

Edmund Morawiec

Odkrycie autentycznej myśli filozoficznej Tomasza z Akwinu

Studia Philosophiae Christianae 22/2, 109-132

1986

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

EDMUND MORAWIEC

ODKRYCIE AUTENTYCZNEJ MYŚLI FILOZOFICZNEJ TOMASZA Z AKWINU

Wstęp. 1. Tomasza z Akwinu recepcja filozofii Arystotelesa i jej uwarunkowania. 2. Krytyka i obrona dorobku filozoficzno-teologicznego Tomasza z Akwinu w XIII i XIV wieku. 3. Dalsze dzieje tomizmu jako pewnej postaci interpretacji filozofii Arystotelesa. 4. Zakończenie.

WSTĘP.

W początkach wieku XX pod wpływem ponowionych badań nad filozofią Tomasza z Akwinu historycy i systematycy filozofii doszli do przeświadczenia, że dotychczasowa i zastana przez nich interpretacja tej filozofii, czyli tomizm, zasadniczo nie oddaje prawdziwej i autentycznej myśli filozoficznej tego średniowiecznego myśliciela. Szczegółowe badania tekstów jego dzieł w aspekcie zawartej tam filozofii pokazały zasadniczą różnicę istniejącą między filozofią Tomasza z Akwinu a tym, co na temat jego filozofii głosili jego zwolennicy, czyli tomści, począwszy od drugiej połowy XIII wieku do pierwszej połowy wieku XX. Różnica ta dotyczyła koncepcji przedmiotu właściwego filozofii. Okazało się, że zgodnie z treścią tekstów Tomasza z Akwinu, w jego koncepcji filozofii przedmiot ten stanowi ogólnieegzystencjalny aspekt realnej rzeczywistości, podczas gdy w zastanym przez nich tomizmie przedmiotem tym jest aspekt istotowy tej samej rzeczywistości. Gdy wziąć pod uwagę fakt, że zgodnie z ogólnie przyjętymi ustaleniami z zakresu teorii nauki, w każdej nauce, a więc i w filozofii, przedmiot właściwy jest tym czynnikiem, który ostatecznie rozstrzyga o charakterze danej nauki, czy filozofii, i to nie tylko branej w aspekcie statycznym, lecz także w aspekcie dynamicznym, to wówczas trzeba powiedzieć, że ważnej rzeczy nie dostrzeżono, bowiem nie dostrzeżono tego, co odróżnia w sposób istotny filozofię Tomasza z Akwinu od filozofii Arystotelesa, z którą jest ona historycznie powiązana. Brak tego odróżnienia stał się podstawą, że przez tak długi okres czasu

filozofię Tomasza z Akwinu uważano jedynie za swoistą interpretację filozofii Arystotelesa. Historycy i systematycy filozofii mówią tu o wielkiej pomyłce.

Przeświadczenie takie jest wręcz szokujące i natychmiast rodzi pytanie, jak jest to możliwe, aby uprawiający filozofię Tomasza z Akwinu oraz filozofię Arystotelesa tak długo, tj. okres trwający prawie siedem wieków, nie dostrzegli istotnej różnicy, jaka zachodzi między przedmiotem właściwym i jego konsekwencjami w systemach Tomasza i Arystotelesa i sądzili, że pod tym względem filozofia Tomasza z Akwinu w niczym nie odbiega od filozofii Arystotelesa. Na to pytanie spróbuje się udzielić odpowiedzi w niniejszej prelekcji. Dokona się tego w dwuetapowym przedstawieniu rozwoju tomizmu jako kierunku filozoficznego oraz warunków, w jakich się on kształtował. Zwróci się szczególną uwagę na okres czasu, począwszy od drugiej połowy XIII wieku do XVI wieku. W tym bowiem okresie ukształtowana koncepcja filozofii Tomasza z Akwinu przetrwała aż do XX wieku, nie mając warunków, by zostać przemienioną. Rozważania te poprzedzi się omówieniem warunków, w jakich urzeczywistniała się recepcja filozofii Arystotelesa przez Tomasza z Akwinu.

1. TOMASZA Z AKWINU RECEPCJA FILOZOFII ARYSTOTELESA I JEJ UWARUNKOWANIA.

Długo przed wystąpieniem Tomasza z Akwinu na arenę dziejową Europa łacińska korzystała z filozoficznego dorobku Arystotelesa. Już w wieku XI wykorzystuje się w uprawianiu teologii *Kategorie* w tłumaczeniu Boecjusza¹. W pierwszej połowie XII wieku w tym samym celu korzysta się z dalszych dzieł logicznych i metodologicznych greckiego filozofa, obojętym nazwą *Organon*². Dzieła Arystotelesa z zakresu fizyki, metafizyki, etyki były już znane w drugiej połowie XII wieku, ale w tłumaczeniach arabskich i żydowskich pozostających pod dużym wpływem neoplatonizmu. Można powiedzieć, że do XIII wieku Arystoteles był autorytetem w zachodniej Europie w zakresie logiki. W zakresie natomiast takich dziedzin po-

¹ Czynieili to dialektycy, dla których największym autorytetem w filozofii był Boecjusz a ostatecznym kryterium prawdy była logika.

² Do XI wieku znane były tylko *Kategorie* w tłumaczeniu Boecjusza. Natomiast począwszy od XII wieku korzystano z całego *Organonu* zob. Legowicz J., *Zarys historii filozofii*, Warszawa 1967 s. 225.

znania jak: fizyka, metafizyka, etyka czy antropologia, autoritetem nadal pozostawał Platon w recepcji augustyńskiej³. Stało się tak dlatego, ponieważ Zachód charakteryzował się w tym czasie wielką troską o precyzyjne pod względem formalnym wyrażanie myśli, a w dziełach metodologiczno-logicznych Arystotelesa znajdował do tego doskonale narzędzia. Nie szukał natomiast zmian w zakresie teorii świata, ani też teorii człowieka, ponieważ takie teorie posiadał w postaci neoplatonńskiego augustynizmu. Z chwilą jednak uprzystępnienia pozalogicznych dzieł Arystotelesa Zachód zaczął się interesować ich treścią, która zawierała nowe i oryginalne rozważania w stosunku do rozwiązań zastanych. Dotyczyły one koncepcji świata i człowieka. Nadto ujawniały Zachodowi nową metodę zdobywania wiedzy o świecie, która eliminowała idealistyczny spirytualizm, tak mocno podtrzymywany przez tradycję augustyńską i kierowała myśl ówczesnych na świat dostrzegalny zmysłowo, ku prawom rządzącym światem przyrody, propagując jako metodę badania i poznawania świata eksperymentalizm o szczególnych wartościach poznawczych. Zawarte w dziełach metafizycznych pojęcie natury jako wewnętrznej zasady wszelkiego, co istnieje, i zarazem zasady wszystkiego, co się dzieje w tym, co istnieje, uświadomiło ówczesnym z jednej strony gwarancję jedności wiedzy, w przeciwieństwie do wiedzy tworzonej przez odwoływanie się w wyjaśnieniu do interwencji nadprzyrodzonej, albo do wykładni symbolicznej, z drugiej zaś strony, pozwalało zbudować nową fizykę a na jej bazie różne rodzaje przyrodoznawstwa. Jednym słowem pozalogiczne dzieła Arystotelesa ujawniły Zachodowi realny świat poznawalny zmysłami i rozumem a w konsekwencji prowadziły do utrwalenia się konceptualistycznego racjonalizmu.

Przejście filozofii arystotelesowskiej na grunt, gdzie funkcjonowała orientacja platońsko-augustyńska, nie mogło dokonać się bez konfliktów i sporów. Z przejściem tym wiązała się bowiem zmiana perspektywy badawczej z idealistycznej na realistyczną i to w każdej dziedzinie poznania, nie wyłączając teologii, która od początków swego istnienia nie była wolna od implikacji filozoficznych. Wykładowcy w Uniwersytecie Paryskim już pod koniec XII wieku wprowadzają niektóre elemen-

³ O zapoznaniu się z całym dorobkiem Arystotelesa przez scholastyków na początku XIII wieku, zob. Jordain A., *Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions Latines d'Aristotele*, Paris 1843, zob. także Mandonnet P., *Siger de Brabant et l'Averroisme*, Latin au XIII siecle, cap. I Louvain 1911.

ty filozofii Arystotelesa⁴, a w pierwszej połowie XIII wieku w wykładach korzysta się z takich działów jego filozofii jak: fizyka, etyka a nawet metafizyka. Są to jednak sporadyczne przypadki. Zasadniczo kontynuuje się wykłady doktryny zawartej w *Sentencjach* Piotra Lombarda. Analogiczna sytuacja istnieje w tym czasie w Oxfordzie i Toulousie, z tym jednak, że w ośrodkach tych filozofia Arystotelesa jest stosowana bardziej powszechnie. W Oxfordzie szczególne zainteresowanie dotyczy dzieł Arystotelesa z zakresu fizyki, psychologii i medycyny. Warto tu nadmienić, że w tym okresie czasu myśl filozoficzna Arystotelesa wdzierała się na grunt Zachodu w interpretacji arabsko-żydowskiej przesiąkniętej neoplatonizmem⁵.

