

Sławomir Raube

Filozoficzna apologetyka platońskiej szkoły z Cambridge

Folia Philosophica 18, 117-128

2000

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

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

Nie dostrzega się także wpływu tej tradycji na przedstawicieli filozofii empiryczno-materialistycznej. Zapomnienie o platońskiej tradycji można tłumaczyć różnymi względami: tym, że konkurowała ona z prądami, które miały w następnych stuleciach osiągnąć szczyty popularności, bądź tym, że brytyjski platonizm – zróżnicowany wewnętrznie – nie wypracował spójnego oglądu rzeczywistych problemów, które wtedy



SŁAWOMIR RAUBE

**Filozoficzna apologetyka
platońskiej szkoły
z Cambridge**



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

² Por. J. H. Muirhead: *Preface*. In: *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*. London 1931.

i później uchodziły za fundamentalne; albo również tym, że rozwój nauki nie wzbudzał, mimo deklarowanego, faktycznego zainteresowania. Ale wskazać można i inny powód. Angielski platonizm zbyt mocno zanurzony był w religii i zbyt jaskrawo przedkładał cele religijne ponad filozoficzne. To twierdzenie rozumieć można tak, jak pojmowali wzajemne relacje dwóch od dawna rywalizujących nauk siedemnastowieczni kontynuatorzy tradycji platońskiej ze szkoły z Cambridge: przedmiot teologii i filozofii jest w gruncie rzeczy ten sam. Tak więc w dobie emancypującej się filozofii angielscy platonicy kroczyli w odwrotnym kierunku niż większość ówczesnych myślicieli.

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

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

Szkolę współtworzyli głównie: Benjamin Whichcote (1609–1683), Henry More (1614–1687), Ralph Cudworth (1617–1688), John Smith (1618–1652) oraz Nathaniel Culverwell (1618–1651); wszyscy byli duchownymi Kościoła anglikańskiego.

Być może, właściwszą nazwą byłoby w przypadku angielskich platoników określenie „plotynizm z Cambridge”, ponieważ filozofowie ci nawiązywali raczej do Plotyna i neoplatoników, z racji czego określano ich czasami – jak zrobił to Coleridge⁵ – mianem „prawdziwych plotyników”. Plotyn bowiem uchodził wśród nich za filozofa wyjątkowego: *Divine Plotinus!* – pisał o starożytnym filozofie Henry More⁶. Istotnie, jeśli uwzględnić liczbę zapożyczeń i cytatów, tekst Plotyna okazuje się tym źródłem, z którego platonicy z Cambridge

³ Zob. S. Swieżawski: *Między średniowieczem a czasami nowymi*. Warszawa 1983, s. 266.

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

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

⁶ *The Oracle*, I. 17. In: *Philosophical Poems of Henry More*. Ed. G. Bullough. Manchester 1931, s. 159.

czerpali częściej niż z tekstów Platona; jednak jeszcze częściej powoływali się na neoplatoników mniejszych. Pozycję Plotyna postrzegali zgodnie z opinią Porfiriusza, że w *Enneadach* zawarta jest myśl stoików, perypatetyków, metafizyka Arystotelesa oraz filozofia samego Platona⁷.

Angielscy filozofowie postrzegali tradycję platońską jako najważniejszy filar refleksji w ogóle, tworzyli ją bowiem „najlepsi i najbardziej uduchowieni spośród filozofów”⁸.

Intelektualna przestrzeń dociekań filozoficznych była wśród platoników z Cambridge całkiem inna od tej, która dominowała w XVII wieku. Najważniejsi myśliciele epoki raczej odcinali się od starożytności, a od średniowiecza – z pewnością, podczas gdy filozofowie z Cambridge podkreślali nieodzowną obecność starożytnych doktryn w filozoficznej refleksji. W odróżnieniu od wpływów greckiej i wczesnochrześcijańskiej filozofii średniowiecze nie odgrywało większej roli w tekstach z Cambridge. Pewne, ograniczone zresztą, zainteresowanie wzbudzała doktryna pokuty Anzelm z Canterbury oraz koncepcja prawa naturalnego Tomasza z Akwinu. Niechęć filozofów z Cambridge do doktryn wieków średnich można tłumaczyć oddziaływaniem augustinizmu na myśl reformacyjną (kalwińską w szczególności), jakie obserwowali na teologicznej scenie swoich czasów, a także „klimatem renesansu”, pod którego urokiem się znajdowali. W tym sensie Cudworth „staje się ostatnim spadkobiercą wielkiego idealistycznego ruchu filozofii renesansu, rozpoczynającego się od Plethona, Ficina i Pico della Mirandoli”⁹.

