

TOMASZ STEGLIŃSKI

UNIwersYTET ŁÓDZKI, ŁÓDŹ, POLSKA

E-MAIL: TOMASTEGANDA@GMAIL.COM

Gerauda de Cordemoy argumenty w sprawie zgodności filozofii Descartes'a z *Pismem Świętym*

Cordemoy należy do wiernych naśladowców Descartes'a, których działalność przypada na wiek XVII. Zasięg jego zainteresowań filozoficznych pokrywa się z tematyką opracowań, jakie zostawił po sobie jego poprzednik, tylko nieznacznie ją przekraczając. Wraz z De La Forge'm i Malebranche'm autor ten zaliczany jest do francuskich uczonych rozwijających Kartezjańską ideę *okazjonalizmu* jako teorię służącą wyjaśnieniu związków między substancjami w dualistycznej teorii Świata. Wcześniej Cordemoy znany był w Polsce dzięki przekładowi jego *Rozprawy fizycznej o mowie*. W następnych latach, nie licząc kilku poświęconych mu artykułów, ukazało się w naszym kraju główne opracowanie filozoficzne jego pióra, jakim jest *Sześć rozpraw o rozłączności oraz unii duszy i ciała*¹. Przy okazji tego wydarzenia chciałbym

¹ Oto ważniejsze publikacje na temat filozofii Cordemoy, które ukazały się w Polsce w ostatnim czasie: Géraud de Cordemoy, *Sześć rozpraw o rozłączności oraz unii duszy i ciała*, tłum. Tomasz Stegliński (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2016); Tomasz Śliwiński, „Kartezjańskie i pozakartezjańskie elementy filozofii Gérauda de Cordemoy”, w: *Inspiracje i kontynuacje problemów filozofii XVII wieku*, red. Jolanta Żelazna (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2013), 35–68; idem, „René Descartes, Louis De La Forge i Géraud de Cordemoy: o życiu, śmierci oraz stanie duszy po jej rozłączeniu od ciała

odnieć się do pewnego krótkiego tekstu Cordemoy, ujętego w formie *Listu do Jezuity, Gabriela Cossarta*, będącego znakiem jego poparcia dla filozofii ojca nowożytności oraz wkładem w jej obronę przed zarzutami o herezję².

Dla Descartes'a problem sporu czy też różnic między wiarą i wiedzą był znany. Filozof nie znajdował jednak jego podstaw w samym umyśle, który przez ograniczenie woli do czynności rozumu nie wyrokował o prawdach wykraczających poza jego przyrodzone kompetencje. Sprawiało to, że uczony podobnymi zagadnieniami nie zajmował się programowo lub przynajmniej nie czynił z nich wątku przewodniego w swojej koncepcji. Mimo takiego przekonania zauważalna jest obecność pewnej ambiwalencji myśliciela w tej sprawie. Świadczą o tym trzy typowe dla niego rozstrzygnięcia powyższej problematyki, które warto na początku przypomnieć. Na przykład o różnicy w przedstawianiu Boga przez *Pismo Święte* i filozofię pisał on w odpowiedzi na *Zarzuty drugie* co następuje:

Wszystkim bowiem znana jest różnica, jaka zachodzi między sposobami mówienia o Bogu, przystosowanymi do rozumienia ogółu i zawierającymi wprawdzie jakąś prawdę, lecz jako dostosowaną dla ludzi, którymi to zwykle posługiwać się Pismo św., a innymi, wyrażającymi raczej prawdę nagą i niedostosowaną dla ludzi, którymi powinni się posługiwać wszyscy w filozofowaniu³.

W przytoczonym fragmencie odnotowana jest jawna przewaga rozumu nad sposobem uprzystępniania prawdy przez tekst natchniony oraz trudność w posługiwaniu się nim, co stanowi również ważny argument użyty przez filozofa w *Liście do teologów i uczonych Sorbony*, będącym *Przedmową* do *Me-*

ludzkiego”, w: *Z badań nad filozofią XVII wieku*, red. Honorata Jakuszko (Lublin: Lubelskie Towarzystwo Naukowe, 2013), 41–58; idem, „Gérauda de Cordemoy teoria ruchu materii oraz wyjaśnienie wzajemnych oddziaływań duszy i ciała w oparciu o teorię przyczyn okazjonalnych”, *Folia Philosophica UŁ* 26 (2013): 1–26; Halina Święczkowska, „O pewnych problemach racjonalistycznej filozofii umysłu i filozofii języka. Uwagi na marginesie Rozprawy fizykalnej o mowie Gérauda de Cordemoy”, *Białostockie Archiwum Językowe* 14: 261–276; Géraud de Cordemoy, *Rozprawa fizykalna o mowie*, tłum. Jerzy Kopania i Barbara Głowacka (Warszawa: Zakład Semiotyki Logicznej UW Znak–Język–Rzeczywistość Polskie Towarzystwo Semiotyczne, 1993).

² List ten znajduje się w wydaniu krytycznym dzieł filozofa: Géraud de Cordemoy, *Œuvres philosophiques*, Edition critique présenté par Pierre Clair et François Girbal (Paris: PUF, 1968), 257–277.

³ René Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora, oraz Rozmowa z Burmanem*, tłum. zbiorowe (Warszawa: PWN, 1958), vol. 1, 179.

dytacji. Powinność angażowania władz poznawczych, choćby w odniesieniu do kwestii istnienia Boga, staje się tam nakazem, a niezadośćczynienie mu, symptomem swoistego regresu i winy. Przyznać jednak trzeba – i tu przejawia się dowód owej niestałości – że wytyczna ta nie zawsze była konsekwentnie realizowana przez samego Descartes'a. We wcześniejszych *Prawidłach do kierowania umysłem*, w niezbędnych przypadkach, nakazywał on przedkładanie niepojętego działania wiary nad światło rozumu:

Otóż są dwie drogi, które prowadzą do nauki w sposób najpewniejszy [intuicja i dedukcja, T. S.]; żadnych też ze strony umysłu nie można dopuszczać, ale wszystkie inne należy odrzucić jako podejrzane i podległe błędom. Nie przeszkadza to nam jednak wierzyć, iż to, co nam przez Boga zostało objawione, jest pewniejsze od wszelkiego poznania, ponieważ wiara w nie, jak w ogóle w rzeczach ciemnych, jest aktem nie umysłu, ale woli; jeśli zaś posiada ona jakies podstawy w umyśle, to te mogą i powinny dać się odnaleźć przede wszystkim na jednej z dróg wyżej wymienionych, jak to może kiedyś obszerniej wykażemy⁴.

W treści tej opinii ważność nauki jest znoszona w sposób zupełny przez samą skłonność do uznawania nadrzędności tego, co nadprzyrodzone – zupełnie bezkrytycznie i natychmiastowo. Dodajmy również, że filozof dopuszcza to, że niektóre aspekty wiary będącej wynikiem wspomnianej podległości, mogą okazać się uzasadnione, ale ponieważ nie ma co do tego ani pewności, ani tego konieczności, przeciwstawia on jasności poznania ciemną pewność ufności, która nie poddaje się racjonalizacji.

