

PAWEŁ ŁUGIEWICZ

(Katowice)

ZARYS FILOZOFICZNEJ DOKTRYNY HENRY'EGO MORE'A

Jeśli przyjrzeć się obrazowi filozofii XVII-wiecznej, nietrudno ulec wrażeniu, że w tym okresie nie tylko kategorie scholastyczne, ale i renesansowe (zakładające prymat metafizyki i teologii w refleksji filozoficznej) przestały być kategoriami obowiązującymi z powodu René Descartesa, który w swej filozofii oddzielił porządek nadprzyrodzony od porządku doksalnego (tzn. od domeny przyrodoznawstwa), przyczyniając się tym samym do wyznaczenia nowego paradygmatu w filozofii. Owo przesunięcie filozoficznego środka ciężkości zainicjowało nowożytną teorię poznania, z czasem coraz bardziej dystansującą się względem metafizycznego typu pewności. Chociaż słusznie się przyjmuje, że racjonalizm i empiryzm to kantowskie „dwa pnie poznania”, to jednak można stwierdzić, że kartezjański mechanicyzm uprawomocnił wszelkie empirystyczne trendy, jakie zdominowały angielską myśl w XVII i XVIII wieku. Idąc tym tropem nietrudno dojść do wniosku, że jeden z ojców empiryzmu – Thomas Hobbes był w dużej mierze zależny właśnie od Descartesa. Hobbes niewątpliwie ze swoją naturalistyczną filozofią znalazł się we właściwym miejscu i czasie, gdyż wówczas w Anglii autorytet religii podupadał z powodu bestialskich i krwawych wojen religijnych, a także z powodu doktryny kalwinizmu, którego eschatologiczny determinizm odrzucał wielu ludzi. Nic dziwnego, że empirystyczni filozofowie widzieli rozwiązanie w „powrocie do zjawisk”. Inna sprawa, że – jak ukazuje to perspektywa historyczna – empiryzm i naturalizm zapowiadały sceptycyzm, zaś sceptycyzm zapowiadał ateizm. Już w XVII wieku niektórzy myśliciele dostrzegali w empiryzmie „pułapkę ateistyczną” i nie wahali się nazywać otwarcie Hobbesa ateistą. Ci myśliciele zarazem czuli potrzebę neutralizacji ateizmu i obrony duchowości. Byli to tzw. „platonicy z Cambridge”: Ralph Cudworth (1617–1688), Henry More (1614–1687),

Benjamin Whichcote (1609–1681), Nathaniel Culverwell (1619–1651), John Smith (1618–1652) oraz Peter Sterry (1613–1672). Należy zaznaczyć, iż filozofowie ci byli przede wszystkim chrześcijanami, a konkretnie anglikańskimi duchownymi związanymi z uniwersytetem w Cambridge, zaś „platonikami” byli dlatego, iż w celu obrony chrześcijańskich prawd sięgali do szeroko rozumianej tradycji platońskiej. Po drugie, jak wskazują na to niektórzy badacze, należałoby ich raczej nazwać „plotynikami”, gdyż wiele przemawia za tym, że ich główną inspiracją był Plotyn i neoplatonicy, a nie Platon. Sławomir Raube pisze, że „angielscy filozofowie postrzegali tradycję platońską jako najważniejszy filar refleksji w ogóle, była ona bowiem tworzona przez ‘najlepszych i najbardziej uduchowionych spośród filozofów’”, ale zarazem wcześniej zauważa: „Istotnie, jeśli uwzględnić liczbę założeń i cytatów, tekst Plotyna okazuje się tym źródłem, z którego platonicy z Cambridge 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 Platona”¹. Podobnie ocenia platoników John Henry Muirhead². Z kolei ujęcia nie akcentujące nadto roli Plotyna kosztem roli Platona można odnaleźć w podręczniku do historii filozofii Fredericka Coplestona³ oraz w tekście Sarah Hutton (będącym częścią podręcznika pod redakcją Richarda Popkina)⁴. Mimo wszystko platonicy z Cambridge, chociaż szukali inspiracji głównie u myślicieli, którzy byli twórcami systemów filozoficznych (przyjmując, iż Platon przedstawił pełny i skończony system w swojej *agrapha dogmata*, zaś u Plotyna system jest albo przedstawiony w *Enneadach*, albo funkcjonuje niejako „poza kadrem” rzeczonoego dzieła⁵), to jednak sami nie wypracowali, czy jako kolektyw, czy indywidualnie, spójnego systemu, co zauważa Raube⁶.

¹ S. Raube, *Deus explicatus. Stworzenie i Bóg w myśli Ralpa Cudwortha*, Białystok 2000, s. 9.

² J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, Londyn 1931, s. 27. Autor pisze tam (przeł własny): „Coleridge stwierdził o nich, że byli oni ‘raczej plotynikami, aniżeli platonikami’, zaś profesor Stewart zwrócił uwagę na mieszanekę religii chrześcijańskiej i filozofii platońskiej w ‘doktrynie doświadczenia i ekstazy’”.

³ F. Copleston, *Historia filozofii, tom V*, przeł. J. Pasek, P. Józefowicz, Warszawa 2008, s. 52.

⁴ S. Hutton, *Platonicy z Cambridge*, w: R. H. Popkin (red.), *Historia filozofii zachodniej*, przeł. M. Kaczyński, Poznań 2003, s. 382

⁵ Istnieją naukowcy, którzy przyjmują, że *Enneady* przedstawiają gotowy system Plotyna, lecz jest także pewne grono badaczy kwestionujących systemowość dzieła. Przykładowo, Agnieszka Woszczyk w pracy *Problem hen i aoristos dyas w Enneadach Plotyna* stwierdza, że system jest w *Enneadach* jedynie „założony”, a także zwraca uwagę na badania Paula Henry’ego, który doszedł do wniosku, że istniała być może ezoteryczna część filozofii Plotyna, jego własna „nauka niepisana”. Patrz: A. Woszczyk, *Problem hen i aoristos dyas w Enneadach Plotyna*, Katowice 2007, s. 23, s. 30–31.

⁶ S. Raube, dz. cyt., Białystok 2000, s. 171.

Nie można przy tym powiedzieć, że nie tworzyli spójnej grupy, ponieważ niewątpliwie łączyło ich bardzo wiele. Po pierwsze, jak już zostało zauważone, wszyscy platonicy byli duchownymi. Po drugie, wszyscy oni poszukiwali uzasadnienia dla wiary chrześcijańskiej w filozofii pogańskiej z platonizmem na czele. Po trzecie, prowadzili polemikę z dominującymi w tamtym czasie w Anglii nurtami filozoficznymi, przede wszystkim atakując mechanistyczną filozofię przyrody Descartesa i naturalizm Hobbesa. Po czwarte, byli oni w takim samym stopniu filozofami co teologami, gdyż uważali, że głównym przedmiotem obu dyscyplin jest Bóg, wobec tego obie dyscypliny się pokrywają⁷. Po piąte, byli w swoim chrześcijaństwie nieortodoksyjni i dystansowali się od popularnego wówczas w Anglii kalwinizmu, ale nie darzyli sympatią także odłamów kontynentalnych z katolicyzmem na czele, uważali za to, że zręby prawdy o Bogu można znaleźć także w religiach innych niż chrześcijaństwo (co sprawiło, że nazywano ich „tolerancjanami”⁸) i postulowali „religię naturalną”, „naturalny monoteizm”, którego śladów potrafili nawet się doszukać w pogańskich politeizmach; wreszcie nie obawiali się przedstawiać swoich własnych rozwiązań, często reinterpretujących chrześcijańskie dogmaty.

Wśród wszystkich platoników z Cambridge Henry More był pisarzem najbardziej płodnym. O ile Ralph Cudworth za życia wydał tylko jedno dzieło, o tyle More wydał ich dziesiątki, z czego znaczna część przetrwała do dzisiejszych czasów. Na tej podstawie można pokusić się o mniej lub bardziej rzetelną próbę rekonstrukcji jego myśli, która stopniowo dojrzewała i przechodziła przez różne fazy. Autor niniejszego tekstu proponuje trójpodział twórczości More'a na okres poetycki (wczesny), filozoficzny (dojrzały) oraz profetyczny (późny). W trosce o zachowanie chronologicznej przejrzystości poszczególne okresy opisane zostaną po kolei, przy czym najwięcej uwagi – co jest oczywiste – zostanie poświęcone drugiemu z nich. Zasadniczo można stwierdzić, że wątki platońskie (czy też neoplatońskie) obecne były w myśleniu More'a aż do końca, pomimo iż jego rzekomy platonizm jawi się jako kwestia dyskusyjna. Jak to zostanie bowiem w dalszej części tego rozdziału przedstawione, More nie tylko nie zdołał przewyciężyć aporii związanej z chrześcijańskim dualizmem Boga i stworzenia⁹, ale dodatkowo ją pogłębił, wprowadzając wewnątrz stworzenia dualizm duszy i ciała. Wynikało to

⁷ J. H. Muirhead, dz. cyt., s. 25.