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

Z myśli Cudwortha wyłania się pewien model historii. Mówiąc o cyrkulacji idei, platonik z Cambridge sugeruje wyraźnie, że tworzy ona swego rodzaju kolisty obieg, w którym okresy prawdziwej filozofii sąsiadują z upadkiem rozumianym jako zapomnienie o tym, co duchowe. Dominacja materializmu i ateizmu nie oznacza więc zwycięstwa tych doktryn, jest to bowiem dominacja czasowa, po której ludzkość powraca do swoich duchowych fundamentów. Ten proces jest powtarzalny, ale nie dokonuje się z precyzyjną regularnością. Dlatego właśnie kwestia ateizmu sprowadza się dla Cudwortha do zagadnienia dotarcia z racjonalną argumentacją do ludzkich umysłów. Kolista figura historii idei stanowi zarazem model dziejów w ogóle, albowiem tym, co wyznacza rytm

⁷ Porfiriusz: *O życiu Plotyna i układzie jego ksiąg*. W: Plotyn: *Enneady*. Tłum. A. Krokiewicz. T. 1. Warszawa 1959.

⁸ H. More: *Preface*. In: *Philosophical Poems...*, s. 7.

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

zdarzeń politycznych i społecznych, jest intelektualne dotarcie do prawdy w drodze myślenia. Istotne w tym ujęciu jest więc to, że historia intelektualna nie kroczy wedle reguł ewolucyjnych, nie ma w niej ścieżki postępu. Prawda ujawnia się od początku świadomej refleksji nad światem; prawdziwa myśl znajduje wyraz w wybitnych tekstach prawdziwych filozofów, ale bywa również zafałszowywana. Regres wszakże da się przewyciężyć, odnalezienie prawdy i odbudowanie prawdziwej filozofii jest bowiem kwestią czasu i intelektualnego oświecenia. I tak konstytuują się historyczne dzieje – od prawdy, przez tymczasowe regresy, do prawdy, ponieważ analogicznie do intelektualnego odkrywania prawdy i obiegu idei przebiega organizacja życia publicznego. Im większe odstępstwo od prawdziwej filozofii, tym gorszy stan instytucji publicznych, tym większa nieprzystawalność ustroju politycznego i społecznej organizacji do fundamentalnej natury człowieka. Gunnar Aspelin uważa, że z tego punktu widzenia Cudworth i jego współtowarzysze wpisują się do jednej z głównych siedemnastowiecznych dyskusji; pytania o kierunek historii, o idee postępu stawiali wprost lub pośrednio (w związku z sytuowaniem myśli Kartezjusza wobec scholastyki) głównie kartezjanie, mimo że w tekstach Descartes'a można odnaleźć jedynie wyraz stanowiska ahistorycznego¹⁰.

2

Jednym z najważniejszych zagadnień szkoły z Cambridge są relacje między religią a filozofią. Platonicy uważali, że filozofia może pogłębić rozumienie religii, co oznacza, iż między rozumem i wiarą nie tylko nie ma kolizji, lecz jest wzajemne pobudzanie. Rozum nie tylko nie wyklucza wiary, ale ją dopełnia i w pewien sposób poprzedza, ponieważ wraz z sądem rozumu wiara wkracza na drogę samouświadomienia. Angielscy platonicy bardzo często odwoływali się do figury Lampy Pańskiej z Księgi Przysłów¹¹, uznając ją za potwierdzenie swoich przekonań. Dokładnie odwrotnie czynili ortodoksyjni protestanci, dla których ten sam fragment potwierdzał, mocą autorytetu Objawienia, marność człowieka i daremność naturalnego poznania¹². Bo jeśli człowiek nie otrzyma, w drodze łaski, światła Bożego, Lampa Pańska pozostanie ciemnością w ciemności – taki był surowy werdykt kalwinizmu (odwołującego się do Augustyńskiej doktryny iluminacji), odmawiający wartości filozofii pogańskiej. W przeciwieństwie do koncepcji św. Augustyna, anglikańscy duchowni z Cambridge nie sądzili, aby do rozpalenia płomienia Lampy Pana nieodzowna była łaska.

¹⁰ Ibidem, s. 7.

¹¹ „Lampą Pańską jest duch człowieka: on głębiej wnętrza przenika.” Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych. Poznań 1965, 20.27.

¹² Zob. C. A. Patrides: „*The High and Aiery Hills of Platonisme*”: *An Introduction to the Cambridge Platonists*. In: *The Cambridge Platonists*. Ed. C. A. Patrides. London 1970, s. 11.

