

Sławomir Raube

BÓG I NATURA  
STRUKTURA ŚWIATA STWORZONEGO W FILOZOFII  
RALPHA CUDWORTHA

I

Otwierające się filozoficznie wczesne chrześcijaństwo odnajdywało w myśli Platona i neoplatoników intelektualne instrumentarium, którego brak szczególnie dotkliwie ujawniał się w próbach dialogu ze spadkobiercami kultury umysłowej Greków; szczególnie tam, gdzie – jak na przykład w Aleksandrii – filozofia wyznaczała granice pomiędzy nieoświeconym popółstwem a duchową elitą i gdzie przedstawiciele nowej religii uważano za niedouczonego Żydów.

Nie bez znaczenia był także pewien, odczuwany przez wczesnych myślicieli chrześcijańskich, brak interpretacyjny w kwestii samego Objawienia. Tym bardziej był on widoczny, im większa była presja krytyki z zewnątrz. Nic dziwnego, że zgodna z duchem wiary asymilacja filozofii rozpoczęła się na Bliskim Wschodzie w pismach Ojców greckich. Chrześcijaństwo (patrystykę wschodnią, ale także – choć w mniejszym stopniu – patrystykę łacińską) w problematykę Platona wprowadzali Ammoniusz Sakkas oraz Plotyn.

Twórca Akademii wydawał się bliski szczególnie w ramach takich koncepcji, jak doktryna twórcy kosmosu, nieśmiertelności duszy i życia po śmierci, opatrności boskiej, wyższości duszy nad ciałem<sup>1</sup>. W Plotyńskiej triadzie natomiast, i w jej rozwinięciach u Proklosa (*Liber de causis* uchodziła w średniowieczu za jedno z ważniejszych źródeł filozoficznych), dopatrywano się zapowiedzi nauki o Trójcy Świętej.

---

<sup>1</sup> Zob. Etienne Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 88.

Tę zapowiedź dostrzegł św. Augustyn, który zbudował chyba najpełniejszą wersję chrześcijańskiego neoplatonizmu. Różniła się ona od swojego pierwowzoru tym, czym różnić się mogło chrześcijaństwo od religijności hellenistycznej: przyjęciem osobowego Boga oraz ideą Wcielenia. A jednak, także dla Augustyna zasadnicze Plotyńskie pytanie o przypadkowość ludzkiego istnienia pozostało pytaniem centralnym<sup>2</sup>. W ten sposób neoplatonicy – obok Plotyna przede wszystkim Jamblich i Porfiriusz – weszli do średniowiecznej myśli filozoficznej jako bezpośredni antenaci chrystianizmu. Jeśli zaś chodzi o samego Platona, to kwestia jego oddziaływania nie jest całkiem przejrzysta. Jakkolwiek Augustyn powoływał się na niego jako niekwestionowanego geniusza (*Plato... ingenio mirabili longe suos condiscipulos anteiret...*<sup>3</sup>), to jednak trzeba pamiętać, że w tłumaczeniu łacińskim znany był w czasach Augustyna tylko *Timajos* oraz *Fedon*; a właśnie jedynie translacje były dlań dostępne, ponieważ słaba znajomość języka greckiego nie pozwalała mu korzystać z oryginałów – co sam zresztą przyznawał.

Dopiero mniej więcej od renesansu karolińskiego, dzięki pośrednictwu kultury arabskiej i żydowskiej, na filozofię Platona można było coraz częściej patrzeć spoza ujęć Plotyna i neoplatoników. W okresie późniejszym, w XII wieku, filozofia platonizmu skupiła się głównie w szkole w Chartres, gdzie czołowymi postaciami byli Bernard z Chartres oraz Gilbert de la Porée, co nie oznacza, iż nie była ona w różny sposób obecna w innych nurtach. W XIII stuleciu – w stuleciu, w którym Grecy okazali się zaskakująco współczesnymi dyskutantami – Platona starali się bronić Albert Wielki i albertyści; opowiadali się oni mianowicie za platońską – w wersji augustyńskiej – koncepcją duszy jako niezależnej od ciała substancji duchowej.

W schyłkowym okresie średniowiecza wątki neoplatonickie pojawiły się w tzw. mistyce północnej. Mistrz Eckhart precyzował dwuznaczności neoplatonizmu Eriugeny, a później Mikołaj z Kuzy uzupełniał swoją teogonię (pomimo różnic) koncepcjami emanacyjnymi. W obu propozycjach myśl koncentrowała się wokół plotyńskiego pytania o relację między bytem absolutnym a przygodnym, między Bogiem a stworzeniem. Mistycyzm geometryczny *Ennead* (Bóg to kula, której środek wszędzie, a obwód nigdzie) prowadził Kuzańczyka do *De docta ignorantia*<sup>4</sup>.

Za okres szczególnie w dziejach platonizmu uchodzi włoski Renesans. XV-wieczny *Plato christianus* był inspiracją dla takich chrystianizujących filozofów, jak Marsilio Ficino czy Pico della Mirandola. Ale zarazem platońska koncepcja duszy świata i dusz ciał niebieskich sprzyjała zainteresowaniu alchemią, magią i innymi „naukami ezoterycznymi”. Ważnym wydarzeniem w renesansowej recep-

<sup>2</sup> Zob. Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Warszawa 1989, t. I, s. 22.

<sup>3</sup> Augustyn, *De Civitate Dei*, 8.4., Vindobonae 1866.

<sup>4</sup> Zob. Stefan Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, Warszawa 1983, s. 67.

cji Platona było przybycie do Florencji Gemisthosa Plethona. To dzięki niemu – między innymi – powstała słynna Akademia Florencka, której działalność spopularyzowała we wszystkich niemal dziedzinach kultury idee Platona i neoplatonizmu.

## II

W Anglii wzrost zainteresowania platonizmem przypadł na wiek XVI, a wiązał się z rozwojem tradycji hermetycznej i magicznej. (Ważną rolę odegrał również Erazm z Rotterdamu, który podczas swojego pobytu w Oxfordzie propagował nowe podejście do studiów biblijnych, co było częścią szerszego zamierzenia zreformowania chrześcijaństwa instytucjonalnego; wraz z Johnem Coletem i Thomasem More stał na czele ruchu *Oxford reformers*.) Angielski okultyzm, tak jak kontynentalny, łączył elementy hermetyzmu, kabalistyki i neoplatonizmu. Ale wraz z rozwojem badań naukowych i powstawaniem nowych orientacji filozoficznych jego oddziaływanie malało. Początek nowej, XVII-wiecznej recepcji myśli Platona i jego spadkobierców wyznaczyła grupa filozofów skupionych wokół uniwersytetu w Cambridge – określana w historii myśli jako platonicy z Cambridge. Szkołę z Cambridge współtworzyli głównie: Benjamin Whichcote (1609-1683), Ralph Cudworth (1617-1688), Henry More (1614-1687) oraz John Smith (1618-1652). Platonizm ich nawiązywał raczej do myśli Plotyna i neoplatoników mniejszych; dlatego określano ich czasem – tak jak Coleridge<sup>5</sup> – mianem „plotyników”, Plotyn uchodził bowiem wśród nich za filozofa najwybitniejszego (*Divine Plotinus!*).

