, s. 14.
- 372 Th. Hobbes, *Elementy filozofii, O ciele*, II, 8, 2.
- 373 Por. A. P. Martinich, *A Hobbes Dictionary*, wyd. cyt., s. 53.
- 374 Th. Hobbes, *Elementy filozofii, O ciele*, II, 8, 1.
- 375 Por. A. P. Martinich, dz. cyt., s. 53.
- 376 Th. Hobbes, *Elementy filozofii, O ciele*, II, 8, 3.
- 377 *Principia philosophiae...*, IX, 6.
- 378 Tamże, IX, 7.

- 379 Tamże, IX, 8.
 380 Tamże, IX, 9.
 381 Tamże.
 382 Tamże.
 383 Th. Hobbes, *Elementy filozofii, O ciele*, II, 8, 10.
 384 *Principia philosophiae...*, IX, 9.
 385 Th. Hobbes, *Elementy filozofii, O ciele*, IV, 25, 2.
 386 Th. Hobbes, *Lewiatan*, I, 1, s.10.
 387 Th. Hobbes, *Elementy filozofii, O człowieku*, 12, 1.
 388 *Principia philosophiae...*, IX, 9.
 389 Tamże.
 390 „Equidem pronior sum in hanc sententiam, quod nullus prorsum sit motuum transitus; sed quod ex impulsu unius corporis aliud corpus in motum quasi expergiscatur, ut anima in cogitationem ex hac vel illa occasione; quodque corpus non tam suscipiat motum, quam se in motum exerat, a corpore alio commonefactum; et, quod paulo ante dixi, eodem modo se habere motum ad corpus, ac cogitatio se habet ad mentem, nimirum neutrum recipi, sed oriri utrosque ex subiecto in quo inveniuntur”; AT, V, 383.
 391 „Quia motio ipsa non movetur, sed saltem movet corpus, in quo est”; *Principia philosophiae...*, IX, 9.
 392 „Per realem productionem vel creationem”; tamże.
 393 Tamże.
 394 Tamże.
 395 Tamże.

3 • ODNIESIENIA LEIBNIZJAŃSKIE

- 1 G. W. Leibniz, *Specimen dynamicum*, tłum. M. Olszewski, w: Leibniz, *Pisma z metafizyki natury*, wyb. i red. S. Blandzi, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999, s. 79.
- 2 „Les miens en philosophie approchent un peu davantage de ceux de feu Mad. la Comtesse de Conway, et tiennent le milieu entre Platon et Democrite, puisque je croy que tout se fait mechaniquement comme veulent Democrite et Descartes, contre l'opinion de M. Morus et ses semblables; et que neantmoins tout se fait encor vitalement et suivant les causes finales, tout estant plein de vie et de perceptions, contre l'opinion des Democritiens”; G. W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, red. C. I. Gerhardt, Berlin 1875-1890, t. III, s. 217 (dalej wydanie to cytowane jest jako Gerhardt).
- 3 „Comment il faut expliquer raisonnablement ceux qui ont mis vie, et perception en toutes choses, comme Cardan, Campanella, et mieux qu'eux feu Madame la Comtesse de Connaway Platonicienne, et notre ami feu Mr François Mercure van Helmont (quoique d'ailleurs herissé de paradoxes inintelligibles) avec son ami feu Mr Henry Morus”; G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Verlag, Berlin 1962, 6/6, s. 72. Przekład: G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbska, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, b. m. w. 1955, t. I, s. 43 (ks. I, 1).
- 4 „Philosophie platonique de Mad. la Comtesse de Connway approuvée d'autres An-

- glois me plaist en bien des choses”; Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, wyd. cyt., 6:6, s. 47.
- 5 G. W. Leibniz, *Nowy system...*, tłum. St. Cichowicz, w: G. W. Leibniz, *Pisma z metafizyki natury*, wyd. cyt., s. 19.
 - 6 G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 29-30.
 - 7 G. W. Leibniz, *Prawdziwa theologia mistica*, w: G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, wyd. cyt., s. 14.
 - 8 Zob. Rozdział I, 1 c.
 - 9 G. W. Leibniz, *Specimen dynamicum*, wyd. cyt. s. 88.
 - 10 G. W. Leibniz, *O samej naturze...*, tłum. K. Krauze-Błachowicz, w: G. W. Leibniz, *Pisma z metafizyki natury*, wyd. cyt., s. 51.
 - 11 G. W. Leibniz, *Rozważania na temat teorii powszechnego ducha*, w: G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, wyd. cyt., s. 154.
 - 12 Zob. *Correspondance de Leibniz avec l'Electrice Sophie de Brunswicke*, Onno Klopp, Hanover 1974, 2:8.
 - 13 Zob. G. W. Leibniz, *Textes inédits*, red. G. Grua, Paris 1948, t. I, s. 98-99. Przekład polski w: G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, wyd. cyt., s. 165-167.
 - 14 „Chciaż chciałem wyrazić poglądy mojego przyjaciela, na ogół jednak starałem się, aby mogły one wyrażać pozwalające się zaakceptować myśli. Dodałem także wiele własnych przemyśleń, które nie są zgodne z pewnymi poglądami przyjaciela”; tamże, s. 165.
 - 15 Zob. Rozdział I, 1 d.
 - 16 Przekład obu tekstów w: G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. St. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczowski, H. Moese, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, b. m. w. 1969.
 - 17 Okres między rokiem 1666 a 1671 w filozofii Leibniza omawiany jest w: K. Krauze-Błachowicz, *Leibniz. Wczesne pojęcie substancji*, Zakład Teorii Poznania Filia Uniwersytetu Warszawskiego w Białymstoku, Białystok 1992. Zwięzłe omówienie ewolucji intelektualnej Leibniza i podstaw jego filozofii znaleźć można w: R. Bouveresse, *Leibniz*, PUF, collection „Que sais-je?”, Paris 1999.
 - 18 *Nowy system...*, tłum. St. Cichowicz, w: Leibniz, *Pisma z metafizyki natury*, wyd. cyt., s. 26.
 - 19 G. W. Leibniz, *Specimen dynamicum*, wyd. cyt., s. 85.
 - 20 G. W. Leibniz, *O samej naturze, czyli o sile wszczepionej i działaniach istot stworzonych*, tłum. K. Krauze-Błachowicz, w: G. W. Leibniz, *Pisma z metafizyki natury*, wyd. cyt., s. 64.
 - 21 Zob. H. Elzenberg, *Podstawy metafizyki Leibniza*, w: tenże, *Z historii filozofii*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 17-93.
 - 22 G. W. Leibniz, *Prawdziwa theologia mistica*, w: tenże, *Pisma z teologii mistycznej*, wyd. cyt., s. 16.
 - 23 G. W. Leibniz, List do Hanscha, w: tamże, s. 30. A. O. Lovejoy sądzi, że Leibniz traktował własne filozofowanie jako próbę systematyzacji platonizmu; zob. A. O. Lovejoy, *Wielki tańiec bytu*, wyd. cyt., s. 171.
 - 24 G. W. Leibniz, *Czyż nie jesteśmy substancjami?*, w: tenże, *Pisma z teologii mistycznej*, wyd. cyt., s. 61.
 - 25 G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (II, 23, 18), wyd. cyt., t. I, s. 274.
 - 26 G. W. Leibniz, *Zasady natury i łaski* (§ 1), w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 283.
 - 27 „Un miroir vivant perpétuel de l'univers”; *Monadologia*, 56. Cytaty z *Monadologii*