⁸ F. Copleston, dz. cyt., s. 53.

⁹ Autor niniejszego tekstu uznaje ów dualizm za aporetyczny, bazując na monistycznej interpretacji platońskiego dialogu *Parmenides* (Platon, *Parmenides*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999). W dialogu tym bowiem Platon poddaje krytyce swą teorię idei w wydaniu klasycznym (patrz np. fragmenty 133b, 134 d-e) wykazując, że „teoria dwóch światów”, tj. skrajne oddzielenie od siebie poziomów *eidos* i *physis* prowadzi do ich wzajemnej niepoznawalności, a także uniemożliwia temu, co noetyczne, przyczynowe warunkowanie tego, co zmysłowe. Wynika z tego, że Platon, odrzuciwszy dualizm metafizyczny w *Parmenidesie*, przeszedł albo na stanowisko pluralistyczne (patrz np. S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w Parmenidesie*, Warszawa 1992) albo monistyczne (jak chcieli neoplato-

z faktu, że More jako być może jedyny spośród platoników z Cambridge był na pewnym etapie autentycznym zwolennikiem myśli Descartesa i do końca życia pewne kartezjańskie naleciałości były w taki czy inny sposób w jego filozoficznym światopoglądzie obecne. Z drugiej jednak strony Henry More, podobnie jak jego „towarzysz w sprawie” Cudworth, zdołał zaproponować parę koncepcji, które sytuowały go daleko poza chrześcijańską ortodoksją, a które by nie powstały bez wyraźnej inspiracji szeroko pojętym platonizmem.

We wczesnej fazie swojej twórczości More nie pisał prozą, a wierszem, dlatego też autor tekstu uznał, że całkiem zasadne będzie określenie tego okresu w jego życiu mianem okresu poetyckiego. Jego „filozoficzne poematy” zostały w latach 40. XVII w. wydane w dwóch kompilacjach: *Psychodia Platonica; or a Platonical Song of the Soul* (1642 r.) i *Philosophical Poems* (1647 r.). Zwłaszcza ten pierwszy zbiór wydaje się szczególnie istotny, gdyż zawiera wczesne poglądy More’a na temat duszy, które stały się podstawą jego późniejszych rozstrzygnięć. *Psychodia Platonica* dzieli się zasadniczo na cztery części. Pierwsza, *Psychozoia* opisuje „życie duszy”. Druga, *Psychathanasia* mówi o nieśmiertelności duszy i jej boskim pochodzeniu. Trzecia, *Antipsychopannychia* występuje przeciw nauce o zaśnięciu duszy po śmierci. Wreszcie czwarta, *Antimonopsychia* argumentuje przeciwko doktrynie monopsychizmu, utrzymującej, że wieczna jest tylko jedna dusza ludzkości, a indywidualne dusze ludzkie są śmiertelne (wyznawali ją m.in. XIII-wieczni awerroiści łańcący: Siger z Brabantu i Boecjusz z Dacji). Trzecia i czwarta część zbioru mają więc charakter bardziej polemiczny, z kolei pierwsza i druga prezentują konkretne koncepcje samego More’a. Platonik wyraził w nich bowiem swą wiarę w preegzystencję dusz, reinkarnację i apokatastazę (z jednej strony inspirowaną się filozofią Plotyna, a z drugiej – teologią Orygenesesa). More w swoich wierszach co prawda bezpośrednio odwołuje się do Plotyna¹⁰, jednak być może

nicy pogańscy, z Plotynem i Proklosem na czele). W odniesieniu do dogmatyki chrześcijańskiej nietrudno natomiast zauważyć, że dualizm „Bóg-stworzenie” jest w zasadzie wariacją na temat platońskiego dualizmu „idee-rzeczy”, tj. analogicznym mechanizmem, w którym występują po prostu inne zmienne. Teza ta nie jest pozbawiona racjonalnych podstaw, jako że przyjęcie takowego dualizmu rodzi w następstwie identyczne problemy.

¹⁰ Patr.: T. Campbell, *Specimens of the British Poets*, Londyn 1941, s. 297–298. W rzeczownej książce można przeczytać fragment pochodzącego z *Psychozoii* wiersza Henry’ego More’a pt. *The Pre-Existency of the Soul*:

For I would sing the pre-existency
Of human souls and live once o’er again
By recollection and quick memory
All that is passed since first we all began.
But all too shallow be my wits to scan
So deep a point and mind too dull to climb
So dark a matter. But thou more than man
Aread, thou sacred soul of Plotin dear
Tell me what mortals are. Tell what of old they were.

w większym stopniu wpłynął na niego Orygenes, co w swoim artykule w Stanfordzkiej Encyklopedii Filozofii sugeruje John Henry: „Jego Platońskie upieranie się przy nieśmiertelności duszy zawiodło go do odrzucenia mniemania, iż każda indywidualna dusza ludzka została stworzona przy swym poczęciu, na korzyść stanowiska Orygenes, że wszystkie intelektualne natury zostały stworzone równorzędnie i jednakowo na początku wieczności”¹¹. Zaraz potem dodaje: „[...] More także przejął wiarę Orygenes w powszechne zbawienie – ideę [głoszącą], że wszystkie dusze mogą w końcu zostać zbawione i nagrodzone niebiańskim blaskiem. Ponownie, była to idea, która wydawała się More’owi być jedynym dającym się obronić stanowiskiem, i przeto jednym [z tych], które muszą być częścią prawdziwej wiary”¹². Wobec tego, skoro dla More’a autentyczna wiara chrześcijańska dawała się ukonstytuować jedynie w oparciu o te (wybitnie przecież nieortodoksyjne) doktryny, zaś Orygenes był dlań tak ważną inspiracją, będzie całkiem słuszne podjęcie dygresji na temat autora *O zasadach* i podanie kilku cytatów z rzeczzonego dzieła celem przedstawienia patrystycznych korzeni wizji platonika z Cambridge.

Przede wszystkim należy sobie uświadomić, że Orygenes, pomimo, iż odebrał filozoficzne wykształcenie w Aleksandrii pod kierunkiem Ammoniosa Sakkasa, nie był filozofem, a raczej teologiem, któremu przyświecały ewidentnie apologetyczne cele. Nie powinno zatem dziwić, że nie zawsze wyciągał logiczne konsekwencje ze swoich wypowiedzi i popadał z samym sobą w sprzeczności. W wielu przypadkach ponadto uzasadniał swoje doktryny głównie pomagając sobie biblijnymi cytatami, i nie będąc w stanie wyjść poza tę metodę argumentacji. Jest to widoczne właśnie we wspomnianych koncepcjach. Przykładowo, koncepcja preegzystencji dusz zostaje przez Orygenes (wypowiadającego się tutaj z dużą ostrożnością) przedstawiona następująco: „Trzeba teraz rozważyć, czy owe istoty, które zgodnie z tokiem rozumowania mają duszę i rozum, otrzymały duszę z ciałem już wówczas, gdy według słów Pisma ‘Bóg uczynił dwa duże światła jaśniejsze, większe, żeby rządziło dniem i mniejsze, żeby rządziło nocą, oraz gwiazdy’, czy też Bóg nie stworzył ich równocześnie z ciałami, lecz z zewnątrz umieścił ducha w stworzonych ciałach. Co do mnie, to podejrzewam, że duch został umieszczony w ciałach z zewnątrz, warto jednak będzie wykazać to na podstawie Pisma”¹³. Idei tej dowodził następnie nawiązując do Księgi Rodzaju (25, 23–26), gdzie jest mowa o tym, że już będąc w łonie matki Jakub został umiłowany przez Boga, a jego brat Ezew odrzucony, i na tej – z filozoficznego punktu widzenia raczej niezbyt przekonującej – podstawie wyprowadzał wniosek, że jeżeli Bóg jest sprawiedliwy, to nie mógł

¹¹ J. Henry, *Henry More*, w: Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/henry-more/>, 15.03.2013. Cyt. fragment w przekł. własnym.

¹² Tamże. Cyt. fragment w przekł. własnym.

