

JAKUB PŁOSKI

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

E-MAIL: [j.ploski@uksw.edu.pl](mailto:j.ploski@uksw.edu.pl)

ORCID: 0000-0002-0074-2683

## Między platonikami z Cambridge a empirystami z The Royal Society – zarys filozofii Josepha Glanvilla

**Abstract:** The article's purpose is to present the views of the 17<sup>th</sup>-century English philosopher – Joseph Glanvill. They are placed around two main intellectual tendencies present in early modern English philosophy: Neoplatonism from the University of Cambridge and the empiricism of the early Royal Society. Discussing the first pool of inspirations, the author points to the typically Platonic elements in his system and the characteristic features of Glanvill's philosophy, which may place him in the broad tradition of English Latitudinarianism. He then presents the specifics of Glanvill's skepticism and empiricism. Glanvill's spiritualist proposals seem to mediate between Cambridge Neoplatonism and the philosophies of the early Royal Society. They were inspired both by the specific understanding of spirit found in More's Neoplatonic metaphysics and by certain thoughts present among early modern naturalists. In general presentation, Joseph Glanvill's philosophical views appear as a synthesis of elements characteristic of these two approaches.

**Keywords:** Joseph Glanvill, English Neoplatonism, empiricism, skeptical philosophy, early modern philosophy, latitudinarianism, early modern science

## Wstęp

Historyk filozofii, próbujący ująć w bardzo ogólnym zarysie klimat intelektualny panujący w Anglii drugiej połowy XVII wieku, może odnieść wrażenie, że dominowały w nim dwie skrajne, przeciwstawne wobec siebie, tendencje: neoplatonizm, którego najdobitniejszymi przedstawicielami byli uczeni z grupy ufundowanej przez Benjamina Whichcote'a, zwani neoplatonikami z Cambridge<sup>1</sup>, oraz empiryzm Towarzystwa Królewskiego, którego niedoścignionym wzorem miał być Dom Salomona z Baconowskiej *Nowej Atlantydy*<sup>2</sup>. Wydawać by się mogło, że zarys ten doskonale odzwierciedla zmiany zachodzące wówczas w filozofii, tzn. odejście od różnych form, popularnego w filozofii renesansowej, neoplatonizmu na rzecz nowej filozofii przyrody, która widziała w sobie kontynuację idei zaszczipionych w początkach wieku XVII przez Francisa Bacona oraz nie bez sympatii odnosiła się do, świętującej triumfy na kontynencie, filozofii kartezjańskiej. Neoplatoński idealizm, wraz z wywodzącą się z niego siatką pojęciową, którą narzucano światu materialnemu, fundując w nim nieempiryczne elementy, takie jak duch (bądź duchy) przyrody, miałyby wówczas ustąpić – w tej opowieści, często nazywanej wigowską<sup>3</sup> – miejsca krytycznemu, empirycznemu podejściu filozofów, którzy torowali drogę Rewolucji Naukowej. Ona natomiast swoją najznakomitszą manifestację znalazła w fizyce Newtona, sytuując jej autora – jak to, nie bez pewnej szczypty złośliwości, określiła Betty Dobbs – jako przyczynę celową tego procesu<sup>4</sup>.

Wizja ta, podobnie jak inne uproszczone zarysy, ma jednak istotne mankamenty i wielokrotnie już, w różnych formach, była odrzucana przez histo-

---

<sup>1</sup> David Leech, „Defining «Cambridge Platonism»”, *University of Cambridge: The Cambridge Platonism Sourcebook*, dostęp 23.01.2024, <https://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/defining-cambridge-platonism>.

<sup>2</sup> Francis Bacon, „New Atlantis”, w: *Francis Bacon. A Critical Edition of the Major Works*, red. Brian Vickers (Oxford, New York: Oxford University Press, 1996), 457–489; Peter Harrison, *The Fall of Man and the Foundations of Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 199–202.

<sup>3</sup> Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History* (London: G. Bell, 1951); Margaret J. Osler, „The Canonical Imperative: Rethinking the Scientific Revolution”, w: Margaret J. Osler, *Rethinking the Scientific Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 3–21; Betty J. T. Dobbs, „Newton as Final Cause and First Mover”, w: tamże, 25–39.

<sup>4</sup> Dobbs, „Newton as Final Cause and First Mover”, 29.

ryków filozofii<sup>5</sup>. Prowadzone od drugiej połowy XX wieku badania tamtego okresu sugerują, że być może proponowany wyżej klucz nie jest do końca adekwatny i stosując tego typu uproszczenia, tracimy istotne obszary badań naukowych.

O ile wielu neoplatonikom z Cambridge – zarówno w ich epoce<sup>6</sup>, jak i niekiedy we współczesnych badaniach<sup>7</sup> – zarzucano pewien dystans wobec nowej filozofii przyrody, a czasem i niezrozumienie szczególnie ważnych dla niej wątków, czy wręcz jej cech dystynktywnych, o tyle niezwykle trudno wysunąć taki zarzut wobec filozofa cieszącego się uznaniem w XVII-wiecznym Towarzystwie Królewskim<sup>8</sup> oraz korespondującego (i to nie w kontekście polemiki, a aprobaty dla jego projektu<sup>9</sup>) z Robertem Boylem<sup>10</sup>. Mowa tu o Josephie Glanvillu – postaci do tej pory nieopisanej w polskiej literaturze

---

<sup>5</sup> Theodore K. Hoppen, „The Nature of the Early Royal Society: Part II”, *The British Journal for the History of Science* 9(1) (1976): 243–273.

<sup>6</sup> Henry Stubbe, „A Review of the precedent Discourse against Mr. Glanvill”, w: *A specimen of some animadversions upon a book entituled, Plus ultra, or, Modern improvements of useful knowledge writtten by Mr. Joseph Glanvill, a member of the Royal Society* (London: [b.w.], 1670), 157–178. Stubbe wyraźnie przeciwstawia tam poglądy More’a pewnym nastawieniom obecnym w Towarzystwie Królewskim.

<sup>7</sup> Rupert A. Hall, „Henry More and the Scientific Revolution”, w: *Henry More (1614–1687) Tercentenary Studies*, red. Sarah Hutton, International Archives of the History of Ideas / Archives Internationales d’Histoire des Idées, vol. 127 (Dordrecht: Springer, 1990), 41–44.

<sup>8</sup> Na przykład Stanley H. Redgrove, *Joseph Glanvill and Psychical Research in the Seventeenth Century* (London: William Rider & Son, LTD, 1921), 53; Julie Davies, *Science in an Enchanted World: Philosophy and Witchcraft in the Work of Joseph Glanvill*, Routledge Research in Early Modern History (New York–London: Routledge, 2018), 217–219.

<sup>9</sup> Robert Boyle, *The Correspondence of Robert Boyle*, vol. 5: 1678–1683, red. Michael Hunter, Antonio Clericuzio, Lawrence M. Principe (London–New York: Routledge, 2001), 20–21. Wskazując na powody, zaskakującej w kontekście pewnych wątpliwości co do projektu More’a, popularności badań Glanvilla we wczesnym Towarzystwie Królewskim, zwraca się również uwagę na bardziej konsekwentne przywiązanie Glanvilla do metod stosowanych w Towarzystwie czy różnice celów, jakie ci dwaj stawiali przed koncepcjami na temat tego, jak powinna wyglądać nauka o duchach. Podczas gdy More zaangażował się w dyskusję o naczelnej, duchowej zasadzie hylarchicznej, która często samym przyrodnikom wydawała się nieciekawa, Glanvill połączył swoje badania ze szczególnie wówczas dyskutowanym zagadnieniem interakcjonizmu między duszą a ciałem czy między sferą duchową a materialną, co przejawiało się m.in. w jego próbach wyjaśnienia działania czarów za pomocą hipotezy trujących oparów (Davies, *Science in an Enchanted World*, 132–137).

<sup>10</sup> Boyle, *The Correspondence of Robert Boyle*, vol. 2: 1662–1665, 54–55; vol. 3: 1666–1667, 455–457; vol. 4: 1668–1677, 455–457, 460–461, 467; vol. 5: 1678–1683, 15, 20–21, 37.

filozoficznej, która całą swoją twórczością rzuca cień na przytoczony wyżej schemat. W jego filozofii to właśnie myśl empiryczna i tropy sceptyczne stały się dwoma głównymi narzędziami, którymi posłużył się on w celu stworzenia nowej – odpowiadającej klimatowi Towarzystwa Królewskiego – platonizującej filozofii. Można odnieść wrażenie, że empiryzm oraz neoplatonizm są w niej tak komplementarne, że w zasadzie trudno rozstrzygnąć, która pula inspiracji ostatecznie przeważyła.

W ramach tego artykułu chciałbym wstępnie scharakteryzować historyczno-filozoficzne usytuowanie Josepha Glanvilla. Omówię najpierw te elementy jego filozofii, które wywodzą się z kręgu Cambridge'owskiego neoplatonizmu, by następnie przejść do tych charakterystycznych dla tendencji intelektualnych szeroko obecnych we wczesnym Towarzystwie Królewskim. Uzyskany w ten sposób obraz filozofii Glanvilla jako syntezy tych dwóch tradycji zarówno uwidoczni elementy kompromisowe między nimi, jak i pozwoli sformułować istotne uwagi na temat ówczesnego pejzażu intelektualnego. Postaram się przedstawić, jak oba te źródła inspiracji doprowadziły do powstania pewnej zaskakującej i jednocześnie oferującej bogaty wgląd w burzliwe życie intelektualne epoki syntezy w postaci empirycznych badań nad szeroko rozumianą rzeczywistością duchową – w szczególności, co może dziwić współczesnego czytelnika, a co jednak było nieodłącznym elementem wielu ówczesnych filozoficzno-teologicznych dywagacji<sup>11</sup>, nad czarownicami, zjawami<sup>12</sup> czy magią.

W ostatnich latach myśl neoplatoników z Cambridge stała się przedmiotem badań w polskiej literaturze filozoficznej. Celem tego artykułu jest ich poszerzenie poprzez prezentację poglądów filozoficznych Glanvilla oraz wskazanie na inspiracje wypracowanymi w ramach tej szkoły koncepcjami empirystów z wczesnego okresu działalności Towarzystwa Królewskiego.

---

<sup>11</sup> Euan Cameron, *Enchanted Europe. Superstition, Reason, and Religion 1250–1750* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2010), 240–285.

<sup>12</sup> Takimi jak szeroko komentowany ówczesznie przypadek Bębniarza z Tedworth: Joseph Glanvill, „Saducismus triumphatus, or, Full and plain evidence concerning witches and apparitions in two parts: the first treating of their possibility, the second of their real existence”, *Early English Books*, dostęp 23.01.2024, [https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A42824.0001.001/1:24.3?rgn=div2;view=toc;Proof of Apparitions, Spirits and Witches, from a choice Collection of modern Relations](https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A42824.0001.001/1:24.3?rgn=div2;view=toc;Proof%20of%20Apparitions,%20Spirits%20and%20Witches,%20from%20a%20choice%20Collection%20of%20modern%20Relations), 90–118.