- podajemy w tłumaczeniu H. Elzenberga; zob. tenże, *Z historii filozofii*, wyd. cyt., s. 349-371. Fragmenty oryginalne według wydania: Leibnitz, *La Monadologie*, édition annotée par É. Boutroux, Paris 1880; jest to wydanie, z którego korzystał Elzenberg. Dla przejrzystości, w cytowaniach będziemy posługiwać się oznaczeniem: *Monadologia* oraz numer paragrafu.
- 28 Zob. *Monadologia*, 8. Omówienie tego zagadnienia zob. A. O. Lovejoy, *Wielki taniec bytu*, wyd. cyt., s. 165-212.
 - 29 „Pour ainsi dire des Automates incorporels”; *Monadologia*, 18.
 - 30 „Si nous voulons appeler Ame tout ce qui a *perceptions* et *appétits* dans le sens général, que je viens d'expliquer; toutes les substances simples ou Monades créées pourraient être appelées Ames; mais, comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens que le nom général de Monades et d'Entéléchies suffise aux substances simples qui n'auront que cela; et qu'on appelle Ames seulement celles dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire”; *Monadologia*, 19.
 - 31 „Neque enim materia prima in mole, seu impenetrabilitate et extensione consistit etsi eam exigat; G. W. Leibniz, List do des Bossesa z 20 września 1706, Gerhardt, t. II, s. 324.
 - 32 „Au reste, comme les monades sont sujettes aux passions, excepté la primitive, elle ne sont pas de forces pures, elles sont les fondements non seulement des actions, mais encore des résistances ou passibilités, et leurs passions sont dans les perception confuses”; G. W. Leibniz, List do N. Rémonda, Gerhardt, t. VI, s. 636. Por. *Monadologia*, 47-49.
 - 33 „Distingo ergo (1) entelechiam primitivam seu animam, (2) materiam nempe primam seu potentiam passivam primitivam, (3) monada his duabus completam, (4) massam seu materiam secundam, sive machinam organicam, ad quam innumerae concurrunt monades subordinatae, (5) animal seu substantiam corpoream, quam unam facit monas dominans in machinam”; G. W. Leibniz, List do de Voldera z 20 czerwca 1703 r., Gerhardt, t. II, s. 252.
 - 34 Por. R. Bouveresse, dz. cyt., s. 86.
 - 35 „Et ipsa aggregata nihil aliud sunt quam phaenomena, cum praeter monades ingredients, cetera per solam perceptionem adduntur, eo ipso dum simul percipiuntur”; G. W. Leibniz, List do Bossesa z 13 stycznia 1716 r., Gerhardt, t. II, s. 517.
 - 36 G. W. Leibniz, *O transsubstancjacji*, w: tenże, *Pisma z teologii mistycznej*, wyd. cyt., s. 137-138.
 - 37 „Si nihil existeret substantiale praeter monades, seu si composita essent mera phaenomena, extensio ipsa nil foret nisi phaenomenon resultans ex apparentiis simultaneis coordinatis”; G. W. Leibniz, List do des Bossesa z 13 stycznia 1716 r., Gerhardt, t. II, s. 517.
 - 38 „L'étendue ne signifie qu'une répétition ou multiplicité continuée de ce qui est répandu; une pluralité, continuité et coexistence des parties”; G. W. Leibniz, *Extraît d'une lettre de M. de L. pour soutenir ce qu'il y a de Luy dans le Journal des sçavans du 18. juin 1691*, Gerhardt, t. IV, s. 467. Por. H. Elzenberg, dz. cyt., s. 71, przypis 152.
 - 39 Dynamistyczny i witalistyczny charakter filozofii Leibniza w konfrontacji z poglądami Newtona omawia C. Merchant, *The Death of Nature*, Harper & Row Publishers, San Francisco 1980, s. 275-289.
 - 40 „Il faut qu'il existe s'il est possible”; *Monadologia*, 45.
 - 41 Na zbieżności oznaczone jako (2), (4), (5), (6) oraz (10) zwraca uwagę C. Merchant, *The Vitalism of Anne Conway: Its Impact on Leibniz's Concept of the Monad*, „Journal of the History of Philosophy”, 17, 3, 1979, s. 255-269; artykuł ten został włączony do książki: C. Merchant, *The Death of Nature*, wyd. cyt., s. 253-268. Autorka po-

- przestaje na wskazaniu tych zbieżności, nie rozwijając zagadnienia szerzej. Zbieżności oznaczone jako (2), (7), (8) (9), oraz (10) dodaje P. Loptson w: *Introduction* do: A. Conway, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, wyd. cyt.
- 42 G. W. Leibniz, *O tym, że wyjaśnienia zjawisk cielesnych nie można podać bez zasady bezcielesnej*, czyli Boga, w: tenże, *Pisma z teologii mistycznej*, wyd. cyt., s. 129.
- 43 G. W. Leibniz, *Korespondencja z Antoine'em Arnaudem*, tłum. St. Cichowicz i J. Kopania, Biblioteka Klasyków Filozofii, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 59.
- 44 Tamże, s. 72.
- 45 G. W. Leibniz, *Nowym systemie dla objaśnienia natury substancji oraz ich wzajemnej łączności, jak również związku duszy z ciałem*, wyd. cyt., s. 18.
- 46 *Principia philosophiae...*, IX, 2.
- 47 Tamże.
- 48 „Quodlibet corpus vitam quandam esse in sua natura, vel spiritum, idemque esse principium percipiens, sensum habens et cognitionem, amoremque et desiderium, gaudiumque et dolorem, prout aliter vel aliter affectum sit, et per consequens illud habere activitatem et motum per se”; tamże, VII, przed numeracją paragrafów.
- 49 „Revera autem nullum est corpus ullibi, quod non habeat motionem et per consequens vitam vel spiritum”; tamże, VII, 4.
- 50 G. W. Leibniz, *Poprawa filozofii pierwszej i pojęcie substancji*, tłum. S. Blandzi, w: tenże, *Pisma z metafizyki natury*, wyd. cyt., s. 13.
- 51 G. W. Leibniz, *O samej naturze, czyli o sile wszczepionej i działaniach istot stworzonych*, tłum. K. Krauze-Błachowicz, tamże, s. 57.
- 52 G. W. Leibniz, *Korespondencja z Antoine'em Arnaudem*, wyd. cyt., s. 117-118.
- 53 G. W. Leibniz, *Próśńa w myśleniu*, w: tenże, *Pisma z teologii mistycznej*, wyd. cyt., s. 66.
- 54 „Sed etiam quaelibet creatura, quamvis minima, quam nostris conspicere queamus oculis; nostrave concipere mente, talem in se habeat partium, vel potius integrum creaturarum infinitatem, ut numerari nequeant; *Principia philosophiae...*, III, 5.
- 55 „C'est ce qui fait la différence entre la Nature et l'Art, c'est-à-dire, entre l'art Divin et le nôtre. Et l'auteur de la nature a pu pratiquer cet artifice divin et infiniment merveilleux, parce que chaque portion de la matière n'est pas seulement divisible à l'infini comme les anciens ont reconnu, mais encore sous-divisée actuellement sans fin, chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre, autrement il serait impossible, que chaque portion de la matière pût exprimer tout l'univers. Par où l'on voit qu'il y a un monde de créatures, de vivants, d'animaux, d'entéléchies, d'âmes dans la moindre partie de la matière. Chaque portion de la matière peut être conçue, comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin, ou un tel étang”; *Monadologia*, 64-67.
- 56 „Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir”; *Monadologia*, 7.
- 57 „Il s'ensuit de ce que nous venons de dire, que les changements naturels des Monades viennent d'un principe interne, puisqu'une cause externe ne saurait influencer dans son intérieur”; *Monadologia*, 11.
- 58 „In sua (...) natura, prout originaliter creatum fuit”; *Principia philosophiae...*, VII, przed numeracją paragrafów.
- 59 „On voit par là, que chaque corps vivant a une entéléchie dominante qui est l'âme dans l'animal; mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres vivants, plantes, animaux, dont chacun a encore son entéléchie, ou son âme dominante”; *Monadologia*, 70.

