

SŁAWOMIR RAUBE
Uniwersytet Warszawski
Filia w Białymstoku

RALPH CUDWORTH POMNIANEJ SZKOŁY Z CAMBRIDGE

I

W dziejach filozofii wiek XVII należy do okresów najmniej jednorodnych. Obok spekulatywnego racjonalizmu występuje panteistyczna mistyka, z subiektywnym idealizmem graniczy potępienie empirystyczny, a z radykalnym finalizmem — determinizm. Po długiej przerwie pojawia się naturalizm, który natychmiast staje się punktem odniesienia dla spirytualizmu, dostrzegając cegły w piśmiach naturalistów w tle ateizmu tego materializmu. Jednocześnie naturalizm inspirował te kierunki i nurty, które w jego rozwoju zaniechały zagrożenia dla życia religijnego i moralnego.

We wszystkich ważniejszych siedemnastowiecznych systemach i nurtach, zagadnienie *sacrum* jest bądź centrum filozoficznego myślenia, bądź tłem, na którym pojawiają się zarysy kontrowersji. Zarówno tam, gdzie problematyka bóstwa nie jest deklaryowana jako najbardziej istotna, jak i w systemach, dla których ujęcia materialistyczne okazały się konkluzjami pytań religijnych (Uriel da Costa).

Podjęć prób określenia tego, co nazywa się „duchem filozoficznym epoki” można stwierdzić, że siedemnaste stulecie nie posunęło się tak daleko jak Oświecenie. Ostatecznie duch filozoficzny był duchem o znamionach religijnych, takim wszelako, który nie miał aspiracji podporządkowania wiary, skoro ci myśliciele wspólnemu schematowi rozumienia Boga, wiata i człowieka. W filozofii XVII wieku odświeżały się różnorodne możliwości odczytywania treści religijnych, zarówno tych wyrastających z chrześcijańskiego Objawienia, jak i pochodzących z innych religii, bądź z autonomicznej refleksji nad człowiekiem i kosmosem. „Istotną dla rozwoju epoki — pisze Leszek Kołakowski — jest okoliczność, że cechującą jej sytuację umysłów antynomias, bynajmniej nie tylko wynikiem naturalnego pluralizmu idei, włączył niemal wszystkim czasom, ale płynęły równie z rodzajem sił wiadomości antynomii tkwiących w samej naturze rzeczy”¹.

Jednym z powodów poczucia antynomiasności idei był spór Reformacji z katolicyzmem, odsłaniający względnie nieostateczność teologiczno-filozoficznych ustaleń. Tym głębsze było to poczucie, im silniej zwalczały się strony konfliktu. Nurty reformacyjne zdążyły bowiem od czasu Lutera obudować się znaczną ilością dzieł

¹ L. Kołakowski: *wiatopogląd XVII stulecia*. W: *Filozofia XVII wieku*. Warszawa 1959, s. 43.

dogmatycznych, były przeto postrzegane przez niektórych filozofów XVII w. jako nowa dogmatyka idąca ładem starej, katolickiej; platonicy z Cambridge wyczytywali w kalwinizmie skostniały dogmatyk nawiązujący do Augustyjskiego woluntaryzmu.

Nowa sytuacja mogła skłaniać do starego odkrycia. Coraz częściej odwoływano się do naturalnego światła rozumu jako instancji pewniejszej niż postawa egzegetyczna. Duch deizmu nie został jeszcze bynajmniej dostatecznie wydobyty (zrobił to pod koniec stulecia John Toland w *Christianity not Mysterious*), jednak przenikał on filozoficzne myślenie. Deizmnie był wynalazkiem XVII stulecia. Jak pisał Gilson, już w XVI wieku można zaobserwować postawy deistyczne: kalwinista Viret w swojej pracy *Instruction Chretienne* (1563) pisał o ludziach, którzy wierzą w Boga, a nie wierzą w Chrystusa, „i dla których nauka Pisma świętego to tylko bajki”².

Bez względu na to, czy deizm posiadał antenatów w wiekach starożytnych, czy w epoce Renesansu, wydaje się, że była to postawa deistyczna oraz wywołujący ją — ale tylko w zakresie, jaki jest określony granicami antynomii światła umysłowego — spór Kontreformacji z Reformacją, tworzyły myślowy i światopoglądowy kontekst wiążący siedemnastowieczne koncepcje filozoficzne. Dla jednych deizm był wyzwaniem, kamieniem obrazy uczuć religijnych, dla innych — inspiracją do poszukiwania kompromisu między zwalczającymi się dogmatykami religijnej konfrontacji. A jednak w wiążących przypadkach deizm niósł pakiet pytań religijnych, dla których trzeba było znaleźć filozoficzne odpowiedzi. Rzecz prosta, nie każda odwołanie, w kwestii *sacrum*, do naturalnego poznania rozumu, musi oznaczać postawę deistyczną. Jeśli przez deizm rozumie się stanowisko, zgodnie z którym najwyższą istotą zwaną Bogiem stworzyła świat i odtąd w ten świat już nie ingeruje, to platonicy z Cambridge deistami nie są. Nie są, chociaż odwołują się do rozumu i podkreślają racjonalność religii. Tyle, że ów racjonalizm jest szczególnego rodzaju: w wielu rozważaniach (szczególnie w ich decydujących fazach) metaforyka mistyczna występuje w roli ostatecznych konkluzji. Racjonalizm Ralpa Cudwortha nie opiera się na przekonaniu, i by wszystko, co jest przedmiotem religii jako takiej, należało i dało się sprowadzić do logiki. Tak samo uprawnione są kategorie metafizyczno-logiczne, jak i pojęcia nie mieszczące się w grupie czysto racjonalnych. Cudworth uważał na przykład, że w człowieku tkwi naturalna antycypacja Boga, *prolepsis*, odczucie boskości wyprzedzające w porządku poznawczym rozumowanie. Jest ono jednak tylko dopełnieniem rozumu, który pozostaje jednym z głównych sposobów dochodzenia do Boga i rozpoznawania w świecie ładów Jego obecności.