Ta wstępna — jeśli tak można powiedzieć — recepcja filozofii Stagiryty charakteryzowała się dwoma właściwościami: brakiem systematyczności, była bowiem raczej spontaniczną reakcją współczesności na napływające nowości oraz adaptacyjnością w tym znaczeniu, że chodziło w tej recepcji o to, aby wprowadzając nową filozofię nie negować dotychczasowych struktur i rozstrzygnięć, przede wszystkim w dziedzinie teologii, jak również nie umniejszać autorytetu Augustyna. Pierwsza z wymienionych właściwości wiąże się z przypadłością i była w zasadzie wyrazem intelektualnego niepokoju, jakiego oryginalność i nowość filozofii Arystotelesa udzielały umysłom parającym się nauką. Druga — adaptacyjność, charakteryzowała się tym, że nie była to pełna adaptacja, były to raczej jej zaczątki, sprowadzające się do szukania, czy pokazywania niekiedy czysto zewnętrznych analogii istniejących między pojęciami zastanych doktryn z pojęciami doktryny arystotelesowskiej. Jedno jest tu ważne do stwierdzenia, mianowicie to, że już w pierwszej połowie XIII wieku uświadomiono sobie na uniwersytetach i poza nimi, że nie można nie liczyć się z filozofią arystotelesowską. Tendencje zmierzające w jej kierunku były tak silne, że jedynym sensownym wyjściem z impasu, jaki wytworzył się pod wpływem jej ujawnienia się, była jej akceptacja, a ściślej mówiąc recepcja. Problem dotyczył jedynie sposobu jej realizacji. Świadczyć może o tym stanowisko, jakie w tym czasie zajęła Stolica Apostolska. Papież Grzegorz IX w 1231 r. wprowadził ponowił zakazy miejscowych władz kościelnych skierowane przeciw nauce Arystotele-

⁴ Arystotelizm przedostawał się najpierw do szkół katedralnych i klasztornych.

⁵ Por. Klimke P., *Historia filozofii*, tłum. F. Zbroja, Kraków 1929 s. 202—206, Legowicz J., dz. cyt., s. 227—229.

sa⁶, to jednak specjalnym pismem z dnia 13 kwietnia tegoż samego roku powołał komisję, której zadaniem było dokonanie rewizji nauki Arystotelesa tak, aby ją uczynić nadającą się do nauczania⁷. Papieżowi chodziło o uzyskanie autentycznej myśli filozoficznej Arystotelesa, autentycznej w tym sensie, że pozbawionej momentów interpretacyjnych, arabskich i żydowskich.

W związku z napierającym arystotelizmem na uniwersytecie w Paryżu i Oxfordzie wyłoniły się pewne określone stanowiska. Jedno, prezentowane przez dominikanów charakteryzowało się postawą ostrożności i wyczekiwania⁸, drugie prezentowane raczej przez franciszkanów, charakteryzowało się z kolei próbami uzupełniania augustynizmu arystotelizmem, ale było to uzupełnianie czysto zewnętrzne, polegające najczęściej na używaniu tekstów Stagiryty do ilustrowania i poznawczego uaktualniania poszczególnych rozstrzygnięć augustynizmu⁹. Wyczekująca postawa dominikanów nie była, w tym czasie, postawą bierną. Bowiem władze zakonne, zdając sobie sprawę z ciągłego wzrostu tendencji racjonalistycznych mających swe źródło w arystotelizmie, wypierających w szybkim tempie platonizm i augustynizm z jego woluntaryzmem i subiektywizmem, z usuwaniem rozum na dalszy plan i podkreśleniem roli uczucia, z jego instytucjonalizmem poznawczym, pomagają studiować dzieła Arystotelesa i sprzyjają tym studiom. Istnieje

⁶ Pierwsze zakazy pojawiły się w latach: 1210 r. i 1215 r. Pierwszy wydany był przez synod paryski, drugi przez legata apostolskiego.

⁷ Na przewodniczącego komisji powołany został Wilhelm z Auxerre, mający opinię dobrego znawcy filozofii Arystotelesa. Warto tu zaznaczyć, że do zapoznania się szkół zachodnich z dziełami Arystotelesa i do rozpowszechniania się jego filozofii przyczynił się w dużym stopniu arcybiskup z Toledo Rajmund (1126—1155). Założył on bowiem kolegium uczonych, którzy przetłumaczyli dzieła Arystotelesa z języka arabskiego na łacinę. Nadto przetłumaczyli wiele dzieł: Avicenny, Alfarabiego, Majmonidesa i Averroesa.

⁸ Wśród dominikanów ówczesnych daje się wyróżnić dwa kierunki myślenia: tradycyjny, nawiązujący do dawnego augustynizmu, oraz nowy, nawiązujący do filozofii Arystotelesa. Przedstawicielami pierwszego byli: Roland z Krenomy, Jan z St. Gilles, Hugon z St. Cher, Piotr z Tarantazji, Ryszard Fitsacre oraz Robert Kilwardby. Kierunek drugi reprezentowali: Wincenty z Beauvais, Albert Wielki.

⁹ Taką postawę wobec filozofii Arystotelesa spotyka się u: Aleksandra z Hales, Jana z Rupelli, jak również u św. Bonawentury. Bardziej wyraźnie postawa ta uzewnętrznia się u: Roberta Grosseteste, Tomasza z Walli, Adama z Marsh, Tomasza z York i Ryszarda Rufusa. Niektórzy uważają, że np. św. Bonawentura wykorzystuje sformułowania Stagiryty tak, by się zgadzały z tym, co powiedział Augustyn. Por.: Legowicz J., dz. cyt., s. 234.

wśród nich przeświadczenie, że wcześniej czy później nadejdzie chwila, w której będzie można korzystać z nauki Arystotelesa dla celów teologicznych. Subtelne bowiem próby ilustrowania augustynizmu arystotelizmem, mające miejsce w kręgach franciszkańskich nie mogły nikogo zadowalać. Nadto już wówczas w kręgach dominikańskich zdawano sobie sprawę, że problem adaptacji filozofii Arystotelesa może być rozwiązany jedynie przy całościowym opracowaniu i zrozumieniu jego filozofii, jak również przy uwzględnieniu całości problematyki teologicznej. I właśnie takie zadanie przypadło realizować dwom ówczesnym uczonym i filozofom, Albertowi Wielkiemu i Tomaszowi z Akwinu. Zadanie to trzeba było zrealizować, bowiem arystotelizm w XIII wieku urósł w siłę zmuszającą do zajęcia zdecydowanej postawy: albo musiał być wzięty w służbę teologii, albo groził podważeniem podstaw światopoglądu chrześcijańskiego, łącznie z teologią¹⁰.

Jeśli to, co powiedziano wyżej nie odbiega od prawdy historycznej a sądzę, że nie, i że oddaje zasadnicze rysy faktycznego stanu, to wówczas należy powiedzieć, że tak Albert Wielki jak i Tomasz z Akwinu tworząc właściwe im systemy filozoficzne, tworzyli je, mając uprzednio wyznaczone sobie zadania. Zadania te, z jednej strony podyktowane zostały czasem, w którym oni żyli i działali, z drugiej zaś, potrzebami środowiska intelektualnego, w jakim tkwili jako jego przedstawiciele. Stanowią je, po pierwsze, oczyszczenie filozofii Arystotelesa z naleciałości interpretacyjnych świata arabskiego i żydowskiego, oczyszczenie, o które tak zabiegał wspomniany już wyżej papież Grzegorz IX, po drugie urzeczywistnienie adaptacji tej filozofii do ówczesnej teologii chrześcijańskiej, inaczej mówiąc tworzenie swoistej syntezy filozoficznej, myśli Arystotelesa z całością doktryny ówczesnego chrześcijaństwa. Postawione zadania przed Albertem Wielkim i Tomaszem z Akwinu są ważnym momentem w kształtowaniu się ich systemów filozoficznych. Zadania bowiem stawiane działalności człowieka pełnią funkcję, jak wiadomo, przyczyn celowych, które jako takie rozstrzygają ostatecznie nie tylko o charakterze samego działania, lecz także o charakterze i wyglądzie rezultatów tej działalności.

