

TRANSLATORIUM

HENRY MORE

PODSTAWY FILOZOFII  
CZYLI  
KABAŁY ORLO-CHŁOPIĘCO-PSZCZELEJ

*Z języka łacińskiego przetoczyła,  
wstępem i przypisami opatrzyła  
Joanna Usakiewicz*



## O DWÓCH FILOZOFICZNYCH ROZCZAROWANIACH HENRY'EGO MORE'A

Wyobraźmy sobie labirynt, taki jak w barokowych ogrodach, w którym kręte ścieżki ujęte zostały w szpalery żywopłotów. Wyobraźmy sobie południowe słońce letniego dnia. Jest gorąco, jesteście spragnieni ochłody. Wiemy, że w środku labiryntu jest fontanna, z której tryska krystalicznie czysta, zimna woda. Większość z nas, mimo że jest świadoma, iż ścieżki labiryntu się rozwidlają i krzyżują, jedne wiodą klucząc daleko, inne kończą się po kilku zaledwie metrach, jedne zbliżają nas do środka, inne oddalają, a niektórych kresem jest tylko ściana z liści, świadoma, że o wiele częściej iść przez labirynt oznacza cofać się na drodze ku celowi, przeżywać rozczarowania, to jednak podejmuje ryzyko wejścia do labiryntu, bo fontanna obiecuje tak wiele. Ryzykujemy, że labirynt nas pochłonie i nie dotrzemy do celu, może nawet nie będziemy już w stanie choćby cofnąć się do wejścia, bądź też w lepszym wypadku zdołamy labirynt opuścić pokonani. Wchodzimy więc jednym z możliwych wejść do labiryntu. Idąc jego ścieżkami, widzimy ślady innych, którzy szli przed nami. Czasami z oddali dobiega nas szum wody tryskającej z fontanny. Słyszymy też głosy dobiegające zza ścian żywopłotu, jedne bardzo przytłumione, inne głośne, bo nie tylko nas w ten skwarny dzień fontanna skusiła obietnicą chłodnej wody.

Takim właśnie labiryntem jest filozofia, a jego wejścia otwierają ścieżki, którymi są różne nurty, szkoły, systemy, z których jedne biegną obok siebie, inne krzyżują się bądź rozwidlają, z fontanny zaś tryska źródło prawdy o człowieku, świecie, Absolucie. Niektórzy ludzie stają przed jednym z wejść do takiego labiryntu i nie mogą oprzeć się obietnicom fontanny, a nad każdym z wejść można by umieścić napis, parafrazując Dantego, *Abbiate la speranza, voi ch'entrate*<sup>1</sup>, bo nadzieja może oczywiście okazać się wszystkim. Ludzie idą, najczęściej krocząc już śladem poprzedników, wpadają na ściany, przeżywają rozczarowania w ślepych zaufkach. Niektórzy chcąc być przezorni, idą drogą, o której wiedzą, że podążali nią inni, w ich mniemaniu, mądrzejsi. Nikt jednak nie daje gwarancji, nikt nie dowiódł, że był przy fontannie i zaczerpnął z niej wody prawdy. Przed takim labiryntem stanął też człowiek nazwiskiem Henry More (1614–1687). Wszedł wejściem, które moglibyśmy nazywać Bramą Platońską, wkroczył na ścieżkę, która na drodze ku

---

<sup>1</sup> Dante, *Boska Komedia. Piekło*, 3, 9.

prawdzie zwiodła go dwa razy, spotkały go dwa poważne rozczarowania i o tym właśnie opowiemy.

Henry More<sup>2</sup> był filozofem i anglikańskim duchownym. Swoje życie związał z Christ's College w Cambridge najpierw jako student, później pracownik. Współtworzył tam grupę filozoficzną określaną mianem platoników czy neoplatoników z Cambridge. Zwrócenie się ku szeroko rozumianemu platonizmowi zawdzięcza chyba przede wszystkim swoim nauczycielom, Robertowi Gellowi oraz Josephowi Mede, którzy zapoznali go zarówno z filozofią grecką, jak i z współczesnym im platonizmem<sup>3</sup>. Pierwszym dziełem More'a były *Philosophical Poems* (1642, 1647), w których wierszem przedstawiał poglądy Plotyna. Inne pisma, o których należy wspomnieć, to: *An Antidote against Atheisme* (1653), *Conjectura Cabbalistica* (1653), *Enthusiasmus Truimphatus* (1656), *The Immortality of the Soul* (1659), *Enchiridion ethicum* (1667) oraz *Enchiridion metaphysicum* (1671). Jedne dzieła pierwotnie More pisał po angielsku, inne po łacinie, a później odpowiednio przekładał je z angielskiego na łacinę, a z łaciny na angielski<sup>4</sup>.

Około roku 1644 More na swej platońskiej ścieżce napotkał rozwidlenie, wybrał drogę René Descartes'a, z którym później, w latach 1648–1649, korespondował. More'a ku Descartes'owi popchnęło najprawdopodobniej właśnie to, że odnalazł w jego pismach wątki platońskie. Kartezjanizm stał się wielką fascynacją More'a, ale też jego pierwszym wielkim rozczarowaniem.

We wstępie listu do Descartes'a z 11 grudnia 1648 roku More napisał: „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 karły i pigmeje (...)”<sup>5</sup>. Słowa te przekraczają granice zwykłej uprzejmości i pokazują z jakim entuzjazmem podszedł More do kartezjanizmu. Także w późniejszym liście, More'a do Clerselier'a z 14 maja 1655 roku<sup>6</sup>, możemy przeczytać zdanie o podobnym wydźwięku: „I wierzę, że, jakkolwiek ten obecny wiek oceniałby Kartezjusza

<sup>2</sup> Więcej na temat More'a w: Joanna Usakiewicz, *Bonum et (im)mutabilitas. Myśl filozoficzna Anne Conway (1631–1679)*, Trans Humana, Białystok 2002; Joanna Usakiewicz, *Anne Conway (1631–1679). Rys biograficzny*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” XIII, 2001, s. 17–40; *Henry More (1614–1687) Tercentenary Studies*, Edited by S. Hutton, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1990.

<sup>3</sup> Przyjacielem J. Mede był Thomas Jackson nazywany „Oxford Platonist”.

<sup>4</sup> Łacińska wersja dzieł H. More'a to: H. More, *Opera omnia*, t. 1–3, Londyn 1675–1679.

<sup>5</sup> „Equidem ausim asseverare me haud minus exultasse in recognoscendis intelligendisque praeclaris tuis Theorematis, quam ipse in inueniendis, aequaeque charas 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”; *Oeuvres de Descartes*, oprac. Ch. Adam i P. Tannery, Paryż 1897–1913, V, 236–237 (dalej dla tego wydania będziemy używać skrótu AT; cyfra rzymska oznacza tom, cyfra arabska stronę). Fragmenty z korespondencji między Descartes'em a More'em podaję w przekładzie Jerzego Kopani z tomu przygotowanego do wydania w Bibliotece Klasyków Filozofii.

<sup>6</sup> Claude Clerselier (1614–1684) był przyjacielem Descartes'a i pierwszym wydawcą jego pism. Wydał między innymi trzy tomy korespondencji Descartes'a (1657, 1659, 1667).

(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”<sup>7</sup>.

Korespondencję z Descartes’em zapoczątkował More, aby wyjaśnić swoje wątpliwości dotyczące poglądów Descartes’a, wierząc z pewnością, że nie spowoduje to zmiany w jego osądzie całości kartezjanizmu, a tylko go umocni. More w listach zajął się przede wszystkim: definicją ciała jako substancji rozciągłej, problemem próżni, kwestią duszy ożywiającej oraz zespolenia duszy z ciałem. Jeśli chodzi o kartezjańską definicję ciała jako substancji rozciągłej, to More ją zakwestionował, uznając za zbyt szeroką. Uważał bowiem, 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 przyjmiemy, że są to dwie różne rozciągłości: „Jeśli więc na podstawie tego, że Bóg jest wszędzie, ktoś twierdzi, że w pewien sposób jest rozciągnięty, nie mam nic przeciw temu”. Natychmiast jednak zastrzegł: „Wszelako zaprzeczam, jakoby prawdziwa rozciągłość, tak jak ją zazwyczaj wszyscy pojmują, przysługiwała Bogu, aniołom, naszemu umysłowi czy wreszcie jakiegokolwiek substancji nie będącej ciałem”<sup>8</sup>. 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, ponieważ w przypadku rzeczy niecielesnych (Boga, aniołów czy umysłu) można mówić tylko 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.

Kontynuując temat substancji cielesnej, More uznał, że wykluczenie z definicji ciała kształtu, jako koniecznego przymiotu, jest błędne. Twierdził, iż ciało zawsze musi posiadać jakiś kształt, choć żaden konkretny kształt nie jest na zawsze związany z konkretnym ciałem, podobnie jak 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 ma-

<sup>7</sup> „Credoque, quicquid haec praesens aetas senserit de Cartesio (nam, ut nunquam vivis, ita raro recenti de functorum memoriae parcat invidia), quod posteritas eum omni cum laude et veneratione sit exceptura, optimumque illius Philosophiae usum sit agnitura”; AT, V, 250 (wszystkie przekłady na język polski, których autora nie podano, Joanna Usakiewicz).