II

Wzrost zainteresowania platonizmem przypadł w Anglii na wiek XVI. Wiążą się głównie z rozwojem tradycji hermetycznej i magicznej. Angielski okultyzm, podobnie jak kontynentalny, łączył elementy hermetyzmu, kabalistyki i neoplatoniz-

² E. Gilson: *Bóg i filozofia*. Warszawa 1982, s. 83, przypis.

mu. Ale rozwój badań naukowych i pojawienie się nowych orientacji filozoficznych jego oddziaływanie osłabiło.

Początek nowej siedemnastowiecznej recepcji Platona i jego następców wyznaczyła grupa filozofów związanych z uniwersytetem w Cambridge, określona w historii myśli europejskiej jako platonicy z Cambridge. Współtworzyli ją: Benjamin Whichcote (1609-1683), Ralph Cudworth (1617-1688), Henry More (1614-1687) oraz John Smith (1618-1652). Ich platonizm nawiązywał raczej do myśli Plotyna i neoplatoników mniejszych; dlatego czasem określano ich — tak jak Coleridge³ — mianem „plotyników”. Plotyn bowiem uchodził w ród nich za najbardziej wybitnego filozofa (*Divine Plotinus!*).

Filozofia szkoły z Cambridge krystalizowała się wokół zagadnienia wiary. Jej nienaruszalnym fundamentem było przekonanie, że między filozofią a religią, między rozumem a duchem nie ma w istocie rzeczy sporu: to, co duchowe, jest w najwyższym stopniu racjonalne. Rozum człowieka czy człowieka z *sacrum*. Bóg jest dostępnym umysłowi: poruszenie religijne rozpoczyna się wraz z poruszeniem rozumu. Przesadna nawet czystość przypominania o niesprzeczności wiary i intelektu była reakcją na charakter dominujących wówczas filozofii Kartezjańskiej oraz coraz silniejszego oddziaływania naturalizmu. Oba te nurty postrzegano w Cambridge jako zagrożenie. W filozofii Hobbesa, która w opinii platoników była zamaskowanym ateizmem, największym niebezpieczeństwem wydawała się materialistyczna metafizyka. Ralph Cudworth silił się na redukcję duchowości człowieka do sfery cielesnej i opisywanie jej za pomocą pojęć fizykalnych jest nie tylko wyzwaniem racjonalnym chrześcijaństwu, jest bowiem równie przeszkodą w niemożliwym zrozumieniu „harmonijnej całości”, jak stanowi człowiek i świat.

Z uniwersyteckiego podziału pracy w ramach walki z zagrożeniami religijnymi, jaki ustalono w Cambridge, wynikało, że z „błędami Thomasa Hobbesa” będzie polemizowała Cudworth, natomiast ciarę dyskusji z przeciwnikiem jeszcze trudniejszym, za jakiego uchodził René Descartes, przypadnie Henry More'owi.

Nieuchronny okazał się także konflikt z teologią protestancką. Podstawową tezę Lutera i całej Reformacji było twierdzenie o ograniczonej i niesamowystarczającej naturze ludzkiego, to znaczy niezdolności człowieka do samodzielnego osiągnięcia zbawienia. Protestantyzm kwestionował wolność, podkreślając jej zniewolenie przez szatana lub przez Boga; kwestionował także ludzki umysł jako niezdolny nie tylko do odnalezienia prawdziwych dróg zbawienia, ale również do adekwatnego rozpoznania doczesnego rodowiska. W tym sporze nieustannie powracającym w historii myśli, platonicy z Cambridge opowiadali się po stronie tradycji humanistycznej, którą w Anglii kształtował w poprzednim stuleciu Erazm z Rotterdamu. Wolność jest warunkiem poznania intelektualnego, rozum zaś narzędziem kształtowania duszy. Poznanie zatem nie jest celem ostatecznym: znajduje swoje uzasadnienie w wymiarze praktycznym, gdzie wspomaga wolność w podejmowaniu decyzji. Akcentowanie praktycznego wymiaru wiedzy (filozofii jak i teologii), ostatecznie doprowadziło platoników z Cambridge do konkluzji, że człowiek

³ Zob.: Coleridge *on the Seventeenth Century*, ed. R. F. Brinkley. Durham, N. C. 1955, s. 366.