Jako że angielscy platonicy często są określani mianem racjonalistów, należy wyjaśnić, w jakim sensie termin ten może być w ich kontekście poprawnie stosowany. Dla szkoły z Cambridge rozum jest drogą wniknięcia w ukryty wymiar rzeczywistości. Dociera do tych wszystkich proporcji, symetrii, które uzgadniają i uniesprzeczniają różnorodność bytów; rozum jest więc sposobem uchwycenia harmonijnej konstrukcji wszechświata, która czyni go jedną całością, „systemem” – jak to uwypuklił w tytule swego dzieła Ralph Cudworth. Badacz filozofii z Cambridge pisze¹³, że „rozum” angielskich platoników można porównać z „rozumem matematycznym”, który odczytuje świat za pomocą kategorii liczby i relacji. Nie chodzi tu jednak o podobieństwo do siedemnastowiecznej matematyki, ale raczej do ducha matematyki: Platon przyznawał przecież geometrii miejsce szczególne, natomiast duch matematycznego oglądu rzeczywistości, pozwalający docierać do form i idei rzeczy, jest jednym z zasadniczych elementów charakterystyki całej tradycji neoplatonickiej¹⁴.

Umysł i wszystkie jego zdolności poznawcze platonicy pojmowali szeroko, jako siłę duchową, której jedną z najniższych warstw stanowi rozumowanie. Między poszczególnymi platonikami istnieją oczywiście różnice¹⁵, ale nie są one na tyle znaczne, by nie pasowało do całej angielskiej szkoły platoników pewne rozróżnienie Cudwortha. Otóż filozof stosuje dwa czasowniki odnoszące się do sfery epistemologicznej: *to apprehend* („uchwycić sens”) oraz *to comprehend* („zrozumieć”, „pojąć” – w sensie dyskursywnym); poznanie dokonujące się w drodze dyskursu (*comprehend*) charakteryzuje się spójnością, intersubiektywną komunikowalnością, czyli generalnie tym wszystkim, czego tradycyjna logika oczekuje od prawidłowego myślenia oraz formułowania zdań. Natomiast „uchwytywanie sensu” jest bardziej nieokreślone, nierzadko ten rodzaj poznania nie spełnia wprost warunku intersubiektywnej komunikowalności, nie mówiąc już o sprawdzalności. Cudworth korzysta z tej dystynkcji w dyskusji o (nie)pojmovalności Boga, do której wciągali go ateści, głównie Hobbes, oraz „niektórzy teści” (przede wszystkim kalwiniści). Dla filozofa niedokładne, niewyraźne uchwytowanie sensu *sacrum* nie dowodzi ułomności; jest właściwym i być może jedynym osiągalnym sposobem poznania Boga, najwyższym piętrem duchowego rozumu (czy rozumowego ducha), który otwiera się na najczystsza

¹³ Ibidem, s. 12.

¹⁴ Zob. A. Koyré: *Galileo and Plato*. „Journal of the History of Ideas” 1943, vol. 4, s. 400–428. Culverwell pisał, że religia akceptująca rozum nie jest „drapieżnym ptakiem, który zmierza do wydziobania ludziom oczu, nie jest gasidłem gaszącym Lampę Pana”; cyt. za: J. H. Muirhead: *The Platonic Tradition...*, s. 31.

¹⁵ Ich drobiazgową analizę w: F. J. Powicke: *The Cambridge Platonists: A Study*. London 1926. Zob. także J. D. Roberts: *From Puritanism to Platonism in Seventeenth Century England*. Hague 1968; autor szczególną uwagę poświęca Whichcotowi i jego roli „ojca założyciela” szkoły z Cambridge, roli, która polegała między innymi na tym, iż to Whichcote zainteresował More’a i Cudwortha „wymiarom religijnym” w uprawianiu filozofii; zob. ibidem, s. 50.

sferę boskości. Dlatego „racjonalizm” szkoły z Cambridge nie może być utożsamiany z takim sensem tego słowa, jaki przyłgnął do niego w epoce oświeceniowej. W rzeczy samej, nie ma w racjonalizmie tych filozofów nawet cienia tego poznawczego optymizmu, który pozwala wszystko sprowadzić do logiki jednoznaczności, włącznie z zagadnieniami religii.

