

Stefan Świeżawski

Jeden z kryzysów myśli chrześcijańskiej w wiekach średnich

Studia Philosophiae Christianae 3/2, 85-110

1967

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.

STEFAN SWIEŻAWSKI

JEDEN Z KRZYŚÓW MYŚLI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W WIEKACH ŚREDNICH

I. Niektóre założenia metodologiczne historiografii filozofii (pojęcia: myśl chrześcijańska i wieki średnie). II. Rola filozofii w kształtowaniu się myśli chrześcijańskiej. III. Uwarunkowania historyczne dzieła św. Tomasza z Akwinu: 1. Kolejne etapy asymilacji dorobku umysłowego antyku: a. Asymilacja instytucji polityczno-prawnych, b. Asymilacja filozofii i nauk. 2. Renesans filozofii greckiej w szczytowym okresie średniowiecza: a. Filozofie apriorystyczne i aposteriorystyczne i ich stosunek do myśli chrześcijańskiej, b. Przejawy aprioryzmu średniowiecznego: α . Neoplatonizm i panteizm, β . Nurty gnostycko-manichejskie, γ . Nurty hereetyckie i augustynizm. c. Przejawy aposterioryzmu średniowiecznego: α . Materializm stoicki i epikurejski, β . Arystotelizm, γ . Arystotelizm arabsko-żydowski, δ . Heterodoksyjność arystotelizmu w Europie XIIIgo wieku. IV. Dzieło Tomasza z Akwinu jako próba wyjścia z konfliktu między aprioryzmem i aposterioryzmem: 1. Dylemat między aprioryzmem i aposterioryzmem w XIII w., 2. Istota i znaczenie konfliktów w filozofii, 3. Świadomość kryzysu myśli chrześcijańskiej u ludzi XIIIgo wieku i różne próby diagnozy, 4. Myśl św. Tomasza jako nowy etap, a nie „neo-arystotelizm”: a. Stosunek Tomasza do augustynizmu, b. Stosunek Tomasza do arystotelizmu, c. Proponowane przez Tomasza wyjście z ówczesnego kryzysu myślowego. V. Trudności recepcji proponowanego przez św. Tomasza wyjścia z kryzysu myślowego i duchowego (opory w przyjmowaniu stanowiska realistycznego i aposteriorystycznego).

I.

W nauce w ogóle, a w naukach historycznych w szczególności musimy posługiwać się pewnymi mniej lub bardziej konwencjonalnymi wytworami psychicznymi, pojęciami, których treść to, ukształtowane przez nas twory myślnie, nieraz tylko fikcyjne

hipostazy, mające aż zbyt nikłe oparcie w rzeczywistości. Dotyczy to takich pojęć jak kultura, prądy i kierunki umysłowe, a przede wszystkim okresy. Mamy pewne realne dane, aby wyodrębnić w dziejach takie właśnie a nie inne epoki, ale (i trzeba to sobie ustawicznie przypominać) naprawdę realne są jednostki ludzkie i grupy społeczne oraz ich wytwory, a okresy dziejowe to niezbędne, ale w dużej mierze dowolnie potworzone, umowne narzędzia pomocnicze, dzięki którym wprowadzamy jakiś porządek w cały przygniatający nas chaos i w nie dającą się ogarnąć mnogość faktów zaludniających przeszłość. Epoki i inne tym podobne twory muszą pozostać, ale jest rzeczą ważną, by nie traktować ich jako rzeczywiste byty, jako jakies realne jestestwa, lecz by ustawicznie zdawać sobie sprawę z ich charakteru posiłkowego i z ich całkowitej zależności od naszej konwencji. W tytule naszych rozważań występują dwa takie twory posiłkowe: myśl chrześcijańska i wieki średnie. Posługując się tymi terminami trzeba ich znaczenie choć z grubsza określić.