Wreszcie, niejako w formie kompromisu, w porównaniu do wymienionych wyżej poglądów, w *Zasadach filozofii* Descartes wyraża świadomość istnienia dwóch porządków relacjonowania stworzenia Świata, z których ten jego został wymuszony przez zwykłe prawa intelektu skończonego i pozostaje

⁴ René Descartes, *Prawidła do kierowania umysłem*, tłum. Ludwik Chmaj (Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Filozoficzne, 1937), 32. To samo zostanie powtórzone w *Odpowiedziach na Zarzuty Drugie*: „Chociaż bowiem powiada się, że wiara odnosi się do tego, co ciemne, to jednak to, dzięki czemu ją przyjmujemy, nie jest ciemne, lecz jaśniejsze od wszelkiego przyrodzonego światła rozumu”; idem, *Medytacje*, 184. Na ten sam temat raz jeszcze filozof wypowiedział się w *Zasadach filozofii*: „[...] trzeba wbić sobie w pamięć tę najwyższą regułę, że należy wierzyć w to, jako że wszystkich rzeczy najpewniejsze, co nam Bóg objawił”; René Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. Izydora Dąmbska (Warszawa: PWN, 1960), 49–50.

w skomplikowanym stosunku do Prawdy znanej Bogu. W III księdze *Zasad*, w artykule 45, czytamy:

Nie ulega [...] wątpliwości, że świat od początku został stworzony z całą swą doskonałością tak, iż istniały w nim i Słońce, i Ziemia, i Księżyc, i gwiazdy. A także na Ziemi znajdowały się nie tylko nasiona roślin, lecz i same rośliny. Ani też Adam i Ewa nie urodzili się dziećmi, lecz stworzeni zostali jako ludzie dorośli. Tego uczy nas wiara chrześcijańska, o tym również przekonuje nas naturalny rozum. Bacząc bowiem na niezmierną potęgę Boga, nie możemy sądzić, że On kiedykolwiek coś czyni, co by nie było skończone we wszystkich swych częściach. Niemniej przeto, ponieważ dla rozumienia natury roślin czy istot ludzkich o wiele lepiej jest rozpatrywać, w jaki sposób stopniowo mogły się one rodzić z nasion, aniżeli, w jaki sposób Bóg je w początkach świata stworzył, przeto, jeśli potrafilibyśmy wymyślić jakieś zasady bardzo proste i łatwe do pojęcia i udowodnić, że z nich jakby z nasion jakichś mogły powstać i gwiazdy, i ziemia, i wreszcie wszystko, co poznajemy w tym świecie widzialnym, to chociaż wiemy dobrze, że one nigdy w ten sposób nie powstały, jednak tym sposobem lepiej przedstawimy ich naturę, aniżeli gdybyśmy opisywali tylko, jakie one są teraz. A ponieważ wydaje mi się, że takie zasady wykryłem, wyłożę je tu pokrótce⁵.

Zauważalne jest, że mamy tu do czynienia z relatywizmem wywołanym ograniczeniami myśli naukowej, która sprowadza całe ludzkie działanie do rozumowej rekonstrukcji tego, jak Świat mógłby stopniowo rozwijać się w znaną nam postać, gdyby Bóg nie stworzył go kompletnym w jednym momencie. W swoim *Liście Cordemoy* będzie odnosił się właśnie do tego trzeciego rozstrzygnięcia. Uzna je za kluczowe dla zrozumienia tytułowej zgodności, której broni. Jego zdaniem Descartes opisuje realność stworzoną przez Boga, a więc czyni to samo co Mojżesz w *Księdze Rodzaju*, używa natomiast języka filozofii, który wyjaśnia zasady i opierającą się na nich dynamikę procesów zachodzących w przyrodzie, które są czasowe. On sam przyznaje pierwszeństwo Cudowi, ale zależy mu na dowiedzeniu, że relacja autorstwa jego poprzednika stanowi wymierne oblicze historii biblijnej. W tym celu korzysta z fragmentów jego opracowań z zakresu fizyki, które przytacza na przemian z nią samą.

Nieco inaczej akcenty rozkładał Descartes opierający się na przekonaniu, że nadrzędność nadprzyrodzoności nie ma większego znaczenia w odniesie-

⁵ Descartes, *Zasady*, 120–122.

niu do filozofii, w tym fizyki, ponieważ nie znajduje w nich swego zastosowania. Poprzestaje on na uwzględnieniu faktu, że dyscypliny naukowe są zawsze aktualnymi świadectwami naturalnych władz poznawczych i to takich, jakimi je Bóg stworzył. W związku z tym zgodność między *Pismem Świętym* i rozumem w człowieku albo jest problemem pozornym, albo powinna być w jakiś sposób – nawet gdyby miał pozostać nam nieznanym – zabezpieczona przez samego Stwórcę, tylko dlatego, że oba mają w Nim swe źródło. Pewność tego sprawia, że nie ma żadnej ludzkiej odpowiedzialności za taką zgodność bądź jej brak. To, co można wiedzieć, polega na tym, że z powodu całkowitej rozbieżności zakresów jednego i drugiego, rozpoznawanej na gruncie umysłu skończonego, pole działania nauki pozostaje obszarem prawomocnego wyrokowania w sprawie Natury, będąc tylko tak ważne, jak ważna jest wiedza o rozumie ludzkim, ponieważ obie te dziedziny zostają utożsamione. Oznacza to, że fizyka dokonuje się odtąd jedynie jako samorefleksja podmiotu, na podstawie prawd wrodzonych jego myśleniu. Wadliwość lub prawdziwość skutków tej refleksji w całości zależy od Boga⁶.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt teorii Kartezjańskiej. Otóż w porównaniu do metody historycznej, z której korzystają badacze *Pisma Świętego*, aprioryzm Descartes'a bazuje na aczasowości, to jest wspomnianej wrodzoności prawd rozumu (*prawdy wieczne*) i uczony oburzał się, gdy próbowano wyjaśniać je jako efekt założeń już wcześniej czynionych przez innych filozofów. Kartezjanizm miał być prawdziwy i ugruntowany między innymi poza kontekstem wyznania oraz historii, nie tylko tej naturalnej, ale i świętej. W ostatnim znaczeniu, ani nie negował on Objawienia, ani nie uzupełniał go, jako – powiedzmy – naturalistyczny czy natywistyczny racjonalizm. Nie konkurował z nim po prostu. Obie narracje z definicji pozostawały izolowane względem siebie, a tym, co łączyło je, jednocześnie zabezpieczając w jednakowy sposób, było przywoływane wyżej wspólne ich pochodzenie. Obie były Słowem Bożym.

Ograniczenia filozofii, o której mowa streszczają się zatem w porównaniu tego, co nieskończone z tym, co stworzone. Istota teorii poznania u Descar-

⁶ Oczywiście pomijam tu aspekt ludzkiej woli, odpowiedzialnej za możliwość błędu, a skupiam się wyłącznie na pewności Descartes'a, że ani intuicji, ani dedukcji nie sposób źle utworzyć: „Przez intuicję rozumiem [...] tak proste i wyraźne pojęcie umysłu czystego i uważnego, że o tym, co poznajemy, zgoła już wątpić nie pozostaje; lub, co na jedno wychodzi, pojęcie niewątpliwe umysłu czystego i uważnego, które pochodzi z samego światła rozumu, a ponieważ jest prostsze, pewniejsze jest nawet od dedukcji, chociaż, jak to wyżej zaznaczyliśmy, i tej nie może człowiek błędnie utworzyć”; Descartes, *Prawidła*, 29–30.

teśa zasadza się na wiedzy, że człowiek może daną rzecz zrozumieć jedynie jako modyfikację swej myśli, a gdy tak ją pojmie, musi być pewny, że w odniesieniu do niej wykonał całe możliwe dla siebie działanie⁷. Badacz nie tworzy, ale odtwarza warunki, na jakich to, o co pyta, może stać się dla niego jasne. To główna różnica między perspektywami opisu, jakie zawierają, z jednej strony tekst pisany z natchnienia, z drugiej podręcznik przyrodoznawstwa. Co więcej, chociaż filozof może ponad wszelką wątpliwość rozumieć teorię, jaką przedstawia, dokonuje się to kosztem pewności, czy zawarte w niej sądy i prawa pozostają adekwatne względem działania Bożej Wszechmocy, której źródłem jest Wolność, a więc Nieokreśloność Boga⁸. Z tego właśnie wynika świadomość ograniczonego związku między jednym i drugim sposobem opisywania zdarzeń, gdyby chciał je traktować jak jeden do jednego. Wiedza, że Bóg może uczynić coś na niezliczoną ilość możliwych sposobów, z których nam znany jest tylko wybrany, wygasza roszczenia intelektu skończonego do jakiegokolwiek pierwszeństwa.