¹³ Orygenes, *O zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 118.

przed narodzinami jednego ukochać, a drugiego znienawidzić, ale jego stosunek do nich wynikał z ich wcześniejszych uczynków. O ile jednak preegzystencja dusz jest przezeń słabo uargumentowana, tak śledząc Orygenes koncepcję apokatastazy można łatwo doszukać się aporii, które co prawda nie stawiają pod znakiem zapytania samej koncepcji, ale dosyć mocno kwestionują przejrzystość myśli autora dzieła. Sama apokatastaza została przezeń wyłożona m.in. w następującym fragmencie: „Bo przecież odnowienie nieba i ziemi, przemiana postaci tego świata oraz odmiana niebios przygotowana jest bez wątplenia dla tych, którzy idąc wyżej określoną drogą, dążą do owego szczęśliwego kresu. Kresowi temu, jak powiedziano, mają być poddani również wrogowie, a stwierdzono, iż w końcu tym ‘Bóg jest wszystkim we wszystkim’”¹⁴.

W tym fragmencie Orygenes zdaje się mówić o powszechnym zbawieniu dusz rozumnych, to jest hierarchii anielskich, ludzi oraz demonów. W innym miejscu jednak używa on o wiele mocniejszych słów, wyraźnie sugerując, jakoby soterii miała dostąpić całość stworzonego bytu: „Zresztą wówczas, gdy świat wymagał zróżnicowania, materia w różnych kształtach posłusznie poddała się Bogu jako swemu Panu i Stworzycielowi, ażeby wytworzył z niej różnorakie postaci rzeczy niebieskich i ziemskich. Można więc zrozumieć, że kiedy rzeczy zapragną być jednością, taką, jaką stanowi Ojciec i Syn, wówczas nie będzie już różnorodności tam, gdzie wszystko jest jednością”¹⁵. Tymczasem dwie strony wcześniej można znaleźć zastrzeżenie, że ostatecznej jedności nie odziedziczą ani zwierzęta, ani materia nieożywiona. Wniosek jest prosty: Orygenes zaprzeczył sam sobie. Jak się zatem wydaje, apokatastaza w jego ujęciu dotyczy tylko i wyłącznie powrotu dusz rozumnych do stanu jedności z Bogiem. W każdym razie, Orygenes chociaż w jednym aspekcie mógł mieć – w opinii autora niniejszego tekstu – rację. Wiele bowiem wskazuje, że zdawał sobie on sprawę, iż preegzystencja dusz oraz apokatastaza nie dają się utrzymać bez przyjęcia reinkarnacji, a zatem, że był jej zwolennikiem. Świadczy o tym pierwszy z przytoczonych cytatów, lecz także następujący: „Zważmy jednak, że nie stanie się to nagle, lecz powoli i stopniowo, w ciągu wielu nieprzeliczonych wieków, gdy poszczególne istoty z wolna osiągną nawrócenie i poprawę; jedne byty wyprzedzą inne i szybciej bieć będą do szczytu doskonałości, inne będą szły tuż za nimi, a jeszcze inne dotrą tam dużo później”¹⁶. Jest to jednak dość problematyczna kwestia, gdyż Orygenes, jakkolwiek w cytowanym dziele zdaje się bronić wędrówki dusz, tak w innych tekstach m.in. w *Przeciw Celsusowi*, stwierdza coś przeciwnego. W odczuciu autora niniejszego tekstu są to pozory, gdyż Orygenes w swej polemice krytykuje myśl

¹⁴ Tamże, s. 111.

¹⁵ Tamże, s. 313.

¹⁶ Tamże, s. 314–315

pogańską, a podane w przypisie fragmenty wyraźnie sugerują, że neguje on reinkarnację w ujęciu pogańskim, to jest dopuszczającą możliwość odrodzenia się w ciele zwierzęcia, ale nie reinkarnację w ogóle¹⁷. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że – niezależnie od wszelkich trudności związanych z reinkarnacją – koncepcja apokatastazy jest w ramach patrystyki chrześcijańskiej kojarzona z Orygenesem. Warto jednak dodać, że już u św. Klemensa Aleksandryjskiego (który był – tak jak Ammonios Sakkas – nauczycielem Orygenesesa) można znaleźć intuicję dotyczącą uniwersalnego zbawienia. Eschatologiczna nauka autora *O zasadach* ponadto znalazła w następnych stuleciach wielu kontynuatorów, którzy dzisiaj są uznawani – pomimo wszelkich odstępstw od ortodoksji – za wybitnych teologów lub filozofów. Byli to m.in. św. Grzegorz z Nyssy (ok. 335–395 n.e.), Pseudo-Dionizy Areopagita (V/VI w.), Maksym Wyznawca (ok. 580–662) oraz Jan Szkot Eriugena (ok. 810–877). Myśliciele ci rozumieli apokatastazę w kategoriach neoplatonickich (dialektyka wypływu i powrotu) i nie bez powodu są zaliczani do tzw. neoplatoników chrześcijańskich (aczkolwiek prawdopodobnie wszyscy oni odrzucali doktrynę wędrówki dusz). Oficjalnie apokatastaza została potępiona na drugim soborze w Konstantynopolu w 553 r. (a przynajmniej taka jej wersja, która zakładała, że w niebie pośród zbawionych znajdują się źli ludzie i szatani). Wtedy również zostały potępione w piętnastu anatematyzmach poglądy Orygenesesa i jego zwolenników. Jego dzieła jednak przetrwały, co pozwoliło je odkryć Henry'emu More'owi tysiąc lat później i zostać tym samym w pewnej mierze jego duchowym spadkobiercą.

Powyższa dygresja o Orygenesie i koncepcji apokatastazy miała na celu pokazanie korzeni wczesnych poglądów Henry'ego More'a, wyłożonych w jego filozoficznych poematach. Jak więc widać, był on wówczas nie tylko zależny od neoplatonizmu z Plotynem na czele, ale także od myślicieli patrystycznych. Już w tamtym czasie w myśleniu platonika z Cambridge występowało postrzeganie ciała i duszy w sposób dualistyczny, jednak decydującym momentem miało się okazać zapoznanie się z myślą Descartesa. Jak podaje Joanna Usakiewicz, More przeczytał jego dzieła około roku 1644, a na przełomie lat 1648–1649, wyraźnie zafascynowany Descartesem, prowadził z nim korespondencję¹⁸. Mimo swojego uwielbienia dla umysłu francuskiego filozofa miał jednak od początku względem

¹⁷ Tenże, *Przeciw Celsusowi*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1977, fragmenty III 75, IV 83, V 49, VII 32, VIII 30. Warto zauważyć, że w VII 32 Orygenes nie neguje reinkarnacji jako takiej, ale stwierdza, że broniona przez Celsusa teoria wędrówki dusz jest „źle pojęta”. Bardziej problematyczny jest fragment VIII 30, gdzie jest napisane: „Nie wierzymy w wędrówkę dusz ani w to, że dusze wchodzą w ciała nierozumnych zwierząt”. Mimo wszystko wydaje się bardzo prawdopodobne, że Orygenes zanegował jedynie reinkarnację w rozumieniu pogańskim, własną koncepcję reinkarnacji pojmując w innych kategoriach, tj. w kategoriach zmartwychwstania.

¹⁸ J. Usakiewicz, *Bonum et (im)mutabilitas. Myśl filozoficzna Anne Conway*, Białystok 2002, s. 14.

niego sporo zastrzeżeń. Widział w nim bowiem sprzymierzeńca w walce o stworzenie teologii racjonalnej (gdyż Descartes przedstawił dowód ontologiczny na istnienie Boga, a także uparcie bronił istnienia duszy), lecz szybko zauważył, że jego mechanicyzm jest zbyt materialistyczny, że różni się co do rozumienia ciała i duszy oraz problemu istnienia próżni, a także nie potrafił zaakceptować dokonanej przez Descartesa negacji dusz zwierzęcych. Niestety, jako iż listy te zostały wydane tylko po łacinie, autor jest zmuszony przedstawić ową wymianę zarzutów jedynie w oparciu o referencję Joanny Usakiewicz¹⁹. A zatem, bazując na rzeczonym źródle, można przedstawić pięć zasadniczych punktów będących kością niezgody między More'm a Descartesem. Po pierwsze, Descartes uważał, że definicja substancji rozciągłej zamyka się w pojęciu ciała, zaś dusza – będąca substancją myślącą – nie była utożsamiona z żadną przestrzennością. Pisał o tym w swych *Medytacjach o pierwszej filozofii*: „I chociaż może (a raczej na pewno – jak to później powiem) posiadam ciało, które ze mną jest bardzo ściśle związane, niemniej jednak jest rzeczą pewną, że zaiste ja jestem czymś bardzo różnym od mego ciała i bez niego mogę istnieć – ponieważ z jednej strony posiadam jasną i wyraźną ideę siebie samego jako rzeczy myślącej tylko, a nie rozciągłej, a z drugiej strony wyraźną ideę ciała jako rzeczy rozciągłej tylko, a nie myślącej”²⁰.

