

Polska Akademia Nauk Instytut Filozofii i Socjologii

Metamorfozy pojęcia filozofii

T. 6589



Juliusz Domański

<http://rcin.org.pl/ifis>



INSTYTUTU
FILOZOFII
I SOCJOLOGII
POLSKIEJ
AKADEMII
NAUK

Juliusz Domański

Metamorfozy
pojęcia filozofii



Polska Akademia Nauk Instytut Filozofii i Socjologii

Renesans i Reformacja
Studia z historii filozofii i idei

Pod redakcją
Lecha
Szczuckiego

Tom 15

Juliusz Domański: Metamorfozy pojęcia filozofii

<http://rcin.org.pl/ifis>

Juliusz Domański

65 84

Metamorfozy pojęcia filozofii



Przedmową poprzedził
Pierre Hadot

Przełożyły
Zofia Mroczkowska
i Monika Bujko

Przekład autoryzowany

Warszawa 1996

Polska Akademia Nauk Instytut Filozofii i Socjologii

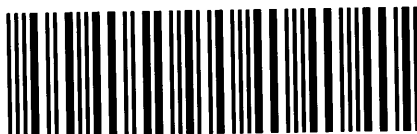
Tytuł oryginału francuskiego:
La philosophie, théorie ou manière de vivre?
Les Controverses de l'Antiquité à la Renaissance,
avec une Préface de Pierre Hadot, Fribourg-Paris 1996

Okladkę projektował
Michał Bernaciak

Na okładce wykorzystano fragmenty
anonimowych ilustracji średniowiecznych

Fotografia Autora
Andrzej Cieślak

T. 6589



© Copyright for the French edition
1996 Editions Universitaires Fribourg Suisse

© Copyright for the Polish edition
1996 Juliusz Domański

ISBN 83-86166-74-6

ISSN 0860-1445

<http://rcin.org.pl/ifis>

24.1.97
A. 2/97
PTF

Spis treści

Pierre Hadot, Przedmowa do wydania francuskiego VII

Uwagi wstępne 1

ROZDZIAŁ I. Antyczny ideał filozofii

i jego patrystyczne zakwestionowanie 3

Anegdota o Pitagorasie 3 – Starożytne definicje filozofii 5 – Sens tego, co „praktyczne” 8 – Trzy modele relacji między teorią i praktyką 11 – Osobowość filozofa 17 – Zakwestionowanie koncepcji starożytnej przez Ojców Kościoła 19

ROZDZIAŁ II. Natura filozofii

w oczach średniowiecznych scholastyków 25

Filozofia sprowadzona do poziomu sztuk wyzwolonych 25 – Kilka uwag o kontynuowaniu tradycji *De consolazione* Boecjusza 26 – Sztuki wyzwolone a filozofia 31 – Trzynastowieczna scholastyka 34 – Mądrość filozofii i mądrość chrześcijańska 41 – „Istotne” i „mniej istotne” części filozofii 43

ROZDZIAŁ III. Kryzys koncepcji scholastycznej 47

Żywotność słownictwa patrystycznego 47 – Piotr Abelard i filozofowie starożytni 50 – Tendencje niescholastyczne w XIII wieku 54 – Nasilenie tendencji niescholastycznych w XIV i XV wieku 61 – Jean Gerson i „atopia” filozofów 65

ROZDZIAŁ IV. Humanści a filozofia 68

Bilans ustaleń dotychczasowych 68 – *Melior fieri*: filozofia i bycie dobrym u Petrarcki oraz w *devotio moderna* 70 – Biografie i apoftegmaty filozofów: Walter Burley i Ambrogio Traversari 74 – Humanści na tropie osobowości filozoficznej 78 – Erazm i filozofia 87

Indeks osób 93

Przedmowa do wydania francuskiego

Przed dwoma laty, pisząc przedmowę do dwunastego tomu niniejszej serii, wspomniałem o moim nieodżałowanym koledze André-Jean Voelke i o tym, jak nasze biegnące osobno duchowe drogi w jakby cudowny sposób spotkały się ze sobą. Począwszy bowiem od lat 1976–1977 publikowaliśmy niezależnie od siebie artykuły i książki, w których przedstawialiśmy obaj bliskie nam koncepcje filozofii starożytnej; podkreślaliśmy psychagogiczny i terapeutyczny charakter filozofii, co doprowadziło nas do pytania o sens, jaki dziś może mieć dla nas filozofia starożytna.

Z radością mogę dziś powtórzyć te same słowa pisząc o moim drogim koledze i przyjacielu, polskim filozofie Juliuszu Domańskim, profesorze Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Nasze badania rozwijały się w sposób całkowicie niezależny. Ale nasze drogi, choć wyszły z różnych punktów, ostatecznie zbiegły się ze sobą. W studium zatytułowanym *Exercices spirituels et philosophie antique*, wydanym w 1977 roku, w którym usiłowałem wyjaśnić pozorne niezborności filozofów starożytnych, doszedłem do wniosku, że filozoficzny dyskurs w starożytności powinien być zawsze interpretowany poprzez umieszczenie go w perspektywie jego celowości praktycznej i że w owym okresie filozofia była przede wszystkim sposobem życia; usiłowałem także zrozumieć, jak i dlaczego w czasach nowożytnych i współczesnych filozofia była postrzegana przede wszystkim jako dociekanie teoretyczne i abstrakcyjne. Domański natomiast usytuował się, by tak rzec, na przeciwnym biegunie i studiując nurt humanistycz-

ny, a głównie Erazma, doszedł od refleksji nad historią definicji filozofii starożytnej aż do narodzin czasów nowożytnych oraz uwypuklił „praktycystyczny” aspekt filozofii starożytnej i filozofii odrodzenia. Badania te doprowadziły do opublikowania w 1973 roku pracy *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, a następnie, w 1978 roku, ważnej pracy zatytułowanej „*Scholastyczne*” i „*humanistyczne*” *pojęcie filozofii* („*Studia Mediewistyczne*”, XIX, 1).

Niech mi wolno będzie przedstawić pokrótce całość dorobku Juliusza Domańskiego. Jego dzieło, a zwłaszcza dwie wspomniane przeze mnie prace, są świadectwem ogromnej kultury wspartej długimi badaniami związanymi ze starożytnością, średniowieczem i czasami nowożytnymi. Począwszy od pracy doktorskiej na temat Filipa Buonaccorsi zwanego Kallimachem, pochodzącego z San Gimignano, a osiadłego w Krakowie (*De Philippo Callimacho elegicorum Romanorum imitatore*, Wrocław: Ossolineum, 1966), Domański prowadził stale badania dotyczące humanizmu w Polsce, a przede wszystkim łacińskiej literatury humanistycznej. Ukoronowaniem tych badań była wydana w 1982 roku książka o początkach humanizmu w Polsce (*Początki humanizmu*, Wrocław: Ossolineum). Dla odkrycia prawdziwych zainteresowań intelektualnych oraz prawdziwych inspiracji skrytych za retoryką, Domański sprawdza w tym dziele swe własne analizy doktrynalne poprzez badanie bibliotek filozofów i teologów oraz odróżnia naśladownictwo starożytnych przez humanistów od naśladownictwa przez nich wzorów włoskich. Równoległe z tymi badaniami interesuje się filozofią średniowieczną w Polsce i publikuje między innymi dużą antologię średniowiecznych tekstów w przekładzie: *700 lat myśli polskiej* (tom I: *Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, Warszawa: PWN, 1978) oraz obszerne całościowe studium o filozofii w Polsce od XIII do XV wieku, które ukazało się w 1989 roku w pracy zbiorowej (J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczuński, *Zarys dziejów filozofii w Polsce, wieki XIII–XVII*, Warszawa: PWN, 1989, s. 7–219).

Ostatnio Juliusz Domański opublikował niewielką rozmiarami, ale bogatą w treść książkę zatytułowaną *Tekst jako uobecnienie* (Warszawa: Wyd. IFiS PAN, 1992), która bada – na przestrzeni wieków, od Homera do Erazma – ważki temat: obecności osoby w tekście; nie tylko zresztą osoby autora, ale i osoby, o której tekst mówi, na przykład

obecności Sokratesa w dialogach Platónskich lub też obecności Chrystusa w Ewangelii. Z tematem tym ściśle zresztą związana jest kwestia nieśmiertelności, którą nadaje dzieło literackie.

Dodajmy jeszcze, że Domański sam jest znamenitym wydawcą lub współwydawcą tekstów neolacińskich, między innymi Joachima Stegmanna (*De iudice et norma controversiarum fidei*), Erazma (*Encomium medicinae*), Kopernika (*De revolutionibus libri sex*), Jakuba Paleologa (*Disputatio scholastica*, w serii „Bibliotheca Unitariorum”, tom III, Utrecht, 1994 – wspaniale świadectwo tej niezwyklej postaci o dysputach doktrynalnych w XVI wieku).

Jak już wspomniałem, duchowe spotkanie między mną a Juliuszem Domańskim tłumaczy się pewną wspólnotą punktów widzenia dziejów pojęcia filozofii w starożytności i średniowieczu. Co do mnie, to najważniejsze poglądy, przedstawiane w latach 1977 i 1981, były następujące: starożytne pojęcie filozofii zaczęło być kwestionowane z nastaniem średniowiecznej scholastyki. Pod koniec starożytności chrześcijaństwo przedstawiało się samo jako *philosophia*, to znaczy jako sposób życia, który zachował zresztą, między innymi w życiu klasztornym, liczne ćwiczenia duchowe starożytnej filozofii. Wraz ze średniowieczem uczestniczymy w radykalnym rozdzieleniu filozoficznego sposobu życia (które odtąd stanowi część chrześcijańskiej duchowości) oraz filozoficznego dyskursu, który staje się zwykłym narzędziem wykorzystywanym przez teologię (*ancilla theologiae*). Z filozofii starożytnej ostają się jedynie techniki szkolne, sposoby nauczania, teoria rozumowania, przedstawienia kosmologiczne, inaczej mówiąc proste instrumentarium pojęciowe. Natura i rozum służą naturze wyższej i objawieniu. Podczas gdy w starożytności filozofia zawierała w sobie teologię i nie wahała się udzielać porad na temat praktyki religijnej, w średniowieczu i czasach nowożytnych wyraźnie będzie się oddzielać, często zresztą z lęku przed Inkwizycją, z jednej strony spekulację filozoficzną, która będzie konstrukcją abstrakcyjną, z drugiej zaś strony myśl teologiczną oraz praktykę religijną. Do tego jeszcze dorzucić należy funkcjonowanie uniwersytetów. Nie chodzi już, tak jak w starożytności, o kształtowanie osób, ale o kształcenie profesorów, którzy z kolei uformują innych profesorów. Kiedy w XVII, a zwłaszcza w XVIII wieku filozofia ponownie zdobędzie niezależność, zachowa średniowieczną spuściznę uniwersyteckiej scholastyki, a więc przewagę charakteru teoretycznego. Sytuacja taka będzie zatem mogła sprzyjać

jedynie dążeniu wielu filozofów, którego świadomi byli już starożytni, do chronienia się w wygodny świat pojęć i dyskursów, w techniczność, która jest naturalną skłonnością filozoficznego umysłu. Dopiero pod koniec XIX i w XX wieku, wraz z Nietzschem, Bergsonem i egzystencjalizmem filozofia ponownie stanie się sposobem życia i postrzegania świata.

Prace Domańskiego proponowały opis tego historycznego zjawiska znacznie bardziej złożony i zniuansowany, ale poznałem je dopiero po roku 1977, i to w sposób bardzo niedoskonały. Dlatego też niezwykle rad byłem z przyczynienia się do zaproszenia Juliusza Domańskiego przez Zgromadzenie Profesorów do wygłoszenia w maju 1990 roku serii wykładów w Collège de France. One to właśnie opublikowane zostały w niniejszej książce i czytelnik odkryje w nich, podobnie jak było to mym udziałem w 1990 roku, oryginalność i głębię poglądów na historię pojęcia filozofii.

Dodajmy od razu, że w drugim rozdziale Domański także stwierdza, że trzynastowieczna scholastyka – scholastyka Tomasza z Akwinu lub Idziego Rzymianina na przykład – postrzegała filozofię w sposób czysto teoretyczny, jako prosty instrument pojęciowy służący teologii. Ale ze znacznie większą precyzją, niż ja to uczyniłem, analizuje on przyczyny i konsekwencje takiego stanu rzeczy. Najpierw – mówi nam – od początku średniowiecza, zgodnie z procesem, który zarysował się już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa i do którego jeszcze powrócimy, zaznaczyła się dążność do sprowadzenia filozofii na płaszczyznę siedmiu sztuk wyzwolonych, obejmujących *quadrivium*: arytmetykę, geometrię, astronomię i muzykę, oraz *trivium*: gramatykę, retorykę i dialektykę; ostatnia z tych dyscyplin była częścią programu filozoficznego i wydawała się najbardziej użyteczna w teologicznych dysputach. W organizacji uniwersyteckiej wydziały sztuk, powołane do nauczania sztuk wyzwolonych, włączyły do swego programu filozofię, a ta w XIII wieku była coraz częściej utożsamiana z egzegezą pism Arystotelesa. „Filozof” jest jedynie czytelnikiem i komentatorem Arystotelesa. Dlatego właśnie Tomasz z Akwinu będzie mógł przeciwstawić czysto spekulatywnej i teoretycznej mądrości filozofów mądrość chrześcijańską, która nie ma charakteru li tylko poznawczego, ale kieruje także życiem ludzkim, jest więc sposobem życia.

W moich badaniach dotyczących ćwiczeń duchowych i filozofii starałem się przede wszystkim pokazać, jak starożytne ćwiczenia duchowe przetrwały w „filozofii chrześcijańskiej”, utożsamianej nade

wszystko z życiem klasztornym, a więc z chrześcijańskim sposobem życia. Nie wspominałem jednak o miejscu, jakie Ojcowie Kościoła wyznaczyli teoretycznemu dyskursowi filozofii starożytnej. I tu także Domański wnosi ważne uściślenia. Zgadza się obaj, że bardzo wcześnie chrześcijaństwo przedstawiało się jako „filozofia Chrystusa”, to znaczy jako chrześcijański sposób życia. Ale po dokładnym przestudiowaniu starożytnych definicji filozofii Domański skupia się w pierwszym rozdziale na wykazaniu, jak chrześcijaństwo zakwestionowało te tradycyjne koncepcje filozofii. Starożytność chrześcijańska uznała, że teoretyczny dyskurs filozoficzny, a zwłaszcza logika, dialektyka i teoria bytu, pozwalający wyróżnić esencję, substancję, hipostazę – miał sam w sobie wartość i miał swą wagę w teologicznych dyskusjach na temat Trójcy Świętej i wcielenia Syna Bożego. Ale wynika stąd, jak to wyraźnie widać w przypadku Orygenesusa, że istniała tendencja do postrzegania filozofii greckiej jedynie jako zwykłej propedeutyki chrześcijaństwa, podobnej do tej, jakiej sztuki wyzwolone mogły dostarczyć filozofii. Stąd średniowieczne dążenie do sprowadzania filozofii do rangi *artes liberales*. Tak zwłaszcza uważali Ojcowie Kościoła: jeśli filozofia pogańska mogła teoretycznie dostrzegać niektóre z zasad życia moralnego nauczanych przez Chrystusa, to jednak nie była w stanie dać filozofom siły do praktycznego ich realizowania.

Inną niezwykłą zasługą Domańskiego jest pokazanie, jak złożona była postawa średniowiecznych filozofów wobec filozofii. W trzecim rozdziale przypomina, że w XIII wieku na wydziale sztuk, gdzie uprawiano między innymi egzegezę Arystotelesa, obok teologii Tomasa z Akwinu ogromną rolę odgrywał także łaciński awerroizm, reprezentowany przez Siger z Brabancji i Boecjusza z Dacji. Przyznawał on filozofii „całkowitą niezależność, bez uznawania jej za zwykłą propedeutykę doktryny chrześcijańskiej”, wyróżniając w sposób radykalny porządek rozumu i natury od porządku wiary i porządku nadprzyrodzonego. W nurcie tym, zwłaszcza u Boecjusza z Dacji, odnajdujemy ideał życia kontemplacyjnego głoszonego przez Arystotelesa na ostatnich stronach *Etyki nikomachejskiej*. Boecjusz z Dacji przedstawia filozofię jako sposób życia: „Filozof żyje w taki sposób, dla którego człowiek się rodzi, i zgodnie z porządkiem natury, gdyż wszystkie [...] jego funkcje i działania są skierowane ku funkcji najwyższej i najwznioślejszemu działaniu, a mianowicie ku rozważaniu prawdy i jej umiłowaniu”. Począwszy od XIII wieku zarysowuje się

także, choćby u Rogera Bacona, dążenie do traktowania filozofii moralnej jako celu i najcenniejszej części filozofii. Domański ukazuje, jak nurt ten wzógł się w XIV i XV wieku, kiedy to na przykład Jan Buridan odmawia zdefiniowania moralności jako teoretycznego studium cnót oraz ich klasyfikowania i utrzymuje, że jej przedmiotem jest sam człowiek jako zdolny do stania się szczęśliwym (*felicitabilis*); także wtedy, gdy Jakub z Gostynina, scholastyk polski, komentator Arystotelesa z końca XV wieku, odnosząc się do definicji zaproponowanej niegdyś przez Izydora z Sewilii, wedle której „filozofia jest znajomością spraw boskich i ludzkich oraz staraniem się o dobre życie zgodnie z prawem rozumu”, stwierdza, iż to właśnie dobre życie jest celem filozofii. Wynika stąd, że „człowiek, który ma wiedzę, lecz źle żyje, nie jest filozofem”.

W rozdziale czwartym Domański umieszcza w tej samej perspektywie koncepcję filozofii wypracowaną przez humanistów. I tak, w XIV wieku Petrarca odrzuca czysto teoretyczną i opisową koncepcję etyki stwierdzając, że fakt czytania i komentowania etycznych ksiąg Arystotelesa nie uczynił go lepszym. Dlatego odmawia nazywania „filozofami” „profesorów zasiadających na katedrach” i rezerwuje tę nazwę dla tych, którzy działaniami swymi potwierdzają to, co głoszą. Szczególnie doniosłe znaczenie ma następujące stwierdzenie: „Ważniejsze jest chcieć dobra, niż znać prawdę”. Podobną postawę odnajdujemy u Erazma, który wielokrotnie stwierdza, że ten tylko jest filozofem, kto żyje w sposób filozoficzny, tak jak to uczynili Sokrates, Diogenes Cynik, Epiktet, ale także i Jan Chrzciciel, Chrystus i apostołowie; Erazm powraca w ten sposób do drogiej chrześcijaństwu starożytnemu *philosophia Christi*, która jest przede wszystkim sposobem życia.

Ten, kto żyje w sposób filozoficzny, jest *atopos*, „nie do zaklasyfikowania”, jak o Sokratesie mówił Platon. Jest to jeden z lejtymotywów tej książki. Wskazuje, jak temat dziwacznej i obcej, niekiedy wręcz nieprzystojnej w oczach współobywateli osobowości filozofa pojawia się i znika na różnych etapach historii filozofii i teologii chrześcijańskiej, by triumfalnie powrócić w czasach humanizmu, kiedy to chrześcijański filozof uzna samego siebie za *atopos*. Pojawianie się i zanikanie tego wymiaru może w pewnej mierze być uznane za znak obecności lub nieobecności praktycystycznej koncepcji filozofii.

Książka Domańskiego wnosi więc niezwykle ważny wkład w historię pojęcia filozofii na przestrzeni wieków. Co do mnie, dzieło to skłoni

mnie do znacznego zmodyfikowania niektórych wniosków na powyższy temat. Muszę jednak stwierdzić, że przedstawiony nam przez Domańskiego opis postawy Petrarcki i Erazma utwierdza mnie ostatecznie we wcześniejszej intuicji: jeśli bowiem ci dwaj humaniści postrzegali filozofię jako sposób życia, znaczy to, że była dla nich tożsama z „filozofią chrześcijańską”, o której mówił Justyn z Antiochii, Grzegorz z Nazjanzu lub też Ewagriusz Pontyjski. To prawda, że ta chrześcijańska filozofia humanistów wchłonęła wszelkie aspekty etyczne i praktyczne filozofii starożytnej, zwłaszcza technikę ćwiczeń duchowych, i że włączyła model życia, jaki reprezentowali starożytni filozofowie i ich *atopia*. Ale w konsekwencji niechrześcijańska filozofia tradycji starożytnej, jako niereligijna, pozbawiona swego „praktycyzmu” i sprowadzona do technik doktrynalnych, stała się sprawą profesorów i uniwersytetów i ograniczyła się tym samym do dziedziny poznania. W ostatecznym rozrachunku rozróżnienie, jakiego dokonał Tomasz z Akwinu, między mądrością spekulatywną i teoretyczną filozofów a kierującą życiem mądrością chrześcijańską, pozostało zawsze obecne *implicite*. Co do tych kwestii, to pragnąłbym z całego serca, byśmy w przyszłości mogli obydwaj, Juliusz Domański i ja, kontynuować twórczy, przyjacielski i harmonijny dialog.

Pierre Hadot

Uwagi wstępne*

Tematem przedstawionych w niniejszej pracy wykładów jest koncepcja filozofii pod koniec średniowiecza oraz na początku odrodzenia. Jest to temat główny, którego oczywiście będę się trzymał, jednak dla wyjaśnienia tego, co najistotniejsze, a zarazem najciekawsze w koncepcji filozofii na pograniczu obu tych epok, muszę odwołać się do starożytności klasycznej i jej refleksji metafizycznej, dzięki której filozofia osiągnęła pełną świadomość samej siebie, to znaczy tego, co stanowiło jej istotę, cele i zadania. Następnie konieczne będzie rozszerzenie badań na czasy patrystyczne, kiedy to starożytne idee metafizyczne zderzyły się z chrześcijaństwem, które musiało się do nich ustosunkować, i to w sposób bardzo potem dla łacińskiego średniowiecza istotny. Ponieważ postawa patrystyczna miała bardzo złożone konsekwencje, nie sposób pominąć zarówno refleksji metafizycznej wczesnego średniowiecza, jak i trzynastowiecznej klasycznej refleksji scholastycznej. Dlatego też dwa pierwsze wykłady zostaną poświęcone czasom poprzedzającym koniec średniowiecza oraz początek odrodzenia, choć głównym przedmiotem moich dociekań będzie oczywiście ten ostatni okres.

* Chciałbym serdecznie podziękować wszystkim, którzy bądź kontrolując fragmenty tej książki pisane przeze mnie, bądź tłumacząc inne z polskiego, pomogli mi zredagować ostateczną wersję francuską: Małgorzacie Malewicz i Zofii Mroczkowskiej, a zwłaszcza Zenonowi Kałuży, Polakowi z pochodzenia, a zarazem znakomitemu francuskiemu historykowi filozofii średniowiecznej, który rozporządzając niezawodną biegłością we francuskim, ma jednocześnie szczególnie cenną umiejętność rozpoznawania wszelkich błędów i nieścisłości, jakie grożą Polakowi nie dość biegłemu w pisaniu po francusku. Ostatecznej redakcji tekstu francuskiego dokonał Pierre Hadot, któremu za to wyrażam wdzięczność szczególną.

Jaki jednak będzie „materialny” przedmiot tych wykładów? Co kryje się pod nazwą „koncepcji filozofii”?

Sądzę, że używając przymiotnika „metafilozoficzny” odpowiedziałem już w pewien sposób na te pytania. Bez zbytniego przeciągania wstępnych wyjaśnień sprecyzuję tylko, że omawiane przeze mnie zagadnienia ograniczają się w zasadzie do tekstów, których charakter i treść są ściśle „metafilozoficzne”, a więc do wypowiedzi filozofów i ich komentatorów, zawierających przede wszystkim definicje filozofii, mających za przedmiot istotę oraz wartość albo filozofii w ogóle, albo też jej poszczególnych dziedzin. Jest oczywiste, że definicje i wypowiedzi filozofów mogą być, i najczęściej są, ściśle związane z „materialną” zawartością ich filozoficznych doktryn, że są tej zawartości składnikiem. Zarazem też są one związane z kontekstem kulturowym lub religijnym danej epoki. Jeśli koncentruję się prawie wyłącznie na wypowiedziach metafilozoficznych, wyjątkowo tylko nawiązując do tamtego szerszego ich kontekstu, to czynię tak w imię większej jednorodności i zwartości tekstu.

ROZDZIAŁ I

Antyczny ideał filozofii i jego patrystyczne zakwestionowanie

Anegdota o Pitagorasie

S tarożytna anegdota, dobrze zresztą znana, której bohaterem jest Pitagoras, opowiada nam o pochodzeniu słowa „filozofia”. Została ona przekazana przez Cyncerona, we wstępie do V księgi *Rozmów tuskulańskich*¹; powtórzył ją następnie, w krótszej już wersji, Diogenes Laertios². Odwołamy się przede wszystkim do wersji Cyncerońskiej, gdyż jest ona bogatsza, a zarazem i bardziej ekspresywna.

Cynceron poprzedza anegdotę informacją dotyczącą nowego słowa „filozofia”. Na początku, mówi, ci, których nazwano później „filozofami”, *philosophi*, zwani byli „mędrkami”, *sapientes*. Choć filozofię uprawiano od dawna, właściwą i adekwatną nazwę otrzymała stosunkowo niedawno. I tak słynnych siedmiu mędrków greckich nazywanych było przez im współczesnych σοφοί (po łacinie *sapientes*), i to aż do czasów Pitagorasa. Heraklides z Pontu donosi nam, pisze dalej Cynceron, że tyran Fliuntu, Leon, zadziwiony mądrością Pitagorasa spytał

¹ CYCERON, *Rozmowy tuskulańskie*, V, 3, 7–9.

² DIOGENES LAERTIOS, VIII, 8. Podczas gdy Cynceron cytuje jako źródło Heraklidesa z Pontu (perypatetyckiego filozofa i erudytę z IV wieku przed Chr.), Diogenes Laertios – poświęciwszy cały ustęp (V, 86–93) Heraklidesowi i cytując tam (V, 88) jego dzieło *O pitagorejczykach* (do którego odnosi się Cynceron), w opisie Pitagorasa odwołuje się do Sozykratesa z Rodos (historyka i doksografa z II wieku przed Chr.). Co do wartości historycznej tej tradycji zob. A.-M. MALINGREY, *Philosophia. Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris 1961, s. 30–32.

go o zawód, jaki ten wykonuje. Na co Pitagoras odparł, że nie wykonuje żadnego zawodu, ale że jest filozofem. Leon, ponownie zdziwiony nowością tej nazwy, spytał, co ona oznacza. Pitagoras odpowiedział metaforą. Życie ludzkie – rzekł – podobne jest do panhelleńskich igrzysk, w których uczestniczą trzy kategorie ludzi: ci, którzy pragną zdobyć tam nagrodę i sławę; ci, którzy przychodzą tam, by coś sprzedać lub kupić; i ci – najmniej liczni i zarazem najszlachetniejsi ze wszystkich uczestników – którzy nie szukają tam ani sławy, ani bogactwa, ale zadowolają się oglądaniem tego, co się dzieje. Podobnie i my, filozofowie – ciągnie Pitagoras – przyszedliśmy do tego żywota z innego żywota nie po to, by zdobyć sławę lub pieniądze, ale po to, by jak najusilniej poszukiwać natury rzeczy, to znaczy samej rzeczywistości (*qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studioso intuerentur*). Tacy są właśnie ludzie, których nazwał „dążącymi do mądrości”, a więc filozofami (*hos se appellare sapientiae studiosos, hoc est enim philosophos*). Ich szlachetność polega na tym właśnie, że interesuje ich i pociąga jedynie poszukiwanie natury rzeczy oraz kontemplacja, w czym przypominają widzów panhelleńskich igrzysk³.

Odpowiedź ta, jeśli pominąć jej metaforyczną formułę (a już na samym początku odpowiedzi Pitagorasa Cyceron uprzedza nas, że chodzi o porównanie⁴), nie jest dla nas zaskoczeniem. Stwierdzając, że postawa filozofa wyróżnia się spośród innych postaw ludzkich przez fakt, że interesuje go jedynie „oglądanie natury rzeczy”, Pitagoras zdaje się być w pełnej zgodzie z powszechnym i spontanicznym także i w naszych czasach sposobem postrzegania filozofii. Z drugiej strony wyjaśnia tylko to, co i tak wiemy o filozofii greckiej z pierwszych wieków jej historii, o tej filozofii przyrody, która skupiała się na poszukiwaniu ἀρχῆς i φύσις. Zdając sobie sprawę, że wszystko to nie wyczerpuje pojęcia filozofii, Cyceron dorzuca do anegdoty o wyniśleniu przez Pitagorasa słowa „filozofia” inne jeszcze informacje o późniejszej ewolucji natury filozoficznych poszukiwań⁵: opisany w anegdocie stan rzeczy zmienił się dzięki Sokratesowi, który – jako pierwszy z filozofów

³ Na temat analizy tego tekstu Cycerona zob. A.-M. MALINGREY, *Philosophia*, wyd. cyt., s. 29–30.

⁴ CYCERON, *Rozmowy tuskulańskie*, V, 3, 9: „Pythagoram autem respondisse similem sibi videri vitam hominum et mercatum eum, qui haberetur maximo ludorum apparatu: [...] nos quasi in mercatus quandam celebritatem [...] profectos [...]”.

⁵ Tamże, V, 4, 10–11.

– odwiódł filozofię od jej zainteresowania przyrodą, przeniósł ją w środowisko ludzkie i ograniczył do problemów etycznych („*primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere*”). Jednak słowo *quaerere* w tekście Cyserona potwierdza teoretyczny sens tego, co robią filozofowie, i zwraca uwagę, że to jedynie przedmiot filozofii rozumianej jako $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ uległ dzięki Sokratesowi zmianie.

Starożytne definicje filozofii

Jeśli taki jest sens całego ustępu V książki *Rozmów tuskulańskich*, skromność wyrażona w słowie „filozof” pokazuje nam, że filozofia jest czymś dynamicznym, a więc potencjalnym. Jest ona między innymi stałym dążeniem, nie kończącym się procesem. Dążąc ku swemu celowi – mądrości, nigdy go nie osiąga⁶. Cóż mówią nam bądź to filozofowie, bądź też ich epigoni lub komentatorzy o naturze tego celu? Zacznijmy od epigonów i komentatorów.

W *Definicjach Pseudo-Platońskich*⁷, niewielkim słowniku pojęć filozoficznych, mądrość i filozofia zostały zdefiniowane osobno. Oto jak definiowana jest mądrość. 1. Jest ona „wiedzą absolutną” ($\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta\ \acute{\alpha}\nu\upsilon\pi\acute{o}\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$), a więc wiedzą, która wyróżnia się pewnością

⁶ Wbrew tej powszechnej opinii, która zdaje się sprowadzać do Platońskiej definicji filozofa (*Państwo* 475b: „Nie powiemy o filozofie, że pragnie jedynie pewnej części mądrości, z wyłączeniem reszty, ale że pragnie całej mądrości”), K. ALBERT, *Über Platons Begriff der Philosophie*, Sankt Augustin 1989 (przekład polski J. DREWNOWSKIEGO, *O Platońskim pojęciu filozofii*, Warszawa 1991), na podstawie szczegółowej analizy wielu tekstów Platona stwierdza, że filozofia nie jest dla Platona jedynie ustawicznym dążeniem, lecz także takim dążeniem, które – choć w sposób tylko przejściowy – osiąga swój cel poprzez rzeczywiste poznanie Dobra i Jednego. Podczas przygotowywania tych wykładów nie znalazłem jeszcze owej pięknej książki K. Alberta; po zapoznaniu się z nią nie uważam jednak za konieczne zmieniać interpretację zarysowanej tu Platońskiej koncepcji filozofii. Nie sądzę, by moja interpretacja pozostawała w sprzeczności z interpretacją K. Alberta; przeciwnie: trzy sposoby postrzegania filozofii u Platona, o których mowa poniżej (s. 5–6), wykazują w najważniejszych kwestiach to samo, co z całą mocą stwierdza autor *Über Platons Begriff der Philosophie*.

⁷ PSEUDO-PLATON, *Definicje*, 414b (definicje 93, dotyczące σοφία, oraz 94, dotycząca φιλοσοφία). Większość współczesnych badaczy zdaje się akceptować fakt, że ten zbiór definicji narodził się w Akademii Platońskiej bądź to za życia Platona, bądź też niedługo po jego śmierci; zob. H.G. INGENKAMP, *Untersuchungen zu den pseudo-platonischen Definitionen*, Wiesbaden 1967.

i zarazem ma za przedmiot coś pewnego, stałego, absolutnego. 2. Jest ona „wiedzą dotyczącą tego, co jest zawsze” (ἐπιστήμη τῶν ἀεὶ ὄντων), a więc wiedzą, której przedmiot jest wieczny. 3. Jest ona „teoretyczną wiedzą o przyczynie bytów” (ἐπιστήμη θεωρητικὴ τῆς τῶν ὄντων αἰτίας), można więc powiedzieć, odwołując się do anegdoty o Pitagorasie, że jest bezpośrednim oglądem bytu. Pierwsza i trzecia definicja informuje nas o naturze tej specjalnej wiedzy, której osiągnięcie tożsame jest z mądrością; druga definicja ukazuje nam przedmiot tej wiedzy. Biorąc pod uwagę Platońską konotację tychże definicji, można powiedzieć, że przedmiot filozofii nie jest niczym innym, jak Ideami, i że tworzy on cechy tej specjalnej wiedzy: jej absolutny charakter oraz jej pewność. W ten sposób zdefiniowana mądrość sprowadza się do doskonałej znajomości rzeczywistości oddzielonej od zjawisk, do pełnej znajomości rzeczywistości ukrytej, tego, co jest prawdziwym bytem.

Jeśli chodzi o definicje filozofii, dwie pierwsze przedstawiają ją przede wszystkim jako dążenie do mądrości. Filozofia jest: 1) „pragnieniem wiedzy o tym, co jest zawsze” lub „dążeniem do takiej wiedzy”, τῆς τῶν ὄντων ἀεὶ ἐπιστήμης ὄρεξις; 2) „teoretycznym *habitus* dotyczącym tego, co jest prawdziwe i w jaki sposób jest prawdziwe”, ἕξις θεωρητικὴ τοῦ ἀληθοῦς, πῶς ἀληθές. Trzecia definicja natomiast opisuje filozofię jako „leczenie” lub „terapię duszy, związaną z prawym rozumem”, ἐπιμέλεια ψυχῆς μετὰ λόγου. Tak oto dwie pierwsze definicje przedstawiają nam filozofię jako drogę, która prowadzi ku mądrości, jako wieczny i nigdy nie zakończony proces, i czynią tak w pełnej zgodzie z tym, co wyraża Cycerońska anegdota o Pitagorasie. Ponieważ mądrość nie jest niczym więcej jak wiedzą, mieszczą się one na tym samym „teoretycznym” planie. Cóż jednak oznacza „leczenie” lub „terapia duszy”? Wyrażenie to wskazuje nam na nieoczekiwaną cechę, całkowicie różną od tej, o której mówią definicje mądrości. Tym razem nie chodzi już o filozofię pojmowaną jako wiedza lub poznanie, ale o filozofię traktowaną jak interwencja, a więc działalność całkowicie różna od „ogłądania”, poznawania lub wiedzy.

Na czym polega to terapeutyczne działanie i jaki jest jego cel? Czy ma ono – poprzez specjalne leczenie, poprzez uzdrowienie – przygotować duszę ludzką do posiadania jakiejś określonej wiedzy?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy przejść od definicji Pseudo-Platońskich, z których ostatnia ma swoje widome źródło w filozoficznym słownictwie Platona, do innego zestawu definicji, odnoszących

się tym razem do filozofii. Znajdziemy je w komentarzach neoplatońskich do dzieł Arystotelesa, redagowanych począwszy od IV wieku przed Chr. Filozofia jest tam definiowana jako: 1) „poznanie bytów jako bytów”, γνῶσις ὄντων ἢ ὄντα; 2) „poznanie rzeczy boskich i ludzkich”, γνῶσις θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων; 3) „ćwiczenie się w śmierci” lub „do śmierci”, albo też „dla śmierci”, μελέτη θανάτου;⁽⁴⁾ „upodobnianie się do Boga – lub raczej do tego, co boskie – o tyle, o ile jest to dla człowieka możliwe”, ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπων; 5) „sztuka sztuk i wiedza wiedz”, to znaczy najwyższa sztuka i najwyższa wiedza, a więc sztuka i wiedza zupełnie szczególne, posiadające wyjątkowy charakter, głównie dzięki ich przedmiotowi – tak, jak wiedza w zbiorze Pseudo-Platońskich *Definicji*, τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν; 6) „umiłowanie mądrości”, φιλία σοφίας, definicja etymologiczna, tłumacząca jedynie werbalny sens słowa i odpowiadająca dwóm pierwszym definicjom Pseudo-Platońskim. Dodajmy, że w tym zbiorze definicji wyróżnić można trzy grupy: definicje „teoretyczne”, którymi są pierwsza i druga; następnie definicje „praktyczne” – przede wszystkim trzecia i czwarta; i wreszcie definicje, które można by nazwać „mieszanymi”, a do których zalicza się trzecia, czwarta, niekiedy także szósta; poza tym, dokonując takiego podziału zwracano uwagę na fakt, że pierwsze dwie definicje odnoszą się do przedmiotu (ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου), natomiast trzecia i czwarta do celu filozofii (ἀπὸ τοῦ τέλους)⁸.

⁸ Definicje znaleźć można u wielu komentatorów. Oto formuła najbardziej syntetyczna, ELIAS, *Proleg. philos.*, w: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, XVIII, 1, s. 7, 26–29: „Jest sześć definicji filozofii, ani mniej, ani więcej; dwie wywodzą się z jej przedmiotu (ἀπὸ ὑποκειμένου), dwie z jej celu, jedna z jej przewagi i jedna z etymologii słowa”. Tamże, s. 8, 8–14: Pierwsza to ta, która mówi, że filozofia jest „znajomością bytów jako bytów”, druga, że filozofia jest „znajomością rzeczy boskich i ludzkich”; trzecia definicja, bliska tej ostatniej, głosi, że filozofia jest „ćwiczeniem w śmierci”; czwarta mówi, że filozofia jest „upodobnianiem się do Boga, na ile to dla człowieka możliwe”; piąta, wywodząca się z przewagi filozofii, mówi, że filozofia jest „szukaniem i wiedzą wiedz”; szósta, wywodząca się z etymologii, mówi, że filozofia jest „umiłowaniem mądrości”. Zob. także AMMONIUS HERMEU, *In Isag. prooem.*, tamże, IV, 3, s. 2, 199 i nast.; DAVID, *Proleg. philos.*, tamże XVIII, 2, s. 5 i nast.; co do definicji mieszanych, zob. np. DAVID, *Proleg. philos.*, tamże XVIII, 2, s. 77, 20–78, 24 (s. 78, 5–24: „Istnieją dwie części filozofii: jedna teoretyczna, druga praktyczna, oraz sześć definicji filozofii: jedne zawierają w sobie część teoretyczną filozofii, inne część praktyczną, inne jeszcze zarówno część teoretyczną i praktyczną”), gdzie jako mieszane wymienia się definicję szóstą, trzecią i czwartą. Komentatorzy odsyłają nie tylko do Platona, ale także do Arystotelesa i Pitagorasa, np. ELIAS, *Proleg. philos.*, tamże, XVIII, 1, s. 8, 15–19: „Definicja wywodząca się z etymologii, to jest definicja szósta, oraz dwie definicje dotyczące

Dodajmy ponadto, że użyte formuły są po części takie same, jak te, które w *Definicjach* Pseudo-Platona służyły do zdefiniowania mądrości. Ale w definicjach komentatorów neoplatońskich to nie mądrość, lecz filozofia nazywana jest „wiedzą” lub „poznaniem prawdziwego bytu”. Jeśli filozofia jest dążeniem do mądrości, stanowiącej jej cel, to czy mądrość wychodzi poza sferę tego, co teoretyczne, w którą to sferę filozofia została wpisana anegdotą o Pitagorasie? Co oznacza uwaga komentatora o celu, do którego odnoszą się dwie definicje praktyczne? Jaka jest natura tego celu?

Sens tego, co „praktyczne”

Aby ostatecznie odpowiedzieć na to pytanie, należy zbadać źródło owych formuł „praktycznych”, a mianowicie metafory, którymi posłużył się Platon dla wyjaśnienia prawdziwej natury filozofii i filozofa. W *Fedonie* na przykład Sokrates stwierdza, że filozofowie nie zajmują się niczym innym, jak ćwiczeniem w śmierci, μελέτη θανάτου⁹, co Cyceon przetłumaczył później przez *commentatio mortis*¹⁰, używając niekiedy synonimów *commentatio*, ale także *meditatio*¹¹. Łaciń-

przedmiotu głoszone były przez Pitagorasa” [gdzie odesłanie wydawcy do DIOG. LAERT. I, 12 zasygnalizowane jest jako wątpliwe, a i sam Elias nie umiał wskazać źródła informacji; zob. tamże, s. 10, 13–17], „dwie wywodzące się z celu głosił Platon: jedną w *Teajtecii* [176ab] – tę, która twierdzi, że filozofia jest »upodobnieniem się do Boga, na ile to dla człowieka możliwe«, druga w *Fedonie* [zob. niżej przyp. 9] – tę, która głosi, że filozofia jest »ćwiczeniem w śmierci«; co do definicji wywiedzionej z przewagi Boga, wspomina o niej Arystoteles w *Metafizyce* [I, 2, 982b 5–7]”.

