

Stanisław Bafia

"Jak rozumieć filozofię średniowieczną", Władysław Seńko, Warszawa 1993 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 32/1, 325-330

1996

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.

Władysław Senko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, IFiS PAN, Warszawa 1993, s. 159.

Wobec żywych dyskusji na temat filozofii średniowiecznej książka Wł. Senki *Jak rozumieć filozofię średniowieczną* wydaje się być aktualna i wielce potrzebna. Autor, znany mediewista, zaplanował ją „jako rodzaj «Prolegomenów» do zachodnio-europejskiej filozofii średniowiecznej” (s.7). Stąd też nie powinien dziwić ani zakres poruszanych problemów, ani też charakter – na pierwszy rzut oka ogólnikowy – ich przedstawienia.

Praca podzielona na cztery rozdziały (I: *Charakter filozofii Średniowiecznej*; II: *Szkoły średniowieczne i metoda scholastyczna*; III: *Źródła doktrynalne scholastyki*; IV: *Główne problemy filozofii scholastycznej*), zaopatrzona w indeks osób, składa się właściwie z dwóch części: metaprzmiotowej (rozdziały I-III) i przedmiotowej (rozdział IV).

Autor rozpoczyna od przedstawienia filozofii średniowiecznej (rozdział, s. 9-36). Przypomina najpierw problemy związane z periodyzacją dziejów filozofii europejskiej. I tak w imię jedności i ciągłości dziejów likwiduje się podział dziejów filozofii (zwolennicy filozofii średniowiecznej będą mówić o *philosophia perennis*, a jej przeciwnicy widząc w filozofii tylko i wyłącznie dzieło rozumu powiedzą, że w okresie renesansowym podjęty został wysiłek filozofowania dokładnie w tym punkcie, w którym został przerwany pod koniec starożytności). Odrębne stanowisko w tym względzie zajmą tylko augustyniacy, którzy podzielią dzieje filozofii na myśl przed i po Chrystusie, a w chrześcijaństwie zobaczą początek nowej filozofii.

Po zasygnalizowaniu dyskusji nad periodyzacją dziejów filozofii Wł. Senko omawia różnice pomiędzy starożytnym a średniowiecznym sposobem myślenia, by i na tej drodze uznać fakt istnienia filozofii inspirowanej wiarą chrześcijańską. W starożytności przedmiotem filozofii były stany koniecznościowe, miała ona charakter wyłącznie racjonalistyczny, postawę ekstrawertywną i uniwersalistyczną, podczas gdy w średniowieczu konieczność uznano za przymiot Boga, a w nauce o człowieku akcentowano wartość i godność jednostki ludzkiej i przede wszystkim jego wolności, o czym nasz Autor będzie pisał nieco inaczej w IV rozdziale. Tak oto filozofia zwróciła się ku człowiekowi. Obok tego pojawiły się jeszcze inne nowe zagadnienie (np. pojęcia: *creatio ex nihilo*, *persona*) całkiem obce w stosunku do filozofii starożytnej. W oparciu o to nasz Autor stwierdza dobitnie, że metafizyka chrześcijańska nie może być uznana za wynik ewolucji i przemian zachodzących w greckim sposobie myślenia. Wobec tego nie da się wyeliminować średniowiecza z dziejów filozofii europejskiej. Początek średniowiecza jest przeto równoznaczny z pojawieniem się nowej metafizyki ściśle związanej z wiarą chrześcijańską (św. Augustyn), a jego koniec nadejdzie – pisze nasz Autor – wtedy, gdy wiara religijna pozbędzie się związku z logiką Arystotelesa a filozofia osiągnie pełną autonomię względem teologii.

Prawie tysiącletnia epoka średniowieczna wypracowała różne sposoby myślenia (cfr. problemy związane z definicją scholastyki) a charakteryzując sposób myślenia Wł. Senko wskaże tylko na następujące tendencje w myśleniu: hierarchiczne pojmowanie wszechświata (Pseudo-Dionizy Areopagita) i odpowiadający mu ład państwo-kościelny; symboliczne znaczenie doczesności (Eriugena) pojmowane w oparciu o treści biblijne; ucieczka od świata; znaczenie autorytetów jako gwarantów ładu i porządku we wszechświecie; zaufanie do rozumu (znaczenie logiki) oraz podkreślanie przewagi kontemplacji nad działaniem.