Myśl chrześcijańska to nie sama tylko filozofia uprawiana przez wierzących chrześcijan, czy tworząca się w środowisku kultury chrześcijańskiej. Filozofia dopiero łącznie z wiarą buduje chrześcijański pogląd na świat, wiążący ze sobą dwa szczytowe, dostępne człowiekowi stanowiska poznawcze: mądrość przyrodzoną metafizyki i nadprzyrodzoną wiary oraz doświadczenia mistycznego. Tak pojęta myśl chrześcijańska dana jest już w samym zaraniu rozprzestrzeniania się Dobrej Nowiny¹, a później przechodzi różne koleje rozwoju w miarę jak powstaje filozofia w łonie chrześcijaństwa i jak tworzy się i rozbudowuje gmach teologii. Okresem ważnym w krystalizowaniu się myśli chrześcijańskiej to właśnie tak zwane wieki średnie, obejmujące

¹ Nie docenia się dostatecznie faktu, że już samo Pismo św. zawiera cały szereg podstawowych zagadnień filozoficznych; chociażby zagadnienia Boga, Logosu, mądrości — i wiele innych. Por.: E. Gilson, *La philosophie au moyen-âge*, Paris 1947, Introduction; też: Cl. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961, gdzie znajduje się wiele cennego i ciekawego materiału tekstowego, choć trudno zgodzić się z tezą Tresmontanta, że Objawienie przynosi ze sobą odrębną, różną od innych metafizykę.

mniej więcej pierwsze tysiąclecie od upadku Imperium rzymskiego. Zaczyna już dziś przenikać do umysłów uczonych i do wykształconego ogółu świadomość, że ten długi czasokres to bynajmniej nie epoka jednolita i ostro wyodrębniająca się od poprzedzającej ją starożytności i od następującej po niej epoki nowożytnej — ale, że na przestrzeni tych tysiąca lat wyodrębnić trzeba przynajmniej kilka okresów głęboko wzajemnie się różniących. — Zagadnienie, które mamy omówić dotyczy specjalnie szczytowego odcinka tej epoki, mianowicie wieku XIII. Jest to wiek, który się zwykle określa jako okres najwyższego rozwoju myśli chrześcijańskiej. Pogląd ten jest chyba słuszny, ale grozi mu niebezpieczeństwo niehistoryczności, gdyż można go rozumieć w tym sensie, że chrześcijaństwo bez trudu i jakby niezamąconym procesem wzrostu doszło do tego poziomu, jaki osiągnęło w twórczości Tomasza z Akwinu. Bliższe zaznajomienie się z historią ówczesnej myśli pokazuje nam przeciwnie, że myśl chrześcijańska przeżywała w ciągu całych wieków średnich, a zwłaszcza w wieku XII i XIII głęboki kryzys i że droga wiodła cały czas poprzez wielki trud walk i zmagañ.

II.

Jeżeli w tym wytworze naszych władz poznawczych (i łaski!), który nazwaliśmy myślą chrześcijańską nie odgrywa jedynej i wyłącznej roli filozofia, to jednak problematyka filozoficzna zajmuje tu miejsce bardzo poczesne, może nawet decydujące. Dlatego rozpatrywanie tego zjawiska, które nazwaliśmy kryzysem myśli chrześcijańskiej, a które obejmowało całość zagadnień interesujących człowieka, a nie samą tylko filozofię, musi się jednak dokonywać na gruncie dziejów myśli filozoficznej. Nie zapominajmy, że każde osiągnięcie filozoficzne może być ujęte i ocenione przynajmniej z trzech stron. Raz uwzględniamy jego znaczenie absolutne, powszechne i pozaczasowe, drugi raz interesuje nas ono jako fakt historyczny, trzeci raz jako wytwór tej właśnie, a nie innej osobowości ludzkiej. Oto trzy, uzupełniające się zresztą oblicza jednej rzeczywistości. Nie zdając sobie sprawy z „życia idei”, z wewnętrznej mechaniki

rozwojowej koncepcji i wizji filozoficznych, mechaniki niezależnej od czasu i przestrzeni, a posłusznej prawom logiki i konsekwencji raz przyjętych założeń, nie docenimy całego szeregu zjawisk w dziedzinie historii filozofii. Z drugiej strony, im wszechstronniej uda nam się wyznaczyć konkret, im dogłębniej poznamy uwarunkowania badanego zjawiska historycznego tym pełniej i tym żywiej będziemy rozumieli przejawy rozwoju myśli, którą studiujemy i która zjawi się nam wówczas jako ucieleśniona, jako wytwór konkretnego „z krwi i kości” człowieka, jako uchwytny i historyczny przykład poza-historycznego odcinka „czystej” problematyki filozoficznej.