<sup>8</sup> „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

terii dotyka sąsiednich; przymiot ten nie opiera się więc, według Descartes'a, na ludzkim zmysle dotyku.

Następny istotny problem podjęty przez More'a to problem istnienia próżni. Nie podziela on twierdzenia Descartes'a, 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, albowiem 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.

More miał także wątpliwości co do zdania Descartes'a na temat duszy ożywiającej i świadomego odczuwania u zwierząt. More pisał: „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”<sup>9</sup>. 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, ponieważ są dwie zasady ruchu: zasada całkowicie mechaniczna i cielesna, zależna od siły tchnień i ukształtowania członków, czyli „dusza cielesna”, oraz umysł, substancja myśląca, czyli „dusza niecielesna”. Ruchy zwierząt pochodzą od pierwszej ze wskazanych zasad. Nie można przecież 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. Zwierzęta są więc automatami stworzonymi przez naturę, wspanialszymi oczywiście od sztucznych wytworów człowieka. Kartezjańskie przekonanie, że posługiwanie się mową jest oznaką myślenia, More próbuje zbić przykładem niemowląt: nie odmawia się im wszak duszy myślącej, a jednak nie umiejm mówić. Na co Descartes odpowiada, wskazując, że zasadnicza różnica między zwierzętami a niemowlętami leży w naturze: niemowlę posiada bowiem tę samą naturę, co dorosły człowiek, w rozwoju zwierząt nie ma zaś takiej fazy dorosłości, która dowodziłaby myślenia poprzez posługiwanie się mową<sup>10</sup>.

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

<sup>9</sup> „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.

<sup>10</sup> 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.

nie przez duszę, ale przez „maszynę cielesną”, czyli dzieje się to w taki sam sposób 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”<sup>11</sup>.

Mimo tych wątpliwości More nadal jeszcze nie odrzuca kartezjanizmu, jeszcze nie cofa się na swojej ścieżce labiryntu. Poglądy Descartes’a są przedmiotem datowanych na lata 1650–1651 pierwszych listów More’a do bardzo ważnej w jego życiu osoby, jego uczennicy i przyjaciółki, Anne Conway (1631–1679)<sup>12</sup>. Uwagi More’a i Conway dotyczą kilku artykułów pochodzących z Descartes’a *Zasad filozofii*.

Wyrażone w artykule 14 części I *Zasad filozofii* Descartes’a przekonanie, że idea bytu doskonałego pociąga za sobą konieczność jego rzeczywistego istnienia, More, nawiązując do jakiejś wypowiedzi Conway, potwierdza, pisząc: „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”<sup>13</sup>.

Gdy Conway, jak wynika ze słów More’a<sup>14</sup>, zapoznała się z artykułem 4 części I *Zasad filozofii*, a w szczególności z jego ostatnimi słowami, mówiącymi o odróżnianiu jawy od snu, wyraziła pogląd, że nie mamy znaków, które umożliwiałyby nam takie odróżnianie, co jednocześnie 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 dalszy artykuł 30 tej samej części *Zasad filozofii*. Podkreśla, że gwarantem prawidłowego rozróżniania jawy od snu jest dobroć i prawda Boga. Zwraca uwagę, że wprawdzie 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.

<sup>11</sup> „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.

<sup>12</sup> Na temat Anne Conway przede wszystkim zob.: Joanna Usakiewicz, *Bonum et (im)mutabilitas. Myśl filozoficzna Anne Conway (1631–1679)*, wyd. cyt. Listy zob.: *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. 484–494 (dalej cytowane jako *Letters*).

<sup>13</sup> „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 does necessarily exist”; *Letters*, s. 484.

<sup>14</sup> Zob. *Letters*, s. 484–485.

W korespondencji Conway i More podejmą także, już przedstawiany przez More'a w jego listach do Descartes'a, problem próżni<sup>15</sup>. Podstawę rozważań stanowił artykuł 18 części II *Zasad filozofii*. Według Descartes'a, próżnia nie istnieje. Do poglądu tego przychyliła się Anne Conway. Ponieważ zaś More był zdania przeciwnego, co wyraził już w korespondencji z Descartes'em, więc próbował dowieść, że jest ona 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'a<sup>16</sup>. 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 ciała 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*, dotyczący podzielności. More streszcza stanowisko Descartes'a: „Podzielić rzecz w myśli to pojąć jasno i wyraźnie, że ta rzecz jest z natury swej podzielna”<sup>17</sup>. 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”<sup>18</sup>. Następnie wyprowadza stąd wniosek: „Sądzę, że sens słowa 'miejsce' zrozumiała Pani w pełni właściwie”<sup>19</sup>; jednak nie daje bliższych wyjaśnień.

Nawiązując do artykułu 21, More podejmuje kwestię terminów „nieograniczony” oraz „nieskończony”. Descartes terminu „nieskończony” używał jedynie w odniesieniu do Boga, o świecie zaś mówił, że jest „nieograniczony”<sup>20</sup>, 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”<sup>21</sup>. Dlatego

<sup>15</sup> Zob. tamże, s. 486–488.

<sup>16</sup> Zob. AT, V, 302.

<sup>17</sup> „To divide a thing in our thoughts is to perceive clearly and distinctly that the thing in its own nature is indivisible”; *Letters*, s. 488.

<sup>18</sup> „But you do not thus divide the soul in your thoughtes”; tamże, s. 488–489.

<sup>19</sup> „I suppose you plenus understand the meaning of the place”; tamże, s. 489.

<sup>20</sup> Zob. Descartes, *Zasady filozofii*, cz. I, art. 24–27.

<sup>21</sup> „Indefinitam tuam mundi extensionem non intelligo. Extensio enim illa indefinita, vel simpliciter infinita est, vel tantum quoad nos”; AT, V, s. 242.

teraz przychyła się do stanowiska Anne Conway, że „nieskończony” i „nieograniczony” są terminami oznaczającymi to samo<sup>22</sup>.

Ostatnią kwestią, którą 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 roku<sup>23</sup>. Descartes podjął ten temat w artykułach od 67 do 71 części I, rozpatrując go na przykładach odbierania wrażeń bólu i wrażeń 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 załamywania się światła, powołując się na badania Keplera<sup>24</sup>. 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”<sup>25</sup>. Niestety list swój kończy zdaniem: „Nie mam obecnie czasu, aby dodać do tego coś więcej”<sup>26</sup>.

W korespondencji z Anne Conway More nadal jeszcze próbuje pogodzić kartezjanizm z własnymi poglądami. Coraz bardziej jednak uświadamia sobie, że droga Descartes'a nie jest dla niego drogą właściwą w labiryncie filozofii. More pozostaje przecież cały czas wierny swojemu przekonaniu o istnieniu i działaniu jakichś czynników duchowych w całej naturze. Nigdy też nie zaakceptował kartezjańskiego dualizmu materii i ducha jako dwóch całkowicie odmiennych substancji. Im zaś precyzyjniej formułował swoje pojęcie ducha, im bardziej uważał za słuszny pogląd o istnieniu próżni, tym bardziej widział różnicę między swoimi poglądami a kartezjanizmem. Poprzez dzieła *An Antidote against Atheisme* (1653) oraz *The Immortality of the Soul* (1659) More dochodzi w *Enchiridion metaphysicum* (1671) do bardzo ostrej krytyki Descartes'a. W *Enchiridion metaphysicum* przede wszystkim zostały zawarte próby dowodzenia istnienia niecielesnej substancji rozciągłej oraz niewystarczalności wyjaśnień czysto mechanicznych w odniesieniu do niektórych zjawisk. Szczególnie jednak istotne jest użyte przez More określenie „nullibista”, które ukuł dla Descartes'a i ludzi podobnych co on poglądów, 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

<sup>22</sup> Zob. *Letters*, s. 489.

<sup>23</sup> Zob. tamże, s. 493–494.

<sup>24</sup> Zob. tamże, s. 494.

<sup>25</sup> „This seems to encline me to the believe of colour to be a reall thing; and yet it is something more than Des Cartes allows it to be”; tamże, s. 494.

<sup>26</sup> Tamże.

połażających wyobraźni filozofów, którzy sądzą inaczej. Ci więc, dlatego że tak śmiało twierdzą, iż duch jest nigdzie (*nullibi*), słusznie zyskali sobie miano nullibistów”<sup>27</sup>. I tak od pierwotnej fascynacji przeszedł More do ostrej krytyki.