Mimo powyższego ograniczenia, a po prawdzie właśnie dzięki niemu, Descartes pozostaje kompetentny jako fizyk, gdyż – zgodnie z podaną wyżej zasadą – będąc wynikiem intuicji i dedukcji, nauka o przyrodzie jest w najwyższym stopniu pewna, tylko dlatego, że z ich użyciem nie możemy podać innej, to znaczy równie spójnej i niesprzecznej. Ponieważ zaś przewaga Nieokończoności Boga nad nią jest nieskończona, wykład genezy Świata i jego opis, są przez uczonego przedstawiane, nie tyle jako ściśle odpowiadające rzeczywistości biblijnej, co jako możliwe. Zgadza się to z Kartezjańską teorią i przyrody i umysłu, że filozof celowo nazwał swój pierwszy traktat kosmologiczny *Baśnią*⁹, a do całego swego dorobku naukowego pozostawał w stonku niedogmatycznym¹⁰. Nie naśladował w nim bowiem ani porządku *Pi-*

⁷ „Dla każdej rzeczy istnieje jedna tylko prawda. Skoro ktoś ją wykryje, wie o niej tyle, ile tylko wiedzieć można, Tak na przykład, jeśli dziecko nauczone arytmetyki wykona dodawanie, przestrzegając prawideł, to może być pewne, że znalazło odnośnie do badanej sumy wszystko, co tylko umysł ludzki zdolny jest wykryć”; René Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. Wanda Wojciechowska (Warszawa: PWN, 1981), 25.

⁸ Na ten temat vide: Tomasz Śliwiński, „Wolność Boga w tworzeniu obrazu wiedzy ludzkiej a wolność człowieka do jej przyjmowania, jako zagadnienie w filozofii R. Descartes’a”, *IMF Hybris* 18 (2012): 62–98.

⁹ Na ten temat vide: René Descartes, *Świat albo Traktat o świetle*, tłum. Tomasz Śliwiński (Kraków: Aureus, 2004), 169–180.

¹⁰ Trzy razy podkreśla to w swoim *Liście* Cordemoy, ponieważ zdaniem Descartes’a poznanie adekwatne wszystkiego, ma jedynie Bóg: „Intelekt stworzony, chociaż może posiada w rzeczy-

sma Świętego, ani nie badał w nim „rzeczy samych”, to jest: nie próbował ująć ich inaczej niż w odpowiadających im ich wewnątrzumysłowych ideach.

Cechą charakterystyczną takiego postępowania jest to, że abstrahując od nadprzyrodzoności, fizyk relacjonuje jej skutki z udziałem mechanizmów myślenia, które nakazują pojmować powstanie wszystkich rzeczy procesualnie – inaczej wyjaśnienie nie będzie możliwe. Wyniki refleksji naukowej stają się akceptowalne, mimo tego, że rozumowanie ludzkie wymaga, by opis dotyczył rzeczy, jedynie ze względu na prawa, jakie człowiek zna w odniesieniu do nich. Tym samym, nie jest kwestią wyboru, a konieczności, pozostawienie „Świata rzeczywistego” poza obrębem teorii naukowej, by był przedmiotem sporów, to jest możliwych błędów, gdyby arbitralnie mieli wyrokować o nim ludzie, lub by stanowił przedmiot wiedzy prawdziwej, gdyby mówić o Bogu i Jego poznaniu w tym zakresie. Nie przynależąc ani do jednego, ani do drugiego z dyskursów, fizyka zakłada, że wszystko musi dokonać się według ścisłych wymogów samej prawdy rozumowej, w jakiej ma ona swe podstawy. By podkreślić, że tak właśnie jest i że to znamionuje niechciany dystans między nauką i Objawieniem, Descartes zapisuje na kartach swego traktatu kosmologicznego znamienite zdanie, że w opisywanym przez niego Świecie „nie zdarzy się nigdy żaden cud”¹¹. Z jednej strony wyrażona zostaje tu świadomość

wistości [poznanie] wielu rzeczy, nigdy jednak nie może wiedzieć, że posiada [poznanie adekwatne], chyba żeby mu to w szczególny sposób Bóg objawił. Na to bowiem, by posiadał adekwatne poznanie jakiejś rzeczy, trzeba tylko tego, aby moc poznawania tkwiąca w nim samym dorównywała tej rzeczy; a to może się łatwo zdarzyć. Po to jednak, by wiedział, że je posiada, czyli, że Bóg w tej rzeczy nie umieścił niczego więcej ponad to, co on poznał, potrzeba, by swą mocą poznawania dorównywał nieskończonej władzy Boga; a to jako coś sprzecznego zgoła stać się nie może”; René Descartes, *Odpowiedź na zarzuty czwarte*, w: idem, *Medytacje*, vol. 1, 264–265. Na ten temat vide: René Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze, Korespondencja z Hyperaspistesem, Arnauldem i More'em*, tłum. Jerzy Kopania (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2005), 58.

¹¹ „Jednak zadowolę się tylko tym, że powiem, iż oprócz trzech praw, które opisałem, nie chcę tu zakładać innych, jak tylko te, które niezawodnie wynikają z tych wiecznych prawd (*vérités éternelles*), na których matematycy zwykli opierać swe najbardziej pewne i najbardziej oczywiste dowody: prawdy te, powiadam, podług których sam Bóg pouczył nas, że utworzył On wszystkie rzeczy według liczby, według wagi i według miary i których znajomość jest tak naturalna dla naszej duszy, że nie moglibyśmy nie uznać ich za oczywiste, jeśli pojmujemy je wyraźnie; ani wątpić w to, że jeśli Bóg stworzyłby wiele światów, to one byłyby w nich tak samo prawdziwe jak są tutaj. W ten sposób ci, którzy potrafią wystarczająco zbadać konsekwencje tych praw i naszych reguł, będą mogli poznać skutki przez ich przyczyny, oraz, by się posłużyć terminami Szkoły, będą mogli posiadać dowody *a priori* dotyczące wszystkiego, co tylko może się stać w tym nowym świecie. I na koniec dodajmy też do naszych założeń, że Bóg nie

tego, że władze poznawcze w człowieku nie sięgają Bytu Najwyższego i nie rozumieją celów oraz środków, w ramach których On działa. Z drugiej zaś opinia ta jest dowodem optymizmu płynącego z uwolnienia fizyki od Objawionej teologii i głosi jej względem niej autonomię¹².

Stanowisko autora Listu

Pomijając to, że Cordemoy pozostawał wierny zasadom filozofii swego poprzednika, wykazywał się potrzebą uzgodnienia świadectw jego rozumowania z danymi Objawienia w stopniu wyższym niż Descartes. Uwzględniając relatywizm wpisany w koncepcję prawdy tego ostatniego, pisał w tej sprawie:

„Jest zresztą prawdopodobne, iż między nieskończoną ilością środków, jakimi Bóg może się posłużyć, by utworzyć jedną i tę samą rzecz, trudno jest wskazać, jaki ostatecznie wybrał, jednak wydaje mi się, że ludzie mają wszelki powód do zadowolenia, jeśli spośród ich wszystkich znajdą jeden, który pozwala wyjaśnić każde zjawisko i który nie jest sprzeczny wobec tego, co *Pismo* i Kościół nam przedstawia”¹³.