⁹ PLATON, *Fedon*, 81a: „Założmy, że dusza, która oddziela się, jest czysta..., a to dlatego, że podczas życia nigdy nie komunikowała się z własnej woli z ciałem, a przeciwnie: uciekała od niego i skupiała w sobie, bo to było jej stałym ćwiczeniem; oznacza to, że uprawiała filozofię w pełnym tego słowa znaczeniu i spokojnie ćwiczyła się w śmierci”; zob. też 67d: „Właściwy przedmiot ćwiczeń filozofów polega na rozdzieleniu i odseparowaniu duszy od ciała”; 67e: „Ci, którzy uprawiają filozofię w pełnym tego słowa znaczeniu, ćwiczą się w umieraniu”. Co do μελέτη jako wysiłku czysto intelektualnego, zob. *Tim.*, 88b: „Trzeba więc, by matematyk i każdy, kto intensywnie wykonuje inne ćwiczenie, poprzez myśl...”; zob. także 90b.

¹⁰ CYCERON, *Rozmowy tuskulańskie*, I, 30, 74: „Tota [...] philosophorum vita, ut ait idem [to znaczy Sokrates u Platona, *Fedon*, 67d–e i 81a], *commentatio mortis est*”.

¹¹ Co do synonimii *commentatio*, *cogitatio* i *meditatio*, zob. np. CYCERON, *Rozmowy tuskulańskie*, III, 16, 34 (choć kontekst jest tam raczej stoicki, niż platoński): „Nihil est enim quod tam obtundat elevetque aegritudinem quam perpetua in omni vita cogitatio nihil esse quod accidere non possit, quam meditatio condicionis humanae, quam vitae lex commentatioque parendi”. Ale można zauważyć, że w tej synonimii dwa pierwsze słowa

skie słowa *meditatio* i *meditari*, jak również *commentatio* i *commentari* przetrwały zarówno w języku francuskim, jak i w innych językach europejskich aż do dnia dzisiejszego. Ale ich znaczenie wydaje się nie tak bogate w treść, jak w łacinie. Podobnie jest ze znaczeniem greckich słów *μελέτη* i *μελετᾶν*. Pozostawmy na boku *commentatio* i *commentari*, gdyż słowa te zachowały w językach nowożytnych jedynie znaczenie „weralne” lub „literackie”¹². Jeśli „medytacja” oznacza „refleksję”, potem „cichą modlitwę” i wreszcie – o czym przypomina nam na przykład tytuł Kartezjańskich *Medytacji* – refleksję prowadzoną na piśmie (odtwarzam tu podstawową klasyfikację z *Vocabulaire de Larousse*) – to nie wyczerpuje to znaczeń, które obejmują zwroty stosowane przez pisarzy klasycznych, a zwłaszcza Platona. Możemy to stwierdzić analizując bądź ekwiwalenty tych metafor, bądź też ich konteksty w dialogach Platona.

Spójrzmy na metaforę, która nie występuje w definicjach komentatorów neoplatonickich, ale która, skojarzona w *Teajecie* Platona z „upodobnieniem się do Boga”, odgrywa w oczywisty sposób rolę synonimu *μελέτη θανάτου*: „uciekanie” albo „ucieczka stąd”, *ἐντεῦθεν ἐκφυγεῖν*¹³. „Stąd” może być rozumiane rozmaicie: nie tylko więc z tego świata, od tego wszystkiego, co niestałe, nieustannie zmienne – taki sens zdaje się mieć konotację poznawczą – ale także: od

mają znaczenie bardziej „mentalne” czy „intelektualne” niż *commentatio*, która sytuuje się raczej w sferze moralnej niż intelektualnej. Podczas gdy *meditatio* i *commentatio* pojawiają się jako synonimy oznaczające działanie czysto intelektualne w figurze stylistycznej zwanej *hen dia dyoin*, *De oratore*, II, 27, 118: „Quos quidem locos [...] multa commentatione atque meditatione paratos atque expeditos habere debetis”, Cyceon posługuje się trzema innymi synonimami w znaczeniu w oczywisty sposób „praktycznym”, *Rozmowy tuskulańskie*, II, 17, 41: „Tantum exercitatio, meditatio, consuetudo valet”. Warto może odnotować użycie zdania *meditatio mortis* u Seneki, *Listy*, 54, 1–2: „[...] uni morbo quasi adsignatus sum. [...] satis apte dici suspirium potest. Omnia corporis incommoda aut pericula per me transierunt: nullum mihi videtur esse molestius. Quidni? aliud enim quicquid est, agrotare est, hoc animam agere. Itaque medici hanc »meditationem mortis« vocant”. Czy nie jest to nieco paradoksalny wariant „tota vita nostra meditatio mortis est”? Zob. też *Listy*, 26, 8: „Epicurus [...] ait: »Meditare mortem«”.

¹² Trzy podstawowe znaczenia *commenter* w: *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* P. ROBERTA, wyd. 1976, są następujące: 1) „objaśniać tekst poprzez komentarz”, 2) „interpretować (w sposób złośliwy)”, 3) „opatrywać uwagami w celu objaśnienia, przedstawienia”.

¹³ PLATON, *Teajet*, 176ab: „To dlatego właśnie trzeba się starać uciec stąd w górę, najszybciej, jak to możliwe. A ucieczka ta jest połączeniem się Bogiem, na ile to możliwe. To połączenie zaś oznacza stanie się sprawiedliwym i świętym z jednoczesnym zachowaniem rozsądku”.

spraw życia społecznego, od pewnych sposobów zachowania się w tym życiu. Wystarczy przeanalizować długi dyskurs *Teajteta* zawierający tę metaforyczną nazwę filozofii jako „ucieczki” i podkreślający opozycję między nie-filozofami a filozofami, by stwierdzić, że chodzi tu nie tylko o działalność intelektualną, ale także o postawę moralną filozofów¹⁴.

Gdzie indziej u Platona znajdujemy również metaforę obecną także w Pseudo-Platońskich definicjach filozofii: metaforę „terapii”, z którą łączy się „dbałość o duszę”, ἐπιμέλεια¹⁵. Znów w określeniach tych można odnaleźć synonimy „medytacji śmierci” oraz „ucieczki stąd”, tak że nie ma już wątpliwości, że wszystkie te „praktyczne” definicje i określenia wyrażają jakiś aspekt lub składnik filozofii całkowicie różny od tego, co podają nam jej definicje „teoretyczne”.

Czy to, o czym mówiliśmy dotychczas, da się sprowadzić do bardzo prostego, a zarazem bardzo banalnego stwierdzenia, że ten składnik pojęcia jest tożsamy z etyką, czyli doktryną moralną? Nie sądzę. Oczywiście etyka – nazywana po grecku τὸ ἠθικόν, a mianowicie τῆς φιλοσοφίας μέρος lub τὰ ἠθικά, gdzie trzeba się domyślić ζητήματα – stanowiła „część” filozofii niezbędną dla jej integralności, niezbędną, ale niewystarczającą. Informują nas o tym komentatorzy neoplatońscy, a także Diogenes Laertios, zaznaczając, że filozofia składa się z trzech części: „fizycznej”, „logicznej” i „etycznej”¹⁶. Wielokrotnie powracać jeszcze będziemy do tego trójczłonowego układu, gdyż odegrał on ważną rolę w ewolucji sposobu postrzegania filozofii. Na razie chciałbym jedynie podkreślić, że odpowiednik pojęcia etyki, który odnajdujemy w kontekście metafor Platona, nie

¹⁴ PLATON, *Teajtet*, 172c–177c, ustęp, który zanalizowany jest poniżej, przyp. 27.

¹⁵ Zob. np. *Państwo*, X, 604b–d, gdzie terapia duszy (604c): „Przyzwyczajając nieustannie swą duszę do jak najszybszego przybycia i uzdrowienia tego, co upadło i co chore, zastępując skargi leczeniem medycznym”, bez bezpośredniego nazwania jej „filozofią”, stanowi jednak jej ekwiwalent, gdyż pojawia się w kontekście opozycji między filozofią z jednej strony a literaturą jako imitacją z drugiej (*Państwo*, X, 602b–608c); *Eutydem*, 274e–275a, gdzie w wyrażeniach εἰς φιλοσοφίαν καὶ ἀρετῆς ἐπιμέλειαν i φιλοσοφεῖν καὶ ἐπιμελεῖσθαι słowo καὶ sprowadza się do funkcji wyjaśniającej: „filozofować, to znaczy dbać o cnotę”. Co do tej funkcji zob. LIDDELL–SCOTT, s.v., I, 2.

¹⁶ DIOGENES LAERTIOS, I, 18. Co do komentatorów, ograniczają się oni do zasygnalizowania tylko tego trójczłonowego układu (pochodzącego ze szkoły Platona – SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, VII, 16 przypisuje go Ksenokratesowi – a następnie rozpowuszechnionego zwłaszcza dzięki stoikom, zob. DIOGENES LAERTIOS, VII, 39–41); jednocześnie wołają oni Arystotelesowską dychotomię, to znaczy podział filozofii na „teoretyczną” (której przedmiot jest prawie taki sam jak fizyki) i „praktyczną” (której przedmiot jest taki sam jak w szerokim znaczeniu etyki).

ogranicza się ani do etyki pojmowanej jedynie jako teoretyczna wiedza o obyczajach, ani do etyki norm i przestróg, udzielającej dobrych rad i wyraźnych wskazań, jak żyć. Oczywiście jest ona tym wszystkim, ale jest także czymś więcej. Stanowiąc „praktyczny” składnik filozofii, okazuje się etyką zrealizowaną, nauką obyczajów nie tylko teoretyczną, ale i „praktykowaną”, jakby wpisana w obyczaje filozofa, uprawianą przezeń sztuką życia. Dla stwierdzenia, że „praktyczny” składnik filozofii był pojmowany w taki właśnie sposób, nie trzeba wcale czekać do czasów hellenistycznych lub rzymskich, do Diogenesa Cynika czy Epikteta. Od Platona poprzez metafizologiczną refleksję filozofów hellenistycznych aż do Plotyna *communis philosophorum opinio* mówi nam, że aby być naprawdę filozofem, nie wystarczy wiedzieć, jak przejść przez własne życie; należy ponadto żyć w pełnej zgodzie z tą wiedzą. Życie filozofa, jego postępowanie i osobowość stanowią więc dopełnienie całkowitego, integralnego pojęcia filozofii. Ten *quasi*-dodatkowy element wspomnianego już trójczłonowego układu jest powszechnie obecny w starożytnej refleksji metafizologicznej, choć przejawia się z różną intensywnością.

Trzy modele relacji między teorią i praktyką

Ponieważ filozofia jest w pewnej mierze tożsama z mądrością zarówno w definicjach komentatorów neoplatońskich, jak i w analizowanych wcześniej wypowiedziach Platona, zasadne staje się pytanie, czy zachowała ona swój dynamiczny charakter, który czyni z niej pewne stałe dążenie, a jeśli tak, to w jaki sposób charakter ten przejawia się w czteroczłonowej strukturze definicji filozofii. Inaczej mówiąc: który z elementów definicji filozofii, stanowiących pojęcie filozofii, może być uznany za punkt wyjścia, a który odgrywa rolę celu, spełnienia?

Ci sami komentatorzy przedstawiają pierwszy model relacji, gdy mówią, że pierwsza i druga definicja odnosi się do przedmiotu filozofii, podczas gdy trzecia i czwarta do jej celu¹⁷. Jeśli filozof kieruje się

¹⁷ Zob. wyżej, przyp. 8. Do cytowanych tam tekstów należy dorzucić następującą wypowiedź DAVIDA, *Proleg. philos.* w: *Comment. in Aristot. Graeca*, XVII, 2, s. 79, 2–4: „Trzeba więc wiedzieć, że celem filozofii jest zaprowadzenie porządku w duszy człowieka oraz przeprowadzenie duszy od tego, co ciemne i materialne, do rzeczy boskich i niematerialnych”, s. 79, 24–28: „Ponieważ rzeczy tak się mają, filozofia została wymyślona dla zaprowadzenia porządku w duszy człowieka: dla uporządkowania władz

w filozofii ku temu, co jest w niej „praktyczne”, to owo „praktyczne” może w sposób prawomocny być utożsamione z mądrością, gdyż wiedza, teoretyczny element dwóch pierwszych definicji, nie jest niczym innym, jak punktem wyjścia. Jednocześnie widzimy, że pojawia się gradacja elementów tworzących czteroczłonowy system pojęcia filozofii: jako punkt wyjścia, wiedza o prawdziwym bycie stanowi najniższy, zrealizowana etyka zaś najwyższy poziom układu.

Wiemy, iż taka gradacja stanie się jeszcze bardziej oczywista w późniejszych epokach filozofii greckiej, hellenistycznej i rzymskiej, kiedy to realizowana etyka była wprost uznawana za najważniejszą dyscyplinę filozoficzną¹⁸. Ale i teksty Platona potwierdzają to w pewien specyficzny sposób. Na przykład w *Państwie* (517c–d) Sokrates stwierdza, że ten, kto chce działać mądrze, musi najpierw „zobaczyć” ideę Dobra: „Trzeba zobaczyć tę ideę, jeśli chce się postępować rozważnie w życiu prywatnym i w życiu publicznym”. W innym miejscu (443d–e), stwierdzając, że sprawiedliwość zasadza się przede wszystkim na harmonii duszy i zdolna jest do sprawiedliwych czynów zewnętrznych tylko dzięki owej harmonii, Platon definiuje tę dziedzinę postępowania i zachowania jako to, co człowiek o harmonijnej duszy nazywa mądrością (*sophia*), pochodzącą z pewnej wiedzy (*episteme*). Co więcej – dyskusja podjęta w księdze V *Państwa* dla zdefiniowania, kim są

poznawczych dzięki swej części teoretycznej, dla uporządkowania mocy życiowych dzięki swej części praktycznej, czyli dla opanowania złości i pożądania oraz niepoddawania się zniecierpliwieniu czy pragnieniu”.

¹⁸ To banalne stwierdzenie jest oczywiście pewnym uproszczeniem. Metafilozoficzne wypowiedzi filozofów owych czasów były znacznie bardziej skomplikowane, a przez to i mniej jednoznaczne (zob. np. A. A. LONG, D. N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987, t. 1 [Translations with philosophical commentary], s. 154–162; t. 2 [Greek and Latin texts...], s. 159–166), sędzę jednak, że następujący tekst odnoszący się do stoików, choć prawomocny również w stosunku do struktury dwóch wielkich hellenistycznych doktryn, wyraża w pewien sposób to, co najistotniejsze (STOBAJOS, *Eclogae*, II, s. 77, 19 Wachsmuth = *Stoicorum veterum fragmenta*, wyd. H. VON ARNIM, t. III, nr 16): „Mówią oni, że celem jest być szczęśliwym: to dla tego celu podejmowane jest wszelkie działanie, ale sam ten cel jest również działaniem, nie mającym jednak żadnego innego celu. Bycie szczęśliwym realizuje się poprzez cnotliwe życie, życie w sposób koherentny lub też, co na jedno wychodzi, poprzez życie zgodne z naturą”. Zob. także P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1987, rozdz. „Une clé des Pensées de Marc Aurèle: trois *topoi* philosophiques”, s. 141; toż po polsku: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przekład P. DOMAŃSKI, Warszawa 1992, s. 132: „Wszystko jest [w stoicyzmie] »fizyczne«, wszystko jest »logiczne«, lecz ostatecznie wszystko jest »etyczne«, gdyż »fizyczne« i »logiczne« są konkretne ćwiczenia duchowe, absorbujące naszą wolę i naszą wolność”.

filozofowie (474b i nast.), doprowadza w księdze VI do wymienienia ich cnót moralnych (484a), a wtedy pojawia się pytanie, „czym różni się życie człowieka sprawiedliwego od życia człowieka niesprawiedliwego” (485d–486c); tutaj z kolei wylicza się cnoty składające się na sprawiedliwe życie filozofa i ostatecznie dochodzi się także (487a) do czegoś na kształt wniosku, sprowadzającego się do stwierdzenia, że nikt nie mógłby być prawdziwym filozofem, „gdyby w sposób naturalny nie był wyposażony w pamięć, zdolność uczenia się, wielkoduszność, wdzięk przyjazny prawdzie i z nią sprzymierzony, sprawiedliwość, odwagę i panowanie nad sobą”.

Z drugiej strony możemy znaleźć u Platona inny model i inną perspektywę, które zdają się być przeciwieństwem poprzednich. Na przykład w *Fedonie* (66a) prawdziwi filozofowie „nie zajmują się niczym innym, jak umieraniem, a nie życiem” i postępują tak dlatego, by móc dojść do oglądu prawdziwego bytu. Mają oni tylko jedną dyrektywę: „Jeśli któryś z nas zapragnie poznać coś we właściwy sposób, musi uwolnić się od swego ciała i oglądać jedynie przy pomocy duszy samą rzeczywistość” (66e). Znajomość rzeczywistości, a nie triumf nad uciążliwościami życia w ciele stanowi więc ostateczny cel filozofii jako ćwiczenia się w śmierci. Model ten znajduje swoje przedłużenie w neoplatonizmie. Zacytujmy bardzo znaczącą sentencję Plotyna (I,6,9): „Niech każdy rozpocznie od stania się boskim i pięknym, jeśli chce później zobaczyć Boga”. W sposób jeszcze bardziej wyraźny, w V wieku, Hierokles z Aleksandrii, używając określenia „filozofia praktyczna” i przeciwstawiając ją „kontemplacji” (θεωρία), stwierdza: „Filozofia praktyczna ma moc rodzenia cnoty; kontemplacyjna moc dawania nam prawdy. [...] Trzeba więc najpierw stać się człowiekiem i dopiero wtedy pragnąć stać się Bogiem”¹⁹.

Trzeci model zdaje się obywać bez jakiegokolwiek gradacji. Możemy odnaleźć go u Arystotelesa, w proponowanym przezeń rozróżnieniu dwóch sposobów życia: na życie kontemplacyjne i życie aktywne. Obydwa wydają się umieszczone na tym samym poziomie, gdyż każde z nich zaspokaja dwie różne, typowo ludzkie potrzeby, a mianowicie potrzebę poznania i kontemplacji z jednej strony, z drugiej zaś potrzebę działania, zwłaszcza działania obywatelskiego. W podziale tym filozofia utożsamia się z życiem kontemplacyjnym. W tekście książki *Metafi-*

¹⁹ HIEROCLES, *In Aureum Pythag. Carmen Comment., Prolog.*, 3, s. 6, 11 Köhler.

zyki zwanej ἄλφα ἑλαττου, która według wszelkiego prawdopodobieństwa nie pochodzi od Arystotelesa, streszcza jednak kilka ważnych punktów jego doktryny, można przeczytać definicję filozofii bardziej jednoznaczną i bardziej „teoretyczną” od wszelkich innych definicji zwanych teoretycznymi w komentarzach neoplatońskich: filozofia – czytamy tam – to wiedza prawdy (993b 19–29). W innych tekstach Arystotelesa filozofia zdaje się być tożsama z mądrością. Stwierdzając na początku książki pierwszej *Metafizyki* (I, 2, 982b 11–21), że u podstaw filozofii leżało zdziwienie, Arystoteles pozostaje na płaszczyźnie teoretycznej i poznawczej: być zdziwionym znaczy tyle, co nie wiedzieć; niewiedza wywołuje potrzebę poznania; zaspokajanie tej potrzeby jest filozofowaniem²⁰.

Jednak filozofia Arystotelesa rozpatrywana jako system doktrynalny, a nie metafizyczny, obejmuje etykę czy też raczej różne etyki: etykę życia aktywnego każdego obywatela, etykę przyjaźni i etykę życia kontemplacyjnego, czyli etykę filozofów²¹, która to, jak się zdaje, wymaga od filozofa jedynie intelektualnego i poznawczego wyposażenia. W każdym razie etyka Arystotelesa, raczej opisowa niż normatywna, nie jest przesiąknięta tym ascetyzmem, który sugerowałoby filozoficzne słownictwo Platona z jego „ćwiczeniem w śmierci” i „ucieczką stąd”.

Tak czy owak, Arystoteles również zdawał sobie sprawę z faktu, że etyka realizowana przez filozofa stanowi składnik filozofii niezbędny dla jej autentyczności i integralności. Nawet jeśli w opisie kontemplacyjnego życia filozofa w *Etyce nikomachejskiej* nie podkreśla on równie mocno jak Platon etyki realizowanej, to jednak odwołuje się do niej w innych kontekstach tejże *Etyki*. Oto jeden z wielu przykładów. W księdze II czyni on aluzję do podobieństwa filozofii i medycyny: „[...] człowiek staje się sprawiedliwy dzięki sprawiedliwemu postępowaniu, a umiarkowany dzięki postępowaniu umiarkowanemu [...]. Ludzie jednak na ogół nie postępują w ten sposób, lecz, uciekając się do rozważań słownych, sądzą, że uprawiają filozofię i że dzięki temu osiągną wysoki poziom etyczny; zachowują się przy tym podobnie jak

²⁰ Co do innych definicji zob. A.-M. MALINGREY, *Philosophia*, wyd. cyt., s. 56–62 (s. 61: „Contrairement à Platon qui, rattachant l'activité du *philosophos* au monde des Essences, l'orienté à la fois vers la contemplation et vers l'action, Aristote réserve le terme à une vie tout entière adonnée à la réflexion désintéressée et à la spéculation pure”).

²¹ Zob. W. TATARKIEWICZ, *Trzy etyki Arystotelesa*, „Przegląd Filozoficzny”, XXXV, 1933, s. 13–25.

chorzy, którzy uważnie słuchają, co mówi lekarz, nie spełniają jednak żadnego z jego zaleceń. Tak samo więc jak tamci, lecząc się w ten sposób, nie uzyskują zdrowia cielesnego, tak samo i ci, filozofując w ten sposób, nie nabędą zalet duchowych”²².

Drugorzędna u Arystotelesa, etyka realizowana w życiu – tzn. zachowaniu, a nawet osobowości filozofa – stała się w późniejszych okresach starożytności składnikiem integralności pojęcia bądź to filozofii, bądź też mądrości, i to nie tylko niezbędnym, ale wręcz podstawowym i najważniejszym. U Platona miała ona charakter niejednoznaczny, stanowiąc niekiedy punkt wyjścia lub niższy stopień, niekiedy zaś najwyższy cel, do którego filozof winien dążyć; później usytuowała się w samym centrum doktryn filozoficznych i straciła całą swą poprzednią niejednoznaczność. Doskonalenie etyczne zostało powszechnie uznane, może jedynie z wyjątkiem neoplatonizmu, za dopełnienie i przekroczenie poszukiwań teoretycznych. Jeśli etyka była, na co panuje powszechna zgoda, główną dziedziną filozofii hellenistycznej, to właśnie w tej perspektywie proponuję postrzegać jej miejsce. Stoicyzm, ze swym ideałem mędrca przestrzegającego zaleceń rozumu, dostarcza nam przykładu, w jaki sposób filozofia jako dążenie do mądrości przekształciła się od czasów Pitagorasa: logika, fizyka, etyka są dla filozofa szczeblami, z których korzysta, by dojść do życia zgodnego z zasadami rozumu; celu tego nigdy nie osiąga, ale nie ustaje w wysiłkach, by do niego dojść²³. Choć późny stoicyzm, z czasów cesarstwa rzymskiego, złagodził także i pod tym względem swój pierwotny rygorizm, jeśli odtworzył termin „filozof” jako określenie stoickiego mędrca – system, o którym mówimy, pozostał ten sam. Seneka w liście 94 przytacza słowa stoika Arystona, przyjmując je bez zastrzeżeń: „Filozofia dzieli się na dwie części: naukę i właściwą postawę duchową (*habitus*). Albowiem ten, który posiada naukę i rozumie, jak należy postępować, nie jest jeszcze mędrce; jego dusza nie przemieniła się jeszcze w to, czego się nauczył”²⁴. Stoicka definicja filozofii, przekazana

²² ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, II, 3, 1105b 12–17; przekład D. GROMSKIEJ.

²³ Słowo φιλοσοφία (a także φιλόσοφος) nie pojawia się w terminologii pierwszych stoików; zostało zastąpione przez (i σοφός); zob. A.-M. MALINGREY, *Philosophia*, wyd. cyt., s. 62–63.

²⁴ SENEKA, *Epist.* 94, 48: „Philosophia, inquit, »dividitur in haec, scientiam et habitum animi; nam qui didicerit et facienda ac vitanda percepit nondum sapiens est nisi in ea quae didicit animus eius transfiguratus est«”; zob. także *Epist.* 106, 3 i 11–12.

przez Izydora z Sewilii średniowieczu i nieraz przejmowana przez filozofów tej tysiącletniej epoki, oddaje strukturę filozofii nazywając ją „wiedzą o rzeczach boskich i ludzkich połączoną z dążeniem do dobrego życia”, *humanarum divinarumque rerum scientia cum studio bene vivendi coniuncta*, gdzie *studium bene vivendi* stanowi echo platońskiej *μελέτη*²⁵. Epikureizm, z kultem swego „boskiego” Epikura, który oparł swe zalecenia moralne na znajomości przyrody i sam wcielił je w sposób doskonały, przedstawia nam najwyraźniejszy może model filozofii jako układu gradacyjnego. Teoria jest jej pierwszym, a zarazem najniższym stopniem, etyka jako zespół zasad opartych na fizyce drugim, a życie filozofa trzecim i najwyższym, gdyż logika stanowi jedynie instrument, niezbędny, ale zewnętrzny, wchodzący w skład zbioru sztuk wyzwolonych, propedeutycznych i pomocniczych²⁶.

²⁵ Formuła IZYDORA, *Etym.*, II, 24, 1, PL 82, 104C, sprowadza się do stoickiego rozróżnienia dyskursu filozoficznego oraz samej filozofii, rozróżnienia sygnalizowanego już przez DIOGENESA LAERTIOSA, VII, 39, ale wyraźniej wskazanego w cytacie Arystona u SENEKI, *Listy* 94, 48 (tekst cytowany w przyp. 24). Zdaje się ona być ukuta pod wpływem kilku tekstów Cycerona, na przykład *Rozmów tuskulańskich*, V, 3, 7: „quae [sc. sapientia] divinarum humanarumque rerum, tum initiorum causarumque cuiuscumque rei cognitione hoc pulcherrimum nomen apud antiquos assequatur”; tekst poprzedzony (tamże, V, 2, 5) słyną inwokacją do Filozofii jako „vitalis [...] dux” i (tamże, V, 2, 6) zakwalifikowaniem jej jako „de hominum [...] vita merita”; zob. *Rozmowy tuskulańskie*, IV, 26, 57: „sapientiam esse rerum divinarum et humanarum scientiam cognitionemque, quae cuiusque rei causa sit; ex quo efficitur ut divina imitetur [a mianowicie: sapiens], humana omnia inferiora ducat”; zob. też *De off.*, II, 2, 5. Zob. także P. COURCELLE, *La consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris 1967, s. 45, przyp. 4.

²⁶ A.-M. MALINGREY, *Philosophia*, wyd. cyt., s. 63–64, opierając się jedynie na analizie słownictwa, ogranicza sens słów σοφία i σοφός u Epikura do osiągnięcia szczęścia („1. Philosophia = état de vie organisée en vue d’acquérir le bonheur”), do stanu duszy uzyskanemu dzięki „związkom uczniów Epikura bezpośrednio z nim samym” (2. „Philosophia = expérience intérieure transmise par le Maître”) oraz do życia we wspólnocie z filozofami-przyjaciółmi (3. „Philosophia = vie en communauté”). Wyklucza tym samym z pojęcia epikurejskiej mądrości wszelką konotację poszukiwań i wiedzy (s. 64: „sophia nie jest już wiedzą – jest mądrością, a mądrość ta utożsamia się ze zdrowiem duszy, gdzie przebywa szczęśliwość”). Ale jeśli rozważa się strukturę filozofii Epikura jako całość, stwierdzić można, że epikurejska mądrość oparta jest wyraźnie na wynikach dociekań nad przyrodą, które wyzwalając duszę z obaw czynią ją zdolną do osiągnięcia szczęścia. Zob. np. DIOGENES LAERTIOS, X, 37 (Epikur do Herodota): „Metoda ta jest użyteczna dla tych wszystkich, którzy zaznajomieni są z badaniem natury; a ponieważ zalecam poświęcać temu badaniu nieustanną uwagę, znajdując w nim resztą to, co daje w życiu najwięcej spokoju, przygotowałem dla ciebie streszczenie i elementarny wykład całości mych doktryn”. Tamże, 116 (Epikur do Pytoklesa): „Ci, którzy nie oddają się tym dociekaniom przyrodniczym z całą siłą swej miłości, nigdy nie będą mogli dobrze ich zrozumieć ani też osiągnąć celu, dla którego należy je podejmować”.

Osobowość filozofa

Zatrzymajmy się teraz przez chwilę przy niektórych cechach charakterystycznych tego, co można by nazwać osobowością filozofa. Zacznijmy od dwóch tekstów Platona.

W *Teajtecie* (172c–177c – to właśnie kontekst dwóch analizowanych już metaforycznych definicji filozofii) Sokrates zarysowuje portret filozofa posługując się w tym celu popularną anegdotą o Talesie i jego służącej: jest to dowcipna historia o mędrцу pochłoniętym studiowaniem nieba do tego stopnia, że nie zauważa on, co znajduje się u jego stóp. Sokrates opowiada ją tylko po to, by ukazać w ironiczny sposób kontrast istniejący między niezręcznymi i śmiesznymi filozofami a „tłumem”, mnogością ludzi (οἱ πολλοί). Korzysta z tej okazji, by dokonać pochwały cnót filozofów, cnót o charakterze nie tylko intelektualnym, ale i takich, które biorąc początek w poznaniu prawdziwego bytu znajdują swe dopełnienie w specjalnym sposobie życia²⁷.

Ten sposób życia, mający cechy, które w oczach „tłumu” zawsze uchodzić będą za śmieszne lub co najmniej dziwaczne, wymagał specjalnej nazwy. Znajdziemy ją w przymiotniku ἄτοπος oraz w rzeczowniku ἀτοπία, spełniających w filozoficznym języku Platona funkcję, która zdaje się być zarezerwowana dla syntetycznego i najbardziej adekwatnego wyrażenia osobowości Sokratesa. A ponieważ ten ostatni występuje nie tylko w roli *porte-parole* Platona, ale i ideału filozofa, bohatera filozofii, filozofa *par excellence* (przypomnijmy piękne Cycerońskie słowo *philosophiae parens*²⁸), nazwa ta stała się w pewnym sensie normatywna dla późniejszych wizerunków lub wzorów osobowości filozoficznej.

²⁷ Na początku tego ustępu filozofowie są jedynie uczestnikami przedłużających się dysput (172c), nie wiedzą, jak zachowywać się w życiu społecznym i politycznym, ośmieszają się (172c). Prowadzą spokojne i leniwe życie (172d). Następnie Platon przeciwstawia filozofów innym ludziom, będących niewolnikami własnych namietności i życia politycznego (172e–173c); filozofowie są od tego całkowicie wolni (173cd), gdyż w życiu społecznym obecni są jedynie ciałem (173e). Nic więc niezwykłego w tym, że filozofowie są niezręczni, a jednocześnie śmieszni (174c, aluzja do Talesa). Filozof ze swej strony wyśmiewa się z próżności i głupoty innych (175b). W sumie to właśnie o wolnym charakterze filozofa i niewolniczym charakterze nie-filozofa mówi ten długi ustęp: „I tak zachowuje się jeden i drugi [...], jeden – ukształtowany przez rzeczywistość wolność i brak przymusu – ten, którego właśnie nazywasz filozofem [...], drugi, mogący zrobić z tego wszystkiego sprawny użytek, nie potrafiłby jednak unieść płaszcza z prawego ramienia na sposób człowieka wolnego ani się do harmonii myśli dostosować, żeby wysławiać godnie to, co przeżywają bogowie i ludzie szczęśliwi”. Zob. także *Państwo*, 516e–517a i 517d–518b.

²⁸ CYCERON, *De natura deorum*, I, 34, 93: „Socratem ipsum parentem philosophiae

Przypomnijmy pokrótce scenę z *Ucztu* Platona (214e–222b), w której Alcybiades opisuje ἀτοπία – szaleństwo, a zarazem ekstrawagancję – swego ukochanego Sokratesa. Nie przypomina ona zresztą pasji Talesa kontemplującego niebo. Znajduje swój wyraz raczej w sposobie traktowania innych, zwłaszcza w sztuce przekonywania ich czy wręcz fascynowania oraz odgrywania roli moralnego autorytetu, który wzbudza w nich wyrzuty sumienia²⁹. Ekstrawagancja Sokratesa wyraża się także w koncentracji na panowaniu nad samym sobą, na sztuce zachowania się w niebezpiecznych i trudnych okolicznościach³⁰. Alcybiades, podobnie jak inni, dziwi się widząc Sokratesa stojącego nieruchomo podczas nocy, a to w celu skupienia się i podjęcia decyzji³¹. Ekstrawagancja, *atopia*, oburza go i doprowadza do wściekłości, gdy Sokrates nie ulega jego uwodzicielskim zabiegom³². Szczegóły tej historii są zbyt znane, by je raz jeszcze przywoływać, podobnie jak znana jest ta zewnętrzna, a jednocześnie głęboko wewnętrzna cecha charakterystyczna postaci Sokratesa przypominającego posążek Sylena: brzydki i śmieszny z zewnątrz, połączany i o niewyrażalnej piękności od wewnątrz³³. Nas interesować tu będzie sens tej *atopia* Sokratesa³⁴, o której Alcybiades mówi, że nie jest łatwo dać jej szczegółowe przykłady, ale którą sam Sokrates uważa w *Teajecie* za najbardziej charakterystyczną cechę własnej osobowości, wprawiającą innych w zakłopotanie³⁵. Choć trudna do opisania i dwuznaczna, *atopia* może być zasadnie uznana za główną ideę refleksji metafizycznej późnej starożytności, reprezentowanej przez starożytnych doksografów, a zwłaszcza przez Diogenesa Laertiosa.

To prawda, że u tego ostatniego nie pojawia się wcale platońskie słowo *atopia*. Ale rzecz jako taka tam jest i wyraża się poprzez pewne

[...] scurram Atticum fuisse dicebat [Zeno]”; *De finibus bonorum et malorum*, II, 1, 1: „Socrates, qui parens philosophiae iure dici potest”.

²⁹ 215d i 216b.

³⁰ 216d; 219e–220a; 220a–b. Zob. także 220d–221c.

³¹ 221c.

³² 217e–218a i 219d.

³³ 215a–b; zob. 216d.

³⁴ PLATON, *Uczta*, 215a (zob. tamże 221c–d); *Teajtet*, 149a. Zob. także *Fajdros*, 229e–230e. Co do *atopia* Sokratesa, zob. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, rozdz. „La figure de Socrate”, zwłaszcza s. 95–96 i 102–104 (przekład polski, cyt. w przyp. 18, s. 91 i 96–98).

³⁵ *Teajtet*, 149a.

szczególne biografie filozofów, a w sposób jeszcze bardziej wyraźny poprzez ich apoftegmaty. Ten gatunek literacki, pojawiający się w jednej z wersji samego tytułu zarysu filozofii greckiej Diogenesa Laertiosa: „O życiu, dogmatach, apoftegmatach najznakomitszych postaci w filozofii książ dziesięć”, stanowi z pozoru rodzaj σπουδαιογέλοιον, tak jakby te drobne utwory narracyjne, przedstawione w formie dialogów, zostały skomponowane po części dla zabawy, po części poważnie³⁶. Ale wszystko to tylko zewnętrzna strona tego gatunku literackiego. Sednem apoftegmatu, a zwłaszcza apoftegmatu filozoficznego, jest paradoks, nierozdzielny od ἀτοπία filozofów. Jedno i drugie z kolei jest nieodłącznie związane z tym układem, który co najmniej od czasów Platona stanowił istotę antycznej koncepcji filozofii. Filozofia była „atopiczna” i paradoksalna zarazem, odkąd próbowała dotrzeć, poprzez zjawiska, do ukrytej rzeczywistości prawdziwej, rzeczywistości fundamentalnej. Była taka wtedy, gdy dążyła do odkrycia prawdziwych wartości i ustanowienia ich prawidłowej gradacji. Była taka także wtedy, gdy formułowała i głosiła zasady mówiące o sposobie życia zgodnym z wartościami uznanymi przez filozofów. Była taka wreszcie wtedy, gdy realizowała je w życiu i zachowaniu zarówno intelektualnym, jak i moralnym, zawsze zadziwiającym, zawsze paradoksalnym i „atopicznym”, tych, którzy zwali się filozofami i rzeczywistość nimi byli.

Zakwestionowanie koncepcji starożytnej przez Ojców Kościoła

Ojcowie Kościoła zakwestionowali ten metafizyczny system w imię własnego, chrześcijańskiego systemu, prawie identycznego co do struktury, a także i nazewnictwa, bo samo chrześcijaństwo nazywali ni mniej ni więcej, tylko właśnie „filozofią”. Zakwestionowanie dotyczyło przede wszystkim wartości tego paradoksalnego i ekstrawaganckiego składnika, który nazwałem „atopią” filozofów. Uwagami na ten właśnie temat chciałbym zakończyć swój wykład.

³⁶ Co do apoftegmatu, zob. TH. KLAUSER, *Apophtegma*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 1, s. 545–550, gdzie jednak definicja (s. 545: „[...] bezeichnet eine treffende Replik oder genauer: einen pointierten Ausspruch, der durch die Angabe, von wem u. unter welchen Umständen er getan wurde, eingeleitet wird”) pomija milczeniem paradoksalny charakter apoftegmatu filozoficznego.

Po precedensach żydowskich³⁷, odpowiadających analogicznemu procesowi w chrześcijaństwie, dopiero w drugiej połowie II wieku po Chr. myśliciele chrześcijańscy zaczęli interesować się filozofią i dokonywać wysiłku intelektualnego dla jej oceny i dla określenia związku zachodzącego między nią a wiarą chrześcijańską.

Przesłanki, które znaleźć mogli w Biblii, a zwłaszcza w Nowym Testamencie, nie były dla filozofii starożytnej korzystne. Teksty Nowego Testamentu, w których pojawia się słowo „filozofia”, nie są z pewnością liczne. A jednak każdy z nich mógłby prowadzić raczej do postawy niechęci, wrogości, a nawet wyraźnego potępienia. Św. Paweł na przykład mówi (*Col.* 2,8) o „filozofii i próżnym kłamstwie” (φιλοσοφία καὶ κενὴ ἀπάτη, chciałoby się przetłumaczyć: „filozofia, to znaczy kłamstwo”³⁸). Jeśli przejdziemy od filozofii do mądrości, znajdziemy u św. Pawła – gdzie indziej zresztą również – silną opozycję między „mądrością tego świata”, która bez wątplenia obejmuje mądrość, do jakiej pretendują filozofowie, oraz „Mądrością Bożą”, której synonimem, ironicznym i paradoksalnym, jest „szaleństwo” lub „głupota krzyża” w dobrze znanym fragmencie pierwszego *Listu do Koryntian*³⁹.

Jeśli jednak filozofia nie została całkowicie odrzucona przez Ojców Kościoła, jeśli została przez nich przyjęta – choćby i z pewnymi, mniej lub bardziej wyraźnymi zastrzeżeniami – jako autentyczna wartość i jeśli przyznali jej określone miejsce w systemie wartości ludzkich

³⁷ Odnajdujemy je przede wszystkim u Filona z Aleksandrii, tego wielkiego myśliciela przełomu I wieku przed Chr. i I wieku po Chr., pochodzenia żydowskiego, ale ukształtowanego przez filozofię platońską i stoicką, choć także przez Stary Testament (najprawdopodobniej czytany przez niego po grecku). Kontynuując dzieło swych hellenistycznych poprzedników, a zwłaszcza Arystobula, Filon nadawał stale Biblii, a zwłaszcza księgom Mojżeszowym, miano filozofii i wyodrębniał tę filozofię, określaną przez niego jako „nasza”, „hebrajska” lub „według Hebrajczyków”, „barbarzyńska”, od filozofii Greków. Zob. na ten temat G. BARDY, „*Philosophe*” et „*philosophie*” dans le *vocabulaire chrétien des premiers siècles*, „*Revue d'Ascétique et Mystique*”, XXV, 1949, s. 98; zob. także A.-M. MALINGREY, *Philosophia*, wyd. cyt., s. 77–91.

³⁸ Co do eksplikatywnego sensu *καὶ* w języku greckim w ogóle, zob. powyżej przyp. 15. Na temat identycznej funkcji *καὶ* w Nowym Testamencie, zob. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, s.v., *καὶ* I, 3 (wyd. Berlin 1971, s. 776).

³⁹ *I Cor.*, 1, 17–21, gdzie św. Paweł mówi z jednej strony o σοφία λόγου, z drugiej zaś stwierdza (cytuję według *Bible de Jérusalem*): „Język krzyża jest szaleństwem dla tych, którzy błądzą” oraz: „Bóg ukarał szaleństwem mądrość świata” (*Biblia Tysiąclecia*, wyd. 3: „Nauka [...] krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie” i „Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrość świata?”).

akceptowalnych z chrześcijańskiego punktu widzenia, stało się tak bądź to dzięki precedensom istniejącym w tradycji żydowskiej, bądź to dzięki prawdziwym lub zakładanym podobieństwom między greckimi doktrynami filozoficznymi a prawdami religijnymi objawionymi w Biblii, bądź też z powodu pragmatycznych potrzeb chrześcijańskiej apologetyki, bądź wreszcie jako efekt wyraźnego rozróżnienia dokonanego przez nich w samym pojęciu filozofii. Właśnie temu ostatniemu punktowi chciałbym poświęcić końcową część tego rozdziału⁴⁰.

Nazywając chrześcijaństwo „filozofią”, Ojcowie Kościoła brali pod uwagę trzy aspekty: 1) prawdy objawione przez Boga, dotyczące samego Boga, świata i człowieka; 2) nakazy moralne towarzyszące tym prawdom i z nich wynikające; 3) przykłady realizacji tych nakazów w życiu i działaniu świętych Starego i Nowego Testamentu, a zwłaszcza Chrystusa oraz świętych chrześcijańskich, których można by nazwać postbiblijnymi. Taka koncepcja chrześcijaństwa była całkowicie zbieżna z koncepcją filozofii charakterystyczną dla większości wcześniej omawianych filozofów starożytnych. Kryteria, którymi się posługiwali dla oceny filozofii Greków, były więc takie same, jak kryteria filozofów. Do jakiego sądu o filozofii starożytnej doszli wychodząc od takich kryteriów?