(wolny) jest przez Boga doceniony, je li jest „w ruchu”, „w działaniu”, jest ono bowiem poprzedzone rozpoznaniem i namysłem, co podlega bo ej ocenie⁴.

Płaszczyzna sporu z teologi protestanck była szersza. Lini demarkacyjn wyznaczały sprzeciw wobec zinstytucjonalizowania religii (tu równie daleko odeszli od katolicyzmu) oraz podkre lanie indywidualnej, intymnej wi zi religijnej. Jednak decyduj cym momentem okazały si rozbie no ci dotycz ce kryteriów boskiego „nadzoru” nad stworzeniem. W klasycznym protestantyzmie główny akcent stawiano na bosk sprawiedliwo , podczas gdy dla Cudwortha i More’a decyduj ca była „miło Boga”. Gniew Wszechmocnego wywoływany przez grzech, domagaj cy si adekwatnej penalizacji, został przeciwstawiony wizji szlachetnego Ducha rz dz cego wiatem, miło nika dusz, którego sprawiedliwo jest sprawiedliwo ci dobra i przebaczenia. „Bóg jest radosnym wi tem” — pisał Cudworth⁵ i w istocie bli szy był w takich wyznaniach religijno ci chasydzkiej ni protestanckiej. Z kolei Benjamin Whichcote uwa ał, e grzech jest odwracalny; w człowieku tkwi ukryta sympatia (*secret sympathy*) do cnoty i uczciwo ci, a wyzwała j miło Chrystusa.

III

Centralnym punktem filozofii R. Cudwortha była koncepcja TWORZ CEJ NATURY (*Plastic Nature, Plastic Life of Nature*). Nale y j postrzega w szerszym kontek cie dyskusji o schematach stworzenia. Z grubsza mo na wyró ni trzy modele usytuowania Boga wobec stworzenia.

Pierwszy: Stwórca kieruje wiatem bezpo rednio; jest odpowiedzialny za wszystko, co mie ci si w zakresie Jego zarz dzania, a poniewa mie ci si wszystko, co istnieje, jest odpowiedzialny za wszystko, co istnieje (w konsekwencji tak e za zło).

Drugi, to w istocie model kartezja ski: funkcja Stwórcy jest ograniczona do momentu stworzenia, do powołania wiata do istnienia, natomiast przyroda jako autonomiczna funkcjonuje wedle immanentnych praw fizykalnych, tworz cych jej podstawowy mechanizm. W takim schemacie, s dził Cudworth, wiat ju nie potrzebuje Boga: całe cielesne universum jest wył cznie rezultatem mechanicznej konieczno ci i przypadkowych ruchów materii (*fortuitous motions of matter*). Angielski platonik oceniał stanowisko Kartezja skie jako irracjonalne i ateistyczne⁶, bowiem oddziela ono mechaniczny porz dek kosmosu od jego transcendentnego pocz tku, a Boga zamyka w nie daj cym si wytłumaczy autarkicznym trwaniu; prowadzi do deizmu, a ostatecznie do materializmu.

I wreszcie trzeci model stworzenia, znany z tradycji neoplatonickiej. Zakłada on, e mi dzy Bogiem a rzeczywisto ci materialn znajduj si siły po rednicz ce; odpowiadaj one za wypełnienie si przeznaczenia i warstw cielesn bytów. Neopla-

⁴ „Działam, wi c jestem” — tak parafrazuje formuł Kartezja sk C. A. Patrides w *The High and Aiery of Platonisme. An Introduction to the Cambridge Platonists*. W: C. A. Patrides: *The Cambridge Platonists*. London 1969, s. 29.

⁵ R. Cudworth: *The True Intellectual System of the Universe* (dalej jako TISU). Stuttgart-Bad. Connstatt 1964 (reprint pierwszego wyd. z 1678 r.), s. 220.

⁶ Tam e, s. 189.

tonizm był w znacznej mierze prób określenia tego „po redniego wiata”, usiłowaniem pogodzenia boskiego Absolutu z ziemsk doczesno ci . W jaki sposób Byt absolutny mógłby przyczynowo wpływa na ni sze rejony rzeczywisto ci? Ib zadanie okazało si trudne: nieomal wszyscy neoplatonicy byli wiadomi jego wagi i kłopotliwi ci. Na przykład Proklos doskonalił Ploty skie hipostazy, wprowadzaj c boskie henady do gradualistycznej struktury wyznaczonej przez Jedni i Umysł (*Nous*). Jednak ani Plotyn, ani Proklos nie wyja nili zadowalaj co, w jaki sposób Pierwsze jest pierwsz przyczyn i na czym polega po rednictwo hipostaz. Jak pisał Leszek Kołakowski: „Najbardziej dolegliwy problem neoplatonizmu polega na niezdolno ci wyja nienia, jak Jednia mogłaby by twórcza i odpowiedzialna za widzialny wiat”⁷.