Na swej platońskiej ścieżce More musiał pójść w innym kierunku. Zwrócił się więc ku kabale<sup>28</sup>. W 1653 roku wydał dzieło zatytułowane *Conjectura Cabbalistica*. Pisze w nim, że „przez kabałę żydowską rozumie się jakąś tradycyjną naukę czy wyjaśnienie Pięcioksięgu, które Mojżesz otrzymał z ust Boga, gdy przebywał z nim na górze”<sup>29</sup>. W piśmie tym More skupia się na trzech pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju, uważając i starając się tego dowieść, że tekst można odczytać w sensie dosłownym, ale także filozoficznym i moralnym. Zgodnie z zadaniem, jakie zawsze sobie stawiał, aby pogodzić naukę z religią, przedstawia Mojżesza jako prekursora filozofów: „I dlatego kabała filozoficzna zawiera najszlachetniejsze prawdy tak teologiczne jak naturalne, którymi może zajmować się ludzki umysł. Do tego stopnia, że Mojżesz słusznie wydaje się wcześniej rozkwitać i uprzedzać najbardziej subtelne i zawile odkrycia najślawniejszych filozofów, którzy kiedykolwiek po nim żyli aż do dziś. I jest druga przesłanka świadcząca o prawdziwości tej kabały filozoficznej, a mianowicie ta, że owe wielkie tajemnice, które są w niej zawarte, są jak najbardziej tymi samymi, które zostały wprowadzone szczególnie przez owych dwóch filozofów, Pitagorasa i Platona, z Egiptu i częściowo z Azji do Europy. Jest też powszechne przekonanie u chrześcijan, że obaj zaczerpnęli swoją filozofię z Mojżesza. Numenius Platonik<sup>30</sup> zaś otwarcie świadczy o swoim nauczycielu: kim jest Platon, jeśli nie attyckim Mojżeszem?”<sup>31</sup>. Pelen optymizmu More uważa, że kabała może wspierać

<sup>27</sup> „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 videtur, ab eius tamen assertoribus non sine aliquo fastu ac supercilio, aut occulto saltem contemptu aliorum Philosophorum qui aliter sentiunt, tanquam minus intellectualium, et Imaginationi nimium quantum indulgentium, mordicus tenetur. Hi igitur, propterea quod Spiritus *nullibi* esse tam audacter affirmant, *Nullibistarum* titulum sibi merito conciliaverunt”; H. More, *Enchiridion metaphysicum*, XXVII, 1, w: H. More, *Opera omnia*, wyd. cyt.

<sup>28</sup> Na temat More'a i kabały zob.: A. Coudert, *Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare*, „Journal of the History of Ideas” 36, 1975, s. 633–652. Na temat samej kabały zob.: Joanna Usakiewicz, *Bonum et (im)mutabilitas. Myśl filozoficzna Anne Conway (1631–1679)*, wyd. cyt., tam też bibliografia na ten temat.

<sup>29</sup> „(...) Cabbala Judaica intelligitur Traditionalis quaedam Doctrina esse sive Expositio Penta-teuchi, quam Moses accepit ab ore Dei dum versabatur cum eo in Monte.”; H. More, *Conjectura Cabbalistica, Praefatio ad Lectorem*, 1, w: H. More, *Opera omnia*, wyd. cyt.

<sup>30</sup> Numenius żył prawdopodobnie w drugiej połowie II w. n. e., pochodził z Apamei w Syrii, historycy filozofii klasyfikują go różnie: jako platonika, medioplatonika lub neopitagorejczyka. Z jego pism zachowały się w obszernych fragmentach dzieła: *O niewierności akademików Platonowi* oraz *Traktat o dobru*. Sąd Numeniosa o Platonie odnajdziemy w: E. A. Leemans, *Studie over den Wijsgeer Numenius von Apamea met Uitgave der Fragmenten*, Bruxelles 1937, fr. 17. Więcej wiadomości o Numeniosie zob.: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999, s. 422–437.

<sup>31</sup> „Ac propterea Cabbala Philosophica nobilissimas completitur Veritates tam Theologicas quam Naturales, quibus Mens humana occupari potest. Adeo ut Moses merito videatur praeflorasse anticipasseque maxime subtilia abstrusaque Inventa praeclarissimorum Philosophorum qui post eum unquam extiterunt ad hunc usque diem. Estque ulterior de veritate huius Cabbalae Philosophicae praesumptio, quod grandia illa Mysteria quae ea continentur, eadem sunt ut plurimum quae duo illi eximie Philosophi Pythagoras et Plato ex Aegypto partibusque Asiae in

naukę: „Albowiem oprócz tego, że odkrycie w tekście Mojżeszowym tych najbardziej przemijających prawd i wzniosłych lecz nie dających się odeprzeć paradoksów, religię od lichej owej odpowiedzialności niewiedzy w filozofii i naturze rzeczy broni i zachowuje, nadto owe szlachetniejsze wolnego rozumu i filozofii wnioski uwalnia od tego powszechnego podejrzenia o bezbożnictwo i niereligijność”<sup>32</sup>. Jednakże, jak sam później napisze w liście do Anne Conway, kabała przedstawiona w *Conjectura Cabbalistica*, miała niewiele wspólnego z jej rzeczywistym obrazem, a była bardziej wyobrażeniem More’a o tym, czym jest kabała<sup>33</sup>.

Pisząc to dzieło, More nie znał jeszcze podstawowego pisma kabalistycznego, a mianowicie księgi *Zohar*<sup>34</sup>. W latach następnych będzie mógł jednak pogłębić swoją wiedzę na temat kabały. W październiku roku 1670 More poznał Franciszka Mercurego van Helmonta (1614–1698), myśliciela, wynalazcę, uczonego, a także, co oczywiście okazało się dla More’a najistotniejsze, entuzjastę kabały, zwłaszcza kabały luriańskiej<sup>35</sup>. Dzięki van Helmontowi została zapoczątkowana korespondencja More’a z Christianem Knorrem von Rosenrothem (1636–1689), który przedsięwziął wydanie w przekładach na język łańiński najważniejszych tekstów kabalistycznych. Uwieńczeniem wysiłków Rosenrotha, wspomaganego zresztą przez van Helmonta i wspieranego przez More’a, była *Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysica atque Theologica Opus Antiquissimae Philosophiae Barbaricae Variis Speciminibus Refertissimum...*, której część pierwsza, *Apparatus in Libri Sohar*, została wydana w Sulzbach w roku 1677, a część druga, *Sohar Restitutus*, we Frankfurcie w roku 1684. More mógł więc dokładniej zapoznać się z traktatami kabalistycznymi. Po ich lekturze doszedł do wniosku, że kabała ma niewiele do zaoferowania chrześcijaństwu, nie jest ona w stanie wyjaśnić Pisma Świętego, ponieważ nie można wytłumaczyć jednych alegorii innymi. More zwrócił też szczególną uwagę na to, że nauka kabalistyczna jest zbyt złożona, co powoduje, że wiara

---

Europam introduxerunt. Estque generaliter in confesso apud Christianos, quod utriusque Philosophiam suam hauserint ex Mose. Et Numenius Platonicus aperte de Magistro suo enunciat, Quid est Plato nisi Moses Atticus?”; *Conjectura Cabbalistica, Praefatio ad Lectorem*, 4; w: H. More, *Opera omnia*, wyd. cyt.

<sup>32</sup> „Nam praeterquam quod harum maxime momentosarum Veritatum, et sublimium sed irrefutabilium Paradoxorum in Textu Mosaico detectio, Religionem a vili illa imputatione Ignorantiae in Philosophia naturae rerum asserit vindicatque, nobiliores illas praeterea liberae Rationis ac Philosophiae Conclusiones ab ista vulgari suspitione eximit Impietatis et Irreligiositatis.”; *Conjectura Cabbalistica, Praefatio ad Lectorem*, 5; w: H. More, *Opera omnia*, wyd. cyt.

<sup>33</sup> Zob. *Letters*, 83.

<sup>34</sup> *Zohar* (*Księga blasku*) to pseudoepigraficzny tekst przypisywany mistrzowi talmudycznemu z II wieku, Szymonowi ben Jochajowi, a którego autorem był najprawdopodobniej Mojżesz ben Shemtob de Leon (ok. 1250–1305). Główną część tego dzieła stanowi komentarz do Pięcioksięgi. *Zohar* pozostawał pod dużym wpływem myśli neoplatonickiej.

<sup>35</sup> System kabały luriańskiej stworzył Izaak Luria Aszkenazi (1534–1572). Według tego systemu dusza przyszła na świat w wyniku wygnania. Dzięki reinkarnacji i transmutacji będzie mogła wyswobodzić się ostatecznie z ciała. Wygnanie duszy było więc konieczne dla jej odkupienia. Kabała luriańska twierdzi, że cały świat powstał z jednej duchowej substancji, wszystko posiada więc życie. Człowiek został przez Boga powołany do odkupienia świata. W wizji świata kabały luriańskiej najistotniejsze są trzy etapy: *cimcum* (samoograniczenie się Boga, aby dać początek światu), *szewira* (rozbicie naczyń przeznaczonych do odbioru światła pochodzącego z oczu Adama Kadmona, pierwszego człowieka, które spowodowało katastrofę i wygnanie wszelkiego bytu) oraz *tikkun* (naprawa skazy świata powstałej przez wspomniane rozbicie naczyń).

staje się trudna tam, gdzie powinna być prosta, a dotyczyło to w szczególności nauki o preegzystencji. Wskazywał, że filozofia kabały jest w rzeczywistości filozofią materialistyczną, może propagować panteizm i politeizm.