Intencja tak wyrażona pozostaje w swoim duchu Kartezjańska, ale uwzględnia stanowisko Świętego Oficjum, nie poprzestając jedynie na korygującej roli samego doświadczenia. Przewaga Objawienia nad rozstrzygnięciami umysłu

uczyni tam nigdy żadnego cudu i że inteligencje lub dusze rozumne, które w nim [w *Świecie*] następnie założymy, nie zakłócą w żaden sposób zwykłego biegu Natury”; Descartes, *Świat*, 69–71.

¹² Fragment *Zasad filozofii* zawiera rozstrzygnięcie bardziej bezkompromisowe, niż by się zdawało. Oto już nie autorytet Prawdy czy Kościoła stanowi w nim kryterium, ale praktyka życia ziemskiego, która jest funkcją jawnego zniecierpliwienia brakiem postępów w naukach, rozwijanych na dotychczasowej drodze: „Aby jednak nie stwarzać pozorów, że sobie zbyt rościmy prawa, jeśli mając filozofować o tak doniosłych sprawach, twierdzić będziemy, jakobyśmy znaleźli właściwą ich prawdę, wolę pozostawić tę rzecz w zawieszeniu, a wszystko to, o czym dalej będę pisał, przedstawiać wyłącznie jako hipotezę. Gdyby ją nawet uznano za fałszywą, będę uważał, że dostatecznie jestem wynagrodzony za poniesiony trud, o ile wszystko, co z niej zostanie wyprowadzone, zgadzać się będzie z doświadczeniem. W ten sposób z niej bowiem tyle będziemy zbierać korzyści dla życia, ile z poznania samej prawdy. A nawet w celu lepszego wyjaśnienia zjawisk przyrody szukać będę ich przyczyn głębiej, aniżeli sądzę, by one kiedykolwiek się znajdowały”; Descartes, *Zasady*, 120–122.

¹³ Cordemoy, *List...*

stworzonego jest tutaj całkowita, a dopiero brak konfliktu między nauką oraz prawdami wiary toruje drogę wiedzy, co autor *Listu* zdecydowanie podkreśla. W swoim małym utworze stara się on być wyłącznie fizykiem, jednak z perspektywy rozwoju tej dziedziny wiedzy chce utrzymywać, że w opinii uczonych Kościoła *Pismo Święte* stanowi ważną wskazówkę dla przyrodnictwa. W obliczu doktrynalnej pewności, że tekst natchniony nie może zwodzić, a prawda jego słów jest absolutna i niepodważalna, przychyła się on do poglądu, jakoby wszelka nauka – bez względu na to, o czym szczegółowo miałyby rozprawiać – musiała zgadzać się z wytycznymi takiego przekazu. W tym sensie Cordemoy nie idzie ani za Galileuszem, który napisał, że: „Zamiarem Ducha Świętego w *Pismach* jest pouczyć nas, jak pójść do nieba, nie zaś jak się niebo porusza. [...]”¹⁴, ani nawet ściśle za samym Descartes'em, którego faktyczne, a nie deklarowane odnośnienie się do Objawienia stanowiło pochodną rozumowania Galileusza właśnie¹⁵.

W swoim tekście Cordemoy zwraca się do Jezuity, wielbego Gabriela Cossarta (1615–1674), profesora retoryki w Kolegium Jezuickim Ludwika Wielkiego w Paryżu, założyciela na jego ówczesnych przedmieściach, w Faubourg Sait-Jaques, szkoły dla biednych, której uczniowie nosili miano Korsztyńczyków [*Les Cossartins*], a z którym to – co wynika z treści pisma – o filozofii Kartezjańskiej rozmawiał kilkakrotnie. *List* datowany jest na dzień 5 listopada 1667 i napisany w Paryżu. Jego twórca zapowiada w nim wypełnienie dwóch celów, z których pierwszy polega na wykazaniu, że system pana Descartes'a i jego pogląd na temat duszy zwierząt nie zawierają nic niebezpiecznego, a drugi na dowiedzeniu, że wszystko, co w nim napisano o powstaniu Świata, zdaje się pochodzić z pierwszego rozdziału *Księgi Genesis*.

¹⁴ „Zamiarem Ducha Świętego w *Pismach* jest pouczyć nas, jak pójść do nieba, nie zaś jak się niebo porusza. [...] Żaden z nich [teologów], jak przypuszczam, nie powiedziałby, że geometria, astronomia, mechanika, medycyna są doskonalej ujęte w świętych księgach niż u Archimedesza, Ptolemeusza, Boecjusza i Galena”; Georges Minois, *Kościół i nauka, dzieje pewnego niezrozumienia: od Galileusza do Jana Pawła II*, tłum. Adam Szymanowski (Warszawa: Volumen, 1996), 350.

¹⁵ O naturalizmie Descartes'a i jego niechęci wobec przekraczania jego granic świadczą choćby poniższe wypowiedzi uczonego: „Twierdzę, że szkodzi prawdom wiary, które nie mogą być dowiedzione przez naturalne przedstawianie, chęć ich utwierdzenia poprzez ludzkie, a zatem zawsze tylko prawdopodobne racje”; *List Descartes'a do Mersenne'a z 27 maja 1630*, w: *Œuvres de Descartes*, red. Charles Adam, Paul Tannery (Paris: Leopold Cerf, 1897–1913), vol. I, 153. „Najwyższe dobro rozpatrywane przez rozum naturalny bez światła wiary nie jest niczym innym, jak poznaniem prawdy przez jej pierwsze przyczyny, tzn. wiedzą, którą zgłębia filozofia”; *List Descartes'a do tłumacza Zasad*, ibidem, vol. IX, 4.

Cordemoy bazuje na rozróżnieniu, dzięki któremu konsekwentnie traktuje Mojżesza jak historyka, Descartes'a zaś jak filozofa i metafizyka. Merytoryczna warstwa *Listu* dotyczy ukazania, że Kartezjański dualizm jest przede wszystkim hermeneutyczny i służy wyprowadzeniu tekstu świętego z pola teologii, co przyczynia się do wyjaśnienia go w ramach nauk przyrodniczych. Dokonuje się tego za cenę odwrócenia porządku. Otóż dla uczonego pierwsze jest samo *Cogito* będące źródłem, z jakiego wywodzone są kolejno wszystkie prawdy. Autor *Listu* zmienia jego pozycję, uprzywilejowując metodę historycyzmu, odrzucaną przez Descartes'a za brak pewności. W interpretacji tej pomija on fakt, że tamten czynił przedmiotem krytyki przede wszystkim historię naturalną, nie zaś tę przedstawianą w *Biblii*, od oceny której ze wspomnianych już wyżej powodów raczej stronił. Tymczasem, obejmując nazwą historii jedną i drugą, Cordemoy sugeruje, że spojrzenie szersze od perspektywy jego poprzednika jest zasadne. Podkreśla przy tym, że Prorok opisuje samo działanie Boga, którego skutkiem jest Stworzenie, filozof natomiast skupia się na istniejącym już Świecie, wyjaśniając zasady jego budowy i działania, które odsłania nauka. Zdaniem Cordemoy obaj wykonują jednak pracę na rzecz tej samej sprawy:

Pragnę również najgłębiej Was przekonać, że chociaż powstanie Świata, zaprezentowane przez niego, zdaje się zawierać coś odrębnego od tego, jak przedstawia je Mojżesz, to jeśli tylko rozważylibyście zamiar Proroka i ten filozofa, wyznalibyście sami, że owa różnica nie może przyczynić się do powiedzenia, iż jeden musi oddalać się od drugiego¹⁶.