Filozofia z Cambridge, przejęta myślą religijną, krystalizowała się wokół zagadnień wiary. Punktem wyjścia była teza, że między filozofią a religią, między rozumem a duchem nie ma sporu: to, co duchowe, jest w najwyższym stopniu racjonalne. Rozum łączy człowieka z *sacrum*, Bóg jest umysłowi dostępny. Poruszenie religijne rozpoczyna się z poruszeniem rozumu, a rozum jest pobudzany przez religię. Przesadna częstotliwość tego przypominania o niesprzeczności wiary i intelektu była wywołana przez charakter dominującej wówczas filozofii kartezjańskiej, a także przez coraz większe oddziaływanie naturalizmu. Zresztą, oba te nurty uważano w Cambridge za zagrożenia. W filozofii Hobbesa, która w opinii platoników uchodziła za zamaskowany ateizm, największym niebezpieczeństwem wydawał się materializm oraz naturalizm. Cudworth uważał, że zredukowanie sfery duchowej człowieka do kategorii materialnych jest nie tylko wyzwaniem rzuconym chrześcijaństwu, ale także przeszkodą uniemożliwiającą zrozumienie harmonijnej całości, jaką stanowią człowiek i wszechświat. Właśnie Ralph Cudworth przyjął

---

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

na siebie – w pewnym sensie z urzędu – obowiązek polemiki z „błędami Hobbesa”. Z przeciwnikiem trudniejszym, tak przynajmniej sądzono w Cambridge, czyli z Descartesem, najczęściej dyskutował Henry More<sup>6</sup>.

Mechanicyzm – czy to w wersji Hobbesa, czy w łagodniejszej Descartesa – kwestionował to, co w filozofii z Cambridge uchodziło za tezę podstawową, tzn. dynamiczne, witalne życie przyrody. Mechanistyczne obnażenie natury, zredukowanie „pulsującego universum” do wzajemnie powiązanych elementów rozciągłości wykluczało immanencję Boga. A Stwórca pozbawiony uczestnictwa i wpływu – to Absolut zdegradowany do roli biernego obserwatora swojego usamodzielniającego się dzieła. Zdaniem angielskich platoników Descartes poszedł nawet dalej niż deści, dokładnie wtedy, gdy zaproponował swój przypadkowy mechanizm (*fortuitous mechanism*) jako model wyjaśniający skomplikowany organizm natury.

Ten historyczny kontekst pozwala lepiej zrozumieć koncepcję *Plastic Nature* Ralpha Cudwortha, czy bardzo podobne do niej rozwiązanie Henry More’a – *Spirit of Nature* – jako przeciwieństwo doktryny Descartesa oraz obronę Boskiej opatrności. W propozycji More’a (o drugiej będzie jeszcze mowa) ów Duch Natury to kierująca materią niecielesna substancja pozbawiona świadomości; jej oddziaływanie na warstwę materii dokonuje się poprzez tkwiące w niej siły twórcze (*plastic powers*) działające adekwatnie do predyspozycji cząstek materialnych. Natomiast sama substancja stanowi ogniwo pośrednie pomiędzy Bogiem a światem, przy czym jest całkowicie podporządkowana Stwórcy. Takie neoplatonickie, a częściowo stoickie, rozwiązanie gwarantowało Najwyższemu Majestatowi wpływ na przyrodę, a zarazem chroniło przed nieprzystojącą Mu bezpośrednią partycypacją w bycie, i to tym najniższym w drabinie stworzeń.

W propozycjach More’a i Cudwortha uderza ich racjonalistyczny charakter. Ciągłe akcentowanie rozumu, zdolności poznawczych człowieka w dziedzinie religii („racjonalność naszej religii” – jak pisał More) prowadzi w historii myśli prosto do *The Reasonableness of Christianity* Locke’a czy *Christianity not Mysterious* Johna Tolanda<sup>7</sup>. Wcześniej jednak nieuchronny okazał się konflikt z teologią protestancką.

Podstawową tezą Lutra i całej Reformacji było twierdzenie o ograniczoności i niesamowystarczalności bytu ludzkiego, tj. niezdolności człowieka do samodzielnego osiągnięcia zbawienia. Protestantyzm kwestionował wolną wolę podkreślając jej zniewolenie przez szatana lub przez Boga. Wraz z wolą zdeterminowaniu podlegał także ludzki umysł jako niezdolny nie tylko do odszukania właściwych dróg zbawienia, ale również do adekwatnego rozpoznania środowiska doczesnego.

<sup>6</sup> Zob. C. A. Patrides, „*The High and Aiery of Platonisme*”: *An Intoduction to the Cambridge Platonists*, w: C. A. Patrides (ed.), *The Cambridge Platonists*, London 1969, s. 29.

<sup>7</sup> Zob. tamże, s. 16.

W tym powracającym nieustannie w historii myśli sporze platonicy z Cambridge opowiadali się po stronie tradycji humanistycznej, którą w Anglii kształtował w poprzednim stuleciu Erazm z Rotterdamu. Wolność jest warunkiem poznania intelektualnego, a rozum narzędziem kształtowania duszy. Poznanie zatem nie jest celem ostatecznym: znajduje swoje uzasadnienie w wymiarze praktycznym, gdzie wspomaga wolę w podejmowaniu decyzji. Podkreślanie praktycznego kontekstu wiedzy – filozofii i teologii – doprowadziło ich ostatecznie do stwierdzenia, że człowiek (wolny) jest przez Boga doceniony jedynie, jeśli jest „w ruchu”, „w działaniu”<sup>8</sup>. Działanie jest poprzedzone rozpoznaniem i namysłem, i dlatego podlega Bożej ocenie.