Albert Wielki, najslawniejszy na ówczesne czasy znawca Arystotelesa i arystotelizmu w wydaniu żydowsko-arabskim

¹⁰ Dominikanie dopiero po 1259 r. wprowadzili studium filozofii do swoich szkół. Przed tym rokiem można było studiować filozofię jedynie za specjalnym pozwoleniem uzyskanym od władz zakonnych.

sam najlepiej określa swoje zadanie życiowe: „...jest naszym celem, aby wszystkie wymienione działy, to znaczy fizykę, metafizykę i matematykę Arystotelesa uprzystępnąć światu łacińskiemu. Co się zaś tyczy dyscyplin przyrodniczych, to chcielibyśmy w miarę możliwości zadość uczynić wieloletnim prósbom braci naszego zakonu i przygotować dla nich takie opracowanie problematyki przyrodniczej, na podstawie którego mogliby zdobywać zarówno wiadomości przyrodnicze, jak i odpowiedzialnie rozumieć dzieła Arystotelesa”¹¹. Historycy filozofii podkreślają, iż Albert Wielki realizując to zadanie podjął analizę prawie wszystkich dzieł Arystotelesa, oraz studium arystotelizmu, tak w wydaniu arabskim, jak i żydowskim. Różne są opinie co do wartości rezultatów tej pracy w relacji do zadań, jakie sobie postawił do urzeczywistnienia. Oceniając jego dorobek z interesującego nas punktu widzenia, należy powiedzieć, iż z wielkimi zastrzeżeniami można byłoby go uznać za promotora filozofii Arystotelesa w XIII wieku. Raczej należy go uważać za kontynuatora arabskiego neoplatonizmu mocno przeplatane elementami filozofii Arystotelesa.

W pełni zadania te urzeczywistnił dopiero Tomasz z Akwinu. Prawie wszyscy historycy filozofii podkreślają ten moment, chociaż nie wszyscy właściwie rozumieją sposób urzeczywistnienia tych zadań, zwłaszcza zadania drugiego, tj. adaptację systemu Arystotelesa do chrześcijańskiej teologii. Oczyszczenie filozoficznej myśli Arystotelesa z elementów arabsko-żydowskich i neoplatonickich nie było trudne do spełnienia. Trzeba było tylko przerewidować dotychczasowe tłumaczenia dzieł Arystotelesa, lub też ponownie je przetłumaczyć i napisać nowe komentarze. Rewizji i nowych tłumaczeń dokonał Tomasz przy pomocy Wilhelma z Moerbecke, którego nakłonił do przetłumaczenia wszystkich dzieł Arystotelesa bezpośrednio z oryginału, oraz poprawienia już istniejących tekstów. W ten sposób Tomasz z Akwinu miał do swojej pracy nad Arystotelesem teksty wolne od zniekształceń arabsko-żydowskich. Stworzył więc sobie warunki pracy od podstaw, jakimi nie dysponował żaden z dotychczasowych magistrów, tak Paryża, jak i Oxfordu. Zadanie drugie, tj. adaptację filozofii Arystotelesa do teologii, a ściślej mówiąc do całości doktryny chrześcijańskiej urzeczywistnione zostało u Tomasza z Akwinu w sposób niespodziewany i oryginalny. Tomasz z Akwinu odstępował od dotychczasowych tu i ówdzie występujących form adaptacji.

¹¹ Tekst zaczerpnięty z: Legowicz J., dz. cyt., s. 238—239.

Odstępuje od postaci adaptacji polegającej na kojarzeniu czy-
sto zewnętrznym niektórych rozstrzygnięć filozoficznych Ary-
stotelesa z rozstrzygnięciami teologicznymi, dającymi rezultat
mieszanej systemowej, odrzuca adaptację budowaną na za-
sadzie konkordancji, jaką stosował Aleksander z Hales, która
polegała na tym, że przyjmowano od Arystotelesa wszystko
i tylko w przypadku jawnej sprzeczności lub niezgodności
z ogólnie przyjętymi rozstrzygnięciami teologicznymi odrzuca-
no je. Nie podzielał też formy adaptacji urzeczywistnianej
przez jego przyjaciela św. Bonawenturę, dla którego problem
adaptacji rozwiązany był w ten sposób, że filozoficzną termi-
nologię Arystotelesa interpretowano tak, aby można było przy
jej pomocy wyrażać, czy opisywać treść doktryny św. Augustyna.
Negatywnie ustosunkował się do stanowiska encyklopedycz-
nego, jakie zauważył u swego mistrza Alberta Wielkiego, które
najczęściej polegało na prostym zastępowaniu sformułowań
augustyńskich zawartych w teologii sformułowaniami o ana-
logicznym znaczeniu zaczerpniętymi z tekstów dzieł Arysto-
teleasa.

Tomasz z Akwinu stworzył nowy system, którego można
nazwać systemem filozoficzno-teologicznym opartym na całko-
wicie przepracowanych przesłankach arystotelesowskiej meta-
fizyki, system, w którym teologia jest związana z filozofią, ale
równocześnie system, w którym oddzielany jest w sposób bar-
dzo wyraźny porządek filozofii od porządku teologii. Owo
przepracowanie przesłanek arystotelesowskiej metafizyki jest
tak głębokie i zasadnicze, że to, co miało być arystotelizmem
w teologii, w myśl zastosowania procesu adaptacji, w rzeczy-
wistości arystotelizmem nie było i nie jest, natomiast było
i jest odrębnym filozoficznym systemem, chociaż nie wyrażo-
nym w formie systemu, który w pełni zasługiwał i zasługuje
na miano filozofii chrześcijańskiej. Jej specyficzną i zarazem
podstawową właściwością jest to, że występująca w niej pod-
stawowa dyscyplina filozoficzna — metafizyka, za właściwy
sobie przedmiot obiera ogólnieegzystencjalny aspekt rzeczywi-
stości, co ma niesamowite konsekwencje dla całości systemu
filozoficznego. Współcześni Tomaszowi z Akwinu nie dostrzeg-
li tego, byli przeświadczeni, że zgodnie z zadaniami jakie mu
postawiono, wprowadził do teologii filozoficzną myśl Arysto-
teleasa oczyszczoną z elementów arabsko-żydowskich. Brak te-
go dostrzeżenia ujawnia najlepiej, z jednej strony krytyka,
z drugiej obrona tego, czego dokonał on w zakresie filozofii
i teologii.

2. KRYTYKA I OBRONA DOROBKU FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNEGO TOMASZA Z AKWINU W XIII I XIV WIEKU

Krytykę i obronę dorobku Tomasza z Akwinu z drugiej połowy XIII wieku i wieku XIV uważać należy za zjawiska, które są bezpośrednimi źródłami ujawniającymi rozumienie jego filozofii u czasowo najbliższych mu filozofów i teologów chrześcijańskich, a nawet pozachrześcijańskich. Wgląd przeto w zjawiska te ma zasadnicze znaczenie, gdy chodzi o omawianiu problemu.

Krytyka dorobku filozoficzno-teologicznego Tomasza z Akwinu wywodziła się z różnych stanowisk doktrynalnych, stąd nie posiadała jednolitego charakteru. Tym, co ją scalało był fakt, że nie tyle dotyczyła ona filozoficznych poglądów Tomasza z Akwinu, co raczej samej jego recepcji filozofii Arystotelesa. Przy pewnym uproszczeniu dałoby się wyróżnić następujące jej rodzaje: krytykę wywodzącą się ze środowisk teologicznych, oraz krytykę wywodzącą się ze środowisk pozateologicznych. Tę ostatnią nazywa się niekiedy naturalistyczną. Do pierwszej zwykło się zaliczać tę, która wywodziła się z opozycji augustynizmu franciszkańskiego, a więc opozycji bonawenturiańskiej i szkotystycznej, oraz tę, która wywodziła się z opozycji niektórych teologów dominikańskich. Krytyka genetycznie związana ze środowiskami pozateologicznymi, to krytyka właściwa naturalistycznej opozycji bezpośredniej i pośredniej, jak również krytyka racjonalistyczna właściwa dla aweroizmu łaćciskiego.

W franciszkańskiej krytyce Tomasza z Akwinu orientacji bonawenturiańskiej broni się wyraźnie augustynizmu przeciw arystotelizmowi Jan Peckman w liście do biskupa Lincolnu z 1285 r. wyraźnie zaznacza, że Tomasz z Akwinu w sposób zuchwały i lekceważący osłabia nowinkami arystotelesowskimi to, czego uczy św. Augustyn¹². Roger z Mastron (zm. 1298) wspomina, iż Tomasz z Akwinu „upiwszy się filozoficznym trunkiem metafizyki Arystotelesa obala doktrynę Augustyna”¹³. Przedstawiciele nurtu bonawenturiańskiej krytyki można by wskazać więcej. Wszyscy oni są w gruncie rzeczy przeświadczeni, że Tomasz z Akwinu przyjął filozofię Arystotelesa i przy jej pomocy zwalcza a nie modyfikuje, czy uwspółcześnia teo-

¹² Jan Peckham był następcą arcybiskupa Canterbury, Roberta Kilwardby'a. Zakaz rozpowszechniania poglądów filozoficznych Tomasza z Akwinu z: marca 1277 r., który był wydany przez Roberta Kilwardby'a ponowił on dwukrotnie w latach: 1284 i 1286.