Podczas samej prezentacji poglądów duchownego z Plymouth będę abstrahował od mnogości jego przemyśleń na temat szczegółowych kwestii teologicznych<sup>13</sup>, zagadnień społecznych czy etycznych<sup>14</sup>, a skupię się na tych elementach jego myśli, które wywarły znaczący wpływ na jego projekt filozoficzny, głównie z zakresu refleksji metafizycznej i epistemologicznej.

## Glanvill jako neoplatonik z Cambridge

Podejmując kwestię filozoficznych inspiracji Glanvilla, nie sposób pominąć znaczącego wkładu, jaki w jego przemyślenia wnieśli Henry More i przedstawiciele środowiska, do którego należał, tzn. neoplatonicy z Cambridge. W ramach tej części pracy chciałbym uwypuklić wątki typowo neoplatońskie w jego systemie – związane głównie ze sposobem racjonalizacji wiary poprzez poszukiwanie niezmiennych idei, statusem matematyki i teologii naturalnej oraz refleksją nad bytami duchowymi.

Wraz z neoplatonikami z Cambridge Glanvilla z pewnością należy zaklasyfikować do XVII-wiecznego ruchu latytudynariańskiego<sup>15</sup>. W ogólności ruch ten był reakcją na hiperkalwińskie tendencje w angielskiej teologii. Już od lat 30. XVII wieku<sup>16</sup> – w ramach tzw. Grupy Falklanda – na swoich sztandarach niósł on hasła tolerancji religijnej<sup>17</sup> i głosił otwarty sprzeciw wobec

---

<sup>13</sup> Pozycja teologiczna Glanvilla została dokładnie omówiona w: Jackson I. Cope, *Joseph Glanvill, Anglican Apologist* (Washington: Committee on Publications, Washington University, 1956).

<sup>14</sup> Na przykład Joseph Glanvill, *Seasonable Reflections and Discourses in Order to the Conviction & Cure of the Scoffing, & Infidelity of a Degenerate Age* (London: Printed by R.W. for H. Mortlock, 1676); Joseph Glanvill, *The Zealous, and Impartial Protestant shewing some great, but less heeded Dangers of Popery, in Order to Thorough and Effectual Security against it: in a Letter to a Member of Parliament* (London: Printed by M.C. for Henry Brome, 1681).

<sup>15</sup> Na przykład John Owen (John Owen, „An Essay on the Life and Works of Joseph Glanvill”, w: Joseph Glanvill, *Scepisis Scientifica or, Confest Ignorance, The Way to Science; in an Essay of the Vanity of Dogmatizing and Confident Opinion* (London: K. Paul, Trench & Co., 1885), 7–46).

<sup>16</sup> Antoni Szwed, *Fideizm Kalwina i bunt angielskich racjonalistów* (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2016), 172–173.

<sup>17</sup> Cambridgeowska strategia argumentacji za tolerancją religijną wynikała z kontynuacji pewnych wątków renesansowego irenizmu. W ich pracach przeważał internalistyczny model

fideizmu, racjonalizacji wiary. Neoplatonicy z Cambridge natomiast te postulaty, obecne w Anglii już od dekad w ramach prądu latytudynariańskiego<sup>18</sup>, przyoblekli w szaty filozofii neoplatońskiej, inspirując się przy tym prądami wieku XVI, szczególnie neoplatońskim irenizmem. Wątki związane z tolerancją religijną czy wolnością opinii w ogóle, nie tylko w sferze teologii<sup>19</sup>, szczególnie mocno zaznaczają się we wczesnym dziele Glanvilla *The Vanity of Dogmatizing*. W traktacie tym bez wątpienia pobrzmiwają silne renesansowe tony: wszechstronnie antydogmatyczna postawa autora<sup>20</sup>, inspiracje starożytnymi<sup>21</sup>, szczególnie platońskimi źródłami czy myśl o racjonalności chrześcijaństwa<sup>22</sup>.

Zestawiając Glanvilla z neoplatonikami z Cambridge, takimi jak Benjamin Whichcote, Ralph Cudworth czy Henry More, na pewno należy zwrócić uwagę na jeden z centralnych motywów neoplatonizmu z Cambridge, którego

---

argumentacji za tolerancją religijną, tzn. zakładający szukanie podstaw tolerancji religijnej w ramach samej religii (zamiast stawiania na odwoływanie się do wspólnych pozareligijnych celów, takich jak stabilność społeczna czy dobrobyt państwa). Ważny tutaj, również w przypadku Glanvilla, okazuje się model partycypacji jednostkowego ludzkiego intelektu w Bożym *Logosie*, który uniwersalizuje wyniki poznawcze i stanowi potwierdzenie obiektywności naturalnego objawienia. Wynikiem procesów poznawczych opartych na tym objawieniu – w ramach neoplatońskiej tradycji *Prisca Teologia* – będą rozumowe „wspólne mianowniki” wielu religii (nie tylko abrahamicznych, zob. Douglas Hedley, „The Platonick Trinity. Philology and Divinity in Cudworth’s Philosophy of Religion”, w: *Philologie und Erkenntnis: Beiträge zu Begriff und Problem frühneuzeitlicher Philologie*, red. Ralph Häfner (Berlin–New York: Max Niemeyer Verlag, 2001), 247–264) czy – jak to zaproponował w nieco innym kontekście, tzn. badań nad Biblią, William Chillingworth – prawdy fundamentalne lub rozumowe religii (Szwed, *Fideizm Kalwina*, 182–190). Glanvill, wpisując się w ten nurt, również swoją koncepcję religii ludzkości (*Religion of Mankind*), fundamentalnych zasad religii rozszerzał na pogan (np. Joseph Glanvill, *Essays on several Important subjects in Philosophy and Religion* (London: J.D. for John Baker, 1676), V, 3–5).

<sup>18</sup> Prąd ten Glanvill nazywa również „Cupri-kosmizmem” (Joseph Glanvill, „The Cupri-Cosmits”, w: Jackson I. Cope, Joseph Glanvill, „«The Cupri-Cosmits»: Glanvill on Latitudinarian Anti-Enthusiasm”, *Huntington Library Quarterly* 17(3) (1954): 272–286).

<sup>19</sup> W szczegółowych kwestiach teologicznych mocno przeciwstawiał się dogmatyzmowi purytańskiemu, w duchu którego dorastał (np. Owen, „An Essay on the Life and Works of Joseph Glanvill”, 7–13).

<sup>20</sup> Na przykład Glanvill, *Scep sis Scientifica*, 193–202.

<sup>21</sup> Tamże, 87–89.

<sup>22</sup> Tamże, 80–89.

obecność w koncepcji Glanvilla jest dyskusyjna, tzn. natywizm<sup>23</sup>. Anglikański duchowny był bowiem – a przynajmniej tak deklarował w *Scepsis Scientifica* – empirystą genetycznym<sup>24</sup>. Jednakże zarówno pewne elementy charakterystyczne dla jego wywodu, jak i późniejsze pisma sugerują preferencję względem rozwiązania natywistycznego<sup>25</sup>, zainspirowanego właśnie tym skrzydłem angielskiego, apologetycznego platonizmu. Być może więc, akceptując bezkrytycznie deklaracje filozofa, zamiast zakładać ostrą demarkację między Glanvillem a wspomnianymi wyżej autorami, warto przyjrzeć się specyfice koncepcji natywizmu występującego w tej szkole filozoficznej.

Zdaniem takich autorów jak Dominic Scott<sup>26</sup> neoplatonicy z Cambridge byli bowiem natywistami dyspozycjonalnymi, podobnie jak np. Leibniz<sup>27</sup>, który przez Damaris Cudworth został zapoznany z pracami neoplatoników z tego ośrodka<sup>28</sup>. Znamienna jest w tej kwestii polemika More'a z oksfordzkim neoplatonikiem Thomasem Vaughanem<sup>29</sup>, w ramach której More argumentował za niedosłownym odczytywaniem Platona, szczególnie koncepcji anamnezy, i rozsądnym korzystaniem ze źródeł, czego przeciwieństwo widział w entuzjastycznej, jego zdaniem, *Anthroposophia Theomagica*<sup>30</sup>

---

<sup>23</sup> Podobne zastrzeżenia w literaturze przedmiotu podnosi się również względem Nathaniela Culverwella (Dominic Scott, „Platonic Recollection and Cambridge Platonism”, *Hermathena* 149 (1990): 77–78).

<sup>24</sup> Glanvill, *Scepsis Scientifica*, 188–193.

<sup>25</sup> Na przykład *Essays on several Important Subjects in Philosophy and Religion* – wspomina on tam o „podstawowych rozpoznaniach, które Bóg wrył w naszych duszach” („Fundamental Notices, that God hath implanted in our Souls”) (tamże, V, 5) albo *Lux Orientalis*, gdzie ujmuje – obok spisane Objawienia – umysły ludzkie jako „Boskie księgi, w których zapisane są niezatarte idee wiecznej Prawdy” („Divine volums, in which are written the indeleble Ideas of eternal Truth”) (tamże, 115–116).

<sup>26</sup> Scott, „Platonic Recollection and Cambridge Platonism”: 73–97.

<sup>27</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (Warszawa: PWN, 1955), 10–14.

<sup>28</sup> Joanna Usakiewicz, „Damaris Masham, jej związki z Johnem Lockiem i dyskusja z Gottfriedem Wilhelmem Leibnizem”, *Studia z Historii Filozofii* 9(3) (2018): 103–116.

<sup>29</sup> Tę dyskusję szczegółowiej opisuje Scott („Platonic Recollection and Cambridge Platonism”: 87–91).

<sup>30</sup> Thomas Vaughan, *The Magical Writings of Thomas Vaughan (Eugenius Philatethes): A Verbatim Reprint of His First Four Treatises: Anthroposophia Theomagica, Anima Magica Abscondita, Magia Adamica, and the True Cælum Terræ* (Michigan: G. Redway, 1888), 1–40.



Vaughana. Podobnie jak John Locke<sup>31</sup> polemizowali oni więc z natywizmem aktualistycznym, tzn. poglądem zakładającym istnienie pewnych gotowych treści w umyśle już w momencie jego powstania. Angielskim neoplatonikom chodziło o pewne dyspozycje i możliwość docierania do poszczególnych idei, pojęć, a nie – tak jak w „entuzjastycznym” nurcie neoplatonizmu, przyjmującym natywizm aktualistyczny – odkrywanie utraconych wspomnień, np. z okresu preegzystowania duszy. To nie pewne utracone treści, które dawniej były przedmiotem świadomości, a racjonalna struktura podmiotu pozwalająca dotrzeć do obiektywnych idei stanowi podstawę naturalnego objawienia. Jest ono istotnym elementem filozofii zarówno klasycznych neoplatoników z Cambridge, jak i Glanvilla:

Nie planuję tutaj wysuwać niczego, co mogłoby podważyć pewność zarówno prawd matematycznych, jak i teologicznych [„divine”]. Są one skonstruowane w oparciu o zasady, które nie mogą nas zawieść [...]. Nasze religijne podwaliny osadzone są na filarach świata noetycznego [„intellectual world”], a wielkie artykuły naszej wiary są równie możliwe do wykazania, jak geometria<sup>32</sup>.