Nie oznacza to wszelako, że z filozofii angielskich platoników wyłania się wizja radykalnego spekulatywnego chrześcijaństwa. Whichcote, Cudworth i More nie kwestionowali tajemnicy leżącej u samego fundamentu religii. Tajemnica ujawnia się bowiem w każdorazowym kontakcie z Bogiem, czyli wtedy, gdy dusza jako Lampa Pańska (*Candle of Lord*, ulubiony termin platoników, zaczerpnięty z Księgi Przysłów: „Lampą Pańską jest duch człowieka: on głębię wnętrza przenika”; 20.27) osiąga świadomość Boga; ten poziom świadomości jest prawie mistyczny, osiągalny jest bowiem w punkcie, gdzie to, co racjonalne łączy się z tym, co duchowe. Mistycyzm tych XVII-wiecznych filozofów nie ma jednak nic wspólnego z tradycją św. Teresy z Avila, św. Jana od Krzyża, czy z angielską odmianą tego nurtu, której wyrazem jest dziełko XIV-wiecznego anonimowego autora – *Obłok niewiedzy*. Bliższy jest racjonalnemu mistycyzmowi plotyńskiemu, tzn. temu przeświadczeniu ujawniającemu się w *Enneadach*, że dla duszy upadek nie jest kresem, że droga do wyzwolenia z czasowego istnienia jest otwarta – właśnie dzięki intelektualnemu poruszeniu (*intellectual touch* – *νοερα επαφη*). Różnica między pogańskim Plotynem a chrześcijańskimi filozofami z Cambridge polega na tym, że, po pierwsze, Lampa Pańska pozostaje dla nich zawsze darem, przez Boga opromienianym, służącym ostatecznie do rozświetlenia drogi ku Niemu<sup>9</sup>, a po drugie, izolacjonizm Plotyna, propozycja odnalezienia siebie w sobie samym, wycofania się ze świata, jest w myśli z Cambridge zastąpiona praktycznym wymiarem filozofii (o czym była mowa wyżej).

Płaszczyzna sporu z teologią protestancką była szersza. Linie demarkacyjną wyznaczał sprzeciw wobec instytucjonalizowania religii (tu równie daleko odeszli od katolicyzmu) oraz podkreślanie indywidualnej, intymnej więzi religijnej; decydującym momentem okazały się jednak rozbieżności dotyczące kryteriów Bo-

<sup>8</sup> „Działam, więc jestem” – tak parafrazuje znaną formułę kartezjańską C. A. Patrides; tamże, s. 15.

<sup>9</sup> „The Spirit of a Man is the Candle of the Lord; Lighted by God, and Lighting us to God. Res illuminata, illuminans”; Benjamin Whichcote, *Moral and Religious Aphorisms*, w: *The Cambridge Platonists*, wyd. cyt., s. 334.

skiego „nadzoru” nad stworzeniem. W klasycznym protestantyzmie główny akcent stawiano na Boską sprawiedliwość, podczas gdy dla Cudwortha i More’a decydująca była „miłość Boga”. Gniewowi Wszechmocnego, który jest wywołany przez grzech (wymagający surowej penalizacji) przeciwstawili wizję łagodnego i szlachetnego Ducha rządzącego światem, miłośnika dusz, którego sprawiedliwość jest sprawiedliwością dobra i przebaczenia, a nie kary. „Bóg jest radosnym świętem”<sup>10</sup> – powtarza Cudworth i w istocie bliższy jest w takich wyznaniach religijności chasydzkiej niż protestanckiej. Jednakże przesadne akcentowanie miłości Boskiej musiało doprowadzić platoników z Cambridge na krawędź herezji, takiej samej, jaka była udziałem Orygenesesa (apokatastaza), a wyraźna niechęć do podkreślania grzechu pierwotnego otwierała prostą drogę do „błędów pelagianizmu”. Whichcote uważał, że grzech jako defekt bytu ludzkiego jest odwracalny; w człowieku tkwi ukryta sympatia (*secret sympathy*) do cnoty i uczciwości, a wyzwala ją miłość Chrystusa, zaś egoizm zamraża. Jednym słowem, ostatecznym celem religii jest powszechna miłość (*universal charity*).

### III

Zasadniczym przedmiotem filozofii Cudwortha jest Bóg oraz sposób kreacji i podtrzymywania w istnieniu rzeczywistości skończonej. Związek świata z Najwyższym Bytem staje się kluczem do rozumienia przyrody i człowieka. Zarazem, usytuowanie Boga w strukturze stworzenia generuje daleko idące konsekwencje światopoglądowe. Kiedy Cudworth przystępował do pisania olbrzymiego (obliczonego na trzy tomy, z czego powstał tylko jeden) dzieła *Prawdziwy rozumowy system wszechświata* (*The True Intellectual System of the Universe*), ten drugi aspekt był nie mniej istotny niż czysta motywacja poznawcza. W podtytule pierwszego wydania czytamy: „Część pierwsza, w której wszelka racja i filozofia ateizmu zostaje odparta, a jej niemożliwość wykazana”. Owa filozofia ateizmu – za wpływowego reprezentanta której uchodził Thomas Hobbes – była jednym z trzech rodzajów determinizmu, które angielski platonik zamierzał zakwestionować. Planował także krytycznie zanalizować (czyli, jak sam się wyrażał, wykazać niemożliwość i sprzeczność) stoicki panteizm oraz determinizm w wersji kalwińskiej – jednak zadania tego nigdy nie udało mu się zrealizować<sup>11</sup>.

Cudworth dostrzega trzy możliwości usytuowania Boga w schemacie stworzenia. Po pierwsze, Stworzyciel może kierować wszechświatem bezpośrednio. Oznacza to z jednej strony odpowiedzialność za wszystko, co podlega Boskiemu zarzą-

<sup>10</sup> Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe* (dalej jako TISU), I,iii.28.; cyt. za: C. A. Patrides, *An Introduction to the Cambridge Platonists*, wyd. cyt., s. 36.

<sup>11</sup> Zob. Lydia Gysi, *Platonism and Cartesianism in the Philosophy of Ralph Cudworth*, Bern 1962, s. 1.

dzaniu, a w konsekwencji także za zło w świecie; ujęcie takie angażuje zarazem Najwyższy Byt w proces historii i ewolucję natury, czyli naraża Go na niebezpieczeństwa, jakie można odnaleźć w pismach Mistrza Eckharta i Mikołaja z Kuzy. Antynomię między samowystarczalnością Boskiego Bytu a koniecznością ujawnienia chwały najwyraźniej dostrzega Whichcote, dla którego miłość jest tym, co tę antynomię unieważnia: „Jeśliby Nieskończone Dobro nie było Prawem Niebios, nie byłoby nigdy żadnego innego Bytu oprócz Boga”<sup>12</sup>. Z drugiej strony, przyjęcie tezy bezpośredniego uczestnictwa Boga w „życiu przyrody” prowadzi do paradoksów, takich jak uznanie, że kształtowanie muchy czy komara dokonuje się jak gdyby rękami samego Stworzyciela, co z pewnością Jego dostojność i pełnię musi postawić pod znakiem zapytania.