More nie mógł się z tym rozróżnieniem zgodzić, gdyż w jego rozumieniu istnieć oznaczało zajmować jakąś przestrzeń, ergo uważał, że jeśli istnieje dusza, to musi z konieczności także być rozciągła. Wobec tego i Bóg musi być w jakiś sposób rozciągły, będąc najwyższym duchem. Kartezjańska dusza była zaś, według rozumienia More'a, nigdzie (tj. nie zajmowała żadnej przestrzeni), więc jej istnienie stawało się problematyczne. W odpowiedzi na list More'a Descartes odpowiedział, że można przypisać Bogu rozciągłość, jednak z zastrzeżeniem, że nie będzie to prawdziwa rozciągłość, a tylko analogiczna rozciągłość. Raczej nie zadowolili ta odpowiedź platonika z Cambridge, nie będąca niczym więcej jak tylko zabiegiem semantycznym. Drugim punktem poróżnienia między nimi było rozumienie samego ciała. More uważał bowiem, że ciało posiada nie tylko samą rozciągłość, ale też m.in. kształt, miękkość lub twardość, ciepłość lub zimność, a także nieprzenikalność. Descartes w odpowiedzi stwierdził, że ludzie postrzegają właściwości ciała, lecz sama natura ciała zamyka się w pojęciu rozciągłości. Jego odpowiedź była zresztą potwierdzeniem rozstrzygnięć, do których doszedł dużo wcześniej w *Medytacjach*, gdzie dokonał rozróżnienia pomiędzy naturą ciała a jego właści-

¹⁹ Tamże, s. 130–133.

²⁰ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. K. Ajdukiewicz, M. Ajdukiewicz, Kęty 2001, s. 93–94.

wościami²¹. Istota tego rozróżnienia polega – jak się wydaje – na tym, że ciała oczywiście posiadają różne kształty, różne wielkości itd., więc nie muszą wszystkie bez wyjątku posiadać tego-konkretnego-kształtu czy tej-konkretnej-wielkości, lecz muszą – wszystkie bez wyjątku – być substancjami rozciągliwymi. Kolejną, trzecią już kwestią, co do której More miał zastrzeżenia, był problem próżni. Descartes uważał bowiem, że próżnia nie istnieje, i podawał za przykład naczynie wypełnione substancją. Według niego, jeśli z naczynia usunęlibyśmy wszelką substancję, jego ściany z konieczności musiałyby do siebie przylec. Nie przylegają, bo w naczyniu zawsze jest jakaś substancja, nawet jeśli są to cząstki niewidzialne. More argumentował, że próżnia istnieje, a istnieje ona w taki sposób, że wypełnia ją rozciągłość Boga. Idąc dalej: czwartą kwestią, która niepokoiła filozofa z Cambridge, była kwestia posiadania przez zwierzęta duszy. Descartes miał zwierzęta za automaty, których zachowania były całkowicie zdeterminowane przez integralne mechanizmy. Swe stanowisko uzasadniał faktem, że zwierzęta nie posługują się mową, a zatem nie myślą. A skoro nie myślą, to i duszy nie mają. Uważał przy tym, że, w oparciu o powyższe stwierdzenia, człowiek nie powinien mieć wyrzutów sumienia przy zabijaniu ich. Descartes swoją intuicję dotyczącą zwierząt wyraził wprost m.in. w *Rozprawie o metodzie*²². Swoją drogą, każe się to zastanowić nad słynną kartezjańską maksymą *cogito ergo sum*, zważywszy na to, że myślenie uzależnia on od mowy. Można by więc zmodyfikować jego słynną tezę do następującej postaci: „1) Mówię, więc myślę; 2) Myślę, więc jestem człowiekiem”. Oczywiście mogłaby ona zaistnieć dopiero wtórnie wobec dokonanej przez Descartesa redukcji, kiedy już istnienie świata zewnętrznego zostało przezeń wykazane. Wreszcie, po piąte, More nie mógł zgodzić się z Descartesem co do jego postrzegania ciała jako aktywnego źródła ruchu. Sprzeciwiał się jego pogładowi, że mechanizmy w ciele wystarczają do zaistnienia poruszeń i uważał, iż to dusza porusza ciało, które jest z natury całkowicie bierne. I to zasadniczo tyle, jeśli chodzi o polemikę między obydwoma filozofami. Należy koniecznie dodać, że o ile More początkowo był zwolennikiem Descartesa, mimo wszelkich zastrzeżeń co do jego poglądów (to on w dużym stopniu wprowadził jego myśl na angielskie uniwersytety), tak po upływie paru lat, gdy już Descartes nie żył, doszedł do wniosku, że największe z kartezjańskich aporii (a zatem: utożsamienie rozciągłości wyłącznie z ciałem, zredukowanie poruszeń materii do mechanizmów, a nawet zaprzeczenie, jakoby zwierzęta posiadały duszę) stawiały całą jego filozofię (u której podstaw przecież legła afirmacja duszy pojętej jako substancja myśląca, będąca najoczywistszą z dostępnych poznaniu prawd) pod znakiem zapytania – gdyż właśnie owe aporie sprawiały, że istnienie duszy przestawało być takie oczywiste. John Henry

²¹ Tamże, s. 83.

²² Tenże, *Rozprawa o metodzie*, przeł. T. Żeleński-Boy, Kęty 2002, s. 48–49.

pisze o tym następująco: „Przyjęło się, że More zaczął jako stronnik Descartesa i stał się bardziej krytyczny względem jego filozofii, jak jego własna filozofia dojrzała. Jest już jednak teraz uznane, że More był zawsze krytyczny wobec pewnych aspektów kartezjanizmu, i że rosnąco negatywny stosunek do kartezjanizmu odzwierciedla rosnącą świadomość, że błędy Descartesa (jak postrzegał je More) nie były po prostu niepowodzeniami, które mogły być poprawione na drodze filozoficznej negocjacji, ale były definiującymi charakterystykami kartezjanizmu, szczególnie gdy filozofia [Descartesa] została rozwinięta przez jego zwolenników, po jego przedwczesnej śmierci”²³. Pierwsze z przedstawionych powyżej zastrzeżeń względem kartezjanizmu More podniósł w swej dojrzałej publikacji z 1671 r. – *Enchiridion metaphysicum*, gdzie oficjalnie nazwał samego Descartesa, jak i jego zwolenników mianem „nullibistów” (z łac. *nullibi* – nigdzie), sugerując przez to, że kartezjańska nauka o duszy (redukująca rozciągłość do ciała) prowadzi do wniosku, że duszy nie ma nigdzie, ergo: duszy nie ma wcale. A skoro nie ma duszy, to i nie ma najwyższego ducha, zatem nie ma Boga. Nie ma wątpliwości, że na tym etapie More już odrzucił kartezjanizm i uznał go ostatecznie za filozofię sprzyjającą ateizmowi (a który – podobnie jak Ralph Cudworth – usiłował zwalczać). Czy aby na pewno?

Jak już wspomniano, More nigdy się do końca nie wyzbył myślenia w kartezjańskich kategoriach, o czym świadczy fakt, że w jego dojrzałej myśli stale był obecny dualizm duszy i ciała. Niemniej można stwierdzić, że jego fascynacja myślą Descartesa była fascynacją przejściową, sytuującą się pomiędzy etapem poetyckim a etapem filozoficznym. Były wiersze, następnie były listy, a po listach miał nadejść czas dojrzałych oraz poważnych dzieł, podkreślających znaczenie postaci More’a jako przede wszystkim filozofa. Autor tekstu umownie przyjmuje, że etap stricte filozoficzny w życiu platonika trwał od połowy lat 50. do połowy lat 70. XVII wieku. Zostały wówczas opublikowane najważniejsze dzieła More’a, zawierające jego kluczowe koncepcje. Były to m.in.: *An Antidote Against Atheism* (1655 r.), *The Immortality of the Soul* (1659 r.), *Enchiridion ethicum* (1667 r.), *Divine Dialogues* (1668 r.) i wspomniany już *Enchiridion metaphysicum* (1671 r.). Zostaną teraz, w oparciu o te publikacje, a także w oparciu o literaturę pomocniczą, przedstawione wybrane zagadnienia, które w opinii autora tekstu są szczególnie istotne dla zrozumienia podstaw myśli Henry’ego More’a. Będą to: 1) rozważania na temat duszy, 2) koncepcja Ducha Natury (*The Spirit of Nature*), 3) dowody na istnienie Boga, 4) tzw. teologia konieczności i 5) koncepcja nieskończonej przestrzeni.