- 60 Zob. wcześniej Rozdział II, 2 f.
- 61 *Principia philosophiae...*, VI, 11.
- 62 Tamże, VII, 4.
- 63 Tamże, VII, 3.
- 64 „Sic ergo est societas quaedam inter creaturas in dando et recipiendo, per quam mutuo substituunt per se invicem, ita ut una vivere non posset sine alia. Quenam creatura in toto universo reperitur, quae opus non habeat creatura sua socia? Nulla certe”; tamże, VII, 4.
- 65 Tamże, VI, 4.
- 66 „(...) il y a encore celle-ci: que les âmes en général sont des miroirs vivants ou images de l'univers des créatures; mais que les esprits sont encore des images de la Divinité même, ou de l'Auteur même de la nature: capables de connaître le système de l'univers et d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques; chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département”; *Monadologia*, 83.
- 67 „C'est ce qui fait que les Esprits sont capables d'entrer dans une Manière de Société avec Dieu, et qu'il est à leur égard, non seulement ce qu'un inventeur est à sa Machine (comme Dieu l'est par rapport aux autres créatures) mais encore ce qu'un Prince est à ses sujets, et même un père à ses enfants. D'où il est aisé de conclure, que l'assemblage de tous les Esprits doit composer la *Cité de Dieu*, c'est-à-dire le plus parfait État qui soit possible sous le plus parfait des Monarques”; *Monadologia*, 84-85.
- 68 „Quia autem spiritus inter haec duo excellentior est in vero naturalique rerum ordine, et quo magis creatura quaedam est spiritus, si saltem non aliis modis degeneret, eo proprius ad Deum accedit, qui supremus est spiritus”; *Principia philosophiae...*, VII, 1.
- 69 „Cependant les Ames raisonnables suivent des lois bien plus relevées, et sont exemptes de tout ce qui leur pourrait faire perdre la qualité de citoyens de la société des esprits, Dieu y ayant si bien pourvu, que tous les changements de la matière ne leur sauraient faire perdre les qualités morales de leur personnalité. Et on peut dire que tout tend à la perfection non seulement de l'Univers en general, mais encore de ces creatures en particulier, qui sont destinées à un tel degre de bonheur, que l'Univers s'y trouve intéressé en vertu de la bonté divine qui se communiqué à un chacun autant que la souveraine Sagesse le peut permettre”; G. W. Leibniz, *System nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*, w. tenże, *System nouveau de la nature et de la communication des substances et autres texts 1690-1703*, GF-Flammarion, Paris 1994, s. 69-70. Tłum. polskie S. Cichowicza, w: G. W. Leibniz, *Pisma z metafizyki natury*, wyd. cyt., s. 30.
- 70 „Cette Cité de Dieu, cette Monarchie véritablement universelle, est un Monde Moral, dans le monde Naturel”; *Monadologia*, 86.
- 71 , Zob. Rozdział II, 2 f, także 2 g.
- 72 G. W. Leibniz, *Korespondencja z A. Arnauldem*, wyd. cyt., s. 123. W pochodzących z 1702 roku *Rozważaniach na temat teorii powszechnego ducha* Leibniz pisał: „Omawiana teoria jest poza tym zgodna z potwierdzonym przez doświadczenie porządkiem natury, ponieważ obserwacje bardzo wybitnych badaczy każą nam sądzić, że w przeciwieństwie do tego, jak się powszechnie uważa, zwierzęta w ogóle nie mają początku, że żywe nasiona albo zwierzęta rozmnażające się poprzez nasienie istniały już od początku świata, a zgodnie z porządkiem rzeczy i z rozumem to, co istniało od początku, nie ma także końca i dlatego skoro narodziły się tylko powiększeniem zwierzęcia, które wcześniej rozwinęło się i przekształciło, śmierć będzie tylko zmniejszeniem zwierzęcia, które przekształca się i kurczy, ale samo zwierzę podczas tych przekształceń cały czas pozostaje tym samym, tak jak tym samym zwierzęciem

- jest larwa jedwabnika i motyl”; w: G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, wyd. cyt., s. 158.
- 73 „C'est ce qui fait aussi qu'il n'y a jamais ni génération entière, ni mort parfaite prise à la rigueur, consistant dans la séparation de l'âme. Et ce que nous appelons *Génération* sont des développements et des accroissements; comme ce que nous appelons *Morts*, sont des enveloppements et des diminutions”; *Monadologia*, 73.
- 74 G. W. Leibniz, *Korespondencja z A. Arnauldem*, wyd. cyt., s. 97.
- 75 „Au lieu de la transmigration des âmes, il n'y qu'une transformation d'un même animal, selon que les organes sont pliés différemment, et plus ou moins développés”; G. W. Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes 1690-1703*, wyd. cyt., s. 69. Tłum. polskie w: G. W. Leibniz, *Pisma z metafizyki natury*, wyd. cyt., s. 30.
- 76 *Principia philosophiae...*, I, 1.
- 77 „Essentielle igitur Dei attributum est esse Creatorem, adeoque consequenter Deus semper fuit Creator, semperque Creator erit”; tamże, II, 5.
- 78 „Ainsi Dieu seul est l'unité primitive, ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou dérivatives sont des productions, et naissent, pour ainsi dire, par des Fulgurations continuelles de la Divinité de moment en moment, bornées par la réceptivité de la créature, à laquelle il est essentiel d'être limitée”; *Monadologia*, 47.
- 79 „Voluntatis differentiam nullum in Deo habere locum, eo quod sit imperfectio: qui propterea quamvis agens liberrimum simul tamen etiam est maxime necessarium agens, ita ut non possit non ficere, quidquid facit in creaturis suis, vel erga eas, cum propria ipsius infinita sapientia, bonitas atque iustitia lex ipsi sit, quam transgredi haud possit”; *Principia philosophiae...*, III, 2.
- 80 „Or, comme il y a une infinité d'univers possibles dans les Idées de Dieu et qu'il n'en peut exister qu'un seul, il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu, qui le détermine à l'un plutôt qu'à l'autre. Et cette raison ne peut se trouver que dans la *convenance*, ou dans les degrés de perfection, que ces mondes contiennent; chaque possible ayant droit de prétendre à l'existence à mesure de la perfection qu'il enveloppe. Et c'est ce qui est la cause de l'existence du meilleur, que la sagesse fait connaître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire”; *Monadologia*, 53-55.
- 81 *Principia philosophiae...*, II, 6
- 82 Tamże, II, 5.
- 83 G. W. Leibniz, *Polemika z S. Clarke'iem*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, wyd. cyt., s. 336.
- 84 Tamże, s. 392.
- 85 Tamże, s. 337.
- 86 Tamże, s. 392. Leibniz odrzuca koncepcję czasu absolutnego, sformułowaną przez Newtona.
- 87 Na tę oryginalność rozumienia czasu Conway zwraca uwagę P. Loptson, *Introduction*, do A. Conway, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, wyd. cyt., s. 30-32.
- 88 W tym miejscu zwróćmy też uwagę na to, w jaki sposób Conway rozumie przestrzeń. Uważa ona, że nie ma absolutnej przestrzeni, istnieje ona ze względu na rzeczy. Conway pisze: „Jeśli zaś powiedzieliby, że nie zamykają Boga w tym skończonym świecie, lecz że wyobrażają sobie, iż nie mniej istnieje On także poza nim w nieskończonych wyobrażonych przestrzeniach, jak wewnątrz niego, to odpowiedź na to jest następująca: jeśli te wyobrażone przestrzenie są wyłącznie wyobrażone, to są one tylko najfałszywymi wymysłami rozumu, jeśli zaś są bytami rzeczywistymi-