Now prób , wpisuj c si wła nie w schemat tradycji neoplato skiej, była idea TWORZ CEJ NATURY Ralphi Cudwortha. Zadanie filozofa z Cambridge miało polega , jak to zwykła bywało z chrze cija skimi recepcjami my li antycznej, na schrystianizowaniu poj cia Jedni oraz odnalezieniu i uzasadnieniu „po redniego ogniwa”, które by wiarygodnie wyja niło, co si dzieje mi dzy Bogiem a wiatem, i które równocze nie godziłoby dostoje stwo najwy szego Majestatu z codzienn popolito ci materialnej przyrody.

Centralnym punktem tej koncepcji (trzeba przyzna — niejasnej⁸, w znacznej mierze z powodu, najlagodniej mówi c, nieklarownego stylu autora), jest poj cie sił rodnych (*plastic powers, spermatic reasons, seminal principles, plastic reasons*). Cudworth nawi zuje w nim do znanego w dziejach my li motywu *ratione seminales*, zainicjowanego prawdopodobnie przez stoika Zenona z Kition. Tak e bezpo rednio odwołuj c si do Plotyna, do jego poj cia „w tków rodnych”. Autor *Ennead* umie cił je w ci gu emanacyjnym na granicy mi dzy wiatem umysłowym a cielesnym. Umysł wyemanowuje „w tki rodne” w sfer wszechduszy, w kierunku rzeczywisto ci zmysłowej i panuj cej nad ni „natury”. Plotyn wyró nił dwa rodzaje duszy: dusz zwi zan z ciałem, której „wszelkie wiadczenia nosz pi tno cielesne”⁹, oraz dusz zewn trzn , przebywaj c poza ciałem, która wznosi si ku temu, co boskie i pi kne, i która przesyła duszy w ciele swoje wietlane lady; druga jest wła nie wszechdusz . St d, z duszy zewn trznej, „w tki rodne” przenikaj do „natury” i organizuj wraz z ni ciało. Docieraj c do materii wyodr bniaj si w niej, konstytuuj c indywidualne ciała. Dopiero wówczas, w taki sposób zorganizowanemu ciału, udziela si dusza nosz ca pi tno cielesne. Plotyn pisał: „A czy te w tki w duszy s my lami? A jak e ona my lami sprawia b dzie? Przecie w tek rozumny sprawia w materii, a to sprawianie fizyczne nie jest my leniem ani patrzeniem, lecz sił , która „sposobi” mater i która nie „wie”, lecz tylko „wyczynia”, wi c na przykład wizerunek i kształt w wodzie. Jest ona na podobie stwo koła, gdy inna rzecz wyposa a je od wewn trz sprawianiem tak zwanej siły rozrodczej i rodnej”¹⁰.

⁷ L. Kołakowski: *Horror metaphysicus*. Warszawa 1990, s. 52.

⁸ Zob. W. B. Hunter: *The Seventeenth Century Doctrine of Plastic Nature*. "Harvard Theological Review", XLIII (1950), s. 197-213.

⁹ Plotyn: *Enneady*, II, 9, tłum. A. Krokiewicz. Warszawa 1959.

¹⁰ Tam e, s. 17.

W filozofii Cudwortha w tki rodne konstytuuj Tworz c Natur , owo brakuj ce ogniwo pomi dzy Bogiem a materi . W ten sposób platonik zdejmuj e z Boga kłopotliwe zadanie bezpo redniego zarz dzania wszech wiatem, przydzielaj c Naturze funkcj wykonawcy bo ych dekretów i egzekutora niebia skiej ekonomii. Tworz ca Natura, jako element oddziaływania Boga na stworzenie, „wykonuje mozolnie cz Jego opatrzo ci polegaj c na uporz dkowym i regularnym ruchu materii”¹¹. Natomiast je li trzeba, to wy sza Opatrzno (*higher Providence*) koryguje bł dy natury, do jakich jednak dochodzi. Bóg nie zamyka si wi c przed wiatem, a przeciwnie — w ten po redni sposób dociera do ka dego miejsca kosmosu, pozostawiaj c tam swoje lady. Lecz równocze nie dzi ki temu w umy le ludzkim cz sto rodzi si złudzenie, e wszystko jest bezpo rednio zwi zane z boskim oddziaływaniem, e własnor cznie tworzy On wiat ziemski, bez po rednictwa podporz dkowych Mu przyczyn naturalnych.

Cudworth wyró nia dwa rodzaje substancji: cielesn i niecielesn . Substancja cielesna nie jest zdolna do jakiegokolwiek oddziaływania, niezdolna do wytwarzania ruchu i przekazywania go innym ciałom; jest martwa. W substancji duchowej wyró nia ró ne pi tra i przysługuj ce im funkcje: poznanie, procesy wolitywne i ycie. Ma ona jak gdyby dwa oblicza: jedno zwrócone ku „górze”, wyra aj ce si w poznaniu i woli, drugie — przygotowane na spotkanie z materi . To substancja duchowa jest ródłem ruchu, ona decyduje tak e o kierunku ruchu lokalnego, czyli o faktycznych oddziaływaniach na rzeczy zewn trzne. Mówi c dokładniej, za rozwój podło a cielesnego jest odpowiedzialna ta warstwa substancji duchowej, która jest okre lona jako ycie, czyli sfera ni szych energii duszy (*vital energy, vital sympathy*). Ł cz si one w witalnym zwi zku z ciałem i zarz dzaj od wewn trz wszystkimi jego przejawami. To oddziaływanie na materi nazywa si Tworz cym yciem Natury (*Plastic Life of Nature*). Jednak dusza (witalna) jako zasada aktywno ci i ycia materii, nie jest samowystarczalna, poniewa poprzez partycypacj w najwy szym Bycie wchodzi w zwi zki zale no ci; równocze nie witalna sfera duszy jest poz bawiona wiadomo ci: nie „wie”, lecz tylko „wyczynia”—jak by powiedział Plotyn.