Rozważania More’a na temat duszy zostały przede wszystkim zawarte w dziele *The Immortality of the Soul*, ale jest to także istotna część *An Antidote*

²³ J. Henry, art. cyt. Cyt. fragment w przekł. własnym.

Against Atheism oraz *Enchiridion metaphysicum*. Jak już zostało wspomniane, do końca swej filozoficznej drogi More nie zdołał przewyciężyć kartezjańskiego w duchu psychofizycznego dualizmu. Nie dziwi więc, że w rzeczonych książkach analizował problematykę duszy z takiej właśnie perspektywy. Najprościej można dualizm More'a (będący, jak już wspomniano wcześniej, częścią „podwójnego” dualizmu) ująć w kategoriach dychotomii podzielne-niepodzielne i przenikliwe-nieprzenikliwe. Dla More'a zarówno ciało jak i dusza były rozciągłe (to bowiem, co istnieje, jest z konieczności na gruncie jego myśli substancją rozciąglą), więc rozciągłość nie mogła być kryterium różnicującym. Doszedł przeto do wniosku, że ciało i dusza tym różnią się od siebie, iż ciało jest podzielne i nieprzenikliwe, a dusza niepodzielna i przenikliwa. Oto stosowny cytat: „Zdefiniuję przeto duszę w ogólności w ten sposób, jako substancję przenikalną i niepodzielną, przydatność której definicji będzie lepiej zrozumiana, jeśli podzielimy substancję w ogólności na te dwa rodzaje, to jest ciało i duszę, i następnie zdefiniujemy ciało jako substancję nieprzenikalną i podzielną. Stąd rodzaj przeciwny do tego jest adekwatnie zdefiniowany, [jako] substancja przenikalna i niepodzielna”²⁴. Nieco dalej More przedstawia jednak drugą definicję duszy, w której przenikliwa i niepodzielna dusza zostaje pojęta jako czynnik aktywny, w przeciwieństwie do ciała, które jest biernie – wobec tego dusza zostaje *implicite* przedstawiona jako przyczyna ruchu, dokonującego się mimo wszystko według praw mechaniki i od tych praw uzależnionego²⁵. Jak się jednak miało okazać, mimo argumentacji za pomocą precyzyjnych definicji platonik z Cambridge miał spore trudności z wyjaśnieniem, jak dusza i ciało mogą być złączone, będąc jednocześnie dwiema odrębnymi naturami (które z sobą mają tyle wspólnego, że obie są substancjami rozciąglymi). More ze swej strony przedstawił na łamach *The Immortality of the Soul* co najmniej dwa argumenty mające wyjaśnić tą – jakże problematyczną – syntezę. Pierwszy bazuje na czymś, co platonik nazywał „witalną zgodnością”. Niestety, jest to argumentacja niezbyt jasna²⁶. Platonik odwołuje się w niej do enigmatycznie ujętej zasady życia, która – jak się wydaje – w duszy funkcjonuje aktualnie, zaś w odniesieniu do ciała jest pewną potencjalnością. Najwyraźniej More zdał sobie sprawę z tego, że była to nieudana próba wyjaśnienia związku duszy z ciałem,

²⁴ H. More, *The Immortality of the Soul*, w: *A Collection of Several Philosophical Writings of dr Henry More*, Londyn 1962, s. 21. Cyt. fragment w przekł. własnym.

²⁵ Tamże, s. 41. Cyt. fragment w przekł. własnym.

²⁶ Tamże, s. 120. „Jest przeto jasne, że ta unia duszy z materią nie powstaje w jakikolwiek tak obrzydliwy mechaniczny sposób, jak kiedy dwa ciała umieszczają się jedno w drugim z racji jakiejś twardości i lepkości, lub prostej komisury części, lecz ze zgodności z drugą naturą, której nie pojmuję lepiej aniżeli jako [zgodność] witalną: gdzie witalna zgodność jest w duszy samej w sobie, będąc najszlachetniejszą zasadą życia, ale jest [ona] także w materii, i nie jest niczym innym, jak jej modyfikacją, która pasuje do plastycznej części duszy, i kusi [jej] zdolność ku aktualizacji” (przekł. własny).

a postulat „witalnej zgodności” koniecznie wymagał obustronnej ontycznej zależności między dwoma porządkami, gdyż stronę dalej przedstawił inną propozycję, uwzględniającą logiczne i ontologiczne implikacje dualizmu duszy i ciała. Była to inspirowana neoplatonizmem koncepcja Ducha Natury, będącego z jednej strony czynnikiem pośredniczącym między Bogiem a stworzeniem, natomiast z drugiej strony czynnikiem spajającym odseparowane porządki duszy i ciała. Tą drugą funkcję More tak opisał: „Jest także inna [hipoteza], którą jest moc i aktywność Ducha Natury lub Niższej Duszy Świata, która pasuje niczym pośrednik do posyłania poszczególnych dusz, jak jest ona [zdolna] do poruszania części materii”²⁷. Druga propozycja bardziej zadowolili More’a, na tyle, że jego „hipoteza Ducha Natury” kilkadziesiąt stron dalej została przedstawiona jako osobna koncepcja. Tam właśnie filozof przedstawił jej ontologiczne podstawy: „Duch Natury przeto, nawiązując do tego mniemania, jakie mam o nim, jest substancją niecielesną, ale pozbawioną czucia i krytyki, przenikającą całą materię wszechświata, i sprawującą plastyczną władzę nad nią, w odniesieniu do drobiazgowych predyspozycji i sposobności w częściach [materii], nad którymi pracuje, wzbudzając owe zjawiska w świecie, przez zarządzanie częściami materii i ich ruchem, który nie może zostać wyjaśniony w ramach zwykłych mechanicznych mocy”²⁸. Niewątpliwie koncepcja Ducha Natury jest w bardzo dużej mierze zależna od tradycji platońskiej (Dusza Świata, Demiurg), na tyle, że być może to właśnie w tym aspekcie swej myśli (pomijając wczesne poglądy na temat preegzystencji dusz oraz wiarę w reinkarnację) był Henry More najbardziej platonikiem.

Kolejną ważną kwestią dla More’a, oprócz dowiedzenia istnienia duszy i substancji niecielesnej, było dowiedzenie istnienia Boga (będącego najwyższym duchem). Platonik z Cambridge wierzył, że wypełnienie tych dwóch celów stawi skuteczny opór filozofii ateizmu. Niestety, choć w *An Antidote Against Atheism* przedstawił szereg dowodów na istnienie Stwórcy, to zabrakło mu pomysłowości i erudycji, jaką posiadał Ralph Cudworth (a który wychodząc od reinterpretacji argumentu ateistów przeciw *creationis ex nihilo* i tworząc swą własną teorię idei wrodzonych stworzył płaszczyznę dla ugruntowania dowodu ontologicznego). Mimo to warto niektóre dowody More’a przytoczyć, nawet jeżeli dysponują one słabszą siłą przekazu, niż rozstrzygnięcia Cudwortha, i mają ostatecznie wartość jedynie dokumentalną. Te, które zostaną poniżej przedstawione, to: 1) klasyczny dowód ontologiczny (to znaczy wyprowadzający istnienie Boga z pojęcia Boga bez przeprowadzania żadnych uprzednich operacji), 2) dowód z istnienia substancji niecielesnej i 3) argument „inteligentnego projektu”.

²⁷ Tamże, s. 121. Cyt. fragment w przekł. własnym.

²⁸ Tamże, s. 193. Cyt. fragment w przekł. własnym.