W sumie można by powiedzieć, że ich osąd filozofii starożytnej doprowadził do dezintegracji takiego zwartego i harmonijnego pojęcia filozofii, jakie próbowałem tu zarysować. Praktyczny składnik filozofii, to znaczy autentycznie realizowana przez filozofów w życiu etyka, został zakwestionowany, a nawet całkowicie zanegowany. Ojcowie Kościoła skłonni byli przyznać, że niektórym z filozofów greckich udało się poznać i przekazać poganom pewną ilość prawd częściowych, takich samych lub przynajmniej zgodnych z prawdami, jakie zawiera Objawienie, a ponadto że byli oni zdolni odkryć prawdy i zasady moralne takie same jak w Ewangelii lub przynajmniej bardzo jej bliskie. Ojcowie Kościoła wątpili natomiast, by filozofowie umieli wcielić w życie owe zasady, a jednocześnie, by umieli korzystać z prawd teoretycznych przez nich samych odkrytych.

Formuła ta, nawet jeśli jest jedynie zbyt uproszczonym uogólnieniem, pozwala nam określić jeden z zasadniczych czynników póź-

⁴⁰ W poniższym skrótowym ujęciu opieram się głównie na materiale zebranym i zinterpretowanym przez G. BARDY, „*Philosophe*” et „*philosophie*” (zob. przypis 37) i L. MEYER, *Saint Jean Chrysostome, Maître de perfection chrétienne*, Paris 1938, rozdz. IV: „*Idéal de perfection chrétienne*”, s. 185–228.

niejszej transformacji, jakiej w metafizycznej refleksji średniowiecza ulegnie koncepcja filozofii. Wymaga ona jednak nieco dokładniejszego wyjaśnienia.

Jeśli bowiem negowano i podważano moralną wartość zachowania starożytnych filozofów, to nie bez pewnego wahania, stanowiącego niejako przeciwagę zastrzeżeń, jakie towarzyszyły pozytywnej zasadniczo ocenie doktryn filozoficznych. W dziedzinie doktrynalnej i teoretycznej podobieństwa między chrześcijaństwem a na przykład platonizmem (uważanym za doktrynę najbliższą chrześcijaństwu) wyjaśniano wpływem wspólnego źródła, to jest Starego Testamentu. Platon – twierdzono – zapożyczył od Mojżesza lub Proroków to wszystko, co w jego nauce prawdziwe, a jednak stanowi to jedynie cząstkową prawdę, podczas gdy pełna prawda znajduje się w Biblii, objawionej bezpośrednio przez Boga. Podobnie rzecz się miała z zasadami moralnymi, takimi samymi jak u chrześcijan: filozofowie ogłosili ich wiele, ale w chrześcijaństwie są też i inne zasady, do których filozofowie nie byli zdolni dojść własnymi siłami. Co więcej, nie byli zdolni ich stosować w praktyce, albowiem to możliwe jest jedynie z pomocą łaski Bożej. Niemniej św. Justyn Męczennik na przykład – pierwszy chrześcijanin, który przedstawił się jako filozof – nie czynił tu wyraźnej różnicy między filozofami i świętymi. Uważał, że „wszyscy ludzie żyjący w zgodzie z Logosem, to znaczy w sposób zgodny z rozumem, byli w istocie chrześcijanami, nawet jeśli uchodzili za ateuszy, jak na przykład, wśród Greków, Sokrates, Heraklit, a wśród barbarzyńców Abraham, Ananiasz, Azariasz, Misael, Eliasz i wielu innych”⁴¹. Klemens Aleksandryjski mówi to samo, kiedy stwierdza, że Opatrzność Boża dała Grekom filozofię, by stali się ludźmi uczciwymi⁴². Podobnie wypowiada się św. Bazyl Wielki w swej słynnej *Mowie do młodzieńców o sposobie korzystania z literatury helleńskiej*. Mądrość – stwierdza zwracając się do młodych chrześcijan, którymi zresztą byli jego siostrzeńcy – wyróż-

⁴¹ JUSTYN MĘCZENNIK, *Apologia*, 46, PG 6, 397B–C (przekład ks. M. MICHAŁSKIEGO).

⁴² KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Strom.*, VI, 17, 153, 1: „[...] nie jest wcale absurdem stwierdzenie, że także i filozofia została nam dana przez opatrzność Bożą, jako propedeutyka doskonałości Chrystusowej, jeśli tylko filozofia nie wstydzi się postępować ku prawdzie, pozwalając pouczać się przez »barbarzyńską« gnozę”. Tamże, VI, 17, 159, 1: „Jakże nie uznać za absurda, kiedy to przypisuje się diabłu nieład i niesprawiedliwość, czynienia zeń dawcy filozofii, która jest rzeczą cnotliwą? Kto wie, czy opatrzność Boża i mądrość Boża nie stworzyła jej dla Greków po to, aby stali się ludźmi cnotliwymi”.

nia się przez fakt, że się realizuje w życiu cnoty, o których mówią autorzy pogańscy. Także to uprawianie cnót św. Bazyli odnajduje u słynnych Greków, filozofów lub nie-filozofów, wymieniając wśród tych pierwszych Sokratesa, Euklidesa z Megary, Diogenesa Cynika⁴³.

Powszechnie jednak nie akceptowano autentyczności etyki realizowanej przez filozofów. Przeciwnie – wydaje się, że częstsza i szerszej rozpowszechniona była inna opinia: wysiłki filozofów, nawet tych, którzy wiele osiągnęli na drodze poznania zasadniczej prawdy oraz w dziedzinie etyki jako teorii, nie doprowadziły do zrealizowania przez nich samych zachowania zgodnego z ich teoriami, zachowania, które mogłoby się spotkać z pełną aprobatą chrześcijan. Opinia ta pojawia się u prawie wszystkich Ojców Kościoła, niekiedy także u wymienionych tutaj. By nie przedłużać już mojego dyskursu, ograniczę się do podania jednego tylko przykładu, a mianowicie do św. Jana Chryzostoma, wielkiego głosiciela konieczności realizowania przez chrześcijan ewangelicznej etyki oraz wielkiego prawodawcy życia zakonnego.

On także przyswoił sobie pewne pojęcie filozofii oraz pewien ideał filozofa – przede wszystkim ideał stoickiego mędrca. Filozofia jest poznaniem rzeczy boskich i ludzkich, nie realizuje się jednak tylko przez rozumowania lub słowa, ale także przez działanie, postawy, zachowania filozofów. Narzuca im dyscyplinę, która kieruje całym ich życiem; przypomina dietę, jaką lekarz przepisuje choremu. Ale człowiek zdany na własne siły, nawet jeśli potrafi zaakceptować taki ideał, jest niezdolny do jego realizacji. Wysiłki, jakie podjęli pogańscy

⁴³ BAZYLI z CEZAREI, *Aux jeunes gens. Sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, VI, w. 5, s. 49 Boulenger (tu przekład T. SINKI): „kto filozofię, tylko w słowach u innych istniejącą, czynem potwierdził, ten »sam jeden jest mądry, a inni jako cienie się wznoszą«” [HOMER, *Odyseja*, X, 495 lekko parafrazowany], oraz tamże, VII, w. 2, s. 50: „A ponieważ także i dobre czyny dawnych mężów albo w nieprzerwanej pamięci do nas doszły, albo zachowały się w mowach poetów czy prozaików, nie opuszczajmy korzyści także z nich płynącej”. Po czym następują przykłady cnotliwego zachowania Perykleasa, Euklidesa z Megary, Sokratesa, godnych uznania za wcielenie ewangelicznych zasad (VII, 9, s. 50): „Sokratesowe bowiem postąpienie bliźniaczo podobne jest do owego przykazania, że bijącemu w prawy policzek należy nadstawić i drugi, a nie mścić się. A zachowanie się Perykleasa i Euklidesa uczy wytrwania wobec napastników i łagodnego znoszenia ich gniewu”. A oto i konkluzja: „Toteż kto poprzednio wychował się na takich przykładach, nie odmówi już posłuszeństwa takim przykazaniom, jakoby niemożliwym do spełnienia”. Dwa dodatkowe przykłady – Aleksandra Wielkiego, odmawiającego nawet spojrzenia na córki króla Dariusza, oraz Kliniasza Pitagorejczyka, odmawiającego przysięgi – ilustrują tę samą paralelę między czynami cnotliwymi a odpowiadającymi im ewangelicznymi zasadami (*Mt.* 5, 28 i 34–35).

filozofowie dla prawdziwie filozoficznego życia, były daremne, nawet jeśli rzeczywiście odrzucili bogactwo i okiełznali nierozumne odruchy duszy. Były daremne dlatego, że autentyczność i, co za tym idzie, prawdziwa wartość realizacji życia filozoficznego były za każdym razem udaremniane przez motywy, dla których życie takie podejmowano: pychę i szukanie uznania, poklasku, sławy. Nawet Sokrates nie jest od tego wolny: pogardzał sławą jedynie w słowach. Co więcej, realizacja życia filozoficznego okazywała się jakby pozą, kabotyństwem. Jan Chryzostom nie ustaje w zwalczaniu głównie Diogenesa Cynika, a to z powodu jego zachowania, które nazwać by można „atopicznym”. W ten sposób najbardziej charakterystyczna cecha osobowości filozofów starożytnych została zakwestionowana przez myśliciela chrześcijańskiego najbardziej wrażliwego na „praktycystyczne” konotacje filozofii, nieczulego jednak – jak się zdaje – nie tylko na subtelną motywację intelektualną owej cechy, ale także na jej wartość moralną. Ostatecznie to jedynie chrześcijaństwo jest prawdziwą filozofią dzięki swej zdolności do pełnej realizacji życia filozoficznego i swym bohaterom, którymi są chrześcijańscy święci, dobrzy naśladowcy Chrystusa, który pomaga im mocą swej nadprzyrodzonej łaski i który – jak mówi Jan Chryzostom – „przybył, by nauczyć nas tego rodzaju życia, właściwego filozofom”⁴⁴.

To zakwestionowanie wartości etyki praktykowanej przez filozofów pogańskich silnie wpłynęło na ocenę filozofii przez chrześcijan, a także na chrześcijańską koncepcję filozofii w ogóle. Filozofia starożytna, rozumiana jako sposób życia, otrzymuje w chrześcijaństwie – a taka też była opinia św. Jana Chryzostoma – rolę szczególną, raczej negatywną niż pozytywną. Jeśli filozofom pogańskim udało się zrealizować swe ideały – choćby tylko częściowo i niedoskonale – to chrześcijanie, jeśli nie żyją w taki sposób, w jaki chrześcijanom żyć przysiało, powinni odczuwać wstyd wobec moralnych sukcesów pogan. Niemniej przeto chrześcijanie nie powinni stawiać ich sobie za wzór ani też po prostu naśladować, lecz raczej przewyższać. W ten sposób wartość przykładu płynącego z życia filozofów traci znacznie na sile. Tym, co w filozofii okazało się ostatecznie najcenniejsze dla świata chrześcijańskiego, był jej składnik teoretyczny. O tym właśnie będzie traktował następny rozdział.

⁴⁴ JAN CHRYZOSTOM, *Expos. in Ps.*, 109, 8–9, PG 55, 287AB, cyt. za L. MEYER, *Saint Jean Chrysostome*, wyd. cyt., s. 225.

ROZDZIAŁ II

Natura filozofii w oczach średniowiecznych scholastyków

Filozofia sprowadzona do poziomu sztuk wyzwolonych

Niech mi wolno będzie rozpocząć od starożytności chrześcijańskiej. W poprzednim rozdziale próbowałem wykazać, w jaki sposób zakwestionowanie przez myślicieli chrześcijańskich tego ideału, jakim była etyka realizowana przez filozofów, zdeintegrowało zasadniczy dla starożytnego rozumienia filozofii system pojęć. Chciałbym teraz przedstawić inny jeszcze element owej dezintegracji, związanej z faktem, że filozofia została przeniesiona w inne miejsce systemu właściwego dla metafizycznych koncepcji starożytności. Miałem już okazję odwołać się do tego systemu analizując starożytne definicje filozofii: sztuki wyzwolone zostały w nim uznane – nie bez pewnego wahania czy wręcz niechęci – za początkowy i niezbędny lub co najmniej użyteczny stopień propedeutyczny, ułatwiający lub mający ułatwić dostęp do filozofii. Zobaczymy teraz, w jaki sposób myśliciele starożytności chrześcijańskiej wyznaczyli to samo zadanie filozofii. Chodzi tu, moim zdaniem, o drugą przesłankę wiodącą do radykalnej zmiany, jaka dokonała się w pojęciu filozofii, zaakceptowanym prawie powszechnie w średniowieczu.

To przeniesienie filozofii z miejsca, gdzie w pewnym stopniu stanowiła punkt, ku któremu młody człowiek kierował całe swe życie, ćwicząc i rozwijając swe zdolności intelektualne oraz formując swą etyczną osobowość, do miejsca zarezerwowanego dla sztuk wyzwolonych, kształtujących głównie intelekt, zdolności propedeutyczne, przy-

gotowawcze – otóż to przeniesienie dokonało się już w III wieku po Chr. Wyraźne tego świadectwo odnajdziemy u Orygenesza. W liście skierowanym do swego ucznia, Grzegorza Taumaturga, Orygenes doradza mu, aby poświęcił swe zdolności intelektualne na rzecz chrześcijaństwa. Pisze tam między innymi: „Chciałbym bardzo, abyś i z filozofii greckiej przejął te jej działy, które mogłyby służyć za podstawę ogólnego kształcenia i stanowić przygotowanie do chrześcijaństwa, a z geometrii i astronomii zapożyczył te ich części, które okażą się przydatne do interpretacji Pism świętych, tak abyśmy zdanie filozofów, iż geometria, muzyka, gramatyka, retoryka i astronomia są naukami pomocniczymi filozofii, mogli wypowiedzieć o roli, jaką sama filozofia spełni wobec chrześcijaństwa”¹.

Myśl zawarta w słowach Orygenesza może być uznana za zasadniczą dla zrozumienia rangi i roli filozofii w chrześcijaństwie. Jest to drugi czynnik, który dochodzi do pierwszego, wcześniej już wspomnianego: zakwestionowania życia filozofów jako zrealizowanej etyki; przyczynił się on do ukształtowania najistotniejszych cech pojęcia filozofii w średniowieczu, i to niezależnie od znajomości cytowanego tekstu Orygenesza. To bowiem, co głosił, stało się szybko wspólnym dobrem – najpierw epoki patrystycznej, a potem także średniowiecza.

To, co stanowi dominującą cechę pojęcia filozofii w średniowieczu, związane jest z faktem, że filozofia została sprowadzona do umiejętności teoretycznej i propedeutycznej zarazem. Zgodnie z postulatem Orygenesza, charakter i zadania filozofii stały się tożsame z charakterem i zadaniami sztuk wyzwolonych. Takie stwierdzenie jest oczywiście pewnym uproszczeniem, zachowuje jednak swą ważność jako ogólna formuła, określająca, co dominuje w średniowiecznej myśli metafizycznej i co dla niej najbardziej charakterystyczne. Spróbujmy więc naszkicować jej zarys historyczny.

Kilka uwag o kontynuowaniu tradycji *De consolazione* Boecjusza

Praktyka i teoria zostały przez Boecjusza wyraźnie wyróżnione i zhierarchizowane. Jego *De consolazione Philosophiae* jest, z tego

¹ ORYGENES, *Philocalia*, 13,1 = *Epist. ad Greg.* 1, PG 11, 88 AB (wyd. CROUZELA, *Sources chrétiennes*, n 148, s. 186–188); przekład K. AUGUSTYNIAK, w: ORYGENES, *Filokalia*, Warszawa 1979, s. 63. Zob. też I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984, s. 287–289.

punktu widzenia, ilustracją wzajemnych związków spekulacji i praktykowanej etyki, zawartych w drugim modelu Platonijskim omówionym w rozdziale pierwszym.

Upersonifikowana Filozofia, która przychodzi, by pocieszyć go w więzieniu, jest mądrością raczej moralną niż spekulatywną. To dzięki niej wybitni filozofowie osiągnęli pewną doskonałość, a doskonałość ta polega przede wszystkim na sposobie, w jaki realizują swą etykę. Filozofia wynosi swych wyznawców na wyżyny poprzez formowanie ich charakterów, tak iż stają się kontestatorami już do końca życia, zachowując przy tym odwagę i nieugiętość nawet wobec śmierci. Walczy ona raczej z głupotą i podłością aniżeli z ignorancją².

Doskonałość Filozofii uwidacznia się także w tym, co ona sama mówi o sztukach wyzwolonych. Zarzuca Boecjuszowi kontakty z „Muzami poetyckimi”, dyktującymi mu jego wiersze: oburza się dlatego zwłaszcza, że Boecjusz jest jej wyznawcą, karmionym studiami „eleackimi i akademickimi”, teraz jednak chorym na skutek swego posłuszeństwa dyktatowi Muz. Filozofia wygania je, by pielęgnować i wyleczyć swego ucznia³. Oto dwa dobrze znane motywy starożytnej tradycji

² BOECJUSZ, *De consol. philos.*, I, pr. 3, w. 17–21 i 35–39 w wydaniu E. GEGENSCHATZ i O. GIGON, Turici 1969 (Filozofia charakteryzuje samą siebie): „Nonne apud veteres quoque ante nostri Platonis aetatem magnum saepe certamen cum stultitiae temeritate certavimus eodemque superstite praeceptor eius Socrates iniustae victoriam mortis me astante promeruit ?”[...] „Quos [to znaczy filozofów rzymskich, *Canius, Senecas, Soranos*] nihil aliud in cladem detraxit, nisi quod nostris moribus instituti studiis improborum dissimillimi videbantur. Itaque nihil est, quod admirare, si in hoc vitae salo circumflantibus agitemur procellis, quibus hoc maxime propositum est, pessimis displicere”. Tamże, pr. 4, w. 19–30 (Boecjusz zwraca się do Filozofii): „Tu eiusdem viri [to znaczy *Platonis*] ore hanc sapientibus capessendae rei publicae necessariam causam esse monuisti, ne improbis flagitiosisque civibus urbium relicta gubernacula pestem bonis ac perniciem ferrent. Hanc igitur auctoritatem secutus, quod a te inter secreta otia didiceram, transferre in actum publicae administrationis optavi. Tu mihi et, qui te sapientium mentibus inseruit, deus conscii nullum me ad magistratum nisi commune omnium studium detulisse. Inde cum improbis graves inexorabilesque discordiae et, quod conscientiae libertas habet, pro tuendo iure spreto potentiorum semper offensio”. Zob. P. COURCELLE, *La consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, Paris 1967, s. 20–22.

³ BOECJUSZ, *De consol. philos.* I, pr. 1, w. 26–40 (Gegenschatz i Gigon): „Quae [to znaczy Filozofia] ubi poeticas Musas vidit nostro assistentes toro fletibusque meis verba dictantes, commota paulisper ac torvis inflammata luminibus: Quis, inquit, has scenicas meretriculas ad hunc aegrum permisit accedere, quae dolores eius non modo nullis remediis foverent, verum dulcibus insuper alerent venenis? Hae sunt enim, quae infructuosos affectuum spinis uberem fructibus rationis segetem necant hominumque mentes assuefaciunt morbo, non liberant. At si quem profanum, uti vulgo solitum vobis, blanditiae vestrae detraherent, minus moleste ferendum putarem. Nihil quippe in eo nostrae operae laederentur. Hunc vero Eleatis atque Academicis studiis innutritum? Sed

metafilozoficznej: motyw terapeutycznej roli filozofii oraz jej wyższości wobec sztuk wyzwolonych. Co się tyczy ostatniej kwestii, nie byłoby chyba nadużyciem przywołać tu, tytułem przykładu, osiemdziesiąty ósmy list Seneki, deprecjonujący sztuki w ogóle, a szczególnie sztukę poetycką, gloryfikujący zaś filozofię jako sztukę życia⁴.

Ale Boecjusz mówi nam także – w sposób symboliczny, a zarazem dyskretny – który z dwu składników filozofii charakteryzujący jej wyznawców, filozofów, zwłaszcza jako realizatorów życia moralnego, jest dla niego najwznioślejszy i najważniejszy. Mówi między innymi, że na sukni, w którą odziana była Filozofia, można było przeczytać wyhaftowane litery greckie: Π na dole sukni, podczas gdy na górze, przy obramowaniu szyi, znajdowała się Θ. Między Π, to znaczy πρᾶξις lub πρακτική, i Θ, to znaczy θεωρία lub θεωρητική, widać było jakby stopnie schodów prowadzących z dołu do góry⁵.

To na tym właśnie opisie opiera się cała konstrukcja metafilozoficznego systemu wczesnego średniowiecza, w którym posługiwano się gradacją Boecjuszowych *theoria* i *praxis*, łącząc ją z wysokim uznaniem dla sztuk wyzwolonych, utożsamianych z filozofią. Wspaniałe dzieło Pierre'a Courcelle'a, poświęcone miejscu *De consolazione* Boecjusza w tradycji literackiej średniowiecza, zawiera tak bogatą i komentarzem opatrzoną dokumentację, że wystarczy posłużyć się choćby jej częścią, by zilustrować przebieg tego, co w pojęciu filozofii nabierze swego ostatecznego kształtu w XIII wieku dzięki klasycznej scholastyce⁶.

W VIII wieku Alkuin w swej *Gramatyce*, czerpiącej jawnie inspirację z *De consolazione* Boecjusza i noszącej w niektórych rękopisach tytuł *Disputatio de vera philosophia*, zajmuje się moralną wartością kultury pogańskiej i jej relacją do chrześcijaństwa, które korzysta już z własnej kultury intelektualnej. Dzieło Boecjusza, z którego obficie czerpie,

abite potius, Sirenae usque in exitium dulces, meisque eum Muis curandum sanandumque relinquit”.

⁴ Zob. A. STÜCKELBERGER, *Senecas 88. Brief über Wert und Unwert der freien Künste*, Heidelberg 1965, s. 28–30 i 75–79; I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969, s. 120–121.

⁵ BOECJUSZ, *De consol. philos.*, I, w. 17–21 (Gegensatz i Gigon): „Harum [to jest *vestium*] in extremo margine Π Graecum, in supremo vero Θ legebatur intextum. Atque in utrasque litteras in scalarum modum gradus quidam insigniti videbantur, quibus ab inferiore ad superius elementum esset ascensus”.

⁶ P. COURCELLE, *La consolation de Philosophie*, część I, rozdz. 2: „Alcuin et la tradition littéraire du IX^e au XII^e siècle sur Philosophie”, s. 29–66. Również powyższa analiza sceny wstępnej z *De consolazione* Boecjusza inspirowane jest tym dziełem.

Alkuin przypisuje sens chrześcijański. Filozofia-Pocieszycielka utożsamia się tutaj częściej z judeochrześcijańską Bożą Mądrością niż z filozofią starożytności. Alkuin poświęca wiele miejsca refleksji nad moralną wartością filozofii. Jeśli możemy przyjąć – dzięki niektórym sformułowaniom – że zdobycie cnót uważa on za etap wstępny, choć niezbędny do wzniesienia się na wyższy poziom, a mianowicie na poziom kontemplacji, pozostaje on wierny drugiemu z modeli starożytności, wyróżnionemu przeze mnie w rozdziale pierwszym⁷. Ale niezależnie od owej wyższości można tu dostrzec przyszłe scholastyczne uteoretycznienie, i to właśnie w utożsamieniu siedmiu sztuk wyzwolonych z filozofią; utożsamienie to – choć niezbyt jednoznaczne – zasługuje na to, aby je przytoczyć, ponieważ daje przedsmak dokonanych później uściśleń.

„Czytamy – mówi mistrz, to znaczy osoba dialogu, która odgrywa samego Alkuina – słowa Salomona, przez które Mądrość wygłasza własną pochwałę: »Mądrość zbudowała swój dom, wyciosała siedem kolumn« (*Prov.*, 9,1). I choć zdanie to odnosi się do Bożej Mądrości [...], to jest to jednak mądrość wsparta na siedmiu kolumnach sztuk wyzwolonych. [...] I tak, z pomocą Bożą, zrobię to, o co mnie prosicie, i pokażę wam siedem stopni filozofii”. „Obiecujesz to od dawna, pokaż więc w końcu siedem stopni nauki teoretycznej” – odpowiadają uczniowie. Mistrz na to: „Stopnie, o które pytacie (obyście zaś mogli wspiąć się po nich z równym entuzjazmem, jaki wykazujecie teraz, płonąć z chęci ich ujrzenia!), są następujące: gramatyka, retoryka, dialektyka, arytmetyka, geometria, muzyka i astrologia. Oto siedem dyscyplin, które filozofowie nieustannie studiowali, poświęcając im zarówno wczasy, jak i niewczasy”⁸.

To utożsamienie filozofii z mądrością oraz przekonanie, że erudycja jest bezpośrednio użyteczna wierze, zostały przez Alkuina połączone

⁷ Zob. s 27.

⁸ ALKUIN, *Grammatica*, PL 101, 853b–854A: „Mag.: Legimus, Salomone dicente, per quem ipsa se cecinit [Sapientia]: »Sapientia aedificavit sibi domum, excudit columnas septem« [*Prov.* 9,10]. Quae sententia licet ad divinam pertineat sapientiam [...], tamen sapientia liberalium artium septem columnis confirmatur[...]. Divina praeveniente etiam et perficiente gratia faciam quod rogastis, vobisque ad videndum ostendam septem philosophiae gradus[...] – Disc.: [...] quos toties promisisti, septenos theoreticae [w rękopisach: *forasticae*] disciplinae gradus nobis ostende. – Mag. Sunt igitur gradus, quos quaeritis, et utinam tam ardentibus sitis semper ad ascendendum [w rękopisach: *discendum*], quam curiosi modo estis ad videndum: grammatica, rhetorica, »dialectica«, arithmetica, geometria, musica, astrologia. Per hos enim philosophi sua contriverunt otia atque negotia”.

z inną gradacją, a mianowicie gradacją sztuk, filozofii teoretycznej i tego, co określane jest mianem „doskonałości ewangelicznej”. Oto słowa pochodzące z *Listu do mnichów irlandzkich*, pisma, którego monastyczny adres zdaje się mieć dla nas pewne znaczenie, są tam bowiem słowa świadczące o związkach, jakie łączyły Alkuina z ideą filozofii jako praktyki etycznej: „Nie można wzgardzać nauką zawartą w literaturze pogańskiej. Wprost przeciwnie: uznając ją za podstawę, należy nauczać młodzież gramatyki i innych sztuk wyróżniających się filozoficzną subtelnością, tak by mogła ona wspiąć się – niczym po schodach – na szczyt ewangelicznej doskonałości”⁹.

Ewangeliczna doskonałość ma tu z pewnością ten sam sens, jaki nadali jej Ojcowie Kościoła, którzy na wiele stuleci uczynili z niej synonim życia zakonnego. Doskonałość ta jest czymś znacznie wyższym od teorii i wiedzy. Dlatego właśnie znajduje swe miejsce w ich modelu chrześcijaństwa rozumianego jako filozofia. Występują tu jednak jeszcze dwa inne elementy. Po pierwsze, utożsamienie filozofii z sumą cnót dotyczy jedynie cnót ewangelicznych. Po wtóre, „ewangeliczna doskonałość” nie nazywa się tu wprost „filozofią”, jak to było w przypadku Ojców Kościoła. Nazwa „filozofia” oznacza odtąd sztuki wyzwolone. Tu właśnie Alkuin – mimo znaczenia, jakie przykłada do tego, co praktyczne – przygotowuje i zapowiada scholastyczną koncepcję filozofii.

Liczne komentarze do *Consolatio*, jakie napisano we wczesnym średniowieczu, potwierdzają słuszność tych obserwacji oraz fakt, że spekulacje na temat symbolicznych liter na sukni Boecjuszowej Filozofii doprowadziły stopniowo do ukształtowania się scholastycznego pojęcia filozofii.

⁹ ALKUIN, *Epist.* 280 („ad monachos Hibernienses”), wyd. E. DÜMLER, w: *Monumenta Germaniae Historica, Epistulae*, t. IV, s. 437, w. 27–31: „Nec tamen saecularium litterarum contempnenda est scientia, sed quasi quoddam fundamentum tenerae infantium aetati tradenda est grammatica, aliaque philosophicae subtilitatis disciplinae, quatenus quibusdam sapientiae gradibus ad altissimum evangelicae perfectionis culmen ascendere valeant; et iuxta annorum augmentum sapientiae quoque accrescant divitiae”. Co się tyczy charakteru owej ewangelicznej doskonałości, zob. tamże, w. 36–39: „Non solum seniores verbis ammonent iuniores suos, verum etiam bonis exemplis erudiant illos. Ergo magistri minuit auctoritas, si doctrina eius destruitur opere: sapientia doctoris fulgeat in honestate morum, ut videatur in facto, quod audiatur ex ore”.

Sztuki wyzwolone a filozofia

Utożsamienie filozofii (pojmowanej jako wiedza teoretyczna) z siedmioma sztukami wyzwolonymi wystarczało humanistom VIII czy IX wieku, takim jak Alkuin, ale już nie zadowalało myślicieli dwunastowiecznych uprawiających filozoficzne spekulacje. W XII wieku przedstawiciele szkoły w Chartres uznali za niezbędne dorzucić do siedmiu sztuk wyzwolonych fizykę – dyscyplinę czysto filozoficzną co najmniej od Arystotelesa¹⁰. Innym nie wystarczało nawet takie poszerzenie: Abelard dołączał do nich etykę, a więc inną jeszcze dyscyplinę spośród tych, które składały się na starożytne pojęcie filozofii. W ten sposób odtworzył pełny zakres pojęcia filozofii, dialektyka bowiem wchodziła już w skład sztuk wyzwolonych¹¹.

¹⁰ Dołączenie fizyki do nauk *trivium* dokonano się w pierwszej połowie XII wieku za sprawą recepcji *De divisione naturae* Jana Szkota Eriugeny przez platonizujących naturalistów Szkoły w Chartres; Zob. W. SEŃKO, *Filozofia wczesnego średniowiecza*, w: *Katolicyzm wczesnośredniowieczny*, pod red. J. KELLERA, Warszawa 1974, s. 300–301 (ostatnio też wydane – po zmianach i uzupełnieniach – jako osobna książka: *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Warszawa 1993, s. 87–88). Nie była to jeszcze fizyka Arystotelesa, czyli nauka o tym, co ruchome, lecz raczej fizyka presokratyków i stoików, odpowiadająca raczej Arystotelesowej metafizyce. Ten charakter fizyki nie pojawia się tylko u platoników z Chartres. Bardzo pouczające wydaje się np. umieszczenie obok siebie fizyki i sztuk wyzwolonych, traktowanych łącznie jako instrument niezbędny do wyjaśnienia Pisma Świętego, u HUGONA ZE ŚWIĘTEGO WIKTORA, *De sacramentis*, I, prol. 5 („Quod in sacro eloquio non solae voces, sed et res significare habent”), PL 176, 185 AB: „Sicut [...] in eo sensu, qui inter res et voces versatur, necessaria est cognitio vocum, sic in illo, qui inter res et facta vel facienda mystica constat, necessaria est cognitio rerum. Cognitio autem vocum in duobus consideratur, in pronuntiatione videlicet et significatione. Ad solam pronuntiationem pertinet grammatica, ad solam significationem pertinet rhetorica. Cognitio rerum circa duo versatur, id est formam et naturam. Forma est in exteriori dispositione; natura in interiori qualitate. Forma rerum aut in numero consideratur, ad quem pertinet arithmetica, aut in proportione, ad quam pertinet musica, aut in dimensione, ad quam pertinet geometria, aut in motu, ad quem pertinet astronomia. Ad interiorem vero rerum naturam physica spectat”. System ten powraca, poszerzony o teologię (*theologia*) i matematykę (*mathesis*), których Arystotelesowski rodowód jest oczywisty, choć nie bezpośredni, w słynnym podziale filozofii dokonany przez HUGONA w *Didascalion*, VI, 14, PL 176, 809 i nast. Podporządkowanie sztuk wyzwolonych logice (*trivium*) i fizyce (*quadrivium*), przy jednoczesnym domniemanym rozdziale etyki od *trivium*, znaleźć można u KONRADA Z HIRSAU, *Dialogus super auctoribus*, wyd. R.B.C. HUYGENS, Bruxelles 1955, s. 23, cyt. za PH. DELHAYE, *Grammatica et Ethica au XI^e siècle*, „Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale”, XXV, 1958, s. 60: „Philosophia [...], licet simplex sit et uniformis in sui proprietate, disperditur [sc. *dispertitur*] in multa, ratione disciplinae; dividitur igitur in tria, in logicam, physicam, quibus VII artes quae liberales vocantur supponuntur; tertia ethica est, id est moralis [...]”.

¹¹ Zob. PH. DELHAYE, *Grammatica et Ethica au XI^e siècle*, s. 65, cytat z *Fragmentum*

Uprzywilejowana pozycja dialektyki umocniła się jeszcze bardziej dzięki pomysłom, które miały przydać znaczenia poszczególnym sztukom. I tak na przykład w X wieku Gauthier ze Spiru przywołuje metafory zaczerpnięte z *Consolatio* Boecjusza, opisując pewną wizję, która nie jest zrozumiała bez odwołania się do wizji Boecjańskiej. Tak jak Filozofia ukazuje się Boecjuszowi, tak i przed Gauthierem pojawia się nieznaną postać kobieca. Towarzyszą jej trzy karmione przez nią córki oraz sześć siostr. Rola i liczba towarzyszących osób pozwala sądzić, że chodzi tu o sztuki wyzwolone przedstawione jako sześć siostr Filozofii. Siódma, nieobecna siostra to prawdopodobnie dialektyka: jest ona jedną z córek, inaczej mówiąc, przedstawiona została jako jedna z trzech tradycyjnych części filozofii¹².

Wbrew zacytowanym wcześniej przykładom mamy tu więc do czynienia z oddzieleniem pojęcia sztuk od pojęcia filozofii. W tym samym mniej więcej czasie inna metafora – odwołująca się także do metaforyki Boecjusza – pojawia się u Anzelma z Besate. Oto Anzelm występuje w towarzystwie trzech dziewic, z których jedna – tak jak Filozofia u Boecjusza – sięga głową nieba. Nazywa się ona jednak „Dialektyką”¹³. To wyniesienie dialektyki – tu z pewnością tradycyjnej dyscypliny filozoficznej, a nie tylko sztuki wyzwolonej – jest bardzo charakterystyczne, gdyż zapowiada uprzywilejowaną pozycję, jaką zajmie ona w trzynastowiecznej scholastyce.

Związek między naukami a filozofią mógł być jednak wyrażony w różny sposób. Jeszcze przed gloryfikacją dialektyki do rangi uprzy-

Bononiense Stefana z Tournai:

Postquam septem didicit artes liberales,
Hinc intus interserit ethica morales
Per virtutes quattuor, quae sunt principales
Et quadratos animos faciunt aequales.
De natura physica tradit documenta
Eius qualitatibus ligans elementa:
Elevat subtilia, premit corpulenta
Et humores corporum dividit attenta.

Zob. także W. SEŃKO, *Filozofia wczesnego średniowiecza*, wyd. cyt., s. 288–289 (= *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, s. 88–89).

¹² GAUTHIER ZE SPIRY, *Libellus scholasticus*, 117 (wyd. P. VOSSEN, Berlin 1962, s. 40); cyt. za: P. COURCELLE, *La consolation de Philosophie*, wyd. cyt., s. 50–51.

¹³ ANZELM Z BESATE, *Rhetorimachia*, wyd. K. MANITIUS, Weimar 1958, s. 146, 3 (cyt. za: P. COURCELLE, *La consolation de Philosophie*, wyd. cyt., s. 51, przyp. 2): „Ecce

wilejowanej dyscypliny bywały wynoszone inne sztuki wyzwolone¹⁴. Nieco później, kiedy uprzywilejowana pozycja dialektyki umocni się – i to nie tylko w programach metafizycznych lub metanaukowych oraz tam, gdzie dialektykę uważa się zarówno za materię, jak i za formę myśli spekulatywnej – otóż nawet wtedy spotkać będzie można wiele ujęć mających za cel uzasadnić wyższość pewnych dyscyplin uznanych niekiedy za uniwersalne. I tak, na długo przedtem, zanim scholastyka przybrała swą postać rozwiniętą i całkowitą, ale w zgodzie z ogólną tendencją scjentystyczną, która właściwa jest całej scholastyce, rola uniwersalnej dyscypliny bywała niekiedy przyznawana gramatyce, której nazwa własna była nawet zastępowana przez „filozofię”.

Taką właśnie tożsamość filozofii z gramatyką odnajdziemy w IX wieku w tekście Smaragdusa, a jest to tekst tym ciekawszy, że ten uczony zakonnik próbuje ukazać bezużyteczność filozofii-gramatyki przy lekturze Biblii¹⁵. Podobnie jest z Piotrem Damianem, który utożsamiający filozofię z gramatyką stwierdza, że gramatyka jest wymysłem Szatana – pierwszego filozofa, gdyż to on właśnie nauczył naszych rodziców w raju używać słowa „Bóg” w liczbie mnogiej¹⁶. W pierwszej połowie XII wieku Roscelin, a następnie Abelard podporządkowali logice nie tylko gramatykę, ale – co więcej – wszelkie

tres virgines formosissimas [...] quarum una erat longissima, ut videretur vertice ipsa pulsare sidera, quae, ut post cognovimus, fuit dialectica”.

¹⁴ Zob. W. SEŃKO, *Filozofia wczesnego średniowiecza*, wyd. cyt., s. 300–301 (= *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, s. 89–91).

¹⁵ Zob.: C. THUROT, *De la logique de Pierre d'Espagne*, „Revue Archéologique”, 1864, s. 293, przyp. 1, cyt. za: W. SEŃKO, *Filozofia wczesnego średniowiecza*, wyd. cyt., s. 300 (= *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, s. 90).

¹⁶ PETRUS DAMIANI, *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda*, prol. i cap. 1, *PL* 145, 695 A–C: „[...] cum docile cor ac facillimum habeas ad discendum, ante verum luminis aditum requisisti quam caecam philosophorum sapientiam disceres, ante ad eremum pervolasti, sequens vestigia piscatorum, quam liberalium artium non dicam studiis sed stultitiis insudares. [...] inter ipsa tuae rudimenta militiae veteris hostis eodem te genere certaminis impetit, quo scilicet et in ipso mundi nascentis initio primos parentes humani generis superavit. Haec enim prima serpentis verba sunt ad mulierem, his sibilis draco terrimur in cor eius venena stillavit: »Scit Deus, inquit, quod in quocumque die comederis ex eo«, haud dubium quin pomo, »aperientur oculi vestri«; »et eritis sicut dii, scientes bonum et malum« [*Gen.* 3,5]. Ecce, frater, vis grammaticam discere? discite Deum pluraliter declinare. Artifex enim doctor, dum artem oboedientiae noviter condidit, ad colendos etiam plurimos deos inauditam mundo declinationis regulam introducit”.

dociekania, zarówno filozoficzne, jak i teologiczne. Tę uprzywilejowaną pozycję dialektyki-logiki Abelard tłumaczył m.in. autorytetem św. Augustyna¹⁷.

Pomijam późniejszą egzemplifikację tej tendencji, która, utożsamiając w sposób mniej lub bardziej jasny i wyraźny to wybraną naukę, to cały system sztuk wyzwolonych z filozofią, przygotowała czysto teoretyczną i „scjentyistyczną” koncepcję filozofii, tak charakterystyczną dla XIII wieku. Tej to właśnie koncepcji chciałbym poświęcić dalszą część mego wykładu.