- mi, to czym innym mogą być niż stworzeniami Boga? Ponadto, Bóg albo działa w tych przestrzeniach, albo nie. Jeśli nie, to Boga tam nie ma, gdziekolwiek bowiem jest, tam działa, ponieważ taka jest Jego natura, że tak właśnie postępuje, jak naturą ognia jest, że płonie, lub Słońca, że świeci.” (*Principia philosophiae...*, III, 7). Można by te wypowiedzi interpretować jako wyraz stanowiska zbieżnego z koncepcją przestrzeni Leibniza. Leibniz nie tylko czas, ale także przestrzeń relatywizował do rzeczy, nie dopuszczał (podobnie zresztą jak Descartes) istnienia przestrzeni absolutnej. Jednak uwagi Conway na temat przestrzeni są zbyt ogólnikowe (przede wszystkim zaś chodzi jej tu raczej o naturę Boga), by zasadne było czynienie porównań z Leibnizem.
- 89 Por. *Principia philosophiae...*, VII, 4.
- 90 Zob. Rozdział II, 2 e, także 2 f.
- 91 Zob. Rozdział II, 2 e, także 2 f oraz Rozdział II, 3 c.
- 92 Poniższe ustalenia podajemy za: C. Merchant, *The Vitalism of Anne Conway: Its Impact on Leibniz's Concept of the Monad*, art. cyt. Samo słowo „monada” jest pochodzenia pitagorejskiego; zob. na ten temat G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt., t. IV, s. 387, 390-393, 411 i n., 431 i n.
- 93 „Divisio rerum nunquam sit in minima Mathematica, sed in minima Physica: cumque materia concreta eousque dividitur, ut monades abeat Physicas, qualis in primo materialitatis suae statu erat; videatur de productione materiae *Kabb. denud.* tom. I. par. II. pag. 310 seqq. et tom. II et tract. ult. p. 28. (...)”; *Principia philosophiae...*, III, 9.
- 94 F. M. van Helmont, *Dialogi kabalistyczne*, s. 9, cyt. za: C. Merchant, *The Vitalism of Anne Conway...*, art. cyt., s. 266.
- 95 Tamże, s. 13, cyt. za: C. Marchant, art. cyt., s. 266.
- 96 „(...) *Monas sive Unitas* tam aptum Naturae *Immaterialis* sit *Symbolum*.”; H. More, *Conjectura Cabbalistica. Cabbala Philosophica*, I, 5, w: H. More, *Opera Omnia*, wyd. cyt., t. II, s. 479.
- 97 Zob. L. Stein, *Leibniz und Spinoza*, Berlin 1890, s. 209.
- 98 „Mihi omnis substantia operationum mire fertilis videtur. Sed a substantia (praeterquam infinita) substantiam, id est monada, produci non arbitror”; cyt. za: C. Merchant, art. cyt., s. 267.
- 99 „De natura monadum sunstantiarum quod porro quaeris, putem facile satisfieri posse, si speciatim indices quid in ea re explicari velis. De origine earum puto me iam dixisse, omnes sine dubio perpetuas esse nec nisi creatione oriri ac nonnisi annihilatione interire posse, id est, naturaliter nec oriri, quod tantum est aggregatorum”; cyt. za: C. Merchant, art. cyt., s. 267.
- 100 G. W. Leibniz, *O samej naturze substancji*, tłum. K. Krauze-Błachowicz, w: G. W. Leibniz, *Pisma z metafizyki natury*, wyd. cyt., s. 59.
- 101 Tamże, s. 61.
- 102 G. W. Leibniz, *Czyż nie jesteśmy substancjami?*, w: G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, wyd. cyt., s. 61. Zob. wyżej Rozdział III, 2.
- 103 Zob. G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (IV, 10), wyd. cyt., t. II, s. 277.
- 104 Por. Wł. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, PWN, Warszawa 1988, t. II, s. 77.
- 105 Zob. D. Selver, *Der Entwicklungsgang der Leibnizschen Monadenlehre bis 1695*, Leipzig 1885; S. Auerbach, *Zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizschen Monadenlehre*, Dessau 1884.
- 106 W dialogach *De g'heroici furori* Bruno tak opisuje monadę: „Amphitryta, źródło wszystkich liczb, wszystkich gatunków, wszystkich przyczyn – oto jest Monada, prawdziwa istota wszelkiego bytu; i jeżeli nie można dostrzec jej w jej istocie, w absolutnym świetle, to jest ona widoczna w swoich tworcach, które są do niej podobne,

które przedstawiają jej obraz: gdyż od monady, która jest bóstwem, pochodzi ta monada, która jest naturą, wszechświatem, światem”; G. Bruno, *Opere italiane*, t. II, s. 473 (cyt. za: *Giordano Bruno przed trybunałem inkwizycji. Akta procesu*, wyd. cyt., s. 137, przypis 36). W dziele *Lampa trzydziestu posągów* Bruno rozróżnia trojaką substancję prostą: duszę wszechświata, substancję względnie pierwszą i substancję absolutnie pierwszą; zob. A. Nowicki, *Giordano Bruno*, wyd. cyt., s. 288-289.

107 Zob. L. Stein, dz. cyt., s. 201.

108 Zob. L. Stein, dz. cyt., s. 204.

109 Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, wyd. cyt., t. III, s. 287.

110 Zob. S. Brown, *Leibniz and More's Cabbalistic Circle*, w: *Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies*, wyd. cyt., s. 77-95.

111 Zob. A. P. Coudert, *Leibniz et Christian Knorr von Rosenroth: une amitié méconnue*, „Revue de l'Histoire des Religions”, 213, 4, 1996, s. 467-484.

112 Zob. np. List Leibniza do J. Thomasiusa z 1669 roku, w: Gerhardt, t. I, s. 15-27.

113 A. Foucher de Careil, *Leibniz. La philosophie juive et la cabale*, Paris 1861, s. 65.

ZAKOŃCZENIE

- 1 Słowa te pochodzą z *Przedmowy* H. More'a do *Principia philosophiae...* A. Conway, zob. *Principia philosophiae...*, Appendix I, s. 240.

BIBLIOGRAFIA

a. Teksty Anne Conway

Letters = *The Conway Letters. The Correspondance of Anne, Viscountess Conway, Henry More, and Their Friends, 1642-1684*, Edited by M. H. Nicolson, Revised Edition with an Introduction and New Material Edited by S. Hutton, Clarendon Press, Oxford 1992.

Principia philosophiae... = Anne Conway, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, Edited and with an Introduction by P. Lopton, Martinus Nihoff Publishers, The Hague/Boston/London 1982.