Trudno pominąć także wyraźny w filozofii z Cambridge akcent Plotyński, motyw wznoszenia się i wydobywania duszy na coraz wyższe poziomy poznania. Plotyn, pisząc o wydzwignięciu się duszy na szczybel „uprawiania widzenia”, stwierdza: „Widzenie natomiast i podmiot widzenia nie są już słowem rozumnym, lecz czymś większym od słowa i przed słowem, i ponad słowem rozumnym, podobnie jak i przedmiot widzenia.”¹⁶ Ten kontekst wyraźnie dowodzi, że łączenie w jednym nurcie deistycznym platoników z Cambridge z np. Johnem Tolandem i jego *Christianity not Mysteriorous* jest mylące. Anglikańscy duchowni wcale nie zamierzali wyrugować z chrześcijaństwa elementu tajemnicy. Zwieńczenie religijnego doświadczenia, poznanie Boga, pozostaje wszak zaledwie dotknięciem (właśnie *apprehend*) Jego obecności; mówiąc inaczej, racjonalne doświadczenie najwyższego bytu jest poddaniem się mistycznemu porwaniu i dotarciu tam, gdzie to, co rozumowe, łączy się z tym, co duchowe¹⁷.

Miscytyzm, o którym tu mówimy, jest zupełnie innego rodzaju niż ten, który symbolizuje postacie św. Jana od Krzyża czy św. Teresy z Avila. Jest to raczej mistycyzm Plotyński, z tą wszelako różnicą, iż wedle mędrca późnego antyku boskość osiągnąć można bez niczyjej pomocy; angielscy platonicy natomiast, jako chrześcijanie, musieli uznawać nieodzowność pomocy Bożej. Wszak światło Lampy Pana zostało nam dane przez Boga, po to, by Go odnaleźć¹⁸. Ponadto w koncepcji Plotyna warunkiem wzniesienia się duszy jest odrzucenie świata. U myślicieli brytyjskich przeciwnie: „dotknięcie” *sacrum* nie oznacza ani wycofania się ze świata, ani nie znosi odpowiedzialności za egzystowanie w środowisku doczesności; nie tylko nie unieważnia więc nakazu działania, ale go jeszcze wzmacnia, w duchu odsłanianej miłości Bożej, a nie utylitarnej praktyki, co Whichcote wyraził, parafrazując Descartes’a: „Działam, więc jestem.”¹⁹

¹⁶ Plotyn: *Enneady*. T. 2..., VI.IX.10, s. 693.

¹⁷ Zob. B. Whichcote: *Moral and Religious Aphorisms*. London 1930, 889 (repr. wyd. z 1753).

¹⁸ Zob. ibidem, 916.

¹⁹ B. Whichcote: *Discourses*. II.135; cyt. za C. A. Patrides: *An Introduction...*, s. 15. J. H. Muirhead (zob. *The Platonic Tradition...*, s. 29) zbyt mocno akcentuje zakorzenienie w myśli Cambridge Plotyńskiej samotności duszy wlatującej ku Jedynemu; może to prowadzić do wniosku, że Brytyjczycy hołdują jakiemś rodzajowi eremityzmu, co nie jest prawdą. Ernst Cassirer również nie docenia praktyczystycznego wymiaru filozofii z Cambridge, zbyt mocno uwypuklając pojęcia kontemplacji i filozoficznej medytacji; zob. E. Cassirer: *The Platonic Renaissance in England*. Trans. J. P. Pettegrove. Austin 1953, s. 49–50.

Generalnie, człowiek dociera do Boga przez samego siebie, tzn. samodzielnie, ale nie samotnie; w sobie ma odnaleźć Bożą świątynię, a w rozumie, ale i w życiu, może odnaleźć prawdziwą religię. Ponieważ – jak twierdzili filozofowie z Cambridge – Ewangelia jest wewnętrznym zarządzeniem, prawo natomiast – zarządzeniem zewnętrznym, przeto nie może dziwić ich niechęć do religii zorganizowanej. Odrzuceniu instytucjonalnej struktury kultu religijnego towarzyszy przeświadczenie, że wiary nie należy sprowadzać do uporządkowanego systemu twierdzeń; religijne dogmaty bowiem mogą usytuować się w intelekcie, ale nie muszą poruszać duszy. Zbyt kurczowe trzymanie się dogmatów prowadzi albo do fanatyzmu, albo do katolickiej sztucznej uczoności. Zresztą, katolicyzm nie cenili zbyt wysoko ani nie polemizowali z nim prawie w ogóle, ponieważ w dyskusji z religijnymi adwersarzami zajęci byli ortodoksyjnym protestantyzmem. Whichcote np. poprzestaje na konstatacji, że katolicyzm wypacza w religii to, co prawdziwe, natomiast eksponuje to, co jeśli nie jest fałszywe, to jest z pewnością nieistotne²⁰. Można to tłumaczyć faktem, że katolicyzm miał na Wyspach Brytyjskich w drugiej połowie XVII wieku niewielką siłę oddziaływania, dlatego nie wzbudzał takich namietności, jak na kontynencie²¹.