IV

Cudworth był nowo ytnym apologet . W tytułowej nocie pierwszego wydania jego niezwykle obszernego dzieła *The True Intellectual System of the Universe* napisano: „Cz pierwsza; w której wszelka racja i filozofia ateizmu zostaje odparta, a jej niemo liwo wykazana”. Filozofia ateizmu była jednym z trzech rodzajów determinizmu, jakie zamierzał on zakwestionowa — chciał tak e podda krytyce stoicki panteizm oraz determinizm Kalwi ski, jednak nigdy tego zadania nie wykonał¹². Za ateist , zamaskowanego, platonicy z Cambridge uwa ali Thomasa Hobbesa. Podejrzany wydawał si również R. Descartes, chocia pocz tkowo był entuzjastycznie akceptowany. Ostatecznie jednak w deizmie typu kartezja skiego dostrzegli szczególnie zagro enie dla religii i dla takiego poj cia Boga, jakie proponowali.

¹¹ R. Cudworth, TISU, s. 293.

¹² Zob. L. Gysi: *Platonism and Cartesianism in the Philosophy of Ralph Cudworth*. Bern 1962, s. 1.

Uwa ali, e Descartes swoj mechanicystyczn filozofi nie tylko pomniejsza znaczenie chrze cija skiego Boga, ale równie wzmacnia naturalizm, który był dla nich synonimem ateizmu.

Ateizm na szersz skal pojawił si w XVII w., aczkolwiek nie w takiej postaci, jak znamy od czasów Feuerbacha. Był to ateizm defensywny, zrywaj cy z tradycyjn religijno ci i wynikaj cym z niej typem pewno ci; nie domagał si „demystyfikacji religii”, przetłumaczenia „teologii na antropologi ” (Feuerbach), ani wyrwania korzeni religijnej alienacji (Marks). Siedemnastowieczny ateizm domagał si dla swojego rozumienia wiata i człowieka jedynie autonomii, autonomii wobec rozbitego wiata religijnego i rywalizuj cych na jego gruzach Ko ciołów. Koncepcja liberty skiej autonomii (libertyni byli bodaj e pierwszymi Jawnymi” ateistami tej epoki) „przygotowuje równie (i ju zarysowuje) niereligijny typ pewno ci, a mianowicie uczestnictwo w społecze stwie laickim”¹³. Stanowisko Kontrreformacji na to nowe zjawisko i nowy typ poganina, za jakiego uchodził ateista, ilustruj pisma i kazania francuskiego teologa, historyka i biskupa, J. B. Bossueta, który w krasomówczym polocie nazwał ateist -libertyna „niewolnikiem własnych nami tno ci”; odmawiał mu inteligencji, której brak jest jawnym dowodem ciemnoty i głupoty umysłu¹⁴. Z ateist nie tylko trzeba polemizowa , nale y go równie jako zneutralizowa . „Przymus nie zawsze był wykluczony. Ateista jest człowiekiem przewrotnym lub niezrównowa onym, trzeba wi c nie dopu ci , by mógł szkodzi . Rozwi zaniem mogło by zamkni cie. Nie nale y si wi c dziwi , e siedemnastowiecznych ateistów spotykamy albo w wi zieniach, albo w domach wariatów, dwóch bliskich sobie zakładach”¹⁵. Michael Foucault w znanej ksi ce o szale stwie w epoce klasycyzmu (*Historia szale stwa w dobie klasycyzmu*) podaje przykłady nawet wyroków mierci z powodu blu nierstwa.

Reakcje wyspiarskich platoników z Cambridge były mniej radykalne ni my licieli kontynentalnych, aczkolwiek retoryczny zapal Cudwortha nie odbiegał dalece od krasomówczej emfazy Bossueta; pojawiał si jednak rzadziej, jako wprowadzenie lub podsumowanie analizy idei ateistycznych przeciwników, a nie jako tej analizy substytut To, co dla More’a, Whichcote’a, Cudwortha stanowiło ateizm, nie było wyra nie okre lone; np. za ateizm uwa ali naturalizm Hobbesa, ale nie tylko. Sporz dzenie listy ateistów jest jednak do trudne, poniewa ten termin ma w tekstach z Cambridge charakter kolektywny, pozbawiony personalnych identyfikacji. W ród ówczesnych filozofów za ateist brytyjscy platonicy uwa ali Hobbesa i jego zwolenników, przy czym prawie w ogóle nie wymieniano go z nazwiska jako ateist . Podobnie pow ci gliwi byli wobec innych my licieli XVII stulecia. Z mniejszymi oporami obchodzili si z filozofami staro ytnymi. Na ilustracji do pierwszego wydania *Prawdziwego rozumowego systemu wszech wiata* Ralpa Cudwortha przedstawione s dwie grupy my licieli. Po prawej stronie ołtarza, na którym wygrawerowano napis „Religia”, stoj „atei ci” — o czym informuje stosowny podpis: Anaksymander, Epikur i Straton; za nimi, zawieszony na kolumnie, nie spleciony do

¹³ M. de Certeau: *L'écriture de l'histoire*. Paris 1975, s. 133.