Glanvill pisze o czysto rozumowych, jasnych dla każdego człowieka, zasadach, które w innym miejscu nazywa istotowymi i fundamentalnymi zasadami religii, a następnie odróżnia je od zasad uzupełniających i pomocniczych<sup>33</sup>. Filozof przyjmuje strategię racjonalizacji wiary podobną do tej, jaką możemy spotkać w kręgach neoplatoników z Cambridge<sup>34</sup>. Opierała się ona na wydedukowaniu naczelných zasad religijnych (metafizycznych i moralnych) z pewnego zbioru obiektywnych, inherentnie ważnych<sup>35</sup> idei, które – idąc tropem platońskiego *Eutyfrona*<sup>36</sup> – są jednakowe w umysłach ludzkich i Bożym *Logos*

---

<sup>31</sup> John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1 (Warszawa: PWN, 1955), 30–57.

<sup>32</sup> Glanvill, *Sceptsis Scientifica*, 179–180.

<sup>33</sup> Glanvill, *Essays on several Important Subjects in Philosophy and Religion*, V, 3.

<sup>34</sup> Dariusz Kucharski, *Racjonalność wiary w ujęciu Henry'ego More'a* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2020), 55–73; Sławomir Raube, „Filozoficzna apologetyka platońskiej szkoły z Cambridge”, *Folia Philosophica* 18 (2000): 117–128.

<sup>35</sup> Kucharski, *Racjonalność wiary w ujęciu Henry'ego More'a*, 31–46.

<sup>36</sup> Platon, *Eutyfron*, przeł. Ryszard Legutko (Kraków–Warszawa: Ośrodek Myśli Politycznej Państwowy Instytut Wydawniczy Teologia Polityczna, 2017).



się, stanowiąc jednocześnie niewzruszoną podstawę do obiektywizacji przekonań religijnych.

Istotnym asumptem do sformułowania takiej wersji natywizmu i tak silnego podkreślania obiektywizmu naczelnych idei była polemika przedstawicieli tego ośrodka intelektualnego z angielskimi teologami reformowanymi<sup>37</sup>. Odejście od psychologizacyjnej czy też aktualistycznej wersji natywizmu można natomiast tłumaczyć sprzeciwem wobec religijnego entuzjazmu, co wyraźnie widać również w pracach Glanvilla<sup>38</sup>. Ta literalna, „entuzjastyczna”, jak to określił More, wersja platońskiego natywizmu mogła bowiem przywołać silne skojarzenia z objawieniami prywatnymi czy natchnieniami, które stanowiły podstawę wiary fideistów<sup>39</sup>.

O ile w kontekście *Sceptis Scientifica* rzeczywiście mogą pojawić się wątpliwości co do przywiązania Glanvilla do tradycji neoplatońskiej, o tyle traktat *Lux Orientalis* powinien je całkowicie rozwiązać. Jego tematem przewodnim jest obrona<sup>40</sup> koncepcji preegzystencji dusz ludzkich, wraz z towarzyszącą temu zagadnieniu kwestią oczyszczeń<sup>41</sup>. Oprócz tego Glanvill czerpie z charakterystycznej dla tradycji platońskiej koncepcji hierarchicznego uniwersum<sup>42</sup> oraz Boga jako stałego, nieskończonego udzielającego się światu źródła<sup>43</sup>. Mimo że, podobnie jak w przypadku innych latytudynarian, bezpośrednią motywacją do wprowadzenia takiej koncepcji Boga była chęć polemiki z uj-

---

<sup>37</sup> Kucharski, *Racjonalność wiary w ujęciu Henry'ego More'a*, 109–133.

<sup>38</sup> Na przykład Joseph Glanvill, *Philosophia pia, or, A discourse of the religious temper and tendencies of the experimental philosophy which is profest by the Royal Society to which is annexed a recommendation and defence of reason in the affairs of religion* (London: Printed for James Collins, 1671), 55–70.

<sup>39</sup> Mimo że More nie wyklucza boskiego objawienia, zauważa, że w demarkacji między osobą natchnioną a entuzjastą trzeba być szczególnie ostrożnym. Uwagi te wyraża m.in. w swoich komentarzach do Jakoba Böhme (Cecilia Muratori, „A Philosopher at Randonne»: Translating Jacob Böhme in Seventeenth-Century Cambridge”, w: *Revisioning Cambridge Platonism: Sources and Legacy*, red. Douglas Hedley, David Leech (Dordrecht: Springer, 2019), 48–64).

<sup>40</sup> Co znamienne dla Glanvilla, posiłkująca się empirycznymi obserwacjami, np. Glanvill, *Lux Orientalis*, 96–106, 138–144.

<sup>41</sup> Na przykład tamże, 139–144.

<sup>42</sup> Na przykład tamże, 85, 131–134.

<sup>43</sup> Bądź słońca: Platon, *Państwo*, przeł. Władysław Witwicki (Kęty: Marek Derewiecki, 2020), 517b; Plotyn, *Enneady*, przeł. Adam Krokiewicz (Kraków: PWN, 1959), V, 1, 6.

mowaniem Jego natury w teologii kalwińskiej<sup>44</sup>, neoplatońska genealogia tej myśli pozostaje niewątpliwa:

Otóż istotę Boga stanowi pełnia absolutna i niezmierna, niezdolna do [przyjęcia] najmniejszego cienia nowej doskonałości, niemogąca działać na rzecz żadnego dobra, które mogłoby przysłużyć się jej niezmienności. [...] W końcu zatem samo pojęcie nieskończonej pełni musi być wyrażone i napełnione (*overflowing*). Najbardziej przystającym odczuciem, jakie możemy żywić odnośnie do nieskończonego i wiecznego Bóstwa, jest wyobrażenie Go sobie jako olbrzymiego i chwalebego Słońca, które nieustannie przekazuje i wysyła na zewnątrz swoje promienie i swą jasność. Ta oto koncepcja naszego Stwórcy, gdyby została w nas głęboko odcisnięta, pewien jestem, że zniweczyłaby obawy wynikające z wielu innych teorii i odrzuciłaby przepełnione czernią i ponure wyobrażenia, w których żyło już zbyt wielu<sup>45</sup>.

Z całą pewnością kluczowe znaczenie dla filozofii Glanvilla miała neoplatońska metafizyka More'a, szczególnie koncepcja rozciągłości duchowej<sup>46</sup>, zaakceptowana przez niego niemalże bez zmian<sup>47</sup>. Dystansując się od scholastyków czy nazbyt spekulatywnych myślicieli, uważał on, że z uwagi na

---

<sup>44</sup> Gerald R. Cragg, *From Puritanism to the Age of Reason: A Study of Changes in Religious Thought within the Church of England 1660 to 1700* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950), 13–60.

<sup>45</sup> Glanvill, *Lux Orientalis*, 123–124, przekład własny.

<sup>46</sup> Jasper Reid, *The Metaphysics of Henry More* (Dordrecht: Springer, 2007), 185–215.

<sup>47</sup> Davies, *Science in an Enchanted World*, 113. Davies wskazuje na to, że te subtelne różnice były spowodowane tym, że w filozofii Glanvilla silniejszą rolę niż u More'a odgrywała metoda empiryczna, np. w kwestii praw wynikających z natury poszczególnych duchów czy możliwości interakcji duchów między poszczególnymi nośnikami: ziemskim, powietrznym i eterycznym (Glanvill, *Lux Orientalis*, 122–137). Zaproponował on bowiem, w oparciu o właściwości ciał, powietrza i światła, próbę wyjaśnienia tych procesów w kluczu ówczesnej filozofii przyrody (Davies, *Science in an Enchanted World*, 119–120). Davies wskazuje również na różnicę w ujmowaniu tego, co dzieje się z duchem po śmierci człowieka. Zdaniem Glanvilla duch, pozbawiony materialnego nośnika, przechodzi wówczas w stan nieaktywności (*state of inactivity*; Glanvill, *Lux Orientalis*, 160). W koncepcji More'a przemieszcza się on wówczas z nośnika ziemskiego na nośnik powietrzny (Davies, *Science in an Enchanted World*, 116–117), a to, w kontekście przypisania przez Glanvilla duchom o określonych naturach określonych typów nośników oraz uzależnienia doskonałości jednego, naturalnego nośnika od stanu oczyszczenia danego ducha, byłoby dla niego niemożliwe (tamże, 131–132). Glanvill polemizuje również z zasadą hylarchiczną More'a (tamże, 120).

podejście do problematyki duchów czy zjawisk nadnaturalnych<sup>48</sup> „[...] powinniśmy przyjąć inny typ metafizyki niż ci, którzy kochają pisać wielkie woluminy i subtelnie dywagować o niczym”<sup>49</sup>.

Spśród zarzutów More'a, które wysuwał on wobec Kartezjusza, najważniejszy był ten o braku zakładania duchowych pośredników między Bogiem a materią. Dokładniej chodziło mu o Ducha Natury, zaszczipiającego teleologię do świata przyrody, wprowadzającego przyczyny celowe do przyrody, bez których, zdaniem More'a, nie można pomyśleć organizmów żywych<sup>50</sup> czy większych układów zamkniętych takich jak planeta Ziemia<sup>51</sup>. Duch ten – w klasycznym sformułowaniu z *Ennead*<sup>52</sup> – miał realizować się w procesie wpatrywania się w kosmos inteligibilny i jednocześnie, nieświadomie, swoją aktywnością poznawczą stwarzać świat przyrody według kontemplowanych przez siebie wzorców. Ta, zainspirowana platońskim Demiurgiem z *Timajosa*<sup>53</sup>, figura myślowa tłumaczyła zarówno inteligibilność, jak i teleologię w świecie materialnym.