The Principles = Anne Conway, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, Edited by Allison P. Coudert and Taylor Corse, Cambridge University Press 1996.

b. Teksty źródłowe

ANTOLOGIA PALATYŃSKA

Anthologie Grecque. Anthologie Palatine, ed. P. Waltz, „Les Belles Lettres”, Paris 1957.

Antologia Palatyńska, tłum. Z. Kubiak, PIW, Warszawa 1978.

ARYSTOTELES

Opera, ed. I. Bekker, Editio Academia Regia Borussica, Berolini 1831.

Analitiki wtóre w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. I, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990.

BIBLIA

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam, Desclée & Co., Paryż 1927.

Biblia Sacra Latina ex Biblia Sacra Vulgatae editionis Sixti V. et Clementis VIII., Samuel Bagster & Sons Limited, London 1977.

Biblia w przekładzie Księdza Jakuba Wujka z 1599 r., transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. J. Frankowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1998.

Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, red. S. Głowa oraz I. Bieda, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1998.

BRUNO Giordano

Opera latine conscripta, (wyd. 1: Neapoli MDCCCLXXXVI), Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog Stuttgart – Bad Constatt 1961.

O niezmiernym wszechświecie i niezliczonych światach w: A. Nowicki, *Giordano Bruno*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979.

Pisma filozoficzne, tłum. W. Zawadzki, Książka i Wiedza, Warszawa 1956.

Przeciwno matematykom w: A. Nowicki, *Giordano Bruno*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979.

DESCARTES René

AT = *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, T. I-XI, Librairie J. Vrin, Paris 1974-1983.

Listy do księżniczki Elżbiety, tłum. J. Kopania, Biblioteka Klasyków Filozofii, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i Odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, b. m. w. 1958.

Namiętności duszy, tłum. L. Chmaj, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, b. m. w. 1958.

Rozprawa o metodzie, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1981.

Zasady filozofii, tłum. I. Dąbska, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1960.

DIOGENES LAERTIOS

Vitae Philosophorum, ed. H. S. Long, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxonii 1964.

Żywoty i poglądy słynnych filozofów, tłum. W. Olszewski, PWN, Warszawa 1984.

FILON z Aleksandrii

Opera, ed. L. Cohn et P. Wendland, Typis et Impensis Georgii Reimeri, Berolini 1896-1915, t. I-VII.

Pisma (O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O cnotach), t. I, tłum. L. Joachimowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986.

Pisma (O gigantach, O niezmienności Boga, O rolnictwie, O uprawie roślin, O pijaństwie, O trzeźwości), t. II, tłum. S. Kalinkowski, Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków 1994.

HOBBS Thomas

Elementy filozofii, tłum. Cz. Znamierowski, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1956.

Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego, tłum. Cz. Znamierowski, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, b. m. w. 1954.

HOMER

L'Odyssée, ed. V. Bérard, „Les Belles Lettres”, Paris 1987-1992, t. I-III.

Odyseja, tłum. L. Siemieński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Kraków 1981.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm

Correspondance de Leibniz avec l'Electrice Sophie de Brunswicke, Onno Klopp, Hanover 1974.

La Monadologie, édition annotée par É. Boutroux, Paris 1880.

Die Philosophischen Schriften, red. C. I. Gerhardt, Berlin 1875-1890.

Sämtliche Schriften und Briefe, Akademie Verlag, Berlin 1962.

Textes inédits, red. G. Grua, Presses Universitaires de France, Paris 1948.

Korespondencja z Antoine'em Arnaudem, tłum. St. Cichowicz i J. Kopania, Biblioteka Klasyków Filozofii, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego, tłum. I. Dąmbska, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, b. m. w. 1955.

Pisma z metafizyki natury, wyb. i red. S. Blandzi, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999.

Pisma z teologii mistycznej, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.

Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne, tłum. St. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, b. m. w. 1969.

MORE Henry

Opera omnia, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1966.

Korespondencja z R. Descartes'em, tłum. J. Kopania, tom przygotowywany do wydania w Bibliotece Klasyków Filozofii, Wydawnictwo Naukowe PWN.

ORYGENES

Homélies sur la Genèse, Texte latin, traduction et notes de L. Doutreleau, Les Éditions du Cerf, Paris 1976.

Traite des Principes, Introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, t. I, ks. I-II, Les Éditions du Cerf, Paris 1978.

Traite des Principes, Introduction, texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, t. II, ks. III-IV, Les Éditions du Cerf, Paris 1980.

Homilie o Księdze Rodzaju, tłum. St. Kalinkowski, w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXXI, z. 1, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1984.

O zasadach, tłum. St. Kalinkowski, w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXIII, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979.

OWIDIUSZ

Metamorphoses, ed. R. Merkel, Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1912.

Przemiany, tłum. B. Kiciński, Unia Wydawnicza „Verum”, Warszawa 1995.

PARMENIDES

Die Fragmente der Vorsokratiker, ed. H. Diels, Weidmann 1968.

PICO DELLA MIRANDOLA Giovanni

Mowa o godności człowieka, w: *Filozofia włoskiego Odrodzenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, red. A. Nowicki, PWN, Warszawa 1967.

PINDAR

Isthmiques et fragments, ed. A. Peuch, „Les Belles Lettres”, Paris 1961.

Liryka starożytnej Grecji, opr. J. Danielewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1987.

PLATON

Opera, ed. I. Burnet (wyd. 1: 1900), Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxonii 1955-1957, t. I-V.

Gorgiasz, tłum. P. Siwek, Biblioteka Klasyków Filozofii, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991.

Kratylos, tłum. W. Stefański, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo. Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1990.

Lyziś, tłum. Wł. Witwicki, PWN, Warszawa 1959.

Państwo, tłum. Wł. Witwicki, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1994.

Timajos, tłum. P. Siwek, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1986.

Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon, tłum. Władysław Witwicki, PWN, Warszawa 1988.

PLOTYN

Enneades, ed. H. F. Mueller, Apud Weidmannos, Berolini 1878.

Enneady, tłum. A. Krokiewicz, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1959.

SPINOZA Benedykt

Traktaty, tłum. Ignacy Halpern-Myślicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000.

św. TOMASZ z Akwinu

Summa theologiae, Ex Officina Libraria Marietti, Taurini 1928.

c. Opracowania

S. Auerbach, *Zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizschen Monadenlehre*, Dessau 1884.

I. Asimow, *Krótką historia chemii*, PWN, Warszawa 1970.

M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego. Czasy nowożytne 1517-1758*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1989.

J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1995.

—, *Biographisches Lexikon der Hervorragenden Ärzte*, wyd. A. Hirsch, Berlin 1934.

A. Borowski, *Renesans*, Biblioteka „Polonistyki”, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1992.

R. Bouveresse, *Leibniz*, PUF, collection „Que sais-je?”, Paris 1999.

M. Ciliberto, *Wstęp do Bruna*, Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 2000.

F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. H. Bednarek, S. Zalweski, J. Marzęcki, J. Pasek, J. Pasek, P. Józefowicz, Instytut Wydawniczy PAX, t. I-V, Warszawa 1995-2001.

A. P. Coudert, *A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare*, „Journal of the History of Ideas” 36, 1975, s. 633-652.

A. P. Coudert, *Leibniz et Christian Knorr von Rosenroth: une amitié méconnue*, „Revue de l'Histoire des Religions”, 213, 4, 1996, s. 467-484.

J.-P. Dedieu, *Inkwizycja*, Wydawnictwo Thesaurus Press, Wrocław 1993.

D. Dembińska-Siury, *Plotyn*, „Myśli i Ludzie”, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.

H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.