¹⁴ M. Neusch: *U ródet współczesnego ateizmu*. Paris 1980, s. 21.

¹⁵ Tam e, s. 21.

ko ca, wieniec wawrzynowy, na szarfie którego namalowano słowo „nieład” (*confusion*). Po prawej stronie stoją „teści”: na pierwszym planie Pitagoras, za nim Arystoteles i Sokrates; nad ich głowami spleciono wieniec związany szarf, która informuje o wyniku filozoficznych zmaganiach: „zwycięstwo” (*victoria*). Obecność Platona jest symboliczna, w postaci cytatu pod ilustracją.

Angielscy platonicy posługiwali się innym pojęciem ateizmu niż to, które jest dzisiaj rozpowszechnione. Za ateizm uważali także dezakwestionowanie osobowego, świętego Boga, dalekie czasami od negacji boskości jako takiej. Dlatego zarzucali Descartesowi zawołane wspieranie ateistycznych tendencji. Z tego też powodu Hobbesa nazywali ateistą i uznawali za najwściebniejszego wroga; materializm autora *Lewiatana* dokładnie odpowiadał bowiem definicji sformułowanej przez jednego z nich, Whichcote’a, mianowicie „wszelki byt jest ciałem”. Cudworth sądził, że Thomas Hobbes popełnia jeszcze inny grzech — uderza nie tylko w samą teologię, ale również w moralność, a skutkiem tego we wspieraniu jej nie byłoby lojalności obywatelskiej¹⁶. Z tego punktu widzenia Cudworth uważał, że polemizując z Hobbesem, spiera się nie tylko o filozoficzne idee, ale o coś dalece wykraczającego poza akademickie dysputy — o organizację społeczeństwa i państwa.

Trwałą umowę społeczną, która jest fundamentem państwa, gwarantowana jest przez przymus, a nie przez akceptację jej sygnatariuszy, czyli obywateli. Strach przed represjami skłania ludzi do zachowania miarę w normie społecznej. Dla Hobbesa był to podstawowy mechanizm porządku społecznego i źródło siły państwa, albowiem „nie ma państwa bez władzy i uprawnienia do wywierania przymusu”¹⁷. Cudworth widział w tej koncepcji próbę wydziedziczenia moralności i sumienia, przez podporządkowanie ich autorytetowi państwa. Tak ujmowana moralność z konieczności się relatywizuje, staje się zależna od dekretów władzy państwowej, a jej podstawa — od przypadkowej w gruncie rzeczy sprawności aparatu zarządzającego. Społeczeństwo — zapisane w *Eternal and Immutable Morality* — nie opiera się na takim zewnętrznym fundamencie, ale na idei dobra wspólnego, która modyfikuje pojedyncze egoizmy. Hobbes opisuje tylko powierzchwne zjawiska społeczne, nie dostrzegając wewnętrznych powiązań. „Chociaż wzrok dostrzega poszczególne osoby (a przynajmniej ich zewnętrzne strony), nie jest jednak w stanie wypatrzeć ich, która jest i czy, a która jest w relacji; ani nie jest w stanie ujrzeć *totum*, «całość», którą stanowi i która jest ustrojem czy tej wspólnoty, stosownie do swojej istotowej natury; to jest idea, jaka wyłącza się z aktywności samego umysłu”¹⁸.

Analogiczne rozbieżności występują na terenie tej części filozofii, która dotyczy do wiadczenia religijnego oraz idei to do wiadczenie konstytuujących. Cudworth w swej teologii (takiego określenia używa wobec filozoficznego opisu *sacrum* angielskiego platonika J. H. Muirhead, akcentując, że dla filozofa z Cambridge przedmiot teologii jest tym samym, czym przedmiot filozofii), atakuje relatywizujący -

¹⁶ J. H. Muirhead: *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*. London 1931, s. 47.

¹⁷ Th. Hobbes: *Elementy filozofii*. Warszawa 1956, s. 47.