Przy tej okazji warto wyeksponować bardzo charakterystyczną cechę pisarstwa Cudwortha; otóż przy rozstrzyganiu kwestii spornych bardzo często zasadniczym (bywa, że jedynym) argumentem jest odwołanie się do odpowiedniej konstatacji filozoficznych antenatów i - jeśli nie pojawiają się propozycje własnych rozwiązań - zamykanie definitywnie problemu. W naszym przypadku, by odrzucić tezę o bezpośredniej partycypacji, sięga angielski platonik do *De mundo* (Pseudo) Arystotelesa: „Stąd też, jeśli niegodną byłoby rzeczą, aby Kserkses własnoręcznie spełniał i wykonywał swe polecenia, nadto osobiście dopilnowywał ich realizacji, tak też o wiele bardziej byłoby to niegodne Boga. Przeciwnie, o wiele godniej i bardziej odpowiednio jest wówczas, gdy Bóg zajmuje najwyższe regiony, a jego wszechmoc rozprzestrzeniając się po całym świecie porusza Słońce i Księżyc, sprawia, że obraca się niebo, oraz podtrzymuje w istnieniu wszystko, co jest na Ziemi”<sup>13</sup>. Tak więc przyjęcie wariantu opatrności bezpośredniej wikła Boga w przeróżne absurdalne sytuacje, a materię pozbawia jakiegokolwiek autonomii.

Po drugie, w schemacie stworzenia można zastosować rozwiązanie kartezjańskie. Platonicy z Cambridge uważali początkowo filozofię Descartesa za objaw „nowej filozofii”, a ich reakcje wobec niej lokowały się między aprobatą a entuzjastyczną akceptacją; dopiero później Cudworth i More (który był „oficjalnym” polemistą Descartesa) dostrzegli pułapki tkwiące w doktrynie francuskiego myśliciela. Program przedsięwzięcia kartezjańskiego zmieniał dotychczasowy teocentryczny porządek stworzenia, na pierwszy plan wysuwając ideę podmiotu, a w strukturze samej filozofii - teorię poznania. Dla Cudwortha wszelako decydującym punktem przemawiającym za odrzuceniem kartezjanizmu była w tym systemie zredukowana funkcja Stwórcy i sposób zautonomizowania przyrody. Jeśli rola Boga kończy się w momencie powołania do istnienia świata, który odtąd tłumaczy się sam poprzez immanentne mechanistyczne prawa rządzące rozciągłą

<sup>12</sup> Cyt. za: Leszek Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 171.

<sup>13</sup> (Pseudo)Arystoteles, *O świecie*, tłum. Antoni Paciorek, Warszawa 1982, s. 169.

materia, to świat nie potrzebuje już Boga, który w zasadzie mógłby ogłosić swoją abdykację. Nawet człowiek – w tej mierze, w jakiej jest rozciągłością – jest tylko elementem mechanizmu, pozbawionym śladu sygnatury Stworzyciela. W świetle takiego rozwiązania system cielesnego universum jest rezultatem mechanicznej konieczności czy też przypadkowego ruchu materii (*fortuitous motion of matter*), gdzie ani w jednym, ani w drugim przypadku nie ma miejsca dla Stworzyciela. Wszystko to jest dla Cudwortha na równi irracjonalne i ateistyczne<sup>14</sup>. Stanowisko kartezjańskie rozdziela bowiem mechaniczny porządek kosmosu od jego transcendentnego początku, a zamykając Boga w sobie samym, redukując Jego obecność do nie dającej się wytłumaczyć autarkii, prowadzi do stanowiska deizmu, a ostatecznie do materializmu. Trzeba przyznać, że obawy angielskiego platonika co do konsekwencji mechanicyzmu Descartesa potwierdziły się, gdy Laplace zakwestionował przyczynowość Bożą w obrębie świata fizycznego.

Przeciw mechanicyzmowi świadczyć miały także pewne zjawiska przyrodnicze, które się prawom mechaniki w warstwie interpretacyjnej wymykają: na przykład proces oddychania zwierząt, oddalenie biegunów od równika, ekliptyka. Ponadto, a jest to mankament z katalogu ciężkich grzechów filozoficznych, model kartezjański nie uwzględnia wyjaśniającej mocy przyczynowości celowej, która w systemie Cudwortha odgrywa niebagatelną rolę (w koncepcji *Plastic Nature* w szczególności). Poprzestaśmy na razie na ogólnym stwierdzeniu, iż poprzez przyczyny celowe Bóg oddziałuje na stworzenie i nieustannie konserwuje Porządek (*Order*) i Regularność (*constant Regularity*) w świecie<sup>15</sup>. A jednak pod tym względem stosunek Cudwortha do Descartesa nie jest jednoznaczny; jak zauważyła współczesna komentatorka filozofa, próbuje on w niektórych fragmentach swoich tekstów bronić autora *Rozprawy o metodzie*, dopatrując się w tym dziełku pewnej milczącej akceptacji celowości; mianowicie, jeśli Descartes uznaje Boga za stworzyciela, to implicite przedstawia Go jako kres wszelkiego bytu, czyli odrzucenie przyczynowości celowej jest za ledwie formalne, jak gdyby przez zaniechanie<sup>16</sup>.

Istnieje także trzeci wariant schematu stworzenia ujawniający się zwłaszcza w tradycji neoplatonickiej. Jego konstrukcja opiera się na twierdzeniu, że między Bogiem a materią istnieją siły pośredniczące, dzięki którym wypełnia się przeznaczenie oraz dokonuje oddziaływanie na warstwę cielesną bytów. Neoplatonicka próba pogodzenia absolutności Boga z wpływem na świat nie uniknęła jednak trudności. W jaki sposób najwyższy Byt, źródło emanacji, absolutnie pełny i nieporuszony, mógłby „przyczynować” niższe warstwy bytu? Próby wyjaśnienia tego zagadnienia kończyły się albo niepowodzeniem, albo konkluzją o istnieniu

<sup>14</sup> Ralph Cudworth, TISU, s. 289; poniższe cytaty oraz numeracja stron według antologii *The Cambridge Platonists*, wyd. cyt.

<sup>15</sup> Tamże, s. 294.

<sup>16</sup> Zob. Lydia Gysi, *Platonism and Cartesianism...*, wyd. cyt., s. 97.

tajemnicy skrywającej właściwe rozwiązanie. Wszyscy neoplatonicy zdawali sobie sprawę z wagi i trudności tego zagadnienia. Proklos – na przykład – doskonił Plotyńskie hipostazy wprowadzając boskie henady do gradualistycznej struktury wyznaczonej przez Jednię, z jednej strony, i Umysł (*νοῦς*), z którego wyłania się wszechświat – z drugiej. Jednak ani Plotyn, ani Proklos nie wyjaśnili, w jaki sposób Pierwsze jest pierwszą przyczyną i na czym polega pośrednictwo hipostaz. Jak pisze Leszek Kołakowski: „Najbardziej dolegliwy problem neoplatonizmu polega na niezdolności wyjaśnienia, jak Jednia mogłaby być twórcza i odpowiedzialna za widzialny świat”<sup>17</sup>.