Realizację obydwu planów różnią przede wszystkim użyte w nich środki, w pewnym, właściwym dla nich, ich zakresie, natomiast łączy prawda dotycząca pochodzenia i ostatecznej racji, zasady czy przyczyny Świata, którą jest Bóg. Sprawia to, że nasz autor odsyła zarówno do *Biblii*, jak i do elementów filozofii, sugerując, że za każdym razem czyta niemal jeden i ten sam tekst. Twierdzi zresztą, że większość poglądów Descartes'a pozostaje tak dalece w zgodzie z tym, co napisał Mojżesz, iż uważa za pewne, że ten pierwszy został uczonym wyłącznie wskutek czytania świętych słów drugiego. Przekonuje nawet, że we wszystkim naśladuje on Proroka i właśnie to uwiarygodnia jego filozofię, czyniąc ją racjonalnym obrazem tego, w co wierzymy.

¹⁶ Cordemoy, *List...*

Pewne różnice są jednak nieco głębsze. Oprócz tego, że wyjaśnienie Mojżesza nie zakłada prymatu *Cogito*, gdyż to nie ono jest jego podstawą, to ze swej natury domaga się ono wręcz zawieszenia jego ważności. Filozofia, o ile nie milknie wobec Objawienia, odgrywa co najwyżej rolę drugorzędną, ale to jeszcze nie wszystko. Otóż przy pełnym naukowym wyjaśnieniu Świata *Pismo Święte* nie przestaje być źródłem informacji, która pozostaje zawsze zarówno wystarczająca, jak i niepodważona. Tym samym wiedza racjonalna nie jest w stanie przeciwdziałać Objawieniu, nie zastępuje go też i nie wyręcza. Nie można zatem powiedzieć, że tekst natchniony domaga się nauki, zwłaszcza nowożytnej jej odmiany. Podanie biblijne nie zakłada również wątplenia na żadnym etapie, ani jakiegokolwiek krytycyzmu. Jego pewność, i to w każdym fragmencie, przewyższa moce ludzkiego rozumowania, a niepojętość wielu jego części, w najwyższym stopniu oznacza nienaruszalność owej Prawdy.

Świadomość powyższego przesądza o tym, że w zestawieniu, jakie poczynił Cordemoy, Descartes jest jedynie komentatorem *Pisma Świętego*¹⁷. Nie inaczej postępuje on sam. Wspiera się przekładem *Biblii* z hebrajskiego, prosząc o pomoc niejakiego Pana z Compiègne, którym jest Louis de Veil (ew. de Vieil), Żyd, nawrócony na Chrześcijaństwo, będący znawcą zagadnień translacji. W całym zabiegu chodzi o, stanowiące punkt wyjścia dla dalszej interpretacji, uwypuklenie różnicy między rozumieniem duszy w zwierzęciu i w człowieku. Zgodnie z wytyczną nauki Descartes'a temu pierwszemu odmawia się posiadania duchowej duszy rozumnej, pozostawiając do rozstrzygnięcia problem zasad jego wzrostu i odżywiania, jak również rzekomej wrażliwości. Jak zauważa Cordemoy, w tradycji biblijnej sprowadza się je do miana duszy, ale – co podkreśla w *Liście* – mamy tu odpowiedniość Kartezjańskiej teorii z Objawieniem, polegającą na tym, że zarówno w religii, jak i w traktatach anatomicznych filozofa jest ona odniesiona do krwi i przedstawiona jako cielesna część zwierząt.

Posiłkując się pierwszym i drugim rozdziałem *Genesis*, znajduje on całkowity dowód na to, o czym, jak zapewnia, od zawsze myślał, a co pokrywa się z tym, o czym Descartes przed nim napisał. Zobaczył on mianowicie, że we fragmencie mówiącym o stworzeniu ryb oraz innych zwierząt, w którym *Biblia* zapewnia, że dusze ich powstały z wody i z ziemi, jego tłumacz i pomocnik powiada, że „ziemia i woda wytworzyły byty żyjące”. Chodziłoby więc

¹⁷ Tu widać różnicę między nimi. Ta sama świadomość nakazuje Descartes'owi nie komentować *Biblii*. Z innej strony filozof ten często porównuje swój tekst z zakresu fizyki z optyką *Pisma Świętego*, niejako sam wskazując na wspólnotę zakresu problematyki.

o to, że za rozkazem Stwórcy z elementów materialnych zostały wyłonione wszystkie ciała organiczne zdolne do odżywiania się i do ruchu, które nie mogą być podzielone bez bycia zniszczonymi, otrzymały miano *indywiduów*.

Dzięki dalszym studiom nad ulepszonym przekładem Cordemoy zauważa, że chociaż *Wulgata* nie wspomina o duszy przy okazji roślin, to wersja hebrajska nie odnosi się do niej nawet w przypadku zwierząt. Nie ma tam również mowy, jakoby miały one wrażliwość, lecz oznajmia się jedynie, że posiadają życie oraz ruch. Jego zdaniem jedno i drugie jest wynikiem ułożenia i wzajemnego działania licznych organów, których rozdzielenie spowodowałoby koniec skutku i dlatego Mojżesz, dla określenia tego w jednym słowie, używa owego terminu *indywiduum*. To zaś, co powinno być zaakcentowane przede wszystkim, polega na tym, że Prorok stwierdza, iż ludzie i zwierzęta mają ciała utworzone z tego samego budulca. Ich organizacja oraz zasada działania są te same i jednakowych słów używa on na oddanie znaczenia konstytucji wspomnianych bytów. Jednocześnie autor *Listu* dodaje, że w przypadku ludzi Stwórcy wyposaża ich w umysły, to jest dusze myślące. Odnosi się to do miejsca, w którym jest mowa o powstaniu człowieka. Na tej podstawie dostrzega nie tylko to, że został on wykonany rękami Boga z gliny, stając się dzięki temu „czymś żyjącym”, lecz dodaje, że oprócz bycia takim jestestwem, zdolnym do odżywiania się i poruszania, otrzymał on jeszcze inną władzę, którą jego pomocnik określił mianem umysłu (*mens*), a on sam nazywał duchem lub myśleniem (*Esprit, ou Pensée*).

Istotnym wątkiem zawierającym się w *Liście*, a będącym częścią szerszego sporu między platonizmem i arystotelizmem, jest to, że, czyniąc z dualizmu substancji podstawę swej refleksji filozoficznej, Descartes oraz Cordemoy sytuują się wyraźnie po jednej z jego stron. Powoduje to, że argumenty religijne silnie wspierają ich teorię i przeczą zwłaszcza arystotelizmowi, który dopuszcza przyjmowanie innych niż świadomościowe aspektów duchowości. Będąc zainteresowany językoznawstwem, Cordemoy znajduje zasadę rozróżnienia substancji, w odmienności wyrażań, to jest w lingwistycznej różnicy języka hebrajskiego, jaka występuje między myśleniem a czynnościami życia zwierzęcego. Gdy traktuje o duszy w człowieku, odwołuje się do terminu *umysł*. Gdy zaś myśli o zwierzętach, powiada, że *Biblia* i Descartes wyrażają dokładnie to samo i że pogląd o duszy zwierząt, obchodzący się bez jej niematerialności, jest słuszny, gdyż ona w nich jest tylko ich ciałem. W konsekwencji tego twierdzi, że nawet opinia szkoły powinna być uznana za nieprawdziwą i sprzeczną z Objawieniem. Jego zdaniem mówi się tu o tym samym dualizmie, dzięki któremu nie tylko fizyka nowożytna jest właściwa, ale Chrystus

ma podwójną naturę. W Nim Bóg spotyka się z ciałem i w nas dusza spotyka się z materią, w zwierzętach nie. Tym bardziej nie wolno mieszać ze sobą znaczeń odpowiednich dla sposobów ujmowania wspomnianych substancji w człowieku ani w ogóle włączać duchowości do rozciągłej natury Świata. Jest to do tego stopnia ważne, że chodzi wręcz o fundamenty wiary chrześcijańskiej, której przyrodoznawstwo jest tylko przykładowym i odleglejszym zobrazowaniem. Dzięki powyższemu nauka odnajduje swe prawdziwe źródło w *Pismie Świętym* i potwierdzenie w podwójnej naturze Chrystusa, będącej ostatecznym słowem przeciw arystotelizmowi, który jest egzemplifikacją, jeśli nie myśli bezbożnych pogan, to co najmniej zwykłego i ograniczonego naturalizmu.