III.

Zdobyta przez św. Tomasza wizja rzeczywistości to więc nie tylko niezależny od zmiennych czasowo-przestrzennych, trwałe wkład w gmach filozofii i teologii, ale to również twór, który powstał w bardzo określonych warunkach historycznych i który był kresem pewnych historycznie uchwytnych procesów zmagania i starć. Błędem jest zarówno traktowanie tomizmu jedynie jako „zabytku” z XIII wieku jak i lekceważenie historyczności całego podłoża, z którego dzieło Tomasza wyrosło i konkretnych warunków, w których się urzeczywistniało. Dzieje życia umysłowego, a w szczególności filozofii średniowiecznej stanowią pole badań, na którym bardzo wiele pozostaje jeszcze do wypracowania — a nawet do odkrycia. To jednak, co zostało dokonane na tym polu w ostatnich kilkudziesięciu latach pozwala nam już o wiele pełniej zrozumieć całe bogactwo ówczesnej problematyki filozoficzno-teologicznej w jej wielowiekowym rozwoju.

1. Chrześcijaństwo przenikające społeczeństwa powstające na gruzach cesarstwa rzymskiego staje wobec trudnego i odpowiedzialnego zadania. Kościół jest spadkobiercą wielkiej spuścizny antyku, która jednak topnieje i zanika wskutek gwałtownych przewrotów, którym podlega Europa w okresie wędrówek ludów. Przed Kościołem stają dwa zadania: chodzi najpierw o to, by uchronić od zupełnej zagłady, a potem na nowo zdobyć skarby kultury grecko-rzymskiej, stanowiącej fundament i ramy

dla powstającej nowej kultury europejskiej; powtóre, poza swą misją nadprzyrodzoną, a raczej ze względu na nią, chodzi o tworzenie całego bogactwa nowej kultury, przede wszystkim kultury umysłowej. Drugie z tych zadań pozostaje zresztą w ścisłym związku z pierwszym i kolejne „renesansy” antyku stawiają chrześcijaństwo zarówno wobec coraz większych trudności, jak też otwierają przed nim zawrotne wprost horyzonty nowych możliwości. Nas interesuje specjalnie odcinek zagadnień światopoglądowych; wzrok nasz kieruje się ku warunkom, w których krystalizować się musiała myśl chrześcijańska.

a. Wchodząc w krąg nowej kultury chrześcijańskiej, ludy zamieszkujące Europę w długim i mozolnym procesie asymilowały skarby odziedziczonej przez nie kultury grecko-rzymskiej. Można wyróżnić kilka wielkich etapów tego procesu i zyskać przez to właściwsze pojęcie o tym zjawisku historycznym, które nazywamy renesansem. Ludy Europy zajmujące po okresie wędrówek terytoria dawnego Imperium Romanum dokonują najpierw dzieła przejęcia i dostosowania do nowych potrzeb polityczno-prawnych zdobyczy rzymskich; Karol Wielki odradza cesarstwo, a wiek XI jest okresem, w którym młode i pełne życia pędy pojawiają się na czcigodnym, odwiecznym pniu rzymskiego prawa. Zorganizowanie społeczności ludów europejskich na zasadach uchrześcijanionego ustroju cesarstwa rzymskiego (*Sacrum Imperium Romanum*) i zapoczątkowane w północnych Włoszech, a stamtąd przenikające do innych krajów, wzmożone studium prawa rzymskiego niosło ze sobą daleko sięgające skutki².

b. Ważniejsze jest jednak dla naszego zagadnienia wchłanianie przez społeczeństwa średniowieczne zdobyczy filozofii i nauki starożytnej. Nigdy wprawdzie nie urwała się całkowicie nić wiążąca w sposób ciągły życie umysłowe antyku z kulturą nowej epoki. Niemniej jednak wskutek najazdów, walk i zniszczeń życie to staje się na przykład w wiekach VI czy VII tak niałe, że wieki następne znają już tylko minimalną cząstkę

² Zob.: F. van Steenberghen, *Aristote en occident*, Louvain 1946, 22.