Ralph Cudworth opowiada się właśnie za schematem neoplatońskim. Uznaje, że wyłania się z niego zarys właściwego rozwiązania zagadnienia Boga i jego związków ze światem stworzonym. Transformacja polegać by miała na „schrytianizowaniu” pogańskiego pojęcia Jedni i wprowadzeniu „pośrednika”, przy pomocy którego opatrnościowy plan może być realizowany. Taką koncepcją godzącą dostojność majestatu Boskiego Bytu z „życiem przyrody” podporządkowanym Jego woli jest – wyłożona w *Prawdziwym rozumowym systemie wszechświata* – idea TWÓRCZEJ NATURY (*Plastic Nature, Plastic Life of Nature*).

#### IV

Centralnym składnikiem szkieletu pojęciowego tej niełatwej do zrozumienia (co potwierdzają interpretatorzy filozofa<sup>18</sup>) teodycei jest pojęcie sił rodnych (*Plastic Powers*, a także zamiennie – *Spermatic Reasons, Seminal Principles, Plastic Reasons*). W warstwie etymologicznej i znaczeniowej Cudworth nawiązuje do znanego w dziejach filozofii motywu *rationes seminales*. Do historii myśli wprowadził to pojęcie jako pierwszy najprawdopodobniej filozof stoicki Zenon z Kition. Pojęcie *λόγοι σπερματικοί* oznacza w jego systemie siły twórcze, które decydują o dynamiczności i nieustannej aktywności bytu; one właśnie stanowią osnowę natury. „Natura jest zatem siłą, która sama z siebie wprawia się w ruch (*ἔξις ἐξ αὐτῆς κινουμένη*) i zgodnie z rozumnymi siłami twórczymi (*κατὰ σπερματικούς λόγους*) doskoni i skupia w oznaczonych okresach to, co sama z siebie tworzy i co jest zgodne ze źródłem, z którego pochodzi. Jej działanie skierowane jest ku korzyści i przyjemności (*ἡδονή*), jak tego dowodzi stworzenie człowieka”<sup>19</sup>. Dla Cudwortha jednak – który na autorów starożytnych powołuje się obficie – najczęstszym i najbardziej autorytatywnym źródłem są pisma „Boskiego Plotyna” – i tu należy szukać korzeni jego własnych propozycji; przy okazji warto zauwa-

<sup>17</sup> Leszek Kołakowski, *Horror metaphysicus*, Warszawa 1990, s. 52.

<sup>18</sup> Zob. William B. Hunter, *The Seventeenth Century Doctrine of Plastic Nature*, „Harvard Theological Review”, XLIII (1950), 197-213.

<sup>19</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1982, s. 437.

żyć stosunkowo mało odniesień do tekstów św. Augustyna, co jest spowodowane tym, iż filozofia z Cambridge odczytywała go najpewniej poprzez konsekwencje teologiczne kalwinizmu.

W kosmogonii Plotyna pojęcie „wątków rodnych” pojawia się w kontekście słabnącego ciągu emanacyjnego przekraczającego granicę między światem umysłowym i cielesnym. Rzeczywistość zmysłowa jest ukonstytuowana z materii i panującej nad nią „natury”. Umysł (*νοῦς*) wyemanowuje „wątki rodne” w sferę wszechduszy. Plotyn rozróżniał dwa rodzaje dusz: duszę związaną z ciałem, której „wszystkie świadczenia noszą piętno cielesne”<sup>20</sup> oraz duszę zewnętrzną, przebywającą poza ciałem, która wznosi się ku temu, co boskie i piękne, i która przesyła duszy w ciele swoje świetlane ślady; ta druga jest właśnie wszechduszą. Stąd – z duszy zewnętrznej – „wątki rodne” przenikają do „natury” i organizują wraz z nią ciało. Dochodząc do materii wyodrębniają się w niej tworząc indywidualne ciała zróżnicowane jednostkowo i jakościowo. Tak zorganizowanemu i ustrukturalizowanemu ciału udziela się dusza nosząca piętno cielesne. „A czy te wątki w duszy – pisze Plotyn – są myślami? A jakże ona myślami sprawić będzie? Przecież wątek rozumny sprawia w materii, a to sprawianie fizyczne nie jest myśleniem ani patrzeniem, lecz siłą, która «sposobi» materię i która nie «wie», lecz tylko «wyczynia», więc na przykład wizerunek i kształt w wodzie. Jest ono na podobieństwo koła, gdyż inna rzecz wyposaża je od wewnątrz sprawianiem tak zwanej siły rozrodczej i rodnej”<sup>21</sup>.

Nie wchodząc w gąszcz szczegółów łatwo dostrzec tu zbieżność z kosmogonią stoicką pod względem terminologicznym: „wątki rodne” to *λόγοι σπερματικοί* bądź *γεννητικοί*; o ile jednak wątki stoickie są materialne, to w *Enneadach* mają one charakter niecielesny. Jak pisze Adam Krokiewicz, wątki twórcze decydują o podobieństwie i równocześnie o „niższości” cielesnego świata w stosunku do świata umysłowego, który jest „wyższy” i zasadniczo niepodobny do niego<sup>22</sup>.

W systemie Cudwortha Twórczą Naturę – czyli owo brakujące ogniwo między Bogiem a światem materii – konstituują wątki rodne. Odłóżmy na razie nasuwające się pytania o sposób funkcjonowania natury, o umiejscowienie i rolę wątków, i pozostanmy w tym ogólnym, a w pewnym sensie teologicznym, planie. Otóż przyjęcie takiego rozwiązania zwalnia niejako Boga z kłopotliwego bezpośredniego zarządzania Wszechświatem. Opatrzność zyskuje w ten sposób wykonawcę własnych dekretów, podporządkowanego egzekutora niebieskiej ekonomii. Twórcza Natura jest tylko częścią całego instrumentarium, przy pomocy którego Bóg oddziałuje na stworzony Wszechświat: „wykonuje ona mozolnie tę część Jego Opatrzności, która

<sup>20</sup> Plotyn, *Enneady*, II.9., tłum. Adam Krokiewicz, Warszawa 1959.

<sup>21</sup> Tamże, II.17.