Swoje krytyczne poglądy More przedstawił w *Quaestiones et Considerationes paucae, brevesque in Tractatum primum Libri Druschim* (1677), ale ostatecznie najbardziej krytyczny wobec kabały był w krótkim, noszącym zadziwiający tytuł, traktacie: *Fundamenta philosophiae sive cabbalae Aeto-paedo-melissaeae*<sup>36</sup> (1677), który został włączony do pierwszego tomu *Kabbala denudata*. Traktat ten dzieli się na trzy części. Pierwsza z nich zawiera szesnaście pewników, które według More'a stanowią podstawę myśli kabalistycznej. W drugiej części More podważa prawdziwość i zasadność tych pewników. Najbardziej krytyczna wobec kabały jest jednak część trzecia, przedstawiająca pewne widzenie senne More'a, które miało uświadomić mu pułapki zastawiane przez kabałę. W *Fundamenta philosophiae...* More odrzucił możliwość stworzenia z niczego oraz koncepcję spirytualistyczną, bo ich przyjęcie wskazywałoby, że wszystko emanuje z istoty boskiej, a więc musi być ona podzielna, przez co staje się niedoskonała, co jest w całkowitej sprzeczności z ideą istoty boskiej. W koncepcji spirytualistycznej szczególnie absurdalne wydaje mu się, że wszelka rzecz może odczuwać, a więc i cierpieć, ale przede wszystkim dostrzega w tej koncepcji drogę do politeizmu. More podnosi także szczególnie bliską sobie kwestię preegzystencji, którą według niego bardzo zniekształca kabalistyczna teza o pochodzeniu duszy ze świata materialnego i możliwość, że dusza mogła być wcześniej jakąś rzeczą materialną, jakimś bytem nieożywionym<sup>37</sup>. I tak również droga kabały przyniosła More'owi rozczarowanie. W labiryncie filozoficznym znów źle wybrał.

Henry More krocząc ścieżką platońską, kształtując swoją własną filozoficzną wizję świata, pozostawał otwarty na możliwe inspiracje, pochodzące od innych filozofów czy systemów filozoficznych, ale pozostających w kręgu szeroko rozumianego platonizmu. Ta otwartość jednak w połączeniu z entuzjastycznym niemal podejściem do nowości powodowała, że po dłuższym zastanowieniu się nad nimi i po głębszym ich poznaniu, More przeżywał kolejne rozczarowania. Jego ścieżka w labiryncie filozofii była bardzo kręta, ale zawsze sam z własnej woli wybierał kierunek na jej rozwidleniach. Przeżywał rozczarowania, ale jednocześnie kształtował swoje poglądy filozoficzne. To dzięki spotkaniu

<sup>36</sup> Tekst znajduje się także w: H. More, *Opera omnia*, wyd. cyt. Uwagi dotyczące tytułu poniżej, w przekładzie.

<sup>37</sup> Mówiąc o *Fundamenta philosophiae...*, nie sposób pominąć jednej interesującej kwestii, a mianowicie niektórzy widzą możliwość, że Leibniz inspirował się przedstawionymi przez More'a pewnikami kabalistycznymi, pisząc swoją *Monadologię* (Zob.: S. Brown, *Leibniz and More's Cabbalistic Circle*, w: *Henry More (1614–1687) Tercentenary Studies*, Edited by S. Hutton, wyd. cyt.). Jednakże należy zwrócić przede wszystkim uwagę, że przywoływanie przez Leibniza treści pewników z *Fundamenta philosophiae...*, wskazuje, iż uważał on, iż ich autor jest zwolennikiem kabały, tak jakby Leibniz nie zapoznał się z dalszym ciągiem traktatu. To przekonanie zdaje się potwierdzać także fakt, że Leibniz używa terminu „tezy” na określenie owych pewników, którego to słowa nie odnajdziemy u More'a. Owszem w tym samym tomie *Kabbala denudata*, w którym umieszczono *Fundamenta philosophiae...*, jest część nosząca tytuł *Tezy kabalistyczne*, ale zawiera ona 131 tez zupełnie odmiennych w swej treści od pewników More'a. Być może więc Leibniz czytał oba pisma w tym samym czasie, a później powracając do nich pamięcią, błędnie połączył tytuły i treści. Należy więc raczej uznać, że *Fundamenta philosophiae...* są tylko jednym z wielu dzieł inspirowanych Leibniza, nie mają zaś jakiegos bardzo bezpośredniego i szczególnego wpływu na jego *Monadologię*.

z kartezyjanizmem<sup>38</sup> rozdzielił materię i przestrzeń, przestrzeń zaś określił jako atrybut Boga, dzięki któremu świat zostaje przez Niego stworzony i zachowywany w istnieniu, świat przedstawia jako skończony i ograniczony w przestrzeni i czasie, a więc zauważa, że aby rozróżnić stworzony świat i wiecznego, istniejącego przez się Boga, trzeba przyjąć, że nieograniczenie wielki, ale skończony świat jest w nieskończonej przestrzeni. Dzięki kabale dostrzegł niebezpieczeństwo koncepcji spirytualistycznej i – mimo że jego przyjaciele Conway i van Helmont byli jej zwolennikami – pozostał przy dualizmie substancjalnym. Mamy nadzieję, że przykład More'a może stać się zachętą do wkroczenia przez jedno z wejść na wybraną ścieżkę filozoficznego labiryntu, nawet mając świadomość, iż mogą na tej ścieżce czekać na nas rozczarowania.

*Joanna Usakiewicz*

---

<sup>38</sup> Por.: A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, tłum. O. i W. Kubiński, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 1998, rozdz. V i VI.



**PODSTAWY FILOZOFII  
CZYLI  
KABAŁY ORLO-CHŁOPIĘCO-PSZCZELEJ<sup>1</sup>**

**[PODSTAWY, CZYLI PEWNIKI KABAŁY]**

1. Z niczego nic nie może być stworzone.
2. A zatem i materia nie może być stworzona.
3. Nie istnieje ona przez się z powodu lichości swojej natury. Czego wynikiem lub raczej podstawą jest to, że żadna licha rzecz nie może istnieć przez się.
4. Nie ma więc w naturze rzeczy żadnej materii.
5. Cokolwiek jest, jest duchem.
6. Ten duch zaś jest niestworzony, wieczny, obdarzony rozumem, odczuwalny, żywotny, przez się poruszający się, nieskończony pod względem rozległości i koniecznie przez się istniejący.
7. A zatem ten duch rzeczywiście jest istotą boską.
8. I żadna istota, prócz boskiej, nie może istnieć przez się.
9. Ponieważ, zgodnie z pewnikami 1, 2, 3 i 8, w całym wszechświecie nie ma żadnej w ogóle istoty oprócz tej właśnie, jak też oczywiste jest, że jakaś część od tej jedynej istoty, faktycznie jest oddzielona, to jasną rzeczą jest, iż istota boska może dzielić się.
10. Ponieważ jest istota boska, pojedyncze cząsteczki są nieskończone i na światy o nieskończonej mocy i rozległości mogą być rozciągnięte lub rozszerzane.
11. I ponieważ kiedy pojedyncze ziarenka piasku lub kamienia, jak też cząsteczki powietrza, eteru itd., są częściami tej boskiej istoty, równie oczywiste jest, że do bardzo małych tych części mogą skurczyć się i ściągnąć.

---

<sup>1</sup> W języku łacińskim tytuł brzmi: *Fundamenta philosophiae sive cabbalae Aeto-paedo-melissaeae*. To zadziwiające określenie kabały w swej warstwie słownej opiera się na greckich wyrazach: *ἀετός*, czyli *orzeł*; *παῖς*, czyli *dziecko*, ale także *chłopiec* i w tym ostatnim znaczeniu, jak wynika z treści, wyraz ten został użyty; *μέλισσα*, czyli *pszczola*.

12. Z tych skurczonych części powstaje świat, który nazywa się materialnym, choć rzeczywiście zawsze jest [on] duchowy, składający się w każdym razie z podzielonych duchów, lub cząsteczek boskiej istoty, skurczonych i skupionych w monady lub punkty fizyczne.

13. To skurczenie jest dla tych boskich cząsteczek stanem snu lub gnuśności, rozszerzenie zaś – stanem zbudzenia.

14. Stopnie zbudzenia są rozmaite, a mianowicie: do życia wegetatywnego, zmysłowego, rozumowego oraz do *neszama*, *chaja* i *jachida*<sup>2</sup>; a wreszcie zbudzenie i rozszerzenie staje się na świat nieskończony niemal pod względem rozległości i mocy, do tego stopnia, że ta boska cząsteczka lub duch cząstkowy może sobie sporządzić świat składający się z ziemi, wody, powietrza, nieba i pozostałych części.

15. A zatem ten cząstkowy duch, może na przykład ze sproszkowanego marmuru stworzyć drzewo, a z drzewa zwierzę, ze zwierzęcia człowieka, z człowieka anioła, z anioła w końcu Boga-stwórcę nowej ziemi i nieba.