1) Dowód ontologiczny w wydaniu More'a jest – w przeciwieństwie do dowodu ontologicznego Cudwortha – powtórzeniem argumentu Anzelm z Canterbury. Stawia to platonika z Cambridge w o tyle niekorzystnym świetle, gdyż Descartes w *Medytacjach o pierwszej filozofii* (a konkretnie w medytacji trzeciej) zdołał – wychodząc od oczywistego faktu posiadania idei bytu absolutnie doskonałego – przedstawić dwie różne wariacje na temat dowodu ontologicznego i wzmocnić je dodatkowo dwoma rozumowaniami mającymi za punkt wyjścia jedynie *cogito*²⁹, natomiast More, biorąc za punkt wyjścia fakt istnienia podmiotu wyposażonego we wrodzone idee, wyprowadził co prawda istnienie Boga z pojęcia Boga na wzór Anzelm, lecz nic poza tym. By nadać wywodowi więcej jasności, warto porównać rozumowania obu myślicieli. U Descartesa cztery dowody (które autor *Medytacji* postrzegał łącznie jako jeden dowód) przedstawiają się następująco:

a) Człowiek posiada ideę bytu absolutnie doskonałego, a nie może – jako byt niedoskonały – wymyślić pojęcia tego co absolutnie doskonałe, zatem idei bytu doskonałego musi odpowiadać obiektywna rzeczywistość bytu doskonałego. To Bóg więc umieścił swoją ideę w człowieku, jest ona więc ideą wrodzoną. Jest to pierwszy wariant dowodu ontologicznego.

b) Człowiek jako substancja myśląca jest substancją skończoną i niedoskonałą, a zatem uzyskuje swoją naturę w odniesieniu do swego przeciwieństwa, które przedstawia idea substancji nieskończonej i doskonałej. Owa substancja musi więc koniecznie istnieć. Jest to drugi wariant dowodu ontologicznego.

c) Człowiek nie może być przyczyną samego siebie, gdyż gdyby był swoją własną przyczyną, to byłby Bogiem, a zatem mógłby obdarzyć siebie wszystkimi doskonałościami. Człowiek nie jest w stanie tego zrobić, jest za to niedoskonały, więc musi istnieć inna jego przyczyna. Wyprowadzanie przyczyn będących tak samo niedoskonałymi zaś grozi błędem *regressus ad infinitum*.

d) Życie duszy składa się z niezliczonej ilości chwil, a zatem jest wymagane, aby w każdej z tych chwil było podtrzymywane. Człowiek nie może sam sprawić, że będzie dalej istniał, a zatem musi to być Bóg.

More natomiast nie wziął pod uwagę żadnej szczególnej kondycji ludzkiej, która by mniej lub bardziej trafnie uzasadniała referencję idei absolutnej doskonałości do bytu obiektywnie istniejącego (co było silną stroną Descartesa) i wyprowadził *po prostu* z idei Boga pojęcie Boga: „[...] to atoli pozostaje niezaprzeczone, że istnieje w człowieku idea istoty absolutnie i w pełni doskonałej, którą wyprowadzamy przez przypisywanie jej wszystkich wyobraźalnych doskonałości w ogóle, które nie implikują żadnej sprzeczności”, dodając stronę dalej: „Niechaj będzie to przeto opis istoty absolutnie doskonałej, to jest ducha, wiecznego, nieskończo-

²⁹ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, wyd. cyt., s. 57–72.

nego w esencji i dobroci, wszechwiedzącego, wszechmogącego i w sobie koniecznie istniejącego”³⁰.

2) Przedstawiając dowód z istnienia niecielesnej substancji More trochę przeczy sam sobie, gdyż przypisuje Bogu zdolność poruszania i aktualizowania materii (pojętej holistycznie jako przyroda)³¹, podczas gdy wcześniej przypisał zdolność tę immanentnie działającemu w świecie Duchowi Natury, nie zaś absolutnie i bezwzględnie transcendentnemu Bogu. Z uwagi na ową koncepcję Ducha Natury dowód More’a traci swoją siłę argumentacji. Z tego też powodu przedstawiający go cytat został umieszczony w przypisie.

3) Argument „inteligentnego projektu” przedstawił też Cudworth i opierał się on na wewnętrznym przecuciu inteligibilności świata. More rozumował w podobny sposób, a zatem w jego wypowiedzi nie ma nic zaskakującego. Paradoksalnie, w odczuciu autora tekstu właśnie ten dowód broni się najbardziej, gdyż ani tu More nie popada w sprzeczność z samym sobą (jak w przypadku dowodu drugiego), ani nie przedstawia uproszczonej wersji rozumowań, które inni przeprowadzili lepiej od niego (jak w przypadku dowodu pierwszego). Oto i treść rzeczzonego argumentu: „Dlatego też całe stworzenie w ogólności i każda jego część są tak uporządkowane, jakby najbardziej wysmienity rozum i wiedza je zaaranżowały, [przeto] jest tak naturalne do wywnioskowania, że wszystko to jest dziełem mądrego Boga, tak jak przyjęcie za pierwszym wejrzeniem do wiadomości, że owe zapisane urny i monety wykopane spod ziemi nie były produktami nieznaney natury, lecz sztuką ludzką”³².

Kolejnym charakterystycznym aspektem filozofii More’a jest coś, co na użytek niniejszego tekstu zostało określone mianem teologii konieczności (z ang. *necessitarian theology*), a której założenia More przedstawił w trzech dziełach: *Enchiridion ethicum*, *Divine Dialogues* oraz *Enchiridion metaphysicum*. John Henry opisuje ją następującymi słowami: „More wierzył, że koncepcje dobra i zła były pojęciami absolutnymi, prawdopodobnie współwiecznymi z Bogiem, i [wobec tego] muszą one koniecznie prowadzić, i w istocie ograniczać twórczą wszechmoc Boga”³³. Słowem, Bóg zostaje w ramach „teologii konieczności” przedstawiony jako istota

³⁰ H. More, *An Antidote Against Atheism*, w: *A Collection of Several Philosophical Writings of dr Henry More*, Londyn 1662, s. 13–14. Cyt. fragment w przekł. własnym.

³¹ Tamże, s. 36. „Dlatego też będąc pewni tego, że istnieje duchowa substancja w nas samych, w której obie te właściwości rezydują, to jest rozumienia i poruszania cielesnej materii, poszerzmy nasze umysły, aby pojąć również, jak potrafiemy duchową substancję, która jest zdolna do poruszania i aktualizowania całej materii, która nigdy nie jest aż tak rozciąglą [jak ona], [...] i że nie posiada ona poznania tylko tej lub tamtej szczegółowej rzeczy, lecz odrębne i całościowe pojmowanie wszystkich rzeczy; i [oto] w istocie mamy bardzo kompetentne zrozumienie natury wiecznego i niewidzialnego Boga [...]” (przekł. własny).

³² Tamże, s. 85.

³³ J. Henry, art. cyt. Cyt. fragment w przekł. własnym.

zdeteminowana przez swoją naturę (której cechą jest dobro). Można zapytać, co skłoniło More'a do przyjęcia takiej koncepcji bóstwa. Wydaje się, że były dwa zasadnicze powody. Po pierwsze, platonik z Cambridge był przeciwnikiem kalwinizmu (który porzucił już w latach młodości), a zwłaszcza występującej w kalwinizmie doktryny predestynacji, którą Jan Kalwin zaczerpnął od Augustyna. Uważał bowiem, że predestynacja uzależnia zbawienie lub potępienie człowieka od arbitralnego boskiego wyroku, a zatem zaprzecza istnieniu obiektywnego dobra i zła. Jeśli zaś każdy człowiek jest przeznaczony z góry do zbawienia lub potępienia, to *implicite* może robić co mu się podoba, bo i tak nie wpłynie na zmianę boskiego dekretu. To wszystko sprawiało, że w opinii More'a (choć nie tylko More'a, gdyż pozostali platonicy z Cambridge mieli dość podobne zdanie) kalwinizm otwierał drzwi ateizmowi, a więc nie miał zbyt wiele wspólnego z prawdziwym chrześcijaństwem. Wniosek z takich konstatacji był tylko jeden: jeśli fałszem jest przypisywanie Bogu woluntaryzmu, to siłą rzeczy Bóg musi być zdeteminowany i w swej woli ograniczony. More z tak pojętej teologii wyciągnął logiczny wniosek, że jeśli Bóg jest ograniczony przez dobro, które jest jego naturą, to wszystko, co czyni, musi być nastawione na osiągnięcie jak najwyższego dobra. Jeżeli zatem Bóg stworzył świat (za pośrednictwem Ducha Natury), to ów świat musi być z konieczności światem najlepszym z możliwych. Nasuwają się wyraźnie podobieństwa do teodycei Leibniza. Czy More mógł być inspiracją dla niemieckiego filozofa? To możliwe. Wiadomo, że Leibniz czytał i cenił More'a, a jego *Teodycea* została wydana dopiero w 1710 r., gdy platonik już nie żył od 23 lat. Lektura, jakiej się oddawał, mogła zatem po latach przynieść owoce w postaci własnej koncepcji „usprawiedliwienia Boga”.