Myślenie renesansowe natomiast – zauważa nasz Autor – będzie wprost przeciwnie rozwijać myśl o dwu celach człowieka zgodnych z jego cielesno-duchową naturą oraz o dwu przewodniczkach wiodących człowieka ku temu celowi: filozofii i teologii. Zmieni się również pojmowanie Boga, który będzie nazywany *Summum Agere*, ale w konsekwencji uczeni renesansowi zwrócą uwagę na konieczność ludzkiej aktywności

(etyka, polityka, literatura, sztuka, retoryka i poezja), a to, co pojawi się jako nowość, będzie powszechnie uznawane za godne pochwały (np. Mateusz z Krakowa).

Charakter filozofii średniowiecznej jest w dalszym ciągu przedmiotem licznych dyskusji. Jej negatywna ocena sięga początkami do humanistów (Erasmus z Rotterdamu), ale od XIX w. rozpoczął się odwrót od takich przekonań, co było dziełem katolickich mediewistów (ośrodki: Rzym, Louvain, Fryburg), którzy akcentowali odrębność filozofii względem teologii, ale z drugiej strony nie stanowiło dla nich przeszkody, by – jako filozofowie – zajmowali się zagadnieniami teologicznymi (np. Mandonnet). Filozofię średniowieczną prawie powszechnie uważano za wiedzę powstałą w wyniku współpracy arystotelizmu z chrześcijaństwem, przy czym element grecki sprowadzano w zasadzie do roli instrumentu a prawdy wiary do zewnętrznej normy negatywnej. Nie brakło też twierdzenia o filozofii średniowiecznej jako wiedzy zupełnie autonomicznej względem teologii (M. de Wulf). Na koniec tego paragrafu Wł. Śeńko omawia jeszcze dyskusję – ciągle otwartą – pomiędzy E. Gilsonem a F. van Steenberghem na temat samego pojęcia „filozofia chrześcijańska”.

Pierwszy rozdział kończy się przypomnieniem pojęcia scholastyki. Po zasygnalizowaniu niektórych niewłaściwych definicji Wł. Śeńko stwierdza, że pod tym pojęciem należy rozumieć filozofię i teologię rozwijającą się od IX do XV w., ale bez kultury monastycznej. I tak scholastyka oznacza doktryny łacińskiego Zachodu Europy wypracowane w szkołach miejskich XI i XII w. i kontynuowane na uniwersytetach europejskich do końca XV w.

W drugim rozdziale (s. 37-63) Wł. Śeńko omawia szkoły średniowieczne i metodę scholastyczną. Zwróciwszy uwagę na istotną różnicę pomiędzy greckim (wszechstronność) a średniowiecznym (religijno-wyznaniowy charakter, określona grupa uczniów) ideałem wychowania Autor omawia wschodni i zachodni model wychowania chrześcijańskiego. Na Wschodzie obowiązywała zasada użyteczności wykształcenia (świadectwem są najstarsze reguły zakonne) a do tego w Konstantynopolu (do 1453 r.) była żywa tradycja wychowania klasycznego (szkoły bez nauk kościelnych przy istnieniu szkół wyłącznie teologicznych). Na Zachodzie natomiast klasztory od samego początku były ośrodkami szkolnictwa, a pojęcie mnicha zawsze się kojarzyło z człowiekiem dobrze wykształconym, a wiąże się to z postawą „patriarchów” życia zakonnego na Zachodzie Europy (św. Augustyn, św. Benedykt), a „renesansy” średniowieczne będą do tych postaw powracać poszerzając bądź akcentując niektóre punkty programu szkolnictwa, a co przede wszystkim dotyczy nauk świeckich. I tak – zauważa nasz Autor – renesans karoliński doprowadził do usamodzielnienia się studiów świeckich nie odrywając ich jednak od nauczania wiary, a było to możliwe dzięki zwróceniu się do postawy Boecjusza i mnichów iroszkockich. Tę postawę przejął potem tzw. renesans XII-wieczny, co było w znacznej mierze zasługą Gerberta z Aurillac, Fulberta z Chartres i licznych szkół w XI/XII w.. W XII w. natomiast pojawiła się nowa sytuacja związana z postępującą urbanizacją w Europie, z którą w parze szedł rozwój szkół i zmieniała się stopniowo rola nauczyciela, który swoją działalność nie będzie już traktował jako jednego z wielu zajęć, lecz stanie się ona jego wyłącznym zadaniem. To zaś doprowadzi w duchu epoki do powstania uniwersytetów średniowiecznych (korporacje uczonych i studentów zakładane na wzór zrzeszeń innych rzemieślników), które od razu wystąpią w trzech formach: bolońskiej (studia prawnicze, medyczne, pierwotnie bez wydziału teologicznego, korporacja tylko studentów świeckich, profesorowie tylko nauczycielami), paryskiej (cztero-wydziałowy z wydziałem teologicznym jako najważniejszym, profesorowie ze stanu duchownego, studenci – początek kariery kościelnej, zależność od papieża, instytucja wielkiego kanclerza) i neapolitańskiej (państwowy, niezależność od władz kościelnych, instytucja zamknięta tak dla profesorów jak studentów). Ten ostatni typ uniwersytetu nie odegrał większej roli w rozwoju nauki europejskiej.