16. I to samo można powiedzieć o pojedynczych cząsteczkach boskiej istoty, które koniecznie muszą być albo faktycznie oddzielone, albo dające się rozdzielić; oczywiście wszystkie albo są, albo mogą być bogami stwórcami ziem i nieb. Jest to tym samym, co chłopiec za pośrednictwem widzenia sennego (przestawionego dalej w *Objaśnieniach*) potwierdził, zapytany przeze mnie, czy wierzy, że jest jeden Bóg, gdy uśmiechając się, odpowiedział, że wierzy, iż jest więcej bogów jednych od drugich osobno wyodrębnionych.

## ODPARCIE PRZEDSTAWIONYCH WYŻEJ PODSTAW

### Odpowiedź do pewnika, czyli podstawy pierwszej

1. Chociaż każdemu z pewnością nic nie wydaje się bardziej niezgodne [z prawdą] lub bardziej niedorzeczne niż stworzenie jakiegokolwiek substancji z niczego, to należy jednak rozważyć, czy może być coś bardziej niedorzecznego niż wnioski

<sup>2</sup> Według kabały dusza ludzka składa się z duszy właściwej nazywanej *neszama*, zasady życiowej czy też tchnienia, określanego jako *nefes* oraz ducha, czyli *ruach*. Termin *chaja* oznacza życie, w Biblii odnajdziemy wyrażenie *nefes* *chaja*, czyli „żywa dusza”, zob. Rdz 2, 7. *Jachida* w języku hebrajskim wyraża duszę cierpiącą, lamentującą; zob. Ps 22(21), 21; Ps 35(34), 17 (w Biblii Tysiąclecia w obu wypadkach termin ten przetłumaczono na język polski jako „jedyne dobro”; w dokonanym z Vulgaty przekładzie J. Wujka jest „dusza” jako odpowiednik łacińskiego terminu *anima*). Terminologia hebrajska za: *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, red. L. Koehler i W. Baumgartner, E. J. Brill, I-IV, Leiden 1967.

płynące z tego pierwszego pewnika. Albowiem z tego źródła, na mocy pewnika trzeciego, wypływają takie oto najokropniejsze niedorzeczności: po pierwsze, że boska istota może być podzielona lub rozerwana na części, o czym mówi pewnik dziewiąty; po drugie, że boskie cząsteczki lub boskie monady chociaż w nieskończoność dające się rozciągać, to jednak do punktu fizycznego mogą skurczyć się lub ściągnąć, o czym mówi pewnik jedenasty; po trzecie, że proszek marmurowy może przejść w Boga-stwórcę ziemi i nieba, o czym mówi pewnik piętnasty; po czwarte wreszcie, że jest więcej bogów wiecznych, niestworzonych, jednych od drugich oddzielonych, stwórców ziem i nieb, o czym mówi pewnik szesnasty. Czy pojedyncze z tych rzeczy nie są bardziej niedorzeczne niż to, że byt najdoskonalszy, jakim jest prawdziwy Bóg, jakąś substancję stwarza z niczego, to znaczy, powoduje, aby zaistniała jakaś substancja, która przedtem nie istniała? Przecież byt absolutnie doskonały może wszystko, co nie pociąga za sobą żadnej sprzeczności.

2. Łatwiej można zrozumieć, że coś z niczego jest stworzone przez byt najdoskonalszy, niż to, że byt niedoskonały może istnieć przez się, na mocy wniosku z pewnika trzeciego i na mocy pewnika ósmego. W bycie bowiem niedoskonałym (jeśli wykorzystalibyśmy zdolności ludzkiego umysłu) nie ma żadnej przyczyny, dla której istnieje przez się; a w bycie najdoskonalszym jest przyczyna, dla której i sam przez się istnieje, i powoduje, że inne substancje, które przedtem nie istniały, istnieją; naturalnie dlatego że, jak powiedziałem, może wszystko, co nie pociąga za sobą sprzeczności. W istocie to, że coś, co wcale nie istniało, potem istnieje, nie pociąga za sobą żadnej sprzeczności, wiedzą wszyscy, którzy powierzchownie choćby dotknęli logiki. Zobacz: *Enchiridion metaphysicum*<sup>3</sup>, rozdział 2, paragraf 6 oraz rozdział 5 paragrafy 1, 2.

### Do pewnika drugiego

Z tego oczywiście jest, że materia może być stworzona, chociaż nie może sama przez się istnieć; i że nie jest konieczne, wbrew pewnikowi piątemu, aby był duch, jakkolwiek on jest.

### Do pewnika siódmego

Rzeczywiście ten duch wydaje się, sądząc z jego opisu przedstawionego w pewniku szóstym, istotą boską. Jeśli rozważylibyśmy jednak inne jego stany: to, że może być rozerwany na części, na mocy pewnika dziewiątego; że może być sprowadzony do stanu gnuśności czy odrętwienia, a przez to odrętwienie zostać ściągnięty do punktu fizycznego, na mocy pewnika dwunastego i trzynastego – to

---

<sup>3</sup> Dzieło H. More'a wydane w 1671 roku.

jest oczywiste, że taki [duch] nie może być boską istotą. Boska bowiem istota powinna w sobie zawierać rację swojego istnienia, ponieważ nie może nie być przez się; która to własność przypada jedynie bytowi najdoskonalszemu. Jasną rzeczą jest, że ten duch jest bytem niedoskonałym, ponieważ z powodu odrętwienia może zostać ściągnięty do punktów fizycznych. Cóż zaś lichszego jest od punktu fizycznego wynikłego ze ściągnięcia przez odrętwienie i pozbawionego wszelkiego życia i czucia? Ten więc duch nie może być bytem przez się istniejącym, na mocy wniosku z pewnika trzeciego, i dlatego nie może być boską istotą, na mocy pewnika ósmego, ponieważ istnieć przez się jest własnością boskiej istoty.

Dodaj do tego to, że można wskazać inną istotę jako koniecznie przez się istniejącą, różną od tego ducha ruchliwego i zmiennego. Jest to prawdziwy *makom*<sup>4</sup> kabalistów, a ponadto prawdziwy Bóg. Co z drugiej strony wskazuje, że tamten duch nie jest boską istotą, lecz wierutnym kłamstwem. To, że *makom* jest prawdziwym Bogiem, widoczne jest na podstawie tego, że przez się koniecznie istnieje, co nie przypada niczemu oprócz istoty boskiej, na mocy pewnika ósmego. Ilekroć więc, mówię, *makom* jest Bogiem, to tamten duch nie może być Bogiem.

#### Do pewnika dziesiątego i jedenastego

Z pewników tych wynika wiele niedorzeczności: po pierwsze to, że te boskie monady w nieskończoność rozciągnięte są tyloma bogami, ilekroć od siebie nawzajem rzeczywiście są oddzielone, a zatem nieskończona jest liczba bogów; po drugie to, że ponieważ te boskie monady jako pojedyncze mają nieskończoną rozległość, dziwnym wydaje się, iż mogą zostać ściągnięte do punktów fizycznych i że nie stają się wcześniej nieprzenikalne<sup>5</sup> i twarde, chociaż wreszcie takie stają się, gdyż inaczej przenikałyby siebie nawzajem; po trzecie, to, że ponieważ pojedyncze monady, mają nieskończoną rozciągłość, kiedy wszystkie są w stanie rozciągłości czyli zbudzenia, będzie tak, że cała wspólnota boskiej istoty stanie się twarda lub nieprzenikalna<sup>6</sup>, z powodu zagęszczenia istoty, które równe jest zagęszczeniu pojedynczych skurczonych monad; po czwarte to, że koniecznym staje się, aby ogromna część boskich monad osobno skurczyła się, aby pozostałe przez to zagęszczenie zostały uwolnione, co jest jakąś okropną i konieczną niedoskonałością tej boskiej istoty.

<sup>4</sup> Termin *makom* w języku hebrajskim oznacza miejsce, w szczególności zaś miejsce przebywania Boga.

<sup>5</sup> Występuje tu przymiotnik *antitypus*, -a, -um. Termin *ἀντιτυπία* był używany w fizyce XVII wieku na oznaczenie nieprzenikalności.

<sup>6</sup> Zob. wyżej.

### Do pewnika dwunastego

Przez hipotezę zawartą w tym pewniku jest zniekształcana i zanieczyszczana nauka o preegzystencji dusz, dopóki przyjmuje się, że dusza bierze swój początek ze świata materialnego i że była wcześniej kamieniami albo błotem, a nie, że przez duszę zostały ukształtowane ciała ludzkie; i odwrotnie, dopóki przyjmuje się, że dusze, jeśli nie będą strzec się, mogą być zamienione w kamienie i błoto.

### Do pewnika trzynastego

Ponieważ cała materia jest zbiorem uśpionych dusz, należy rozważyć, ile cierpienie znosi samo stworzenie: topór, piła, pilnik itd. Jakże śmieszne, czy też straszne, jest to, że część Boga może popaść w to odrętwienie i cierpienie!

### Do pewnika czternastego

Każdy widzi, jak bardzo okropnie jest niestosowne to, że Bóg staje się kamieniem, błotem, weszka, ropuchą, diabłem itp.

### Do pewnika piętnastego

I że z tych znowu może stać się stwórcą nowych ziem i nieb. To jednak nie może stać się, jeśli niemal niezmierzone masy boskich monad nie będą w stanie gnuśności lub odrętwienia. Wynika stąd, że nie ma żadnego jedyne Boga, który za pomocą jedynie swojej mocy może stworzyć niebo i ziemię oraz pozostałe części świata.