Trzynastowieczna scholastyka

Recepcja pism Arystotelesa na Zachodzie – innych niż te, których przedmiotem była logika – przyczyniła się do poszerzenia pojęcia filozofii, ale w żadnej mierze nie osłabiła jej bliskich więzów ze sztukami wyzwolonymi. Od czasu powstania uniwersytetów, a ściślej mówiąc organizacji uniwersyteckiej typu paryskiego, filozofia wchodzi w skład dyscyplin studiowanych na wydziale sztuk. Z instytucjonalnego punktu widzenia nigdy nie została zeń wydzielona, choć sztuki stanowiły podówczas jakby wstępny etap prowadzący do studiów filozoficznych. Statuty uniwersyteckie określają pewien porządek studiów, regulowany podziałem zarówno sztuk, jak i pism Arystotelesa. Niektóre uniwersytety przyznają uprzywilejowaną pozycję takiej lub innej sztuce; sztuki jednak nie zostały nigdy oddzielone od filozofii ani w płaszczyźnie instytucjonalnej, ani w płaszczyźnie organizacji nau-

¹⁷ I tak np. w *Dialogu między Filozofem, Żydem i Chrześcijaninem* Filozof twierdzi, że pogląd, wedle którego należy przyznać rozumowi wyższą niż autorytetowi rangę, jest często podtrzymywany przez chrześcijan, i że pogląd ten odwołuje się do słów Chrystusa: „Szukajcie, a znajdziecie” (*Mt.* 7,7). Na poparcie owego chrześcijańskiego poglądu Filozof cytuje między innymi kilka starannie wybranych fragmentów z dzieł św. AUGUSTYNA, a mianowicie: *De ordine*, II,13, 38 i *De doctrina Christiana*, II, 31, 48, a fragmenty te zawierają pochwałę logiki, zwłaszcza zaś jej wielkiej przydatności także dla samych chrześcijan. Zob. PETRUS ABAELARDUS, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, textkritische Edition von R. THOMAS, Stuttgart/Bad Cannstatt 1970, s. 96, w. 1477. Chrześcijanin (który wyraża opinię samego Abelarda) zgadza się co do tej użyteczności (tamże, s. 97, w. 1478 – s. 98, w. 1503) i odsyła do *Teologii chrześcijańskiej* Abelarda (zob. *Theologia Christiana*, II 117, w: PETRI ABAELARDI, *Opera theologica*, cura et studio E.M. BUYTAERT, O.F.M., t. II, s. 184, w. 1781 – s. 185, w. 1800), gdzie cytowane są te same teksty św. Augustyna.

czania. Z kolei w programach uniwersyteckich nie sprecyzowano nigdy, że filozofia powinna zajmować szczególne miejsce – niezależne i inne niż zajmowane przez sztuki¹⁸. Z drugiej strony, mimo tej instytucjonalnej i strukturalnej petryfikacji, konsekwencje wynikające

¹⁸ Na temat związku między filozofią a sztukami wyzwolonymi w nauczaniu uniwersyteckim XIII wieku, zarysowanym tu zbyt ogólnikowo, zob. np. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain/Paris 1966, s. 118–132 („L’enseignement philosophique à Paris vers 1240”) i 171–181 („L’enseignement philosophique à Oxford”). Zob. także *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age. Actes du quatrième Congrès international de philosophie médiévale*, Montreal/Paris 1969, zwłaszcza prace sympozjów IV i V, w tym zwłaszcza PH. DELHAYE, *La place des arts libéraux dans les programmes scolaires du XIII^e siècle*, s. 162–178, i J.A. WEISHEIPL, *The Place of the Liberal Arts in the University Curriculum during the XIVth and XVth Centuries*, s. 209–212, oraz H.A. HUNING, *Artes liberales und Philosophie in der Olivischule*, s. 673–682, K.A. SPRENGARD, *Die Bedeutung der Artistenfakultät für die Entwicklung der modernen Philosophie des XIV. und XV. Jahrhunderts*, s. 691–699. Zob. także PH. VERDIER, *L’enseignement des arts libéraux dans l’art du Moyen Age jusqu’à la fin du quinzième siècle*, tamże, s. 309. Co do świadomości różnicy między filozofią a sztukami wyzwolonymi, można stwierdzić, że w wieku XIII oraz w dwu następnych zachowała swą moc idea wyrażona w XII wieku przez HUGONA ZE ŚWIĘTEGO WIKTORA, *Didascalion*, lib. III, cap. 3 (PL 176, 768 A): „Sunt enim [a mianowicie: sztuki wyzwolone] quasi optima quaedam instrumenta et rudimenta, quibus via paratur animo ad plenam philosophicae veritatis notitiam”. Ale wiek XIII pojmował tę zasadę na własny sposób, od kiedy dokonała się recepcja pism Arystotelesa. Klasycznym tekstem, który daje nam tego świadectwo, jest następujący ustęp z *Expositio super librum Boethii de Trinitate* św. TOMASZA Z AKWINU, q. 5, a. 1 (rec. B. DECKER, drugie wyd., Leiden 1959, s. 162, w. 5–8). “[...] communiter dividitur philosophia in septem artes liberales, inter quas neque naturalis neque divina [to znaczy fizyka (lub filozofia przyrody) i metafizyka] continentur, sed sola rationalis et mathematica [to znaczy *trivium* i *quadrivium*]. Ergo naturalis et divina non debuerunt poni partes speculativae”. Tamże, ad 3 (wyd. cyt., s. 167, w. 21 – s. 168, w. 10): „Ad tertium dicendum quod septem artes liberales non sufficienter dividunt philosophiam theoreticam, sed ideo, ut dicit Hugo de Sancto Victore in III sui Didascalion [chodzi o inny ustęp cytowanego powyżej rozdziału, zob. przyp. 6 na s. 168 cyt. wyd.], praetermissis quibusdam aliis septem connumerantur, quia his primum erudiebantur, qui philosophiam discere volebant, et ideo distinguuntur in trivium et quadrivium, »eo quod his quasi quibusdam viis vivax animus ad secreta philosophiae introeat«. Et hoc etiam consonat verbis Philosophi qui dicit in II Metaphysicae [3, 995a, 13] quod modus scientiae debet quaeri ante scientias; et Commentator ibidem [comm. 15] dicit quod logicam, quae docet modum omnium scientiarum, debet quis addiscere ante omnes alias scientias, ad quam pertinet trivium. Dicit etiam in VI Ethicorum [*Eth. Nic.* VI, 9, 1142a 16–20] quod mathematica potest sciri a pueris, non autem physica, quae experimentum [raczej „doświadczenie”, „eksperyencja” niż „eksperyment”] requirit. Et sic datur intelligi quod post logicam consequenter debet mathematica addisci, ad quam pertinet quadrivium; et ita his quasi quibusdam viis praeparatur animus ad alias philosophicas disciplinas”. Jeśli chodzi o znaczenie tego tekstu jako świadectwa reorientacji w sposobie pojmowania filozofii w XIII wieku, zob. E.-R. CURTIUS, *Zur Geschichte des Wortes Philosophie im Mittelalter*, „Romanische Forschungen, Zeitschrift für romanische Sprachen und Literaturen”, LXII, 1943, s. 305–308.

z faktu, że filozofia nie była taką samą dyscypliną jak sztuki, stawały się coraz bardziej widoczne, w miarę jak narastało stanowcze przeświadczenie, że zasięg filozofii jest zbieżny z treścią pism Arystotelesa¹⁹.

¹⁹ Co do problemu tożsamości i nie-tożsamości logiki-dialektyki z filozofią, wydaje się, że warto przede wszystkim prześledzić kilka tekstów św. ALBERTA WIELKIEGO. W swej *Metafizyce* (wyd. B. GEYER, Monasterium Westfalorum 1960, s. 145, w. 40–57) tak mówi on o tematach dialektyki i metafizyki: „[...] dialectica et prima philosophia saepe sunt circa eadem et de eisdem tractantes. Sed dialectica inquisitiva est, et ideo facit interrogationem per inesse sicut accidens vel inesse sicut praedicatum substantiale non convertibile, ad quod conquiritur idem. Et ideo inquit non de natura talium praedicatorum, sed potius quid cui insit secundum horum praedicatorum rationes. Et ideo ex probabilibus oportet dialecticum procedere, quia non quaerit rei naturam per essentialia illi naturae convenientia. Et propter eandem causam non est philosophus, sed potius docens modum philosophandi. Sed sapientia prima de natura horum inquit per ea quae essentialia sunt ipsis naturis istorum [...]. Et ideo patet, quod aliter tractat de his primus philosophus et dialecticus”. Jeśli chodzi o zbieżność słów *philosophia* i *ars*, odnotujmy użycie – charakterystyczne, choć przypadkowe – słowa *ars* dla określenia badań Platona w filozofii przyrody, *De generatione et corruptione*, lib. I, tract. 1, cap. 7 (wyd. P. HOSSFELD, Monasterii Westfalorum 1980, s. 117, w. 16–22): „Plato enim cum scrutatus sit de generatione et corruptione, [...] particulariter [...] scrutatus est; tantum enim dixit de generatione elementorum. Qualiter autem alia generentur, [...] non potuit scribi per suam artem, quia non fuit universalis ars applicata omnibus, sed particularis, de quibusdam faciens tractatum” (nie ma żadnego odpowiednika słowa *ars* w tekście Arystotelesa parafrazowanym przez Alberta; zob. średniowieczne tłumaczenie łacińskie cytowane równolegle w wydaniu Hossfelda, s. 117, w. 62–65). Ale w innych miejscach logika usytuowana jest przez Alberta poza filozofią, nazywaną przez niego „istotną”, przez opozycję do innej filozofii, która nie jest „istotną”, a co do której Albert powtarza swe zakwalifikowanie logiki jako „metody” (*modus*). I tak w *Physica*, lib. I, tract. 2, cap. 1 (wyd. P. HOSSFELD, Monasterii Westfalorum 1987, s. 16, w. 3–4): „[...] logica est, quae est altera a parte philosophiae essentiali, quia logica potius docet modum sciendi quam scientiam, quae sit pars essentialis philosophiae”. *Tamże*, lib. IV, tract. 3, cap. 1 (wyd. P. HOSSFELD, s. 259, w. 51–55), mówiąc o „racjach zewnętrznych” w stosunku do filozofii, Albert Wielki wyjaśnia bardziej ogólnie zastosowanie logiki, a nie tylko jej zastosowanie filozoficzne: „Rationes autem extraneas vocamus illas quae sunt ex communibus, quae in multis inveniuntur et nulli sunt propria, quales sunt rationes logicae; nam logica propter eandem causam philosophia extranea dicitur” (ostatnie zdanie jest kryptocytatem z *Fizyki* AWERROESA, lib. I, cap. 4, comm. 87). Najciekawsze jednak jest to, co Albert mówi w komentarzu do listów Pseudo-Dionizego Areopagity (*Super Dionysii Mysticism theologiam et Epistulas*, wyd. P. SIMON, Monasterii Westfalorum 1978, s. 539, w. 58 – s. 540, w. 33). Albert komentuje tam następujący tekst z dziewiątego listu Pseudo-Dionizego (PG 3, 1008 B): „et theologi quaedam quidem civiliter et legaliter inspiciunt, quaedam autem mundative et incontaminative, et quaedam quidem humane et medie, quaedam autem supermundane et perfective”. Aby oddzielić różne opisane przez Dionizego sposoby wykorzystania filozofii w badaniach teologicznych, Albert próbuje nadać szczególnie sens każdemu z wymienionych przysłówków, zapożyczonych przez Pseudo-Dionizego z neoplatońskiego systemu cnót, i połączyć każdy z nich z poszczególnymi dyscyplinami systemu filozoficznego Arystotelesa. I tak, odwołując się do użytego przez Pseudo-Dionizego przysłówka *mundative*, utożsamia go z logiką, co

Utożsamienie filozofii z *corpus Aristotelicum* nie mogło pociągnąć za sobą żadnej radykalnej zmiany w programie nauczania i studiów. Podporządkowane dialektyce – choć formalnie od niej oddzielone – *artes triviales* pozwalały, dzięki owemu podporządkowaniu, utożsamiać się z treścią *Organonu*, inaczej mówiąc z tą dziedziną wiedzy, która od dawna przynależała do filozofii i uznana była za zasadniczy jej element, nawet poza tradycją konwencjonalnie uznawaną za Arystotelesowską²⁰. Co zaś do realnego zasięgu tej koncepcji filozofii – i do Arystotelesowskiego ducha klasyfikacji jej składników – zmiana była

daje mu okazję do przedstawienia swojego punktu widzenia na temat zależności między logiką i filozofią. Oto jego zastrzeżenia co do takiego utożsamienia: „Sed si contra hoc obicitur, quia, sicut dicit Philosophus in VI Primae philosophiae, modi essentiales philosophiae sunt tantum tres, scilicet naturalis, mathematicus et divinus, cum igitur ipse [sc. Dionysius] ponat plures, videtur superfluus. Si dicatur, quod Dionysius intendit dividere philosophiam non tantum in partes essentiales, quae sunt de rebus, quas natura proponit nobis, quae sunt tantum rerum scientiae, sed quantum ad omnia de quibus est philosophicum negotium quocumque modo, secundum hoc iterum est diminutus, quia sic debuisset facere mentionem de rationali philosophia [to znaczy o logice], de qua nihil dicit [...]”. A oto rozwiązanie samego Alberta: „Dicendum, quod si velimus sustinere expositionem Commentatoris, quod ipse intendit ponere divisionem philosophiae, quia ea quae considerantur in philosophia, accipit theologus sicut imagines divinorum; philosophia autem est de ente, sicut ipse dicit in epistola ad Polycarpum; ens autem vel est ab opere nostro, et de istis est civilis, vel est a natura, et hoc vel est in materia secundum esse et rationem, et de his est physica, vel in materia secundum esse, non secundum rationem, et de his est mathematica, vel separatum secundum esse et secundum rationem, et de his est metaphysica. [...] Ad secundum dicendum, quod logica potius est modus philosophiae et instrumentum quam pars, ut dicit Commentator in II Metaphysicae, et ideo non numeratur hic [to znaczy w komentowanym liście Pseudo-Dionizego] inter artes philosophiae. Vel potest dici, quod per *mundativam* tangitur rationalis philosophia, secundum quam anima denudatur a sensibilibus, secundum quod docet resolvere causata in causas et ex signis venire in quidditatem rerum”. Zob. także św. TOMASZ Z AKWINU, *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, q. 5, a. 1 (rec. B. DECKER, s. 167, w. 14–19): „res autem, de quibus est logica, non quaeruntur ad cognoscendum propter se ipsas, sed ut adminiculum quoddam ad alias scientias. Et ideo logica non continetur sub speculativa philosophia quasi principalis pars, sed sicut quiddam reductum ad philosophiam speculativam, prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet syllogismos et definitiones et alia huiusmodi, quibus in scientiis speculativis indigemus”.

²⁰ Zob. np. teksty i liczne schematy z XII i początku XIII wieku, cytowane i analizowane w: M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II: *Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert*, Berlin 1957, s. 28–54, zwłaszcza anonimowy tekst cytowany na s. 37, gdzie, po ogólnym podziale *scientia* na mądrość i elokwencję („sapientiae species duae sunt, sapientia et eloquentia”), utożsamienie sztuk wyzwolonych – a także mechanicznych – z filozofią zostało wyrażone w następujący sposób: „Philosophia igitur dividitur in theoreticam, practicam, mechanicam. Item theoretica id est speculativa dividitur in theologiam, physicam, mathematicam. Mathematica quae est doctrinalis, dividitur in astronomiam, geometriam, musicam,

tu jeszcze mniej potrzebna; *artes triviales*, utożsamiane w pewien sposób z logiką, stanowiły wprawdzie instrument dla filozofii niezbędny, ale też miały zastosowanie jeszcze bardziej ogólne²¹.

Opisane powyżej transformacje szły w parze z tym, co można by określić jako tendencję do nadania filozofii charakteru wyłącznie

arithmetica. Practica dividitur in ethicam, oeconomica, politicam. Mechanica, id est adulterina [to fałszywa etymologia oparta na utożsamieniu $\mu\eta\chi\alpha\nu\eta$ z *moechari*], in omne opus hominis dividitur. Item de alia specie philosophiae prosequamur. Eloquentia ipsa eadem est, quae dicitur logica. Haec dividitur in dialecticam, rhetoricam, grammaticam". Zob. także tekst cytowany tamże s. 43, przyp. 1: „Philosophia trifarie primo dividitur in theoreticam, practicam et logicam. Sed hae tres partes singulae simul subdivisiones capiunt hoc modo: Theorica in tres subdividitur: in theologiam, mathematicam et physicam. Theologicam in divinis, mathematicam in ediscendis, physicam in naturalibus et humanis. Harum media, scilicet mathematica, in quattuor partes subdividitur, has scilicet: geometriam, quae est in spatiorum et temporum divisione; arithmetica, quae est in numerorum cognitione; in musicam, quae est in sonorum modulatione; in astronomiam, quae est de stellarum cognitione. Practica, quam actualem dicimus, in tres subdividitur: in ethicam id est moralem, in oeconomiam id est dispensativam et politicam id est civilem. Est et alia practica inspectiva et haec dividitur in historiam et spiritualem intelligentiam. Historia est, quae rei ordinem simpliciter pandit nec ullus ibi occultus intellectus nisi qui verbis resonat. Sed spiritualis intelligentia est, qua supergressi visibilia de divinis aliquid et caelestibus contemplamur eaque sola mente intuemur, quae corporeum supergrediuntur aspectum. Item practica spiritualis intelligentiae in has subdividitur, scilicet in tropologiam, quae est de morum compositione, in allegoriam, quae est de figurata dictione, et in anagogen, quae est de superiorum ductu et intellectione; ducit enim intellectum hominis ad superiora. Logica rationalis trifario modo subdividitur in tres: in dialecticam, quae est disputatoria, in apodicticam id est demonstrativam, in sophisticam id est fraudulentam et fictam". Obecne w poprzednim cytacie sztuki *trivium* zostały, jak się wydaje, wchłonięte przez *practica inspectiva*, która z kolei została podporządkowana raczej teologii (biblijnej, a więc *sacra pagina*, a nie teologii spekulatywnej, *doctrina sacra*) niż filozofii. Zob. także schematy cytowane przez Grabmanna na s. 44, oraz inne teksty cytowane i analizowane przez niego w tym samym rozdziale. Należy jednak odnotować tekst z cod. lat. 6570 Biblioteki Narodowej w Paryżu (tamże, s. 45–48), gdzie sztuki wyzwolone nie przynależą już ani do filozofii, ani do nauk.

²¹ Uniwersalne zastosowanie *artes triviales* sugerowane jest w licznych tekstach ARYSTOTELESA; zob. np. *Top.* I, 2, 101b 2 (przekład K. LEŚNIAKA): „[...] zadanie to należy właściwie, czy w każdym razie, do dialektyki; dialektyka bowiem z natury swej zdolna jest do poszukiwań, zna drogę do zasad wszystkich nauk”. *Anal. post.*, I, 11, 77a 26–29 (przekład K. LEŚNIAKA): „Wszelkie nauki mają wspólną podstawę dzięki wspólnym aksjomatom [...] a dialektyka ma wspólną podstawę ze wszystkimi naukami”. *De soph. elench.*, 11, 172a 29–32 (przekład K. LEŚNIAKA): „[pejrstyka i dialektyka] zajmuje się wszystkim; bo wszystkie umiejętności posługują się pewnymi wspólnymi zasadami. Dlatego to każdy nawet nie obeznany z wiedzą człowiek posługuje się w pewien sposób dialektyką i pejrstyką, wszyscy bowiem aż do pewnego stopnia chcą oceniać tych, którzy utrzymują, że coś wiedzą”. *Rhet.*, I, 1, 1354a 1–3 (przekład H. PODBIELSKIEGO): „Retoryka jest antystrofą dialektyki. Obie przecież dotyczą tego rodzaju spraw, które do pewnego stopnia znane są wszystkim ludziom i nie stanowią przedmiotu określonej nauki”. Jeśli chodzi o scholastycznych filozofów, zob. np. teksty cytowane powyżej w przyp. 18 i 19.

„teoretycznego” i „naukowego”, tendencję, która miała zupełnie szczególne znaczenie i nie była zgodna z żadnym z wcześniejszych modeli pojęcia filozofii. Do rozwoju tejże tendencji przyczyniły się dwie cechy charakterystyczne dla kultury średniowiecznej owego okresu. Z jednej strony nauczanie w średniowieczu oparte było na idei starożytnego autorytetu; najważniejszym, jeśli nie jedynym zadaniem tego nauczania była lektura i objaśnianie spuścizny literackiej budującej ów autorytet; z drugiej strony istniało wzajemne przenikanie się elementów teologicznych i filozoficznych, choć towarzyszyło mu formalne – bardziej radykalne niż kiedykolwiek dotąd – oddzielenie z jednej strony filozofii, ograniczonej do treści teoretycznej, z drugiej zaś wiary, zawierającej w sobie także i to, co określiliśmy wcześniej jako praktykę etyczną.

To właśnie w XIII wieku nastąpiło ostateczne zredukowanie filozofii do jej teoretycznej treści oraz rozdzielenie filozofii i teologii – dwie zmiany latami przygotowywane przez średniowiecznych myślicieli, które w tym rozdziale próbowałem przedstawić na kilku przykładach. Są one zresztą dobrze znane, nie ma więc potrzeby opisywać ich w sposób bardziej szczegółowy²². W dalszej części zajmiemy się tym tylko, co bezpośrednio związane jest z naszym tematem.

Co się tyczy *corpus Aristotelicum*, to stało się ono przedmiotem lektur, objaśnień i komentarzy od chwili wprowadzenia go do uniwersyteckiego wydziału sztuk wyzwolonych. Dzięki temu komentatorskiemu procederowi sens słowa „filozofia”, kształtowany przez wieki i zastygły w swej pierwotnej formie, a teraz wzbogacony o pewne konotacje, które próbowałem ukazać, ulega jeszcze wyraźniejszemu sprecyzowaniu: adept filozofii był jedynie czytelnikiem i komentatorem pism Arystotelesa. W ten sposób konotacja badania naukowego, polegającego na interpretacji tekstów Arystotelesa, nałożyła się na konotację „autorytetu Filozofa”. Mamy tu do czynienia z innym akcentem „scjentyistycznym”, być może najsilniejszym z tych, które klasyczna, uniwersytecka scholastyka kładła na pojmowanie filozofii.

²² Na temat związków między filozofią a teologią, zob. np. E. GILSON, *Le thomisme*, Paris 1922, rozdz. II: „Foi et raison. L'objet de la philosophie”, zwłaszcza s. 32–33; dla zorientowania się w zmianach, jakie nastąpiły w ciągu wieków, zob. E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, s. 246–250 (przekład polski S. ZALEWSKIEGO: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966, s. 244–247), a zwłaszcza M.-D. CHENU, *Introduction à l'Étude de saint Thomas d'Aquin*, wyd. II, Montreal/Paris 1954, s. 66–83 (przekład polski H. ROSNEROWEJ: *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1974, s. 88–111).

Co zaś do oddzielenia filozofii i teologii, chciałbym zwrócić uwagę na element szczególnie dla nas tutaj ważny, który zresztą rzadko sobie uświadamiamy: zadanie filozofa ogranicza się do komentowania, objaśniania i, ewentualnie, do rozwijania prawdy odkrytej przez naturalny rozum i zawartej w pismach Arystotelesa. Jest to więc praca czysto intelektualna. Filozof – chrześcijański scholastyk – jest uczonym, który stara się rozwiązać problemy stawiane przez rozum, a związane z pismami Arystotelesa, i który musi wyjaśnić innym rozwiązanie tychże problemów, posługując się wszelkimi argumentami za i przeciw.

W tej sytuacji nie jest on zobowiązany do dawania – swoim zachowaniem lub osobistymi zasługami – świadectwa prawdzie wydobytej z tekstów. Jeśli ma wieść życie w określony sposób, jeśli jego zachowanie ma być podporządkowane pewnym regułom, to dlatego, że jest chrześcijaninem, a nie dlatego, że jest filozofem. Z tego punktu widzenia problemy etyczne sytuują się w tej samej płaszczyźnie, co wszelkie inne, i choć powszechny, a zgodny z Arystotelesowską klasyfikacją pogląd głosi, że filozofia dzieli się na teoretyczną i praktyczną, a etyka wchodzi w skład tej drugiej, to przecie – mimo częstego powtarzania sentencji Arystotelesa, że studiowanie etyki ma na celu nie tylko zdobycie wiedzy, ale też, w płaszczyźnie moralnej, doskonalenie tych, którzy jej studium się oddają²³ – filozofia praktyczna, jako filozofia, a więc jako badanie naukowe, w niczym nie różni się od wszelkich innych dziedzin takiego badania. Moralność czynna, praktyka etyczna – należą do innego porządku. Nie wchodzi natomiast w skład studium filozofii rozumianej na sposób scjentyistyczny, niezależnie od tego, czy idzie o metafizykę, fizykę, czy też o etykę. Spróbuję zilustrować to analizując pojęcia mądrości u św. Tomasza z Akwinu oraz relacjonując krótko metafizyczną teorię Idziego Rzymianina.

²³ ARYSTOTELES, *Eth. Nic.*, II, 2, 1103b 26–31 (przekład D. GROMSKIEJ): „Ponieważ rozważania niniejsze mają – w przeciwieństwie do wszystkich innych – cel nie teoretyczny (zastanawiamy się nad dzielnością [czyli cnotą, ἀρετή]) nie dla poznania, czym ona jest, lecz po to, aby stać się dzielni [ἄγαθοί], bo w przeciwnym wypadku nie mielibyśmy żadnego pożytku z tych rozważań), przeto musimy zastanowić się nad zagadnieniami związanymi z działaniem, a mianowicie, w jaki sposób należy go dokonywać”. Zob. *Eth. Eud.*, I, 5, 1216b 20–25 (przekład W. WRÓBLEWSKIEGO): „[...] jeżeli chodzi o cnotę, to nie wiedza o jej istocie jest najbardziej cenna, lecz poznanie, dzięki czemu ona powstaje, bo nie chcemy wiedzieć, czym jest męstwo, lecz być mężnymi, ani czym jest sprawiedliwość, lecz chcemy być sprawiedliwymi, podobnie jak wolimy być zdrowi niż wiedzieć, czym jest zdrowie, i raczej dobrze się czuć, aniżeli wiedzieć, na czym polega dobre samopoczucie”.

Mądrość filozofii i mądrość chrześcijańska

Jeśli idzie o Tomasza, wystarczy, jak sędzę, zwrócić uwagę na szczególnie element zbieżności między pojęciem mądrości ukazanym w X księdze *Etyki nikomachejskiej* a pojęciem mądrości zawartym w Tomaszowym komentarzu do tej księgi.

Mądrość, jak już powiedzieliśmy, jest dla filozofii punktem, do którego się dąży, inaczej mówiąc celem. Arystoteles – podobnie jak św. Tomasz – zgadzają się z tym, a obydwaj też głoszą, że mądrość realizuje się dzięki filozofii rozumianej w sposób, jaki wyjaśniają w swych dziełach.

W siódmym rozdziale księgi X *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles stwierdza, że największym i najpełniejszym szczęściem jest to o charakterze spekulatywnym lub kontemplacyjnym, między innymi dlatego, że kontemplacja jest celem sama w sobie, podczas gdy wszelkie inne czynności ludzkie mają zawsze cel inny niż one same. Niemniej jednak wyróżnić w niej można dwa etapy związane z pewną gradacją, z których niższy, przygotowawczy, jest poszukiwaniem prawdy, a wyższy jest kontemplacją prawdy już odnalezioną²⁴.

W parafrazie *Etyki nikomachejskiej* św. Tomasz z Akwinu jest całkowicie wierny duchowi, a nawet literze parafrazowanego tekstu. „Spekulacja dotycząca prawdy – mówi – jest dwojaka: pierwsza polega na poszukiwaniu prawdy, a druga na kontemplantowaniu prawdy już odkrytej i znanej; ta ostatnia jest doskonalsza, gdyż jest kresem i celem poszukiwań; oto dlaczego znajdujemy więcej przyjemności w kontemplantacji znanej już prawdy niż w poszukiwaniu tejże prawdy”²⁵.

Św. Tomasz z Akwinu pozostaje tu wierny komentowanemu tekstowi i myliliśmy się, gdybyśmy w drugim stopniu kontemplantacji upatrywali *visio beatifica*. U Tomasza szczęście doznawane podczas kontemplantacji zdobytej już prawdy jest tym samym szczęściem, o którym mówił Arystoteles, szczęściem osiągniętym w doczesności. Skąd bierze się ten optymizm – antropologiczny, a zarazem poznawczy? Czy jest on związany tylko z konwencją komentarza i parafrazy?

²⁴ ARYSTOTELES, *Eth. Nic.*, X, 7 (gdzie indziej 10), 1177a 24–27 (przekład D. GROMSKIEJ): „zdaje się filozofia dawać rozkosze przedziwne w swej czystości i trwałości i naturalną jest rzeczą, że ci, co wiedzą, przyjemniej czas spędzają aniżeli ci, co prawdy dochodzą”.

²⁵ S. THOMAE AQUINATIS *Sententia libri Ethicorum*, in X 10 (= 7), ed. LEONINA, t. XLVI, s. 584, w. 134–140: „Speculatio veritatis est duplex: una quidem quae consistit in requisitione veritatis; alia vero quae consistit in contemplatione veritatis iam inventae et

Nie sędzę. Niech mi wolno będzie przypomnieć to, co pod koniec poprzedniego rozdziału napisałem o patrystycznym rozróżnieniu podkreślającym ogromną wartość filozofii w dziedzinie teoretycznej i jej wątpliwą wartość jako praktyki etycznej. Otóż w zgodzie ze swą epoką – tym XIII wiekiem, który, wykorzystując filozoficzny i biblijny sens mądrości, swobodnie niuansując jego odcienie, zarezerwował słowo „filozofia” przede wszystkim dla dzieł Arystotelesa – rozróżnienie wprowadzone przez Ojców jest wyraźnie obecne w *Sumie teologicznej*, gdzie św. Tomasz pisze:

„Mądrość jest znajomością rzeczy boskich [...] ale widzimy ją inaczej niż filozofowie. Jeśli nasze życie ma na celu napawanie się kontaktem z Bogiem i jeśli kieruje ono nami wedle niejakiego uczestnictwa w Bożej naturze – uczestnictwa, jakie dane jest nam dzięki łasce – to mądrość uznajemy nie tylko za mądrość poznawczą, mającą za przedmiot Boga, tak jak to czynią filozofowie, ale także za mądrość kierującą ludzkim życiem”²⁶.

Sapientia secundum nos non solum consideratur, ut est cognoscitiva Dei, sicut apud philosophos – oto kwintesencja scholastycznego pojęcia mądrości filozoficznej i filozofii, która jest wiedzą i której zwieńczeniem właśnie jako wiedzy jest mądrość rozumiana na sposób filozofów. Chrześcijanin interesuje się filozofią tylko w płaszczyźnie scjentystycznej, poznawczej. Jeśli chce się żyć w sposób godny chrześcijanina, to nauki moralne filozofów, ani tym bardziej przykłady zaczerpnięte z ich

cognitae, et hoc perfectius est, cum sit terminus et finis inquisitionis; unde et maior est delectatio in consideratione veritatis iam cognitae quam in inquisitione eius”.

²⁶ A oto kontekst tych słów: S. THOMAE AQUINATIS *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 19, a. 7 („Utrum timor sit initium sapientiae”), resp. (wyd. MARIETTI, Taurini 1820, s. 109b–110a): „respondeo dicendum quod initium sapientiae potest aliquid dici dupliciter: uno modo quia est initium sapientiae quantum ad eius essentiam; alio modo, quantum ad eius effectum. Sicut initium artis quantum ad eius essentiam sunt principia ex quibus procedit ars; initium autem artis secundum eius effectum est unde incipit ars operari [...]. Cum autem sapientia sit cognitio divinorum [...], aliter consideratur a nobis et aliter a philosophis. Quia enim vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur et dirigitur secundum quamdam participationem divinae naturae, quae est per gratiam, sapientia secundum nos non solum consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud philosophos, sed etiam ut est directiva humanae vitae, quae non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas. [...] Sic igitur initium sapientiae secundum eius essentiam sunt prima principia sapientiae, quae sunt articuli fidei, et secundum hoc fides dicitur sapientiae initium. Sed quantum ad effectum, initium sapientiae est unde sapientia incipit operari. Et hoc modo timor est initium sapientiae [...]”. Jeden z powodów tej różnicy między mądrością filozoficzną a mądrością chrześ-

życia, nie są mu potrzebne. Gradacja filozofii i chrześcijaństwa jest tu doskonale widoczna, ale to właśnie w tejże gradacji, a zwłaszcza w zredukowaniu filozofii do roli *scientia* dostrzec można bardzo szczególny charakter scholastycznego pojęcia filozofii.

U św. Tomasza widać to być może w sposób jeszcze niejasny i niejednoznaczny. Ale w następnym pokoleniu ta niejasność i niejednoznaczność znikną, gdyż etyka zostanie praktycznie wyeliminowana z zakresu pojęcia filozofii.

„Istotne” i „mniej istotne” części filozofii

Pod koniec XIII i na początku XIV wieku Idzi Rzymianin jest tym filozofem chrześcijańskim, który kontynuując i rozwijając doktrynę Tomasza z Akwinu uściśla i ujednoznacznia niektóre jej punkty, co w końcu pozwala mu zasadniczo ją zmodyfikować. Koncepcja filozofii sformułowana przez Idziego Rzymianina w *De partibus philosophiae essentialibus ac aliarum scientiarum differentia ac divisione* jest, moim zdaniem, prostą konsekwencją koncepcji zaproponowanej przez św. Tomasza.

Dla Idziego Rzymianina jedyną dziedziną filozofii jest teoria bytu. Z ludzkiego punktu widzenia wyróżnia się dwie przyczyny bytów: intelekt i naturę, ale natura jest jedynie pośrednikiem pomiędzy

cjańską został wskazany przez św. Tomasza z Akwinu w przygodnej uwadze dotyczącej niejednakiego zepsucia rozumu i woli wskutek grzechu pierworodnego, *Summa theologiae*, Ia IIae, q. 109, a.2: „Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia” (MARIETTI, t. II, s. 668a–669b). Po zdefiniowaniu ogólnego stanu zepsucia człowieka (resp., tamże, s. 668b–669a: „[...] in statu naturae corruptae [...] deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur, potest quidem etiam in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficit [...]”), św. Tomasz, odpierając trzeci zarzut *ante oppositum* (tamże, s. 668b: „[...] »bonum intellectus est verum«, sicut Philosophus dicit [*Eth. Nic.*, VI, 2, 1139a 28–29]. Sed intellectus potest cognoscere verum per seipsum, sicut et quaelibet alia res potest suam naturalem operationem per se facere. Ergo multo magis homo potest per seipsum facere et velle bonum”), stwierdza (tamże, s. 669b): „Ad tertium dicendum, quod etiam verum non potest homo cognoscere sine auxilio divino [...], et tamen magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri”.

intelektem Bożym a intelektem ludzkim. Rzeczy wywodzące się z tej dziedziny mają swoją przyczynę w umyśle Bożym. Wiedza Boża jest przyczyną rzeczy (*causat res*), podczas gdy rzeczy są przyczyną ludzkiej wiedzy (*scientia causatur a rebus*). Jedynie w dziedzinie *entia agibilia* i *entia artificialia* (lub *factibilia*), to znaczy w dziedzinie rezultatów działań moralnych i wytwórczych, sprawa przedstawia się inaczej. Przyczyną tych bytów jest umysł ludzki: są to byty intencjonalne, które mają swoją przyczynę w umyśle ludzkim. Jest to osobna kategoria, gdyż inne byty są realne. *Factibilia* są rzeczami, tak jak nóż czy dom, podczas gdy *agibilia* są „aktami, które służą nam do prowadzenia doskonałego życia, inaczej mówiąc: życia cnotliwego i szczęśliwego [...], i takie też są akty mądrości i wszelkich cnót”²⁷. Jeśli zatem przyjmiemy byt w szerokim znaczeniu tego słowa, możemy stwierdzić, że istnieją cztery stopnie bytów: po pierwsze te, które są przyczyną naszej wiedzy, po drugie byty intencjonalne, po trzecie *agibilia* i po czwarte *factibilia*²⁸.

Jaki jest związek między tymi bytami a dziedzinami wiedzy? Idzi Rzymianin pozostawia na boku gramatykę, „która może sobie pozwo-

²⁷ AEGIDII ROMANI *De partibus philosophiae essentialibus ac aliarum scientiarum differentia ac divisione*, Lipsiae c-a 1490, f. a1v-a2r: „Duae sunt causae entium: intellectus et natura, ut vult Philosophus secundo Physicorum [zob. *Phys.*, II, 1-2, 192b8 - 194b15]. [...] Oportet ibi accipere intellectum pro intellectu humano. Hoc enim modo accipiendo intellectum natura est alia causa ab intellectu et actio naturae non est actio intellectus nostri, licet sit actio intellectus divini. Est enim natura medium inter intellectum divinum et humanum. Nam res naturales sunt mediae inter scientiam Dei et scientiam nostram. Causantur enim huiusmodi res a scientia Dei, sed sunt causae scientiae nostrae. Unde Commentator super capitulo „Sententia patrum praecedens omnia” [Met. XII, kom. 51, w: *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Venetiis apud Iunctas, 1562-1574, reed. fototyp., Frankfurt am Main 1962, t. VIII, s. 337B], dans differentiam inter scientiam divinam et nostram, ait, quod scientia divina causat res, scientia nostra causatur a rebus. Quod non est intelligendum de quibuslibet rebus. Nam agibilia et artificialia causantur a scientia nostra. [...] Prima ergo divisione sic dividi possunt entia: Quaedam sunt causae scientiae nostrae, quaedam vero sunt causata a nobis et intellectu nostro. Ea vero, quae ab intellectu nostro causantur, in triplici genere esse videntur, quia quaedam sunt intentionalia, ut intentiones, quae sumunt originem ex actibus rationis, quaedam vero dicuntur esse realia. Et haec distinguuntur, quia quaedam sunt factibilia, quaedam agibilia. Factibilia autem dicuntur, ex quibus resultat aliquod factum vel aliquid in effectum, cuiusmodi sunt opera artificum mechanicarum [mianowicie: *artium*], ut ex arte fabrilis resultat scultellus, ex domificativa domus. Agibilia vero sunt opera deservientia nobis ad vitam perfectam sive vitam virtuosam et felicem, ex quibus non resultat aliquod factum, cuiusmodi sunt opera prudentiae et aliarum virtutum”.

²⁸ Tamże, f. a2r: „Accipiendo ergo ens large, prout ipsae intentiones sunt quaedam entia, dicere possumus entia esse in quadruplici gradu, quia quaedam sunt realia causantia scientiam nostram, quaedam intentionalia, quaedam agibilia, quaedam factibilia”.

lić na traktowanie wielu spraw w sposób subiektywny” (co oznacza, że nie jest prawdziwą wiedzą, gdyż ta ostatnia charakteryzuje się niezawodną ścisłością, stałością i niezachwianą pewnością)²⁹. Bytom odpowiadają cztery dziedziny *artes*, a mianowicie: 1) spekulatywne realne; 2) racjonalne; 3) moralne; 4) mechaniczne. Pierwsze sztuki odnoszą się do bytów, które są przyczyną naszej wiedzy, drugie do bytów intencjonalnych, trzecie do moralności, czwarte do mechaniki³⁰. „Spośród tych umiejętności jedynie spekulatywne [to znaczy realne!] można nazwać istotnymi częściami filozofii. Filozofia bowiem istnieje dla poszukiwania prawdy [przywodzi to od razu na myśl Arystotelesowską definicję filozofii: filozofia jest wiedzą o prawdzie]. Prawda zaś powstaje przede wszystkim z tego, co stanowi przedmiot umysłu i co umysł ogarnia. Aby więc jakaś umiejętność (*ars*) mogła stanowić istotną część filozofii, niezbędne są dwie rzeczy. Po pierwsze, musi ona mieć na uwadze prawdę jako swój cel. Po drugie, musi dotyczyć tego, co stanowi samoistny i pierwszoplanowy przedmiot intelektu. A zatem umiejętności moralne i mechaniczne nie mogą stanowić istotnych części filozofii”³¹. Dlaczego? Bo za cel mają dzieło, rozumiane bądź jako działanie (w sensie moralnym), bądź jako wytwór. Podobnie jest z dialektyką, która także nie może wchodzić w skład filozofii, gdyż jej przedmiotem są tylko byty intencjonalne³². „A więc – ciągnie Idzi Rzymianin

²⁹ Tamże: „*Dimissa ergo grammatica, quae in multis ad placitum esse videtur [...]*”, co jest być może także echem starożytnej teorii języka, według której nazwy są konwencjonalne (ῥέσει).

³⁰ Tamże: „[...] secundum haec quattuor genera entium sunt quattuor genera scientiarum. Nam scientiarum sive artium quaedam sunt speculativae reales, quaedam rationales, quaedam morales, et quaedam mechanicae. De entibus igitur realibus causantibus scientiam nostram sunt scientiae speculativae. De intentionibus vero sunt scientiae rationales. De agibilibus vero sunt morales. De factibilibus sunt artes mechanicae”.

³¹ Tamże: „Harum autem scientiarum solae speculativae essentialis partes philosophiae esse dicuntur. Nam philosophia est propter inquisitionem veritatis. Veritas autem maxime consurgit ex his, quae sunt per se et principale obiectum intellectus. Ad hoc igitur, quod aliqua ars sit principalis pars et essentialis philosophiae, duo requiruntur. Primo, quod in ea finaliter intendatur veritas. Secundo, quod sit de eis, quae sunt per se principale obiectum intellectus. Artes ergo morales et mechanicae essentialis pars philosophiae esse non possunt”.

³² Tamże, f. a2r–a2v: „Nam cum huiusmodi artes sunt practicae, in eis non principaliter intenditur veritas, sed opus, quia, ut scribitur secundo *Metaphysicae* [α, 1, 993b 20–21], finis speculativae est veritas, practicae vero opus. In moralibus enim intenditur principaliter non veritas, sed opus agibile, in mechanicis vero opus factibile, propter quod talia essentialiter ad philosophiam pertinere non possunt. Artes autem

– jedynie sztuki spekulatywne dotyczące rzeczy – a takimi są fizyka, matematyka i teologia – w sposób istotny należą do filozofii. Słuszne jest tedy stwierdzenie zapisane w VI księdze *Metafizyki*, że trojaka jest istotna metoda (*modus*) filozofii: fizyczna, matematyczna i teologiczna³³.

Pozostaje nam jeszcze wyjaśnienie jednego szczegółu. Otóż kiedy Idzi Rzymianin mówi o teologii (*divina*), ma na myśli naturalną teologię Arystotelesowską, Θεολογική z księgi E, która utożsamia się z metafizyką. Nie ma więc sprzeczności między tym, co powiedzieliśmy w związku ze św. Tomaszem z Akwinu, a faktem, że Idzi Rzymianin uznaje teologię za część filozofii. Cała reszta jest precyzyjnym i konkretnym sformułowaniem tego, co wynika ze spotkania teoretycznego składnika filozofii, zaakceptowanego już przez Ojców, z arystotelizmem wykorzystywanym na potrzeby doktryny chrześcijańskiej, ale uznawanym za najwyższe osiągnięcie rozumu ludzkiego i z tego tytułu cieszącym się autorytetem³⁴.

rationales etiam essentialis pars philosophiae esse non possunt. Nam etsi in eis principaliter intenditur veritas – quia dialectica, quae rationalis est, ut a multis conceditur, indagativa est veritatis – non tamen tales artes essentialiter ad philosophiam pertinent, quia non sunt de his, quae sunt principale obiectum intellectus. Intentiones enim, de quibus sunt artes rationales, non sunt principale obiectum intellectus, sed res [mianowicie: *sunt principale obiectum intellectus*].”

³³ Tamże, f. a2v: „Solae igitur scientiae speculativae, quae sunt de rebus – cuiusmodi sunt physica, mathematica et divina – essentialiter ad philosophiam pertinent. Bene igitur dictum est, quod scribitur VI Metaphysicae [E, 1, 1026a 18–19], quod triplex est modus essentialis philosophiae: physicus, mathematicus et divinus”.