---

<sup>48</sup> Sean Armstrong, „The Devil, Superstition, and the Fragmentation of Magic”, *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme* 37(2) (2014): 49–80. Armstrong, komentując znaczenie terminu „naturalny” w kontekście myśli wczesnego Towarzystwa Królewskiego, zauważa, że autorom, opracowującym zjawy czy czary, raczej nie chodziło o pewne wybryki w stworzeniu czy byty niepochozące od Boga. Mówiąc o bytach nadnaturalnych czy paranaturalnych w kontekście tych badań, można mieć na myśli rzeczywistość niematerialną albo niezwykłą, cudowną, tzn. wymykającą się materialnej, ale nie duchowej przyczynowości (tamże, 77). W pewnym sensie więc (jeżeli traktujemy naturę szeroko: jako stworzenie) zjawy będą bytami naturalnymi, a w innym sensie (ograniczając naturę do materii) ponadnaturalnymi czy nienaturalnymi. Dodatkowo – w kontekście prac Bacona (tamże) – autor ten zauważa, że złe duchy zostały stworzone przed ufundowaniem świata materialnego (w tym znaczeniu również można ujmować je jako „nienaturalne”), a ludzkie dusze w sferze transcendencji od tego świata. Badania Glanvilla i More'a obejmowały byty nienaturalne w tych dwóch znaczeniach: zarówno namysł nad preegzystencją dusz ludzkich (Joseph Glanvill, „Lux Orientalis”, dostęp 23.01.2024, [https://archive.org/details/bim\\_early-english-books-1641-1700\\_lux-orientalis-or-an-en-glanvill-joseph\\_1662/page/n1/mode/2up](https://archive.org/details/bim_early-english-books-1641-1700_lux-orientalis-or-an-en-glanvill-joseph_1662/page/n1/mode/2up)), jak i badania nad duchami „przednaturalnymi”.

<sup>49</sup> Joseph Glanvill, „A blow at modern Sadducism in some philosophical considerations about witchcraft”, *Early English Books*, dostęp 23.01.2024, <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A70179.0001.001/1:7?rgn=div1;view=toc>, 93–96.

<sup>50</sup> Podobny argument występuje również w: Glanvill, *Scepisis Scientifica*, 39–43.

<sup>51</sup> Henry More, *Divine Dialogues* (Glasgow: Printed by Robert Foulis, 1743), *The First Dialogue*.

<sup>52</sup> Plotyn, *Enneady*, III, 7, 8; V, 1, 3.

<sup>53</sup> Platon, *Timajos*, przeł. Władysław Witwicki (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002).

Konsekwencją błędu Kartezjusza, który wynikał z zanegowania pośredników duchowych<sup>54</sup>, były – zdaniem More’a – nie tylko istotne problemy teologiczne<sup>55</sup>, ale również te odnoszące się do podstawowych pojęć metafizycznych. Chodziło o błędne założenie Kartezjusza dotyczące pary stałych koniunkcji stojących w samym centrum jego metafizyki: duchowe i nierozciągliwe oraz materialne i rozciągliwe. Opartą na tym założeniu postawę More nazwał *nullibilizmem*<sup>56</sup>. *Nullibilistami* byli ci, którzy deklaratywnie nie negują istnienia substancji duchowych, ale odmawiając im zajmowania pewnego określonego miejsca w przestrzeni, w praktyce to istnienie negują. Uważał on, że rozciągliwości substancji duchowych można dowodzić na różne sposoby – oczywiście metafizyczno-spekulatywny i teologiczny, ale również drogą badań empirycznych<sup>57</sup>, w ramach której zawierał się projekt wiedzy o duchach Glanvilla.

## Glanvill jako empirysta

Glanvill był obeznany ze współczesną mu myślą naukową i niejednokrotnie publikował na łamach *Philosophical Transactions*<sup>58</sup>. Dyskutował nad instru-

---

<sup>54</sup> Których znaczenie dostrzega również Glanvill, zob. „Some Considerations about Witchcraft”, w: Glanvill, „Saducismus triumphatus”, 39–42. Wysuwa on typowo neoplatonicki argument z wypełnienia uniwersum: w celu zapelnienia luki, która powstała między niedoskonałym światem materialnym a Bogiem, konieczne jest postulowanie pośrednich bytów duchowych w postaci hierarchii substancji duchowych (tym doskonalszych, im mniej związanych ze światem materialnym) (zob. Davies, *Science in an Enchanted World*, 125–129).

<sup>55</sup> Głównie związane z zagadnieniem wyjaśnienia zła w świecie naturalnym, za którym, jeżeli nie byłoby podrzędnych względem Niego, niedoskonałych i narzędziowych pośredników, musiałby stać sam Bóg.

<sup>56</sup> Na przykład Henry More, „Encheiridion Metaphysicum”, w: Henry More, *Philosophical Writings of Henry More*, red. Flora I. Mackinnon (New York: Oxford University Press, 1925), 182–226.

<sup>57</sup> Tę trzecią drogę jako metodę walki z błędnymi, prowadzącymi do ateizmu przekonaniami More przedstawia w trzeciej księdze *Antidote Against Atheism* (Henry More, „An antidote against atheism”, *Early English Books*, dostęp 23.01.2024, <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A51284.0001.001/1:6?rgn=div1;view=fulltext>, 105–164), klasyfikując empiryczne badania nad zjawami – obok spekulacji metafizycznej i badań z zakresu filozofii przyrody (które były tematami poprzednich ksiąg) – jako jedną z metod apologetyki.

<sup>58</sup> *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* (London, 1667), dostęp 23.01.2024, <https://www.biodiversitylibrary.org/bibliography/62536>: „Answers to some of the

mentarium naukowym, np. pompą powietrzną czy barometrem Evangelisty Torricellego<sup>59</sup>, bądź omawiał ówczesne przyrządy do poprawiania wzroku<sup>60</sup>. Zestawienie epistemologicznej refleksji z wczesnego dzieła *Scopsis Scientifica* czy odważnych – kreślących w akompaniamentie kluczowych motywów z prac Bacona koniec dawnej spekulatywnej filozofii i rozwój tej eksperymentalnej – refleksji na temat stanu filozofii z *Plus Ultra*<sup>61</sup> z późniejszymi, zainspirowanymi filozofią More’a – czasem określanymi jako przesądne – przemyśleniami Glanvilla na temat duchów, zjaw czy czarownic może ukazywać pewne napięcia zawarte w jego myśli. Być może, jeżeli ktoś przyjmie sformułowaną przez Wilhelma Windelbanda sugestię, jakoby wczesny Glanvill miał być prekursorem sceptycyzmu Locke’a czy Davida Hume’a<sup>62</sup>, będzie on nawet próbował deprecjonować wartość wydanego pośmiertnie (1681) i opracowanego przez More’a traktatu Glanvilla *Saducismus triumphatus* w podobny sposób, w jaki, na przykład, niekiedy deprecjonowano wartość neoplatonickiego *Siris*<sup>63</sup> George’a Berkeleya, uznając je za ujmę dla jego błyskotliwego epistemologicznego dorobku z wcześniejszych prac<sup>64</sup>.

Zasygnalizowana wyżej kontrowersja dotycząca głównie tego, czy David Hume mógł inspirować się podczas formułowania swojej krytyki przyczynowości pracami Glanvilla – mimo że była tematem ożywionej dyskusji, a Richard Popkin przedstawił prawdopodobne hipotezy na temat bezpośredniej

---

Inquiries formerly publishd concerning Mines” (1667), 525–526, <https://www.biodiversitylibrary.org/item/193101#page/600/mode/1up>; „Additional Answers to the Queries of Mines” (1668), 767–771, <https://www.biodiversitylibrary.org/item/183728#page/151/mode/1up>; „Observations concerning the Bath-Springs” (1669), 977–982, <https://www.biodiversitylibrary.org/item/183746#page/95/mode/1up>.

<sup>59</sup> Joseph Glanvill, *Plus Ultra* (London: Printed for James Collins, 1668), 59–64.

<sup>60</sup> Czemu nadawał również znaczenie teologiczne (Harrison, *The Fall of Man*, 201–205).

<sup>61</sup> Glanvill, *Plus Ultra*, 4–8.

<sup>62</sup> Wilhelm Windelband, *A History of Philosophy* (New York–London, 1893), 474–475; za: Richard H. Popkin, „Joseph Glanvill: A Precursor of David Hume”, *Journal of the History of Ideas* 14(2) (1953): 293.

<sup>63</sup> George Berkeley, *Siris. Łańcuch filozoficznych refleksji i dociekań wraz z Dodatkami*, przeł. Adam Grzeliński, Marta Szymańska-Lewoszewska (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2013).

<sup>64</sup> Jakub Płoski, „George Berkeley jako neoplatonik? Wspólne podstawy wczesnej i późnej filozofii Berkeleya”, *Ruch Filozoficzny* 79(3) (2023): 49–79.

znajomości *Scepsis Scientifica* przez szkockiego empirystę<sup>65</sup> – nie została zakończona ostatecznie rozstrzygającymi wnioskami. Zwraca ona uwagę na jeden z istotnych wątków pojawiających się w twórczości Glanvilla, mianowicie krytykę poznania. Pojawia się tu jednak wątpliwość, czy – podobnie jak w przypadku filozofii More'a – nie była ona jedynie narzędziem do za-negowania wartości poznania, które za swój przedmiot ma byty materialne, w celu legitymizacji badań nad duchem. Natomiast, zmieniając nieco optykę, sceptyczne przedsięwzięcie Glanvilla można kojarzyć nie tylko z angielskim empiryzmem, ale również pewnymi wcześniejszymi przemyśleniami, szczególnie krytycznie nastawionymi do arystotelizmu czy filozofii szkolnej w ogóle<sup>66</sup>, takimi jak te wyrażone w *De incertitudine*<sup>67</sup> Agrippy von Nettesheima lub w *Próbach*<sup>68</sup> Michela de Montaigne'a, którego zresztą Glanvill niejednokrotnie przywołuje<sup>69</sup>. Wyjątkowość czy prekursorski charakter prac Glanvilla miały się jednak ogniskować nie na jego ogólnej sceptycznej koncepcji, a na pewnym jej fragmencie, tzn. epistemologicznej krytyce przyczynowości, wyrażonej w *The Vanity of Dogmatizing*.

Traktat ten może się wpisywać w szeroki wówczas nurt krytyki filozofii przyrody uprawianej jako przedłużenie pewnych systemów filozoficznych – „mechanicznego ateizmu”<sup>70</sup> (głównie filozofii Hobbesa) i arystotelizmu – w celu wypracowania modelu nowego, empirycznego przyrodoznawstwa opartego na probabilizmie. Idąc platońskim tropem, Glanvill wskazuje w swoim wczesnym traktacie na to, że w przypadku wiedzy o świecie materialnym – w odróżnieniu od matematyki czy teologii – nigdy nie możemy osią-

<sup>65</sup> Popkin, „Joseph Glanvill: A Precursor of David Hume”: 303.

<sup>66</sup> Na przykład Glanvill, *Scepsis Scientifica*, 136–145.

<sup>67</sup> Agrippa von Nettesheim, „De incertitudine et vanitate scientiarum et artium, atque excellentia verbi Dei declamatio” (1564), dostęp 23.01.2024, <https://archive.org/details/hin-wel-all-00001847-001/page/n9/mode/2up>.

<sup>68</sup> Michel de Montaigne, *Próby*, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński (Kraków: Zielona Sowa, 2004).

<sup>69</sup> Joseph Glanvill, „An Address to the Royal Society”, w: Glanvill, *Scepsis Scientifica*, 68; Glanvill, *Scepsis Scientifica*, 131–132.