Na koniec tego paragrafu Wł. Śeńko zauważa pewną okoliczność umożliwiającą rozwój i przekazywanie myśli: jedność języka, metody i tekstów stanowiących

podstawę nauczania średniowiecznego, by przejść potem do uwag na temat tychże tekstów w aspekcie ich rodzajów i powagi. Pedagogika bowiem średniowieczna sprowadzała się do lektury tekstów (*lectio*), komentowania (*commentarius*) i dyskusji na temat przeczytanego tekstu (*quaestio*). Każdy wydział uniwersytecki miał ustalony „kanon” takich tekstów. Początkowo takim tekstem było tylko Pismo św., ale z biegiem czasu pojawiły się inne *auctoritates*. To zaś zrodziło konieczność przeprowadzania analiz w celu wydobywania z niego autentycznych treści, a samo pojęcie *auctoritas* nabrało nowego znaczenia, to znaczy wartość tekstu bywała uzależniona od wkładu autora (np. Dante w *De monarchia*). Równocześnie zaczęły się pojawiać różne typy komentarzy.

Wł. Seńko omawia dalej formę nauczania uniwersyteckiego, na którą składa się *lectio* oraz *disputatio*, co znowu znajdzie wyraz w gatunkach literatury naukowej. Na samym końcu omawia metodę scholastyczną. Pierwszym jej etapem jest lektura tekstu (prywatna, słuchanie lektora, wykład objaśniający), który to tekst ma być najpierw zrozumiany *littera*, a argumenty przeanalizowane, by na końcu dojść do ujęcia głównej myśli dzieła *sensus*. Tym poszczególnym etapom odpowiadają formy literackie: głosy interlinearne lub marginalne, wyjaśnienia niepełne i wykład magistralny. Z biegiem czasu teksty średniowieczne zostaną przeciężone uwagami egzegetycznymi, przez co utracą na jasności, a nowa epoka uda się *ad fontes* a nie do wyjaśnień. Przedłużeniem lektury jest medytacja zmierzająca do pełnego zrozumienia tekstu.

Dopiero lektura i medytacja stanowią źródło dla *questiones*, które obok *lectio* staną się drugą podstawową formą dydaktyki średniowiecznej. Język – łaciński – odejdzie od stylu klasycznego przejmując postać łaciny potocznej, co znowu wprowadzi zagadnienie gramatyki pojętej jako teoria struktury języka. W dalszym etapie na czoło wysunie się logika i matematyka, co doprowadzi do upadku scholastyki.