¹³ Cytat zaczerpnięty z: Legowicz J., dz. cyt., s. 256.

logię zbudowaną na augustynizmie. Sami natomiast próbują, właściwą im metodą, o której już wspomniałem, rozwijać augustynizm odwołując się do niektórych rozstrzygnięć filozoficznych Stagiryty. Analogiczne pojęcie o dorobku filozoficzno-teologicznym Tomasza z Akwinu mają szkotyści. Przeciwstawiają się oni nie tyle filozofii Tomasza jako takiej, jej rozstrzygnięciom jako takim, ile raczej dokonanej przez niego recepcji filozofii Arystotelesa. Są nawet przeświadczeni, że Tomasz z Akwinu dokonał arystotelesowskiej interpretacji augustynizmu w teologii i dokonał tego w sposób nie do przyjęcia. Wilhelm z Ware wyraża taki pogląd w dziele pt. *Correctorium fratris Thomae*, a Duns Szkot w dziele pt. *Questiones generales super philosophiam*¹⁴. Duns Szkot krytykując dorobek filozoficzno-teologiczny Tomasza z Akwinu, określa go nazwą „uteologiczniony arystotelizm”. Nie inaczej sądzili o Tomaszowym dorobku filozoficzno-teologicznym jego przeciwnicy i zwolennicy wywodzący się z zakonu Dominikanów. Wielu spośród nich znalazło zleczone mu i jego mistrzowi Albertowi zadania do urzeczywistnienia, z których jak już wspomniano, jedno polegało na dokonaniu recepcji filozofii Arystotelesa w taki sposób, aby w oparciu o nią można było uwspółcześić teologię¹⁵. Analogiczne poglądy w tej sprawie prezentowały środowiska pozateologiczne. Roger Bacon każe spalić to wszystko, co za myśl arystotelesowską uznawano w Paryżu¹⁶. Aweroiści łacińscy z Sigerem z Brabancji filozoficzno-teologiczny dorobek Tomasza nazwą arystotelizmem wypaczonym potrzebami teologicznymi¹⁷.

Wszystko to świadczy, że w pojęciu magistrów XIII i XIV wieku filozofia Tomasza z Akwinu uchodziła za jedną z form, czy postaci arystotelizmu, obok arystotelizmu arabskiego czy arystotelizmu żydowskiego uważając, że jest to arystotelizm godzący w podstawy dotychczasowej teologii chrześcijańskiej. Nie dostrzeżono w tym, co zrobił Tomasz z Akwinu, czegoś, co by-

¹⁴ *Questiones generales super philosophiam*, cytowane jest zwykle jako *De rerum principio*.

¹⁵ Zagadnienie to dość szczegółowo przedstawione jest w: Klimke F., *Historia filozofii*, t. I, Kraków 1928, s. 257—259.

¹⁶ Por. Longwell H.C., *The theory of mind of Roger Bacon*, Munster 1910, s. 50; por. także Marechal L., *Roger Bacon. Sa method et ses principes*, Louvain 1911, s. 34.

¹⁷ Siger z Brabancji jest przeciwnikiem stosowania filozofii Arystotelesa do wykładu teologii, usiłuje filozofię jego traktować odrębnie bez wprowadzania do niej interpretacji teologicznych. Stąd należy do wyraźnych przeciwników Tomasza z Akwinu.

łoby oryginalne w stosunku do tego, czego dokonał Arystoteles. Dostrzeżenie takie nie było zresztą możliwe, bowiem nie dokonywano w tym okresie czasu głębszych analiz Tomaszowej recepcji filozofii Arystotelesa. Jeśli były jakieś głębsze analizy to zawsze idące po linii pokazywania zgodności tej recepcji z dotychczasowymi rozstrzygnięciami w poszczególnych zagadnieniach filozoficzno-teologicznych. Takie rozumienie dorobku filozoficznego i zarazem teologicznego Tomasza z Akwinu jest tomizmem, tomizmem XIII i XIV wieku, który uchodzi w tym czasie za swoisty rodzaj arystotelizmu.

Nie inaczej myśl filozoficzno-teologiczną Tomasza z Akwinu rozumiała w tym czasie administracja kościelna. Jej stanowisko względem tej myśli wiązało się ze stanowiskiem do wdzierającej się w kulturę łacińską średniowiecza filozofii Arystotelesa w interpretacji aweroistycznej. I tak np. zakaz wydany w 1277 r. przez bp paryskiego Stefana Tempier jest skierowany bezpośrednio przeciw arystotelizmowi w wydaniu aweroistycznym. Jeśli wymieniono tam kilka tez Tomasza, to jedynie ze względu na ich arystotelesowskie brzmienie. Zakazy następne, pierwszy z tego samego roku wydany przez arcybiskupa Canterbury, Roberta Kilwardby'a, drugi z 1284 r. i trzeci z 1286 r. wydane przez następcę Roberta Jana Peckham'a są skierowane już bezpośrednio i wyraźnie przeciw dorobkowi filozoficzno-teologicznemu Tomasza z Akwinu. Podstawą tych zakazów było zawarte w dorobku Tomasza „arystotelesowskie nowinkarstwo” w wielu przypadkach negujące dotychczasowe rozstrzygnięcia filozoficzno-teologiczne.

Mimo różnych postaci krytyki filozoficzno-teologicznego dorobku Tomasza z Akwinu, mimo zakazów jego studiowania i nauczania, zwolennicy koncepcji stosowania filozofii Arystotelesa do teologii chrześcijańskiej nie rezygnowali z jej obrony. Jak już wyżej zaznaczono, towarzyszyło im przeświadczenie, że filozofia Arystotelesa należy do tych systemów filozoficznych, które mogą zadość uczynić tendencjom ówczesnej umysłowości Europy łacińskiej. Obrona miała charakter podwójny: administracyjny i ściśle naukowy. W pierwszym przypadku chodziło o podniesienie prestiżu samej osoby Tomasza z Akwinu. Wyrazem zewnętrznym tej formy obrony było: ogłoszenie Tomasza z Akwinu przez władze zakonne (1278) mistrzem zakonu Dominikanów, wysłanie do Oxfordu odpowiednich ludzi, aby powstrzymali krytykę dzieł Tomasza, powodowaną przez niektórych dominikanów, uznanie przez kapitułę w Saragossie (1309) nauk Tomasza za normę dla studiów za-

konnych, podjęcie uchwały przez kapitułę w Mezu (1313) nie wysyłania żadnego z braci dominikanów na studia do Paryża, czy Oxfordu dla otrzymania stopni naukowych bez uprzedniego trzechletniego studium filozofii i teologii zawartej w dziełach Tomasza z Akwinu. Obrona z kolei nazwana tu naukową, uzewnętrzniała się w tym, że w ówczesnych szkołach dominikańskich powstawały konkretne rozprawy mające na celu zbijanie zarzutów wysuwanych pod adresem filozoficzno-teologicznej myśli Tomasza. Wśród nich należy wymienić tzw. *Correctoria*, czyli *Defensoria* oraz *Concordia*. Obrona ta była wyraźnie skuteczna. Ostatecznie doprowadziła do tego, że w XIV wieku poglądy filozoficzne Tomasza z Akwinu zyskały sobie bardzo wielu zwolenników tak wśród duchowieństwa zakonnego jak i diecezjalnego oraz stały się przedmiotem nauczania w wielu szkołach zakonnych¹⁸.

Obroncy dorobku filozoficzno-teologicznego Tomasza z Akwinu, podobnie jak jego krytycy uważali również ten dorobek za arystotelizmem, ściślej mówiąc za akomodację filozofii Arystotelesa do teologii. Bronili nie systemu rozstrzygnięć, ale koncepcji korzystania z filozofii Arystotelesa w uprawianiu teologii, oraz konkretnych tez będących rezultatem takiego korzystania. Koncentracja uwagi na konkretnych zarzutach nie pozwalała im wniknąć głębiej w naturę jego systemu. Nadto zauważyć trzeba, że odpieranie wysuwanych zarzutów, podobnie jak i same zarzuty były niekiedy bardziej dialektyczne niż treściowe. Tak więc można powiedzieć, że tomizm XIII i XIV wieku jest jeszcze treściowo bardzo ubogi. Nie jest bowiem rezultatem systematycznych badań filozoficzno-teologicznych rozstrzygnięć Tomasza z Akwinu na tle całości jego systemu, lecz rezultatem polemiki, nie zawsze powodowanej motywami racjonalnymi, bowiem niekiedy spotyka się motywy irracjonalne jak np. obrona autorytetu. Nic więc dziwnego, że i w tym przypadku nie dostrzeżono oryginalności systemu filozoficzno-teologicznego Tomasza z Akwinu, i uznawano go za zwykły arystotelizm, różniący tym się od innych arystotelizmów, że był odpowiednio przygotowany do stosowania go w uprawianiu teologii.