<sup>70</sup> Glanvill, „An Address to the Royal Society”, 53. Oczywiście Glanvill widzi zagrożenie jedynie w pewnym typie filozofii mechanicznych. W *Philosophia pia* (15–21) zdaje się bowiem widzieć w nich drogę do czczenia Boga przez Jego stworzenie.

gnąć pewności<sup>71</sup>, a przynajmniej w obecnym stanie kondycji natury ludzkiej<sup>72</sup>, której przywarą – oprócz ograniczonych zdolności intelektualnych oraz zwodniczych tendencji wyobraźni i uczuć<sup>73</sup> – jest pycha. Przejawia się ona w skłonności do rozumowego poskromienia świata materialnego i, co sugeruje sama nazwa dzieła, ustanawianiu dogmatów na temat działania przyrody. Zawarte tam refleksje Glanvilla przywołują na myśl krytykę poznania zaproponowaną przez Bacona w ramach koncepcji *idoli*. W tym kontekście nie może również dziwić wysunięta przez Popkina propozycja zaklasyfikowania tej filozofii jako pewnej „wersji pyrronńskiego sceptycyzmu z wydzwiękiem platońskim”<sup>74</sup>. Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że użyty w *Scepsis Scientifica* pyrronizm ma zasięg wyłącznie lokalny, tzn. nie odnosi się do niemożliwości pewnej wiedzy w ogóle, a jedynie tej z zakresu filozofii przyrody.

Angielski filozof uważał, że głównym powodem niepewności wiedzy o świecie materialnym jest to, że nie możemy poznawać przyczyn w świecie przyrody, ponieważ przyczynowość nie jest elementem naszego doświadczenia<sup>75</sup>. Za jego pomocą możemy jedynie poznać stałe współtowarzyszenie (*continual accompanying*) jednej rzeczy bądź jednego zjawiska z drugim<sup>76</sup>. By wiedza dedukcyjna o przyrodzie była możliwa, powinniśmy mieć wiedzę zarówno o pierwszej przyczynie, jak i o całym ciągu przyczyn aż do momentu bieżącego, a to przewyższa ludzkie zdolności poznawcze<sup>77</sup>. Skoro wiedza o przyczynowości nie jest możliwa zarówno z punktu widzenia eksperymentu i obserwacji, jak i rozumowej spekulacji, oznacza to, że jest ona niedostęp-

---

<sup>71</sup> Powołuje się przy tym zarówno na dawne argumenty z tradycji platońskiej, jak i te związane z ówczesnymi mu prądami naukowymi. Odnosi się do podziału na jakości pierwotne i wtórne, by wysunąć przeciw zmysłom zarzut, że sugerują nam, iż jakości wtórne tkwią w rzeczach analogicznie do jakości pierwotnych albo że zmysły podpowiadają nam fałszywe interpretacje świata, ponieważ widzimy słońce jako wschodzące i zachodzące (Glanvill, *Scepsis Scientifica*, 73–80).

<sup>72</sup> Tamże, 4–10.

<sup>73</sup> Tamże, 80–89, 106–114.

<sup>74</sup> Popkin, „Joseph Glanvill: A Precursor of David Hume”: 295.

<sup>75</sup> Glanvill, *Scepsis Scientifica*, 181–193.

<sup>76</sup> Tamże, 166.

<sup>77</sup> Tamże, 181–193. Glanvill zauważa również, że to, co jest niemożliwe dla człowieka, nie musi być niemożliwe dla innych istot, np. Aniołów, które – mimo że w metafizyce Glanvilla są bytami wcielonymi (realizują się na eterycznych nośnikach) – mają doskonalsze poznanie od ludzi (tamże, 169–170).



na człowiekowi w ogóle, a daleko idącą nieostrożnością epistemologiczną będzie twierdzenie, że w ramach pewnego systemu filozoficznego udało nam się dotrzeć do adekwatnego ujęcia przyczyn w przyrodzie.

Jak sugerują Owen i Popkin, krytyka spekulatywnej filozofii przyrody przeprowadzona przez Glanvilla prawdopodobnie była pokłosiem jego edukacji na Uniwersytecie Oksfordzkim<sup>78</sup>, podczas której nabrał zwątpienia i niechęci do dominującego tam scholastycyzmu. Dodatkowo, poza względami naukowymi, w tej krytyce niewątpliwe były motywy teologiczne – chciał dokonać, podobnie jak Bacon<sup>79</sup> czy wcześnie legitymizatorzy idei Towarzystwa Królewskiego<sup>80</sup>, po przyswojeniu go sobie przez tradycję chrześcijańską, ponownej dechrystianizacji arystotelizmu<sup>81</sup>, wskazując na to, że jedynie postawa sceptyczna oraz ostrożny eksperymentalizm w obrębie filozofii przyrody wyrażą pełnię pokory dla stworzenia i zamykając ludzki umysł na scholastyczne dogmaty, otworzą go na religię<sup>82</sup>.

## Spirytualizm Glanvilla jako synteza elementów empirycznych i neoplatońskich

Charakterystyczną cechą filozofii zarówno Glanvilla, jak i More'a była, z dzisiejszej perspektywy trudna do zrozumienia, wiara w czarownice, zjawy oraz duchy. Obaj ci filozofowie swój projekt stworzenia wiedzy o bytach

---

<sup>78</sup> Popkin, „Joseph Glanvill: A Precursor of David Hume”: 292; Owen, „An Essay on the Life and Works of Joseph Glanvill”, 9–11.

<sup>79</sup> Andrew Barnaby, „«Things Themselves»: Francis Bacon's Epistemological Reform and the Maintenance of the State”, *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme* 21(4) (1997).

<sup>80</sup> Najdobitniejszy przykład tej, umotywowanej zarówno z pozycji teologicznych, jak i filozoficzno-przyrodniczych, krytyki arystotelizmu i podejścia scholastycznego można odnaleźć w *Historii Towarzystwa Królewskiego* – pracy stanowiącej niejako manifest wczesnej filozofii eksperymentalnej (Thomas Sprat, *The history of the Royal Society of London, for the Improving of Natural Knowledge* (London: Printed by T.R. for J. Martyn ... and J. Allestry, 1667)).

<sup>81</sup> Na przykład perypatetyzm został przedstawiony jako filozofia, która sprzyja saducyzmowi z uwagi na niedostateczne uzasadnienie nieśmiertelności duszy za pomocą pojęcia formy substancjalnej: Glanvill, *Philosophia pia*, 35–40.

<sup>82</sup> Owen, „An Essay on the Life and Works of Joseph Glanvill”, 8–22, 31, 35–39.

tego typu łączyli z wątkami apologetycznymi, jak również nadziejami na to, że nowożytne przyrodoznawstwo dostarczy odpowiednich metod i instrumentarium naukowego, by w końcu móc legitymizować wiedzę o manifestujących się w świecie bytach duchowych<sup>83</sup>. Badacze jednak rzadko widzą w tym przedsięwzięciu próbę obrony nieracjonalnych przesądów<sup>84</sup>. Allison Coudert, wyraźnie doceniając historyczne znaczenie ich przedsięwzięcia, stwierdza, że „Nie było nic niespójnego czy sprzecznego w syntezie nauki i demonologii w obu tych filozofiach”<sup>85</sup>. Theodore Hoppen natomiast podtrzymuje, że przyjmowanie wiary w czarownice jako swoistego papierka lakmusowego, umożliwiającego podział między wartościowymi, tzn. naukowymi, a nienaukowymi autorami, nie jest adekwatną próbą wypracowania tej demarkacji<sup>86</sup>.

Mimo że można twierdzić, iż przywiązanie More’a do XVII-wiecznego naturalizmu i koncepcji z nim związanych było jedynie deklaratywne<sup>87</sup>, to

---

<sup>83</sup> Do idealnego sposobu, w jaki miał widzieć biblijny Adam przed Upadkiem, zdaniem Glanvilla, ludzkość miała się zbliżać poprzez kolejne osiągnięcia w dziedzinie optyki, takie jak rozwój mikroskopów. W jednym z wydań *The Vanity of Dogmatizing* (z 1661 roku) zasugerował on nawet – w przypadku Adama – możliwość postrzegania duchów przez materię ciała (Catherine Wilson, *The Invisible World. Early Modern Philosophy and Invention of the Microscope* (Princeton: Princeton University Press, 1995), 63–64). Możliwość eksperymentalnego wykazania istnienia ducha stanowiła również jeden z najważniejszych motywów, decydujących o przywiązaniu More’a do filozofii eksperymentalnej (Henry More, „Immortality of the Soul”, w: Henry More, *A Collection of Several Philosophical Writings of Dr Henry More* (London: Printed by James Fleisher, 1662), 50–52).

<sup>84</sup> Richard H. Popkin, „The Development of the Philosophical Reputation of Joseph Glanvill”, *Journal of the History of Ideas* 15(2) (1954): 305–311; Moody E. Prior, „Joseph Glanvill, Witchcraft, and Seventeenth-Century Science”, *Modern Philology* 30(2) (1932): 181–182.

<sup>85</sup> Allison Coudert, „Henry More and Witchcraft”, w: *Henry More (1614–1687) Tercentenary Studies*, 116. Podobnie uważa Redgrove (*Joseph Glanvill and Psychical Research*, 9–10).

<sup>86</sup> Theodore K. Hoppen, „The Nature of the Early Royal Society: Part I”, *The British Journal for the History of Science* 9(1) (1976): 3. Być może nawet w przypadku niektórych debat było dokładnie odwrotnie, zob. Thomas Harmon Jobe, „The Devil in Restoration Science: The Glanvill-Webster Witchcraft Debate”, *Isis* 72(3) (1981): 342–356.

<sup>87</sup> Jego strategia – powielana wielokrotnie przez późniejszych apologetów, np. George’a Berkeleya – zakłada częściowe przyjęcie przesłanek mechaniczycznych adwersarzy (np. tych dotyczących kluczowych dla nich zasad filozofii przyrody) i argumentowanie z wnętrza ich systemów na rzecz ich niespójności. Wyjściem z nich ma się okazać proponowana przez nich koncepcja Boga czy Opatrzności; strategię tę widać wyraźnie zarówno w *Divine Dialogues*, jak i *Antidote Against Atheism*. Szczegółowo strategię apologetyki More’a opisuje Kenneth Shepard, *Anti-Atheism in Early Modern England 1580–1720* (Leiden–Boston: Brill, 2015), 137–181.

w przypadku Glanvilla jego związek ze środowiskiem filozoficzno-naukowym myślicieli z Towarzystwa Królewskiego nie budzi żadnej wątpliwości, a jego wyjaśnienia sposobu działania czarownic, przejawiania się zjaw w świecie czy propozycje z zakresu „mechaniki duchów” cieszyły się powszechnym zainteresowaniem wśród ówczesnych przyrodników z Towarzystwa. Zarówno More, jak i Glanvill mogli być ponadto inspiracją dla czołowych przedstawicieli Rewolucji Naukowej<sup>88</sup>. Wydaje się więc, że redukcjonowanie namysłu epistemologicznego Glanvilla czy jego filozofii nauki do samej apologetyki byłoby ogromną stratą<sup>89</sup>.