W trzecim rozdziale (s. 64-84) nasz Autor omawia źródła doktrynalne scholastyki, które dzieli na cztery grupy. Pierwszą o decydującym znaczeniu stanowią św. Augustyn (literat, w filozofii uczeń Cyccrona, genialny samouk), przy czym Wł. Seńko podkreśla wpływ św. Augustyna przede wszystkim na teologię a dopiero wtórnie na filozofię. Na myśl średniowieczną oddziałał poprzez narzucanie problematyki, metody uprawiania filozofii i poddanie jej pod osąd autorytetu Objawienia, i nade wszystko przez przewyższenie niechęci do filozofii. Drugiemu – Boecjuszowi – przypisuje się zazwyczaj jako pośrednikowi w przekazaniu filozofii antycznej, jej metody oraz terminologii do średniowiecza. Podczas gdy św. Augustyn wywarł wpływ na scholastykę w jej dziedzinie religijnej, to – zdaniem Wł. Seńki – Boecjusz w dziedzinie nauk świeckich i jako taki był uważany za najpoważniejszy autorytet naukowy do XIII w.

Innym źródłem doktrynalnym scholastyki jest platonizm, obecny wszędzie w tekstach Boecjusza. Nadał on scholastyce charakter symboliczny, zdecydował o hierarchii wartości i zrodził nieufność wobec świata przyrody. Treści platońskie – przy nikłej znajomości tekstów Platona – dochodziły do średniowiecza za pośrednictwem św. Augustyna, Boecjusza, neoplatonizmu pozachrześcijańskiego z IV w. i Pseudo-Dionizego Areopagity. To on sprawił, że zahamowany został proces racjonalizacji wiary, przyspieszył oddzielenie filozofii od teologii. Tu też Wł. Seńko wspomina o znaczeniu neoplatonizmu arabsko-żydowskiego czy pogańskiego (np. *Liber de causis*).

Innym omawianym tu źródłem jest Arystoteles. Wł. Seńko dostrzega dwa etapy wkraczania filozofii arystotelesowskiej do myśli chrześcijańskiego Zachodu. Do 1221 r. znana była tylko tzw. *logica vetus*, a potem tzw. *logica nova*, kolejno zapoznawano się z pismami przyrodniczymi, metafizycznymi i na samym końcu etyczno-politycznymi. Okolicznością sprzyjającą zainteresowaniem się poglądami Arystotelesa był fakt, że uchodził on – słusznie zresztą – za wychowawcę czterech cywilizacji, spójność doktryny i zainteresowania przyrodnicze. Wysokie oceny wystawił mu już w XII w. Jan z Salisbury. Faktycznie – zauważa Wł. Seńko – Arystoteles był reformatorem nauki średniowiecznej, ale gdy tylko zadomowił się w nauce średniowiecznej, ono ponownie zaczęło się skłaniać ku platonizmowi. Poglądy Arystotelesa dotarły do Europy chrześcijańskiej za pośrednictwem Arabów, którzy mieli w posiadaniu jego

pisma, a – zwłaszcza w metafizyce – komentarze. Wł. Śeńko podkreśla tu zasługi Awicenny i Awerroesa, który był nie tylko „komentatorem” Arystotelesa, lecz także wprowadził nowe elementy do jego doktryny (m.in. naukę o Bogu-Stwórcy świata).

Po trzech rozdziałach o charakterze metaprzedmiotowym Wł. Śeńko – w ostatnim i najobszerniejszym (s.85-150) rozdziale – omawia głównie problemy filozofii średniowiecznej a rozpoczyna od koncepcji filozofii. W starożytności filozofia była uważana za wiedzę o rzeczach boskich i ludzkich, za sztukę naukowej dyskusji, czy wreszcie za umiejętność życia cnotliwego. Wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa – niejako z konieczności – doszło do konfliktu z filozofią. Ta bowiem była dziełem wyłącznie ludzkiego rozumu, podczas gdy chrześcijaństwo przyniosło prawdę objawioną i z biegiem czasu *philosophia Christi* zaczęła uchodzić za jedyną i prawdziwą mądrość. Po dyskusjach apologetów św. Augustyn stworzył koncepcję podjętą przez średniowiecze. Zgodnie z nią filozofia jest nierozdzielnie związana ze światopoglądem i jako taka jest podporządkowana ludzkiemu dążeniu do szczęścia, do Dobra Najwyższego, w czym sam Bóg pomaga ludziom. Ale prawie równocześnie ze św. Augustynem pojawiła się koncepcja filozofii jako wiedzy niezależnej od chrześcijaństwa (Boecjusz, Marcján Kapella, Kasjodor) i obejmującej zagadnienia z programu sztuk wyzwolonych. Na takim pojęciu filozofii oparł się Eriugena, by z biegiem czasu poszerzać ten program (m.in. Honoriusz z Autun, Hugon ze św. Wiktora). Dopiero w XIII w. św. Albert Wielki oderwał przedmiot filozofii od programu siedmiu sztuk wyzwolonych i teologii.