dorobku umysłowego antyku. Tymi okruchami myśli starożytnej żyją społeczeństwa chrześcijańskie aż do w. XI. Dopiero w wieku XII i XIII rozpoczyna się na wielką skalę kolejna asymilacja filozoficznych i naukowych wartości wyprodukowanych przez świat grecko-rzymski³; wiadomo powszechnie, jakie wówczas wykwitają kwiaty i jakie dojrzewają owoce, choć w ocenie ich panuje daleko sięgająca różnica zdań. Wciąż jeszcze miano renesansu rezerwuje się dla trzeciego etapu asymilacji kultury antycznej przez „nową Europę”, dla dokonującego się między wiekami XIV i XVI odrodzenia literatury naukowej, pięknej i sztuk plastycznych, pochodzących z epok i środowisk, których życie umysłowe zdołano już nieco bliżej poznać. Tego rodzaju jednak zacieśnianie pojęcia renesansu jedynie do końcowego okresu wielkiego procesu odradzania się antyku zuboża to ważne pojęcie i fałszuje nasze perspektywy historyczne.

2. Obecnie interesuje nas specjalnie środkowy okres asymilacji kultury starożytnej, okres renesansu filozofii greckiej, gdyż w nim właśnie dojrzewa ten kryzys myśli chrześcijańskiej, który jest przedmiotem naszych rozważań. Wspominaliśmy już jak zasadniczą rolę spełnia filozofia w łonie wzrastającego wysiłku myśli chrześcijańskiej, w jej dążeniu do pełni; dlatego też zasady dotyczące rozwoju filozofii będą obejmować pośrednią również i sprężyny pobudzające do rozrostu gmach chrześcijańskiego poglądu na świat.

a. Trzeba sobie uświadomić, że niezależnie od czasokresów i osób uprawiających filozofię, każde *filozofowanie* godne tej nazwy jest bądź *apriorystyczne*, bądź też *aposteriorystyczne*. Tędy zdaje się biec jedna z najważniejszych linii podziału w łonie filozofii, linia przebiegająca na pograniczu metafizyki i teorii poznania. Filozofów wszystkich czasów i kultur można podzielić na tych, którzy przyjmują w nas czysto umysłowe, niezależne od empirii poznanie (*aprioryści*) i na takich, którzy są przekonani, że jedynym źródłem i punk-

³ Ogromną ilość prac naukowych poświęcono renesansowi karolińskiemu oraz tzw. renesansowi wieku XII. Zob.: np. Ch. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge 1927.

tem wyjścia naszego poznania może być tylko i wyłącznie doświadczenie zmysłowe (*aposterioryści*). Powszechnie wiadomo, że oba te typy mają swoich przedstawicieli w filozofii starożytnej⁴ — ale pytanie dotyczące stosunku tych orientacji filozoficznych do chrześcijaństwa w niedostatecznym stopniu bywa przedmiotem dociekań i analiz. Krótko i syntetycznie rzecz ujmując możemy powiedzieć, że *aprioryzm*, kojarząc się u licznych i wybitnych swych przedstawicieli ze spirytualizmem (np. u Platona albo u Descartes'a), odcina jednak analizę filozoficzną od podstaw zmysłowo-doświadczalnych i wydaje ją (a w każdym razie wydać może!) na łup nieodpowiedzialnych tendencji subiektywistycznych. — *Aposterioryzm* natomiast, trzymając się wprawdzie mocno bazy empirycznej, przybiera jednak zbyt często postać materialistyczną i wpada sam w podświadomy aprioryzm, negując z góry wszelkie koncepcje spirytualistyczne. Widzimy, że obie wymienione orientacje filozoficzne kryją w sobie poważne niebezpieczeństwa dla myśli chrześcijańskiej: aprioryzm przynosi ze sobą szereg tez, które są niejako „z istoty swej chrześcijańskie”, ale wywodzi je z założeń, które są z myślą chrześcijańską zasadniczo niezgodne, a aposterioryzm przejmuje co prawda stanowisko wyjściowe zgodne ze zdrowym rozsądkiem, za którym też zawsze usiłuje postępować myśl chrześcijańska, ale dochodzi często do twierdzeń stojących z myślą tą w sprzeczności. Na gruncie metafizyki aprioryzm sprzyja idealizmowi i esencjalizmowi, aposterioryzm zaś realizmowi i orientacjom filozoficznym przyznającym centralne miejsce problemowi konkretnie istniejącej rzeczywistości.

b. Jakże te ogólne i niezależne od czasowo-przestrzennych warunków wytyczne wyglądają na odcinku dziejów myśli średniowiecznej? Rozważmy najpierw ówczesne przejawy aprioryzmu, aby się następnie przypatrzeć tendencjom reprezentującym aposterioryzm.