³⁴ Pozostają jednak do dodania dwie uwagi o charakterze terminologicznym. Po pierwsze, fałszywe byłoby wyobrażenie – a to, co zostało powiedziane powyżej, nie powinno być ku temu skłaniać – że wyrażenie „essentialis pars philosophiae” jest czymś wyjątkowym lub oryginalnym wytworem Idziego Rzymianina. Przeciwnie – pochodzi ono od Arystotelesa i było wielokrotnie powtarzane przez jego średniowiecznych komentatorów o różnych orientacjach doktrynalnych. Zob. np. wyrażenie „essentialia naturae convenientia” u ALBERTA WIELKIEGO, *Metaphysica*, tekst cytowany powyżej, przyp. 19, a zwłaszcza *Logica I*, tract. 1, cap. 2, wyd. A. BORGNET, t. I, s. 2b–3a, gdzie Albert cytuje opinię, wedle której fizyka, matematyka i metafizyka stanowią „essentiales partes philosophiae”. Po wtóre, sens przymiotnika *essentialis* jest w gruncie rzeczy wieloznaczny: oznacza on, np. u Alberta Wielkiego (zob. powyżej, przyp. 19), to, co dotyczy bytu prawdziwego i autentycznego, tego, co *est in rerum natura* i co jednocześnie stanowi punkt zasadniczy, który jest właśnie „istotny”; otóż to ostatnie znaczenie dominuje u Idziego Rzymianina, ale jest to jedynie prosta konsekwencja utożsamienia tego, co jest najważniejszym punktem filozofii, z teoretycznym badaniem i jego celem: wiedzą.

ROZDZIAŁ III

Kryzys koncepcji scholastycznej

Żywotność słownictwa patrystycznego

Rozdział trzeci poświęcony zostanie dopełnieniu oraz poprawieniu obrazu nakreślonego w poprzednim rozdziale, obrazu nazbyt skontrastowanego z obrazem starożytności. Średniowiecze było wszelako bogatsze i na przestrzeni swej tysiącletniej historii wypracowało również inne koncepcje filozofii, różne od tej, która ograniczała filozofię do teorii, całą dziedzinę etyki realizowanej zachowując dla życia chrześcijańskiego. Chciałbym teraz przedstawić kilka z tych odmiennych koncepcji.

Ale wcześniej celowe będzie chyba przypomnienie pewnego szczegółu z rozdziału pierwszego. Gdy św. Jan Chryzostom wyobraża sobie chrześcijaństwo jako praktykowanie etyki, to, owszem, kładzie nacisk zarówno na wartość wszelkich rodzajów życia chrześcijańskiego, jak i na wartość rozmaitych przykładów tego życia. Najwyraźniej jednak skłonny jest sądzić, że na wyróżnienie i uprzywilejowanie zasługuje życie zakonne.

W takiej oto perspektywie należy umieścić pierwsze z niescholastycznych wyobrażeń o filozofii w średniowieczu, to, które pojawiło się już w XI i XII wieku w środowiskach monastycznych, zwłaszcza u cystersów. Było ono jedynie kontynuacją idei, które ujrzały światło dzienne w epoce patrystycznej. „Filozofia”, raz identyfikowana z chrześcijaństwem w ogóle, innym razem z szeroko pojętym życiem zakonnym – jak wiadomo z prac Dom Jeana Leclercqa, do których się

tu odwołuję¹ – w słownictwie autorów monastycznych oznacza pewien sposób życia, a nie wiedzę czy doktrynę teologiczną. Filozofii tożsamej z chrześcijaństwem realizowanym w praktyce przeciwstawia się inna filozofia. Tę ostatnią opisano jako filozofię „światową” lub świecką, podczas gdy tamta pierwsza zyskała miano „niebiańskiej”, „duchowej” lub też „filozofii Chrystusa”. Filozofia „światowa” też zresztą nie jest niczym innym jak sposobem życia, lecz właśnie jako sposób życia stanowi negatywny odpowiednik „niebiańskiej” filozofii mnichów, tzn. przeciwstawia się tamtemu, lepszemu sposobowi życia; jest ona również etyką – albo antyetyką – praktykowaną, tworzy, w konsekwencji, osobowość filozoficzną, która także daje się przeciwstawić osobowości filozofa „niebiańskiego”.

Zresztą samo życie zakonne również nazywa się często „filozofią”. I tak *Exordium magnum cisterciense* mówi, że w Clairvaux zakonnicy pod kierunkiem swego ojca, błogosławionego Bernarda, przyswajali sobie – tzn. wprowadzali do swego codziennego życia – reguły filozofii niebiańskiej². Piotr Czcigodny, opat Cluny, pisze o swym zmarłym przyjacielu Abelardzie, że po złożeniu ślubów zakonnych przeszedł do właściwej filozofii Chrystusa stając się przez to właśnie godnym miana „dobrego filozofa”:

Cum Cluniacensem monachum moremque professus
Ad veram Christi transivit philosophiam.
In qua longaevae bene complens ultima vitae,
Philosophis quandoque bonis se connumerandum
Spem dedit³.

W podobny sposób Odo z Canterbury pisze do pewnego studenta, który wstąpił do klasztoru, że mając w pogardzie próżną filozofię tego świata, wybrał prawdziwą filozofię Chrystusa („[...] quod contempta vana huius mundi philosophia veram Christi philosophiam elegisses”⁴).

¹ DOM J. LECLERCQ, *Pour l'histoire de l'expression „philosophie chrétienne”, „Mélanges des Sciences Religieuses”, IX, 1952, s. 222–226; zob. tenże, L'amour des lettres et le désir de Dieu, Paris 1957, s. 99–102.*

² *Exordium magnum Cisterciense. PL 185, 435: „sub beato patre nostro Bernardo in Clara Valle caelestis philosophiae disciplinis imbuebantur”.*

³ PETRI VENERABILIS, *Epitaphium Abaelardi, PL 189, 1023. Te wersy prawdopodobnie oddają słownictwo samego Abelarda; zob. PETRI ABaelARDI Opera, wyd. V. COUSINI, t. II, s. 100: „[...] doctrina verae philosophiae, quae Christus est”.*

⁴ J. MABILLON, *Vetera analecta*, t. I. s. 350, cytowany za DOM J. LECLERCQ, *Pour l'histoire... jak w przyp. 1.*

W obu ostatnich przypadkach możemy rozumieć, że prawdziwa filozofia, utożsamiana z życiem klasztornym, przeciwstawia się filozofii światowej jako dyscyplinie czysto teoretycznej. Jednocześnie nasuwa się mocne skojarzenie „praktycystyczne”, gdy Jan z Salisbury stwierdza, że w jego czasach, kiedy tak trudno naśladować filozofów, życie prawdziwych mnichów nieporównanie przewyższa cnotę tych pierwszych, dlatego skłonny jest twierdzić, że jedynie mnisi uprawiają filozofię z najwyższą pewnością i poprawnością⁵.

Zarazem uważane za prawdziwą filozofię chrześcijaństwo utożsamia się z kolei z samym Chrystusem, mistrzem, a także wzorem filozofii jako chrześcijańskiego życia. Benedyktyn Eliasz z Kolonii, w liście do swego konfratra z 1040 roku, przeciwstawia próżnym wysiłkom filozofów „Chrystusa, który sam jest istotą filozofii”⁶. Posługując się kilkoma biblijnymi kryptocytatami oraz jednym kryptocytatem z *De consolatione* Boecjusza zapowiada on niejako paradygmat, który pojawi się znów w XIII wieku: „Sokrates i jego uczniowie, powiada, Platon i jego uczniowie, a także Cyceron i jego uczniowie myśleli, że uprawiają filozofię, ale ich myśli były próżne, a szalone ich serca popadały w ciemność. Dopiero rzeczywista filozofia, Chrystus, moc i Mądrość Boża, przyoblekła się w ciało człowiecze, nawiedziła mieszkańców ziemi, wskazała im właściwe drogi, i właśnie ci, którzy po nich stąpają, naprawdę uprawiają filozofię. Inni, oddaleni od przybytku filozofii, biorą w objęcia teatralne kurtyzany; wygłodzeni i zagubieni, błakają się po świecie”⁷. Otóż u Boecjusza *caenicae meretriculae* (w

⁵ JOANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus*, lib. 7. 21, PL 199, 696: „Quum vero philosophos imitari nostro tempore, quo virtus exinanita est et Astream relictis hominibus ad caelos constat rediisse, sit arduum, vita claustralium virtutum philosophorum incomparabiliter antecedit aut, quod melius crediderim, rectissime et tutissime philosophantur”.

⁶ ELIASZ Z KOLONII, *Epist. ad Iohannem*, wyd. H.E. ROCHAIS, „Mediaeval Studies”, XIII, 1951, s. 246, tu cytowana za P. COURCELLE, *La survie comparée des „Confessions” augustiniennes et de la „Consolation” boécienne*, w: *Classical Influences on European Culture A.D. 500–1500. Proceedings of and International conference held at King’s College, April 1966*, wyd. R.R. BOLGAR, Cambridge 1971, s. 134, przyp. 1.

⁷ „Socrates et socratici, Plato et platonici, Tullius ac tulliani philosophari se putaverunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum [= Rom. 1, 21]. Denique ipsa Philosophia Christus, *Dei virtus et Dei sapientia* [zob. 1 Cor. 1, 24], carnem nostram induit, terrigenas visitavit semitasque suas rectissimas nos docuit, quas qui sequuntur vere philosophantur. Ceteri *coenicas meretriculas* [zob. BOECJUSZ, *Cons. phil.*, I, pr. 1, w. 28 wydania E. Gegenschatza i O. Gigona] amplexantur, procul a laribus Philosophiae [zob. tamże, I, pr. 3, w. 5 i pr. 4, w. 9] ieiuni et errabundi vagantur.

jego oryginalnym tekście *sceniculae meretrices*) są to sztuki wyzwolone, mianowicie gramatyka, retoryka i poetyka. Boecjusz przeciwstawia je filozofii, wielkiej królewskiej damie. Mnich w XI wieku sprowadził je – co nas wcale nie dziwi po tym, co zostało powiedziane w pierwszym rozdziale – do próżnej filozofii pogan, zbędnej tyleż dla umysłu co dla serca, czyli bezużytecznej zarówno w ich dociekaniach, jak i w praktykowanej przez nich etyce. Filozofia pogan z kolei przeciwstawiona została Boecjuszowemu „przybytkowi Filozofii”, owym „*lares Philosophiae*”, które nie są tu niczym innym jak doktryną ewangeliczną i życiem chrześcijańskim.

Piotr Abelard i filozofowie starożytni

W XII wieku odnajdujemy także inną opinię o wartości etyki praktykowanej przez filozofów starożytnych, całkowicie odmienną od powyższej wulgaty chrześcijańskiej. Obserwujemy w niej wielki podziw dla postaw i działalności filozofów: ich przykładowe życie może służyć chrześcijanom, jeśli nawet nie jako przykład, to jako zachęta, ponieważ zdolne jest ich zawstydić, gdy spostrzegą, iż życie ich jest gorsze niż życie pogańskich filozofów. Taką opinię wyraża między innymi Piotr Abelard.

W sposób nieco zawiły i niejednoznaczny opinia ta znajduje wyraz w jego *Dialogu między Filozofem, Żydem i Chrześcijaninem*. Na początku tego dzieła Filozof opowiada o porządku i przebiegu kształtowania swego intelektu. Mówi, że zaczął od sztuk i nauk teoretycznych, by zatrzymać się na etyce⁸. Chrześcijanin akceptuje taki porządek i gradację, ale interpretuje je po swojemu, określając granice w utożsamianiu porządku chrześcijańskiego z filozoficznym. „Przystępujemy teraz, powiada, do kresu i szczytu wszystkich dyscyplin, który nazywacie etyką, czyli filozofią moralną, podczas gdy my określamy go

Ecce quanti mercennarii in domo patris vestri abundant panibus, et vos famelici oscitatis, in longinqua regione porcos pascitis, immo ipsi siliquas porcorum comeditis [zob. *Luc.*, 15, 15–16].”

⁸ PETRUS ABÆLARDUS, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, textkritische Edition von R. THOMAS, Stuttgart/Bad Cannstadt 1970, s. 41, w. 18–22: „Nostrorum [...] scolis diu intentus et tam ipsorum rationibus quam auctoritatibus eruditus ad moralem tandem me contuli philosophiam, quae omnium finis est disciplinarum et propter quam cetera omnia praelibanda iudicavi”.

mianem boskiej mądrości. Nazywając go w ten sposób, bierzemy pod uwagę jego cel, to znaczy Boga, dla was natomiast ważniejszy jest sposób, w jaki się do celu dociera, mianowicie dobre obyczaje, czyli w waszym języku – cnoty”⁹. Filozof zgadza się z takim wyjaśnieniem różnicy istniejącej między etyką filozofów a etyką chrześcijańską. Wyższość tej ostatniej, jego zdaniem, polega właśnie na tym, że kładzie ona nacisk na cel, podczas gdy etyka filozofów koncentruje się wyłącznie na środkach: „Skoro to, do czego się zmierza, mówi Filozof, jest waszym zdaniem cenniejsze niż środki, dzięki którym cel się osiąga, wasze określenie cnoty wydaje się bardziej szlachetne niż nasze i przyciąga czytelnika oryginalnością swej inspiracji”¹⁰. To, co zawiera ten fragment *Dialogu*, można by porównać z tym starożytnym modelem filozofii, wedle którego etyka stanowi narzędzie poznania prawdziwego bytu, będącego celem filozofii. Otóż, jeśli taki jest u Abelarda rezultat wymiany poglądów między Filozofem a Chrześcijaninem, to prowadzi nas to do wniosku, że cel swój osiąga jedynie życie chrześcijańskie jako etyka rzeczywistniona, etyka filozofów natomiast poprzestaje na środkach mających prowadzić do tego celu¹¹.

Inną ocenę filozofii odnajdujemy w *Epitome theologiae Christianae* Abelarda. Rozważając problem zbawienia niewiernych, Abelard stwierdza, że filozofowie pogańscy są w pewnym stopniu nie ochrzczono-

⁹ Tamże, s. 88, w. 1263 – s. 89, l. 1269: „Nunc profecto, quantum percipio, ad omnium disciplinarum finem et consummationem proficiscimur. Quam quidem vos ethicam, id est moralem, nos divinitatem nominare consuevimus. Nos illam videlicet ex eo, ad quod comprehendendum tenditur, id est Deum, sic nuncupantes, vos ex illis, per quae illuc pervenitur, hoc est moribus bonis, quas virtutes vocatis”.

¹⁰ Tamże, s. 89, w. 1270–1275: „Assentio, quod clarum est, et novam nuncupationem nominis vestri non mediocriter approbo. Quia enim ad quod pervenitur his, per quae venit, dignius aestimatis et pervenisse felicius quam venire, hoc vestri nominis insigniorum est nuncupatio et ex origine propriae divinationis lectorem plurimum alliciens. Quae si ita ex documento sicut ex vocabulo praeeminet, nullam ei disciplinam comparandam censeo”.

¹¹ *Dialog*, jedno z ostatnich dzieł Abelarda, jeśli nie ostatnie, poświęca stosunkowo niewiele miejsca spekulacjom filozoficznym i teologicznym. Jego głównym celem jest zbadanie, które z dwóch Praw – Prawo Starego czy Prawo Nowego Testamentu – jest lepsze, i to właśnie Filozof (a więc poganin!) podejmuje tę analizę. „Dialog ma być metodyczną konfrontacją rozumu z każdym z tych dwu Praw pisanych; [...] zamiar Abelarda jest jasny: pokazać, że Prawo, według którego żyją Żydzi, nazbyt ogranicza się do rzeczy tego świata, by zadowolić filozofa, i jak ten ostatni dojść może do przekonania o racjonalności Prawa chrześcijańskiego”, jak to stwierdza J. JOLIVET, *Doctrines et figures de philosophes chez Abélard*, „Trier Theologische Studien”, t. XXXVIII (*Petrus Abaelardus*), s. 108–109.

nymi chrześcijanami. Wszyscy filozofowie, jak mówi, byli pewnie poganami wskutek swego pochodzenia, swojej *gentilitas*, ale nie z przekonania. Nie można zarzucać im niewiary, skoro według świadectwa św. Pawła Bóg objawił im nawet tajemnicę Trójcy. Podobnie nie sposób twierdzić, że życie ich jest niemoralne, jeśli według świadectwa innych świętych chrześcijańskich wyróżnili się cnotliwymi uczynkami. Oczywiście niektórych zgubiła próżność i pycha, ale czyż nie zdarza się to często również chrześcijanom? Nie ma więc żadnego powodu, by wątpić w zbawienie tych pogan, którzy przed Chrystusem, opierając się na prawie natury i własnym sumieniu, dokonywali dzieł zgodnych z Prawem, jak pisze św. Paweł do Rzymian. To prawda, że nie przyjmowali sakramentów, żyli jednak w sposób uczciwy i prawy. A pośród tak żyjących filozofowie wstawiali się nie tylko swymi naukami, ale i swym życiem: „Inter quos quidem philosophi tam vita quam doctrina claruisse noscuntur”¹².

Tych moralnych sukcesów ani filozofowie, ani ludzie prości¹³, nie odnieśli przypadkiem. Opatrzność Boża pozwoliła na nie ku nauce i przestrodze chrześcijan, a starożytność chrześcijańska umiała zrobić z tego właściwy użytek¹⁴. Cnoty pogan oraz cnoty świętych Starego

¹² PETRI ABAELARDI *Theologia Christiana*, II, 23, wyd. M. BUYTAERT, w: PETRI ABAELARDI *Opera theologica*, vol. II, s. 142, w. 342–343; zob. tamże, II, 15, s. 139, w. 241 – s. 140, w. 250: „Gentiles fortasse natione, non fide, omnes fuerunt philosophi, sicut de Iob et amicis eius dicitur [por. *Iob* 1,1 i 2,11]. Quomodo enim infidelitati ac damnationi eos omnes deputaverimus, quibus, Apostolo quoque attestante [*Rom.* 1, 19], Deus Trinitatis mysteria revelavit, et mirae eorum virtutes et opera a sanctis quoque doctoribus praedicantur, quamvis eorum nonnullos per elationem excaecatos atque idololatriam ad ignominiosam vitam devolutos esse idem perhibet Apostolus [*Rom.* I, 21–23], sicut de Salomone ipso legimus [3 *Reg.* 17, 7–8] et de multis contingit fidelibus?” Zob. tamże, II, 18–23, s. 140, w. 250 – s. 142, w. 343.

¹³ Tamże, II, 24, s. 142, w. 343–346: „Quanta vero abstinentia, quanta continentia, quantis virtutibus non solum philosophos, verum et saeculares atque illiteratos homines lex naturalis amorque ipse honestatis olim sublimaverit, multorum didicimus testimoniis”. Zauważyć należy trochę anachroniczne połączenie przymiotników *saeculares* atque *illiteratos* w tym odniesieniu do świadectw z czasów starożytności niechrześcijańskiej.

¹⁴ Tamże, I, 54–55, s. 94, w. 708–723: „Nunc autem post testimonia prophetarum de fide sanctae Trinitatis, libet etiam testimonia philosophorum subponere, quos ad unius Dei intelligentiam tum ipsa philosophiae ratio perduxit, quia iuxta Apostolum: *ivisibilia ipsius Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*, tum ipsa continentissimae vitae sobrietas quodam eius merito id ipsis acquisivit. Oportebat quippe ut tunc etiam in ipsis praesignaret Deus per aliquod abundantioris gratiae donum, quam acceptior sit ei qui sobrie vivit et se ab illecebris huius mundi per contemptum eius subtrahit, quam qui voluptatibus eius deditus spurcitiis omnibus se immergit. Quantae

Testamentu powinny wzbudzać u chrześcijan wyrzuty sumienia i, co więcej, służyć za przykład do naśladowania¹⁵. Na dodatek, z jednej strony do wstydu tych, co nie potrafią dorównać poganom, a z drugiej do obowiązku naśladowania cnotliwych pogan przez tych, którzy są do tego zdolni, dochodzi jeszcze obowiązek pokory: cnotliwi poganie, a zwłaszcza filozofowie, powinni być do niej dla chrześcijan podniętą¹⁶.

Ostatecznie więc filozofowie, głoszący wiarę, nieśmiertelność duszy i karę lub nagrodę po śmierci oraz nakłaniający do czynienia dobra, spełnili ten obowiązek w swym własnym życiu. Idąc za tekstem św. Hieronima (*Epist.* 60, 4), Abelard wymienia Pitagorasa, Demokryta i Sokratesa (przy Demokrycie wszelako dodając nieco od siebie) i kończy swój wywód jeszcze raz powtarzając to, co już stwierdził na początku: filozofowie stali się sławni tyleż dzięki swemu życiu co teorii. Głosząc swe zasady moralne nie mogliby tak dokładnie opisać cnot, gdyby te ostatnie nie były ich udziałem¹⁷. Autentyzm teorii filozofów wynika zatem z ich moralnego doświadczenia.

autem continentiae et abstinentiae philosophi fuerint, sancti etiam doctores tradunt qui et eorum vitam ad nostram increpationem inducunt, et pleraque ex documentis eorum moralibus vel testimoniis fidei ad aedificationem nostram assumunt". Patrz też J. JOLIVET, *Doctrines et figures de philosophes*, wyd. cyt., s. 109–111.

¹⁵ PETRI ABELARDI *Theologia Christiana*, II, 24, wyd. cyt., s. 142, w. 347–352: „Quos [tj. *philosophos*] nonnumquam ad increpationem negligentiae nostrae sancti quoque doctores, sicut et beatum Iob, inducere curaverunt, et utrumque eorum sexum quasi in exemplum imitandae religionis [tj. świętości] impudentiae nostrae praeponere; qui, utriusque Testamenti paginis et innumeris sanctorum scriptis instructi, per omnia deteriores existimus". Co do Hioba cytowanego na równi z filozofami pogańskimi, zob. J. JOLIVET, *Doctrines et figures de philosophes*, wyd. cyt., s. 106–108.

¹⁶ PETRI ABELARDI *Theologia Christiana*, II, 25, wyd. cyt., s. 142, w. 356 – s. 143, w. 366: „[...] bene Dominus, ante scriptae legis traditionem vel miraculorum suorum exhibitionem, quosdam in utroque sexu nobis virtutibus imitandos proposuit, tum ut per eos nostra inexcusabilis appareat negligentia, tum etiam ut oboedientium maior conservetur humilitas, si post tot documenta tam miraculorum quam scriptorum, post tot exempla sanctorum aliqua bona habeamus opera, – cum illi sine scripto legis, sine admonitione praedicationis, tantis virtutibus, tanta etiam morum disciplina claruerint tamque constanti animo in reprehensione vitiorum praestiterint [czytać chyba należy *perstiterint*], ut pro veritatis defensione mortem etiam subierint". Zob. tamże, II, 116, wyd. cyt., s. 184, w. 1772–1773, gdzie długa mowa o cnotach filozofów antycznych oraz ich uznaniu u Ojców chrześcijańskich kończy się formułą: „Quod si post vitam philosophorum, nobis ad nostrae confusionem impudentiae a sanctis patribus propositam, de eorum doctrina discutere libet [...]”.

¹⁷ Tamże, II, 26–27, wyd. cyt., s. 143, w. 379–384: „Qui etiam quantis claruerint virutibus, ipsa eorum tam vita quam doctrina perhibet. Qui nequaquam, ut arbitror, tam diligenter virtutes describerent, dum moralia tradunt instituta, nisi eas in se ipsis certis cognoscerent experimentis”.

Tendencje niescholastyczne w XIII wieku

Ponieważ zamierzam mówić o kryzysie koncepcji scholastycznej, trzeba się zastanowić, czy w XIII wieku – w epoce, kiedy scholastyczne predylekcje do teorii i do scjentyzmu nie zachęcały mistrzów akademickich do zwracania uwagi na wzorczą wartość życia i obyczajów filozofów antycznych – istniała ocena filozofii antycznej porównywalna z oceną Abelardową. Podejrzewam, że zarówno myśl obecna w *Teologii chrześcijańskiej* Abelarda, jak i to, co obserwowaliśmy w języku i myśleniu środowisk zakonnych, pojawia się w XIII wieku jedynie sporadycznie. W każdym razie użycie słowa „filozofia” na określenie życia chrześcijańskiego znikło ze słownictwa trzynastowiecznych mistrzów scholastycznych. Co więcej, mistrzowie ci nie interesują się już filozofami jako osobowościami. Imiona filozofów antycznych są teraz dla nich jedynie hasłami służącymi do oznaczania autorstwa teorii i poglądów. Jeśli trzynastowieczni mistrzowie uniwersyteccy przywiązywali jakiegokolwiek znaczenie do osobowości moralnej filozofa, zawsze chodziło – o ile wiem – o filozofa ogólnie pojętego, a nie o konkretną, żywą osobę historyczną. Zresztą przykłady takiego zainteresowania nie są liczne, a jeśli się nie mylę, to należy ich szukać raczej w nurtach neoplatonickich niż arystotelesowskich albo też w tych arystotelesowskich, które nazywamy heterodoksyjnymi. Można również zauważyć pewne zróżnicowanie stanowisk w odniesieniu do tego zagadnienia zależne od środowisk intelektualnych, na przykład Paryża czy Oxfordu.

Jako pierwszy przykład wymienię Boecjusza z Dacji, jednego z najsłynniejszych przedstawicieli awerroizmu łacińskiego. Ten trzynastowieczny kierunek, na przekór całej chrześcijańskiej tradycji, przypisywał filozofii całkowitą autonomię nie uznając jej jedynie za propedeutykę doktryny chrześcijańskiej i chętniej niż inne kierunki odwoływał się do tych metafizycznych elementów arystotelizmu, które odwołują się do życia filozoficznego jako moralności realizowanej. Dostrzegamy to w niewielkim traktacie Boecjusza noszącym tytuł *De summo bono sive de vita philosophi*.

Boecjusz zaczyna od określenia, czym jest najwyższe, czyli suwerenne, dobro człowieka. Jest to, powiada – przeplatam mój krótki komentarz dłuższymi dosłownymi cytatami z przekładu Leopolda Regnera – to właśnie, „co jest mu należne odpowiednio do jego

największej mocy [w oryginale: *virtus*]¹⁸. Najdoskonalszą [...] władzą człowieka jest rozum i umysł”, mianowicie umysł spekulatywny i praktyczny, których odpowiednie funkcjonowanie to „poznawanie prawdy, sprawianie dobra i upodobanie w obojgu”, one zaś „stanowią o ludzkiej szczęśliwości”¹⁹. Charakter tych dwu nierozzerwalnie ze sobą połączonych działań polega na tym, iż wpisują się w obiektywny porządek, będący porządkiem natury²⁰. Otóż podobnych działań dokonują jedynie filozofowie: „Chociaż [...] wszyscy ludzie mają wrodzone pragnienie wiedzy, to jednak nieliczni – niestety – oddają się nauce mądrości [*studio sapientiae vacant*; moim zdaniem słowo »nauka« jest tu zbyt słabe, albowiem idzie o wysiłek nie tylko intelektualny, ale i moralny!], gdyż od tak wielkiego dobra trzyma ludzi z dala nieumiarkowana żądza”²¹. Ściśle biorąc, „to filozofowie są tymi, którzy poświęcają życie nauce mądrości [*ponunt in studio sapientiae*]. Stąd wszystkie uzdolnienia, jakie przysługują filozofowi, działają zgodnie z porządkiem naturalnym, a mianowicie to, co wcześniejsze, dla tego, co późniejsze, a to, co późniejsze, dla tego, co wyższe i doskonalsze. Wszyscy natomiast inni ludzie, którzy żyją zgodnie z uzdolnieniami niższymi poprzestając na ich działaniach i przyjemnościach, które łączą się z tymi działaniami, są nastawieni wbrew naturze i grzeszą przeciw

¹⁸ BOECJUSZ z DACJI, *De summo bono sive de vita philosophi*, wyd. M. GRABMANN, w: M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte des Scholastik und Mystik*, vol. II, München 1936 (VIII: *Die Opuscula De summo bono sive de vita philosophi und De somniis des Boetius von Dacien*), s. 209, w. 6–7: „Summum bonum, quod est homini possibile, debetur sibi secundum optimum suam virtutem”. Przekład wykorzystany: BOECJUSZ z DACJI, *O dobru najwyższym czyli o życiu filozofa i inne pisma*, przełożył, wstępem, komentarzem opatrzył L. REGNER, Warszawa 1990.

¹⁹ BOECJUSZ z DACJI, *De summo bono*, wyd. cyt., s. 209, w. 9–12: „Optima autem virtus hominis ratio et intellectus est. Est enim summum regimen vitae humanae tam in speculando quam in operando. Ergo summum bonum, quod est homini possibile, debetur sibi secundum intellectum [...]”. Tamże, s. 210, w. 1 – s. 211, w. 6, a zwłaszcza zakończenie, s. 211, w. 6–8: „Ex his, quae dicta sunt, manifeste concludi potest, quod summum bonum, quod est homini possibile, est cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque”.

²⁰ Tamże, s. 211, w. 21 – s. 212, w. 9, zwłaszcza p. 212, w. 1–6: „[...] omnes intentiones et consilia, actiones et desideria hominis, quae tendunt in hoc summum bonum, quod est homini possibile, [...] rectae sunt et secundum quod oportet, et cum homo sic operatur, naturaliter operatur, quia propter summum bonum, ad quod innatus est, et cum operatur sic, bene ordinatus est, quia tunc ordinatur ad optimum et ultimum suum finem”. Zob. również s. 213, w. 3–4: „qui vivunt secundum ordinem naturalem”, i w. 20–22: „[...] omnes virtutes, quae sunt in philosopho, operantur secundum ordinem naturalem, prior propter posteriorem, inferior propter superiorem et perfectiorem”.

²¹ Tamże, s. 212, w. 19–21 (przekład cytowany w przypisie 18).

porządkowi naturalnemu. Odstępstwo bowiem człowieka od porządku naturalnego jest grzechem, a ponieważ filozof nie odstępuje od tego porządku, przeto nie grzeszy przeciw porządkowi naturalnemu. Z trzech bowiem powodów filozof jest pod względem moralnym [*moraliter loquendo*] cnotliwy. Po pierwsze dlatego, że sam poznaje brzydotę czynu, która stanowi o winie, i szlachetność czynu, która stanowi o cnocie. Łatwiej przeto może wybrać jedno z nich, ustrzec się drugiego i zawsze postępować zgodnie z własnym sądem. Ten bowiem, kto tak postępuje, nie grzeszy nigdy. Inaczej natomiast ma się rzecz z pozbawionym wiedzy. Pozbawionemu bowiem wiedzy trudno zdobyć się na słuszne działanie. Po drugie dlatego, że kto zaznał rozkoszy wyższej, ten gardzi jej namiastką. Filozof zaś zaznał rozkoszy umysłowej przez wpatrywanie się w doskonałość bytów, która to rozkosz jest wyższa niż rozkosz zmysłowa. Dlatego gardzi rozkoszami zmysłowymi, a mnogie grzechy i błędy polegają na nieumiarze w rozkoszy zmysłowej. Po trzecie dlatego, że w poznawaniu i badaniu nie ma grzechu. W dobrach bowiem najwyższych niemożliwy jest nieumiary lub grzech. Działaniem zaś filozofa jest badanie prawdy. Dla filozofa przeto łatwiej być cnotliwym niż dla kogoś innego. Dlatego filozof żyje tak, jak człowiekowi z natury przeznaczono żyć, i zgodnie z porządkiem natury. Albowiem jego uzdolnienia niższego rzędu i ich działania przysługują mu ze względu na uzdolnienia wyższego rzędu i ich działania, a wszystkie ogólnie ze względu na uzdolnienie najwyższe i działanie ostateczne, którym jest oglądanie prawdy i zachwywanie się nią, a zwłaszcza Prawdą Pierwszą. Nigdy bowiem pragnienie wiedzy nie zostaje zaspokojone, dopóki nie dostąpi wiedzy o Byciu Niestworzonym²².

Sądzę, że ten długi cytat wymaga jedynie bardzo krótkiego komentarza. Wierny Arystotelesowej koncepcji filozofii, a przede wszystkim Arystotelesowemu ideałowi βίος θεωρητικός, Boecjusz z Dacji mocniej niż Arystoteles zaakcentował konotację i uwarunkowania moralne szczęśliwości wypływające z kontemplacji prawdy. Szczególnie uwypu-

²² Tamże, s. 213, w. 19 – s. 214, w. 16; przekład cyt. §§ 16–21. „Moce”, o których tu mowa, po łacinie *virtutes*, nie są niczym innym jak δυνάμεις, które w etyce Arystotelesa mają się stać ἐνέργειαί, by sprawić szczęście. Zob. ARISTOTELES, *Eth. Nic.*, II, 4, 1105 b 19 – 1106 a 13; II, 1, 1103 a 26–28 (tu i niżej przekład D. GROMSKIEJ): „Jeśli coś nam jest wrodzone, to zawsze naprzód uzyskujemy pewne zdolności, a później dopiero wykonujemy odnośne czynności”. Zob. I, 12, 1101 b 12: „Jest jasne, że szczęście nie należy do dóbr potencjalnych”, i X, 6–7, 1176 a 30 – 1178 a 8.

klenie hierarchii nie tylko dóbr, ale i „mocy” człowieka zdaje się przypominać raczej neoplatonizm z jego hierarchią tych samych dóbr i mocy niż pluralizm etyki Arystotelesa²³. W rezultacie mamy tu do czynienia z koncepcją bardzo podobną do drugiego modelu Platońskiego (a równocześnie neoplatońskiego), do którego odwoływałem się wcześniej.

Drugi przykład wezmę z Roberta Kilwardby, mistrza uniwersyteckiego z Oxfordu, a także z Paryża. W drugim rozdziale *De ortu scientiarum* przytacza on obie wersje stoickiej definicji filozofii przekazanej przez Izydora z Sewilli. Według pierwszej filozofia jest prawdopodobną tylko wiedzą o rzeczach boskich i ludzkich, o ile wiedza taka jest dla człowieka możliwa. W drugiej wersji filozofia jest poznaniem rzeczy boskich i ludzkich połączonym z dążeniem do dobrego życia („cum studio bene vivendi coniuncta”). Pierwsza definicja, powiada Kilwardby, dotyczy przedmiotu, druga zaś celu filozofii. Obie razem, jeśli tak to można wyrazić, ogarniają całą rzeczywistość. Skoro rzeczy boskie i ludzkie stanowią przedmiot filozofii, a dążenie do dobrego życia – jej cel, wiedza filozoficzna jest zatem podporządkowana uczciwemu życiu, tak że celem filozoficznego poznania jest wyłącznie prowadzić do uczciwego życia: „Res igitur divinae et humanae subiectum sunt totius philosophiae; studium autem bene vivendi finis, quia omnis cognitio ad honestam vitam ordinatur”²⁴. Wróć jeszcze do tego prostego i przejrzystego modelu, ponieważ w XV wieku odnajdziemy jego kontynuację.

²³ Patrz wyżej, s. 13.

²⁴ ROBERT KILWARDBY O.P., *De ortu scientiarum* (cap. 2: „De definitione et ortu philosophiae in generali”, § 1), wyd. A.G. JUDY O.P., Oxford 1976, s. 10, w. 6–13: „Isidorus, libro II *Etymologiarum*, cap. 25, dupliciter eam [sc. *philosophiam*] definit et congrue. Una definitio tangit subiectum de quo est, et est talis: *Philosophia est divinarum humanarumque rerum, in quantum homini possibile est, probabilis scientia*. Alia tangit subiectum et finem, et ideo completior est, et est talis: *Philosophia est rerum divinarum humanarumque cognitio cum studio bene vivendi coniuncta*. Res igitur divinae et humanae subiectum sunt totius philosophiae; studium autem bene vivendi finis, quia omnis cognitio ad honestam vitam ordinatur, sicut infra patebit”. Chodzi o rozdziały 63 § 636 i 64 § 648, gdzie mamy do czynienia z różnym ustopniowaniem i wzajemnymi związkami dyscyplin filozoficznych i gdzie ważne dla omawianego zagadnienia wydają się następujące stwierdzenia: „[...] ordo scientiarum penes fines attendendus est penes bonitatem finium. [...] Et quia de spiritualibus bonis melior est virtus scientia, quarum ethica virtutem intendit et aliae scientiam, melior est aliis scientiis ethica, et hoc ordine prior” (rozdział 63 § 636, wyd. cyt. s. 217, w. 3–4 i 8–10). „Ex his manifestum est quod fere quaelibet pars philosophiae utilis est ad omnes alias, et quod principaliter sermocinales ordinatur ad reales, et illae ulterius omnes ad ethicam, et ethicae partes [chodzi o politykę i ekonomikę] ad moralem. Quapropter omnis philosophia ad moralem ethicam ordinatur, et ita omnis scientia ad virtutem et beatitudinem”.

Jako trzeci przykład z XIII wieku wybrałem innego oksfordzkiego mistrza, który jednak z wielu powodów nie mieści się w typowej dla owego czasu formacji scholastycznej. Jest nim Roger Bacon, scholastyk i zarazem średniowieczny humanista. W siódmej części jego *Opus maius*, poświęconej filozofii moralnej, odnajdujemy wiele refleksji metafizycznych o naturze i wartości dyscyplin filozoficznych, a także o problemach stosunku filozofii do chrześcijaństwa.

Etyka, czyli filozofia moralna, jest dla niego dziedziną najcenniejszą i najszlachetniejszą²⁵. Stanowi kres i cel wszelkich dyscyplin filozoficznych, i to w sposób, który przypomina nam pierwszy model antyczny ilustrowany przeze mnie w rozdziale pierwszym cytatami z *Państwa Platona*²⁶. Roger Bacon wyraża to w sposób typowo scholastyczny twierdząc, że filozofia teoretyczna dostarcza konkluzji mających następnie służyć za zasady etyki²⁷. Roger Bacon posługuje się także Platonską metaforą *meditatio mortis*, μελέτη θανάτου. Cytuje ją za pośrednictwem Cycerona, dzięki czemu jawi się ona pod postacią uwypuklającą jej ćwiczeniowo-praktyczny charakter, który nadaje jej sens życia filozoficznego. Wedle tego, co czytamy w *Fedonie* Platona, powiada, najprawdziwszym filozofem jest ten, którego dusza najmniej przywiązana jest do cielesnych rozkoszy, bo właśnie na tym oddzieleniu

²⁵ ROGER BACON, *Opus maius*, VII (= *Moralis philosophia*), I, prol., w: *The „Opus maius” of Roger Bacon*, ed. with introduction and analytical table by J.H. BRIDGES, vol. II, London 1900, s. 223–224: „Nunc [...] radices quantae scientiae volo revolvere quae melior est omnibus praedictis et nobilior; et haec est inter omnes practica, id est operativa, et de operibus nostris in hac vita et in alia constituta. [...] Haec vero practica vocatur moralis et civilis scientia, quae ordinat hominem ad Deum et ad proximum, et ad seipsum, et probat has ordinationes, et ad eas nos invitat et excitat efficaciter. Haec enim scientia est de salute hominis per virtutem et felicitatem complenda; et aspirat haec scientia ad illam salutem, quantum potest philosophia; ex quibus in universali patet quod haec scientia est nobilior omnibus partibus philosophiae. Nam cum sit sapientiae humanae finis internus, et finis est nobilissimum in re qualibet, oportet quod haec scientia sit nobilissima”. Zob. też: E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*. Bari 1961, s. 21–24.

²⁶ Zob. wyżej, s. 12–13.

²⁷ ROGER BACON, *Opus maius*, VII, I, prol., wyd. cyt., s. 224–225: „Et quoniam moralis philosophia est finis omnium partium philosophiae, necesse est ut conclusiones aliarum scientiarum sint principia in ea secundum formam praecedentium scientiarum ad sequentes [...]. Et ideo principia moralis philosophiae certificantur in scientiis praecedentibus; et propter hoc debent haec principia extrahi ex aliis scientiis, non quia sunt illarum, sed quia ea suae dominatrici praeparaverunt. Unde ubicumque inveniantur, ascribenda sunt morali philosophiae, quoniam secundum substantiam suam sunt moralia. Et licet in aliis scientiis recitentur, hoc est propter gratiam philosophiae moralis”.

duszy od ciała polega medytacja filozoficzna. Dlatego, dodaje, Cyceeron w pierwszej księdze *Tuskulanek* stwierdza, że życie filozofów to medytacja śmierci²⁸.

Przypadki odwoływania się Bacona do filozofów antycznych oraz do ich komentatorów są liczne i mimo scholastycznej maniery odsyłaczy i cytatów są czymś innym i czymś więcej niż zwykły użytek z imion filozofów, o którym mówiłem, że odgrywał u scholastyków rolę haseł, pewnego rodzaju katalogu służącego do rozróżniania i określania poglądów i doktryn. Jeśli nawet Bacona niezbyt interesują osobowości filozofów ani ich paradoksalne, dziwaczne zachowanie, ich *atopia*, to zwraca on baczną uwagę na ich sentencje, na ich apoftegmaty, doszukując się w nich retoryki szczególnie skutecznej w nauczaniu i wychowaniu moralnym. Cytując obszernie fragmenty z Cycerona, a przede wszystkim z Seneki, sam przyswaja sobie i stara się przekazać czytelnikom styl oraz topikę łacińskich filozofów i doksografów. A ma pełną świadomość ich nieocenionej użyteczności dla moralnego życia chrześcijan. U Bacona, jak wcześniej u Abelarda, przydatność moralna przykładu filozofów polega zwłaszcza na zdolności wzbudzania u chrześcijan wyrzutów sumienia, na zachęcaniu ich do naśladowania filozofów, a nawet do prób przewyższenia tych przykładów. Filozofowie, mówi Roger Bacon, mówili wspaniałe rzeczy o cnotach i występkach. Wobec tego każdy chrześcijanin powinien odczuwać wstyd, tym bardziej że filozofowie nie poprzestawali na dyskusjach. Praktykowali oni rzeczywiście cnoty, o których mówili, nawet cnoty najbardziej wzniosłe, a tymczasem my, chrześcijanie, nie mamy powodu szcycić się naszym postępowaniem moralnym. Czyż taka sytuacja nie powinna zmusić nas do podjęcia szczególnie intensywnego moralnego wysiłku? Tak, mamy obowiązek pójść za przykładem filozofów, lecz naśladować wzory bardziej wzniosłe, wzory chrześcijańskie! Mamy przecież szczególną pomoc, której brakowało filozofom: to łaska Boża dostarcza nam o wiele silniejszych środków niż te, którymi dysponowali filozofowie²⁹. O ile wiem, trzeba

²⁸ Tamże, VII, III, cap. 5, wyd. cyt., s. 274–275: „Et hoc in Phaedone Platonis legimus quod manifestus est ille philosophus absolvens quam maxime animam a corporis communiōne, qui minime sollicitus est voluptatum quae per corpus sunt. Meditatio autem philosophorum est solutio et separatio animae a corpore. [...] Quapropter Tullius in libro de immortalitate animae [tzn. w I księdze *Tuskulanek*] ex multis concludit quod a »tota philosophorum vita commentatio mortis est« [Tusc., I, 30, 74]”.