¹⁸ O walce między augustynizmem a arystotelizmem, tj. tomizmem, por.: Haureau B., *Histoire de la philosophie*, Paris 1880, s. 95—128; Ehrle Fr., *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas...* Zeitschrift für Katholische Theologie, 37/1913 266—318.

3. DALSZE DZIEJE TOMIZMU JAKO PEWNEJ POSTACI INTERPRETACJI FILOZOFII ARYSTOTELESA

Zepchnięcie arystotelizmu, a w tym także tomizmu jako jeszcze jednej formy filozofii Arystotelesa spowodowało rozwinięcie się w ramach scholastyki nowych kierunków filozoficznych, które dzisiaj określa się nazwą *via moderna*. Były to kierunki filozoficzne, które w sposób bezpośredni nawiązywały do nauk przyrodniczych, a ściślej mówiąc do fizyki i astronomii. *Via moderna* opanowała niemal wszystkie uniwersytety: Wiednia, Kolonii, Heidelbergu, Pragi, Krakowa, Lipska i Paryża. Rozrastała się tak intensywnie, że rozwojem swoim zapowiadała wręcz zmierzch scholastyki. Jej główną doktryną filozoficzną był nominalizm. Sytuacja zaczęła się zmieniać na korzyść czternastowiecznego tomizmu dopiero w drugiej połowie XV wieku. Stało się tak dzięki reformie studiów przeprowadzonej przez papieża Mikołaja V (1447—1455), której głównym postulatem było wprowadzenie filozofii Arystotelesa, oczywiście odpowiednio dostosowanej, zinterpretowanej, do nauczania teologii. Termin „odpowiednia interpretacja” filozofii Arystotelesa oznaczał arystotelizm doskonale harmonizujący z dogmatami wiary¹⁹.

Nawrót do Arystotelesa w XV wieku spowodowany został wzrostem znaczenia teologicznego jego filozofii. W tym okresie czasu w wielu środowiskach naukowych, chrześcijańskich, Arystotelesa jako człowieka określało się takimi nazwami jak: „człowiek o boskiej mocy intelektu”, „ojciec życia duchowego człowieka”, „człowiek natchniony”, „świadek prawd wiary” itp. Arystotelesa jako filozofa uważano z kolei za „największego z filozofów jacy dotychczas istnieli”, za tego, który w pełni udowodnił istnienie duszy ludzkiej i wykazał jej nieśmiertelność, że nie przyjmował odwieczności świata, że w zakresie filozofii powiedział wszystko, i że wobec tego arystotelizm utożsamia się z prawdą. Byli też tacy, którzy uważali, że należy go uznać za chrześcijanina a nawet, że należałoby go zaliczyć w poczet doktorów Kościoła²⁰. Taki sposób patrzenia

¹⁹ Papież Mikołaj V prezentuje stanowisko, nie nowe zresztą, łączenia teologii i filozofii, wiary i rozumu, przeciw stanowisku odrębnego traktowania tych dziedzin, por.: Duhem P., *La systeme du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic...* Paris 1959, p. VI, s. 41—42; por. także Swieżawski S., *Studium św. Tomasza u Dominikanów w wieku XV*, Roczn.Fil.KUL XVII (1969) z. 1, s. 37.

²⁰ Por. Swieżawski S., *Początki nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego*, Roczn.Fil.KUL XIX (1971) z. 1, s. 46—47.

nia na osobę Arystotelesa i jego filozofię utrwalił przeświadczenie, że arystotelizm to filozofia *naturaliter christiana*. Nic więc dziwnego, że niektóre rozstrzygnięcia Arystotelesa traktowało się na tym samym poziomie, co prawdy wiary, a w odrzuceniu ich, jeśli nie widziało się herezji, to przynajmniej zamach na integralność wiary religijnej.

Nie było to jednak jedyne stanowisko wśród ówczesnych przedstawicieli nauki chrześcijańskiej charakteryzujące stosunek tego okresu czasu do Arystotelesa i jego filozofii. Spotyka się wiele opinii ostrzegawczych i zarazem podkreślających istnienie zasadniczych różnic między filozofią Arystotelesa a chrześcijańską teologią. Najpierw odrzucało się przekonanie jakoby Arystoteles był precursorem chrześcijaństwa, że istnieje równość między filozofią a arystotelizmem, następnie mocno podkreślało się, że aby być arystotelikiem, trzeba odrzucić szereg prawd wiary. Na przełomie XV i XVI wieku przeświadczenie o rozbieżności między, ogólnie mówiąc, chrześcijaństwem a arystotelizmem wystarczająco dobrze uzasadniono²¹. Stanowisko ostatnie było w rażącej niezgodzie z oficjalnymi tendencjami upatrującymi w odrodzonym i odpowiednio zinterpretowanym arystotelizmie swoistą ideologię mogącą być wykorzystaną dla poważnie wówczas zagrożonej nauki chrześcijańskiej. Dlatego też doszło między nimi do konfliktu. Zwyciężyła stanowisko pierwsze, a ze zwycięstwem tym powstają bardzo dogodne warunki dla rozwoju tomizmu jako chrześcijańskiego arystotelizmu. Zwolennicy bowiem filozofii Tomasza z Akwinu, aby móc uczynić ją filozofią zadośćczyniącą oficjalnej tendencji reform, zamiast wnikać głębiej w Tomaszową syntezę, czynili wszystko, by utrwalić istniejący już od XIII wieku pogląd, że właśnie Tomasz z Akwinu najwłaściwiej rozumiał Arystotelesa i że dzięki jego interpretacji filozofii Arystotelesa została raz na zawsze utrwalona harmonia między filozofią w ogóle a teologią chrześcijańską. Pokazywanie arystotelesowskiego charakteru filozoficznej myśli Tomasza z Akwinu stało się jednym z głównych zadań ówczesnych tomistów. Urzeczywistniano go w drodze eksponowania występujących w doktrynie Tomasza elementów arystotelesowskich, stosowania wypaczającej interpretacji najbardziej oryginalnych i twórczych jego koncepcji, bądź też w drodze całkowitego ich pomijania. Wszystkie te zabiegi można by nazwać arystotelizowaniem filozoficznej myśli Tomasza z Akwinu. W tym przy-

²¹ Por. tamże, s. 50—52.

padku tomiści tego okresu swoją postawą wobec Arystotelesa przypominają aweroistów łacińskich. Ci ostatni bowiem uważali, że Arystoteles jeden odkrył prawdę a Aweroes jeden go zrozumiał. Kierunek badań nad filozofią Tomasza przez tomiściów tego okresu czasu był więc wyraźnie określony.

W wieku XVI nie zmienia się poglądu na filozofię Tomasza z Akwinu. Nadal sądzi się, że myśl filozoficzna Arystotelesa to tyle, co prawda raz ustalona, następnie że Tomasza z Akwinu interpretacja filozofii Arystotelesa jest najwierniejszym wniknięciem w jego filozofię. Wprawdzie uwyraźniają się w tym wieku dwie szkoły tomistyczne: dominikańska i jezuicka, to jednak w poglądzie na dorobek filozoficzno-teologiczny Tomasza z Akwinu nie różnią się one między sobą. Dla jednej, jak i dla drugiej filozofia Tomasza z Akwinu, to chrześcijańska interpretacja filozofii Arystotelesa. Różnice dość istotne zauważa się jedynie w sposobie uprawiania i wykładania tak rozumianego tomizmu. W szkole jezuickiej odstępuje się w sposób dość wyraźny od scholastycznej metody wykładu oraz próbuje się traktować filozofię jako autonomiczną dziedzinę poznania w stosunku do teologii. Zauważa się też początki odteologizowania myśli filozoficznej Tomasza z Akwinu. Są to jednak próby bardzo nieliczne.

W ramach tomistycznej szkoły jezuickiej nie można nie wspomnieć Fr. Suareza, wprawdzie uchodził on za tomistę i sam tomistą się nazywał, zmodyfikował jednak zastany przez siebie tomizm tak dalece, że gdy w 1914 r. Kongregacja Studiów uznała za najistotniejsze dla tomizmu 24 tezy, Suarez wśród nich mógłby uznać tylko pięć za własne. Niemniej zdobył sobie wielkie uznanie wśród przedstawicieli oficjalnej nauki Kościoła, jak również wśród ówczesnych filozofów i teologów. Papież Pius V w liście skierowanym do niego nazywa go „znakomitym i pobożnym teologiem wyróżniającym się w Kościele nader wielką wiedzą”. Aleksander VII, nazywając się jego uczniem, uważał go za najgłębszego filozofa i najznakomitszego teologa oraz wybitnego uczonego. W XVII wieku nazywa się Suareza księciem wszystkich w ogóle metafizyków²².