⁴ Czołowym wyznawcą aprioryzmu w starożytności był Platon. Gdy chodzi o bardziej rozwinięte systemy starożytne, to aposterioryzm reprezentują: materializm stoicki i epikurejski oraz arystotelizm.

α. Najważniejszym nurtem apriorystycznym jest wsączający się licznymi dopływami do umysłowości średniowiecznej neoplatonizm. Przybiera on postać najpoważniejszą w augustynizmie, który dzięki potędze myśli Augustyna staje się dominującą orientacją dla umysłowości średniowiecznej, przynajmniej do XIII wieku. Naturalnie, że platonizm i cały zespół doktryn składających się na neoplatonizm nie mógł być wprzęgnięty w służbę myśli chrześcijańskiej bez oczyszczenia ich, a więc i bez zmodyfikowania. Ten „chrzest Platona” dokonuje się nie tylko u samego św. Augustyna, ale dzieło to prowadzą dalej liczne zastępy augustynistów, łagodzące na różnych odcinkach i szczeblach skrajności pomysłów platońskich. Sama jednak podstawa aprioryzmu platońskiego pozostała mimo te wszystkie „oczyszczenia” również i podstawą augustynizmu, a nie trzeba zapominać, że z tej właśnie podstawy wyrosły nie tylko najwznioślejsze wypowiedzi o Bogu, czy o duchowości i nieśmiertelności duszy ludzkiej, których autorami byli „boski” Platon lub Plotyn, ale że właśnie najostrzejsze ataki na chrześcijaństwo obrały sobie za bazę wypadową platonizm (Celsus w średnim platonizmie, a Porfiriusz w neoplatonizmie)⁵.

Nieodłączny od platonizmu aprioryzm filozoficzny staje się też w rzeczywistości pożywką dla licznych prądów gnostycko-panteistycznych, niepokojących chrześcijaństwo średniowieczne. Drugim dopływem neoplatonizmu do średniowiecznej myśli europejskiej były w IX wieku pisma anonimowego neoplatonisty z VI wieku, uchodzące za pisma św. Dionizego Areopagity, pierwszego biskupa Aten i ucznia Pawła Apostoła, które doczekały się wówczas przekładu na język łaciński. Jednego z tych przekładów dokonał i uzupełnił pisma Pseudo-Dionizego własnym genialnym systemem Jan Szkot Eriugena, którego

⁵ Celsus (II w. po Chr.) jest autorem tzw. „Oratio vera”, pisma skierowanego przeciw chrześcijaństwu. Odpowiedzią na to pismo Celsusa było słynne „Contra Celsum” Orygenesesa. Uczeń Plotyna Porfiriusz (III w. po Chr.) wślwił się również przez swoje „Adversum Christianos”, które było ostrym i gwałtownym atakiem przeciw religii chrześcijańskiej; tekst tego pisma poza fragmentami niestety zaginął.