²⁹ ROGER BACON, *Opus maius*, VII, III, cap. I, wyd. cyt., s. 255: „Et hic philosophi mira locuti sunt circa virtutes et vitia, ut omnis Christianus confundi possit, quando

będzie poczekać aż do XVI wieku, by odnaleźć, u Erazma, tak wysoką i jednocześnie tak wyważoną ocenę wartości cnót, praktykowanych, a nie tylko głoszonych przez filozofów, jaka występuje u Bacona, a w XII wieku u Abelarda.

infideles homines tam sublimia virtutum habuisse concipimus, et nos turpiter a virtutum gloria cadere videmur. Ceterum multum animari debemus ut ad virtutis culmen aspiremus et exemplis nobilibus excitati nobiliores fructus virtutum producamus, quoniam maius iuvamen in vita habemus quam ipsi philosophi et sine comparatione maiora auxilia per Dei gratiam recipere comprobamur". Zob. też tamże, cap. 15, wyd. cyt., s. 322–323. Jeśli ten cytat przypomina nam opinię Abelarda (zob. wyżej przyp. 11–16), inny fragment tego utworu pokazuje nam Rogera Bacona jako entuzjastę filozofii praktycznej i typowego trzynastowiecznego teologa, dla którego nie filozofia, lecz chrześcijaństwo (zob. wyżej, s. 39–40) obejmuje zarówno zasady moralne, jak ich realizację prawdziwą jedynie w życiu świętych. Patrz *Opus maius*, II (*Philosophiae cum theologia affinitas*), cap. 17, wyd. cyt., s. 62: „Praeterea tota philosophia speculativa ordinatur in finem suum, qui est philosophia moralis. Et quia finis imponit necessitatem eis, quae sunt ad finem [...], ideo philosophia speculativa semper aspirat ad finem suum et erigit se ad eum et quaerit vias utiles ad ipsum, et propter hoc potest philosophia speculativa praeparare principia moralis philosophiae. Sic igitur se habent duae partes sapientiae apud infideles philosophos; sed apud Christianos philosophantes scientia moralis proprie et perfecte est theologia, quae super maiorem philosophiam infidelium addit fidem Christi et veritates, quae sunt proprie divinae. Et hic finis habet suam speculationem praecedentem, sicut moralis philosophia infidelium habet suam; quae igitur est proportio finis ad finem, est proportio speculationis ad speculationem; sed finis ut lex Christiana supra legem philosophorum addit articulos fidei expressos, per quos complet leges moralis philosophiae, ut fiat una lex completa. Nam lex Christi leges et mores moralis philosophiae sumit et assumit, ut certum est per sanctos et in usu theologiae et ecclesiae". Gdzie indziej jednak Roger Bacon podważa sposób, w jaki współcześni mu teologowie wykorzystywali filozofię spekulatywną, i proponuje w zamian filozofię praktyczną; zob. *Metaphysica fratris Rogerii Baconis [...] de vitiis contractis in studio theologiae*, w: *Opera hactenus inedita Rogerii Baconis*, wyd. R. Steele, fasc. I, Oxonii, s. a., s. 7: „[...] alii non approbant, reputantes, quod non sit fidei dignum, ut philosophi tractassent ea quae valent ad eam [sc. fidem], cum tamen in probationibus veritatum fidei iuvent se quantum sciunt, per protestatem philosophiae speculativae, et tamen longe magis conveniens esset, ut se iuvarent per potestatem scientiae practicae, quia haec sine comparatione plus cum professione fidei concordat, ut manifestum est et inferius tangetur. Et sancti etiam usi sunt auctoribus et sententiis philosophorum moralium in laudem et decorem et robur et confirmationem fidei nostrae, magis quam argumentis dialecticis et sophisticis, quae multiplicantur nimis ad utramque partem contradictionis, cum tractatur de his, quae fidei sunt et morum". A oto inny charakterystyczny przykład postawy Rogera Bacona wobec wartości filozofii jako moralnej praktyki pogan. W uzasadnieniu cytatów z dzieł Seneki pisze on w *Opus maius*, VII, III, cap. 15, wyd. cyt., s. 322–323: „Sed delectat sententiarum moralium pulchritudo; et praecipue quia magna rationis vivacitate eruuntur per philosophorum industrias. Et tanto avidius recipiendae sunt, quanto nos philosophantes Christiani nescimus de tanta morum sapientia percogitare nec tam eleganter persuadere. Utinam operibus comprobarem ea quae ipsi philosophi nobis tam sapienter proponunt. Quamvis enim de virtutibus gratum facientibus, de fide et spe et charitate et huiusmodi, possimus ex Christiana professione

Nasilenie tendencji niescholastycznych w XIV i XV wieku

Jak dotąd, omawialiśmy raczej koncepcje równoległe do koncepcji scholastycznej niż takie, które wskazywałyby na jej kryzys. Gdzie w takim razie mamy szukać tego kryzysu?

Według obiegowej opinii, w pierwszej połowie XIV wieku dotychczasowy system scholastyczny został naruszony najpierw przez woluntaryzm Dunska Szkota, a następnie, znacznie poważniej, przez krytycyzm i nominalizm Wilhelma Ockhama oraz jego uczniów³⁰. Nie zamierzam bynajmniej odrzucać tej opinii, którą wyznają zarówno moi – pośredni i bezpośredni – mistrzowie w dziedzinie filozofii wieków średnich, jak i moi polscy koledzy, badacze średniowiecza³¹. Myślę

sentire quae ipsi philosophi nescierunt, tamen in virtutibus, quae communiter requiruntur ad vitae honestatem et ad communionem humanae societatis et sermonem, sumus eis impares et operibus minus efficaces, sicut manifestum est ex consideratione sapientiae quam proponunt. Et hoc est satis vituperabile nobis et omni derisione dignissimum. Necessarium esset igitur philosophantibus Christianis quod considerent meram gloriam quae a philosophis proponitur. Atque ad hoc excitamur per sanctorum exempla. Nam diligenter traxerunt ad divinam doctrinam philosophorum dicta et maxime ea quae ad mores et instituta vivendi pertinebant”.

³⁰ Zob. np. E. GILSON, *History of the Christian Philosophy in the Middle Ages*, s. 463–464 i 495–499 (w przekładzie S. ZALEWSKIEGO, Warszawa 1966, s. 451–452 i 481–485); M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. III: *Après le treizième siècle*, Paris 1947, s. 214–265 (rozdział III: „Etudes synthétiques”), zwłaszcza s. 217–232; F.C. COPLESTON, *A History of Medieval Philosophy*, London 1972, s. 230–233.

³¹ Trzeba tu wymienić prace K. MICHALSKIEGO, z których najważniejsze dla naszego zagadnienia są: *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV^e siècle*, „Bulletin International de l’Académie Polonaise des Sciences et des Lettres”, Classe d’histoire et de philosophie, années 1919/1920, s. 59–88; *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle*, w: *La Pologne au V^e Congrès International des Sciences Historiques*, Bruxelles 1923 (oraz przedruk: Warszawa 1924), s. 241–268; *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle*, „Bulletin International de l’Académie Polonaise des Sciences et des Lettres”. Classe d’histoire et de philosophie, année 1925, n° 1/10, s. 192–242; *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIV^e siècle*, tamże, année 1927, s. 93–164; *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV^e siècle*, tamże, année 1927, s. 192–242; *Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIV^e siècle*, „Studia Philosophica”, II, 1937, s. 233–365. Prace K. Michalskiego znacznie wpłynęły na wizerunek XIV wieku we współczesnej nam historiografii filozoficznej, zarówno na wizerunek przedstawiany przez historyków filozofii średniowiecznej w ogóle (z czego trzy przykłady w poprzednim przypisie), jak i na ten, który odnajdujemy w pracach polskich mediewistów poświęconych od lat sześćdziesiątych piętnastowiecznej filozofii polskiej lub europejskiej. Mimo że wielkie dzieło S. SWIEŻAWSKIEGO o europejskiej filozofii XV wieku (S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, 6 tomów, Warszawa 1974–1983, plus jeden oddzielny tom o podstawach średniowiecznych współczesnej etyki: *Źródła*

zresztą, że jest ona słuszna, zwłaszcza jeśli ją odnieść nie tyle do „materialnych” treści doktryn filozoficznych, znacznie zróżnicowanych już w XIII wieku, ile do tego, co określiłem – niestety raczej określiłem, niż wyjaśniłem – jako „scjentystyczną” tendencję trzynastowiecznej scholastyki, i konsekwentnie także w odniesieniu do myśli metafizycznej ówczesnej epoki. Jednak przemiany w tej ostatniej dziedzinie pojawiały się w sposób pośredni i mało zauważalny. Przypomnijmy choćby, jak ważną rolę mógł odegrać w tej dziedzinie – i faktycznie odegrał – taki szczegół jak nowa definicja przedmiotu filozofii moralnej u Jana Burydana: jego zdaniem filozofia moralna nie zajmuje się ani cnotami, ani ich klasyfikowaniem, lecz samym człowiekiem jako istotą zdolną osiągnąć szczęście – *homo felicitabilis*³². A jednak tego typu szczegóły umocniły i rozpowszechniły wcześniejsze tendencje metafizyczne, o których właśnie wspomniałem. Zatem z tego punktu widzenia kryzys trwał ustawicznie, a wiek XIV tylko wzmógł go dzięki nowym tendencjom wewnątrzscholastycznym i rodzącemu się wtedy humanizmowi, o którym będzie mowa w następnym rozdziale.

nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku, Kraków 1978) nie zajmuje się osobno kryzysem XIV wieku, ten wiek jest tam jednak ciągle obecny jako tło i przesłanka wielu wydarzeń filozoficznych i nie tylko filozoficznych wieku następnego. Odnajdujemy to również w innych pracach: Z. WŁODEK, *Krakowski komentarz z XV wieku do „Sentencji” Piotra Lombarda*, „Studia Mediewistyczne”, IX, 1968, s. 251–253; M. MARKOWSKI, *Burydanizm w Polsce w okresie przedkopernikowskim. Studium z historii filozofii i nauk ścisłych na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, Wrocław 1971 („Studia Copernicana”, II), s. 13–17; J. B. KOROLEC, *Filozofia moralna Jana Burydana. Paryski wzór krakowskich dysput z zakresu „Etyki” w pierwszej połowie XV w.*, Wrocław 1973, s. 18–23. Co do tomizmu w ogóle i tomizmu łowańskiego jako bardziej filozoficznej (a więc doktrynalnej) niż historycznej podstawy i inspiracji obrazu XIV wieku (Michalski otrzymał formację mediewistyczną w Louvain), zob. Z. KAŁUŻA, *Pologne: un siècle de réflexion sur la philosophie médiévale*, w: *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento*, Roma 1991, s. 97–130.

³² Zob. J. B. KOROLEC, *Les principes de la philosophie morale de Jean Buridan*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum”, XXI, 1975, s. 53–72, zwłaszcza s. 58–65, i tekst komentarza Jana Burydana do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, który jest tam cytowany, s. 64, przyp. 33 (według rkp. Biblioteki Jagiellońskiej 664, f. 9v, i 658, f. 5v): „Videtur mihi, quod proprie loquendo de subiecto, quod neque bonum humanum, neque bonum honestum, neque Deus, neque felicitas, neque virtutes, neque quaecumque hominis operationes debent poni subiectum philosophiae moralis. Secundo videtur mihi, quod homo in ordine ad ea, quae conveniunt sibi ut est liber, vel homo secundum quod est felicitabilis, hoc est quantum ad ea, quae sibi conveniunt ad ducendum felicem vitam, est subiectum proprium in hac scientia”. Zob. też J. REBETA, *Komentarz Pawła z Worcyna do „Etyki nikomachejskiej” Arystotelesa z 1424 roku. Zarys problematyki filozoficzno-społecznej*, Wrocław 1970, s. 162–163.

Aby zilustrować ugruntowanie idei, o których mówię teraz, ograniczę się do jednego tylko przykładu pochodzącego z końca XV wieku. Jest to metafizyczny tekst polskiego albertysty (albertysty, a więc raczej neoplatonika niż arystotelika) Jakuba z Gostynina. Tekst pochodzi z prologu do komentarza, jakim ów polski scholastyk opatrzył *Fizykę* Arystotelesa.

Dwu elementom Izydorowej definicji filozofii – poznaniu i życiu – odpowiada tutaj odróżnienie rzeczy boskich i rzeczy ludzkich jako dwu składników tworzących przedmiot filozofii. Oba składniki zawierają nie tylko rzeczy w ich obiegowym znaczeniu, tj. efekty Bożego dzieła stworzenia i wytwórczej działalności człowieka, naturę zatem i artefakty, ale również z jednej strony samego Boga, a z drugiej samego człowieka. Oto wyjaśnienie i uzasadnienie tego rozróżnienia. „Rzecz boska”, powiada Jakub z Gostynina, jest to taka rzecz, której zasady i przyczyny nie są tożsame z wolnymi działaniami człowieka. Są to: Bóg, Inteligencje, niebo i jego ruch, żywioły i pochodne żywiołów takie jak deszcz czy grzmot. Jeśli zaś chodzi o „rzecz ludzką”, Jakub rozróżnia dwa jej rodzaje i podaje dwie definicje. Pierwsza definicja bierze pod uwagę istotę rzeczy ludzkiej; w tym sensie „rzecz ludzka” oznacza „ludzkość”, czyli naturę człowieka. Druga definicja dotyczy tego, czego przyczyną jest człowiek, czyli rezultatu jego wolnego działania. Określona w taki sposób „rzecz ludzka” jest tym, czego zasady i przyczyny są identyczne z wolnymi działaniami człowieka³³.

³³ Zob. R. PALACZ (wyd.), *Jakuba z Gostynina Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce”, II/XIII, 1970, s. 88–89: „[...] Isidorus in libro Etymologiarum [...] sic definit: Philosophia est divinarum humanarumque rerum cognitio cum studio bene vivendi, et sic philosophia [...] definitur secundum definitionem finalem et formalem simul, ad hoc enim scientia speculativa perficit intellectum, ut ex ea habeatur cognitio Dei, quae cognitio est nata facere amorem Dei ex parte obiecti, ex quo surgit studium bene vivendi”. Tamże, s. 90–91: „Divinae vero et humanae res positae in definitione ponuntur pro materia, circa quam philosophus debet speculari. Unde res divinae dicuntur illae res, quae sunt factae a Deo, et tunc omnia naturalia dicuntur res divinae et sunt opera Dei. Et per oppositum dicuntur res humanae, quae a nobis fiunt aut factae sunt per intellectum practicum vel activum, ut sunt moralia, aut factivum, ut sunt artificialia [...]. Unde, quantum sufficit ad propositum, res divina dicitur tribus modis. Uno modo dicitur divina per essentiam, quia non habet essentiam suam participatam ab alio. Secundo, quia versatur circa Deum, et sic metaphysica et theologia dicuntur res divinae, et sic metaphysicus, similiter theologus dicuntur divini. Tertio res divina capitur communiter, ut extendit se ad Deum et ad omnem aliam rem, quae dependet a Deo mediate vel immediate, ita quod non ab homine. Sic largo accipitur in proposito et potest ita describi res divina, licet iam sit descripta: est res, quae habet alia

Tak potraktowany człowiek i jego „wytwory” stanowią przedmiot filozofii moralnej i racjonalnej: przedmiotem pierwszej są cnoty spowodowane działaniami „praktycznymi”, czyli moralnymi; przedmiotem drugiej natomiast są pojęcia wytworzone przez intelekt³⁴. Co do filozofii moralnej, nie ogranicza się ona do dociekań ani do poznania. Jak filozofia w ogóle, tak i ona ma za cel moralne życie filozofa³⁵. Tak więc filozofem jest ten, kto zna rzeczy boskie i ludzkie i kto zarazem trzyma się drogi prawego życia³⁶. W tym kontekście Jakub z Gostynina przypomina również Platońską metaforę *μελέτη θανάτου*: to „ćwiczenie się w umieraniu”, jak mówi, ma na celu doprowadzenie do doskonałości cnoty, a doskonałość ta polega na umartwianiu cielesnego pożądania. Bez tego nie jest się godnym miana filozofa: „Vir sciens in vita malus non meretur dici philosophus”³⁷.

principia et alias causas a nobis libere agentibus, id est res, quae non est a nobis libere operabilis, ut Deus, Intelligentiae, caelum, motus caeli, et elementa et elementata impressio meteorologica, ut pluvia, tonitrua, fulgur, et sic de aliis a natura et non a nobis causatis. Tamże, s. 91–92: „Res vero humana secundum aliquos dicitur duobus modis. Uno modo per essentiam, quia videlicet habet humanitatem, et sic homo dicitur res humana. Alio modo, quia causatur ab homine, et sic res humana est res libere a nobis operabilis. Definitur ergo sic: res humana est res non habens alia principia et alias causas a nobis libere agentibus”.

³⁴ Tamże, s. 92: „[...] de talibus rebus est moralis, similiter et rationalis philosophia. Unde moralis est de rebus practice a nobis causatis, ut sunt omnes virtutes; sed rationalis secundum aliquos est de rebus causatis a nobis per operationem speculativi intellectus quaerentis scientiam, ut sunt secundae intentiones”.

³⁵ Tamże, s. 92: „In secunda vero definitione [tj. w definicji Izydora] ponitur in fine »cum studio bene vivendi« ad denotandum, quod philosophia ordinatur in vitam moralem sicut in finem”.

³⁶ Tamże, s. 92–93: „Ex quibus definitionibus sequitur ista definitio philosophi: Philosophus est homo divinarum humanarumque rerum cognitionem habens tramitemque bene vivendi tenens. Ex qua iterum definitione patet, quod ad philosophum requiruntur: primo, quod habeat scientiam rerum divinarum humanarumque, secundo, quod bene vivendi viam secundum dictamen rectae rationis habeat, id est, quod vivat moraliter bene”.

³⁷ Tamże, s. 92: „Et ergo dixit Plato philosophiam esse studium mortis ad perfectionem virtutis, id est, philosophia est studium mortificandi carnalia desiderata”. Tamże, s. 93: „Corollarium iterum sequitur, quod ad philosophum requiruntur aliquae condiciones, quaedam ex parte voluntatis et quaedam ex parte intellectus [...]. Ex parte voluntatis sunt tres. Prima, quod amet sapientiam et quaerat eam recta intentione et ad verum et bonum finem. Secunda, quod illa quae didicit et cognovit per philosophiam convertat [...] ad vitam bonam moraliter et ad finem bonum non propter lucrum nec vanam gloriam. Tertia, quod vivat secundum rectam rationem. Ex quibus sequitur primo, quod philosophus numquam male vivit. Corollarium secundum, quod vir sciens in vita malus non meretur dici philosophus”.

Jean Gerson i „atopia” filozofów

Takie uwypuklenie moralnego życia filozofa, oparte na tym samym rozróżnieniu rzeczy boskich i ludzkich co u Roberta Kilwardby, jak również wszystkie wcześniejsze przykłady można by uważać za całkowitą reintegrację pojęcia filozofii, za próbę przywrócenia mu zapomnianego elementu, etyki realizowanej w życiu filozofów. Niemniej jednak, aby taka integracja była całkowita, trzeba jeszcze jednego elementu: takiego, który charakteryzuje niezwykłą, „atopiczną” osobowość filozofa. Ten szczególny składnik pojęcia filozofii z trudem trafiał do umysłów scholastyków, nawet u zarania humanizmu i nawet w wypadku ludzi otwartych na ten nowy prąd myślowy. Postaram się zobrazować to na przykładzie Jana Gersona, scholastyka i jednocześnie humanisty.

W prologu do *Collectorium super Magnificat* Gersona napotykamy ślad zainteresowania autora osobą Sokratesa. Gerson stwierdza tam, że nadał *Collectorium* formę dialogu idąc za przykładem Sokratesa, nauczającego za pomocą dialogu, i Platona piszącego dialogi, w których rozmówcą był Sokrates: „Canticum Mariae tractaturus [...] decrevi procedere per dialogum more didascalio, qualem Socrates, qualem Plato Socratem introducens tenuit”³⁸. *Introducere*, tak samo jak *inducere*, jest literackim terminem technicznym, który oznacza nie tylko wprowadzenie kogoś do utworu, w szczególności dramatycznego, ale także przedstawienie go i scharakteryzowanie³⁹. Lecz biorąc za wzór dydaktyczne piśmiennictwo Platona, Gerson daleki jest od naśladowania sposobu, w jaki Platon charakteryzował bohaterów swoich dialogów; nie stara się nawet o to, by swoim rozmówcom nadać imiona. W sposób raczej scholastyczny niż platoński wprowadza do swego dialogu dwóch braci różniących się od siebie tylko wiekiem⁴⁰. Jeśli zatem sama potrzeba refleksji nad starożytną tradycją filozoficzną w celu ukazania jej cech charakterystycznych jest z ducha humanistyczna, to przecież nie widać w tekście Gersona żadnego egzemplaryzmu etycznego ani „osobowości filozoficznej” w sensie, jaki nadaliśmy tym dwóm pojęciom. Relacja między Platonem i Sokratesem to tutaj wyłącznie relacja mistrz–uczeń i idzie tu wyłącznie o metody nauczania i dyskusji.

³⁸ IOANNIS GERSONII *Operum pars tertia*, Basileae 1518, f. 81 C.

³⁹ Zob. *Thesaurus linguae Latinae*, vol. VII, kol. 68, w. 5–16.

⁴⁰ IOANNIS GERSONII *Operum pars tertia*, f. 81 C: „Colloquuntur duo fratres, iunior instar discipuli interrogans, senior magistri locum retinet et nomen”.

Egzemplaryzm etyczny znaleźć można, jak się zdaje, w innym tekście Gersona poświęconym Sokratesowi, w „rozważaniu czwartym” *De parvulis ad Christum trahendis*. Gerson rozważa tam problem leżący u podstaw każdej dydaktyki i teorii nauczania, ale przede wszystkim u podstaw wszelkiej chrześcijańskiej katechezy. Chodzi o problem dostosowania się nauczyciela do zdolności uczniów, zwłaszcza dzieci. Podkreślając potrzebę „zniżenia się”, tj. zejścia do poziomu nie tylko ich możliwości intelektualnych, ale także ich osobowości, Gerson daje przykład analogii poczynąń dydaktycznych i wychowawczych Chrystusa i Sokratesa. Chrystus przywołał dzieci do siebie, a gdy uczniowie bronili im zbliżać się do Niego, robił im wyrzuty. „Ten niezwykle przykład naszego Chrystusa, pisze Gerson, przewyższa pełną prostoty przystępność Sokratesa, tak wychwalaną przez filozofów: doświadczywszy utrapień życia publicznego, nie wstydził się on nawet dosiadać kija, by bawić się z dziećmi”⁴¹.

W obu przypadkach mamy do czynienia z dziwnym zachowaniem, pozornie zabawnym, ale przykład Chrystusa przewyższa „pełną prostoty przystępność Sokratesa”. Dlaczego?

To dzieło Gersona nie daje nam odpowiedzi; możemy ją jednak znaleźć w *Dialogus Sophiae et Naturae de caelibatu sive de castitate ecclesiasticorum*. Mądrość (*Sophia*) przedstawia tam chrześcijański punkt widzenia, a Natura filozoficzny. W pewnym momencie Natura stwierdza, że ludzie żyjący w celibacie, aby całkowicie oddawać się kontemplowaniu prawdy, są w mniejszości, ale kontemplację uprawiają także osoby, które weszły w związek małżeński, i czynią to podobnie, a nawet tak samo jak chrześcijanie⁴². Odpowiedź Mądrości jest godna

⁴¹ IOANNIS GERSONII *Operum pars prima*, Basileae 1518, f. 35 C: „Porro si recogitemus, quod nihil erat in operibus Christi vacuum et sententiarum maiestate carens, iudicabimus ipsum non mediocre rem intendis, dum vocabat parvulos ad se, cohíbens discipulos charissimos prohibentes eos. Dehinc eos accedentes amplexabatur imponens eis manus et benedicens eos. [...] Vincitur hoc insigni exemplo Christi nostri humanitas illa humilis in Socrate a philosophis collaudata: qui non erubescerat post curas publicas laxare animum ludendo cum parvulis, arundine etiam cruribus supposita. O si vidissent eum Catones Censorii nostrae aetatis, quali eum cachinno derisissent! Quamquam non ita laxamus ad parvulos colludendi licentiam, ut non abhorrendam proclamemus omnem in gestu aut verbo vel tactu petulantiam aut impudicitiam”. Anegdota pochodzi od Waleriusza Maksymusa, VIII, 8, 1 ext., gdzie jednak starożytny autor nie mówi o uznaniu filozofów dla tego postępkowi Sokratesa.

⁴² IOANNIS GERSONII *Operum pars secunda*, Basileae 1518, f. 38 T: „Natura. – Si talis esset omnium caelibum condicio, qualem descripsisti, tolerabilem mihi non nego fore

uwagi: nie odmawia ona poznania ni kontemplacji prawdy ludziom, których Natura uważa za swoich, zwłaszcza jeśli chodzi o prawdę należącą do dziedziny intelektu spekulatywnego. Ale ludzie ci, poszukując prawdy czasami bardziej gorliwie niż należący do chrześcijańskiej Mądrości, traktują ją jako prawdę raczej czysto teoretyczną niż zdolną do poprawy obyczajów, zwłaszcza ich własnych: „Amantes veritatem magis ut lucentem quam ut redarguentem et corrigentem mores perversos, quos non ita deserere curaverunt”⁴³.

Jest to, jeśli można tak powiedzieć, najbardziej klasyczny sposób określania związków filozofii i chrześcijaństwa z chrześcijańskiego punktu widzenia: to prawda, że filozofowie odkryli pewne teoretyczne prawdy, równie wzniosłe i cenne jak prawdy chrześcijańskie. Ale bez udziału łaski i mocy innych niż własne nie umieli żyć w zgodzie z odkrytymi przez siebie prawdami. Dowodzi tego fakt, że ukochali prawdę przede wszystkim dla jej okazałości, dla jej „blasku”.

Dydaktyzm, który zdominował uwagę Gersona o Sokratesie w *Collectiorum super Magnificat*, i nagana, nawet tak subtelna, Sokratesowej śmieszności pozwalają nam przypisać Gersona do nurtu scholastycznego, który nie chciał lub nie potrafił ostatecznie przyswoić sobie pełnego starożytnego pojęcia filozofii. Aby takie przyswojenie mogło nastąpić, zainteresowanie atopią filozoficzną musiało stać się bardziej wyraźne. Nad tym zagadnieniem zastanowimy się w następnym rozdziale.

quamdam ipsorum multitudinem, dum plures aliorum intenderent, quantum sufficeret generationi filiorum. At vero de mille vix unum talem invenies amplius, qui laudem fundas heroicae castitatis ex fine, quia prae parat ad contemplationem altissimae veritatis. Quid de tot meis, de tot tuis elevatissimis usque ad prophetiae spiritum viris, quos scimus uxores habuisse?”

⁴³ Tamże, f. 38 T: „Sophia. – Non tollimus omnem ab uxoris cognitionem perspicuam veritatis, illam specialiter, quae lucet in speculativo intellectu, qualem tui vel solam curiosius investigant, amantes veritatem magis ut lucentem quam ut redarguentem et corrigentem mores perversos, quos non ita deserere curaverunt. Propterea traditi sunt velut ingrati in reprobum sensum et obscuratum est insipiens cor eorum et in stultum finem deducti sunt [*Rom.*, I, 21–22 i 28]”.

ROZDZIAŁ IV

Humaniści a filozofia

Bilans ustaleń dotychczasowych

Ten ostatni rozdział rozpocznie się krótkim streszczeniem trzech poprzednich. Następnie zajmę się zmianą pojęcia filozofii między XIV a XVI stuleciem. Przedstawię tę zmianę pod szczególnym kątem, który, mam nadzieję, pozwoli ukazać cechy dokładnie charakteryzujące postawę rodzącego się humanizmu wobec antycznego pojęcia filozofii, a nieobecne jeszcze u scholastyków. Koniec końców postaram się pokazać, na czym polega typowo humanistyczna reintegracja starożytnej koncepcji filozofii, zdeintegrowanej nie tylko przez klasyczną scholastykę XIII wieku, ale także przez inne kierunki, o których mówiłem w poprzednim rozdziale. Sądzę, że możliwie składnie określę temat obecnego rozdziału mówiąc, że jest on poświęcony filozofii pojętej jako moralność praktykowana przez szczególną osobowość filozofa.

Pierwszy rozdział dotyczył struktury pojęcia filozofii w starożytności. Analizując definicje filozofii lub inne wypowiedzi metafizyczne, chciałem pokazać, że pojęcie filozofii tworzyło strukturę, w której życie moralne praktykowane przez filozofa było prawie wszędzie obecne i że ten etyczny element wyrażał się poprzez „atypiczną” osobowość filozofa. Na koniec próbowałem wyjaśnić, jak i dlaczego element ten został zakwestionowany przez Ojców Kościoła w imię ich pojęcia chrześcijaństwa, dokładnie odpowiadającego, jeśli idzie o strukturę, pojęciu filozofii obecnemu u filozofów, komentatorów i doksografów starożytnych.

W rozdziale drugim zajmowałem się konsekwencjami swoistej dezintegracji pojęcia filozofii w średniowieczu. Zastanawiałem się, jak i dlaczego etyczny składnik filozofii – w sensie moralności praktykowanej przez filozofów, a nie w sensie teorii etycznej – stawał się coraz mniej ważny, aż został w końcu wyeliminowany z pojęcia filozofii w większości kierunków scholastycznych XIII wieku.

Zarazem jednak nawet w trzynastowiecznej scholastyce nigdy nie uważano filozofii za rzecz czysto teoretyczną. Paryscy wyznawcy awerroizmu, a również inne środowiska akademickie, na przykład oksfordzkie, zachowały w swoich metafizycznych rozważaniach ideę moralności praktykowanej przez filozofów jako element niezbędny dla pełnego pojęcia filozofii. Trzeci rozdział poświęcony był obecności owego etycznego elementu w XII wieku, jego żywotności w XIII oraz jego ugruntowaniu i rozkwitowi w XIV i XV wieku. Najpierw analizowaliśmy metafizyczne wypowiedzi Abelarda, Boecjusza z Dacji, Roberta Kilwardby i Rogera Bacona. Następnie próbowaliśmy jak najogólniej scharakteryzować tendencje doktrynalne XIV wieku, które doprowadziły do odtworzenia jednolitego pojęcia filozofii, tzn. wznowienia jego elementu etycznego (ciągle w znaczeniu moralnego życia filozofa). Na przykładzie metafizycznego tekstu krakowskiego mistrza z XV wieku, Jakuba z Gostynina – tekstu bardzo bliskiego omawianemu tekstowi Roberta Kilwardby – widzieliśmy, na czym polega u tego późnośredniowiecznego scholastyka ugruntowanie tendencji obecnej na przestrzeni całego średniowiecza, tendencji, która jednak ujawniła się jedynie poza głównymi kierunkami scholastyki. Stwierdziliśmy w szczególności, że scholastyczne odtworzenie integralnego pojęcia filozofii nie było całkowite, ponieważ w metafizycznych wypowiedziach scholastyków ciągle jeszcze nie brano pod uwagę „osobowości filozoficznej” wyróżniającej się swymi cechami „atypicznymi”. Brak ten daje się odczuć nawet u tych, których natchnął już głęboko rodzący się humanizm, na przykład u Jana Gersona, którego teksty analizowaliśmy pod tym kątem.

Ostatni rozdział będzie zatem poświęcony przede wszystkim poszukiwaniom tego właśnie elementu, nieobecnego u scholastyków, nawet u takich, którzy, jak Jakub z Gostynina, silnie akcentowali moralne życie filozofa uważając je za niezbędny składnik całkowitego pojęcia filozofii.

**Melior fieri: filozofia i bycie dobrym u Petrarcki
oraz w *devotio moderna***

Zacznijmy od Petrarcki, który choć nie zajmuje wiele miejsca w podręcznikach historii filozofii, przez współczesnych uważany był nie tylko za poetę, ale także za filozofa, a nawet za prawdziwego mędrca.

W *De sui ipsius et multorum ignorantia*, dziełku skierowanym przeciw wyznawcom awerroizmu, Petrarcka atakuje, nie bez ironii posługując się filozoficznym, a zwłaszcza Sokratesowym znaczeniem „ignorancji”, scjentystyczną etykę Arystotelesa: „Przeczytałem, pisze, wszystkie księgi moralne Arystotelesa, wysłuchałem kilku poświęconych im wykładów. Nim dostrzegłem mą ignorancję, wydawało mi się, że coś z tego rozumiem i że staję się mądrzejszy. Ale – w przeciwieństwie do tego, co powinno było nastąpić – będąc może nawet niekiedy bardziej uczony, nie czułem się po lekturze wewnętrznie lepszy i często skarżyłem się sobie i innym, że w rzeczywistości nie spełnia się naprawdę to, o czym sam Arystoteles mówi na początku II księgi *Etyki*, mianowicie, że zaznajamiamy się z tą dziedziną filozofii nie po to, by wiedzieć, lecz po to, by stać się dobrymi”¹. Arystotelesowa analiza cnót wydaje się bezowocna, pisze dalej Petrarcka, natomiast analiza występków pobudza złe skłonności. „Doctior forsitan, sed non melior factus ad me redii”. Natomiast autorzy łacińscy, *nostri*, Cyceron, Seneka, Horacy, pomagają nam stawać się lepszymi; nie interesują ich dokładne definicje ani podziały cnót, umieją jednak do nich nakłaniać malowniczością opisu i siłą swych zachęt, wpływając nie tylko na intelekt, ale i na uczucia. Do owych *nostri* Petrarcka dołącza Sokratesa, „circa moralia negotiantem”, a z racji jego zatroskania o moralność wyszydzanego przez Arystotelesa². Wyrażenie *melior fieri*, które u Petrar-

¹ FRANCESCO PETRARCA, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, w: FRANCESCO PETRARCA, *Prose*, a cura di G. MARTELLOTTI e di P.G. RICCI, E. CARRARA, E. BIANCHI, Milano 1955, s. 744: „Omnes morales, ni fallor, Aristotelis libros legi, quosdam etiam audivi, et antequam haec tanta detegeretur ignorantia, intelligere aliquid visus eram, doctiorque his forsitan nonnumquam, sed non – qua decuit – melior factus ad me redii, et saepe mecum et quandoque cum aliis questus sum illud rebus non impleri, quod in primo *Ethicorum* philosophus idem ipse praefatus est [*Eth. Nic.*, II, 2, 1103 b 26–30], eam scilicet philosophiae partem disci, non ut sciamus, sed ut boni fiamus”.

² Tamże, s. 744–746: „Video nempe virtutem ab illo egregie definiri et distinguere tractarique acriter, et quae cuique sunt propria seu vitio seu virtuti. Quae cum didici, scio plusculum quam sciebam; idem tamen est animus qui fuerat, voluntasque eadem, idem ego. Aliud est enim scire et aliud amare, aliud intelligere et aliud velle. Docet ille, non

ki jest niezbędnym dopełnieniem *plusculum scire*, przypomina w pewnym stopniu Burydanową ideę *homo felicitabilis*, mimo że nie istnieje najdrobniejszy ślad zapożyczenia: u jednego i drugiego odrzuca się czysto opisową wiedzę etyczną, pozbawioną wszelkiego ładunku osobistego i emocjonalnego, a głosi się etykę, którą trzeba realizować i którą na różne sposoby realizują ludzie żywi i konkretni.

Dalej w tekście Petrarcki ta sama myśl pojawia się w postaci formuły, która w sposób niezwykle syntetyczny wyraża jego system wartości: „Czyms więcej jest chcieć dobra niż znać prawdę”³. Ten sam system wartości odnajdujemy u większości myślicieli z początku renesansu, a na początku XVI wieku najbardziej zdaje się on bliski hasłu „*melior fieri*” Petrarcki u Erazma z Rotterdamu, na przykład w słynnym tekście *Convivium religiosum*, w którym Erazm wymienia Cyncerona, Wergiliusza oraz innych „pogańskich świętych”, pośród których Sokrates zajmuje miejsce szczególne. Erazm przeciwstawia ich wszystkich arystotelizującym scholastykom: „To nie znaczy, twierdzi, że ich

infitor, quid sit virtus; at stimulos ac verborum faces, quibus ad amorem virtutis vitique odium mens urgetur atque incenditur, lectio illa non habet, vel paucissimos habet. Quos qui quaerit, apud nostros, praecipue Ciceronem atque Annaeum, inveniet, et, quod quis mirabitur, apud Flaccum, poetam quidem stilo hispidum, sed sentiis periocundum. Quid profuerit autem nosse, quid est virtus, si cognita non ametur? Ad quid peccati notitia utilis, si cognitum non horretur? [...] Neque est mirari, si in excitandis atque erigendis ad virtutem animis sit parcius qui parentem philosophiae huius Socratem circa moralia negotiantem [ARIST. *Met.*, 1, 6, 987 b 1–7], ut verbo eius utar, irriserit et, siquid Ciceroni credimus, contemserit, quamvis eum ille non minus [*De off.*, 1, 1, 4, gdzie jednak chodzi o Isokratesa, a nie o Sokratesa]. Nostri tamen – quod nemo nescit expertus – acutissimos atque ardentissimos orationis aculeos praecordiis admovent infliguntque”. Co do tego motywu humanistycznego zob. R. MARCEL, *Marsile Ficin (1433–1499)*, Paris 1959, s. 67–69.

³ FRANCESCO PETRARCA, *Prose*, s. 746–748: „Hi sunt ergo veri philosophi morales et virtutum utiles magistri, quorum prima et ultima intentio est bonum facere auditorem et lectorem quique non solum docent, quid est virtus aut vitium, praeclarumque hoc fuscum nomen auribus instrepunt, sed rei optimaem amorem studiumque pessimaemque rei odium fugamque pectoribus inserunt. Tutius est voluntati bonae ac piaem quam capaci et claro intellectui operam dare. Voluntatis siquidem obiectum, ut sapientibus placet, est bonitas; obiectum intellectus est veritas. Satius est autem bonum velle quam verum nosse. Illud enim merito numquam caret; hoc saepe etiam culpam habet, excusationem non habet. Itaque longe errant qui in cognoscenda virtute, non in adipiscenda, et multo maxime qui in cognoscendo, non amando Deo tempus ponunt. Nam et cognosci ad plenum Deus in hac vita nullo potest modo, amari autem potest pie atque ardentem; et utique amor ille felix semper, cognitio vero nonnumquam misera, qualis est daemonum, qui cognitum apud inferos contremiscunt [zob. *Iac.*, 2, 19]”. Zob. T. HEYDENREICH, *Petrarcas Bekenntnis zur Ignoranz*, w: *Petrarca 1304–1374. Beiträge zu Werk und Wirkung*, herausgegeben von F. SCHALK, Frankfurt am Main 1975, s. 71–91, a zwłaszcza s. 79.

potępiam, ale czuję, że dzięki pismom tamtych staję się lepszy (*me reddi meliorem*), podczas gdy po lekturze scholastyków wstaję bardziej obojętny na prawdziwą cnotę, a skłonniejszy do gniewu i kłótni”⁴.

A oto dwa teksty, w których, inaczej niż w cytowanych poprzednio, pojawiają się słowa „filozof” i „filozofia”; pomogą nam one zrozumieć, że *melior fieri* Petrarcki należy do istoty filozofii i filozofa.

Pierwszy pochodzi z *De vita solitaria* Petrarcki: „Nie nazywam filozofami, pisze, tych, którym nadano, i trafnie nadano, miano ludzi katedry. Albowiem uprawiają oni filozofię z katedry, a ich postępowanie jest szaleńcze; pouczają innych, jak mają postępować, a sami pierwsi występują przeciw swym pouczeniom, pierwsi łamią własne zasady; ogłaszają się przywódcami, by jako pierwsi wystąpić z szeregów, pierwsi też buntują się przeciwko władzy cnoty. Nie o nich więc mówię, lecz o prawdziwych filozofach, których ciągle niewielu, a może ich już wcale nie ma, a którzy potwierdzają swymi uczynkami to, co głoszą: miłość mądrości i staranie o nią”⁵. Nie ma istotnego znaczenia, że przykłady starożytnych realizacji tego ideału filozofa ograniczone zostały w dalszym wywodzie jedynie do tych, „co żyli na odludziu,

⁴ ERAZM Z ROTTERDAMU, *Convivium religiosum*, w: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, recognita et adnotatione critica notisque illustrata, ordinis primi tomus tertius: *Colloquia*, wyd. L.-E. HALKIN, F. BIERLAIRE, R. HOVEN, Amsterdam 1969, s. 251–252, w. 614–630; zob. też tamże, s. 254, w. 697–712.