A. Foucher de Careil, *Leibniz. La philosophie juive et la cabale*, Paris 1861.

A. Gabbey, *Henry More lecteur de Descartes: Philosophie naturelle et apologétique*, „Archives de Philosophie” 58, 1995, s. 355-369.

J. Gajda, *Piątorezeczy*, „Myśli i Ludzie”, Wiedza Powszechna, Warszawa 1996.

J. Garewicz, *Jakuba Böhme spotkania z Bogiem*, „Znak” 403, 12, 1988, s. 48-60.

E. Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, tłum. K. Żaboklicki, PWN, Warszawa 1969.

E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, PAX, Warszawa 1958.

—, *Giordano Bruno przed trybunałem inkwizycji*, tłum. W. Zawadzki, Książka i Wiedza, Warszawa 1953.

St. Grzybowski, *Historia Irlandii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1998.

Z. Halevi, *Kabala – Tradycja wiedzy tajemnej*, tłum. B. Kos, Artes, b. m. w. 1994.

—, *Historia medycyny*, red. T. Brzeziński, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 1995.

S. Hutin, *Henry More. Essai sur les doctrines theosophiques chez les Platoniciens de Cambridge*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1966.

- S. Hutton, *Anne Conway critique d'Henry More: L'esprit et la matiere*, „Archives de Philosophie” 58, 1995, s. 371-384.
- S. Hutton (red.), *Henry More (1614-1687): Tercentenary Studies*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1990.
- B. Kiezkowski, *Giovanni Pico della Mirandola. Charakter i geneza jego filozofii*, Część druga, „Przegląd Filozoficzny”, 33, 3, 1930, s. 233-247.
- G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofeld, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Poznań 1999.
- L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.
- J. Kopania, *Descartes i Kant o użyteczności poznawczej języka naturalnego*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1996.
- J. Kopania, *Problem jedności duszy i ciała w korespondencji Descartes'a z księżniczką Elżbietą*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 38, 1993, s. 117-127.
- A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, słowo/obraz terytoria, tłum. O. i W. Kubiński, Gdańsk 1998.
- K. Krauze-Błachowicz, *Leibniz. Wczesne pojęcie substancji*, Zakład Teorii Poznania, Filia Uniwersytetu Warszawskiego w Białymstoku, Białystok 1992.
- Z. Kuksewicz, *Żarys filozofii średniowiecznej*, PWN, Warszawa 1986.
- J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, PWN, Warszawa 1986.
- J. Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej*, PWN, Warszawa 1980.
- , *Leksykon malarstwa od A do Z*, Muza S. A., Warszawa 1992.
- X. Léon-Dufour SJ, *Słownik Nowego Testamentu*, tłum. bp Kazimierz Romaniuk, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1986.
- A. O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*, tłum. A. Przybysławski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- A. P. Martinich, *A Hobbes Dictionary*, Blackwell, Cambridge – Oxford 1995.
- C. Merchant, *The Death of Nature*, Harper & Row Publishers, San Francisco 1980.
- C. Merchant, *The Vitalism of Anne Conway: Its Impact on Leibniz's Concept of the Monad*, „Journal of the History of Philosophy”, 17, 3, 1979, s. 255-269.
- Ch. Mopsik, *Kabata*, tłum. A. Szymanowski, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 2001.
- A. Nowicki, *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruno*, PWN, Warszawa 1962.
- A. Nowicki, *Giordano Bruno*, „Myśli i Ludzie”, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979.
- G. R. Owen, *The Famous Case of Lady Anne Conway*, „Annals of Medical History”, vol. 9, 1937, s. 567-571.
- Z. Pasek, *Wyznania wiary. Protestantyzm*, Media-Press, Kraków 1999.
- H. Pietras, *Apokatastaza według Ojców Kościoła*, „Collectanea Theologica”, 62, 3, 1992.
- Ch. Ramond, *Le vocabulaire de Spinoza*, Ellipses, Paris 1999.
- S. Raube, *Deus explicatus. Stworzenie i Bóg w myśli Ralphia Cudwortha*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2000.
- G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, t. I-IV, Lublin 1993-1999.
- A. Sajkowski, *Barok*, Biblioteka „Polonistyki”, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1987.
- G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Znak, Kraków 1996.
- G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, tłum. J. Zychowicz, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 1989.
- D. Selver, *Der Entwicklungsgang der Leibnizschen Monadenlehre bis 1695*, Leipzig 1885.
- J. S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, tłum. A. Neuman, Książka i Wiedza, Warszawa 1974.
- L. Stein, *Leibniz und Spinoza*, Berlin 1890.
- S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, „W drodze”, Wydawnictwo Polskiej Provincji Dominikanów, Poznań 1995.

- A. Świderkówna (red.), *Słownik pisarzy antycznych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990.
- Wł. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, PWN, Warszawa 1988.
- R. A. Tokarczyk, *Hobbes. Zarys żywota i myśli*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998.
- J. Usakiewicz, *Anne Conway i Goufried W. Leibniz – zbieżność czy zależność poglądów?*, „Edukacja Filozoficzna”, vol. 27, Warszawa 1999, s. 287-299.
- J. Usakiewicz, *Anne Conway (1631-1679). Rys biograficzny*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, XIII, Białystok 2001, s. 17-40.
- J. Usakiewicz, *Witalistyczne podstawy monadologii G. W. Leibniza*, w: *Implikacje filozofii Leibniza*, red. S. Folaron, Zakład Badań Interkulturalnych Instytutu Filologii Obcych Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie, Częstochowa 1997, s. 51-63.
- J.-M. Vienne, *Henry More au risque de l'interprétation: „L'Enchiridion Ethicum” d'Henry More*, „Archives de Philosophie” 58, 1995, s. 385-403.
- M. E. Waithe (red.), *A History of Women Philosophers. Modern Women Philosophers, 1600-1900*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1991, t. III.
- K. Waldenfels (red.), *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee*, tłum. P. Pachciarek, „Verbinum” Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 1997.
- Z. Wójcik, *Historia powszechna XVI-XVII wieku*, PWN, Warszawa 1991.
- H. Zins, *Historia Anglii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2001.

CONTENTS

INTRODUCTION	7
1 • THE LIFE AND THE WORK	10
1. <i>The Biography</i>	10
a. <i>The Family Home</i>	10
b. <i>Henry More</i>	12
c. <i>At the Peak of Her Lifetime</i>	17
d. <i>Francis Mercury van Helmot</i>	31
e. <i>The Last Years</i>	41
2. <i>The work: Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae</i>	44
2 • THE WORK'S CONTENTS AND ITS PHILOSOPHICAL CONTEXT	47
1. <i>De Deo, Christo et creatura</i> – <i>the Description of the System</i>	47
2. <i>Principia philosophiae antiquissimae</i> – <i>Sources and Inspirations</i>	75
a. <i>Forms of Ontological Beings</i>	77
b. <i>The Positive Theology</i>	80
c. <i>The Work of the Creation</i>	83
d. <i>Time of the Creation</i>	93
e. <i>The Infinity of Created Beings</i>	98
f. <i>The Nature of the Created Beings</i>	103
g. <i>Transformations of the Created Beings</i>	115
3. <i>Principia philosophiae recentissimae – Polemics</i>	129
a. <i>The Polemic Circle</i>	129
b. <i>The Truth about God</i>	144
c. <i>The Truth about the Creation</i>	156
3 • CONCERNS REGARDING LEIBNIZ	176
1. <i>Personal Contacts and Common Readings</i>	176
2. <i>Leibniz's Metaphysics</i>	180
3. <i>A Coincidence or the Dependence of Philosophical Convictions</i>	186
CONCLUSION	204
NOTES	208
BIBLIOGRAPHY	246
CONTENTS	252
SUMMARY	253

SUMMARY

JOANNA USAKIEWICZ
Bonum et (im)mutabilitas
THE PHILOSOPHICAL THOUGHT
OF ANNE CONWAY
(1631-1679)

Summary

This work presents the life and philosophical outlooks of Lady Anne Conway, a 17th century English thinker. The author portrays her fascinating personality and eventful life, but the primary intention here is to shed light on Conway's unique metaphysics. Her thought linked with Platonism could be an alternative to the other philosophical systems of the age and it possibly has influenced some, more commonly known, thinkers.