Wreszcie ostatnim aspektem myśli More'a, typowym dla filozoficznego, dojrzałego etapu jego kariery jest koncepcja nieskończonej przestrzeni, którą ów platonik przedstawił w *Divine Dialogues* oraz *Enchiridion metaphysicum*. More zaprezentował ją jako przykład niematerialnej substancji, która prócz posiadania atrybutów typowych dla duszy dodatkowo wykazuje cechy wspólne z ideą Boga (choć nie jest z nią tożsama). More wyliczył ich w *Enchiridion metaphysicum* łącznie dwadzieścia. Według tej klasyfikacji można powiedzieć o nieskończonej przestrzeni, że jest: pojedyncza, prosta, nieruchoma, zewnętrzna, kompletna, niezależna, istniejąca sama w sobie (*existing in itself*), utrzymująca się w sobie (*subsisting in itself*), niezniszczalna (*incorruptible*), konieczna (dla bytu), olbrzymia, niestworzona, nieograniczona, niepojęta, wszechobecna, niecielesna, wszystko-przenikająca (*all-penetrating*), wszystko-obejmująca (*all-embracing*), istniejąca w esencji, istniejąca aktualnie, będąca czystym aktem³⁴. Niektóre z tych atrybutów wydają się problematyczne w odniesieniu do przestrzeni, jeśli wziąć

³⁴ Tamże.

pod uwagę, że More był chrześcijaninem i – rzekomo – platonikiem. Przyznanie przestrzeni atrybutów pojedynczości i prostoty jest bowiem nieplatońskie (tylko Absolut może w pełnym tego słowa znaczeniu być jeden i prosty), zaś określenie przestrzeni jako „niestworzonej” daleko wykracza poza standardy chrześcijańskie (podstawowe założenia tej religii głoszą, że niestworzony jest tylko Bóg). Mimo wszelkich zastrzeżeń trzeba przyznać, że More’a idea nieskończonej przestrzeni była w swoim czasie bardzo ceniona, na tyle, że mogła być inspiracją dla samego Isaaca Newtona, w którego pracach ona także występowała. Sugestia taka nie jest nedorzeczna, ponieważ wiadomo, że Newton znał osobiście More’a i czytał jego dzieła. Mimo to jak dotąd kwestia inspiracji pozostaje otwartą. Warto zauważyć ponadto, że koncepcja More’a była logiczną konsekwencją jego ontologii, która głosi, że jeśli coś istnieje, to musi zajmować przestrzeń. Jeśli zaś przyjmie się, że przestrzeń jest skończona, to pojawi się pytanie, co znajduje się poza nią. Nawet jeśli będzie to *nic*, to i tak będzie to *coś* (gdyż absolutnej nicości nie sposób jest pomyśleć), a zatem to *coś* będzie w pewnym sensie istniało. Będzie i ono zatem musiało zajmować przestrzeń. Wniosek z tych rozważań jest jednoznaczny: jeśli istnieje przestrzeń, to musi ona być nieskończona, gdyż alternatywna koncepcja skończonej przestrzeni jest wewnętrznie sprzeczna (w świetle kategorii More’a). Owa logiczna konsekwencja jest niekwestionowanym atutem koncepcji More’a, a zatem mimo problemu atrybucji jawi się ona jako niezwykle interesująca oraz godna uwagi. Na tym kończą się rozważania dotyczące etapu filozoficznego w życiu platonika z Cambridge. Należy teraz napisać parę słów o trzecim okresie, który autor niniejszego tekstu umownie określił jako profetyczny.

Ostatni okres w życiu More’a to czas od połowy lat 70. XVII w. aż do jego śmierci. Nie bez powodu autor pracy proponuje nazwę „profetyczny”, gdyż platonik z Cambridge w tamtym czasie skupiał się głównie na interpretacji ksiąg biblijnych będących księgami proroczymi, przede wszystkim Księgi Daniela oraz Objawienia św. Jana. Były to komentarze czysto teologiczne. Zresztą tytuły dzieł, jakie wydał w tamtym okresie, mówią same za siebie: *Visionum Apocalypticarum* (1674 r.), *Apocalypsis apocalypseos* (1680 r.), *Exposition... of the Prophet Daniel* (1682 r.), czy *An Illustration... the Book of Daniel and the Revelation of S. John* (1685 r.)³⁵. Mimo wszystko nie można powiedzieć, że More komentowaniu Biblii się poświęcił bez reszty, gdyż np. w latach 1675–1679 przełożył całokształt swej wcześniejszej twórczości na łacinę, i wydał jako kompilację zatytułowaną *Opera omnia*. Ponadto po śmierci hrabiny Anne Conway w 1679 r. wraz z Francisem Mercurym van Helmontem odnalazł jej filozoficzne notatki i postanowił, że trzeba je opublikować³⁶. Wreszcie w 1682 r. pomógł w wydaniu książek

³⁵ J. Usakiewicz, dz. cyt., s. 16.

³⁶ Tamże, s. 44.

swoich uczniów: *Lux orientalis* Josepha Glanvilla i *Discourse of Truth* George'a Rusta, które zostały wydane w ramach jednej większej publikacji³⁷.

Przy okazji, skoro padły nazwiska uczniów More'a oraz nazwisko van Helmonta, warto jeszcze poświęcić tym osobom kilka słów. Otóż wspomniani Glanvill i Rust byli bodajże jedynymi uczniami More'a, którzy pozostali mu wierni. Obaj podzielali z More'm ideę preegzystencji dusz i apokatastazy, a Glanvill dodatkowo interesował się tematyką czarownic i czarnoksięstwa, którą More traktował dość poważnie. Z dzisiejszej perspektywy może się to wydawać śmieszne, jednak należy mieć na względzie, że w XVII-wiecznej Anglii inaczej ową kwestię postrzegano. Rzecz jasna Glanvill i Rust nie byli jedynymi uczniami More'a, jednak chyba tylko oni byli uczniami wiernymi. Uczennicą platonika z Cambridge była także Anne Conway, a oprócz niej More nauczał jej brata przyrodniego, Johna Fincha – oboje jednak na pewnym etapie się wyzwolili spod jego wpływu i podążyli w swoim własnym kierunku. Conway początkowo się z More'm różniła głównie co do jego dualistycznych poglądów w ramach filozofii naturalnej, ale gdy poznała van Helmonta zaczęła się stopniowo coraz to bardziej oddalać. Najpierw uległa za sprawą van Helmonta fascynacji kabałą (którą More był ostatecznie rozczarowany), a w końcu wraz z nim przystąpiła do wspólnoty religijnej kwakrów (znanych wtedy jako Stowarzyszenie Przyjaciół Światłości), o których More nie miał dobrego zdania³⁸. Z kolei John Finch w kwestiach filozoficznych przeszedł w końcu na materializm i sceptycyzm typu Hobbesa, a w kwestiach teologicznych został zadeklarowanym fideistą, opierającym się na autorytecie Biblii. To tyle odnośnie uczniów More'a. Jeżeli zaś chodzi o jego znajomość z Francisem Mercurym van Helmontem, to należy wspomnieć, że obaj spotkali się po raz pierwszy prawdopodobnie w 1670 r. Van Helmont był prawdziwym „człowiekiem orkiestrą”: był bowiem m.in. tkaczem, lekarzem, malarzem, chemikiem, doradcą królów, wynalazcą, filozofem, ale także (może nawet przede wszystkim) kabalistą³⁹. To dzięki niemu More zetknął się ze współczesną mu kabałą (choć z pewnością sporo mu też dała korespondencja z Christianem Knorrem von Rosenrothem, który przeszedł do historii jako ten, który udostępnił światu chrześcijańskiemu żydowską kabałę w monumentalnym dziele *Kabbala denudata*, wydanym w czterech tomach w latach 1677–1684). Platonik pragnął niewątpliwie poznać tajemnice mistycyzmu żydowskiego, tym bardziej, że jednym z jego wczesnych dzieł napisanych prozą była wydana w roku 1653 *Conjectura Cabbalistica*, która przedstawiała jego wyobrażenie o kabale jako o starożytnej mądrości, której autorem był Mojżesz, a którą

³⁷ J. Henry, art. cyt.

³⁸ J. Usakiewicz, dz. cyt., s. 41–42.