⁵ FRANCESCO PETRARCA, *De vita solitaria*, lib. II, sect. 7, cap. 1 („Commemoratio clarorum philosophorum ad solitudinem confugientium”), w: FRANCISCI PETRARCAE *Opera*, vol. I, Basiliae 1554, s. 315 (= *Prose*, wyd. cyt., s. 524–526): „Philosophos autem dico, non istos, quos qui cathedrarios primum dixit [Petrarka ma pewnie na myśli Senekę, *Dial.*, X, 10, 1: „non ex his cathedrariis philosophis, sed ex veris et antiquis”], ille mihi proprium rei nomen imposuisse visus est. In cathedris enim philosophantur, in actionibus insaniunt; praecipiant aliis, praeceptisque suis primi obstant, primi legibus a se laetis derogant, et signiferos se professi, primi ordines deserunt, primi virtutis imperio rebellant. Non hos igitur dico, sed illos veros, qui semper pauci, nunc nescio an penitus nulli sint, qui quod profitentur exhibeant, amorem studiumque sapientiae”. Podobnie jak w *De sui ipsius et multorum ignorantia*, do filozofów Petrarka dołącza tutaj poetów, tamże: „Rursum et poetas intelligo, non hos, quibus contexere versus sit satis [zob. *HOR.*, *Serm.*, I, 4, 39–40, humanistyczna odmiana rękopiśmienna z *contexere* zamiast *concludere*] et, ut ait Flaccus, »versus inopes rerum nugasque canoras« [*Ars*, 322], quibus usque ad fastidium abundamus, sed eos, qui, si quid Ciceroni credimus [*De orat.*, I, 3, 9–11], fuerunt semper ipsis quoque philosophis rariores, poetas, inquam, veros, »quibus ingenium sit (Flaccus idem ait) et mens divinius atque os magna sonaturum« [zob. *Serm.*, I, 4, 43] et quibus ex merito huius honor nominis debetur. Hi tales vel philosophi vel poetae, qualem nec unum digito monstrare, etsi multos possim cogitatione mihi fingere, si quos tamen vel nostra habet aetas vel posteritas habitura est, nonne et urbes fugient et solitudines sectabuntur?”

w pustelni⁶. Dla nas ważne jest to, że według Petrarki filozofowie starożytni swoim samotniczym życiem dali niepodważalne świadectwo swych zasad etycznych.

Drugi tekst zaczerpnę z pochwały Petrarki autorstwa Boccaccia w jego *Genealogia deorum gentilium*, a dokładniej z XIV księgi poświęconej poezji. Petrarka jest tam wychwalany właśnie jako filozof: „A ponieważ każda dziedzina filozofii stoi dla niego otworem, mówi Boccaccio, wyróżnia się taką zacnością obyczajów, taką subtelnością stylu, elegancją i harmonią podeszłego wieku, że można by o nim powiedzieć to, co filozof Seneka mówi o Sokratesie: iż jego uczniowie większą naukę niż z jego słów wynieśli z jego obyczajów⁷”.

Od Petrarki i Boccaccia jako przykładów rodzącego się humanizmu przejdźmy do *devotio moderna*. Jeśli jej stanowisko w interesującej nas kwestii można ilustrować słynnym *De imitatione Christi* przypisywanym Tomaszowi a Kempis, to kładła ona nacisk na ideę „stawiania się lepszym” dystansując się od scholastyki, a zbliżając do moralizmu humanistycznego Petrarki, nie posługując się jednak terminem „filozofia” w takim jak tam znaczeniu. Kiedy autor *De imitatione* pisze na przykład, że to nie wielkie słowa czynią człowieka świętym i sprawied-

⁶ Dla Petrarki filozofami-samotnikami byli Platon, Plotyn, Pitagoras, Demokryt, Parmenides, natomiast tacy filozofowie jak Sokrates i Arystoteles nie mogli realizować ideału życia filozoficznego z powodu obowiązków urzędnika państwowego lub nauczyciela, jakie na nich ciążyły. Zobaczymy poniżej, jak owa klasyfikacja i ocena zmieniła się u humanistów w XV wieku. Co do problemów oceny życia pustelniczego i kontemplacyjnego we włoskim humanizmie w ogóle patrz P.O. KRISTELLER, *The Active and Contemplative Life in Renaissance Humanism*, w: *Arbeit, Musse, Meditation: Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, herausgegeben von B. VICKERS, Zürich 1985, s. 133–152.

⁷ IOANNIS BOCATII Περὶ γενεαλογίας *deorum gentilium libri quindecim cum annotationibus Ioannis Mycilli*, Basileae 1532, lib. XIV, cap. 19 (»Minime poetae omnes iussu Platonis pellendi sunt urbibus«), s. 380–381: „Credamne igitur tantae dementiae fuisse Platonem, ut Franciscum Petrarcham urbe pellendum iusserit? [...] qui vitiorum omnium execrator est et venerabile veritatis sacrarium, virtutum decus et laetitia et catholicae sanctitatis norma [...]. Est et insuper poeticae gloria facultatis, orator suavis atque facundus, cui cum omnis pateat philosophiae sinus, est illi ingenium praeter humanum perspicax, memoria tenax et rerum omnium, prout homini potest esse, notitia plena [...]. Nec dubito, ut ex eo contingat, quod, ut plurimum famosus viris contingere consuevit, ut ait Claudianus [*De bell. Gild.*, 485, Birt, s. 68], »minuit praesentia famam«, immo audacter assero, quia huius superat praesentia famam: tanta morum maiestate, tanta suavis eloquentiae facundia, tanta etiam urbanitate et composita senectute conspicuus est, ut de eo, quod apud Senecam philosophum de Socrate legitur [*Epist.* 6, 6, gdzie chodzi o Platona jako ucznia Sokratesa], dici possit: auditores scilicet eius plus ex moribus quam ex verbis traxisse doctrinae”.

liwym, lecz jego szlachetne życie⁸, to opowiada się przeciwko scholastycznemu „scjentyzmowi” tak samo, jak czynił to we wcześniej cytowanych tekstach Petrarca. Gdy zachęca nas, byśmy wyznawali raczej naszą niewiedzę, niż szukali podniosłej wiedzy⁹, bliski jest Petrarkiańskiej idei ignorancji, jednak brak mu Petrarkiańskiej ironii. Ale kiedy stwierdza, że prosty i pokorny wieśniak wart jest więcej niż filozof, który bada naturę, a jednocześnie zaniedbuje samego siebie¹⁰, dostrzegamy w tej negatywnej ocenie filozofa tylko żywotność scholastycznego – teoretycznego i scjentyzycznego – pojęcia filozofii. Scholastyce został tu przeciwstawiony ideał etyczny życia chrześcijańskiego dostępny dla wszystkich, ale nie mający żadnego związku czy analogii z filozofią. Albowiem scholastyczna koncepcja filozofii czysto teoretycznej, przybrawszy radykalne formy, nie mogła zostać zastąpiona inną, dopóki nie przyswojono sobie na powrót całego bogactwa starożytnej myśli metafizycznej, która utożsamiała filozofię z moralnością realizowaną oraz ze swoistymi cechami osobowości filozofa. Otóż *devotio moderna* nie była zainteresowana takim jej przyswojeniem.

Biografie i apoftegmaty filozofów: Walter Burley i Ambrogio Traversari

Przyswojenie takie dokonało się jednak, i to przede wszystkim dzięki kilku uczonym z XIV wieku, którzy, będąc zresztą scholastykami, zaczęli badać osobowość filozofów starożytnych i za wzorem starożytnych doksografów uważać ją za ważny element pojęcia filozo-

⁸ *De imitatione Christi*, lib. I, cap. 1, w: THOMAE HEMERKEN A KEMPIS *Opera omnia*, voluminibus septem edidit [...] M.I. POHL, vol. II, Friburgi Brisgoviorum 1904, s. 5–6: „Qui (...) vult plene et sapide Christi verba intellegere, oportet ut totam vitam suam illi studeat conformare. Quid prodest tibi alta de Trinitate disputare, si careas humilitate, unde displiceas Trinitati? Vere alta verba non faciunt sanctum et iustum, sed virtuosa vita efficit Deo carum. Opto magis sentire compunctionem quam scire eius definitionem”.

⁹ *De imitatione Christi*, lib. I, cap. 2, tamże, s. 8: „Quanto plus et melius scis, tanto gravius inde iudicaberis, nisi sanctius vixeris. Noli ergo extolli de ulla arte vel scientia, sed potius time de data tibi notitia. Si tibi videtur, quod multa scis et satis bene intellegis, scito tamen, quia sunt multo plura, quae nescis. Noli altum sapere, sed ignorantiam tuam fatere”.

¹⁰ Tamże, s. 7: „Omnis homo naturaliter scire desiderat« [zob. ARIST., *Met.* I, 1, 980 a 22]; sed scientia sine timore Dei quid importat? Melior est profecto humilis rusticus, qui Deo servit, quam superbus philosophus, qui se neglecto cursum caeli considerat [zob. AUG., *De Trin.* IV, 1, PL 42, 885]”.

fii. Jeśli chodzi o ówczesnych scholastyków, to obudzone w nich zainteresowanie starożytną doksografią było tylko kontynuacją i nasileniem się kilku rzadkich i zrazu odosobnionych przypadków, które obserwowaliśmy już w XII, a także XIII wieku. Przed XIV stuleciem jedno takie zainteresowanie wiązało się z popularnym wyobrażeniem kaznodziei, pielęgnowanym w niektórych zgromadzeniach zakonnych nie dla potrzeb filozoficznych, lecz duszpasterskich. Taki był przypadek angielskiego franciszkanina, Johna Wallesa, po łacinie Ioannis Guallensis. Pod koniec XIII wieku ułożył on *Compendiloquium*, stanowiące część *Summa de regimine humanae vitae*, a zawierające zbiór biografii, sentencji i faktów z życia filozofów, traktowanych jako przykłady i wzory życia¹¹. To właśnie do tego *Compendiloquium*

¹¹ J.O. STIGALL, *The Manuscript Tradition of the „De Vita et moribus philosophorum” of Walter Burley*, „*Medievalia et Humanistica*”, XI 1957, s. 44; A. VIDMANOVÁ-SCHMIDTOVÁ, *Burleyovy životy starých filozofů a jejich české překlady*, Praha 1962, s. 7. Według A. Vidmanovej-Schmidtovéj (która odsyła do P. GLORIEUX, *Repertoire des maîtres en théologie à Paris au XIII^e siècle*, t. I, Paris 1934, s. 114–118) *Summa de regimine vitae humanae* Johna Wallesa (Ioannes Guallensis albo Gallensis albo Wallensis) składa się z następujących części: (1) *Communiloquium*, (2) *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum*, (3) *Compendiloquium de vitis illustrium philosophorum et de dictis moralibus eorundem*, (4) *Breviloquium de sapientia sive philosophia sanctorum*, (5) *Ordinarium seu Alphabetum vitae religiosae*, a więc z pięciu części, gdzie w wymienionych tytułach warto odnotować zarówno słowo *philosophia* wprowadzone przez trzynastowiecznego autora dla określenia chrześcijaństwa, jak i umieszczenie obok siebie *vite* i *dicta moralia illustrium philosophorum*. Jednocześnie A. Vidmanová-Schmidtová wymienia (przyp. 15 na s. 7) cztery wydania tegoż średniowiecznego tekstu, z których jedno, z 1469 roku, jest weneckie, a trzy pozostałe pochodzą z XVI stulecia (Lyon 1511, Paris 1561, Strasbourg 1550); informuje również, że w Pradze, gdzie pracowała nad swoją książką, nie ma żadnego z tych wydań. Ja ze swej strony dysponuję dwoma inkunabułami Biblioteki Narodowej w Warszawie, drukowanymi w Kolonii około roku 1470 i w Strasburgu w 1489, a opisanymi w: *Incunabula quae in bibliothecis Poloniae asservantur, moderante A. KAWECKA-GRYCZOWA composuerunt M. BOHONOS et E. SZANDAROWSKA, Wratislaviae 1970*, s. 519 pod numerami 3129 i 3132, jako dzieło IOANNESA GALLENSISA (identycznego z Ioannesem Guallensisem, patrz tamże, s. 523), noszącymi tytuł *Summa collationum, sive Communiloquium*. Otóż w obu tych inkunabułowych wydaniach *Summa* składa się nie z pięciu, lecz z siedmiu części. Cytuję ich tematy na podstawie spisu treści wydania kolońskiego, f. 1r: „Incipit liber Summa collationum dictus, quia in ipso: Primo in se suisque attinentiis Respublica manifestatur; secundo multiplex membrorum adinvicem colligatio enodatur; tertio quantum ad ea, quae omnibus sunt communia, hominum genus informatur; quarto specialiter in se suisque membris ecclesiastica Respublica demonstratur; quinto scolasticorum informatio assignatur; sexto religionum status declaratur; septimo et ultimo mortis praeparatio efficacissime sollicitatur”. Jeśli mimo tej różnicy mamy do czynienia w tych inkunabułowych wydaniach z tym samym dziełem, o którym mówią A. Vidmanová-Schmidtová i P. Glorieux, interesuje nas część piąta. Dzieli się ona na dwie części: pierwsza „est de instructione discipulorum”,

nawiązał Walter Burley pisząc *De vita et moribus philosophorum*, przeróbkę Diogenesa Laertiosa, którego czytał prawdopodobnie w przekładzie Henryka Arystypa z XII wieku, później zaginionym. Adres kompilacji Burleya z około 1340 roku nie jest pewny: nie wiadomo, czy miała ona związek z uniwersyteckimi wykładami Burleya z filozofii, czy z jego działalnością nauczycielską na królewskim dworze angielskim. Tak czy owak, kompilacja, która zawierała szereg żartobliwych przykładów „atopii” filozoficznej, była bardzo popularna: rozprowadzono ją po całej prawie Europie, zaadaptowano i przełożono na różne języki narodowe w ostatnim ćwierćwieczu XIV stulecia¹².

druga – „de informatione doctorum” (f. 8r v). Oto kilka cytatów z tej drugiej części, ilustrujących użytek, jaki robi autor z sentencji i apoftegmatów filozofów starożytnych: Pars 5, dist. 2, cap. 1 („Quales debent ascendere gradum magistralem”): „Ignominiosa [...] vita docentis facit eum contemptibilem apud discipulos vel auditores et ex consequenti suam doctrinam, quia, ut ait Tullius 2 de Tusculanis quaestionibus [*Tusc.*, II, 4, 12], ut cum vita pugnet oratio, turpissimum est, sicut grammaticum professus loquatur barbarice aut absurde canat, qui vult se habere musicum, sic philosophus in vita ratione peccans turpissime deliquit in vita”. Prologus, f. 10r/v: „Si [...] Diogenes et alii ethnici obvios monuerunt, prout ait Seneca 30 epistula [*Epist.*, 29, 1], et Hieronymus contra Iovinianum [*Adv. Iov.*, II, 9, PL 23, 311G – 312B] loquens de Diogene ait, quod habitavit in portarum vestibulis et in porticibus civitatum usquequaque proferens verum et transeuntium aut ambigens aut notans vitia, quae mores foetebant, multo magis divinus praedicator debet singulos monere et utiliter cum illis conferre, ut quilibet ex sua collatione amplius illuminetur et melioretur, quia, ut ait Seneca epistola 109 [*Epist.*, 108, 4], qui ad philosophum venit, quotidie aliquid boni secum ferat aut sanior domi redeat aut sevilior [= sc. sanabilior]. Et ponit exempla: Qui in solem veni <un> t, coloritatem, qui in taberna unguentaria resederi <n> t, odorem secum ferant; sic qui ad philosophum accesserint, ut secum aliquid traxerint necesse est. Praedicator ergo sicut philosophus caelestis verba sapientiae effundat, unde audientes illuminentur sicut a sole, et exempla vitae ostendat aspicientibus, ut odore virtutum reficiantur. [...] Apostolus ad Colo. 4 [*Col.*, 4, 6]: »Sermo vester semper in gratia sale sit conditus, ut sciat, quid oporteat vos uniuicuique respondere«. Iste est fructus philosophiae verae. Ut enim dicitur in libro De deo Socratis [prol., § 3], Aristippus respondit cuidam tyranno interroganti, quid illi philosophiae studium tam impensum profuisset, »ut omnibus« inquit, »hominibus secure et intrepide fabularer«”.

¹² J.O. STIGALL, *The Manuscript Tradition*, s. 44; A. VIDMANOVÁ-SCHMIDTOVÁ, *Burleyovy životy*, s. 7–8 i *passim*. We wstępie do swego zbioru Walter Burley pisze (cytuje za: GUALTERI BURLAEI *Liber de vita et moribus philosophorum*, mit einer altspanischen Übersetzung der Eskurialbibliothek, herausgegeben von H. KNUST, Tübingen 1886, s. 2): „De vita et moribus philosophorum veterum tractaturus multa, quae ab antiquis autoribus in diversis libris de ipsorum gestis scripta repperi, in unum colligere laboravi plurimaque eorum responsa notabilia et dicta elegantia huic libro inserui, quae ad legentium consalationem et morum informationem conferre valebunt”. Chodzi więc zarówno o apoftegmaty („responsa notabilia”) i sentencje („dicta elegantia”), jak i relacje zachowań filozofów („quae [...] de ipsorum gestis scripta repperi”), a wszystko to

Dziewięćdziesiąt lat później kompilacja scholastyka Waltera Burleya doczekała się swego humanistycznego odpowiednika. Około roku 1430 Ambrogio Traversari, wykształcony humanistycznie kameduła włoski, tłumacz patrystycznej literatury greckiej, przełożył na nowo dzieło Diogenesa Laertiosa. Dedykując swój przekład Kosmie Medyceuszowi i wyjaśniając powody, dla których podjął się tego zadania, Traversari sformułował kilka ważkich idei chrześcijańskiego humanizmu renesansowego, które można potem odnaleźć u innych humanistów, na przykład u Erazma z Rotterdamu. Z jednej strony podkreślił wyższość prawdy chrześcijańskiej, jednej i spójnej, nad zróżnicowanymi i sprzecznymi poglądami filozofów – motyw częsty u chrześcijan w starożytności i średniowieczu – ale z drugiej strony zwrócił uwagę na korzyść, jaką można wynieść z *exempla philosophorum*, z ich „sentencji” i „czynów”, które na ogół ocenił pozytywnie. W związku z tym pisał: „Znajdziesz tam wiele poważnych słów i wiele podobnych im czynów, tak że dzięki tym księgom nie tylko niepodważalna prawda znajdzie uznanie, ale również nasza religia pozna przykłady zachęcające do cnoty. W istocie wstyd patrzeć, jak chrześcijanin, który nauczył się liczyć na Boga i mieć niezachwianą ufność w swoje zbawienie, mimo to wzbrania się żyć cnotliwie i skromnie, a zarazem stwierdza, że poganie, tak dalecy od religijnego kultu prawdziwego Boga, z większą niż on gorliwością starali się o uczciwość, umiar, prostotę oraz inne ozdoby ludzkiego ducha. Przykłady te w większości bliskie są owej doskonałości, rzekłbym, niemal ewangelicznej, toteż zawstydzają nas nad wyraz i każą się rumienić, jeśli prawdą jest, że filozof Chrystusa mniej jej okazuje niż filozof świata i że umiłowanie próżnej chwały może w sercu poganina zdziałać więcej niż zbożne uczucia religijne w duszy chrześcijanina”¹³. Jeśli chodzi o atypię filozofów, Traversari,

służyć nie tylko rozrywce („ad legentium consolationem”), ale także wychowaniu moralnemu („ad morum informationem”).

¹³ *Fr. Ambrosii in Diogenis Laertii opus ad Cosmam Medicem epistola*, w: DIOGENIS LAERTII *De vita et moribus philosophorum libri decem*, Lugduni 1566, s. 4–5: „Multa in his et dicta graviter et facta constanter invenias, ut non modo ex illorum libris fidem inviolabilis veritas capiat, verum exempla quoque religioni nostri incitamentum virtutis acceda <n>t. Quam foedum enim quamque plenum dedecoris est, si Christianum hominem, et de Deo suo pendentem et cui aeternae vitae spes certa sit, virtuti et continentiae dare operam pigeat, cum gentiles viros et a veri cultu Dei ac religione longe alienos probitati, modestiae, frugalitati ceterisque id genus animi humani ornamentis impensius studuisse comperit; pleraque exempla huiusce paene dixerim evangelicae perfectioni proxima sunt, ut pudendum vehementer et erubescendum sit, si id minus

świadom jej istnienia, ogranicza się do nazwania jej „nieprzyzwoitością” i stwierdza jedynie: „Sporo ich słów i postępów zamieszczono w księdze nie oglądając się na przyzwoitość, tak że mogą one wprawiać w zakłopotanie. Jednak reguły przekładu i wzgląd na prawdę nakazały mi ich nie pominąć”¹⁴.

Wszystkie wątki w tym tekście są nam już znane łącznie z nieogłębnością *atopia*. Traversari czuje się wobec niej zakłopotany, co sytuuje go w długiej tradycji chrześcijańskiej, patrystycznej i średniowiecznej; jednak jako tłumacza obowiązuje go prawda historyczna, w czym okazuje się prawdziwym humanistą.

Humanisci na tropie osobowości filozoficznej

Przyswojenie sobie pism starożytnych przedstawiających osobowość filozofów nastąpiło dzięki różnym badaniom humanistów w XV wieku nad dziedzictwem literackim starożytności, a zwłaszcza dzięki łacińskim przekładom greckich dzieł parafilozoficznych, doksograficznych i biograficznych¹⁵. Poza Diogenesem Laertiosem, *Moraliami* i *Vitae parallelae* Plutarcha należy wymienić również przekład *Apophthegmata* Plutarcha w opracowaniu Francesca Filelfa i Rafaela Maffei z drugiej połowy tego samego stulecia¹⁶, zbiór adagiów Filipa Beroalda Starszego (Filippo Beroaldo il Vecchio) skomentowany w jego słynnej *Oratio proverbialis*¹⁷. Do tej samej kategorii pism należą z pewnością dwa przekłady *Enchiridionu* Epikteta jako godnego uwagi przykładu

exhibeat Christi quam mundi philosophus, plusque in gentili pectore possit amor gloriae inanis quam animo Christiano religiosae pietatis affectus”. Ten sam motyw wstydu, jaki powinni odczuwać chrześcijanie wobec cnót filozofów pogańskich, występuje u Abelarda, Rogera Bacona i Roberta Kilwardby, ale słownictwo Traversariego, a zwłaszcza przeciwstawienie *mundi philosophus* i *Christi philosophus* przypomina raczej język patrystyczny niż scholastyczny.

¹⁴ Tamże, s. 6: „Plura quidem inserta sunt parum pudice, tum dicta tum facta, et quae pudorem exagitent: non omitti et lex interpretandi et veri suasit ratio”.

¹⁵ Zob. E. GARIN, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli 1983, s. 53–65 (rozdział III: „Per una »storia« della filosofia antica: le vite dei filosofi”). Przekład polski A. DUTKI, *Powrót filozofów starożytnych*, Warszawa 1993, s. 49–60.

¹⁶ Ten przekład został wydany w Wenecji przez JOANNESA EMERICUSA DE SPIRA w 1471; zob. HAIN-COPPINGER, n° 13140.

¹⁷ Zob. E. GARIN, *Filippo Beroaldo il Vecchio*, w: E. GARIN, *Ritratti di umanisti*, Firenze 1967, s. 113–114; M. CYTOWSKA, *Erasmus et Beroaldo*, „Eos. Commentarii Societatis Philologiae Polonorum”, LXV, 1977, s. 265–271.

rozumienia i praktykowania filozofii: pierwszy, dokonany w 1451, jest dziełem Niccolò Perottiego, ucznia Bessariona; drugi, pióra Angela Poliziana, ujrzał światło dzienne w 1479 roku¹⁸. Ale piętnastowieczni humaniści włoscy jeszcze wcześniej zaczęli wnikliwie studiować życie i osobowość Sokratesa. I tak, Leonard Bruni, który jako pierwszy z nich umiał dostrzec i odpowiednio podkreślić znaczenie *Listów* Platona, a w 1429 napisał *Żywoł Arystotelesa*, jeszcze zaś wcześniej, w 1415, *Żywoł Cycerona* (*Vita Ciceronis sive Cicero novus*; przedmowa do jego własnego przekładu biografii Cycerona napisanej przez Plutarcha)¹⁹, poświęcił wiele uwagi życiu i osobowości Sokratesa. Ofiarował światu łacińskiemu swej epoki najbardziej interesującą charakterystykę tego filozofa zawartą w *Uczcie* Platona, tj. Alcybiadesową pochwałę Sokratesa, którą Bruni przełożył i dedykował Kosmie Medyceuszowi²⁰. Około połowy XV wieku Giannozzo Manetti napisał biografie porównawcze Sokratesa i Seneki, w których najbardziej zajmowała go działalność polityczna tych filozofów²¹. Dwa wizerunki filozofów,

¹⁸ O ile wiem, przekład Perottiego nigdy nie został wydany drukiem, podczas gdy już w XV wieku mamy co najmniej dwa wydania drukowane przekładu Poliziana, z których jedno ilustruje w pewnym stopniu zainteresowania humanistów, jakie staram się tu opisać. Chodzi o wydanie opublikowane przez FILIPA BEROALDA STARSZEGO w 1497 w Bolonii, a zawierające: 1. CENSORINUS, *De die natali*; 2. CEBES, *Tabula* w przekładzie Ludovicusa Odaxiusa; 3. LEO BAPTISTA ALBERTI, *Virtus*; 4. EPICETUS, *Enchiridion* w przekładzie Poliziana; 5. BASILIUS MAGNUS, *Homilia XXII de legendis libris gentilium* przetłumaczona przez Leonarda Bruniego i *Homilia XI de invidia* przetłumaczona przez Niccolò Perottiego; 6. PLUTARCHUS, *De invidia et odio* w przekładzie nieznanego autora. Drugie wydanie zostało wydrukowane w Wenecji przez Aldusa Manutiusa w 1498. Zob. *Incunabula quae in bibliothecis Poloniae asservantur*, s. 253 i 764, n° 1496 i 4530. Posłużyłem się wydaniem: ANGELUS POLITIANUS, *Opera omnia*, a cura di I. MAIER, 3 tomy, Torino 1970–1971, które jest tylko, wzbogaconym kilkoma dodatkowymi tekstami, fototypicznym przedrukiem wydania: ANGELI POLITIANI *Opera*, Basileae (apud Nic. Episcopium iuniorum) 1553. Tekst *Enchiridionu* jest tam na s. 394–405.

¹⁹ Wszystkie te teksty Bruniego zostały wydane w: LEONARDO BRUNI ARETINO, *Humanistisch-philosophische Schriften*, herausgegeben von H. BARON, Leipzig 1928: przedmowa do przekładu *Listów* Platona, s. 135–136 (o ich znaczeniu dla rozwoju idei humanistycznych patrz E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Bari 1961, s. 103); *Vita Aristotelis* (wybrane fragmenty), s. 41–49; *żywoł Cycerona*, *Cicero novus seu Ciceronis vita*, s. 113–120.

²⁰ *Epist.*, VIII, 1 w: LEONARDI BRUNI *Epistularum libri VIII*, recensuit L. MEHUS, Florentiae 1741, vol. II, s. 70–76.

²¹ Jednak wydano je (po raz pierwszy dopiero w naszej epoce) oddzielnie. *Vita Socratis* ukazała się w formie książeczki: JANOTIUS MANETTI, *Vita Socratis*, prima edizione con una nota introduttiva e le varianti dei codici a cura di M. MONTUORI, Firenze 1974 (Biblioteca di „De homine”, VI); *Vita Senecae* – w czasopiśmie naukowym: C. MORESCHINI, *La „Vita Senecae” di Giannozzo Manetti*, „Annali della Scuola Normale

które jednak nie są biografiami, zostały nakreślone mniej więcej dwadzieścia pięć lat później przez Marsilia Ficina: jeden Sokratesa, drugi Platona²². Angelo Poliziano ze swej strony próbował pokazać m.in. niezwykle i dziwaczne cechy Pitagorasa²³.

A oto kilka ogólnych stwierdzeń dotyczących tego gatunku literatury humanistycznej:

Atopia filozofów nie zawsze stanowi tam wątek główny. Wydaje się, że w żywotach starożytnych filozofów piętnastowieczni humaniści starali się uwydatnić to, co było bliskie ich ideałowi życia. Zauważmy na przykład, że Bruni, a później Manetti, przedstawiciele humanizmu nazywanego obywatelskim²⁴, uważali za szczególną zasługę filozofów starożytnych fakt, że ci ostatni wiedli nie tylko życie kontemplacyjne, ale także aktywne i intensywne życie obywatelskie²⁵. To w tym

Superiore di Pisa”, *Classe della Letteratura e Filosofia*, S. III, vol. III, 1976, s. 847–875 (tekst łaciński s. 850–870).

²² Noszą tytuły: *Confirmatio Christianorum per Socratica*, w: MARSILII FICINI *Opera omnia*, Basileae 1561, s. 868, i *Platonis vita ex eius scriptis*, tamże, s. 769; co do charakterystyki tych dwu tekstów w interesującym nas aspekcie zob. R. MARCEL, „Saint” *Socrate, patron de l’humanisme*, „Revue Internationale de Philosophie”, V, 1951, s. 140–142; tenże, *Marcile Ficin*, s. 626–628.

²³ ANGELUS POLITIANUS, *Lamia*, w: ANGELUS POLITIANUS, *Opera omnia*, a cura di I. MAIER, vol. I, s. 451–453, w kontekście charakterystyki filozofii, s. 451–460.

²⁴ Co się tyczy tego pojęcia, zob. zwłaszcza H. BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton 1955; w kwestii dotyczącej go dyskusji, a zwłaszcza syntetycznej jego oceny zob. P.O. KRISTELLER, *The Active and Contemplative Life in Renaissance Humanism*, w: *Arbeit, Musse, Meditation*, wyd. cyt., s. 141–142.

²⁵ Co do Leonarda Bruni warto przytoczyć charakterystyczny tekst jego *Vita di Dante e di Petrarca*, w: LEONARDO BRUNI ARETINO, *Humanistisch-philosophische Schriften*, herausgegeben von H. BARON, s. 53, w. 32 – s. 54, w. 10: „Qui il Boccaccio non ha pazienza e dice, le mogli esser contrarie alli studi; e non si ricorda, che Socrate, il più sommo filosofo che mai fosse, ebbe moglie e figliuoli ed officii nella republica della sua città; ed Aristotile, che non si può dire più là di sapienza e di dottrina, ebbe due mogli in diversi tempi ed ebbe filiuogli e ricchezze assai; e Marco Tullio, e Catone, e Seneca, e Varrone, latini sommi filosofi, ebbero moglie, officii e governi nella republica. Siccè persommi il Boccaccio, i suoi giudicii sono molto frivoli in questa parte e molto distanti della vera opinione. L’uomo è animale civile, secondo piace a tutti i filosofi. La prima congiunzione, dalla quale moltiplicata nasce la città, è marito e moglie, nè cosa può esser perfetta, dove questo non sia, e solo questo amore è naturale, legitimo e permesso”. Co do GIANNOZZA MANETTIEGO, zob. *Vita Senecae*, cap. 7, 1, wyd. cyt., s. 856, jak również *Vita Socratis*, cap. 19, wyd. cyt., s. 26–27: »[...] quamquam summus, ut diximus, philosophus fuerit, civilem tamen vitam ceterorum civium more Athenis agebat, siquidem et cum Atheniensibus conversabatur, et matrimonio iungebatur, et civitatis magistratus gerebat, et nihil denique omittebat, quod ad civilem consuetudinem vel maxime pertinere arbitraretur. Duas enim, non unam dumtaxat, uxores ipsum suscepisse fertur [...]«. Giannozzo Manetti przytacza imiona dwóch żon Sokratesa, zastanawia się,

kontekście myślowym i kulturowym XV wieku pojawiają się w humanistycznych biografiach filozofów dwa równoległe motywy szczególnie dla nas ciekawe: moralne aspekty życia filozofów oraz utożsamianie ich życia z życiem chrześcijańskim.

Pierwszy z tych motywów pokrywa się z ideą Petrarki, wcześniej tu przedstawioną, według której jedynie moralność kształtuje filozofa i tylko filozof w ten sposób ukształtowany jest godzien szacunku.

Nauczając i pisząc, mówi Manetti o Senecie, a co więcej żyjąc skromnie, poddany własnej wewnętrznej dyscyplinie (*modeste temperateque vivendo*), tak bardzo wspomógł ludzkość swymi aforyzmami, że jednomyślnie uważa się go za największego filozofa-moralistę²⁶. Autor *Vita Platonis*, przypisywanej niegdyś Leonardowi Bruniemu, Guarino Guarini Veronese²⁷, przerywa swój doksograficzny dyskurs ledwie nakreśliwszy kilka punktów Platonskiej doktryny, mianowicie dualizm rzeczy i idei, by zwrócić się wprost do adresata owej biografii mającej zresztą formę listu: „Lecz cóż ja czynię, wykrzykuje, goniąc za próżnym przedsięwzięciem? Po cóż ci opowiadam o tym, co Platon wymyślił lub tylko uporządkował z lepszym gustem, skoro wszystko to znajduje się w piśmiennictwie łacińskim i skoro jest ci dobrze znane? Toteż żeby w myśl przysłowia nie nosić sowy do Aten, ani, jak świnia,

czy Sokrates miał dwie żony jednocześnie, czy też jedną po drugiej, i nie znajdując odpowiedzi, wyjaśnia (za DIOGENESEM LAERTIOSEM, II, 26) „obywatelską” przyczynę, która mogła zachęcić Sokratesa do bigamii, tamże, s. 27: „Qui [...] simul ambas accepisse putant, hanc eiusmodi acceptionis causam fuisse aiunt: Athenienses enim, diuturnis bellis et assiduis pestibus inanem civibus et paene exhaustam civitatem conspicientes, eam, quoad poterant, reparare sobolemque propagare contendebant. Quocirca decrevisse iniquunt ut quibuscumque Athenarum cultoribus duas uxores simul habere ac ducere liceret: atque huiusmodi Atheniensium decreto Socratem paruisse, memoratasque uxores habuisse referunt”.

²⁶ GIANNOZZO MANETTI, *Vita Senecae*, cap. 5, 6–7, wyd. cyt., s. 854: „Ita cum docendo tum scribendo atque modeste insuper temperateque vivendo descriptionibus suis humano generi usque adeo profuisse perhibetur, ut solus in hac morali philosophia excellere ac ceteris omnibus harum rerum scriptoribus consensu omnium praestare videatur. Quocirca solus moralis philosophus, hoc est cunctis excellens, vulgo apud Latinos non immerito appellari consuevit, atque sicut de Virgilio, si poetam, aut de Cicerone, si oratorem, apud nos, si vero apud Graecos de Homero ac Demosthene eadem quaerimus, sic etiam de Seneca, si morealem dicimus, intelligere et respondere solemus”.

²⁷ Guarino Guariniego uznał za autora R. SABBADINI, *La scuola e gli studi di Guarino Guarini Veronese*, Catania 1896, s. 136. Ponieważ nie udało mi się zidentyfikować ani odnaleźć drukowanego wydania tej biografii (Wenecja 1538?), jakie tam cytuje Sabbadini, posługuję się tekstem rękopisu Biblioteki Narodowej we Florencji, Conv. Sopp. J I, 31, f. 52r – 62r, gdzie nosi ona tytuł: „Platonis vita per Leonardum Aretinum”.

nie pouczać Minerwy, porzucam ten temat i przedstawię tylko to, co wiem o jego życiu, ponieważ rozumiał on i głosił, że cała chwała cnoty polega na działaniu. I jeśli tak usilnie szukał cnoty, to nie po to, by o niej mówić tylko i dyskutować”²⁸. W tych słowach odnajdujemy z jednej strony myśl, że życie filozofa stanowi najważniejszy element jego aktywności doktrynalnej, a z drugiej, że w łacińskiej tradycji literackiej i filozoficznej, tzn. w tradycji scholastycznej, ograniczonej do źródeł i języka łacińskiego, brak refleksji etycznej, którą można by porównać z taką refleksją filozofów starożytnych. Dalszy ciąg cytowanego tekstu Guarina Guariniego dostarcza nam kilku przykładów ilustrujących jego pojęcie *actio virtutis*. Wprowadza je zwracając uwagę, że Platon „często się narażał w obronie ojczyzny, przyjaciół, ludzkości”²⁹. Jeden z przykładów odnosi się do spokoju i obojętności Platona wobec śmierci, a kończy się uwagą o tym, że taka postawa wynika z filozofii: „Taką wagę miały racje filozoficzne oraz harmonia jego myśli i czynów”³⁰. Inny przykład odwołuje się do motywów podróży Platona na Sycylię: „Udał się tam, stwierdza Guarino, by prosić Dionizjosa o wolność dla tych regionów Italii i Sycylii, które mu podlegały: pragnął w ten sposób uczcić i okryć chwałą filozofię nie tylko słowami czy dysputami, lecz czynami i działaniem”³¹.

Poza życiem etycznym, które osiąga szczyt w działaniu filozofa-obywatela, doradcy i jednocześnie moderatora władcy, należy podkreślić inny ważny element „praktycyzmu” humanistycznego. Natknęliśmy się nań u Petrarcki i Erazma. Jest to styl perswazywny i moralizatorski, przeciwstawny naukowemu, schematycznemu i bezosobowemu stylowi Arystotelesa i łacińskich scholastyków. Oto co

²⁸ Ms. Firenze, Bibl. Nazionale, Conv. Soppr. J I, 31, f. 55v: „Sed quid ago supervacuae negotiationis homo, qui ea, quae sunt a Platone aut excogitata aut ornatus digesta, percurro, quom ea et Latinis litteris illustrata sint et tibi diligentissime cognita? Itaque ne noctua Athenas aut sus Minervam, ut in proverbio est, haec omittens de illius vita quod succurret absolvam, quom virtutis laudem in actione constare intelligeret atque praedicaret. Nec enim ut de virtute tantum loqueretur ac disputaret, eius studio insudarat”.

²⁹ Tamże: „Saepius de se in patriam, in amicos, in hominum genus periculum fecit”.

³⁰ Tamże, f. 57r: „Tantum valebat philosophiae ratio et opportuna factorum consiliorumque consentia”.

³¹ Tamże: „[...] profectus est eo proposito, ut ab Dionysio cunctarum Italicarum Sicularumque sibi subiectarum libertatem exoraret, quo philosophiae laudes ac dignitatem non verbis tantum aut disputationibus, sed re ipsa et actione apud omne hominum genus compararet”.

mówią na ten temat niektórzy piętnastowieczni humaniści. Dedykując swój przekład *Enchiridionu* Epikteta papieżowi Mikołajowi V, Niccolò Perotti pisze: „Różnica między filozofią Epikteta a filozofią innych polega, zdaje mi się, na tym, że dzięki zachętom innych wiemy, czym są sprawiedliwość, waleczność, powściągliwość, natomiast dzięki naukom Epikteta jesteśmy waleczni, sprawiedliwi i powściągliwi”³². Inną wersję tego samego motywu odnajdujemy w *Vita Socratis* Giannozza Manetti: „Mimo iż Arystoteles doskonale potrafił zdefiniować i wyodrębnić różne zalety umysłu, uważnie czytającym jego dzieła wydaje się, że nie wniósł nic takiego, dzięki czemu można by było gorliwiej dążyć do cnoty lub usilniej chronić się od występku. A za to właśnie Grecy wychwalają Sokratesa i Platona, nasi zaś Cycerona i Senekę. Lepiej od innych potrafili oni zachęcać ludzi nawet śpiących lub zajmujących się czym innym do niepojętego wręcz umiłowania cnot i znieawidzenia występku”³³.

Drugi równoległy motyw literatury humanistycznej stanowi, moim zdaniem, tendencja do konfrontowania filozofii z chrześcijaństwem z punktu widzenia moralnej praktyki filozofów i chrześcijan, idzie zaś o to, aby znaleźć między nimi jakieś analogie, a nawet tożsamość. Tendencja ta osiągnęła apogeum – a jednocześnie zbiegła się z przekonaniem, że życie filozofów ma wartość wzorcą – w *Confirmatio*

³² NICOLAI PEROTTI *In Epicteti philosophi Enchiridion praefatio ad Nicolaum quintum Pontificem Maximum*, ms. Città del Vaticano, Vat. Lat. 3027, f. 3r: „Hoc mihi inter huius ac ceterorum philosophiam videtur interesse, quod aliorum quidem praecepta nos scire faciunt, quid sit iustitia, quid fortitudo, quid temperantia, Epicteti vero praecepta fortes nos esse et iustos et temperantes”. Do słów „Epicteti vero praecepta” odnosi się przypis na marginesie: „magna laus”. Charakterystyczny dla Perottiego jako humanisty jest fakt, że jego pochwała dotyczy stylu Epikteta. Przytoczone zdanie poprzedzone jest eksklamacją: „At quanta est apud hunc virum, dii boni, in loquendo facilitas, in verbis elegantia, in sententiis gravitas!” i zamknięte twierdzeniem: „Tanta est apud hunc philosophum vis elegantiae et gravitatis”.

³³ JANOTTUS MANETTI, *Vita Socratis*, cap. 10, wyd. cyt., s. 20: „[...] licet Aristoteles de definiendis atque inter se distinguendis animi virtutibus probe egregieque tractaverit, nihil tamen accurate legentibus attulisse videbatur, quo virtutes ardentius appeterentur, vitia enixius evitarentur: quod Socrates et Plato praecipue apud Graecos, apud nostros vero Cicero et Seneca prae ceteris fecisse laudantur, ut suasionibus suis ad incredibilem quandam virtutum amorem simul atque vitiorum detestationem et dormientes homines et aliud agentes [zob. ARIST., *Eth. Nic.*, I, 13, 1002 b 6–8] vehementius excitarentur, quemadmodum de Ciceronis »Hortensio« a beato Augustino scriptum esse videmus [*Conf.*, III, 4, 7]: in quem librum cum forte incidisset, tantum philosophiae ardorem, cuius exhortationem continebat, inter legendum sibi iniecisce dicit, ut, mirabile dictu, mentem suam repente mutaverit et vota ac desideria sua longe alia fecerit”.