<sup>22</sup> Zob. Adam Krokiewicz, *Wstęp do Ennead*, wyd. cyt., s. LVII.

polega na uporządkowanym i regularnym ruchu materii”<sup>23</sup>. Istnieje wszakże inna jeszcze Opatrzność, wyższa (*higher Providence*), która w pewnych szczególnych sytuacjach (jeszcze o tym wspomnę) koryguje bądź unieważnia „przedsięwzięcia” natury. Dzięki temu pełnia Boskiego Bytu nie zamyka się w autarkicznym trwaniu, lecz rozprzestrzenia na zewnątrz odciskając piętno w każdym miejscu kosmosu. Zarazem, właśnie tu tkwi niebezpieczeństwo utożsamienia funkcji stwórczej Boga z pośrednią, zmediatyzowaną funkcją opatrznościową. Cudworth, za orfikami i Platonem, powiada, że Bóg jest początkiem, środkiem i końcem wszystkich rzeczy; są one tak związane z Jego przyczynowością, jak gdyby wykonywał je własnoręcznie, tzn. bezpośrednio – bez współdziałającego instrumentarium niższej i podległej przyczyny naturalnej. I to jest źródło częstego złudzenia, jakiemu podlega umysł ludzki.

## V

Konsekwentny dotąd platonizm Cudwortha, wobec akceptacji świata, zmienia charakterystyczne dlań rozłożenie akcentów, przybierając postać raczej pitaгореizmu przetworzonego – co oczywiste – przez aksjomaty chrześcijaństwa. Tym bowiem, co nieodparcie narzuca się w punkcie wyjścia refleksji nad otaczającym światem, jest jego harmonia; kosmos jawi się jako cudowny organizm z niedoścignoną architektoniką proporcji i symetrii. W *Immutable Morality* (*Niezmienna moralność*) pisze: „W wielkim kosmicznym Systemie, który jest cały muzycznie i harmonicznie skomponowany, istnieje wewnętrzna symetria i harmonia relacji, proporcji, sprawności i nastawień rzeczy wobec siebie; dlatego starożytni wymyślili Pana, to znaczy Naturę grającą na harfie”<sup>24</sup>. W chrystianizmie nieczęsto tak jednoznacznie ujawniano swój stosunek do widzialnego świata. Pomijając rozwiązania skrajne, zrodzone z ducha *contemptus mundi*, w augustynizmie, a nawet w tomizmie, tkwi pewna dwuznaczność wobec przyrody – jest ona rezerwuarem bytów przygodnych, w którym intelekt poprzez poznanie odnajduje drogę do Bytu koniecznego (źródła ruchu, przyczyny ostatecznej). Przyroda jest tworem Boga, ale jednocześnie jest zaledwie widzialnym znakiem niewidzialnej rzeczywistości; przypomina niejako, że ostateczny cel bytu ludzkiego wykracza daleko poza doczesny wymiar przyrodniczy, który stanowi jedynie etap przejściowy na drodze do zbawienia. Innymi słowy, poznanie natury ma sens w tej mierze, w jakiej

<sup>23</sup> „Plastic Nature (...) doth drudgingly execute that part of his providence, which consists in the regular and orderly motion of matter”; TISU, s. 293.

<sup>24</sup> „There is an interiour symmetry and harmony in the relations, proportions, aptitudes and correspondencies of things to one another in the great mundane system (...); for which cause the Antients made Pan, that is, Nature to play upon an harp.”; Ralph Cudworth, *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*; fragment pochodzi z antologii *The Cambridge Platonists*, wyd. cyt., s. 306.

przybliża człowieka do Boga. Taka eschatologiczna instrumentalizacja przyrody wyjaśnia zarazem przyczyny nikłego zainteresowania przyrodniczymi badaniami empirycznymi w okresie średniowiecza.

Gdybyśmy chcieli przesledzić linie ewolucyjne rozumowania Cudwortha i odtworzyć drogę do koncepcji *Plastic Nature*, to poza niewątpliwymi wpływami lekturowymi akceptacja świata wydaje się jednym z decydujących momentów jego przedfilozoficznego paradygmatu. Jej znaczenie jest tym większe, im donioślejsze konsekwencje się z niej wyłaniają. Otóż, jeśli się aprobeuje świat, czyli naturę, poświadczoną w jakiś sposób (pomińmy, jaki) przez Boga, to także „natura” człowieka (naturalne pragnienia, przyrodzony rozum) jako element tego samego dzieła wkracza w krąg potwierdzenia i przyjęcia. Takie antyluterańskie, i w gruncie rzeczy antypascalowskie, nastawienie – ujawniające się także w etyce i myśli religijnej – pozwoliło Cudworthowi uniknąć pułapki zastawionej przez tezę Reformacji, iż przez naturę, drogą samodzielnego gromadzenia zasług, zbawienia osiągnąć nie sposób. W tekstach angielskiego filozofa odczytać można stanowisko przeciwne: świat jest rozpoznawalny, a rozpoznawanie go, przy pomocy przyrodzonych zdolności poznawczych, ułatwia działanie; tym samym droga indywidualnego samozaangażowania jest możliwa (w ten sposób Cudworth przygotowywał grunt dla etyki utylitarystycznej). Co więcej, rozwiązanie takie omijało również deistyczne rozszczepienie bytu na rzeczywistość Boską i naturalną – dwie odrębne, autonomiczne sfery, między którymi nie istnieje przejście umożliwiające uzgadnianie, czy tylko porównywanie, prawd wiary i wyników naukowych; było więc w istocie stanowiskiem antykartezjańskim<sup>25</sup>.

Dla Cudwortha kosmos jawi się jako dzieło sztuki – konstrukcja przeniknięta harmonią i symetrią, której autorem jest Bóg wraz z Naturą<sup>26</sup>. Jednocześnie Natura nie będąc częstką boskości, lecz czymś od niej oddalonym i jej podporządkowanym, nie może być utożsamiona z „Boską Sztuką” (*Divine Art*). Ta jest bowiem „abstrakcyjna” i „czysta”, a rozpatrywana w sobie samej jest Wiedzą, Poznaniem i Mądrością w umyśle Boga i nie ma bezpośredniego kontaktu z materią. Natomiast Natura jako sztuka jest konkretna i ucieleśniona, jak gdyby zamroczona materią i z nią zmieszana. W porządku przyczynowym Boska sztuka jest „niematerialną przyczyną” sztuki Natury, jej Archetypem, zgodnie z którym kształtowany jest świat materii – a w tym sensie jest ona również wzorem. Pojęcie wzoru, wbrew tendencjom epoki, odgrywa w konstrukcji filozofa istotną rolę, albowiem właśnie poprzez przyczyny celowe realizuje się związek między Bogiem a odtwórcą głównej roli w Jego scenariuszu, czyli Twórczą Naturą. W jaki sposób?