So far nobody in Poland has written a distinct study on Conway's philosophy. Completing this first Polish monograph, the author wanted to describe her life and work in the most comprehensive way not avoiding own interpretations. Maybe they are going to be inspiring for readers.

The book is composed of three main parts. The first chapter presents the biography and work of the philosopher. In the second the author concentrates on her metaphysics situating it in philosophical context. Finally, in the third part of this study, the problem of the convergence between Leibniz's monadology and Conway's system is raised.

Anne Conway's life and her philosophical work

Anne Finch (the maiden name of Lady Conway), was born December 14, 1631 in London. She descended of a wealthy and eminent family. Its members made successful careers as lawyers and politicians. Anne was well prepared to become a philosopher through the solid education. She studied literature, mathematics and languages. Young Anne Finch spoke French, wrote Latin, and started to study Greek. She always read a great deal. The chaotic in the

beginning choice of readings was ordered by her half-brother, John Finch. Thanks to him, in 1650, Anne Finch met Henry More (1614-1687), a philosopher of the Cambridge Platonist school and an important figure for the 17th century Neoplatonism. More became her first philosophical teacher. Their friendship has yielded a long term correspondence. The letters were filled with philosophical contents. For example, in the beginning of this correspondence they discussed *The Principles of Philosophy* by Descartes. In that time More was a close adherent to the Cartesian thought. Later the letters would take much more personal dimension.

The life of Conway was marked by the experience of a mysterious illness. Since her childhood, Anne has suffered from very painful headaches. The attacks of the disease paralysed her actions even for a couple of days. First symptoms of the illness appeared when she was twelve. The headaches were the reaction for a very severe fever. Despite the efforts of the highly respected in that time physicians such as William Harvey (1578-1657), Robert Boyle (1627-1691), and Thomas Willis (1621-1675), the mysterious disease would disturb Anne continuously until her death.

In 1651 Anne married to Edward Conway (1623-1683), who would soon succeed his father as third Viscount Conway. Her husband has chosen a career on the royal court. Being a member of the Royal Society, he had also some interest in science, so he could not oppose to the philosophical fascinations of his wife. Lady Conway has created an intellectual centre in her house in Ragley Hall (Warwickshire). This private academy was often visited by the leading philosophers and intellectuals of the day – Henry More, Ralph Cudworth (1617-1688), Francis Mercury van Helmont (1618-1698).

Seven years after the marriage, Anne Conway gave birth to her only child (February 6, 1658). Unfortunately, Heneage Edward, to give him his name, died several months later. Lady Conway has much suffered because of this loss. She was very frustrated and about to die. Finally, Conway got better, but she would not have a child anymore.

The last period of her life was characterised by her access to the Quakers. Lady Conway was attracted by the way of life of regular followers of the sect. She did not seem to pay so much attention to its religious creed. Nonetheless, her family has never accepted her conversion. Anne Conway died February 23, 1679. Accordingly to her last will, she was buried modestly in the little church in Arrow.

The experience of pain but, as well, the joy of living was the philosophical inspiration for Anne Conway. She gathered her reflection in a kind of a philosophical notebook written in English. These writings were published in Latin in 1690, eleven years after her death, in Amsterdam, under the title: *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae de Deo, Christo et creatura, id est de spiritu*

et materia in genere. Quorum beneficio resolvi possunt omnia problemata, quae nec per Philosophiam Scholasticam, nec per communem modernam, nec per Cartesianam, Hobbesianam, vel Spinosiam resolvi potuerunt. This Latin translation is now the basic version of Conway's work, because her original writings in English have vanished already in 17th century.

The philosophical system of Anne Conway

The testimony of the Bible and the human observation and inquiry of surrounding environment are two principal fundaments of Conway's metaphysics. The reflection on reality together with the Christian religious believes inclined the philosopher to promote change and a direction of changing as the main factors determining differences among ontological beings. Conway distinguishes three kinds of beings: God as an unchangeable being and the absolute goodness, a creature as a changing being directing itself in this change to the goodness or to the evil, Christ as an intermediary being taking part in both natures (Christ as God is unchangeable toward the evil and changing to the goodness as a creature). This peculiar ontological, but as well ethical, category of change is a decisive factor forming a division and establishing an hierarchy of beings. The similar idea did not exist before Conway's metaphysics in any philosophical systems and just this concept makes her work so original.

In the theory of unchangeable God, both ontologically and ethically, Conway underlines God's creative power. The conviction that everything that exists was created by God is a popular belief of the Christianity and as such was accepted by Conway. But the power of God's creative will hints her also an infinity of each particular creature. Moreover, it suggests that a number of creatures is endless too. The idea do not seem to be complicated: from the infinite God's power, the endless number of creatures is derived. Yet for Conway even more important problem than the boundlessness of the universe is raising – the mystery of infinitive stepping downward each particular creature.

According to Conway, created beings do not differ one from the other in the substantial manner but basing on a way of change. Substantially separate bodies and spirits (souls) do not exist in her system. Conway's category found on the ontology and the ethics do not match: the category of spirit and matter. In the other hand she cannot disqualify notions of spirit and matter (body), because they are both present in the Bible and they are used commonly in the religious language. Conway decides to acknowledge that there are matter and spirit in each creature. She tries yet to explain these notions using her own strategy of distinguishing beings. Conway has come up with the theory that

spirit and matter are just the variations of one substance. Having not given it a separate name, she sometimes calls it "spirit", always remarking that only God is spirit in a strict sense. However, creatures can be spirit or matter. Putting it in other words: creatures can be more spiritual or more material, which depends on their density. Spirit differs from body only in quantity but not in quality. Conway do not say what is changing this density, but we can assume the direction of changing is what she means. A creature gets more spiritual changing to the goodness, whereas directing itself to the evil, it becomes more material.

The question of animate creatures, or the factor of life in a creature, also gets Conway's attention. God is not making creations dead. The dead matter could not come of God who is Life, nor the dead matter could hold any relation with God. It has no quality that would correspond to a similar God's quality.

One of the most interesting aspects of Conway's philosophy is the concept of the creature's transformation. This transformation regards each particular creature: a spirit does not leave one body to enter another, but it changes the body into a shape which pleases its nature. This theory of changes within a creature should not be called yet metempsychosis. What she calls "spirit" or "matter" in fact is one substance. Conway does not use the notion of soul as an ingredient of a creature that could be transformed as an element to another creature. The process of transformation does not change the essence of a creature.