Christianorum per Socratica Ficina, gdzie Sokrates „jako swego rodzaju prefiguracja zapowiada [...] Chrystusa” i przez swoje etyczne postępowanie „staje się dla potomności wzorem największej stałości i cierpliwości”³⁴.

Wróćmy do atopii. Formalnie nieobecna, faktycznie pojawia się już w dokonanym przez Leonarda Bruniego przekładzie Alcybiadesowej pochwały Sokratesa; znamienne jednak, iż Bruni nie powtórzył tego terminu pomijając cały poprzedzający pochwałą fragment, w którym Alcybiades tak oto zwraca się do Sokratesa: „Nielatwo jest poprawnie i szczegółowo przedstawić twą atopię”³⁵. Wydaje się zatem, że wartość ekspresywna tego słowa o bardzo bogatych skojarzeniach nie była doceniana, a sam termin pozostał trochę na uboczu, zdominowany przez – zapewne bardziej atrakcyjne – porównanie Sokratesa do Sylena, które zrobiło później wielką karierę³⁶, a którego znaczenie zdaje się jednak tutaj nieco umniejszone. W każdym razie nie ma śladu pojęcia atopii w innym portrecie Sokratesa, nakreślonym przez Ficina, mianowicie w drugim rozdziale siódmego traktatu *In Convivium Platonis de amore*. Ficino potrafił tam opisać osobowość Sokratesa, m. in. eksponując sprzeczne cechy jego charakteru; i on jednak nie użył ani terminu „atopia”, ani jakiegokolwiek jego odpowiednika³⁷. Wydaje się

³⁴ MARSILII FICINI *Opera omnia*, wyd. cyt., s. 868; zob. także R. MARCEL, *Marsile Ficin*, wyd. cyt., s. 625–627.

³⁵ LEONARDI BRUNI *Epistolarum libri VIII*, lib. VIII, epist. 1, wyd. cyt., vol. II, s. 70–76. Przekład został zawarty w liście Bruniego do Kosmy Medyceusza: „Leonardus Cosmo salutem. – In Symposio Platonis amoennissimo omnium libro Socratis philosophi laudes festive simul periteque narrat Alcibiades. Eius verba tibi mittere constitui in latinum sermonem tractada”. Potem następuje przekład *Uczty Platona* rozpoczynający od 215 a: „Dico igitur» inquit Alcibiades, »Socratem esse persimilen Silensis istis [...]» (φημι γάρ δὴ ὁμοίωτατον αὐτὸν τοῖς σειληνοῖς τούτοις κτλ.), a zakończony na 222 a: „Verum enim si intus aspiciat quis eius sermones, primo quidem reperiet sensuum profunditatem habere solos aliorum omnium et insuper divinissimos esse ac plurimas virtutum speciosissimas imagines continere ac per omnem vitam ad bene vivendum extendi” ([...] μάλλον δὲ ἐπὶ πάντων προσήκει σκοπεῖν τὸ μέλλοντι καλῶ κάγαθῶ ἔσσεσθαι). Leonardo Bruni pominął formułę οὐ γάρ τι ῥάδιον τῆν σὴν ἀτοπίαν [...] εὐπόρωσ και ἐφεξῆς καταριθμήσαι, która poprzedza pochwałą Sokratesa i która kończy krótki dialog Alcybiadesa z Sokratesem (214e–215a). Ale postać Sylena również jest „atopiczna”!

³⁶ Zob. E. BENZ, *Christus und die Silene des Alcibiades, Wandlungen eines platonischen Bildes im Zeitalter der Reformation*, „Aus der Welt der Religion”, Religionswissenschaftliche Reihe, NF, III, 1940, s. 1–31.

³⁷ MARSILII FICINI *Opera omnia*, s. 1356–1357 (= Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, übersetzt von K.P. HASSE, herausgegeben und eingeleitet von

natomiast, że Angelo Poliziano, uczeń Ficina, był już w pełni świadomy „atopicznej” osobowości i jednocześnie „sylenicznego” charakteru filozofów. Świadomość ta przejawia się w pewnej mierze w przedmowie Poliziana do jego przekładu *Enchiridionu* Epikteta³⁸, ale silniej podkreślona została w *Lamia*, dziele, w którym Poliziano próbuje określić swój własny stosunek do filozofii, a mianowicie, czy on sam jest, czy nie jest filozofem i co to znaczy „być filozofem”³⁹. W *Lamia* jednak to nie Sokrates jest „atopiczny” i „syleniczny”, lecz Pitagoras, którego uczniowie dziwacznie nazywali „On Sam” (Αὐτός, *Ipse*). Poliziano stwierdza, że większość Pitagorasowych adagiów ma znamię śmieszności: „Gdybyście słyszeli jego nauki, pękalibyście ze śmiechu”. A potem, przytoczywszy wiele z tych nauk, tak oto charakteryzuje postępowanie Pitagorasa: „Gdybym nie lękał się waszego śmiechu, mógłbym wam

P.R. BLUM, lateinisch-deutsch, Hamburg 1984, oratio septima, cap. II, s. 308–316); zob. P.O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 1953, s. 306–308.

³⁸ ANGELLUS POLITIANUS, *Opera omnia*, wyd. cyt., vol. I, s. 393: „Epictetus hic noster [...] a natura ipsa ac ratione arma accepit, quae [...] se [...] a metu [...] et dolore ceterisque animi perturbationibus tutum inviolabilemque praestiterint. Bellum quidem hic vir [...] cum fortuna cumque opinione accerimum gessit. Quas ita ambas fugit atque fugavit, ut eas ex universa quoque hominum vita exterminaverit. Qui cum et servus esset et claudus et Homericus Iro pauperior [zob. HOM., *Od.* XVIII, 1–7], haud tamen dubitavit diis sese amicum notissimo apud Graecos disticho asseverare. Legerat enim apud Platonem in eo dialogo, qui Alcibiades primus sive de natura hominis inscribitur [*Alcib.* I, 130c i 133b], eum proprie vereque hominem esse, cuius omnis in rationali animo substantia existeret. Quapropter quicquid extra hunc hominem foret, id ad se minimum pertinere arbitratus est neque id verbis tantum aut libris, sed vita quoque ipsa prae se tulit”. Epiktet jest więc raczej „syleniczny” niż „atopiczny”, nawet będąc śmiesznym, w istocie jest poważny. Co do roli, jaką odegrał neoplatonizm Simpliciusa u Poliziana jak również u Perottiego, zob P. HADOT, *La survie du Commentaire de Simplicius sur le Manuel d'Epictète du XV^e au XVII^e siècles: Perotti, Politien, Steuchus, John Smith, Cudworth*, w: *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du Colloque international de Paris (28 sept. – 1er oct. 1985)*, wyd. I. HADOT, Berlin/New York 1987, s. 326–337 i 355–367.

³⁹ Tamże, s. 451: „[...] fabulae, etiam quae seniles putantur, non rudimentum modo, sed et instrumentum quandoque philosophiae sunt.” *Lamiae*, tzn. ludzie przebiegli, mówią o nim: „Politianus est, ipsissimus est, nugator ille scilicet, qui sic repente philosophus prodiit”. Poliziano broni się wyjaśniając, że on sam nie jest filozofem: „[...] quod repente me dixerunt philosophum, nescio equidem, utrum illis hoc totum displiceat, philosophum esse, quod ego profecto non sum, an quod ego videri velim philosophus, cum longe absim tamen a philosopho”. Tu pojawia się problem, kto to jest filozof: „Videamus ergo primum, quodnam hoc sit animal, quod homines philosophum vocant; tum, spero, facile intelligetis non esse me philosophum. [...] mox etiam de eo agemus, utrumne esse philosophum turpe ac malum sit; quod ubi docuerimus non esse, tum de nobis deque nostra hac professione loquemur”.

jeszcze coś powiedzieć. Ale i tak opowiem; śmiećcie się, jeśli chcecie. Dawał lekcje zwierzętom zarówno dzikim, jak i oswojonym”. Ale w końcu przychodzi pochwała Pitagorasa, wynalazcy słowa φιλόσοφος w miejsce σοφός, pełnego pychy, a przedtem używanego powszechnie. „Pytany przez Leona, tyrana Fliuntu, który chciał wiedzieć, kim jest »On Sam«, wynalazca i propagator mądrości tak dziwnej, odpowiedział, że jest filozofem”⁴⁰.

Oto więc po wielu wiekach przygotowań i jednym stuleciu dominacji systemu pojęć i wartości spetryfikowanego przez trzynastowieczną scholastykę klasyczną – aczkolwiek, jak widzieliśmy, nie wyłącznego – mamy godną podkreślenia nowość. Chodzi nie tylko o ideę, według której koniecznym dopełnieniem doktryny jest życie filozofa, ale także o cechy szczególne tego życia, o doniosłość i rodzaj właściwego filozofowi postępowania, o bezpośredni związek jego życia z jego dziełem. To, co tu najistotniejsze, polega na przewartościowaniu, z tego punktu widzenia, filozofii starożytnej porównywanej z chrześcijaństwem, dalej pojmowanym w sposób praktycystyczny. Jak już powiedziałem, wszystko to widać najwyraźniej w twórczości humanistów odrodzenia. Trzeba jednak dodać, że humanizm oddziaływał na wielu

⁴⁰ Tamże, s. 451–453, przytoczywszy wiele adagiów i zaleceń Pitagorasa, Poliziano kreśli obraz jego osobowości (s. 452): „Nomen illi erat Ipse. Sic discipuli certe vocabant sui. [...] Praecepta vero ipsius si audi eritis, risu, scio, diffluetis. [...] »Ignem« aiebat, »gladio ne fodicato«”. Potem następuje kilka anegdot uznanych przez Poliziana za śmieszne: „Ni cachinnos metuam, qui iam clanculum, puto, ebuiunt, habeo aliud quoque quod narrem; sed narrabo tamen; vos, ut libet, ridetote. Bestias docebat, tam feras quam cicures [...]”. Następnie przytacza relację Cycerona o Pitagorasie jako wynalazcy nazwy filozofii i podkreślając jej teoretyczny i „bezinteresowny” charakter, opisuje pod tym kątem filozofię Platona. Stwierdza, że to poszukiwanie prawdy stanowi u Platona i w ogólę naturę filozofii, ale kończy swój wywód w sposób, który umożliwia mu nawiązanie do dziwnego i śmiesznego charakteru filozofa, charakteru, którego przykładem jest ironia Sokratesa (s. 454): „[...] philosophi omnes habere hoc in primis velut insigne debent: ut sint mendacii osores, veritatis amatores; quamquam aliquod mendacium quoque philosopho congruit: ut cum se ipse et sua extenuat. Quali Socrates ironia fertur eleganti usus adversus inflatos sofistas, ut qui ab homine referellentur imperitum agente, facilius intelligerent, quam omnino nihil ipsi scirent. [...] Talem igitur nobis veri ac legitimi philosophi adumbravit imaginem senex ille Atheniensis, qui toto vertice ac toto etiam pectore supra ceteros fuit, eumque semper, quamdiu viveret, mortem commentari aiebat, solumque tamen in hac quoque vita felicem esse ac beatum. Ceterum inveniri omnino tales quam paucissimos et paene albis esse corvis rariores”. Inne odmiany „atopii” powracają w dalszym ciągu dyskursu, gdzie Poliziano usiłuje odpowiedzieć na pytanie, czy sam jest, czy nie jest filozofem: wyśmiewanie Talesa przez niewolnicę (s. 457) albo osoba filozofa nie umiającego się zachować w codziennym życiu prywatnym i społecznym (tamże; zob. wyżej, s. 17–18 i przyp. 27).

przedstawiciele różnych kierunków i różnych środowisk intelektualnych, również scholastycznych. Na licznych przykładach widać ciekawe formy podległości temu dominującemu kierunkowi epoki, jakim jest humanizm. Środowisko akademickie Pragi w XIV wieku i Krakowa w XV dostarczają nam tu przykładów szczególnie wymownych⁴¹, choć i Paryż końca XIV i początku XV stulecia, ulegający wpływowi Petrarki, również mógłby być z tej perspektywy ciekawym przedmiotem badań⁴². Pozostawiam jednak te ilustrujące rzecz przykłady, ponieważ chciałbym zakończyć me rozważania kilkoma zwięzłymi uwagami dotyczącymi pojęcia filozofii u Erazma z Rotterdamu. Wszystkie bowiem elementy rozproszone wcześniej w poszczególnych nurtach humanistycznych skupiły się ostatecznie u tego wielkiego humanisty i teologa z XVI wieku w jednej, spójnej, radykalnej i jednorodnej koncepcji.

Erazm i filozofia

Dla Erazma prawdziwym filozofem nie jest erudyta delektujący się wszelkimi subtelnosciami filozofii, lecz ten, kto żyje w sposób filozoficzny⁴³. Według Erazma taki ideał filozofa urzeczywistniony został

⁴¹ Co się tyczy Pragi i środowisk czeskich w ogóle zob. E. WINTER, *Frühhumanismus. Seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für die Kirchenreformbestrebungen im 14. Jahrhundert*, Berlin 1964; odnośnie do Krakowa i Polski, N. CONTIERI, *La fortuna di Petrarca in Polonia nei secoli XIV e XV*, „Annali (dell') Istituto Universitario (Napoli)”. Sezione Slava, IV, fasc. 2, 1961, s. 139–166; W. SENKO, *Les tendances préhumanistes dans la philosophie polonaise au XV^e siècle*, Wrocław 1973; *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, pod red. Z. KUKSEWICZA, vol. IX: J. DOMAŃSKI, *Początki humanizmu*, Wrocław 1982.

⁴² Co się tyczy kontaktów Paryża oraz innych francuskich środowisk intelektualnych z czternastowiecznym humanizmem włoskim, zob. G. VOIGT, *Die Wiederbelebung des klassischen Altertums*, vierte, veränderte Auflage, t. II, Berlin 1960, s. 331–356; F. SIMONE, *Il Rinascimento francese*, Torino 1961; G. BILLANOVICH, G. OUY, *La première correspondance échangée entre Jean de Montreuil et Coluccio Salutati*, „Italia Medioevale e Umanistica”, VII, 1964, s. 337–374; G. OUY, *Gerson, émule de Pétrarque. Le „Pastorium carmen”, poème de jeunesse de Gerson, et la renaissance de l'églogue en France à la fin du XIV^e siècle*, „Romania”, LXXXVIII, 1967, s. 175–231; tenże, *Le thème du „taedium scriptorum gentilium” chez les humanistes, particulièrement en France au début du XV^e siècle*, „Cahiers de l'Association Internationale des Etudes Françaises”, n° 23, mai 1971, s. 9–26. Dla późniejszej epoki zob. A. RENAUDET, *Paris de 1494 à 1517. Eglise et Université, réformes religieuses, culture et critique humaniste*, w: *Courants religieux et Humanisme à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle. Colloque de Strasbourg 9–11 mai 1957*, Paris 1959, s. 5–24, zwłaszcza s. 7–9.

⁴³ Oto kilka tekstów Erazma zawierających albo definicje, albo opisy (w większości

w ten sam sposób przez pogańskich filozofów i chrześcijańskich świętych. W słynnym adagium *Sileni Alcibiadis* wymienia on z jednej strony Sokratesa, Diogenesa Cynika, Epikteta, a z drugiej Jana Chrzyciela, apostołów, św. Marcina i Chrystusa jako przykłady natury „sylenicznej”, która objawia się w ich nauce i postępowaniu. W opisie Erazma postacie te są przykładami atopii filozoficznej, mimo że samo słowo tam nie występuje i że tylko filozofowie są zdolni do żartu i ironii⁴⁴. Podstawa, na której powstała Erazmowa idea

okolicznościowe) pojęcia filozofii, jakie akceptował i zalecał (*Ep.* z odpowiednimi numerami odnosi się do DES. ERASMI ROTERODAMI *Opus Epistolarum*, denuo recognitum et auctum per P.S. ALLEN, H.M. ALLEN, H.W. GARROD, Oxford 1906–1958; *LB*, z rzymskim numerem tomu i arabskim kolumny – do DESIDERII ERASMI ROTERODAMI *Opera omnia*, ex recensione Ioannis CLERICI, Lugduni Batavorum, 1703–1706; *ASD*, z rzymskim numerem *ordo* oraz arabskimi numerami tomu i strony – do *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, Amsterdam 1969 –): *Ep.* 531 (do Guillaume’a Budé o sztuce wymowy, zwłaszcza chrześcijańskiej), w. 226–231: „Ut optimus est iaculandi artifex, non cui pharetra sit gemmis insignis, cui arcus quam maxime insignis, sed qui certissima manu scopum feriat; ut ingens philosophus, non qui Stoicorum aut Peripateticorum dogmata pulchre teneat, sed qui philosophiae rationem vita ac moribus exprimat, qui proprius est philosophiae finis: ita summi oratoris munus absolvit quisquis quod voluit persuasit”; *Apologia in Dialogum Iacobi Latomi*, 2, 55, *LB* IX 94 B: „[...] ut Seneca et Plutarchus negant esse philosophos, qui praecepta vivendi memoriter recitare possint, sed qui quod praecipit philosophia in habitum ac vitam ipsam traiciunt, ita nolebam theologum talem esse, quales nimis multos ipse vidi, qui sacras litteras tantum intellectu complecterentur, sed qui sentiret quique penitus afficeretur iis, quae legebat in libris arcanis”; *Ep.*, 2533, w. 107–115: „Video et gaudeo eam felicitatem, quam Plato optat civitatibus, vestrae Poloniae contigisse, in qua viri principes philosophiam amplectuntur. Philosophiam autem appello non rationem disserendi de principiis rerum, de hyle, de tempore, de motu, de infinito, sed illam sapientiam quam Salomon iudicavit pretiosiore cunctis opibus, eamque propter hanc unam prae ceteris omnibus a Deo optavit. Cuius haec vis est, ut homo et suam ipsius vitam rectius insituat et patriae commodis belli simul ac pacis temporibus probe consulat”. Ostatnia definicja filozofii jest również okolicznościowa, ale nie różni się od innych Erazmowych definicji.

⁴⁴ *Adag.*, 2201 (= 3,3,1), *ASD* II 5, s. 162, lin. 25 – s. 166, lin. 18 (ze świętym komentarzem F. Heinimanna i E. Kienzlego), skąd przytaczam fragmenty: „Quem [tzn. Socratem] si de summa, quod dici solet, cute quis aestimasset, non emisset asse. Facies erat rusticana, taurinus aspectus, nares simae aequoque plenas. Sannionem quempiam bardum ac stupidum dixisses. Cultus neglectus, sermo simplex ac plebei et humilis, ut qui semper cardones, aurigas, fullones et fabros habebat in ore. Nam hinc fere sumebat illas suas εἰσαγωγὰς, quibus urgebat in disputando. [...] Videbatur ineptus ad omnia reipublicae munia, adeo ut quodam die, nescio quid apud populum exorsus agere, cum risu sit explosus. Atqui si Silenum hunc tam ridiculum explicuisses, videlicet numen invenisses potius quam hominem, animum ingentem, sublimem ac vere philosophicum, omnium rerum, pro quibus ceteri mortales currunt navigant sudant litigant belligerantur, contemptorem [...] Huiusmundi Silenus fuit Antisthenes, baculo suo, pera palioque maximorum regum fortunas antecellens. Huiusmundi Silenus fuit Diogenes, vulgo canis

chrześcijaństwa rozumianego jako *philosophia Christi*⁴⁵, to podobieństwo między atopią filozoficzną i chrześcijańską – wyrażające się w wielu pismach, na przykład w *Adagia* i w opartych przede wszystkim na Plutarchu i Diogenesie Laertiosie *Apophthegmata*⁴⁶ – oraz pouczający opis tej atopii i definicja jej związków z cnotami chrześcijańskimi. Tak oto humanizm przewycięża negatywną ocenę, patrystyczną i średniowieczną, owego dziwnego i szkockującego elementu starożytnej filozofii⁴⁷.

habitus. [...] Huiusmodi Silenus fuit Epictetus, servus, pauper, claudus [...], sed idem (quod est felicissimum) charus superis, id quod sola vitae praestat integritas cum sapientia coniuncta. Haec nimirum est natura rerum vere honestarum: quod habent eximium, id in intimis recondunt abduntque, quod contemptissimum, id prima specie prae se gerunt, ac thesaurum ceu vili cortice dissimulant nec profanis ostendunt oculis. [...] An non mirificus Silenus fuit Christus? si fas est de hoc ad eum loqui modum, quem equidem haud video cur non omnes pro virili debeant exprimere, qui Christiani nomine gloriantur. Si summam Sileni faciem intuearis, quid iuxta popularem aestimationem abiecius aut contemptius? Tenuis et obscuri parentes, domus humilis, ipse pauper et pauculos et pauperculos habuit discipulos, non e magnatum palatiis, non pharisaeorum cathedris, non e philosophorum scholis, sed a telonio et retibus ascitos. [...] Iam si contingat apertum hunc Silenum proprius intueri, hoc est si cui dignetur ipse se purgatis animi luminibus ostendere, deum immortalem, quam ineffabilem reperies thesaurum [...]. Verum haec una forma placuit, quam suis discipulis et amicis, hoc est Christianis, proponeret, hanc potissimum delegit philosophiam a philosophorum decretis, a mundi ratione longe lateque diversam, sed eam quae sola omnium praestat, quod alii aliis viis conantur assequi, nempe felicitatem. Huiusmodi quondam Sileni fuere prophetae [...]. Huiusmodi Silenus fuit Ioannes Baptista [...]. Huiusmodi Sileni fuere apostoli [...]. Huiusmodi Silenus fuit contemptus et irrisus ille Martinus episcopus. [...]"

⁴⁵ Co do Erazmowego pojęcia *philosophia Christi* zob. P. GASBARRI, *Il significato storico della philosophia Christiana di Erasmo di Rotterdam*, „Rivista di Filosofia Neo-scholastica”, XXXVI, 1944, s. 75-114; M. MANN PHILLIPS, „*Philosophia Christi*” *réflétée dans les Adages d’Erasmus*, w: *Courants religieux et Humanisme*, wyd. cyt., s. 54-71; I.G. CHANTRAINE, „*Mystère*” et „*philosophie du Christ*” *selon Erasme. Etude de la lettre à Paul Volz et de la „Ratio verae theologiae” (1518)*, Namur 1971.

⁴⁶ Co się tyczy *Adagiów* Erazma jako gatunku literackiego i wyrazu szczególnie cennej mądrości, zob. M. MANN PHILLIPS, *The Adages of Erasmus. A Study with Translations*, Cambridge 1964, s. 5 i nast. Erazmowym *Apophthegmatom* nie poświęcano dotąd należytego zainteresowania. Najważniejsze byłoby tu zdać sobie sprawę z charakteru apoflegmatu w starożytnej literaturze greckiej. Na ten temat poza względnie nowym artykułem TH. KLAUSERA w *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. I, s. 445-550, bardzo ważne jest to, co pisze T. SINKO, *Literatura grecka*, t. I, cz. 2, Kraków 1932, s. 512-513 (w związku z tytułem Ἀπομνημονεύματα Σοκράτους Ksenofonta), i t. III, s. 1, Kraków 1951, s. 66-67 (na temat gatunku literackiego Ewangelii). Co do znaczenia *Apophthegmata* w twórczości pisarskiej Erazma zob. P.G. BIETENHOLZ, *History and Biography in the Work of Erasmus of Rotterdam*, Genève 1966, zwłaszcza s. 82; J. DOMAŃSKI, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wrocław 1973, s. 165-169.

⁴⁷ J. DOMAŃSKI, *Erazm i filozofia*, wyd. cyt., s. 181-183; Tenże, *Quelques obser-*

Celem tego rozdziału było pokazanie wydarzeń składających się na ewolucję, która miała miejsce w XIV i XV stuleciu u zarania humanizmu. U Erazma ewolucja ta przejawia się jako radykalizacja idei, niewidoczna jeszcze u jego poprzedników. Radykalizacja ta nie cofa się nawet przed umniejszaniem znaczenia erudycji, gdzie indziej często uważanej za ważny element filozoficznej „teorii”. Kontrast między „filozofami” i „plebsem” (*vulgus*), widoczny już w myśli metafizycznej starożytności i początków humanizmu, nie był nigdy – nawet w ironicznym *De sui ipsius et multorum ignorantia* Petrarki – tak wyraźnie kontrastem nie między „uczonymi” i „plebsem”, lecz między tymi, którzy w swych działaniach kierują się prawdziwym dobrem, i tymi, którymi kieruje dobro fałszywe⁴⁸.

Jest jednak znamienne, że Erazm w przeciwieństwie do niektórych swych poprzedników z włoskiego *Quattrocento* nie próbował pisać ani żywotów starożytnych filozofów, ani charakterystyk ich osobowości. Aby to wyjaśnić, nie wystarczy odwołać się tylko do różnych trudności intelektualnych i technicznych, które znajdują wyraz w anonimowej maksymie o niewyrażalności indywiduum ludzkiego, zmiennego, a więc nieuchwytnego: „Individuum est ineffabile”⁴⁹. W grę wchodziło także maksymalne uwewnętrznienie cech osobowości filozoficznej. Ta osobowość mimo śmiałego pomniejszenia jej komponentów intelektualnych i scjentyistycznych wyrażała się w oczach Erazma przede wszystkim w apoftegmaty, będących ironicznym dialogiem – paradoksalnym i „atopicznym” – filozofa z jego otoczeniem w każdym momencie jego egzystencji⁵⁰. Humanizm obywatelski Leonarda Bruniego i Giannozza Manettiego kierował się chętniej na zewnątrz, aby gloryfikować działanie, które odmienia środowisko społeczne i naturalne człowieka. Stąd prawdopodobnie większa śmiałość tych humanistów w tworzeniu biografii „zewewnętrznej” filozofów, pojętej jako opis przede wszystkim ich aktywności, zwłaszcza aktywności politycznej⁵¹. Inni humaniści cytowani wcześniej, od Petrarki do Poliziana, nigdy nie

vations sur l'attitude d'Erasmus envers la philosophie, „Neohelicon. Acta comparationis litterarum universarum”, 1–2, 1995, s. 87–108.

⁴⁸ J. DOMAŃSKI, *Erazm i filozofia*, wyd. cyt., s. 87–90.

⁴⁹ Zob. P.G. BIETENHOLZ, *History and Biography*, wyd. cyt., s. 81.

⁵⁰ Tamże, s. 82.

⁵¹ Zob. E. GARIN, *Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari 1968, s. 53–54 i 70–72 (przekład polski K. ŻABOKLICKIEGO: *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1969, s. 61–64 i 85–88).

pisali takich biografii. Fakt, że biografie filozofów nie figurują również w gigantycznym i wyjątkowo zróżnicowanym dziele Erazma, wskazuje, iż z tego punktu widzenia wydaje się on bliższy Perottiemu i Polizianowi niż Bruniemu i Manettiemu. Mając na uwadze takie rozróżnienie tendencji interiorystycznej i tendencji eksteriorystycznej można powiedzieć, że należy on do pierwszej, która wtedy, jak się wydaje, była bardziej reprezentatywna i cieszyła się większym autorytetem.

Indeks osób

Numery stron oznaczone kursywą odsyłają do przypisów. Nie obejmuje przedmowy do wydania francuskiego

- Abelard Piotr zob. Piotr Abelard 37, 39, 40, 40, 41, 41, 42, 44, 46,
Abraham 22 46, 56, 56, 57, 63, 63, 69, 70, 71,
Albert Wielki, św. 36, 37, 46 74, 79, 80, 82, 83, 83
Albert K. 5 Augustyn, św. 34, 34, 74
Alberti Leon Baptista 79 Augustyniak K. 26
Alcybiades 18, 79, 84, 84, 85, 86 Awerroes 36
Aldus Manutius 79 Azariasz 22
Alkuin 28, 29, 29, 30, 71, 72
Aleksander Wielki 23 Bacon Roger zob. Roger Bacon
Allen H.M. 88 Bardy G. 20, 21
Allen P.S. 88 Baron H. 79, 80
Ambrogio Traversari zob. Tra- Bazyli Wielki, św. 22, 23, 79
versari Ambrogio Bauer W. 20
Ammonius Hermeiu 7 Benz E. 84
Ananiasz 22 Bernard z Clairvaux, św. 48, 48
Antystenes 88 Beroaldo Filippo il Vecchio 78
Anzelm z Besate 32, 32 Bessarion J. 79
Aristobul 20 Bianchi E. 70
Arnim von H. 12 Bierlaire F. 72
Aryston 15, 16 Bietenholz P.G. 89, 90
Arystoteles 7, 7, 8, 10, 11, 13, 14, Billanovich G. 87
14, 15, 15, 31, 31, 34, 35, 36, 36, Blum P.R. 85

- Boccacio Giovanni 73, 73, 80
 Boecjusz 26, 27, 27, 28, 28, 30, 32,
 37, 49, 49, 50
 Boecjusz z Dacji 54, 55, 56, 69
 Bohonos M. 75
 Bolgar R.R. 49
 Borgnet A. 46
 Boulenger F. 23, 34
 Bridges J.H. 58
 Bruni Leonardo 79, 80, 80, 81, 81,
 84, 84, 91, 91
 Budé Guillaume 88
 Burley Walter zob. Walter Burley
 Burydan Jan zob. Jan Buridan
 Buytaert E.M. O.F.M. 34, 52

 Carrara E. 70
 Cebes 79
 Censorinus 79
 Chantraine I.G. 89
 Chenu M.-D. 39
 Chrystus 3, 24, 34, 48, 49, 49, 66,
 77, 84, 88, 89
 Claudianus (Claudius Claudia-
 nus) 73
 Clericus Ioannes (Jean le Clerc)
 88
 Contieri N. 87
 Copleston F.C. 61
 Coppinger W.A. 78
 Courcelle P. 16, 27, 28, 28, 32
 Crouzel H. 26
 Curtius E.R. 35
 Cyceron 3, 3, 4, 4, 5, 6, 8, 8, 9, 16,
 17, 17, 49, 58, 70, 71, 71, 72, 79,
 79, 80, 83, 83
 Cytowska M. 78

 Damiani Piotr zob. Piotr Damiani
 Dariusz 23
 David L. 7, 11
 De Wulf M. 61
 Delhaye Ph. 31, 35
 Decker B. 35, 37
 Demokryt 53, 73
 Demostenes 81
 Diogenes Laertios 3, 3, 8, 10,
 10, 16, 18, 19, 76, 77, 77, 78,
 81, 89
 Diogenes Cynik 11, 23, 24, 88, 88
 Dionizjos 82, 82
 Dionizy Pseudo-Areopagita zob.
 Pseudo-Dionizy Areopagita
 Domański J. 87, 88, 89
 Domański P. 12
 Duns Szkot zob. Jan Duns Szkot
 Drewnowski J. 5
 Dutka A. 78
 Dümmler E. 30

 Elias 7, 8,
 Eliasz (prorok) 22
 Eliasz z Kolonii 49, 49
 Epiktet 11, 78, 79, 83, 83, 84,
 85, 88, 89
 Epikur 9, 16, 16
 Erazm z Rotterdamu 60, 71, 72,
 77, 78, 82, 87, 87, 88, 88, 89, 89,
 90, 90, 91
 Eriugena zob. Jan Szkot Eriugena
 Euklides z Megary 23, 23

 Ficino Marsilio 80, 80, 84, 84, 85
 Filon z Aleksandrii 20
 Filelfo Francesco 78

- Gallensis Ioannes zob. John of Walles
- Garin E. 58, 78, 79, 90
- Garrod H.W. 88
- Gasbarri P. 89
- Gauthier ze Spiry 32, 32
- Gegenschatz E. 27, 28, 49
- Gerson Jean 65, 65, 66, 66, 67, 68, 87
- Geyer B. 36
- Gigon O. 27, 28, 29
- Gilson E. 39, 61
- Glorieux P. 75
- Grabmann M. 37, 38, 55
- Gromska D. 15, 40, 41, 56
- Grzegorz Cudotwórca (Taumaturg) 24
- Guarino Guarini Veronese 81, 81, 82
- Hadot I. 26, 28, 85
- Hadot P. 1, 12, 18, 85
- Hain L. 78
- Halkin L.-E. 72
- Hasse K.P. 84
- Heinimann F. 88
- Henryk Arystyp 76
- Heraklides z Pontu 3, 3
- Heraklit 22
- Herodot 16
- Heydenreich T. 71
- Hierokles z Aleksandrii 13, 13
- Hieronim, św. 53
- Hiob 53
- Homer 23, 81
- Horacy 70, 71, 72
- Hossfeld P. 36
- Hoven R. 72
- Hugon ze Świętego Wiktora 31, 35
- Hunning H.A. 35
- Huygens R.B.C. 31
- Idzi Rzymianin 40, 43, 44, 45, 46, 46
- Ingenkamp H.G. 5
- Isokrates 71
- Ioannes Emericus de Spira 79
- Izydor z Sewilli 16, 16, 63, 64
- Jakub z Gostynina 63, 63, 64, 69
- Jan Buridan 62, 71
- Jan Chryzostom, św. 21, 23, 24, 24, 47
- Jan Chrzyciel 88, 89
- Jan Duns Szkot 61
- Jean Gerson zob. Gerson Jean
- Jan z Salisbury 49, 49
- Jan Szkot Eurigena 41
- John of Walles 75
- Jolivet J. 51
- Justyn Męczennik, św. 22, 22
- Kałuża Z. 1, 62
- Kartezjusz 9
- Katon 80
- Kawecka-Gryczowa A. 75
- Keller J. 31
- Kienzle E. 88
- Kilwardby Robert zob. Robert Kilwardby
- Klauser Th. 19, 89
- Klemens Aleksandryjski 22, 23
- Kliniasz Pitagorejczyk 23
- Kosma Medyceusz 77, 79, 84
- Knust H. 76
- Konrad z Hirsau 31

- Korolec J.B. 62
 Kristeller P.O. 73, 80, 85
 Ksenokrates 10
 Kuksewicz Z. 87
- Larousse P. 9
 Latomus Iacobus 88
 Leclercq J. 47, 48
 Leon, tyran Fliuntu 3, 4, 86
 Leśniak K. 38
 Liddel G. 10
 Long A. 12
- Mabillon J. 48
 Maffei Rafael 78
 Maier I. 79, 80
 Malewicz M. 1
 Malingrey A.-M. 3, 14, 15, 16, 20
 Manetti Giannozzo 79, 80, 80, 81, 81, 83, 83, 90, 91
 Manitius K. 32
 Mann Philips M. 89
 Manutius Aldus zob. Aldus Manutius
 Marcel R. 71, 80
 Marcin, św. 88, 89
 Marek Aureliusz 12
 Markowski M. 62
 Martellotti G. 70
 Marsilio Ficino 80, 80, 84, 84, 85
 Medyceusz Kosma zob. Kosma Medyceusz
 Mehus L. 79
 Meyer L. 21, 24
 Michalski K., ks. 61, 62
 Michalski M., ks. 22
 Mikołaj V, papież 83
- Misael 22
 Mojżesz 20, 22
 Montuori F. 79
 Moreschini C. 79
 Mroczkowska Z. 1
 Mycillus Ioannes 73
- Ockham Wilhelm zob. Wilhelm Ockham
 Odaxius Ludovicus 79
 Odo z Canterbury 48
 Orygenes 26, 26
 Ouy G. 87
- Palacz R. 63
 Parmenides 73
 Paweł, św. 20, 20, 52
 Perotti Niccolò 79, 79, 83, 83, 91
 Perykles 23
 Petrarka Francesco 70, 70, 71, 71, 72, 72, 73, 73, 74, 82
 Piotr Abelard 31, 33, 34, 34, 48, 49, 50, 50, 51, 51, 52, 53, 53, 54, 58, 60, 60, 69, 78
 Piotr Damiani 33, 33
 Pitagoras 3, 3, 4, 4, 6, 7, 8, 8, 15, 53, 73, 80, 85, 86
 Platon 5, 6, 7, 8, 8, 9, 10, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 17, 18, 18, 22, 27, 36, 49, 57, 58, 64, 65, 73, 79, 80, 80p, 81, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88
 Plotyn 9, 11, 13, 73
 Plutarch 78, 79, 88, 89
 Podbielski H. 38
 Poliziano Angelo 79, 79, 80, 80, 85, 86, 90, 91
 Pohl M.I. 74

- Pseudo-Dionizy Areopagita 36, 37
 Pseudo-Platon 5, 6, 7, 8, 10
 Pytokles 16
- Rebeta J. 62
 Regner L. 54, 55
 Renaudet A. 87
 Ricci P.G. 70
 Robert Kilwardby 57, 57, 65, 69, 78
 Robert P. 9
 Rochais H.E. 49
 Roger Bacon 58, 58, 59, 59, 60, 60, 69, 78
 Rosnerowa H. 39
 Roscelin 33
- Sabbadini R. 81
 Salomon 29, 29, 52, 88
 Schalk F. 71
 Scott R. 10
 Sedley D.N. 12
 Seneka 9, 15, 15, 16, 27, 28, 60, 70, 79, 80, 81, 83, 88
 Seńko W. 31, 32, 33, 87
 Sekstus Empiryk 10
 Simone F. 97
 Simplicius 85
 Sinko T. 23, 89
 Smaragdus, opat Saint-Michel 33
 Sokrates 4, 8, 8, 12, 17, 17, 22, 23, 23, 24, 49, 53, 65, 66, 66, 67, 70, 71, 73, 79, 79, 80, 80, 81, 83, 84, 84, 85, 86
 Sozykrates z Rodos 3
 Steel R. 60
 Sprengard K.A. 35
 Stefan z Tournai 32
 Stigall J.O. 75, 76
- Stobajos 12
 Stückelberger A. 28
 Swieżawski S. 61
 Szandarowska E. 75
- Tales z Miletu 17, 17, 86
 Tatarkiewicz W. 14
 Thomas R. 34, 50
 Thurot C. 33
 Tomasz a Kempis 73, 74
 Tomasz z Akwinu św. 35, 37, 39, 40, 41, 41, 42, 42, 43, 43, 46
 Traversari Ambrogio 74, 77, 78, 78
- Van Steenberghen F. 35
 Verdier Ph. 35
 Vickers B. 73
 Vidmanová-Schmidtová A. 75, 76
 Voigt G. 87
 Vossen P. 32
- Waleriusz Maksymus 66
 Walensis Ioannes zob. John of Walles
 Walles John zob. John of Walles
 Walter Burley 74, 76, 76, 77
 Warron 80
 Wergiliusz 71
 Wilhelm Ockham 61
 Winter E. 87
 Weisheipl J.A. 35
 Włodek Z. 62
 Wróblewski W. 40
- Zalewski S. 39, 61
 Zenon 18
- Żaboklicki K. 90

W serii ukazały się:

- P.O. Kristeller: *Humanizm i filozofia. Cztery studia*. Warszawa 1985
- E. Garin: *Powrót filozofów starożytnych*. Wyd. 1. Warszawa 1987. Wyd. 2. Warszawa 1993
- M. Szymański: *Dialectica Ciceronis Adama Burskiego. Problemy warsztatu filozoficznego renesansowego badacza logiki stoickiej*. Warszawa 1988
- C. Vasoli: *Encyklopedyzm w XVII wieku*. Warszawa 1991
- S. Sousedik: *Walerian Magni 1586–1661. Próba odnowienia filozofii chrześcijańskiej XVII wieku*. Warszawa 1991
- T. Gregory: *Etyka i religia w krytyce liberyńskiej*. Warszawa 1991
- E. Garin: *Zodiak życia. Astrologia w okresie Renesansu*. Warszawa 1992
- C. Webster: *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*. Warszawa 1992
- Z. Ogonowski: *Filozofia polityczna w Polsce w XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*. Warszawa 1992
- L. Szczucki: *Nonkonformiści religijni XVI i XVII wieku. Studia i szkice*. Warszawa 1993
- P. Zambelli: *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*. Warszawa 1994
- A.C. Crombie: *Style myśli naukowej w początkach nowożytnej Europy*. Warszawa 1994
- A. Aduszkiewicz: *Od scholastyki do ontologii. Dwa studia*. Warszawa 1995
- K. Pomian: *Drogi kultury europejskiej*. Warszawa 1996

W przygotowaniu

- Eugenio Garin: *Studia nad filozofią i kulturą Odrodzenia*
- Salvatore I. Camporeale: *Lorenzo Valla i donacja konstantyńska*
- Paolo Rossi: *Rozbitkowie bez świadka. Idea postępu*

Redaktor wydawnictwa
Antonina Majkowska-Sztange

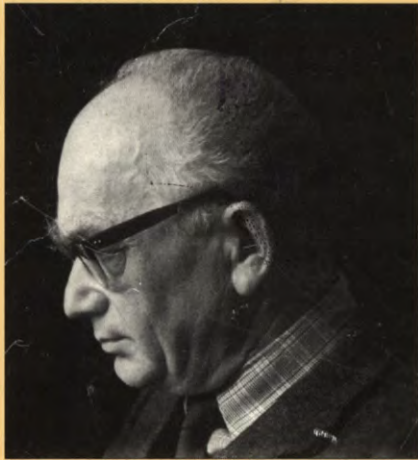
Redaktor techniczny
Ewa Nagajewska

Opracowanie komputerowe
Andrzej Ofierski

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. 26-52-31 w. 297
Wydanie I. Obj. 8,5 ark. wyd., 7,25 ark. druk.

Druk: Wydawnictwa Przemysłowe WEMA
00-950 Warszawa, ul. Daniłowiczowska 18

<http://rcin.org.pl/ifis>



JULIUSZ DOMAŃSKI, ur. 1927, filolog klasyczny i historyk filozofii, profesor w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN oraz w Instytucie Filologii Klasycznej UW, członek-korespondent PAU. Opublikował m.in.: *De Philippo Callimacho elegicorum Romanorum imitatore*, 1966; *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, 1973; „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii (= „Studia Me-

diewistyczne” XIX, 1), 1978; *Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku* (t. I antologii *700 lat myśli polskiej*), 1978; *Początki humanizmu* (= t. IX *Dziejów filozofii średniowiecznej w Polsce*), 1982; *Zarys filozofii w Polsce w XIII–XV wieku* (w: J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*), 1989; *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce*, 1992.

ISBN 83-86166-74-6
ISSN 0860-1445