myśl akrobatycznym wprost wysiłkiem utrzymuje się na krawędzi prawowiernej koncepcji chrześcijańskiej i na samej granicy panteizmu. Eriugena tak bardzo przerastał współczesnych, że trzeba było dopiero XII wieku z jego wysokim już poziomem życia intelektualnego, by pisma Eriugeny doczekały się należnego im zainteresowania⁶. Jednakże sława wyrosłych na podłożu neoplatońskim poglądów Eriugeny utrwaliła się przede wszystkim dzięki temu, że z poglądami tymi sprzął się groźny dla myśli i życia chrześcijańskiego panteizm amalrycjan⁷, który doczekał się potępienia na IV Soborze Lateraneńskim, określającym naukę Amalryka i amalrycjan nie tylko jako heretycką, ale jako w treści swej niezdrową. Można by przeprowadzić ciekawe i pouczające badania nad związkami, jakie zachodzą między neoplatonizmem a mistyką średniowiecza, która nieraz dochodziła do poglądów i wypowiedzi pozostających w rażącej wprost niezgodzie do ortodoksji. Dzieje różnych ruchów i odcieni heretyckich w wiekach średnich mogłyby tu dostarczyć cennych materiałów. Wystarczy wspomnieć wywierające ponoc na Dantego wielki wpływ marzenia historiozoficzne mnicha katalubryjskiego Joachima z Fiore, który nauczał o trzech epokach w dziejach ludzkości i o nadchodzącej erze Ducha św. Głoszone w XII wieku nauki Joachima przejmują w wieku XIII hołdujący skrajnemu spirytualizmowi i rygoryzmowi odłam Franciszkanów (tak zwani „fraticelli” lub „spirituales”), wierzący, że właśnie teraz, w XIII wieku urzeczywistnia się wytęskniona epoka Ducha św., w której oni będą rzeźnikami i realizatorami nowego porządku.

β. Trudno określić, ile w tych wszystkich prądach miejsca należy przypisać filozofii. Nie o to zresztą chodzi, gdyż mamy tu do czynienia nie z bezpośrednimi, lecz tylko z pośrednimi owocami spekulacji filozoficznych. Heretyckie ruchy średniowieczne przypominają nam najbardziej starożytną G n o z ę.

⁶ Zob.: F. Ueberfeg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. II: B. Geyer, *Die partistische und scholastische Zeit*, Berlin 1928, 176—177.

⁷ Zob.: M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. I, Louvain—Paris 1934, 143: Amaury de Bènes et les Amauriciens.

Trudno gnostycyzm uważać za filozofię; a jednak u jego źródeł tkwi napewno założenie całej dowolności i nieodpowiedzialności aprioryzmu filozoficznego. Dlatego też owocem tej apriorystycznej orientacji myślowej w starożytności był nie tylko neoplatonizm, ale i gnostycyzm⁸ i związany z nim manicheizm. Jak neoplatonizm trwa i odradza się w filozofii i w teoriach mistycznych średniowiecza, tak Gnoza i manicheizm odżywają w ówczesnych herezjach. Gnoza to tajna wiedza dla „wtajemniczonych” i wybranych, mająca zastąpić Objawienie; manicheizm zaś to wielka, uniwersalna religia dualizmu dobra i zła, urastająca ponad wszelkie religie partykularne (do których zalicza i chrześcijaństwo), a pod wielu względami przypominająca dzisiejszą teozofię. — Chrześcijaństwo wytrwale zwalczało Gnozę, tak że po III wieku oficjalne jej ślady właściwie giną (poza Marcjonizmem), ale za to trwa i rozwija się manicheizm (sięgając swymi wpływami aż po Indie i zachodnie Chiny i przejmując niejako na siebie dziedzictwo Gnozy). Wiemy o tym, że manichejczycy trwają w Bizancjum jako sekta Paulicjan (uznająca z kanonu Pisma św. tylko listy św. Pawła i Ewangelię św. Łukasza i odrzucająca wszelki kult zewnętrzny jako nie licujący z kultywowaną w niej pogardą dla materii) i że cesarze wschodni tworzą z nich oddziały wojskowe, mające strzec pogranicza słowiańskiego⁹. Jak to zwykle bywa, kontakty wojskowe przemieniają się w wymianę kulturalną i tą drogą religia manichejska i związany z nią gnostycyzm przedostają się do południowych Słowian i stają się tam zarzewiem obejmującej rozległe tereny Bułgarii i południowej Rosji sekty Bogomilców. Drogi przenikania prądów heretyckich były tajne i trudno nam wysledzić, w jaki sposób przedostają się do zachodniej Europy.

⁸ Bardziej wyczerpujący wykład gnostycyzmu ujęty od strony problematyki filozoficznej znaleźć można w II tomie F. Ueberwega, *Grundriss d. Gesch. d. Philos.*: B. Geyer, op. cit., § 7, 26—40. — Zob. też: Vacant-Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VI, 2, art. o gnostycyzmie.

⁹ Zob.: G. Schnürer, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, t. II, Paderborn 1929, 335.