Platonicy z Cambridge byli myślicielami koncyliacyjnymi. Znajduje to wyraz w historii myśli, gdzie określani są jako „tolerancjalnie” (*latitudinarians*). Ale tę otwartość ujawniali nie tylko w próbach poszukiwania przekraczającej granice religijnych podziałów „wiary naturalnej”. Również w życiu publicznym kierowali się zasadami tolerancji. Kiedy w 1655 roku przybył na Wyspy Brytyjskie wysłannik Żydów niderlandzkich, zaproszony przez Cromwella, by ocenić możliwości osiedlenia się w Anglii żydowskiej diaspory, Ralph Cudworth poparł ten projekt wbrew głosom protestu i oburzenia²².

3

Oddziaływanie Ralpha Cudwortha i szkoły z Cambridge, z którą łączy się go niemal nierozzerwalnie, słabło z każdą kolejną dekadą XVIII stulecia. I mimo że szkoła zesza dość szybko z głównych traktów filozoficznego zainteresowania, za życia platoników niewiele wskazywało (biorąc pod uwagę ówczesny rozgłos, a nie filozoficzną jakość tekstów), że wpływ ich będzie się kurczył do niezbyt obszernych wzmianek w archiwalnych przeglądach myśli XVII stulecia. Nider-

²⁰ B. Whichcote: *Aphorisms...*, 698.

²¹ Por. F. Copleston: *Historia filozofii*. Tłum. J. Pasek. T. 5. Warszawa 1997, s. 39.

²² Zob. F. A. Yates: *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*. London–Boston 1979, s. 185.

landzcy arminianie znali i cenili Anglików²³. W rodzinnej Anglii główne dzieło Cudwortha czytali i teologowie, i uczeni świeccy, mimo że nie było poświęcone temu, co najbardziej poruszało większość umysłów tamtego czasu: nauce i wypływającym z niej implikacjom filozoficznym.

Ernst Cassirer pisze²⁴, że platońska szkoła z Cambridge pozostawała nieco na uboczu ówczesnych nurtów dominujących w filozofii i teologii: poza empiryzmem i poza purytanizmem. Mimo wszystko nie udało się im zbudować jakiegoś spójnego systemu, co – zgodnie z deklaracją Cudwortha wyrażoną w tytule jego fundamentalnej pracy – było celem całego środowiska duchownych z Cambridge. W filozofii przyrody wracali do ujęć renesansowych, do witalizmu, podczas gdy rozpowszechniał się mechanycyzm i materializm; sztandarowe przykłady takiej postawy – to koncepcje *Plastic Nature* Cudwortha oraz *Spirit of Nature* More'a. Pochłonięci kwestiami religijnymi, nie mieli zrozumienia ani zainteresowania dla badań naukowych, dla rozwijającej się wówczas fizyki matematycznej, aczkolwiek inspiracja idei absolutnej przestrzeni More'a (wyłożonej w *Enchiridion metaphysicum*) dla fizyki Newtona jest trudna do przecenienia²⁵.

Kłopot w kwestii określenia zakresu oraz głębokości oddziaływania filozofii Ralpha Cudwortha i współtowarzyszy polega na tym, że czymś innym jest bezpośrednie inspirowanie tekstowe, a czymś innym – „antycypująca rola”, jaką przypisują im historycy filozofii. Słusznie wskazuje się na podobieństwa pomiędzy teorią poznania Cudwortha i aprioryzmem Kanta²⁶ oraz na pokrewieństwa między filozofią z Cambridge i szkocką szkołą zdrowego rozsądku Thomasa Reida²⁷. Dodać jednak należy, że tego rodzaju konstatacje są wynikiem analiz historyków filozofii, a nie odnotowaniem rzeczywistych, opartych na tekstach, wpływów i inspiracji; równie dobrze można by pokazać analogie antymechanicyzmu Cudwortha i Bergsonowskiej krytyki myślenia. Nie umniejszając wartości tego rodzaju interpretacji, historyczujące ujęcia wydają się bardziej trafne w próbie nakreślenia zakresu recepcji.

W zakresie rzeczywistych wpływów mamy do czynienia ze zróżnicowaniem oddziaływania Cudwortha i pozostałych platoników. Wzmianki na ich temat znajdziemy w tekstach Berkeley'a, Boyle'a, Shaftesbury'ego. Wiadomo, że Locke znał *Prawdziwy rozumowy system wszechświata* i doceniał erudycję

²³ Ich związkom poświęcona jest publikacja R. Colie: *Light and Enlightenment. A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*. Cambridge 1957.