Suarezjańska wersja tomizmu w wieku XVII opanowała niemal całą Europę. Znalazła sobie wielu zwolenników nie tylko wśród jezuitów, lecz także franciszkanów, karmelitów, benedyktynów a nawet dominikanów. Trzeba jednak zaznaczyć, że jezuicka szkoła tomistyczna była szkołą „otwartą”.

²² Por. Klimke F., dz. cyt., t. I, s. 311.

Właściwy dla niej tomizm w wydaniu najczęściej suarezjańskim był tomizmem „otwartym” na to wszystko, co działo się w filozofii i nauce poza środowiskami uniwersyteckimi. Termin „tomizm” w języku tej szkoły oznaczał w tym czasie arystotelizm w interpretacji Tomasza z Akwinu, ale zmodyfikowany przez Suareza²³. Inaczej wygląda sprawa ze szkołą dominikańską. Szkoła ta w XVII wieku nie wyróżniała się niczym specjalnym. Kontynuuje się w niej nadal studium Arystotelesa metodą scholastyczną, a zewnętrznym wyrazem tych studiów są powstałe w niej komentarze do dzieł tego starożytnego filozofa oraz dzieł Tomasza z Akwinu. Tego ostatniego nadal uważa się za filozofa, który przekazał chrześcijaństwu najwierniejszą interpretację filozofii Arystotelesa. Stąd też powstałe w szkole tej, w tym okresie czasu, komentarze do dzieł Tomasza idą po linii wytkniętej filozoficzną myślą Stagiryty²⁴.

Gdy mowa o dwóch wybijających się szkołach tomistycznych w XVII wieku nie można zapominać, iż funkcjonują one w wieku nie tylko rewolucji naukowej, lecz także w wieku, w którym rodzi się nowa filozofia. Te dwa zjawiska nie pozostawały bez wpływu na kształtowanie się oblicza tych dwóch szkół. Przez sam fakt bowiem powstawania nowej nauki i nowej filozofii tomizm znalazł się w sytuacji swoistej defensywy, zamiast w sytuacji spokojnych badań filologiczno-historycznych nad właściwą mu naturą. Wśród ówczesnych tomistów, przy pewnym uproszczeniu, daje się wyróżnić trzy stanowiska względem tego, co działo się w ramach nowożytnej nauki i filozofii. Jedno wyrażało się w całkowitej obojętności na powstałe w XVII wieku nowe idee, drugie charakteryzowało się negatywnym nastawieniem do nowych rozwiązań z pozycji prezentowanego tomizmu, a wyrażało się w otwartej, polemicznej walce z nimi, startującej z zasad filozofii tomistycznej, trzecie charakteryzowało się z kolei częściową

²³ Cała literatura filozoficzna XIV, XV, XVI wieku zasadniczo koncentrowała się dokoła ksiąg arystotelesowskich, opracowując je bądź w formie komentarzy, bądź w formie omawiania zagadnień szczegółowych. Suarez wprowadził zasadniczą zmianę w metodzie pisania. Jego *Disputationes metaphisicae* stanowi zwartą całość ujmującą samą metafizykę. Podobnie inne jego dzieła, jak np. traktaty: *De legibus*, *De anima*, *De generatione et corruptione* są wyodrębnionymi tematycznie całościami.

²⁴ Dominikańską szkołą tomistyczną tworzyli wówczas nie tylko dominikanie, lecz także karmelici bosci, benedyktyni, a nawet niektórzy jezuici. Wykładali oni filozofię tomistyczną w uniwersytetach całej Europy Zachodniej.

akceptacją nowych rozwiązań, uzewnętrzniającą się najczęściej w wykorzystywaniu ich do uwspółcześniania niektórych rozstrzygnięć tomistycznych.

Stanowisko pierwsze prezentowane było przez wielu tomistów. Pisali oni rozprawy o całkowicie obojętnej problematyce w stosunku do nowej filozofii. Na szczególną uwagę zasługują tu powstałe wówczas komentarze do dzieł Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, jak również opracowania filozofii Arystotelesa w sposób systematyczny, przypominający późniejsze podręczniki. Również przedstawiciele drugiego stanowiska byli liczni. Broniąc własnych pozycji naukowo-filozoficznych, występowali przeciw kopernikańskiej teorii kosmosu oraz innym rozwiązaniom dotyczącym świata. Z ostrą krytyką z pozycji nauki katolickiej spotyka się też wówczas filozofia Kartezjusza, Gassendiego oraz ich obrońców. Szczególnie podkreśla się niezgodność rozstrzygnięć tych filozofii z rozstrzygnięciami zawartymi w Piśmie św. Stanowisko trzecie zaznacza się wyraźniej dopiero w XVIII wieku. Stanowi ono kontynuację idei szkoły jezuickiej, stąd też większość prezentujących to stanowisko, to jezuici. Podkreśla się, że potrafili oni w tym czasie zachować umiar w ortodoksji i powściągliwość w ocenie i recepcji nowych idei, umieli również przeciwstawiać się nowej filozofii, jak też i wprowadzać ją do swoich kolegiów. Już w XVII wieku spotyka się takich, którzy uległszy wpływom wieku Odrodzenia odrywali się od tzw. łacińskiego Arystotelesa i postulowali nawrót do pierwotnych tekstów greckich i czysto naturalistycznej, ateologicznej interpretacji, aby w ten sposób łatwiej odnaleźć wspólny język z matematykami i przyrodnikami tego okresu czasu²⁵.

Analogiczna sytuacja zaistniała w przypadku tomizmu jako oficjalnej doktryny Kościoła w XVIII wieku. Podobnie jak scholastycy innych orientacji niż tomizm, tomiści, wobec zdobywcy nowożytnej nauki i filozofii, zajmowali dwojakiemu rodzaju postawę: bądź trwali na dawnych pozycjach, arystotelesowsko-tomistycznych i bronili ich metodami tradycyjnymi, uciekając od wszelkich nowości²⁶, bądź próbowali obrony właściwych im pozycji w drodze recypowania wszystkiego, co było

²⁵ Por.: Legowicz J., dz. cyt., s. 485.

²⁶ Simpertus Schwarzhuber, benedyktyn (†1795), wicerektor uniwersytetu w Salzburgu nie uznaje żadnych nowszych teorii; Błażej Vauzeulle (†1729) zestawia filozofię tomistyczną z nowożytną filozofią Kartezjusza i Gassendiego, opowiadając się wyraźnie za tomizmem; por. Klimke F., dz. cyt., t. II, s. 265.

możliwe do pogodzenia z głównymi zasadami rozstrzygnięć tomistycznych²⁷. Stanowiska te reprezentowane były przez myślicieli wywodzących się nie tylko z duchowieństwa zakonnego i diecezjalnego, lecz także laikatu. Podobnie jak w wieku poprzednim postawa druga reprezentowana była przede wszystkim przez jezuitów. Podstawowym założeniem szkoły jezuickiej było nie rezygnować z tomizmu, ale go unowocześnić, uaktualniać w oparciu o najnowsze zdobycze, tak z zakresu nauki, jak i filozofii. Nie zawsze wszyscy przestrzegali granic w dążeniu do unowocześniania filozofii, którą prezentowali. Stąd też wielu było takich, którzy zeszedli z właściwych im pozycji filozoficznych, tak że prezentowane przez nich poglądy filozoficzne w wielu przypadkach nie miały nic wspólnego z tomizmem²⁸.

Przytoczone tu w wielkim skrócie fakty występujące w postaci, czy to wielorakich stanowisk charakteryzujących przedstawicieli oficjalnej nauki Kościoła, której funkcję pełnił tomizm, nawiasem mówiąc, mało podobny do tomizmu z XIV i XV wieku, zawsze jednak rozumiany jako arystotelizm chrześcijański, czy też w postaci mnogości prezentujących te stanowiska katolickich filozofów i teologów, świadczą o wyraźnym i żywym klimacie środowisk filozoficznych i zarazem katolickich Europy Zachodniej. Wysiłki badawcze, tak ze strony tomistów, jak i przedstawicieli innych wersji filozofii chrześcijańskiej skierowane były jednak ciągle w kierunku defensywy, bądź stanowisk genetycznie wiążących się z ściśle pojętą filozofią, tj. w kierunku obrony ówczesnego tomizmu, jako oficjalnej nauki Kościoła, bądź w kierunku szerszej pojętej wiary religijnej. Nie dawały one jednak spodziewanych rezultatów, przede wszystkim ze względu na silnie rozwijający się w Europie Zachodniej racjonalizm i empiryzm w formach

²⁷ Wśród broniących tradycyjnych stanowisk filozoficznych w oparciu o zdobycze, tak nauki, jak i filozofii występowali między innymi: Józef Pefriem, jezuita z Bambergu, Piotr Eisentraut, jezuita prof. w Würzburgu, Łukasz Opfermann, jezuita opublikował on dzieło pt. *Philosophia scholasticorum defensa contra oratorem academicum erfordiensem*, Erfurt 1748, Serafin Pccinardi, dominikanin napisał dzieło pt. *Philosophiae dogmaticae peripateticae christianae libri IX...* Patavii 1771, Cyprian Benaglia, benedyktyn (†1750) i wielu innych.