Innym problemem natury metodologicznej jest tendencja zmierzająca do identyfikowania filozofii z jedną ze sztuk wyzwolonych. I tak najpierw – zauważa Wł. Śeńko – utożsamiono filozofię z gramatyką, czemu sprzeciwili się teologowie (m. in. św. Piotr Damiani). Potem – od XI w. – filozofia była utożsamiana z logiką (m.in. Gerbert z Aurillac, Berengar z Tours, Roscelin i Abelard) uznając zarazem gramatykę za jej część. No i – już w XIII w. – postawiono znak równości pomiędzy filozofią a matematyką poszerzoną o optykę (m.in. Roger Bacon).

Tak pojmowana filozofia była jednakże uważana za wprowadzenie do teologii, co Wł. Śeńko uważa za najważniejszy etap w rozwoju pojęcia filozofii średniowiecznej, co było możliwe dopiero po wyodrębnieniu przedmiotu filozofii niezależnego od przedmiotu siedmiu sztuk wyzwolonych, a więc na podstawach filozofii arystotelesowskiej, choć wielu teologowie-scholastycy żywo zareagowali na takie separatystyczne tendencje radykalnego arystotelizmu. W awerroizmie, bo o tę postać arystotelizmu tu chodzi, Wł. Śeńko widzi granicę pomiędzy wczesną a rozwiniętą scholastyką.

Kolejnym zagadnieniem metodologicznym jest problem stosunku do wiary. Nasz Autor wiąże je z pojęciem autorytetu *auctoritas*, które to pojęcie w pierwszym rzędzie było odnoszone do Boga-Stwórcy i dlatego na pełną wiarygodność zasługuje najpierw Biblia, a jej autentyczność i prawdomówność poświadcza Kościół, a za jedyne zadanie chrześcijanina uważa się jej zrozumienie. W średniowieczu istniały – zdaniem Autora – dwie tendencje w wyjaśnianiu Pisma św. wywodzące się z patrystyki. Tertulian dał początek pozafilozoficznego rozumienia Pisma św., które było obecnie jeszcze w XII w., ale obok tego pojawiła się – począwszy od św. Justyna – inna, która w alegorycznym wyjaśnieniu Pisma św. miała swój pierwszy etap. Mimo autorytetu samego Pisma św. i Kościoła istnieje jeszcze miejsce dla swobodnych dociekań nad treściami objawionymi i to dociekań autonomicznych. Zniwelowanie tej możliwości wraz z odrzuceniem autorytetu Kościoła będzie już zwiastować nadejście nowej epoki.

Innym ważnym zagadnieniem w tej problematyce jest pojęcie wiary jako akceptacji prawd objawionych. I tu znowu Wł. Śeńko podkreśla znaczenie św. Augustyna oraz Boecjusza. Pierwszy widział we wierze równowagę poznania i działania, a Boecjusz zmierzał do połączenia wiary i rozumu usiłując dać racjonalne wyjaśnienia wszystkich prawd wiary i wyprowadzić je dedukacyjnie bez odniesienia się do tekstów biblijnych („optymizm teiopoiznaczczy”). Ten wątek podejmie z kolei Eriugena, który wprowadził do nauki europejskiej teksty Pseudo-Dionizego Areopagity, co z racji antyracjonalnego nastawienia *Corpus Dionysiacum* mogło doprowadzić do stłumienia już w sa-

mych początkach rozwijającego się nurtu racjonalnego w scholastyce. Wielkie znaczenie miał tu św. Anzelm z Canterbury (*alter Augustinus*). I jeśli jeszcze św. Anzelm godził się na podporządkowanie poznania wyższemu autorytetowi, to Abelard widział w logice jedyną instancję prawdziwości, a tym samym teologię i wiarę poddawał logice, co jest równoznaczne z przyznaniem pierwszeństwa rozumowi. To właśnie rozum ma rozstrzygać pomiędzy sprzecznymi autorytetami a nawet niewierzącego doprowadzić do wiary. To właśnie tu kończy się droga zapoczątkowana przez Boecjusza, ale to jest już rozstanie się z ortodoksją katolicką. I tak w XIII w. wiara stanie się tylko namiastką poznania, by nieco później wiarę zastąpić wiedzą, lub też będą się one od siebie coraz to bardziej oddalać (awerroizm).