²⁴ W *The Platonic Renaissance in England...*

²⁵ Zob. A. Koyré: *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*. Tłum. O. i W. Kubińscy. Gdańsk 1998, s. 167–168.

²⁶ Zob. J. H. Muirhead: *The Platonic Tradition...*, s. 51; C. A. Patrides: *An Introduction...*, s. 39.

²⁷ Zob. F. Copleston: *Historia filozofii...*, T. 4, s. 42.

autora; wiadomo, że przyjaźnił się z córką Cudwortha, która była po śmierci ojca głównym promotorem jego filozofii. Można w związku z tym zasadnie zastanawiać się, jak dalece Cudworthiańskie wyakcentowanie roli rozumu w doświadczeniu religijnym i pojmowaniu religii wpłynęło na postawę Locke'a, wyrażoną w *Reasonableness of Chiristianity*, co jednak jest tematem zasługującym na osobną prezentację.

Nazwisko Cudwortha pojawia się ponownie u progu XVIII wieku w związku z szeroko komentowaną wówczas kontrowersją pomiędzy Jeanem Le Clerkiem a Pierre'em Bayle'em na temat zasad witalizmu. Pierwszy z nich postrzegał filozofię Cudwortha jako obronę racjonalności religii i doskonały system argumentów wymierzonych przeciw ateizmowi²⁸. Bayle natomiast przyznawał Cudworthowi miano „bardzo uczonego duchownego”, co pobrzmiwa raczej ironią niż uznaniem²⁹; jednocześnie uważał, co jest niespodziewanym paradoksem, że idea Twórczej Natury bliższa jest ateizmowi niż teizmowi. Nie rozwinął wszakże szerzej swojej uwagi.

Na osobne potraktowanie zasługuje Leibniz. Został on zaproszony do dyskusji o platoniku z Cambridge przez Le Clerca. Propozycja nie była przypadkowa, ponieważ Leibniz od dawna zajmował się problemem relacji między duszą a ciałem, nie podzielając zresztą stanowiska kartezjańskiego. Odpowiedzią niemieckiego filozofa na kwestię postawioną przez Descartes'a jest idea „harmonii przedustawnej”³⁰.

Leibniz interpretuje „twórcze natury” (nazywa je także witalnymi zasadami, zasadami życia) jako formy substancjalne; w takim sensie, w jakim Descartes uważa, że dusza rozumna jest substancjalną formą bytu ludzkiego. Ogranicza jednocześnie te zasady do świata organicznego³¹. Píše, że „plastyczne natury” nie odgrywają jednak większej roli w jego własnych rozwiązaniach: „Przeto dusze czy witalne zasady, zgodnie z moim systemem, niczego nie zmieniają w typowym funkcjonowaniu ciał i nawet Bogu nie stwarzają okazji do czegoś takiego.”³² W koncepcji Leibniza dusze kierowane są prawami gromadzenia percepcji, ciała zaś działają wedle praw ruchu. Jednakże te dwa odrębne wymiary ściśle z sobą korespondują, „jak dwa zegary nastawione dokładnie w tym samym czasie”. Taka jest istota koncepcji harmonii przedustawnej.

Leibniz doskonale odczytuje sedno krytyki mechanicyzmu, jaką jest Cudwortha doktryna Twórczej Natury; otóż prawa mechanizmu nie mogą wyjaśnić

²⁸ Zob. R. Colie: *Light and Enlightenment...*, s. 118.

²⁹ Zob. *ibidem*, s. 141.

³⁰ Zob. *Considerations on Vital Principles and Plastic Nature, by the Author of the System of Pre-established Harmony*. In: G. W. Leibniz: *Philosophical Papers and Letters*. Ed. and transl. L. E. Loemker. Dordrecht 1969.

³¹ Zob. *ibidem*, s. 586.

³² *Ibidem*, s. 587.

genezy bytów, ponieważ prawa te nie mogą działać, zanim mechanizm zostanie zorganizowany³³, z którym to twierdzeniem niemiecki filozof się zgadza.

Filozofia Leibniza jest inną odpowiedzią na to samo pytanie, które doprowadziło wcześniej Cudwortha do idei *Plastic Nature*: Jak jest obecny w rzeczywistości Bóg? W istocie bowiem wysiłek Leibniza, włożony w opracowanie harmonii wprzód ustanowionej, stanowi próbę odnalezienia uzasadnienia komplementarności przyczyn celowych i sprawczych – a to jest przecież podstawowy problem Cudwortha. U platonika z Cambridge przyczyny celowe są przez Boga ustanawiane pośrednio: bądź przez aktywność umysłu, dzięki której otwiera się sfera *noemata*, bądź przez Twórczą Naturę. Wedle Leibniza to dążenia wypełniające monadę ustanawiają cele i środki ich realizacji. Poza tym ciała działają według reguł przyczyn sprawczych, czyli praw ruchu. Jednak „oba te królestwa przyczyn sprawczych i przyczyn celowych pozostają z sobą w harmonii”³⁴.