²⁸ Wśród tych którzy spośród duchowieństwa zakonnego i diecezjalnego wyraźnie wzgardzili filozofią scholastyczną, wymienia się między innymi: benedyktyna, Andrzeja Gordona (†1751), kanonika regularnego, Juliusza Gusmanna (†1776), autora *Dissertationes in universam philosophiam* Gratz 1756, jezuitę Antoniego de Zallingera (†1813) autora *Philosophia methodo newtoniana exposita*, por. Klimke F., dz. cyt., t. II, s. 264 i 274.

niekiedy bardzo skrajnych. Próby zasilania tomizmu lub innych orientacji filozofii chrześcijańskiej elementami naukowo-filozoficznymi wypracowanymi na obcym podłożu teoretycznym, w rzeczywistości czyniły je jeszcze bardziej obce ówczesnej umysłowości, która — co zresztą już zaznaczono — przesiąknięta była radykalnym racjonalizmem, bądź skrajnym empiryzmem, bądź jednym i drugim. Stworzyło to sytuację nad wyraz niekorzystną dla podejmowania badań nad samą filozoficzną myślą Tomasza z Akwinu. Tomiści podobnie zresztą jak i przedstawiciele innych wersji filozofii chrześcijańskiej dopóki mogli, byli niejako zmuszeni konkretną sytuacją koncentrować uwagę badawczą na najbardziej aktualnych i zarazem bardzo konkretnych zagadnieniach, podejmowanych przez ich przeciwników.

Powiedziano wyżej „dopóki mogli”, bowiem w niektórych krajach Europy Zachodniej już w początkach drugiej połowy XVIII wieku spotyka się bardzo wyraźne ograniczenia nauczania filozofii w wyższych szkołach katolickich przez ówczesne władze państwowe. Widać to wyraźnie w Austrii za czasów panowania Marii Teresy (1740—1780). Już w 1752 r. pod jej wpływem ukazuje się dekret zakazujący najpierw nauczania niektórych tez arystotelesowsko-tomistycznych, a następnie po niedługim czasie zakaz nauczania wszelkiej nauki, która opierałaby się na autorytecie Arystotelesa lub jakimś innym filozofie prezentującym jego poglądy. Wprawdzie szkoły wyższe jeszcze w tym czasie były nieomal wszystkie pod kierownictwem kleru świeckiego i zakonnego, to jednak były tak uzależnione od państwa, że profesorowie mogli wykładać tylko z podręczników przepisanych przez państwo. W 1774 r. w Austrii doszło ostatecznie do całkowitego usunięcia ze szkół wyższych filozofii chrześcijańskiej. W wyższym jeszcze stopniu ograniczenia wolności Kościoła w dziedzinie nauczania wystąpiły za czasów panowania Józefa II (1780—1790). Wówczas to zdecydowano o zamknięciu wszystkich seminariów duchownych, tak diecezjalnych, jak i zakonnych, a na terenie całego imperium, do którego należały wówczas Belgia, Luksemburg, Włochy Północne, utworzono pięć seminariów generalnych w Wiedniu, Budapeszcie, Pawii, Fryburgu i w Lowanium. Wprawdzie uczono w nich filozofii a nawet teologii, to jednak wykładano je w duchu józefinizmu²⁹.

²⁹ Warto tu zaznaczyć, że Józef II wydał specjalny dekret, na mocy którego nie było wolno alumnom całego imperium studiować w kolegium niemiecko-węgierskim w Rzymie.

Analogiczna sytuacja zaistniała w tym czasie we Włoszech. Dokonano tu reform szkolnictwa w duchu józefinizmu, a dokonał tego arcyksiążę tokański, brat Józefa II, Leopold, który rządził tym krajem w latach od 1766 do 1790. W innych krajach Europy Zachodniej, jak: Hiszpania, Holandia, Szwajcaria, Anglia, pojawiły się pod koniec XVIII wieku podobne ograniczenia działalności Kościoła ze strony władz państwowych. Wiązały się one ściśle z wybuchem rewolucji francuskiej. Historycy filozofii prawie jednoznacznie podkreślają, że filozofia chrześcijańska i teologia nigdy nie były w takim zapomnieniu i pogardzie, jak właśnie od 1789 r. do 1848 r.³⁰ Jest to okres, który określa się niekiedy okresem całkowitego upadku scholastyki. W tym bowiem czasie studia kościelne praktycznie przestały istnieć, tam natomiast gdzie istniały np. w wymienionych wyżej seminariach diecezjalnych, najczęściej mających charakter szkół państwowych, wykładano inne systemy filozoficzne niż tomizm. Zaistniała więc wyraźna przerwa w studiach i nauczaniu tomizmu, a ściślej mówiąc, filozofii chrześcijańskiej³¹.

Wspomniana wyżej przerwa nie jest jednak świadectwem całkowitego upadku filozofii chrześcijańskiej, a w niej także tomizmu. W przerwie tej bowiem powstawały publikacje podejmujące problematykę z zakresu tej dziedziny poznania. Jedne z nich miały charakter ściśle filozoficzny, drugie natomiast apologetyczny. Jedne i drugie nie przedstawiały wielkiej wartości z punktu widzenia rozwoju myśli tomistycznej. Pierwsze, podejmujące problematykę ściśle filozoficzną miały charakter ogólny i podręcznikowy, najczęściej były to podręczniki historii filozofii, drugie zaś — apologetyczne, podejmowały problemy nie tylko filozoficzne, ale także teologiczne i rozwiązywały je w drodze uciekania się do najnowszych osiągnięć, czy to z zakresu nauki, czy filozofii. Przyczyną takiego postępowania, w tym ostatnim przypadku ze strony wielu katolickich myślicieli, była najczęściej szczerza chęć pogodzenia nauki katolickiej z najnowszymi osiągnięciami z dziedziny filozofii. Ze względu jednak na brak odpowiedniej znajomości filozofii i zarazem teologii chrześcijańskiej oraz przecenianie wartości użytkowej współczesnej filozofii, apologetyka tego okresu popadła w znane ogólnie będy tradycjonalizmu, ontologizmu, racjonalizmu, transcendentalizmu, czy nawet swoistego teozofizmu.

³⁰ Por. Klimke F., dz. cyt., t. II s. 290—294.

³¹ Por. Legowicz J., dz. cyt., s. 487.

Tradycyjna myśl filozoficzna, o czym już wspomniano wyżej, zaczęła odradzać się po roku 1840, a nawet nieco wcześniej, bo już po Kongresie Wiedeńskim 1815 r. Krajem, w którym najpierw zauważa się odrodzenie tej filozofii były Włochy. Spośród filozofów na szczególne wyróżnienie zasługują: Mateusz Liberatore, jezuita (1892), Kajetan Sanseverino (1865), Józef Kleutgen (1883), Savator Tongiorgi 1865), Dominik Palmieri (1909). Pierwszy z wymienionych wydał podręcznik filozofii pt. *Institutiones logicae et metaphysicae* oraz rozprawę, pt. *Della conoscenza intellettuale*³². W jednym i drugim dziele rozwija naukę Tomasza z Akwinu polemizując z poglądami filozoficznymi Locke'a i Kanta a szczególnie Rosminiego. Przyczynił się też do założenia dwóch czasopism filozoficznych: *La Scienza e la fede* i *La Civita Cattolica*. Drugi był autorem wielu dzieł, spośród których szczególne znaczenie mają: *Philosophia Christiana cum antiqua et nova comparata*³³. Trzeci, Józef Kleutgen, pozostawił dwa podstawowe dzieła: *Die Theologie der Vorzeit*, oraz *Die Philosophie der Vorzeit*³⁴. Dzieła te przyniosły mu zaszczytny przydomek *Thomas redivivus*, Płodnym pisarzem w dziedzinie filozofii był także Dominik Palmieri.

Drugim z kolei krajem, w którym stosunkowo wcześniej spotykamy się z odradzającą się filozoficzną myślą chrześcijańską była Hiszpania. Odrodzenie to zapoczątkował Jakub Balmez (1848), dziełem pt. *Filosofia fundamental* oraz *Curso de filosofia elemental*³⁵, a kontynuowali je Julius del Rio, profesor uniwersytetu w Madrycie, Ortá y Lara, profesor metafizyki w tym samym uniwersytecie oraz Donoso Cortes. Najwybitniejszym jednak myślicielem tego okresu był Zefrin Gonzales, dominikanin (†1895). Uchodził on za tego wśród ówczesnych filozofów chrześcijańskich, który wskrzesił filozofię Tomasza

³² Pierwsza wydana została w Neapolu w 1842 r., druga w Rzymie w 1858 r. Nadto filozof ten wydał: *Ethicae et iuris naturae elementa*, Neapol 1846; *Del composto umano*, Roma 1862; *Degli universalí*, Roma 1883.