Jako pierwsze zagadnienie o charakterze przedmiotowym Wł. Seńko omawia problem powszechników, uważany za podstawowy problem filozofii średniowiecznej. Po wprowadzeniu do zagadnienia zwraca on uwagę na stanowisko Boecjusza (powszechnik istnieje w rzeczach, ale jest poznawalny poza nimi), Roscelina (nominizm), Abelarda (sermonizm) oraz myślącego już po arystotelesowsku Gilberta de la Porrée (wspólna forma).

Do podstawowych problemów filozofii średniowiecznej należy z pewnością pytanie o Boga i Jego odniesienie do świata. Grecy – od Parmenidesa począwszy – nie nazywali Boga bytem. Uczyniło to dopiero chrześcijaństwo i to pod wpływem Biblii (Wj 3,14). Taki sposób wyrażania się o Bogu zainicjowany na Wschodzie, św. Augustyn rozwinął na Zachodzie. Dopiero potem podjęto – na tle zagadnień teologicznych – zagadnienie osoby.

Jeżeli w okresie patrystycznym nie podejmowano prób formułowania dowodów istnienia Boga, przynajmniej wyraźnie, to św. Anzelm z Canterbury rozpoczyna szereg uczonych podejmujących ten problem, ale dowody aposterioryczne pojawiają się dopiero w XIII r. Główny temat rozważań na temat Boga dotyczył Jego relacji do świata a rozpoczął go Orygenes akcentując transcendentę Boga. Lecz już Eriugena zmniejszył tę „odległość”, by w poglądach Dawida z Dinant Bóg został utożsamiony z bytem, substancją. Św. Tomasz z Akwinu da na wszystkie te pytania odpowiedzi ortodoksyjne, wykorzystując w różnej mierze arabsko-żydowskie interpretacje Arystotelesa.

W średniowiecznej antropologii Wł. Seńko podkreśla dwa okresy. Do połowy XIII w. nauczycielem w tym względzie był św. Augustyn, a potem św. Tomasz z Akwinu. Św. Augustyn nie był wszakże jednoznaczny w poglądach na człowieka, zwłaszcza na stosunek do ciała, choć wydaje się, iż jako filozof był zwolennikiem rozwiązań w duchu neoplatońskim (bierność ciała, prawdziwość poznania siebie samego, konieczność oświecenia umysłu ludzkiego w każdym akcie poznawczym). Tezy augustyńskie powtórzy w IX w. Eriugena. Antropologia średniowieczna uprawiana w duchu filozofii augustyńsko-neoplatońskiej akcentowała prawdę o grzechu pierwotnym i konieczność ascezy.

Innym antropologicznym problemem było pytanie o stosunek człowieka do innych bytów i wolność człowieka. W tym ostatnim zagadnieniu św. Augustyn był zwolennikiem całkowitego determinizmu ustawiając zagadnienie wolności w kontekście nauki o wszechwiedzy Boga, a na wolność człowieka wskazywać się zdaje tylko fakt grzechu. To ostatnie stanowisko zmieni dopiero św. Anzelm łącząc wolność człowieka z prawością woli, a od neoplatonizmu w nauce o człowieku odejście dopiero św. Tomasz z Akwinu.

Filozofia średniowieczna, nawiązując świadomie do filozofii greckiej, musiała podjąć problem przyrody. Wczesna scholastyka rozważała ten problem w świetle Pisma św., a poglądy kosmologiczne pochodziły z interpretacji eschatologicznych fragmentów Nowego Testamentu i tak ustalono ramy rozważań o przyrodzie: teoria o stworzeniu z niczego i koniec dziejów, ale przez to nie było mowy o autonomii nauki o przyrodzie. Takie – autonomiczne – poznanie było i niemożliwe, i zbyteczne. Dopiero w XII w. rozpocznie się – nie bez wpływu Boecjusza – w Chartres myślenie,

w którym natura zostanie zdesakralizowana. Będzie to możliwe dopiero wtedy, gdy filozofię przyrody oderwie się od teologii i treści objawionych. A tak właśnie się stało w Chartres, gdzie „mistrzem” w filozofii przyrody był *Timajos* Platona. Zresztą ten wiek będzie jeszcze pozostawał pod wpływem Platona, a dopiero w XIII w. wstąpi na scenę dziejów filozofii Arystoteles i to najpierw jako nauczyciel logiki, fizyki, a potem metafizyki.