¹⁸ R. Cudworth: *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, iii, s. 593 (cyt. za: J. H. Muirhead, dz. cyt., s. 42).

c interpretacji do wiadczenia religijnego, jakiej autorem był Hobbes. Autor *Le-wiatana* nie tylko odmawiał religii racjonalno ci i zrównywał z tym, co irracjonalne; w tej kwestii przeciwników było wi cej, na przykład kalwinizm, który *de facto* ruguje z religii rozum. W zakresie oceny my li Hobbesa głównymi celami ataku s dla Cudwortha: psychologiczna interpretacja wiary w Boga (strach) oraz jej polityczna instrumentalizacja (nakazy religijne skłaniaj do posłusze stwa wobec monarchy). Bł dy powierzchownych interpretacji Hobbesa chciał Cudworth zast pi ideami miło ci oraz skłonno ci indywidualnej woli do dobra wspólnego — dobra „cało ci społecznej” (w tym organizacji pa stwowej). W przeciwie stwie do uj Hobbeso-wskich, własnym interpretacjom przypisywał „analityczn gł bi ”, zdolno do-cierania do fundamentalnych warstw badanych rzeczywisto ci. Jest to zreszt cha-rakterystyczna cecha jego metodologii filozoficznej; w dwudziestowiecznym j zy-ku filozoficznym mogłaby by nazwana poszukiwaniem istot zjawisk, najbardziej pierwotnych struktur mo liwych do uchwycenia w racjonalnej analizie, a nie ze-wn trznym, socjologizuj cym opisie, jak u Hobbesa.

V

Rodzaj ludzki ma wszczepion intuicj Boga (bóstwa), czego dowody znaj-dujemy w ró nych czasach i ró nych kulturach. Owa intuicja to trudne do zde-finiowania przeczcucie, to intelektualna antycypacja realnego i tera niejszego (*actual*) istnienia najwy szego Bytu. Najmniej niedoskonałym poj cciem jest tu termin *prolep-sis*. Cudworth twierdzi, e nawet poganie, przy całym ich politeizmie, uznawali wszechwładny *numen*, stwórca całego wiata, tak e „tych kilku ateistów mo na nazwa dziwol gami i odszczepie cami ludzko ci (monsters and anomalies of humane kind)”¹⁹.

Zarzuty ateistów wobec Boga i zjawiska religijno ci Cudworth zestawił w nast -puj cy sposób:

1. ródłem poznania s zmysły, przeto to, co nie podpada pod zmysły i nie daje si wyobrazi , jest niepojmowalne; jest zatem dla poznaj cego podmiotu niebytem; o bosko ci nic powiedzie nie mo emy, bo ona w poznaniu si nie zjawia²⁰.

2. To, co jest niepoznawalne, jest niebytem; Bóg jest niepoznawalny, zatem nie istnieje. Argumentacja ateistów, uwa a Cudworth, przebiega wedle schematu: to, co jest niezrozumiałe (*incomprehensible*), jest niepojmowalne (*unconceivable*), a co jest niepojmowalne, jest niczym (*nothing*) — albo w sobie, albo dla nas, co na jedno wychodzi.

3. Zarzut pochodny wobec poprzedniego: poniewa idea Boga zawiera poj cie niesko czono ci (we wszystkich swoich elementach strukturalnych), jest niepoj-mowalna i logicznie niemo liwa. Zało niem tego rozumowania jest to, e nie posiadamy idei czy poj cia niesko czono ci. Tak skonstruowane imi Boga — którego esencja i atrybuty s przenikni te „niesko czono ci ” — wyznacza wy-ł cznie horyzont czci i wiary, a nie perspektyw poznania.

¹⁹ Tego : TISU, s. 634.

²⁰ Tam e, s. 635 i nast.

4. Teologia jest katalogiem sprzecznych i niezgodnych idei, kompilacją rozmaitych pojęć tego, co się postrzega jako „dobre” i „pozytywne”. Ich sprzeczność ujawnia się na poziomie absolutności, na jakiś „wynoszone” przez teologów, czyli „nabonych religiantów” (*bigotical religionists*), jak ich nazywa Cudworth.

5. Idea Boga i wiara w Jego istnienie wyrastają z zagubienia, strachu człowieka przed manipulacją i oszustwami polityków oraz prawodawców.

Dla Cudwortha najbardziej istotnym zagadnieniem była kwestia poznania Boga i wyrażenia wiedzy o tym, co boskie. Tu przeciwników należało szukać nie tylko po ateistycznej stronie, ale także wśród „teistów” — takiego określenia używał angielski platonik, mając na myśli głównie kalwinistów, jak również pisarzy z kręgu patrystyki wschodniej. Sam Cudworth uważał się za racjonalistę, aczkolwiek był to racjonalizm na miarę chrześcijańskiego platonizmu; taki mianowicie, który nie unika mistycznych metafor i odwoływania się do ewangelicznego języka miłości. Przesłanie niepoznawalności bytu boskiego na drodze rozumu rozpowszechniali głównie kalwiniści. Wiedza rozumowa dotycząca Boga i tajemnic stworzenia jest przeszkodą między wiarą a słowem bożym. Jest więc zbędnym, a nawet szkodliwym substytutem prawdziwej wiary. Argumenty na rzecz niepoznawalności Boga wynikają z trudności interpretacyjnych pojęcia Boga jako nieskończoności. Pojęcie czegoś, co nie jest w pełni zrozumiałe, utożsamia się z tym, co niepojmowalne, z tym, co nie da się w gruncie rzeczy zamknąć w pojęciu. Dla Cudwortha taki znak również jest nieuprawniony. To, co Bóg wymyka się naszemu pojęciu oznacza tylko, że jest ono nieadekwatne wobec najwyższej istoty, co wcale nie znaczy, że Bóg jest poza zasięgiem myśli. Nieadekwatność jest stożkiem towarzyszącym poznaniu, wcale go nie unieważnia; trudno ci zobaczyć duszę, ruchu, czasu, ciała jako takiego — dowody na to dają sceptycy — nie wiadczy o nieistnieniu tego rodzaju przedmiotów²¹.