³³ Oprócz cytowanego dzieła, które wydane zostało w 1861 r. w pięciu tomach, dwa następne ukazały się po jego śmierci w 1878 r., Sanseverino opublikował nadto: *I principali sistemi della filosofia discussi con le dottrinae de SS Padri e de Dottori del medio evo*, Neapol 1853; *Institutiones logicae et metaphysicae*, Rzym 1851.

³⁴ Pierwsze J. Kleutgen opublikował w 1853 r., drugie w 1860—63.

³⁵ Pierwsze z wymienionych dzieł Balmeza jest dziełem czterotomowym i ukazało się w Barcelonie w 1846 r., drugie natomiast w Madrycie w 1847 r.

w całej jej czystości³⁶. Następnym z kolei Hiszpanem, który zajmował się filozofią Tomasza z Akwinu by Aleksander Pí-dol y Mon.

Filozofia chrześcijańska nie została także całkowicie stumiona we Francji. Rozszerzenie się wśród katolików francuskich kartezjanizmu, tradycjonalizmu i ontologizmu znacznie tylko to odnowienie opóźniło. I w tym kraju można znaleźć wielu filozofów, którzy w tym okresie czasu nawiązywali bezpośrednio do oficjalnej nauki Kościoła — tomizmu. Wystarczy przytoczyć takie nazwiska, jak: Roux Lavergne, który w 1856 r. wykładał zasady filozofii według Tomasza z Akwinu, M. Rosset (†1892) czyni podobnie, Grandclaude począwszy od 1858 r. komentuje teksty dzieł Tomasza z Akwinu, a Henryk Sauve w 1878 r. broni teorii jedności substancjalnej między duszą a ciałem. Do zwolenników filozofii Tomasza z Akwinu zaliczyć można w tym okresie także: Bourquarda, wykładającego tomistyczną teorię poznania, Fredaulta, nawiązującego w psychologii do filozofii perypatetyckiej, i wielu innych³⁷.

W Niemczech do odrodzenia filozofii chrześcijańskiej przyczynili się Franciszek Jakub Clemens (†1862), Karol Werner (†1888), Albert Stoeckl (†1895), Konstanty Gutberlet (ur. 1837), F. Morgott (†1900), Jan G. Hagemann oraz wspomniany już Józef Kleutgen. Nadto wspomnieć tu należy profesorów: Schazlera z Fryburga, Heinricha z Moguncji, oraz Scheebena z Kolonii zwanego „zmartwychwstałym Tomaszem”³⁸.

Odnowienie filozofii chrześcijańskiej w tym okresie czasu bynajmniej nie polegało na wnikiwaniu w naturę filozofii Tomasza z Akwinu. Najogólniej mówiąc, sprowadzało się ono do ponownego podejmowania problematyki tej dziedziny poznania, jak również do określonego stylu jej przedstawiania. Dlatego nie można się spodziewać rozwiązań, które dotyczyłyby ujawniania właściwej i zarazem autentycznej myśli filozoficznej Tomasza z Akwinu. Nie zastanawiano się też nad problemem stosunku filozofii Tomasza do filozofii Arystotelesa. Ten pro-

³⁶ Jeśli mówi się tu o czystej postaci filozofii Tomasza z Akwinu, to ma się na myśli w tym przypadku fakt, że Gonzales uprawiając filozofię Tomasza z Akwinu nie próbował jej godzić z danymi współczesnych kierunków filozoficznych.

³⁷ Oprócz uprawiających filozofię w ścisłym tego słowa znaczeniu istniało we Francji wówczas wielu pisarzy katolickich podejmujących problematykę z pogranicza filozofii i teologii. Do najwybitniejszych zalicza się: Józefa de Maistre'a (†1821), Lacordaire'a (†1861), Augusta de Chateaubrianda (†1848).

³⁸ Por. Legowicz J., dz. cyt., s. 490.

blem zasadniczo uchodzi za rozwiązany w wiekach poprzednich.

Nowe perspektywy badawcze otworzyły się dopiero na początku XX wieku. Złożyły się na to liczne uwarunkowania. Wśród nich, oprócz pewnych określonych przemian społeczno-kulturowych, wymienić należy postawę papieża w stosunku do sytuacji jaka powstała dla filozofii chrześcijańskiej i teologii w drugiej połowie XVIII wieku oraz w wieku XIX. Ma się tu na myśli przeróżne formy nalegania papieża do nawiązywania przez katolickich uczonych do filozofii tradycyjnej, zakładanie szkół wyższych o charakterze uniwersyteckim³⁹. Szczególnie ważną rolę odegrał tu papież Leon XIII oraz jego encyklika *Aeterni Patris* z dnia 4 sierpnia 1879 r. Encyklikę tę uważa się za moment przełomowy w rozwoju filozoficznej myśli chrześcijańskiej, a w szczególności tomizmu.

4. ZAKOŃCZENIE.

Powyższy przegląd danych wiążących się z rozwojem filozofii tomistycznej na przestrzeni wieków zdaje się niedwuznacznie wskazywać na fakt, iż w żadnym z wymienionych w przeglądzie tym okresów czasu nie było dostatecznych warunków do właściwego zrozumienia filozofii Tomasza z Akwinu, mieszczącej się w jego twórczości teologiczno-filozoficznej. Błędnie zinterpretowana myśl filozoficzna Tomasza w drugiej połowie XIII wieku i utrwalona w wiekach XIV, XV i XVI przekazana została wiekowi XVII i dalszym okresom czasu, jako najdoskonalsza postać chrześcijańskiego arystotelizmu⁴⁰. Tomiści wieków następnych, tj. XVIII i XIX wieku niczego w tej sprawie nowego nie wnoszą. Ulegają sugestii zastanej przez siebie tradycji, zresztą i warunki charakterystyczne dla tych wieków, co starano się tu pokazać, nie sprzyjały pogłębianiu myśli filozoficznej Tomasza z Akwinu. Nadal filozofię tę, określa się mianem „chrześcijański arystotelizm” lub filozofia „arystotelesowsko-tomistyczna”. Dopiero na przełomie XIX i XX wieku pod wpływem wypracowania odpowiednich narzędzi, mam tu na myśli studia filologiczno-historyczne oraz metodologiczne, zorientowano się, że wielkość filozofii Tomasza z Akwinu nie polega na recepcji filozofii Arystotelesa, lecz na jego własnych koncepcjach, o których już wyżej wspomniano.

³⁹ Ma się tu na myśli przede wszystkim działalność Piusa IX, który panuje w latach 1846—1878. Zachęcał on różnymi sposobami do odnowienia nauki katolickiej w oparciu o chrześcijańską filozofię.

⁴⁰ Por. Swieżawski S., Początki nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego, Roczn. Fil.KUL XIX 1971) z. 1 s. 56.

**ABOUT A ROAD TO DISCOVER THE AUTHENTIC PHILOSOPHICAL
THINKING OF THOMAS AQUINAS**

(Summary)

At the beginning of XXth century under the impact of renewed research on the philosophy of Thomas Aquinas historians and systematic commentators on philosophy came to the conclusion that the existing then understanding of this philosophy does not reflect the truthful and authentic philosophical thought of this medieval thinker. Until the XXth century the Thomists in general believed that the philosophy of Thomas Aquinas is an Aristotelian philosophy which became Christian as a result of adapting it to theology. In the first half of XXth century an essential difference was found between the philosophy of Thomas Aquinas and that of Aristotle. It consists, above all, in their quite separate formal object. If we take into account the fact that the formal object of science is the factor which is ultimately responsible for the character of a given science and, therefore, the philosophy being considered not only in its static but also dynamic aspect, then it has to be stated that quite important thing has been overlooked, since the most essential quality making the difference between both philosophies has been misunderstood or not perceived at all. Historians and systematic commentators of Christian philosophy admit here a great mistake.

The author of this paper shares this view that such a mistake did take place. He makes an attempt to produce reasons which are at the origin, in his view, of the mistaken understanding the philosophical thought of Thomas Aquinas by Thomists most close to him or those more distant in time. He is trying to make it by showing the development way of the Thomism and circumstances under which it has grown since its origin. Particular attention is given to the period from the middle of XIIIth to XVth century. He maintains that this period has finally shaped the understanding of Thomas Aquinas' philosophy which has finally established itself until XXth century without any essential change. A great deal of space is given to the Thomism in XVIth, XVIIth, XVIIIth and XIXth centuries, as far as the point of view taken by the author is concerned.