Wedle opinii Cordemoy na rzecz Descartes'a przemawia to, że już od początku wykładu swoich zasad, z użyciem rozmaitych racji i wnioskowań, zmierza on do wykazania istnienia Boga, jak również tego, iż wszystko, co jest, istnieje wyłącznie dzięki Niemu. Jego fizyka zgadza się z *Księgą Mojżeszową* w tym i w wielu innych punktach. Wyjaśnia między innymi, że początkiem wielkiego Dzieła było stworzenie ciał oraz nadanie im ruchu, który Bóg w nie nie tylko wprowadził, ale nieustannie go w nich powoduje i utrzymuje¹⁸. Powołanie Ziemi, Nieba, wód, Firmamentu, Słońca oraz gwiazd, w tym wyjaśnienie wszelkich zjawisk widzialnych jako skutku działania Stwórcy, który nie jest innym Bogiem niż Bóg przemawiający do nas przez Proroków, jest zadaniem, jakie nauka – z uwzględnieniem jej sposobu wysławiania się – doskonale wykonuje. Nie ma zatem ani sporu, ani niezgodności między Descartesem i Mojżeszem. Ten pierwszy jest wyrazicielem ludzkiego punktu widzenia, który zważywszy na to, że człowiek stanowi wytwór Boga, znajduje swe uzasadnienie, czyniąc wykład fizyki uprawnionym wysiłkiem towarzyszącym religii. W ten sposób, bez nadprzyrodzonego wsparcia ze strony Objawienia, chwali się Stwórcę i daje innym pojąć, jak wielkim i rozumnym działaniem było i jest zainicjowanie istnienia całego Uniwersum i zachowywanie go w regularnym kształcie, dzięki Bytowi Najwyższemu.

¹⁸ „A co się tyczy przyczyny ogólnej [ruchu], to jasną wydaje mi się rzeczą, że jest nią tylko sam Bóg, który od początku stworzył materię wraz z ruchem i spoczynkiem, i już przez samo zwyczajne swoje współdziałanie tyleż w niej, wziętej jako całość, utrzymuje ruchu i spoczynku, ile wtedy w nią włożył. Bo chociaż ten ruch nie jest w poruszającej się materii niczym innym, jak tylko jej modyfikacją, to jednak przysługuje mu pewna i określona ilość, która – jak łatwo pojmujemy – może być zawsze ta sama w całej powszechności rzeczy, jakkolwiek zmienia się w poszczególnych jej częściach”; Descartes, *Zasady*, 76.

Wywyższeniu Boga służy ponadto to, że argumenty wykorzystywane przez Cordemoy w *Liście*, są bardzo bliskie tym, które on stosuje, mówiąc o własnej koncepcji przyczyn okazjonalnych¹⁹. Zjawiska w przyrodzie są tu tylko *okazją*, przyczyną drugą działania pierwszej przyczyny, jaką jest Wola Boża, która chce, aby stworzone przez nią byty spotykały się w określony sposób. Podobnie na temat Boga jako jedynego motoru wszelkiej zmiany wypowiada się Descartes. Czyni to choćby w swej teorii ciągłego stwarzania Świata, który nie posiada własnej zasady istnienia i następstw. Wszystkie zachodzące w nim zdarzenia mają charakter jednorazowy i wymagają kontynuacji, której same nie mogą być źródłem. Gdy jeden stan rzeczy zaistnieje, musi bezpowrotnie zniknąć, a w jego miejsce zostać stworzony inny. Z naszego punktu widzenia dzieje się to w czasie, choć Bóg nie zna działania czasowego²⁰.

Cordemoy usprawiedliwia to, że jako fizyk i filozof Descartes pozwala sobie na sprawdzenie, czy zasady, które odkrył dla wyjaśnienia trwania i funkcjonowania wszystkich rzeczy naturalnych, mogłyby je wytworzyć przez następstwo czasowe. W tym celu opisuje już stworzone i działające na siebie byty, więc rozbieżność między nim a Mojżeszem jest w pewnym sensie pozorna, jako wynikająca z innych punktów widzenia, jakie reprezentują. W miejsce tego Prorok nie śledzi natury z jej prawami, w trakcie jej działania, ale postępowanie Boga i jego bezpośrednie, materialne przejawy. Czas nie gra tu większej roli, chyba, że mówimy o sześciu dniach, które oznaczają stan stworzeń wynikły z ułożenia planet i Słońca. Wszechmoc Boga wyręcza wszelkie prawa i potrzebę ich poznawania.

Na zakończenie warto raz jeszcze odnieść się do merytorycznej strony *Listu*, gdyby probierzem w tej sprawie miały być kryteria ówczesnej naukowości. Otóż całej jego treści towarzyszy dbałość o rzeczowość stawianych w nim tez i o takiż dobór racji. Jako filozof i kartezjańczyk Cordemoy odnosi się do praw przyrody sformułowanych przez swego poprzednika. Uważa wyjaśnienia mechaniki i ilościowej fizyki za jedynie właściwe, a zjawisko ruchu lokalnego za klucz do rozwiązywania wszelkich zagadek świata natury ożywionej. Przyjmując Kartezjańską koncepcję trzech elementów materii i zasady zachowania ilości ruchu, nawiązuje w kosmologii do teorii wirowej Descartesa, której odpowiedniość w uprzystępnieniu tekstu *Biblii* tylko potwierdza. Podobnie też wykorzystuje on inne elementy jego fizyki, jak choćby wyjaśnie-

¹⁹ Na ten temat vide: Cordemoy, *Sześć rozpraw*, 16–25.

²⁰ „[...] jest oczywiste w przyrodzonym świetle rozumu, że zachowywanie różni się od stwarzania tylko pojęciowo”; Descartes, *Medytacje*, vol. 1, 64.

nie natury i powstawania światła, jako ruchu materii subtelnej. W sposób zrównoważony broni Kartezjańskiego rozwiązania problemu nieruchomości Ziemi. Odnosi się również do niektórych zagadnień anatomicznych, jak kwestia aktywności serca (*ciepło przyrodzone*), krążenia krwi, czy zasady działania układu nerwowego (*tchnienia życiowe*). Eliminując z pojęcia istoty żywej termin „dusza”, wyjaśnia, w jaki sposób ruch oraz zwykła kompozycja cielesna stanowią całkowite przyczyny wegetacji. Pokazuje ponadto, że różnica między organizmami żywymi i maszynami wytworzonymi przez rzemieślników nie istnieje. Koncepcje fizykalne łączy z antropologicznymi, odróżniając wrażenie od świadomości, co wymusza dualizm jego poprzednika. W tych fragmentach powołuje się na wypracowany przez siebie wspomniany wyżej, okazjonalistyczny trop w przedstawianiu zależności między poruszeniami materii a powstawaniem idei i w ogóle zdolnością do wrażliwości. Tę ostatnią zalicza – zgodnie z Descartes'a definicją rzeczy myślącej – do stanów duszy. Zwalcza ponadto przekonanie służące materialistycznej koncepcji człowieka, pisząc, że:

Ci, którzy użyczają ciału wrażliwości lub pozostałych percepcji, jakie mogą przysługiwać tylko duszy, powodują wiarę, że człowiek, tak jak zwierzęta, ma tylko ciało. Z drugiej strony, ci którzy uważają, iż dusza jest tym, co w człowieku przyczynia się do odżywiania i ruchu, są podlegli przekonaniu, że zwierzęta, które odżywiają się i poruszają, mają duszę, tak jak on, i że nie istnieje większa różnica między duszami, jak tylko „mniej lub bardziej”, w związku z czym podają aksjomat, który mówiąc, iż „mniej lub bardziej” nie zmienia istoty, sprawia, że szybko przyzwyczajamy się sądzić, iż jeśli wszystko ginie w zwierzęciu wraz z jego śmiercią, nic nie pozostaje również z człowieka, kiedy traci on życie²¹.