W każdym razie już sama nazwa „Bougres” (od „Bulgari”), którą określano w ówczesnej Francji heretyków, świadczy o kontaktach wiążących średniowieczne herezje zachodnio-europejskie z manicheizmem bizantyńsko-słowiańskim¹⁰. Być może, że już renesans prawa rzymskiego w pñ. Włoszech w XI wieku i wywołany przez to ruch tak zwanych „legistów” (początek laicyzacji prawa, a przez to i ustrojów państwowych) był dziełem infiltracji utajonych herezji gnostycko-manichejskich. Są to jednak tylko przypuszczenia; natomiast jest niewątpliwe, że gwałtownie szerzące się w wiekach XII i XIII herezje stanowią dla chrześcijaństwa groźne niebezpieczeństwo, przede wszystkim dlatego, że są one falą naporu manichejskiego.

γ. Herezje były dla Kościoła i dla średniowiecznej *christianitas* czymś programowo wrogim z punktu widzenia społecznego i od strony bezpośrednich ataków, jakie heretycy przypuszczali na wartości dla chrześcijaństwa podstawowe (np. spalony w r. 1130, nauczający w Prowancji Piotr z Bruis publicznie piecze w piątek mięso w ogniu palonych przez siebie krzyży¹¹). Jednak źródłem konfliktu i wzajemnej wrogości — bo odeszło się wówczas bardzo daleko od ducha ekumenizmu i od zgodnego współistnienia przeciwnych sobie postaw i poglądów — była doktryna, którą był w gruncie manicheizm. Coraz wyraźniej zdawano sobie sprawę z tego, jak głęboko niezgodna z realizmem chrześcijańskim jest nauka głoszona przez heretyków, ale nie widziano, że jednym ze źródeł tej niezgodności jest aprioryzm wyznawanych przez wrogów ortodoksji teorii. Sama nazwa *cathari* (czyli czyści; stąd niemieckie „Ketzer” i polskie „kacierz”), podział na doskonałych i zwyczajnych, propagowanie *endury* (śmierć z ascezy lub z ucieczki przed pokusą), dopatrywanie się dzieła szatańskiego w małżeństwie i w rozmnażaniu się (największe nieszczęście dla kobiety, gdy umiera będąc w ciąży) — to wszystko dość wyraźne znamiona zdradzające duchową genealogię, sięgającą aż do gnostycko-manichejskich

¹⁰ Tamże, 354.

¹¹ Tamże, 439.

protoplastów. Władcy i obrońcy ówczesnej kultury chrześcijańskiej chcieli wyrwać z korzeniami pleniące się zło. Niektórzy, jak wiadomo, nie wahali się używać w tym celu miecza i ognia; z innej strony odzywały się głosy opamiętania: „Nie starajmy się mocą świeckiego miecza odbierać życie tym, których chce oszczędzać Stwórca i Zbawca (przypowieści o kąkolcu), aby z sideł szatana, w których tkwią, powrócili do (spełniania) Jego woli” (Waso biskup Liège)¹². Jedni więc wojną i grozą stosu chcieli zażegnać szerzące się prądy, a inni nie chcieli stosować tych środków walki. Brak było jednak wśród przedstawicieli ówczesnej elity umysłowej ludzi sięgających do samego korzenia konfliktu. Dominujący w życiu umysłowym augustinizm musiał by być poddać surowej krytyce i swe własne podstawy filozoficzne; nie było umysłów dość potężnych, by rewizję tę skutecznie i twórczo przeprowadzić — a tylko ona była właściwą drogą, prowadzącą do uzdrowienia.

c. Obraz byłby jednak jednostronny i niezupełny, gdybyśmy sądzili, że wyrastające z aprioryzmu, a odradzające się w wiekach średnich koncepcje neoplatnizmu czy Gnozy to jedyne, zagrażające myśli chrześcijańskiej prądy. Wprawdzie kończąca się starożytność pozostaje pod przemożnym wpływem neoplatonizmu, nie mniej jednak wśród „okruchów” antyku, którymi żyją wieki średnie znaleźć można również nieco pożytki a posteriorystycznej. Wśród prądów filozoficznych greckich aposterioryzm reprezentują trzy kierunki: materializm stoicki i epikurejski, oraz arystotelizm.

a. Stoicy wypracowali tak piękną i tak pozornie bliską chrześcijaństwu etykę (przecież sądzono nawet, że św. Paweł korespondował z Seneką i że Epiktet był chrześcijaninem¹³), że ich materialistyczna fizyka została przez problematykę etyczną jak gdyby zepchnięta w cień i nie odegrała poważniejszej roli w wiekach średnich. Fatalną opinię miała filozofia epikurejska;

¹² Migne, P. L., t. 142, kol. 751 i nn.: Vita Vasonis († 1075).