Z perspektywy stuleci należy przyznać, że w próbie pogodzenia mechanizmu z teleologią bardziej przekonujący dla opinii filozofów i publiczności filozoficznej okazał się autor *Monadologii*.

Być może (to tylko nie udokumentowana hipoteza), ograniczony zasięg recepcji Cudwortha i platonizmu z Cambridge wiąże się z nazbyt ścisłym łąčeniem ich z nurtem magicznym. Niektórzy historycy wpisują More'a i Cudwortha do tej tradycji, uznając, że ujęcia angielskich filozofów nie różnią się zasadniczo od hipotez filozofujących alchemików z nurtu magii paracelsjańskiej³⁵. Charles Webster uważa³⁶, że koncepcje natury platoników są zbieżne np. z tym, co prezentuje Johann Alsted w *Physica harmonica* (1612) czy Jan Komenski w *Physicae synopsis* (1628). „Autorzy z Cambridge – pisze – zakorzenili swe idee w sposób bardziej bezpośredni w teologii starożytnej, ale cele Alsteda, Komenskigo i platoników były zbieżne: była to harmonizacja wiedzy pochodzącej z Biblii, tradycji starożytnej i natury.”³⁷

Jest to uwaga słuszna tylko w pewnej mierze: platonicy z Cambridge rzeczywiście przedstawili propozycję niemechanistycznej filozofii przyrody, ale nie interesowali się w gruncie rzeczy naukowymi dociekaniem swojego czasu, jak było w wypadku Alsteda. Owszem, wyraźnie zaznacza się ich skłonność do

³³ Zob. *ibidem*, s. 589.

³⁴ G. W. Leibniz: *Monadologia*. W: *Idem: Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*. Tłum. S. Cichowicz. Warszawa 1969, 79, s. 314.

³⁵ Np. A. Koryé wyraża taką opinię: „Fakt, że Henry More cieszy się kiepską reputacją wśród historyków filozofii, nie wywołuje szczególnego zdziwienia. W pewnym sensie bardziej należy on do historii tradycji hermetycznej, o ile wręcz nie okulistycznej, niż do filozofii właściwej.” A. Koryé: *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata...*, s. 134.

³⁶ Zob. Ch. Webster: *Od Paracelsusa do Newtona*. Tłum. K. Kopcińska i A. Zapłowski. Warszawa 1992, s. 72–73.

³⁷ *Ibidem*, s. 72.

„harmonizowania” wiedzy o naturze w całościowym, syntetyzującym ujęciu, ale nie ma w tym śladów zainteresowania wynikami eksperymentalnej nauki. Inaczej tę harmonizację rozumieli Alsted i Komenski: jako zintegrowaną sumę prawd religijnych, filozoficznych i naukowych – osiągniętych przede wszystkim w drodze eksperymentów alchemicznych. Jeśli więc wiąże się Cudwortha z postawą antymechaniczną, a co więcej – z magiczną, i jeśli tak było w XVII i XVIII wieku, to trudno się dziwić, że zainteresowanie jego rozwiązaniami osłabło w XVIII stuleciu, które zostało zdominowane przez filozofię mechaniczną i materialistyczną. Potwierdzenie tej hipotezy ma niestety postać zaledwie pośrednią. Nie ulega wątpliwości, że Henry More cieszył się popularnością w kręgach teozoficznych i uchodził tam za teozofa³⁸. Czy była to opinia słuszna – to już zupełnie inna kwestia³⁹. Nie ma natomiast wystarczających dowodów, że podobnie postrzegano Cudwortha. Ponieważ jednak angielskich platoników odbierano dużo bardziej kolektywnie niż inne orientacje filozoficzne, można przeto zaryzykować twierdzenie, że także Ralpa Cudwortha opinia filozoficzna lokalizowała w ogólnie rozumianym nurcie magicznym, który tracił od czasów oświecenia dawne znaczenie.