### Do pewnika ostatniego

Jasne jest, że politeizm ten powoduje ateizm, skoro każdy w szczególności pojedynczy Bóg nieskończenie bardziej jest niedoskonały niż wszystkie razem, zwłaszcza że są pod względem liczby nieskończeni; jak wyżej zauważyłem w odpowiedzi do pewnika dziesiątego i jedenastego. Prawdziwy zaś Bóg nie może być pozbawiony żadnej doskonałości, a cóż dopiero nieskończoności.

A co do politeizmu: jeśli ktoś odpowiedziałby, że zawsze jest tylko jeden Bóg dla pojedynczego świata, to jednak z wcześniejszych słów wynika, że ten jedyny Bóg jest żaden z powodu nieskończonej swojej niedoskonałości; i że nawet jeden świat nie jest założony bez nieskończonego niemal boskiej istoty ubytku, ponieważ wymaga się do założenia jednego świata niemal nieskończonej liczby boskich monad skurczonych przez odrętwienie.

**OBJAŚNIENIA DO  
KABAŁY ORLO-CHŁOPIĘCO-PSZCZELEJ**

Aby natura tej *Kabały Orlo-chłopięco-pszczelej* i jej *Odparcie* dokładnej zostały zrozumiane, najpierw wyjaśnię sam jej tytuł, potem dodam kilka słów na temat metod dwóch rodzajów filozofowania. W roku Pańskim 1675 pod koniec miesiąca kwietnia, o wschodzie słońca, w czasie dla prawdziwych widzeń sennych najodpowiedniejszym, przytrafił mi się taki oto dziwny sen. Wydawało mi się, że jestem w jakiejś zbyt niskiej, dość obszernej izbie, której okno wychodziło na wschód. Wydawało mi się patrzącemu przez owe [okno], że w pewnej odległości jakiś wielki ptak, o wielkości i wyglądzie orła, leci w kierunku okna. Skoro zbliżył się bardziej do okna, wydawało się, że jest nieco mniejszy i że zastanawia się nad wejściem do środka. Kiedy to spostrzegłem, otworzyłem okno, przez które natychmiast wleciał do izby, i aby nie wyleciał z powrotem, niespodziewanie zamknąłem okno. Zostałem bowiem ogarnięty wielkim pragnieniem złapania go. I uczyniłem to rzeczywiście bez żadnego trudu, ponieważ wydawało się, że ów tak samo usilnie pragnie być złapany, jak ja go złapać. I tak dalece okazał się oswojony i przyjazny, że z własnej woli usiadł mi na rękę, tak jak to robi jastrząb. Z tego powodu wydawało mi się, że siedzę z nim pod drzewem i nagle izba zmieniła się w otwarty ogród. Tak siedzący na rękę, wydawał się zaś całkiem lekki. A kiedy pogłaskałem grzbiet i skrzydła drugą ręką, a po ciele przeciągnąłem troskliwiej dotykami, wydawało się, że nie ma prawie żadnego ciała i mięśni, lecz tylko same kości, pióra i puch w kolorze upierzenia jastrzębia czy naśladowujące upierzenie orła. Dziób nie naśladował ani jastrzębiego, ani orlego, zwłaszcza że był zupełnie płaski, o wiele bardziej z pewnością płaski niż dziób kaczki, lecz niekończący się ani pod kątem prostym, ani rozwartym, ani z pewnością bardzo ostrym. Tym dziobem, z powodu którego osłupiałem, zaczął mówić, do tego stopnia, że natychmiast przypuściłem, iż nie jest orłem, lecz jakimś geniuszem lub duchem, i zwróciwszy się do jakiegoś przyjaciela, który wydawał się być obecny, kazałem, potrząsnąć się i obudzić, abym był pewny, że sen nas nie ogarnął, ani nie jesteśmy łudzeni przez widzenia senna. Ów, który odznaczał się rozsądkiem i przezornością, jakby przypuszczając, że to duch, wydawał się umykać.

Równocześnie jednak, jak [ów przyjaciel] odszedł, ptak natychmiast zamienił się w chłopca o drobnym wzroście, mającego włosy podzielone na pasma niebieskie i białe, na podobieństwo miotły (jaką zazwyczaj, używając obficie wody, zamiata się i czyści drewnianą podłogę w izbach) złożonej z tego rodzaju różnobarwnych pasm. Kolory włosów były zaś, tak jak w tego rodzaju miotłach, nieczystościami jakby zaciemnione i zanieczyszczone. Nosił też tunikę w tych samych kolorach, lecz równie brudnych i zaciemnionych. Chłopiec i ja przeprowadziliśmy rozmowę, z której części, zapewne wcześniejszej, zupełnie niczego nie pamiętam. Doskonale

pamiętam zaś, że zapytałem, skąd przybył, a on odpowiedział, iż z Syjonu. Lecz prowadząc dalej rozmowę, i pewnym będąc, jak wydaje się, że rozmawiam z duchem czy jakimś geniuszem, i będąc nieświadomym, czy duch jest dobry czy zły, natychmiast postanowiłem wy badać chłopca pytaniem jednym i drugim. Zapytałem więc, czy wierzy w Jezusa Chrystusa: on odpowiedział, że nie. Dlatego natychmiast znowu zapytałem, czy wierzy w jednego Boga, na co z miną uśmiechniętą odpowiedział, że wierzy, iż jest wielu bogów (*one by one* – tak odpowiedział po angielsku) oddzielonych jedni od drugich lub następujących jedni po drugich. Na te słowa, poruszony gwałtownym oburzeniem, rozkazałem uciekać szatanowi i natarłem na chłopca kopiać go ustawicznie. To spowodowało, że natychmiast zmienił się w pszczołę i leniwie brzęcząc latał w pobliżu środka goleni, a ja gorliwy nie zaprzestałem, kopiać, nacierać na niego w tę postać zmienionego. Lecz w samym środku tej zaciekłości i niepokoju ducha zostałem zbudzony ze snu, dziwiąc się niemało, skąd przytrafiło mi się takie senne widzenie. Albowiem nie mogłem przywołać na pamięć czegokolwiek, co dałoby sposobność dla takiego rodzaju widzenia sennego. A przypuszczając również, że coś niezwykłego w tym się kryje i że nie przypadkiem, lecz przez zrządzenie opatrności przytrafiło mi się, oraz ponieważ nie była to *εὐθουεῖρία* (jak mówi Arystoteles), lecz *ὄνειρος αἰνιγματώδης*<sup>7</sup>, poważnie rozważałem, jakiej to rzeczy jest hieroglif. Dlatego też, ponieważ to widzenie senne przydarzyło mi się w tym czasie, w którym w najwyższym stopniu zajmowałem się czytaniem jakichś rękopisów kabalistycznych, jak *Emek Hammelek*, czyli *Dolina Królewska*<sup>8</sup>, i innych, zacząłem podejrzewać, że do tego może odnosić się wizja czy widzenie senne i że jest przedstawieniem jakiejś żydowskiej kabały, której podstawy prowadzą na koniec do tak okropnego szaleństwa. Tym, co szczególnie popchnęło mnie do takiej interpretacji, jest to mianowicie, że chłopiec zapytany, skąd przybył, odpowiedział, że przybył z Syjonu. Ponieważ najpierw ukazał się w orlej postaci, oznaczało, że jest jakąś wzniosłą żydowską spekulacją, którą, jak domyśliłem się, jest kabała, a potwierdzał to także fakt, że orzeł wleciał do izby przez wschodnie okno, czyli chodziło o filozofię wschodnią, jaką jest właśnie kabała żydowska. Ponieważ orzeł zdawał się większy z daleka, niż kiedy był blisko, i wreszcie ponieważ z orła zmienił się w pszczołę, brzęczącą blisko ziemi, to dość otwarcie potwierdzało, że kabała żydowska o wiele większe i wspanialsze rzeczy

<sup>7</sup> Pierwszy z użytych tu greckich terminów oznacza stan, w którym ma się jasne, łatwe do wytłumaczenia sny, drugi zaś to widzenie senne zagadkowe, aluzyjne. Por. Arystoteles, *Parva naturalia: De insomniis, De divinatione per somnum*, 458a–464b.