Bóg jako pełnia prawdy i sama prawda przekracza możliwości poznawcze skończonego umysłu człowieka; umysł posiada za ledwie niśpartycypację (*lower participation*) w intelektualnej naturze prawdy. Człowiek wobec Boga jest kimś, kto za ledwie dotyka umysłem (*apprehender*), nie zaś tym, kto w pełni rozumie (*comprehender*). Możliwość przekonania o tym, że Bóg istnieje i jednocześnie nie wiedzie jasno i wyrażnie, czym jest ten najwyższy Byt. Przyczyn niewystarczalności takiego poznania pisze Cudworth, jest obfitość czystej prawdy w Bogu (*abundance of pure Truth in Him*). I chociaż nie możemy osiągnąć pełnej wiedzy o Bogu, to ostatecznie jest On doskonałością wymykającą się wyrażeniu pojęciowemu ujęciu; jednak mamy ideę bytu, który jest doskonałością absolutnie. To jak z górą na której szczyt się wspinamy. Możemy szczyt dotknąć dłońmi, ale nie możemy go zamknąć w objęciu ramion. „Cokolwiek jest w swej naturze niepojmowalne, jest niczym, lecz nie to, co nie jest w pełni zrozumiałe w naszym niedoskonałym rozumieniu. Rzeczywiście jest prawdą boską, jest mniej zrozumiałą niż cokolwiek innego, boskość wyrażającą się z pełni swego bytu, doskonałością i transcendencji swojej jasności; lecz dla tego samego powodu może na powiedzieć, w pewnym sensie, że jest ona bardziej poznawalna i pojmowalna. (...) Tak, jak tam, gdzie jest więcej światła jest więcej widzialności, tak i tam, gdzie jest więcej bytu, rzeczywist-

²¹ Tamże, s. 638.

to ci i doskonało ci, jest wi cej konceptualno ci i inteligibilno ci, bowiem taki przedmiot bardziej wypełnia umysł i mocniej na oddziałuje”²². To tylko nasze niedoskonałe umysły gubi si w niezmiernym ogromie bosko ci, s o lepiane transcendentnym wiatłem, tak e wydaje si ona ciemno ci (*darkness*) i niezrozumiało ci (*incomprehensibility*).

Szkoła z Cambridge do szybko zesła z głównych traktów filozoficznego zainteresowania. Za ycia angielskich platoników niewiele wskazywało, e ich wpływ b dzie si kurczył do niezbyt obszernych wzmianek w archiwalnych przegl dach my li siedemnastego stulecia, pisanych w nast pnych epokach. Byli znani i doceniani w Holandii²³, a w Anglii główne dzieło Cudwortha było czytane i przez teologów, i przez uczonych wieckich, mimo e nie było po wi cone temu, co najbardziej poruszało wi kszo umysłów: nauce i wyptywaj cym z niej implikacjom filozoficznym. Jak pisał Ernst Cassirer²⁴, plato ska szkoła z Cambridge pozostawia nieco na uboczu ówczesnych nurtów dominuj cych w filozofii i teologii, poza empiryzmem i poza purytanizmem. Nie udało si im zbudowa jakiego jednego, spójnego, dogmatycznego systemu, mimo zapowiedzi zawartej w tytule dzieła jednego z nich. W filozofii przyrody powracali do uj renesansowych, do witalizmu, kiedy rozpowszechniał si mechanicyzm i materializm, czego najlepsz ilustracj jest koncepcja *Plastic Nature* Ralpha Cudwortha. Nie mieli oni zrozumienia, ani zainteresowania dla bada naukowych, dla rozwijaj cej si wówczas fizyki matematycznej, aczkolwiek inspiracja idei absolutnej przestrzeni Henry More’a (w dziele *Enchiridion metaphysicum*) dla fizyki Newtona jest trudna do przecenienia. Pewnych odniesie do filozofii z Cambridge nale y równie szuka w filozofii Berkeley’ego i Shaftesbury’ego oraz anglosaskich idealistów XIX wieku. Ich oddziaływanie mogło by wi ksze i bardziej trwałe, gdyby nie literacki kształt tekstów: mało poci gaj cy, a w przypadku Cudwortha niweczony dodatkow , niezliczon ilo ci dygresji o antycznych filozofach i wczesnochr ejskich my licie-lach. I im bardziej popularne stawały si interpretacje zwalczane przez wyspiarskich platoników — empiryzm, mechanicyzm i naturalizm, tym mocniej zanurzali si w cieniu filozoficznej recepcji.

²² Tam e, s. 638.

²³ Zob. R. I. Colie: *Light and Enlightenment*. Cambridge 1957.

²⁴ Zob. E. Cassirer: *The Platonic Renaissance in England*. Edinburgh 1953.