³⁹ Tamże, s. 31.

następnie przejęli filozofowie greccy (m.in. pitagorejczycy). Niestety, po nawiązaniu kontaktu z van Helmontem i von Rosenrothem More doszedł do wniosku, że z kabałą więcej go różni niż dzieli. Kabała, którą poznał, była bowiem chrześcijańską interpretacją kabały luriańskiej, ta zaś zawierała myśl jawnie monistyczną oraz panenteistyczną, której nijak nie dało się pogodzić z jego dualistycznymi poglądami. O dziwo, von Rosenroth cenił sobie uwagi krytyczne platonika z Cambridge i zawarł je w pierwszym wydaniu *Kabbala denudata*. Warto dodać, że w tym samym roku, w którym More poznał holenderskiego kabalistę, wraz z nim odwiedził rezydencję Anne Conway, jako że od wczesnych lat cierpiała ona na regularnie powracające i silne ataki migreny, a van Helmont był przekonany, że jest w stanie ją wyleczyć. Jak się okazało, nie zdołał pokonać wieloletniej choroby, mało tego, okrutne męczarnie trwały dalej i w końcu doprowadziły do śmierci hrabiny. Sam platonik przestał zaś w latach 70. być osobą bliską hrabinie, po części poprzez jej nową znajomość z van Helmontem. Ich stosunki co prawda do końca pozostały dość ciepłe, ale wielka, zażyła przyjaźń między filozofem i jego utalentowaną żoną, którą była Conway, należała już niewątpliwie do czasów minionych.

Na zakończenie warto zdobyć się na słowo podsumowania. Otóż na podstawie przedstawionej analizy można odnieść wrażenie, że obraz, jaki się z niej wyłania, jest obrazem filozofa miernego, o którym słusznie zapomniano. Należy zatem wymienić te aspekty jego myśli, które zostały zaprezentowane w tym artykule, a które skłaniają do myślenia o platoniku z Cambridge w dosyć ciepły sposób.

Po pierwsze, w opinii autora tekstu More trafnie zdiagnozował te przypadłości, które podważały filozofię Descartesa od środka, a które prowadziły ostatecznie do materializmu i ateizmu (oraz w konsekwencji do akcydentalizmu bytowego i relatywizmu etycznego). Fakt, że będąc jego zwolennikiem nie był w stosunku do francuskiego filozofa bezkrytyczny, tylko przedstawiał wobec jego poglądów szereg zastrzeżeń, niewątpliwie dowodzi trzeźwości jego umysłu. Po drugie, More posiadał coś, co można nazwać wewnętrzną duchową intuicją. Poszukując bowiem podstaw dla prawdziwej chrześcijańskiej wiary (uchodził za tolerancjanina, a taki był główny cel tolerancjan) nie miał żadnych oporów przed odrzuceniem takich dogmatów, które zdawały się podważać naukę o miłościwym Stwórcy, i zarazem nie wahał się bronić koncepcji, które w jego osądzie czyniły zadość świadectwu Boga będącego Miłością, a więc autentycznie chrześcijańskiemu przesłaniu. Koncepcjami tymi były apokatastaza (występująca z preegzystencją dusz i wizją wędrówki dusz) oraz własna teologia konieczności. Po trzecie, istnieje prawdopodobieństwo, że teologia konieczności stała się inspiracją dla teodycei Leibniza, zaś More'a koncepcja nieskończonej przestrzeni zainspirowała Newtona – jest to o tyle istotne, że obaj uczeni byli w swojej epoce myślicielami pierwszej wielkości. Po czwarte, chwali się, że More usiłował poprzez dowodzenie istnienia duszy i Boga zapobiec upadkowi ludzkich wartości – nawet, jeśli robił to z niezbyt imponują-

cym skutkiem. Ponadto chwali się, że podjął on próbę przezwyciężenia aporii własnego dualizmu duszy i ciała. Ostatecznie poniósł na tym polu klęskę, lecz przynajmniej dzięki tym staraniom stworzył koncepcję Ducha Natury, w której wyraźnie odbija się echo platońskiej tradycji, a która wraz z poematami o „życiu duszy” sprawia, iż określanie More'a mianem platonika nie jest całkowicie bezzasadne. Mimo wszystko, według autora tekstu Henry More jako filozof nie dorównywał Ralphowi Cudworthowi, a także znacznie przewyższała go własna uczennica, czyli Anne Conway. Właściwie w zestawieniu z ową dwójką jego znaczenie kurczy się i błędnie. Tym bardziej, że i Cudworth, i Conway w swoich kluczowych filozoficznych rozwiązaniach wpisywali się jednoznacznie w tradycję platońską (lub neoplatońską), i robili to często w niezwykle kreatywny sposób, wobec tego zasługiwali oni o wiele bardziej niż on na miano platoników. Tymczasem Henry More był po części platonikiem, po części był kartezjanistą-odszczepieńcem, zaś w rzeczywistości nie był do końca ani jednym, ani drugim. Dotychczas był on co prawda określanym w niniejszym tekście jako „platonik”, lecz bardziej w tym sensie, że jest on uznawany za jednego z czołowych platoników z Cambridge. W żadnym wypadku nie można jednak powiedzieć, że był dla owego nurtu postacią reprezentatywną. Na pewno jednak był chrześcijańskim apologetą, który korzystał z dziedzictwa wiedzy dawnej i sobie współczesnej, żeby bronić autorytetu wiary oraz religii w ogóle. Jako tak pojęty myśliciel nadal budzi sporo zastrzeżeń, aczkolwiek w skromnej opinii autora pracy koniec końców zasługuje na umiarkowane uznanie ze strony współcześnie żyjących badaczy.

The Sketch of the Philosophical Doctrine of Henry More

Summary

This paper constitutes an endeavor to present the thought of dr Henry More, a seventeenth century English philosopher and theologian, who is regarded as one of the so-called Cambridge Platonists. Historians usually consider thinkers such as Descartes, Hobbes and Spinoza as their adversaries, but it is only partially true in relation to Henry More because in his early years he was a follower of Descartes. More perceived him as a committed defender of faith and spirituality; eventually Descartes argued in favor of God's existence and defended the immortality of the soul as well. However, a few years after Descartes' death, More realised that the main framework of his philosophy (in particular his doctrine of the soul as a thinking thing and his explanation of natural motions in mechanical terms) was overwhelmed with errors and inaccuracies, which led to materialism, ontic accidentalism and moral relativism, and thus made a loophole to atheism and nihilism. This article illustrates both episodes in More's life, but it also focuses on the variety of his representative conceptions. These include: his strongly non-orthodox belief in reincar-

nation and universal salvation influenced by the work of Plotinus and Origen; a conception of The Spirit of Nature (similar to the Platonic conception of World Soul); evidence of the existence of God; a conception of infinite space, which might have been an influence on Isaac Newton. Finally, the article deals with relations between More and his students (especially Anne Conway) and Christian Kabbalists. By describing all these aspects of More's philosophical journey, the author of this work wishes to show his thought as an original and eclectic marriage of influences, which can be an interesting study in itself, but the author's aim is also to draw the reader's attention to several problems which make the designation of More as a "Platonist *sensu stricto*" very controversial.

Key words: Cambridge Platonism, soul, thinking, God

Słowa kluczowe: platonizm z Cambridge, dusza, myślenie, Bóg

Bibliografia

- A Collection of Several Philosophical Writings of dr Henry More*, London 1662.
- Blandzi S., *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w Parmenidesie*, Warszawa 1992.
- Campbell T., *Specimens of the British Poets*, London 1941.
- Copleston F., *Historia filozofii*, tom V, przeł. J. Pasek, P. Józefowicz, Warszawa 2008.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. K. Ajdukiewicz, M. Ajdukiewicz, Kęty 2001.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, przeł. T. Żeleński-Boy, Kęty 2002.
- <http://plato.stanford.edu/entries/henry-more/> (Data dostępu: 15.03.2013).
- Muirhead J. H., *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, London 1931.
- Orygenes, *O zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1977.
- Platon, *Parmenides*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Popkin R. H. (red.), *Historia filozofii zachodniej*, przeł. M. Kaczyński, Poznań 2003.
- Raube S., *Deus explicatus. Stworzenie i Bóg w myśli Ralpha Cudwortha*, Białystok 2000.
- Usakiewicz J., *Bonum et (im)mutabilitas. Myśl filozoficzna Anne Conway*, Białystok 2002.
- Woszczyk A., *Problem hen i aoristos dyas w Enneadach Plotyna*, Katowice 2007.

Autor jest doktorantem w Instytucie Filozofii UŚ w Katowicach.