<sup>8</sup> Po lekturze tego traktatu kabalistycznego More napisał do Knorra von Rosenrotha w liście z 22 kwietnia 1675 roku: „Lecz ten manuskrypt, który nosi tytuł *Emek Hammelek*, został napisany z tak wieloma skrótami i tak małymi oraz niedoskonałymi literami, że większość z nich była dla mnie nieczytelna” (cyt. za: D. S. Katz, *Henry More and the Jews*, w: *Henry More (1614–1687) Tercentenary Studies*, Edited by S. Hutton, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1990, s. 181).

obiecuje przy pierwszym z nią spotkaniu, niż rzeczywiście na końcu dotrzymuje. Do tego także wydaje się odnosić orli kolor puchu ptaka oraz pióra i suche kości pozbawione wszelkiego umięśnionego mięsa. Lecz należy także pamiętać, że chociaż znikło umięśnione mięso, to jednak pozostały kości, jakkolwiek suche, i że stara kabała żydowska zupełnie nie zginęła; i że dwa owe kolory włosów i tuniki chłopca, biały i niebieski, są jakby boskie i niebiańskie, chociaż, ach!, tak bardzo zabrudzone i zaciemnione, jak mokra miotła złożona z pasm i wytarta o brudną podłogę; i że z pewnością owe kabalistyczne poglądy o Boskiej sprawiedliwości, preegzystencji dusz, dość niegdyś czyste i wzniosłe, o ile teraz z pewnością są, to zamiatają kurz i brud. I abym nie pominął dziobu ptaka, którym mówił, z pewnością płaskiego, lecz niekończącego się ani pod kątem prostym, ani rozwartym, ani też bardzo ostrym, nie wiem, co innego zaiste znaczy, jeśli nie to, że ta kabała, chociaż nie jest pozbawiona wymowności i przenikliwości, jednak pozbawiona jest słuszności i trwałości. Albowiem nie można wymyśleć dziobu o bardziej wątpliwym i niestosownym kształcie niż ten, który wydawał się mieć ptak. Ponieważ zaś chłopiec śmiejąc się powiedział, że wierzy, iż jest wielu bogów oddzielonych jedni od drugich, potwierdził zuchwalstwo tego rodzaju kabalistów, którzy tak grubiańsko filozofują, i z tego zuchwalstwa wypływającą wzgardę innych. Tak bowiem zwykle wynika z praktyki, że im czyjeś pomysły są bardziej grubiańskie i bardziej wsparte na cielesnej wyobraźni, tym gwałtowniej poruszają ducha i większe zyskują uznanie.

Tymczasem z tych właśnie znaków, chociaż w kolejności dość bezładnej poznanych, wierzę, że widoczne jest, iż przynajmniej jakiś rodzaj kabały żydowskiej przez to widzenie senne został wskazany i dotknięty, tak dzięki owym bardziej zagadkowym znakom, jak owej jawnej i przeklętej nauce o wielu bogach. Dla tego to wyżej przedstawionego najgorszego wniosku nie tak trudno było znaleźć odpowiednie podstawy. To, że z pewnością jest taka u Żydów kabała, opierająca się na tego rodzaju podstawach, później zrozumiałem zarówno dzięki skonsultowaniu się z pewnym przyjacielem dość obznajomionym z rzeczami żydowskimi, który swobodnie i szczerze wyznał, że jeden jest u kabalistów sposób filozofowania, polegający na zaprzeczeniu właściwie pojętego [aktu] stworzenia oraz [tezy] o istnieniu każdej rzeczy samej przez się, oprócz istoty boskiej; z czego koniecznie wypływa nedorzeczne owo przekonanie o wielu bogach; jak też dzięki poznaniu wielu miejsc w *Emek Hammelek*, które otwarcie potwierdzają, że przez Boga wszystko staje się tak jako przez przyczynę materialną, jak i przyczynę sprawczą. Z tego wszystkiego dość widoczne staje się, dlaczego filozofia wyżej przez mnie opisana powinna zostać nazwana *Kabałą*, naturalnie ponieważ jest jakimś rodzajem filozofii żydowskiej, i dlaczego powinna zostać nazwana *Orlo-chłopięcopszczelą*, oczywiście z powodu tego widzenia sennego o orle, chłopcu i pszczole, dzięki którym owej natury została odkryta i wyszydzone. I to tyle jeśli chodzi

o powód tytułu. Aby zaś dokładniej zrozumieć naturę owej kabały, dodamy kilka słów o dwóch drogach filozofowania, abyśmy lepiej poznali tę drogę, którą podąża ta *Kabała Orlo-chłopięco-pszczela*.

Aby więc wyrazić się krótko: metody owych dwóch rodzajów filozofowania są następujące: jedna opiera się z pewnością na jakimś zmyśle i bystrości intelektualnej, druga zaś na grubiańskiej wyobraźni i zmyśle cielesnym. Filozofowanie oparte na tych dwóch zasadach jest niczym innym niż jakimś ćwiczeniem powszechnego rozumu, odnoszącym się do wniosków wyprowadzanych z którejkolwiek zasady. Do pierwszego źródła należy odnieść wszystkie wrodzone intelektowi ludzkiemu idee, dokładne pojęcia rzeczy, jakich żaden zewnętrzny zmysł nie może uchwycić, jak trójkąta, koła, czworoscianu, bytu najdoskonalszego i podobnych, a także pewniki rozumowe, czyli bezpośrednio prawdziwe, logiczne, etyczne, matematyczne, na przykład: jak długo coś zgadza się z jakąś rzeczą, tak długo żadną miarą nie może zgadzać się z jej przeciwieństwem; nie czyni drugiemu tego, czego nie chcesz sam doznać; te rzeczy, które równe są czemuś trzeciemu, równe są między sobą. Te prawdy nie tylko w jakości cielesnej, lecz we wszystkich w ogóle aspektach bystrość intelektualna ludzkiego umysłu poznaje od pierwszego wejrzenia. Tak samo [te prawdy]: cokolwiek jest, jest skończone lub nieskończone; konieczne jest, żeby albo materia, albo Bóg był wieczny. Te rzeczy umysł ludzki z pewnością pojmuje, że są prawdziwe, na swojej jedynie opierając się bystrości, nie przez dobrodziejstwo wyobraźni cielesnej i zmysłów zewnętrznych, które nie mogą uchwycić ani wieczności, ani konieczności, ani nieskończoności, ani wreszcie pojęcia Boga. Do tych należy także dołączyć dwa owe najwyraźniejsze pewniki: że bytem najbardziej i absolutnie doskonałym jest taki, któremu wszelka w ogóle doskonałość przynależy albo formalnie albo faktycznie, oraz że [temu najdoskonalszemu bytowi] jest dana jakaś nieruchoma rozciągłość, różna od ruchomej materii. To przenika zmysł intelektualny, a zmysł zewnętrzny ani cielesna wyobraźnia nie. Te i niemal nieskończone inne tego rodzaju [prawdy] są przydane ludzkiemu umysłowi jako wyposażenie, przez zmysły zewnętrzne nie pożyczone albo zaczerpnięte, lecz wplecione w istotę ludzkiego umysłu. Zobacz *Antidotum adversus atheismum*<sup>9</sup>, księga I, rozdziały 5, 6 i 7.

Z drugiego źródła należy wyprowadzić takie tezy: że substancja i ciało równie szeroko rozciągają się; że wszelka rozciągłość jest cielesna (z wnioskiem stąd wypływającym, że duch nigdy taki nie jest); że nic nie może stać się, jeżeli nie z wprzód istniejącej materii, lub, co jest tym samym, nic nie może być stworzone; że każde poruszone ciało jest poruszane przez inne ciało; że wszelkie zjawiska świata mogą być wyjaśnione za pomocą racji czysto mechanicznych; że związek

<sup>9</sup> Dzieło H. More'a powstałe w 1653 roku.

ciał utrzymywany jest dzięki połączeniu atomów haczykowatych, i inne tego rodzaju niemal nieskończone, [zawarte] zwłaszcza u zwolenników Demokryta i Epikura oraz przede wszystkim u Lukrecjusza, o którym, kiedy jako całkiem młody człowiek przejrzałem jego dzieło, zaraz potem sądziłem, iż słyszę filozofującego jakiegoś satyra czy starą małpę z lasów, tak bardzo wszystko [co mówił] pochodziło jedynie ze świadectwa zmysłu zewnętrznego i grubiańskiej wyobraźni<sup>10</sup>. Ze względu na ten rodzaj filozofowania prawdopodobne jest, że niezliczeni filozofowie już dawno z moczarów i miejsc opuszczonych zostaliby zgromadzeni, gdyby Bóg i natura przydali dzikim zwierzętom umiejętność mówienia i pisania. One same bowiem łatwo mogłyby ozdobić i obszernie wyprowadzić i opowiedzieć wierszem lub prozą długie łańcuchy grubiańskich wyobrażeń. To, co przedstawiliśmy, właściwie nie znaczy filozofować, lecz opisywać, trudząc się daremnie, materialne *αἰσθήματα καὶ φαντάσματα*<sup>11</sup>.