O ile jednak More z charakterystycznym dla neoplatonizmu nastawieniem do degradacji empirii mógł uważać badania nad duchami i zjawami raczej za pewną formę apologetyki dla ludzi prostych, parafian<sup>90</sup>, o tyle Glanvill, entuzjastyczny zwolennik nauki baconowskiej<sup>91</sup> – oprócz niezwykle wyraźnych celów apologetycznych – uznawał je za godną uwagi naukę w ramach tworzącego się wówczas przyrodoznawstwa<sup>92</sup>. Postawa ta uwidoczniła została szczególnie w *Lux Orientalis*, gdzie Glanvill do tak enigmatycznego tematu, jakim jest działanie duchów w świecie, próbuje zastosować swoiste „prawa mechaniki”<sup>93</sup>. More natomiast krytykował w *Divine Dialogues* kartezjańską wersję dowodu ontologicznego jako zbyt skomplikowaną dla ludzi prostych<sup>94</sup>. Postulował zwracanie się do platońskich kajdaniarzy w ich własnym języku – języku empirii. Ukazanie im przejawów zjaw stanowiłoby

---

<sup>88</sup> W przypadku Glanvilla wpływ ten będzie ogniskował się na Hooke’u (B. R. Singer, „Robert Hooke on Memory, Association and Time Perception (1)”, *Notes and Records of the Royal Society of London* 31(1) (1976): 124) czy Boyle’u. Jego wpływ jako jednego z kreatorów ducha wczesnego Towarzystwa Królewskiego zdaje się jednak niewymierny.

<sup>89</sup> Choć również jako duchowny nawiązywał do nowej filozofii przyrody (Davies, *Science in an Enchanted World*, 227–245).

<sup>90</sup> Henry More, *Poems* (Cambridge: Printed by Roger Daniel, 1647), „To The Reader, Upon this second Edition”.

<sup>91</sup> Abstrahując od tego, czy poprawnie rozumiał namysł Bacona (zob. Dorothea Krook, „Two Baconians: Robert Boyle and Joseph Glanvill”, *Huntington Library Quarterly* 18(3) (1955): 261–278; Hoppen, „The Nature of the Early Royal Society: Part I”: 2–3).

<sup>92</sup> Glanvill, „A blow at modern Sadducism”, 94–96.

<sup>93</sup> Glanvill, *Lux Orientalis*, 128–130.

<sup>94</sup> More, *Divine Dialogues*, 51–56.

organoleptyczny dowód istnienia rzeczywistości ponadnaturalnej i zabezpieczałoby ich przed błędem saducyzmu.

W zachowanych pismach Glanvilla widać doskonale, jak mocno wiązał on z tym projektem zarówno naukowe, jak i apologetyczne aspiracje:

Faktycznie, w obecnym stanie rzeczy, „Kraina duchów” stanowi coś na kształt Ameryki i niepoznanego dobrze lądu. Zaiste, przedstawia się ona na mapie ludzkich nauk podobnie jak nieznane górzyste trakty, morza i potwory. [...] Niczego bowiem nie wiemy o świecie, w którym żyjemy, inaczej niż przez doświadczenie i fenomeny. Istnieje taki sam sposób rozważań na temat natury niematerialnej poprzez cudowne wydarzenia i objawienia, które można byłoby wynieść do rangi uwag, które nie są jedynie godne pogardy, gdyby istniała ostrożna i wierna historia skompilowana z tych niepowątpiewalnych i niezwykłych zjawisk (*appearances*). Stanowiłaby ona przynajmniej niezbity dowód przeciwko saducyzmowi, do którego nasz obecny wiek jest tak nieszczęśliwie usposobiony, oraz zmysłowy (*sensible*) argument na rzecz nieśmiertelności naszych dusz<sup>95</sup>.

Projekt ten zdaje się stanowić interesującą syntezę między postulowanym przez Bacona naukowym badaniem czarów oraz duchów<sup>96</sup> a metafizyką More'a, będącą intelektualnym zapleczem tego typu badań empirycznych. Glanvill zarysowuje następnie, nie rezygnując z naukowego krytycyzmu, schemat podejścia do owej krainy, skupiony na badaniu fenomenów<sup>97</sup> – pracy nad dokumentacją tego typu zjawisk. Rolę bardzo ważnej ekspedycji badawczej w tym kontekście odgrywa Towarzystwo Królewskie.

Siedemnastowieczne krytyki istnienia czarów i czarownic, które się wówczas pojawiały, niekiedy skłaniały poszczególnych autorów do niewiary w świat niematerialny w ogóle<sup>98</sup>, a zdaniem Glanvilla prowadziło to bezpośrednio do ateizmu<sup>99</sup>. Mimo że sam był szczególnie wyczulony na wiarygod-

---

<sup>95</sup> Glanvill, „A blow at modern Sadducism”, 93–94, przekład własny.

<sup>96</sup> Na przykład Francis Bacon, „The Advancement of Learning”, w: *Francis Bacon. A Critical Edition*, 176–178.

<sup>97</sup> Glanvill, „A blow at modern Sadducism”, 94–96.

<sup>98</sup> Davies, *Science in an Enchanted World*, 79–111; Cameron, *Enchanted Europe*, 255–269.

<sup>99</sup> Był to powszechny argument za czasów Glanvilla, np. Thomas Browne, *Religio Medici. Religia lekarza*, przeł. Justyna Czekajewska, Adam Grzeliński, Marcin T. Zdrzka (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2022), 109–110.

ność opracowywanych przekazów, sprzeciwiał się takiej postawie, że jeżeli wykryjemy fałszerstwa na temat czarów<sup>100</sup>, to neguje to cały obszar, w którym świat duchowy może wpływać na świat materialny<sup>101</sup>. Saduceusze – jak ich nazywano – popełniają więc błąd ekstrapolacji, przekładając kilka fałszywych przypadków wykrycia czarownic czy czarów na tezę o nieistnieniu świata nadnaturalnego w ogóle, i z pozycji sceptyków, chcących rozumowo rozważyć pewne zjawiska tajemnicze, przechodzą na pozycje ateistów<sup>102</sup>.

Jedną z cech charakterystycznych autorów z wczesnego okresu działalności Towarzystwa Królewskiego było zamiłowanie do poszukiwania tego, co w przyrodzie niezwykle, tajemnicze i unikatowe<sup>103</sup>. Dokumentacjom pewnych, najczęściej natury biologicznej, aberracji w przyrodzie poświęcane były rozległe strony publikatora Towarzystwa Królewskiego, a w to przedsięwzięcie zaangażowani byli nie tylko entuzjastyczni empiryści czy sceptycy, ale także postacie szczególnie ważne dla tej formacji intelektualnej, takie jak Samuel Hartlib czy Boyle<sup>104</sup>. Ówczesnym poszukiwaniom aberracji nie mogły umknąć również historie dotyczące duchów i czarownic.

Thomas Sprat w swojej *Historii Towarzystwa Królewskiego*<sup>105</sup>, podobnie jak Glanvill, dostrzegł kluczowe znaczenie empirycznego opracowania „Krainy duchów”. Nie kierował się on jednak podejściem, wyrażanym w More’owskiej maksymie „No Spirit, no God”, a jako centralny motyw tego typu badań widział zwalczanie przesądów i nieuzasadnionego strachu wśród ludzi<sup>106</sup>. Choć podejście, widzące w zastosowaniach do tej kwestii filozofii empirycznej głównie funkcję demystyfikacyjną względem dawnych przesądów, może się

---

<sup>100</sup> Glanvill, „Some Considerations about Witchcraft”, 11, 32–59.

<sup>101</sup> Robert M. Burns, *The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume* (London–Toronto: Associated University Presses, 1981), 47–52.

<sup>102</sup> W szerokim, ówczesnym rozumieniu, tzn. również jako osób niemoralnych. Popularnym argumentem za powiązaniem tych dwóch kwestii było wówczas to, że osoby negujące realność wiedźm mogą zacząć także wątpić w rozmaite potworności piekła i oddalać od siebie wizje wiecznej kary za złe życie.

<sup>103</sup> Hoppen, „The Nature of the Early Royal Society: Part I”: 4–7.

<sup>104</sup> Tamże: 7.

<sup>105</sup> Sprat, *The history of the Royal Society of London*, 337–341.

<sup>106</sup> Przy jednoczesnym docenieniu walorów apologetycznych metody eksperymentalnej: P. B. Wood, „Methodology and Apologetics: Thomas Sprat’s «History of the Royal Society»”, *The British Journal for the History of Science* 13(1) (1980): 1–26.

wydawać bardziej zdroworozsądkowe, nie było ono bynajmniej oczywiste we wczesnym Towarzystwie. Oba te nastawienia w bezpośredni sposób wynikały jednak z podniesionego przez Bacona wezwania, by empirycznie zmierzyć się z rzeczywistością duchową:

[...] znajduję wiele ksiąg o fantastycznych eksperymentach i tajemnicach oraz frywolnych szalbierstwach [...] nie znajduję jednak pokaźnego i poważnego zbioru „heteroklitów” (*heteroclitites*), czyli zjawisk nieregularnych w naturze, dobrze zbadanych i opisanych. [...] Nie jestem również zdania, że w tej historii zjawisk cudownych należy wykluczyć całkowicie przesądne opowieści o czarach, praktykach wiedz, snach, wróżbach i tym podobnych, gdzie istnieje pewność i wyraźny dowód tych faktów. Nie wiadomo jeszcze bowiem, w których przypadkach i w jakim stopniu przypisywane przesądom skutki rzeczywiście mają przyczynę naturalną. Dlatego niezależnie od tego, jak potępiać należy te praktyki, można jednak ze spekulacji i namysłu na ich temat nie tylko rozpoznać występki, ale również przyczynić się do dalszego ujawniania natury<sup>107</sup>.

Zasadniczą kwestią, która się tu pojawia, jest to, jaką metafizykę – według tego nowego podejścia do filozofii – będą generować nauki przyrodnicze i co zrobić z danymi empirycznymi odkrywanymi w ramach historii naturalnych, które nie zgadzają się z naszymi dotychczasowymi przekonaniem o świecie. Był to problem trapiący później również Locke’a, gdy w swoim głównym traktacie zastanawiał się nad filozoficzną teorią postępu wiedzy czy nad odpowiedniością siatki rodzajowo-gatunkowej, którą rzutujemy na rzeczywistość przyrodniczą. Zwłaszcza krytykując substancje wtóre<sup>108</sup>, Locke wskazywał na kluczowe znaczenie przypadków anomalnych. Podobnie – choć na innej płaszczyźnie, już nie filozoficzno-przyrodniczej, lecz antropologicznej – prowadził on również swoją polemikę z uniwersalistycznymi tezami z *De Veritate* Lorda Herberta z Cherbury<sup>109</sup>, tzn. w oparciu o przypadki anomalne, ale tym razem w obrębie ludzkiego intelektu i ludzkiej moralności.