Ostatni punkt rozważań Wł. Seńko poświęcił na omówienie problemu społeczeństwa i państwa. Zauważa, że w starożytności jednostka była całkowicie podporządkowana społeczeństwu. Tak myślał Platon i Arystoteles, ale średniowiecze opowiedziało się za stoikami, podobnie jak i Ojcowie Kościoła, a powodem tego była ich nauka o jednym porządku kierowanym odwiecznymi prawami natury, o równości wszystkich ludzi, o życiu cnotliwym jako zgodnym z naturą, będącą dziełem Boga. To z kolei wraz z nauką Pisma św. doprowadzi do powstania teorii jednego społeczeństwa, które ma za cel powrót do Boga pod kierownictwem jednej władzy pochodzącej od Boga. Takie poglądy reprezentował m.in. Roger Bacon. Wywołały one liczne dyskusje na temat zasięgu władzy papieskiej i jej odniesienia do władzy świeckiej. Tylko w Chartres (Jan z Salisburys) pojawiały się odmienne wątki. Sądzone tam, że państwo jest dziełem natury, bo i inne działania ludzkie są tylko naśladowaniem natury. Krytyczne stanowisko względem tych poglądów (Dante, Jan Quidort) zwiastować już będzie nadejście nowej epoki.

Omawianą tu pracę Wł. Seńko zaprezentował szkic historii zagadnień a nie filozofów średniowiecznych i z tej racji książka ta zasługuje na uwagę. Autor w zwięzły sposób ukazał istotne dla filozofii tej epoki problemy w ich rozwoju od okresu patrystycznego po wiek XIII. Niewątpliwie walory usuwają w cień pewne niedociągnięcia edytorskie (np. brak jednolitego sposobu przytaczania tekstów: cytuje się teksty łacińskie podając równocześnie ich polskie przekłady) czy natury merytorycznej. I tak – wydaje się – w rozdziale o źródłach doktrynalnych filozofii średniowiecznej za mało podkreślono obecność i znaczenie wątków neoplatońskich w arystotelizmie arabsko-żydowskim (*Liber de causis*), przecenianie znaczenia Boecjusza dla rozwoju nauk świeckich przy równoczesnym niedocenianiu tego myśliciela dla rozwoju teologii (*Opuscula sacra*). W rozdziale ostatnim przy omawianiu tendencji zmierzających do utożsamienia filozofii z jedną ze sztuk wyzwolonych brakło przedstawienia interesujących i charakterystycznych dla wczesnej scholastyki prób traktowania matematyki jako wprowadzenia do studium teologii-metafizyki.

Polecając zainteresowanym filozofią i teologią średniowieczną niniejszą książkę wypada z niecierpliwością oczekiwać drugiej części tego studium, tj. pracy o filozofii w XIII w. i w Paryżu po potępieniu z 1277 r.

Stanisław Bafia

Stanisław Grygiel, *Kimże jest człowiek? „Jedność”* Kielce 1995, ss.309.

Autora książki *Kimże jest człowiek?* nie trzeba chyba bliżej przedstawiać polskiemu czytelnikowi. Był profesorem na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie a obecnie wykłada w Instytucie Jana Pawła II do Studiów nad Małżeństwem i Rodziną na Uniwersytecie Laterańskim oraz ma zajęcia na amerykańskim *campusie* tego Instytutu w Waszyngtonie jako tzw. *visiting professor*. Znany jest z wielu publikacji w języku polskim i włoskim.

Najnowsza książka omawianego przez nas autora, zatytułowana *Kimże jest człowiek?* stanowi zbiór 13 esejów dotyczących problematyki ludzkiej. Mimo różno-