W ostatnim słowie niniejszej prezentacji interesującego nas tu *Listu*, pragnę podkreślić, że przygotowanie oraz doświadczenie filozoficzne Corde-moy, poświadczone wcześniejszą publikacją *Sześciu rozpraw o rozłączności oraz unii duszy i ciała*, czynią go wytrawnym znawcą filozofii Kartezjańskiej, której zasady stosował on również we własnej pracy uczonego. To zaś, że jako jedna z niewielu osób poświęcił się on propagacji treści jawnie broniących poglądu Descartes'a przed zarzutami o herezję, zasługuje na odnotowanie i pamięć. Nie ma przy tym powodów, by rozsądzać, czy w popełnieniu swego małego utworu Cordemoy powodował się żarliwością filozofa, czy wierzącego. Odnosił się on z uwagą do porządku zastanego, który ukazywał współ-

²¹ Cordemoy, *List...*

istnienie dwóch sposobów relacjonowania historii stworzenia Świata i jego funkcjonowania. Gdy rozum jest słaby, Objawienie wystarcza, by wszystko stało się jasne. Gdy rozum jest silny, nauka wystarcza do tego samego. Oczywiście można zapytać, czy słaby i silny rozum potrzebują wzajemnej tolerancji? Po co znanstwo i detaliczna analiza Natury, jaką przedstawia filozofia, skoro najlepsze i najprawdziwsze wyjaśnienie już istnieje? Dlaczego *Biblia* niejako przestaje być „Księgą wszystkich ksiąg” i należy popęlić traktat filozoficzny, który następnie będzie czytany zamiast lub obok *Pisma*? Powyższe pytania i problemy muszą pozostać znakiem rozpoznawczym zmiany, której *List* i filozofia doby nowożytnej są przejawami. Jest wielce prawdopodobne, że przyczyna działań tych czy innych uczonych w powyższej materii sytuowała się raczej w potrzebie uzasadnienia dla odejścia od *Biblii*. Jeśli zaś szukać kogoś, kto zrozumiał ten moment z większą przenikliwością i podjął się udzielenia odpowiedzi służącej jego wyjaśnieniu, należy wskazać na Pascala.

Zgodności nauki Descartes’a z Objawieniem poszukiwano więcej niż jednokrotnie. Jezuita ojciec Gabriel Daniel (1649–1728) w swojej dwutomowej książce *Voyage du Monde de Descartes*, Paris 1690, 1702, Amsterdam 1713, pisał o jego teologii jako o ponadprzeciętnej, gdyż według filozofa Bóg może uczynić inną matematykę i geometrię niż ta, którą znamy, z czym wielu się nie zgadza, twierdząc, że jest to powyżej Mocy Bożej. Jego zdaniem to Cordemoy demonstruje, że Descartes i *Genesis* stanowią jedno. Tymczasem Ojciec Daniel wskazuje jeszcze na niemieckiego teologa Christoph’e’a Witticha (1625–1687), który w 1659 roku, jako uczyony reformowany, skrupulatnie badał zgodność poglądów ojca myśli nowożytnej z *Pismem*. Chodziło o *Zasady filozofii*, księgę II i III. Wydawcy opracowania krytycznego dzieł Cordemoy nie wykluczają, że to ta książka była inspiracją i wręcz wskazówką dla niego. Odsyłają oni także do *Rozmowy z Burmanem*²² oraz wskazują na artykuł Louise Thijssen-Schoute – gdy chodzi o teologów holenderskich i Descartes’a. Co interesujące, również sam Mersenne, najbliższy powiernik i przyjaciel filozofa, dążył do pogodzenia Kartezjanizmu z *Biblią*. Uważał, że racjonalizm i zwłaszcza mechanicyzm stanowią ochronę przed wpływami renesansowej filozofii przyrody z jej uznaniem dla niewidzialnych sił czy udziałem magii²³.

²² Vide: Descartes, *Medytacje*, vol. 2, 280 i 294.

²³ „[...] Marin Mersenne (1588–1648), matematyk i filozof z Zakonu Braci Mniejszych, dostrzegając niebezpieczeństwa płynące z odrodzenia koncepcji *anima mundi* – duszy świata, zgodnie z którą wszelka materia jest ożywiona; legitymizowała ona wiarę w magię oraz jej praktykowanie, prowadziła do utożsamienia Boga z przyrodą, i – czego Mersenne szczególnie się obawiał – do herezji. [...] Wedle Mersenne’a sednem sprawy była koncepcja materii jako

Wspomniany zaś na wstępie Louis de la Forge w swoim głównym *Traktacie o umyśle ludzkim* poświęcił aż czterdzieści stron na pokazanie, że filozofia Descartes'a jest tylko rozwinięciem myśli św. Augustyna. W miejsce tego krytycy wspomnianych związków odnoszą się do podpowiedzi mówiącej, że nieprzystawalność opisu stworzenia Świata w taki sposób, jak przedstawia to *Biblia*, z teorią uczynienia materialnych drobin i ich późniejszym układaniem się w widzialne formy Świata, była w koncepcie Descartes'a oczywista. Racją tego jest, że korpuskularna teoria materii rządzonej przez zwykłe prawa ruchu nakazuje ich zdaniem szukać inspiracji dla jego dzieła raczej w wydanym ponownie w roku 1473 traktacie Lukrecjusza (*O naturze rzeczy*, I wiek p.n.e.²⁴) niż w Objawieniu.

Co interesujące, wydawcy dzieł Cordemoy, Girbal i Claire, zwracają ostatecznie uwagę na fakt, że data umieszczona na stronie końcowej *Listu*, ów dzień 5 listopada 1667, określająca czas jego powstania, odpowiada momentowi sprowadzenia do Francji prochów filozofa. *Utwór* ten mógł więc być zabiegiem służącym nobilitacji i uświęceniu osoby Descartes'a oraz poprawieniu kilku błędów jego racjonalnej teologii. *List*, o którym mowa, pomagał w tym z pewnością, ciesząc się pewnym zainteresowaniem w samym Towarzystwie Jezusowym, nie zawsze budząc jedynie uwagi ironiczne.

bytu czynnego, a rozwiązanie polegać miało na uznaniu, że jest ona całkowicie bierna; innymi słowy, była to metafizyka sprzyjająca mechanistycznej wizji natury. Biorąc pod uwagę bierny charakter materii, stanowisko mówiące o odróżnieniu tego, co naturalne od tego, co nadprzyrodzone, dawało się obronić. I rzeczywiście, założenie biernego charakteru materii stanowiło podstawę licznych siedemnastowiecznych wersji mechanicyzmu"; Steven Shapin, *Rewolucja naukowa*, tłum. Stefan Amsterdamski (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2000), 45.