---

<sup>107</sup> Bacon, „The Advancement of Learning”, 176–177, przekład własny.

<sup>108</sup> Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* t. 2, 86–90.

<sup>109</sup> Tamże, t. 1, 30–57.

## Podsumowanie

W szerokim pejzażu intelektualnym wczesnej nowożytności Glanvill może uchodzić za filozofa eklektycznego, który łączył, charakterystyczne dla wczesnego Towarzystwa Królewskiego, motywy empiryczne i te związane z krytyką poznania z koncepcjami obecnymi w ruchu latytudynariańskim, zwłaszcza Cambridge'owskim neoplatonizmie. Jego przykład ukazuje otwartość XVII-wiecznego Towarzystwa Królewskiego na koncepcje pochodzące z filozofii rzadko kojarzonych z rozwojem wczesnego przyrodoznawstwa, takich jak właśnie neoplatonizm z Cambridge. Badania te ukazują również, że wpływ idei More'a na to środowisko był o wiele szerszy i zdecydowanie wykraczał nawet ponad, i tak niezwykle znaczące, inspiracje jego filozofią w kontekście teologii naturalnej oraz przekonań na temat czasu i przestrzeni Isaaca Newtona<sup>110</sup>. Metafizyka rozciągniętych substancji duchowych – mimo że powstała w klimacie polemiki z jedną z najważniejszych, z punktu widzenia rozwoju wczesnego przyrodoznawstwa, koncepcji filozoficznych oraz prób obrony Ducha Natury, który jest specyficznym elementem systemu More'a, a nie Glanvilla – mogła zostać zinterpretowana jako filozoficzne zaplecze pewnych specyficznych badań empirycznych dotyczących zjaw czy duchów. Istotność przebadania tego obszaru dostrzegali nie tylko Sprat czy Glanvill, ale przede wszystkim ideowy ojciec Towarzystwa Królewskiego – Francis Bacon.

Warte nie tylko zauważenia, ale i uważnego przebadania są drogi, którymi myśl neoplatońska wdzieriała się w koncepcje antydogmatycznych, empirycznych przyrodoznawców z wczesnego Towarzystwa Królewskiego. Z całą pewnością – w przypadku prac Glanvilla – należy wskazać na wątki związane z teologią latytudynariańską jako jedną z możliwych dróg tranzytu między tymi tradycjami<sup>111</sup>. Liberalna anglikańska teologia, wzbogacona na Uniwersytecie w Cambridge o wątki związane z neoplatońską filozofią, mogła istotnie wpływać na wczesnych angielskich przyrodoznawców, co sugerują już

<sup>110</sup> Reid, *The Metaphysics of Henry More*, 111–139.

<sup>111</sup> W eseju Glanvilla: *Anti-fanatical Religion and Free Philosophy. In a Continuation of the New Atlantis* (w: Glanvill, *Essays on several Important Subjects in Philosophy and Religion*, VII) nowa, wolna (tzn. antydogmatyczna i sceptyczna) filozofia przyrody została przedstawiona jako komplementarna ze swobodną teologią – latytudynarianizmem.



same związki zwolenników wolności religijnej, takich jak Locke czy Boyle, z latytudynarianami<sup>112</sup>.

Otwartość ta, manifestująca się również w postawie badawczej, z dzisiejszej perspektywy zakrawa czasem na naiwność. Skoro rozwój sztuki nawigacji i rozbudowa przyrządów, takich jak coraz bardziej zaawansowane seksantasy, zaowocowały znaczącymi odkryciami w świecie makro (takimi jak odkrycie Nowego Świata) i równocześnie spowodowały załamanie się ówczesnych światopoglądów, a Hooke'owski mikroskop otworzył przed nami świat bytów ze świata mikro, niedostępnych gołym okiem<sup>113</sup>, to Glanvill uważał, że skrajnie dogmatyczną postawą będzie wykluczanie istnienia różnego rodzaju bytów i zjawisk często określanymi jako paranormalne czy magiczne w perspektywie odkrycia instrumentarium naukowego, które – podobnie jak mikroskop – może pomóc dotrzeć do tej rzeczywistości<sup>114</sup>.

Hobbes w *Lewiatanie* czy Spinoza w swoich listach<sup>115</sup> negowali istnienie zjaw, podczas gdy wśród wczesnych przyrodnawców ich stanowisko wcale nie było takie oczywiste. W znacznej mierze – co pokazuje historia Towarzystwa Królewskiego – nie byli oni materialistami. Jeżeli tak uważa się powszechnie, to prawdopodobnie dlatego, że dysponujemy w kulturze wywodzącą się przynajmniej z drugiej połowy XVIII wieku ramą pojęciową, która towarzyszy naszemu myśleniu o Rewolucji Naukowej<sup>116</sup>, zapominając

---

<sup>112</sup> Nathan Guy, „Giving Locke Some Latitude: Locke's Theological Influences from Great Tew to the Cambridge Platonists”, w: *Revisioning Cambridge Platonism*, 133–157.

<sup>113</sup> Glanvill, *Plus Ultra*, 56–57.

<sup>114</sup> Glanvill, „Some Considerations about Witchcraft”, 7–10.

<sup>115</sup> Baruch Spinoza, *Listy*, przeł. Leszek Kołakowski (Warszawa: PWN, 1961), 196–220, 233–256; Thomas Hobbes, „The English Works, v. III. Leviathan”, *Online Library of Liberty*, dostęp 23.01.2024, <https://oll.libertyfund.org/title/hobbes-the-english-works-vol-iii-leviathan> (Chapter II, *Apparitions or visions*; Chapter XII, *But know not the way how they effect anything, The heaven, the ocean, the planets, the fire, the earth, the winds, were so many gods*; Chapter VIII, *Madness. Melancholy*). Podobnie jak Spinoza, proponując swoją egzegezę, polemizuje również z podtrzymywaną m.in. przez Glanvill („Saducismus triumphatus” [second part], 13–88) tezę, że o realności duchów czy zjaw dowodzi Pismo Święte: Chapter XXXVI, *To prophets of perpetual calling, and supreme, God spake in the Old Testament from the mercy seat, in a manner not expressed in the Scripture*; Chapter XLIV, *The kingdom of Darkness, The Church not yet fully freed of darkness*; Chapter XLV, *The Scriptures do not teach that spirits are incorporeal*.

<sup>116</sup> Dobbs, „Newton as Final Cause and First Mover”, 26–27, 34–35.

niekiedy o intelektualno-duchowych meandrach wieku XVII, w których zarówno nowożytna nauka, jak i postawa naukowa dopiero się rozwijały.

Reasumując, spośród wszystkich neoplatoników z Cambridge to właśnie Glanvill przejawiał najsilniejsze, nie tylko intelektualne, ale również prywatne, związki z empirykami z Towarzystwa Królewskiego, a wiele elementów jego filozofii – jak próbowałem to ukazać – można traktować jako próbę stworzenia syntezy tych dwóch, szczególnie wówczas żywych, tradycji.

## Bibliografia

### Literatura podmiotu

- Glanvill Joseph. „A blow at modern Sadducism in some philosophical considerations about witchcraft”. *Early English Books*. Dostęp 23.01.2024. <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A70179.0001.001/1:7?rgn=div1;view=toc>.
- Glanvill Joseph. „Lux Orientalis”. Dostęp 23.01.2024. [https://archive.org/details/bim\\_early-english-books-1641-1700\\_lux-orientalis-or-an-en\\_glanvill-joseph\\_1662/page/n1/mode/2up](https://archive.org/details/bim_early-english-books-1641-1700_lux-orientalis-or-an-en_glanvill-joseph_1662/page/n1/mode/2up).
- Glanvill Joseph. „Saducismus triumphatus, or, Full and plain evidence concerning witches and apparitions in two parts: the first treating of their possibility, the second of their real existence”. *Early English Books*. Dostęp 23.01.2024. <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A42824.0001.001/1:24.3?rgn=div2;view=toc>.
- Glanvill Joseph. 1661. *The Vanity of Dogmatizing, or, Confidence in opinions manifested in a discourse of the shortness and uncertainty of our knowledge, and its causes: with some reflexions on peripateticism, and an apology for philosophy*. London: Printed by E.C. for Henry Eversden (wersja wczesna).
- Glanvill Joseph. 1668. „Answers to some of the Inquiries formerly publishd concerning Mines”. W: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 525–526. Dostęp 23.01.2024. <https://www.biodiversitylibrary.org/item/193101#page/600/mode/1up>.
- Glanvill Joseph. 1668. „Additional Answers to the Queries of Mines”. W: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 767–771. Dostęp 23.01.2024. <https://www.biodiversitylibrary.org/item/183728#page/151/mode/1up>.
- Glanvill Joseph. 1668. *Plus Ultra*. London: Printed for James Collins.
- Glanvill Joseph. 1669. „Observations concerning the Bath-Springs”. W: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 977–982. Dostęp 23.01.2024. <https://www.biodiversitylibrary.org/item/183746#page/95/mode/1up>.

- Glanvill Joseph. 1671. *Philosophia pia, or, A discourse of the religious temper and tendencies of the experimental philosophy which is profest by the Royal Society to which is annex a recommendation and defence of reason in the affairs of religion*. London: Printed for James Collins.
- Glanvill Joseph. 1676. *Essays on several Important Subjects in Philosophy and Religion*. London: J.D. for John Baker.
- Glanvill Joseph. 1676. *Seasonable Reflections and Discourses in Order to the Conviction & Cure of the Scoffing, & Infidelity of a Degenerate Age*. London: Printed by R.W. for H. Mortlock.
- Glanvill Joseph. 1681. *The Zealous, and Impartial Protestant shewing some great, but less heeded Dangers of Popery, in Order to Thorough and Effectual Security against it: in a Letter to a Member of Parliament*. London: Printed by M.C. for Henry Brome.
- Glanvill Joseph. 1885. „An Address to the Royal Society”. W: Joseph Glanvill, *Scep-sis Scientifica or, Confest Ignorance, The Way to Science; in an Essay of the Vanity of Dogmatizing and Confident Opinion*, 49–70. London: K. Paul, Trench & Co.
- Glanvill Joseph. 1885. *Scep-sis Scientifica or, Confest Ignorance, The Way to Science; in an Essay of the Vanity of Dogmatizing and Confident Opinion*. London: K. Paul, Trench & Co.
- Glanvill Joseph. 1954. „The Cupri-Cosmits”. W: Jackson I. Cope, Joseph Glanvill, „«The Cupri-Cosmits»: Glanvill on Latitudinarian Anti-Enthusiasm”. *Huntington Library Quarterly* 17(3): 2–286, 272–286.