Ralph Cudworth poniósł również porażkę, jeżeli można mówić o porażkach filozoficznych, w zakresie tej części swojej refleksji, z którą wiązał poczucie misji. W XVIII wieku ateizm pochłaniał więcej umysłów niż w poprzednim stuleciu. Pamiętajmy przy tym, że *Prawdziwy rozumowy system wszechświata* miał być „odparciem wszelkich racji ateizmu”, co autor zaznaczył w podtytule swego dzieła. Damaris Masham twierdziła, że jej ojciec zdołał przeprowadzić do końca obronę przed ateizmem, mimo że nie dokończył swoich prac⁴⁰. Wydaje się to jednak co najmniej wątpliwe.

Ale w gruncie rzeczy odpowiedź na pytanie o zmierzch filozofii Ralpa Cudwortha może być dużo prostsza. Nie chodzi w niej tylko o nieatrakcyjną literacko formę dzieła, bo przecież również Kantowi można postawić taki zarzut.

Przemawiając w Izbie Gmin 31 marca 1647 roku, Cudworth głosił: „Słowa i sylaby, które są zaledwie martwymi przedmiotami, nie mogą w żaden sposób przekazać nam pulsujących pojęć niebiańskich prawd. Nieprzeniknione tajemnice Boskiego Życia, Nowej Natury, Chrystusa ujawniają się w naszych sercach; nie mogą być zapisane czy wypowiedziane, język i mowa nie są bowiem w stanie do nich dotrzeć ani nie mogą być one kiedykolwiek prawdziwie zrozumiane.”⁴¹

³⁸ Zob. S. Hutin: *Henry More. Essai sur les doctrines théosophiques chez les Platoniciens de Cambridge*. Hildesheim 1966, s. 55–56.

³⁹ C. A. Staudenbauer twierdzi, że More nie był teozofem, a co więcej, atakował teozofię w ramach krytyki fanatyzmu religijnego i politycznego; zob. Idem: *Platonism, Theosophy and Immaterialism: Recent Views of the Cambridge Platonists*. „Journal of the History of Ideas” 1994, T. 35, s. 165.

⁴⁰ Zob. R. Colie: *Light and Enlightenment...*, s. 119.

⁴¹ *A Sermon Preached before the House of Commons*. In: *The Cambridge Platonists...*, s. 92.

Brytyjski duchowny przemawiał więc jak teolog i kaznodzieja, nie jak filozof. Nie twierdę, że cała jego myśl przeniknięta jest taką tonacją. Ale z pewnością przeniknięta jest właśnie teologią i apologetycznym duchem. Dlatego też, wraz z rozchodzeniem się dróg filozofii i teologii, odchodził do cienia filozoficznej recepcji Ralph Cudworth.

Sławomir Raube

THE PHILOSOPHICAL APOLOGETICS OF THE CAMBRIDGE PLATONISTS

Summary

The present article shows the philosophy of the 17th c. Platonists in Cambridge through their main interest, namely the problem of atheism and „atheistic motifs” in the texts. This is why the philosophical reflection of the English Platonists is so clearly dominated by the spirit of apologetics. Atheism was, however, for Cudworth and other Cambridge Platonists not only a question pertaining to purely philosophical controversies. The English Platonists, who, at the same time, were Anglican clergymen, perceived atheism also a threat to the social order, for the atheistic, or nearly atheistic, concept of the state, such as the one put forward by T. Hobbes, undermined from their point of view, the very foundation of the public order which they saw in the religiously motivated morality and individual conscience. A description and analysis of atheism is therefore the most important of the Cambridge philosophers’ achievements.

Sławomir Raube

PHILOSOPHISCHE APOLOGETIK DER PLATONISCHEN SCHULE AUS CAMBRIDGE

Zusammenfassung

Der Artikel präsentiert die Philosophie der Platoniker aus Cambridge des 17. Jahrhunderts und ihre Leistungen anhand ihres Hauptinteressenraumes und zwar: Atheismus und der „atheistischen Fäden” in den Texten der neuzeitlichen Denker. Deshalb schwebt deutlich über der philosophischen Reflexion englischer Platoniker ein apologetischer Geist. Jedoch der Atheismus war für Cudworth und für andere Vertreter des Platonismus aus Cambridge nicht nur rein philosophische Diskrepanz. Englische Platoniker, die zugleich anglikanische Priester waren, nahmen Atheismus auch als Bedrohung des gesellschaftlichen Ordnung wahr, weil die atheistischen Konzeptionen des Staates, wie z.B. die von T. Hobbes, ihrer Meinung nach die Grundlage der öffentlichen Ordnung in Frage stellen, zu denen religiös begründete Sittlichkeit und individuelles Gewissen gehören. Beschreibung und Analyse des Atheismus sind also Hauptpunkt des Schaffens der Philosophen aus Cambridge.