As a base of all theories of reincarnation serves the conviction of the necessity of the spiritual improvement. This necessity is ontological but also moral. Conway underlines that such a process is the natural tendency of all creatures. Then she put in the philosophical context some theological reflections: how is the natural tendency of the spiritual progress connected with the punishment for sins inflicted by God? Creatures were made as good ones and they can improve. If a creature loses its path of progressing, God will punish it in order to help improving. So the punishment is also a sign of divine mercy. Conway adds to this subject next problem: the question of compensation by the metaphysical aspect and how it is influenced taking into account the infinity of creatures. She gives the response: the infinity of creatures is not equal to the divine infinity. A creature can perfect itself infinitely, but it will never reach the infinitive perfection.

Reassuming the metaphysical consideration of Anne Conway, it is worth mentioning that the concept of changing understood as an ethical and ontological category led her to develop a whole philosophy. In that vision the reality created by God satisfy itself in the infinitive process of the moral and ontological perfection.

The place of Conway's metaphysics in the history of philosophy

After the brief presentation of Conway's philosophical ideas, it is time to place them in the historical background. In doing so, Plato, Plotinus, Philo Judaeus from Alexandria, Origen and some Renaissance philosophers must be mentioned. This choice of names was determined by her close relationship with the intellectuals from the Cambridge Platonist school, especially with Henry More, and by her own readings. Some elements of Conway's metaphysics marked vividly by the influence of Platonism and Neoplatonism are listed below:

- the concept of distinguishing forms of beings (compared to the description of Christ as a being by Origen),
- the presentation of features of God (Conway makes no doubt that apprehension of God's features is possible),
- the reflection on the process of God's creation (Conway's conviction that the universe was made because of its goodness is juxtaposed with the adequate thoughts of Plato, Plotinus and Philo Judaeus) and on time of the creation (Conway looks for an answer to the question when was the universe created not only as a next Platonian philosopher but also as a human being meditating upon the infinity of the universe and the vulnerability of human life),
- the theory of the infinitive number of created beings (the comparison with some ideas of Giordano Bruno),
- considerations about the nature of created beings (they indicate close connections between Conway's ideas on this problem with the Neoplatonian notion of the unity of the universe, referring as well to the Renaissance philosophy and the Cabbala)
- the problem of the transformation of created beings (the confrontation of Conway's convictions with the ancient theories of metempsychosis and the philosophical poetry of Homer and Ovid).

These analyses prove that Conway's metaphysics, though influenced by many other philosophical systems, inspired by theology, the Jewish Cabbala and mythology, remains logical and coherent. Her thought can be described as consequently Platonian one and as well fully Christian, despite it goes so far beyond the orthodoxy. In each case, the philosophy of Anne Conway always successfully defends its true independence.

The last chapter of the philosophical work of Anne Conway and also the

last problem presented in the second part of this book is the confrontation of her convictions with thoughts of René Descartes, Thomas Hobbes and, to some extent, with the philosophy of Benedict Spinoza. These thinkers make the main group of Conway's philosophical adversaries. In no way does she criticise their outlooks appealing to prejudices, for example blaming them for atheism (as zealously did her colleagues from the Cambridge school). Sometimes, especially regarding some thoughts of Descartes, Conway is ready to appreciate a different point of view. Her polemics seem to be strictly philosophical. They focus on two general problems: the concept of God and the concept of creation. She is very consequent in defending the theory of substantial monism. With similar logic Conway rejects materialism. The important material regarding her relations toward Cartesian philosophy, especially *The Principles of Philosophy* can be traced in her letters to Henry More. In this part of the monograph, the author wants to turn attention again to Conway's concept of creation. Following her thoughts, one can notice a huge difference between hers and More's perception of spirit and body.

The system of Anne Conway and Leibniz's monadology

Referring to the work of Anne Conway, historians of the 17th century philosophy usually tend to underestimate its importance looking at its author only as at a possible forerunner of Leibniz's monadology. This, in fact, very intriguing convergence between Conway's metaphysics and Leibniz monadology is discussed in the third part of this book. The idea of such influence was derived from some remarks made by Leibniz himself in his work *New Essays concerning Human Understanding*.

These similarities appear in the problems mentioned below:

1. The insufficiency of the mechanics' law to describe the reality (mechanics does not make allowance of the notion of life, of the factor animating a being).
2. Creatures as the collection of the infinitive number of elements.
3. Qualities of an ontological being are originated in its nature.
4. The existence of soul that rules a creature understood as a set of ordered elements.
5. The reality as the unity of creations and God.
6. Understanding of death as a part of the process of transformation not annihilation.
7. God acting as a creator incessantly.
8. God determined by his perfection.

9. Time is directly associated with a creature.
10. The created reality is based upon “metaphysical points” called monads by Leibniz (Conway has not given it any special name).

These considerations on the convergence between two systems reflect and develop the earlier analyses of the similarities made by Carolyn Merchant (in the article: *The Vitalism of Anne Conway: Its impact on Leibniz's Concept of The Monad*, “Journal of the History of Philosophy”, 17, 3, 1979, pages 255-269 and in the book: *The Death of Nature*, Harper & Row Publishers, San Francisco 1980, pages 253-268; regarding the similarities numbered 2., 4., 5., 6., 10. above) and Peter Loftson (in Introduction to: Anne Conway, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, Edited by P. Loftson, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague/Boston/London 1982; the convergence corresponds in this case to the numbers 2., 7., 8., 9., 10.). The concepts marked under number 1 and 3 above are the similarities that were noticed by the author of this study herself.

Nonetheless, nor those similarities, not even the commentary by Leibniz himself, prove undoubtedly any dependence of his monadology on the Conway's original reflections. The study repeats as well arguments against that theory. These are mainly remarks made by Stuart Brown in: *Leibniz and More's Cabbalistic Circle* (in: *Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies*, edited by S. Hutton, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1990, pages 77-95). The similarities listed above could just result from reading the same philosophical treatises, living in alike cultural environments or from having common intellectual acquaintances.

The arguments of both sides bear equal importance. Even if the convergence of two systems does not indicate any direct influence, though it proves that before Leibniz has started his work, a similar philosophical theory to his monadology had been already developed in England. It proves also that the German thinker has been, in certain extent, influenced by Platonism and Neoplatonism. But above all, one can say that Leibniz and Conway shared the same sensibility in experiencing and understanding the world.

The original ideas of Anne Conway described in this book witness that inspiring reflections are still to be discovered on the margin of the mainstream philosophy. Inquiring into them is worth an effort, even just for the intellectual adventure.

ERRATA

(wykaz ważniejszych błędów dostrzeżonych w druku)

strona	jest	powinno być
5 (wiersz 10 od góry)	philosophiae	philosophiae
5 (wiersz 11 od góry)	cet	et
33 (wiersz 15 od góry)	pseudoepigraficzny	pseudoepigraficzny
44 (wiersz 1 od góry)	philosophiae	philosophiae
69 (wiersz 19 od góry)	długość	długości
211 (przypis 47, wiersz 24 od góry)	ὅλγ	ὅλη
211 (przypis 47, wiersz 25 od góry)	βαρὺν	βαρὺς
221 (przypis 113, wiersz 20 od góry)	ὀπτημένω	ὀπτημένω
225 (przypis 156, wiersz 2 od góry)	νεκροφωρεῖν	νεκροφωρεῖν
252 (wiersz 8 od góry)	Helmot	Helmont
252 (wiersz 10 od góry)	philosophiae	philosophiae
254 (wiersz 17 od dołu)	Helmot	Helmont
254 (wiersz 1 od dołu)	philosophiae	philosophiae
IV strona okładki (wiersz 5 od góry)	Descartesa	Descartes'a
IV strona okładki (wiersz 7 od góry)	Descartesa	Descartes'a