### Pozostała literatura źródłowa

- Bacon Francis. 1996. „New Atlantis”. W: *Francis Bacon. A Critical Edition of the Major Works*, red. Brian Vickers, 457–489. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Bacon Francis. 1996. „The Advancement of Learning”. W: *Francis Bacon. A Critical Edition of the Major Works*, red. Brian Vickers, 120–300. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Berkeley George. 2013. *Siris. Łańcuch filozoficznych refleksji i dociekań wraz z Dodatkami*, przeł. Adam Grzeliński, Marta Szymańska-Lewoszewska. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Boyle Robert. 2001. *The Correspondence of Robert Boyle*, vol. 2, 4, 5: 1678–1683, red. Michael Hunter, Antonio Clericuzio, Lawrence M. Principe. London–New York: Routledge.
- Browne Thomas. 2022. *Religio Medici. Religia lekarza*, przeł. Justyna Czekajewska, Adam Grzeliński, Marcin T. Zdrenka. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Hobbes Thomas. „The English Works, v. III. Leviathan”. *Online Library of Liberty*. Dostęp 23.01.2024. <https://oll.libertyfund.org/title/hobbes-the-english-works-vol-iii-leviathan>.

- Leibniz Gottfried Wilhelm. 1955. *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Warszawa: PWN.
- Locke John. 1955. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1–2. Warszawa: PWN.
- Montaigne Michel de. 2004. *Próby*, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński. Kraków: Zielona Sowa.
- More Henry. „An antidote against atheism”. *Early English Books*. Dostęp 23.01.2024. <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A51284.0001.001/1:6?rgn=div1;view=fulltext>.
- More Henry. 1647. *Poems*. Cambridge: Printed by Roger Daniel.
- More Henry. 1662. „Immortality of the Soul”. W: Henry More, *A Collection of Several Philosophical Writings of Dr Henry More*, 380–630. London: Printed by James Flesher.
- More Henry. 1743. *Divine Dialogues*. Glasgow: Printed by Robert Foulis.
- More Henry. 1925. „Encheiridion Metaphysicum”. W: Henry More, *Philosophical Writings of Henry More*, red. Flora I. Mackinnon, 182–226. New York: Oxford University Press.
- Nettesheim Agrippa von. 1564. „De incertitudine et vanitate scientiarum et artium, atque excellentia verbi Dei declamatio”. Dostęp 23.01.2024. <https://archive.org/details/hin-wel-all-00001847-001/page/n9/mode/2up>.
- Platon. 2002. *Timajos*, przeł. Władysław Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Platon. 2017. *Eutyfron*, przeł. Ryszard Legutko. Kraków–Warszawa: Ośrodek Myśli Politycznej Państwowy Instytut Wydawniczy Teologia Polityczna.
- Platon. 2020. *Państwo*. Kęty: Marek Derewiecki.
- Plotyn. 1959. *Enneady*, t. 1–2, przeł. Adam Krokiewicz. Kraków: PWN.
- Spinoza Baruch. 1961. *Listy*, przeł. Leszek Kołakowski. Warszawa: PWN.
- Sprat Thomas. 1667. *The history of the Royal Society of London, for the Improving of Natural Knowledge*. London: Printed by T.R. for J. Martyn ... and J. Allestry.
- Stubbe Henry. 1670. „A Review of the precedent Discourse against Mr. Glanvill”. W: *A specimen of some animadversions upon a book entituled, Plus ultra, or, Modern improvements of useful knowledge writtten by Mr. Joseph Glanvill, a member of the Royal Society*. London: [b.w.].
- Vaughan Thomas. 1888. *The Magical Writings of Thomas Vaughan (Eugenius Philathes): A Verbatim Reprint of His First Four Treatises: Anthroposophia Theomagica, Anima Magica Abscondita, Magia Adamica, and the True Cælum Terræ*. Michigan: G. Redway.

## Literatura przedmiotu

- Armstrong Sean. 2014. „The Devil, Superstition, and the Fragmentation of Magic”. *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme* 37(2): 49–80.
- Barnaby Andrew. 1997. „«Things Themselves»: Francis Bacon’s Epistemological Reform and the Maintenance of the State”. *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme* 21(4): 57–80.

- Burns Robert M. 1981. *The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume*. London–Toronto: Associated University Presses.
- Butterfield Herbert. 1951. *The Whig Interpretation of History*. London: G. Bell.
- Cameron Euan. 2010. *Enchanted Europe. Superstition, Reason, and Religion 1250–1750*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Cope Jackson I. 1956. *Joseph Glanvill, Anglican Apologist*. Washington: Committee on Publications, Washington University.
- Coudert Allison. 1990. „Henry More and Witchcraft”. W: *Henry More (1614–1687) Tercentenary Studies*, red. Sarah Hutton, 115–136. International Archives of the History of Ideas / Archives Internationales d’Histoire des Idées, vol. 127. Dordrecht: Springer.
- Cragg Gerald R. 1950. *From Puritanism to the Age of Reason: A Study of Changes in Religious Thought within the Church of England 1660 to 1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davies Julie. 2018. *Science in an Enchanted World: Philosophy and Witchcraft in the Work of Joseph Glanvill*. Routledge Research in Early Modern History. New York–London: Routledge.
- Dobbs Betty J. T. 2000. „Newton as Final Cause and First Mover”. W: Margaret J. Osler, *Rethinking the Scientific Revolution*, 25–39. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guy Nathan. 2019. „Giving Locke Some Latitude: Locke’s Theological Influences from Great Tew to the Cambridge Platonists”. W: *Revisioning Cambridge Platonism: Sources and Legacy*, red. Douglas Hedley, David Leech. Dordrecht: Springer.
- Hall Rupert A. 1990. „Henry More and the Scientific Revolution”. W: *Henry More (1614–1687) Tercentenary Studies*, red. Sarah Hutton, 37–54. International Archives of the History of Ideas / Archives Internationales d’Histoire des Idées, vol. 127. Dordrecht: Springer.
- Harrison Peter. 2007. *The Fall of Man and the Foundations of Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hedley Douglas. 2001. „The Platonick Trinity. Philology and Divinity in Cudworth’s Philosophy of Religion”. W: *Philologie und Erkenntnis: Beiträge zu Begriff und Problem frühneuzeitlicher Philologie*, red. Ralph Häfner, 247–264. Berlin–New York: Max Niemeyer Verlag.
- Hoppen Theodore K. 1976. „The Nature of the Early Royal Society: Part I”. *The British Journal for the History of Science* 9(1): 1–24.
- Hoppen Theodore K. 1976. „The Nature of the Early Royal Society: Part II”. *The British Journal for the History of Science* 9(1): 243–273.
- Hutton Sarah. 1990. *Henry More (1614–1687) Tercentenary Studies*. International Archives of the History of Ideas / Archives Internationales d’Histoire des Idées, vol. 127. Dordrecht: Springer.

- Jobe Thomas Harmon. 1981. „The Devil in Restoration Science: The Glanvill-Webster Witchcraft Debate”. *Isis* 72(3): 343–356.
- Krook Dorothea. 1955. „Two Baconians: Robert Boyle and Joseph Glanvill”. *Huntington Library Quarterly* 18(3): 261–278.
- Kucharski Dariusz. 2018. „Henry More i Isaac Newton o działaniu materii – kontekst neoplatonicki”. *Studia Philosophiae Christianae* 54(4): 5–26.
- Kucharski Dariusz. 2020. *Racjonalność wiary w ujęciu Henry’ego More’a*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Leech David. „Defining «Cambridge Platonism»”. *University of Cambridge: The Cambridge Platonism Sourcebook*. Dostęp 21.01.2024. <https://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/defining-cambridge-platonism>.
- Leech David. 2019. „Henry More and Descartes”. W: *Plotinus’ Legacy The Transformation of Platonism from the Renaissance to the Modern Era*, red. Stephen Gersh, 127–145. Cambridge: Cambridge University Press.
- Muratori Cecilia. 2019. „«A Philosopher at Randome»: Translating Jacob Böhme in Seventeenth-Century Cambridge”. W: *Revisioning Cambridge Platonism: Sources and Legacy*, red. Douglas Hedley, David Leech, 48–64. Dordrecht: Springer.
- Osler Margaret J. 2000. „The Canonical Imperative: Rethinking the Scientific Revolution”. W: Margaret J. Osler, *Rethinking the Scientific Revolution*, 3–21. Cambridge: Cambridge University Press.
- Owen John. 1885. „An Essay on the Life and Works of Joseph Glanvill”. W: Joseph Glanvill, *Scepsis Scientifica or, Confest Ignorance, The Way to Science; in an Essay of the Vanity of Dogmatizing and Confident Opinion*, 7–46. London: K. Paul, Trench & Co.
- Płoski Jakub. 2024. „George Berkeley jako neoplatonik? Wspólne podstawy wczesnej i późnej filozofii Berkeley’a”. *Ruch Filozoficzny* 79(3): 49–79.
- Popkin Richard H. 1953. „Joseph Glanvill: A Precursor of David Hume”. *Journal of the History of Ideas* 14(2): 292–303.
- Popkin Richard H. 1954. „The Development of the Philosophical Reputation of Joseph Glanvill”. *Journal of the History of Ideas* 15(2): 305–311.
- Prior Moody E. 1932. „Joseph Glanvill, Witchcraft, and Seventeenth-Century Science”. *Modern Philology* 30(2): 167–193.
- Raube Sławomir. 2000. „Filozoficzna apologetyka platońskiej szkoły z Cambridge”. *Folia Philosophica* 18: 117–128.
- Redgrove Stanley H. 1921. *Joseph Glanvill and Psychical Research in the Seventeenth Century*. London: William Rider & Son, LTD.
- Reid Jasper. 2007. *The Metaphysics of Henry More*. Dordrecht: Springer.
- Scott Dominic. 1990. „Platonic Recollection and Cambridge Platonism”. *Hermathena* 149: 73–97.

- Sheppard Kenneth. 2015. *Anti-Atheism in Early Modern England 1580–1720*. Leiden–Boston: Brill.
- Singer B. R. 1976. „Robert Hooke on Memory, Association and Time Perception (1)”. *Notes and Records of the Royal Society of London* 31(1): 115–131.
- Szwed Antoni. 2016. *Fideizm Kalwina i bunt angielskich racjonalistów*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Usakiewicz Joanna. 2018. „Damaris Masham, jej związki z Johnem Lockiem i dyskusja z Gottfriedem Wilhelmem Leibnizem”. *Studia z Historii Filozofii* 9(3): 103–116.
- Wilson Catherine. 1995. *The Invisible World. Early Modern Philosophy and Invention of the Microscope*. Princeton: Princeton University Press.
- Windelband Wilhelm. 1893. *A History of Philosophy*. New York–London: [b.w.].
- Wood P. B. 1980. „Methodology and Apologetics: Thomas Sprat’s «History of the Royal Society»”. *The British Journal for the History of Science* 13(1): 1–26.