<sup>25</sup> Por. Leszek Kołakowski, *Filozoficzna rola reformacji*, w: *Pochwała niekonsekwencji*, t. 1, Warszawa 1989.

<sup>26</sup> TISU, s. 295.

Cudworth rozróżnia dwie kategorie bytu: substancję niecielesną i cielesną. Jedna manifestuje się jako dusza, bądź jako życie, druga jako ciało. Kartezjański dylemat próbuje Cudworth rozstrzygnąć z jednej strony poprzez wzbogacenia substancji niecielesnej, a z drugiej strony poprzez zredukowanie funkcji materii. Substancja duchowa rozkłada się na różne piętra i przysługujące im funkcje. Obejmuje poznanie, procesy wolitywne oraz życie. Mamy więc jak gdyby dwa oblicza tej samej substancji: jedno zwrócone ku górze, wyrażające się w poznaniu i woli, drugie – przygotowane na spotkanie z materią. Bliższe od nasuwającej się tu w pierwszej chwili analogii z Plotyńską dystynkcją wszechduszy oraz duszy związanej z cielesnym podłożem są – jak się zdaje – charakterystyczne dla pisarzy średniowiecznych rozwiązania oparte na rozróżnieniu *ratio superior* – *ratio inferior*, *mens* – *anima* czy *ψυχή* – *νοῦς*<sup>27</sup>. Odmawiając jednocześnie substancji cielesnej siły oddziaływania (na siebie i na zewnątrz), Cudworth dochodzi do przekonania, że jako taka jest ona martwa, niezdolna do wytwarzania ruchu i przekazywania go innym ciałom. Dlaczego jednak postrzegamy ruch jako przysługujący materii? Otóż źródłem ruchu jest substancja niecielesna i ona decyduje także o kierunku ruchu lokalnego, czyli o faktycznych oddziaływaniach na rzeczy zewnętrzne. Tak oto przekraczamy co prawda pierwszy próg problemu kartezjańskiego, ale w nie nazbyt przekonujący sposób, ponieważ nie wiemy jeszcze, jak dochodzi do zmian jakościowych w obrębie materii. Wprowadzając do substancji niecielesnej wewnętrzne zróżnicowanie przygotował Cudworth pole pod właściwe rozwiązanie zagadnienia. Za kontakt i rozwój cielesnego podłoża jest odpowiedzialna ta warstwa substancji duchowej, która jest określona jako życie (*life*), czyli sfera niższych energii duszy (*vital energy*, *vital sympathy*). Łączą się one z ciałem w witalnym związku i „rządzą” od wewnątrz wszystkimi jego przejawami. To witalne oddziaływanie na materię nazywa Cudworth „Twórczym Życiem Natury” (*Plastic Life of Nature*).

Dusza jako źródło życia i aktywności materii nie jest substancją samowystarczającą, ponieważ jako stworzona zawdzięcza swoje funkcje partycypacji w Najwyższym Byciu, od którego jest zależna. Co więcej, witalna sfera duszy jest pozbawiona świadomości: nie „wie”, lecz tylko „wyczynia” – jakby powiedział Plotyn. Powraca więc tutaj pytanie o rodzaj zaangażowania Boga. Martwa materia, niezdolna do samorozwoju, może się kształtować jedynie poprzez przyczyny celowe, które z kolei wyznaczają jej substancja niecielesna (sfera odpowiedzialna za życie). Ta ostatnia nie jest jednak ustawodawcą celów, albowiem jako nieświadoma racji swojego działania może być tylko wykonawcą i pośrednikiem tego, co ustanowił

<sup>27</sup> Zagadnienie to ujawniło się szczególnie wyraźnie w okresie sporu o substancjalność duszy i ciała w XIII wieku. Aby załagodzić skutki bezpośredniego i gorszącego związku duszy z ciałem, niektórzy myśliciele stosowali wobec substancji duchowej dystynkcję na część niezależną od ciała i część stykającą się z materią; zob. Marie D. Chenu, *Teologia materii*, Paryż 1969, s. 28 i nast.

sam Bóg. Natura działa twórczo i celowo, ale „nie rozumie swojego działania”, jest „zaledwie naśladownictwem Sztuki Boskiej”<sup>28</sup>.

Za Arystotelesem próbuje Cudworth ilustrować to zagadnienie poprzez odwołanie się do sztuk ludzkich. Architektura, rzeźba naśladowując naturę samą próbują wyrazić jej doskonałą harmonię i symetrię. Artysta odczytując świat form, najpierw wyraża go w twórczym pomysśle, a później konkretyzuje w tworzywie dzieła sztuki. Ucieleśnienie pomysłu dokonuje się z zewnątrz, z dystansu, nie bez oporu materii. Faza konkretyzacji to faza „rzemieślnicza”, realizowana przy pomocy narzędzi (rąk, dłuta, topora etc.). Jeśli praca rzemieślnika może być porównana do „pracy” Twórczej Natury (funkcja naśladowania i wykonywania), to różnica polega na tym, iż ta ostatnia jako wewnętrzna zasada materii „wykonuje swoją pracę łatwo, zęcinnie i cicho; jest jak gdyby wpleciona i ucieleśniona w materii, nie oddziałuje na nią od zewnątrz mechanicznie, lecz od wewnątrz witalnie (*vitally*) i magicznie (*magically*)”<sup>29</sup>. Podobieństwo polega na braku samoodniesienia natury i rzemieślnika oraz ich „podrzędności” wobec Stwórcy (w pierwszym przypadku) i wobec twórcy (w drugim). Niedoskonałość natury domaga się niejako uzupełnienia ze strony Stworzyciela nie tylko na poziomie przyczynowości celowej, ale także na poziomie faktycznego funkcjonowania. Natura bowiem działając bezpośrednio na materię jako jej wewnętrzna dusza (*living soul*), jako jej prawo, popełnia wszelako błędy<sup>30</sup>; błędy te – których nie jest świadoma – uchylić może w cudowny sposób Byt Najwyższy.

## VI

Ostatecznie jednak Cudworth nie wyjaśnia, na czym polega ów istotny dla całej koncepcji witalny związek pomiędzy „energetyczną” warstwą duszy a materią. Rozum ludzki staje więc w obliczu nieprzekraczalnej tajemnicy; pozostaje jedynie uznanie niewyjaśnialnego instynktu natury czy – jak pisze filozof – „sekretniej nauki natury” (*secret teaching of nature*). W ramach kontekstu historyczno-filozoficznego wypada przy tym zauważyć, że w systemie Cudwortha natura jest immanentna wobec rozciągłej materii na zasadzie wewnętrznego motoru, a nie

<sup>28</sup> TISU, s. 305.