²⁴ „[...] humaniści renesansowi i uczeni XVII w., mając w rękę pełny tekst Lukrecjuszowego wykładu atomizmu greckiego [*De natura rerum*, ponownie odkryty w 1473 r.], woleli jego sposób używania pojęć struktury i fizycznej budowy materii niż arystotelesowską teorię form i jakości. Grecy atomiści wyjaśnili złożoność substancji bez przyjmowania założeń o niematerialnej naturze; istotnie, jeśli Lukrecjusz miał rację, głosząc, że jedyną rzeczywistością są atomy i próżnia, w której się poruszają, to jakości były tylko złudzeniem, pojęciową rejestracją rzeczywistości fizycznej. To było zaletą mechanicznej lub korpuskularnej filozofii, szczególnie pociągającą dla Galileusza, który dążył do przeniknięcia za pomocą procesu abstrakcji od świadectwa wrażeń do podstawowej rzeczywistości przyrody"; Alfred Rupert Hall, *Rewolucja naukowa 1500–1800, Kształtowanie się nowożytnej postawy naukowej*, tłum. Tadeusz Zembrzusi (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1966), 245.

Bibliografia

- Cordemoy Gerould de. 1968. *Œuvres philosophiques*. Edition critique présenté par Pierre Clair et François Girbal. Paris: PUF.
- Cordemoy Gerould de. 1993. *Rozprawa fizykalna o mowie*. Tłum. Jerzy Kopania i Barbara Głowacka. Warszawa: Zakład Semiotyki Logicznej UW Znak–Język–Rzeczywistość Polskie Towarzystwo Semiotyczne.
- Cordemoy Gerould de. 2016. *Sześć rozpraw o rozłączności oraz unii duszy i ciała*. Tłum. Tomasz Stegliński. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Descartes René. 1958. *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora, oraz Rozmowa z Burmanem*. Tłum. zbiorowe. Warszawa: PWN.
- Descartes René. 1937. *Prawidła do kierowania umysłem*. Tłum. Ludwik Chmaj. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Filozoficzne.
- Descartes René. 1960. *Zasady filozofii*. Tłum. Izydora Dąmbska. Warszawa: PWN.
- Descartes René. 1981. *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwaniu prawdy w naukach*. Tłum. Wanda Wojciechowska. Warszawa: PWN.
- Descartes René. 2004. *Świat albo Traktat o świetle*. Tłum. Tomasz Śliwiński. Kraków: Aureus.
- Descartes René. *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze, Korespondencja z Hyperaspistesem, Arnauldem i Morem*. Tłum. Jerzy Kopania. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2005.
- Hall Alfred Rupert. 1966. *Rewolucja naukowa 1500–1800, Kształtowanie się nowożytnej postawy naukowej*. Tłum. Tadeusz Zembrzuski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Minois Georges. 1996. *Kościół i nauka, dzieje pewnego niezrozumienia: od Galileusza do Jana Pawła II*. Tłum. Adam Szymanowski. Warszawa: Volumen.
- Œuvres de Descartes*. 1897–1913. Red. Charles Adam, Paul Tannery. Vol. I oraz IX. Paris: Leopold Cerf.
- Shapin Steven. 2000. *Rewolucja naukowa*. Tłum. Stefan Amsterdamski. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Śliwiński Tomasz. 2013. „Kartezjańskie i pozakartezjańskie elementy filozofii Geroulda de Cordemoy”. W: *Inspiracje i kontynuacje problemów filozofii XVII wieku*, red. Jolanta Żelazna, 35–68. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Śliwiński Tomasz. 2013. „René Descartes, Louis De La Forge i Gerould de Cordemoy: o życiu, śmierci oraz stanie duszy po jej rozłączeniu od ciała ludzkiego”. W: *Z badań nad filozofią XVII wieku*, red. Honorata Jakuszko, 41–58. Lublin: Lubelskie Towarzystwo Naukowe.
- Śliwiński Tomasz. 2013. „Geroulda de Cordemoy teoria ruchu materii oraz wyjaśnienie wzajemnych oddziaływań duszy i ciała w oparciu o teorię przyczyn okazjonalnych”. *Folia Philosophica UE* (26): 1–26.

- Śliwiński Tomasz. 2012. „Wolność Boga w tworzeniu obrazu wiedzy ludzkiej a wolność człowieka do jej przyjmowania, jako zagadnienie w filozofii R. Descartesa”. *IMF Hybris* (18): 62–98.
- Święczkowska Halina. (2014). „O pewnych problemach racjonalistycznej filozofii umysłu i filozofii języka. Uwagi na marginesie Rozprawy fizycznej o mowie Geraulda de Cordemoy”. *Białostockie Archiwum Językowe* (14): 261–276.

Abstract

Geraud de Cordemoy's Arguments on the Conformity between Descartes' Philosophy and the Holy Bible

Cordemoy is one of the leading representatives of French occasionalism of the 17th century. His contribution to the debate on this subject lies in the main work of the scholar, which is *Six Discourses on the Distinction Between the Body and the Soul*. As a follower and continuator of Descartes' philosophy, the author in his philosophical work often uses the solutions found in the ones of his predecessor's. He owes him a debt of gratitude and perhaps that is why he writes a brief but interesting *Letter* on the conformity between his philosophy and the *Holy Bible*. The present article enters on this issue. It also widely explains the position of Descartes himself in this matter. And then eventually presents the main arguments of Cordemoy. These include the convergence between Descartes' philosophy and Epiphany, especially the Book of *Genesis*. Therewithal, it is argued that Cartesian dualism is a philosophical variation of the dual nature of Jesus, which is supposed to make modern philosophy consistent with Faith and doing a better service than the one of Aristotelian school that allows false concepts of the soul in animals and plants. The article is accompanied by the translation of the *Letter* mentioned above.

Keywords: God, Epiphany, Philosophy, the Creation, the Soul, the Body, matter, dualism, occasionalism, laws of Nature.

Streszczenie

Geraulda de Cordemoy'a argumenty w sprawie zgodności filozofii Descartes'a z *Pismem Świętym*

Cordemoy należy do czołowych przedstawicieli francuskiego okazjonalizmu wieku siedemnastego. Jego wkład w dyskusję na ten temat zawiera główne dzieło uczonego,

jakim jest *Sześć rozpraw na temat unii i rozłączności duszy i ciała*. Jako wyznawca i kontynuator filozofii Descartes'a, autor ten wielokrotnie korzysta w swojej twórczości filozoficznej z rozwiązań, jakie zastał u swego poprzednika. Ma wobec niego dług wdzięczności i być może dlatego pisze on krótki, ale interesujący *List* na temat zgodności jego filozofii z *Pismem Świętym*. Niniejszy artykuł podejmuje owo zagadnienie. Wyjaśnia się tu również stanowisko samego Descartes'a w tej sprawie. Następnie pokazuje się główne argumenty z utworu Cordemoy'a. Należą do nich zbieżność filozofii Descartes'a z Objawieniem, zwłaszcza Księgą Genesis. Ponadto dowodzi się, że dualizm Kartezjański to filozoficzna odmiana podwójnej natury Jezusa, co ma czynić filozofię nowożytną zgodną z Wiarą i lepiej się jej przysługującą od panującego w Szkole arystotelizmu, który dopuszcza fałszywe pojęcia duszy w zwierzętach i roślinach. Do artykułu dołącza się przekład wspomnianego *Listu*.

Słowa kluczowe: Bóg, Objawienie, Stworzenie Świata, Filozofia, Dusza, Ciało, Materia, Dualizm, Okazjonalizm, Prawa Natury.