Z tych kilku zdań mam nadzieję, iż można zrozumieć, jaka jest różnica między tymi dwoma sposobami filozofowania, które ponieważ oczywistym jest, iż są proste, jeśli ktoś swoje rozumowanie z jednego z dwu źródeł wyprowadza, to nie trudno przyjąć jakiś rodzaj filozofowania, będący pomieszaniem tych dwóch sposobów. Tego to rodzaju, jak krótko już wskażemy, jest ta *Kabała Orlo-chłopięcopszczela*. Pierwsza bowiem jej podstawa, że z niczego nic nie może być stworzone, jak to bardzo wyraźnie widać, została zaczerpnięta z drugiej metody filozofowania, a mianowicie [opiera się] na grubiańskiej wyobraźni i zmyśle cielesnym. Oczywiście dlatego, że ilekroć dusza spostrzeże, iż wszyscy artyści, a nawet sama natura, czynią swoje wszystkie dzieła zawsze z pewnej wprzód istniejącej materii, to przygnieciona tymi zmysłów zewnętrznymi i cielesnej wyobraźni przesądami sama wnioskuje z ufnością, że nic nie może stać się, chyba że z pewnej wprzód istniejącej materii, lub, co jest tym samym, że z niczego nic nie może być stworzone. Jakby też nic nie mogło stać się, czego nie poznałby jako zrobione zmysł zewnętrzny, albo nie mogłaby objąć grubiańska wyobraźnia, która jest córką zmysłów zewnętrznymi. Przyjąwszy tę pierwszą zasadę, należycie filozofuje, to znaczy, swoją metodę wykorzystuje, ta filozofia *Orlo-chłopięcopszczela* w drugiej, która jest koniecznym z pierwszej podstawy wnioskiem. Trzecia zaś podstawa jest najsilniejsza i wyprowadzona dzięki pierwszej metodzie filozofowania, ta mianowicie, że materia z powodu lichości swojej natury nie może przez się istnieć. Tego nie dyktuje zmysł zewnętrzny ani cielesna wyobraźnia, lecz zmysł intelektualny i wrodzona bystrość samego umysłu, między którego pojęciami powszechnymi lub pewnikami rozumowymi, czyli bezpośrednio prawdziwymi, to zostało wyżej wymienione: jak

<sup>10</sup> Jednakże w swoim wczesnym dziele *Democritus Platonissans* z 1646 roku H. More przedstawia się jako zwolennik doktryny Lukrecjusza o nieskończoności światów.

<sup>11</sup> Czyli to, co słyszano bądź czuto oraz to, co widziano.

długo coś zgadza się z jakąś rzeczą, tak długo nie może zgadzać się z jej przeciwieństwem, a wskutek tego, ponieważ jest oczywiste, że przez się istnieć przysługuje bytowi najdoskonalszemu, jak długo takim jest, równie doskonale jest oczywiste, że jakimkolwiek bytowi lichemu i niedoskonałemu, jakim jest oprócz wszystkich innych materia, to samo nie może przysługiwać i że zatem materia nie może istnieć przez się. To jest to, co określiłem jako podstawę trzecią. Dlatego dalej widać, że ta *Kabała Orlo-chłopięco-pszczela* nie wypływa ani z pierwszego źródła, ani z drugiego, lecz jest to jakiś rodzaj filozofii polegający na zmieszaniu obu [wymienionych wcześniej rodzajów filozofowania].

Przyjawszy owe dwie różnego rodzaju podstawy, oczywiście pierwszą i trzecią, proste jest w czwartej i piątej filozofowanie czy wywód powszechnego rozumu, oczywiście to, że nie ma we wszechświecie rzeczy żadnej materii, lecz cokolwiek jest, jest duchem. Podobnie w szóstej, siódmej i ósmej, które jasno potwierdzają, że ten duch rzeczywiście jest Bogiem, albo istotą boską, i że nie ma żadnej istoty w naturze rzeczy oprócz samej [istoty boskiej], zgodnie z owym pogańskim powiedzeniem:

*Jowiszem jest cokolwiek widzisz, cokolwiek poruszysz*<sup>12</sup>.

W dziewiątej [podstawie] jest wyraźne i dość silne filozofowanie, na mocy pewników 1, 2, 3 i 8, o podzielności boskiej istoty, jak i dzięki pomocy zmysłów zewnętrznych, których użycie i świadectwo w tego rodzaju wypadkach jest mocne i odpowiednie, oczywiście czy to, co widzimy i dotykamy, dzieli się na części, czy też nie. To bowiem zmysł zewnętrzny w dogodnych okolicznościach pewnie i wierne poznaje. Tę okropną niedorzeczność ze źle przyjętych zasad, dających w istocie wiarę zmysłom zewnętrznym, przytacza powszechny rozum. I nie bez przyczyny z tej podzielności boskiej istoty w podstawie dziesiątej wnioskuje się, że pojedyncze cząsteczki, na które może być rozdzielona boska istota, jeśli tylko na jakież cząsteczki może być rozdzielona, mają nieskończoną moc i rozległość, ponieważ gdyby tak nie było, lecz gdyby miały skończoną rozległość i moc, owym pojedynczym cząsteczkom brakowałoby nieskończonej doskonałości, a zatem byłyby bytami na nieskończone sposoby niedoskonałymi, i nie bardziej mogłyby przez się istnieć niż materialne monady, na mocy podstawy trzeciej. Kiedy przyjmie się wyżej wymienione zasady, to wyniknie z tego tak bardzo okropna ta niedorzeczność, a i jeszcze okropniejsze w pozostałych podstawach, aż rzecz wreszcie dojdzie do tego, że okaże się, iż jest więcej bogów, stwórców ziem i nieb.

<sup>12</sup> Marcus Annaeus Lucanus, *De bello civili libri decem (Pharsalia)*, IX, 580. Słowa te stanowią wyraz charakterystycznego dla filozofii stoickiej panteizmu, zob.: M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 168–169.

Widzimy więc, że pełna niebezpieczeństw to kwestia i że grzeszy przeciw następującym przepisom mojrzeszowym: nie obsiewaj swojej winnicy dwoma rodzajami roślin oraz nie oraj wołem i osłem równocześnie<sup>13</sup>. Albowiem z połączenia owych dwóch źle łączących się zasad: z niczego nic nie może być stworzone oraz materia z powodu lichoci swojej natury nie może przez się istnieć (z których jedna opiera się na świadectwie zmysłu cielesnego i grubiańskiej wyobraźni, druga zaś zmysłu intelektualnego i bystrości) wpływają wszystkie te zdumiewające niedorzeczności. Dlatego też jesteśmy zmuszeni zdystansować się od obu, aby uniknąć potwora owej filozofii. O wiele mniej trzeba zdystansować się do drugiej z zasad, ponieważ nadto jest rzeczą zgodną z przyrodzonymi owymi i nienaruszalnymi pojęciami ludzkiego umysłu. Skoro bowiem materia do tego stopnia lichym jest drobiazgiem, to niemożliwe jest, aby przysługiwało jej istnienie przez się, oczywiście dlatego, że przyznaje się, iż przysługuje to bytowi najdoskonalszemu, jak długo takim jest. Jak długo zaś coś zgadza się z pewnym bytem, tak długo żadną miarą nie może zgadzać się z jego przeciwieństwem. Pierwszą zaś z zasad należy odrzucić (jako że opiera się tylko na zmyśle cielesnym i grubiańskiej wyobraźni), oczywiście tę, że z niczego nic nie może być stworzone. To bowiem najbardziej intelektualnej naturze duszy żadną miarą nie zostało zaszczerpione, lecz tylko zewnętrznej owej skorupie lub masce, która powinna być odrzucona i usunięta, abyśmy rzecz oglądali prawdziwymi oczami ducha i należycie filozofowali. Twierdzą zaś, że z dwóch powodów tę pierwszą podstawę należy odrzucić: zarówno dlatego, że całą swoją wiarygodność opiera jedynie na zewnętrznych wrażeniach zmysłów i cielesnej wyobraźni, które nie mają zupełnie żadnego znaczenia w rzeczach położonych poza ich sferą, a jeśli swojej sfery umysł w najwyższym stopniu nie strzeże, te działania jego fałszują i przekręcają; jak i dlatego, że wbrew temu wszystkiemu dusza intelektualna własnymi siłami, podstawę przeciwną pierwszej tej podstawie z siebie samej wydobyła i odsłoniła, oczywiście ideę bytu najdoskonalszego, czyli Boga, a mianowicie, że bytem najbardziej i absolutnie doskonałym jest taki, któremu wszelka w ogóle doskonałość przynależy albo formalnie, albo faktycznie, jak to wyżej odnotowaliśmy. To jednak nie może być prawdziwe, jeśli nie przyjmie się właściwie pojętego [aktu] stworzenia. Lecz wybiegamy tu już za daleko. Z tego, co zostało powiedziane wystarczająco widać, jaki jest powód tytułu tej *Kabaty Orlo-chołpięco-pszczelej* i jaka owej natura; i że nie opiera się ona na

<sup>13</sup> Łac.: „(...) Ne conserito vineam tuam duobus generibus: et, Ne arato Bove et Asino simul.” More nawiązuje do fragmentu Księgi Powtórzonego Prawa 22, 9–10, który we wersji Wulgaty brzmi: „Non seres vineam tuam altero semine: ne et sementis quam sevisti, et quae nascuntur ex vinea, pariter sanctificentur. Non arabis in bove simul et asino.” (cyt. za: *Biblia Sacra Latina ex Biblia Sacra Vulgatae Editionis Sixti V. et Clementis VIII*, Samuel Bagster et Sons Limited, London 1977.)

---

jednym pojedynczym rodzaju filozofowania, lecz jest jakimś rodzajem pomieszaniem, opierającym się częściowo na zmyśle cielesnym i grubiańskiej wyobraźni, częściowo na zmyśle intelektualnym i bystrości. Nie powinniśmy więc dziwić się, że filozofia oparta na pomieszaniu tak źle łączących się zasad, tak nieszczęśliwy ma koniec.