<sup>29</sup> Tamże, s. 301. Odpowiedni fragment Arystotelesa brzmi: „Dlatego też uważamy, że architekci we wszelkich kunsztach są bardziej czcigodni tudzież więcej wiedzą niż rzemieślnicy, i że są mądrzejsi od nich, ponieważ znają przyczyny tego, co zostało wytworzone (podczas gdy rzemieślnicy działają tak, jak działa przyroda nieożywiona, nie wiedząc co robią, tak jak płonący ogień – ale podczas gdy nieożywiona przyroda spełnia swe funkcje zgodnie z przyrodzonymi tendencjami, rzemieślnicy czynią to z przyzwyczajenia”; *Metafizyka*, I.1., tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983. Warto przy okazji zauważyć, że równie częste odniesienia do Arystotelesa jak do Plotyna i Platona są konsekwencją stanowiska, iż poglądy tych filozofów dają się uzgodnić, szczególnie na poziomie badań nad przyrodą.

<sup>30</sup> Tamże, s. 301-302.

na zasadzie tożsamości – czyli odmiennie niż w Spinozjańskiej koncepcji natury tworzącej i stworzonej<sup>31</sup>.

Wyłania się inna trudność. W jaki sposób nieświadoma natura wpisana w poszczególne byty komponuje się w całość cielesnego universum przenikniętego pięknem i harmonią? Jak dochodzi do ukonstytuowania uporządkowanego i przejrzystego kosmosu? Bo przecież konkretne natury łączą się z konkretnymi ciałami – ich horyzont zamyka się w granicach docelowego modelu ciała, czyli ostatecznej fazy jego rozwoju. Otóż Cudworth wprowadza rozróżnienie na makrokosmos i mikrokosmos. Na poziomie mikrokosmosu mamy do czynienia z pojedynczymi naturami oddziałującymi na pojedyncze ciała. Natomiast całościową kompozycję universum można wyjaśnić przez przyjęcie ogólnej Twórczej Natury w makrokosmosie (*general Plastic Nature in the Macrocosm*), dzięki której „wszystkie rzeczy łączą się i składają w jedną harmonię”<sup>32</sup>. Bez przyjęcia takiego rozstrzygnięcia niewytłumaczalny byłby porządek i koherencja elementów wszechświata. Wydaje się, że między obiema naturami nie istnieje dokładna symetria. Natura ogólna pełni bowiem funkcję raczej regulacyjną, organizując i rozmieszczając już ustrukturuwane byty w obszarach lokalnych i w planie całego universum<sup>33</sup>. Cudworth rozważa tę ogólną naturę jako duszę świata, nie jest ona jednak – co nieustannie podkreśla – elementem Boskiego Bytu, ponieważ takie ujęcie relatywizowałoby Boga oraz narzucało fałszywy schemat „bezpośredniej partycypacji”. Bóg bowiem oddziałuje na świat zawsze jako *ψυχή ὑπερκοσμιος*, nigdy zaś jako *ψυχή εγκοσμιος*<sup>34</sup>.

W systemie Ralpa Cudwortha wiele jest pytań, na które nie znajdujemy w tekstach odpowiedzi. Pojawiają się również zagadnienia nie przeanalizowane do końca, których ostateczne rozwiązanie skrywa tajemnica, i wobec których rozum ludzki odstawia własną ograniczoność. Nie pierwszy to przypadek w historii filozofii, aczkolwiek pamiętajmy, iż dzieło tego XVII-wiecznego platonika nie zostało dokończony, że zamierzał zagadki stworzonego świata rozstrzygnąć w dużo szerszym planie niż ten, który faktycznie naszkicował. Ale był też świadomy nierozstrzygalności pewnych zagadnień, czemu dał wyraz w wystąpieniu przed Izłą Gmin 31 marca 1647 roku: „Słowa i sylaby, które są zaledwie martwymi przedmiotami, nie mogą w żaden sposób przekazać nam żywych pojęć niebiańskich prawd. Nieprzeniknione tajemnice Boskiego Życia, Nowej Natury, Chrystusa ujawniają się w naszych sercach; nie mogą być zapisane czy wypowiedziane, język i wyrażenia nie dosięgają ich, ani nawet nie mogą być naprawdę zrozumiane”<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Zob. Benedykt Spinoza, *Etyka*, tłum. Ignacy Mysłicki, Warszawa 1954, s. 47 i nast.

<sup>32</sup> TISU, s. 316.

<sup>33</sup> Tamże, s. 317.

<sup>34</sup> Lydia Gysi, *Platonism and Cartesianism...*, wyd. cyt., s. 108.

<sup>35</sup> „Words and syllables which are but dead things, cannot possibly convey the living notions of heavenly truths to us. The secret mysteries of a Divine Life, of a New Nature, of Christ formed

W myśli Ralpa Cudwortha splatają się z jednej strony dogmatyzm z krytycyzmem, a z drugiej, w szerszym planie, filozofia z religią. Z tego spotkania wyłania się system, którego aspiracje obejmują zakres niezwykle szeroki – od historii filozofii, przez analizę przyrody materialnej, aż do problematyki zbawienia. Spojrzenie krytyczne jest charakterystyczną cechą myśli religijno-filozoficznej Cudwortha, w ramach której dokonuje on analizy rozpowszechniającej się wówczas teologii protestanckiej; jego postawa, tak jak pozostałych platoników z Cambridge, odegrała w Anglii istotną rolę w minimalizowaniu wpływów Reformacji. Dogmatyzm ujawnia się natomiast (wbrew temu, co sam mówił) w jego głównej koncepcji Twórczej Przyrody, w szczególności w sposobach uzasadniania twierdzeń. Istotniejsze jednak wydaje się to, że w ramach tej centralnej koncepcji odwołuje się on do niejasnego pojęcia energii witalnej duszy, a to znaczy, że interpretuje nieznanne poprzez nieznanne; taki zarzut formułowali już XVII-wieczni krytycy Cudwortha<sup>36</sup>. Być może właśnie dlatego nie pojawili się wśród myślicieli XVII i XVIII wieku bezpośredni kontynuatorzy pomysłu *Plastic Nature*, który Cudworth uważał za największe swoje osiągnięcie. Porażka (jeśli można mówić o porażkach filozoficznych) była tym większa, im intensywniej rozpowszechniała się filozofia, z którą nie zgadzał się zdecydowanie: deizm i naturalizm miały dopiero osiągnąć szczyty popularności i zainteresowania wśród publiczności kulturalnej Europy.

---

in our hearts; they cannot be written or spoken, language and expressions cannot reach them; neither can they ever be truly understood"; Ralph Cudworth, *A Sermon Preached before the House of Commons*, w: *The Cambridge Platonists*, wyd. cyt., s. 92.

<sup>36</sup> Zob. W. B. Hunter, dz. cyt.