¹³ Zob.: F. Ueberfeg, Grundriss..., t. I: K. Praechter, Die Philosophie des Altertums, Berlin 1926, 493 i 496.

była ona dla myślicieli chrześcijańskich uosobieniem bezbożnictwa i jakiegoś propagującego wyuzdanie materializmu. Ta niesprawiedliwa dla Epikura ocena przyczyniła się w dużej mierze do tego, że nikt nie wyznawał epikureizmu w europejskiej filozofii średniowiecznej. Zwolennikami atomizmu epikurejskiego były jedynie nieliczne wyjątki, na przykład w XII wieku należący do szkoły w Chartres Wilhelm z Conches, który wraz z Adelardem z Bath przeczył istotnej różnicy pomiędzy duszą ludzką i zwierzęcą.

β. Najbardziej rozwiniętym i nie prowadzącym zresztą wprost do materializmu aposterioryzmem był jednak arystotelizm. Ale filozofia arystotelesowska była dla myślicieli chrześcijańskich przez długi czas nie znana, a zarazem i skompromitowana; rozpatrzmy pokrótce obie te sprawy. Wciąż jeszcze pokutuje nieuzasadnione przeświadczenie, które otrzymaliśmy w spadku po humanizmie renesansowym, jakoby Arystoteles był jedynowładcą średniowiecznej filozofii i powagą niepodzielnie przygniatającą wszelką ówczesną twórczość umysłową. Główny błąd tego poglądu polega na tym, że to, co możnaby ewentualnie — i to z zastrzeżeniami — przypisać późniejszemu średniowieczu (mniej więcej od XIII wieku) uważa się za znamię charakterystyczne dla całej myśli średniowiecznej. Tymczasem wiadomo, że legowany wczesnemu średniowieczu arystotelizm (głównie przez Boecjusza) to właściwie tylko logika arystotelesowska i to jeszcze nie kompletna, a całość perypatetyzmu staje się własnością Europy chrześcijańskiej dopiero na przestrzeni XII i XIII stulecia. Wprawdzie filozofia arystotelesowska gorliwie uprawiana przez Syryjczyków doczekała się wielkiego rozkwitu w łonie nowej kultury arabskiej, tworzącej się już od VII wieku w basenie śródziemnomorskim — ale trzeba było dopiero wojen krzyżowych, aby wzmożyć kontakty chrześcijaństwa ze światem muzułmańskim.

γ. W ramach tej nowej kultury arabskiej, dzielącej z kulturą chrześcijańską spadek po Antyku, Arabowie i Żydzi uprawiający filozofię oddają się przede wszystkim studium Arystotelesa, intepretując go zresztą bardzo swoiście. Więcej w tym arabskim arystotelizmie neoplatonizmu i różnego pochodzenia dodat-

ków niż czystego perypatetyzmu. Działający w Bagdadzie Ibn Sina (Awicenna) tworzy właśnie taki system arystotelesowski w szacie neoplatońskiej, a Arab hiszpański Ibn Roszd (Awerroes) poświęca całe swe życie studium Arystotelesa i dochodzi do oryginalnej, skrajnie naturalistycznej interpretacji jego nauki. W filozofii żydowskiej Awicennie odpowiada mniej więcej Ibn Gabirol (Avicebron), a Awerroesowi Mojżesz Majmonides¹⁴. Całość doktryn perypatetycznych, częściowo w tej szacie arabsko-żydowskiej, a częściowo w czystej, pierwotnej postaci (poprzez rękopisy greckie z Bizancjum tłumaczone głównie w południowych Włoszech na łacinę) zaczyna zapładniać umysłowość europejską dopiero począwszy od wieku XII¹⁵. Mit o wyłącznej dominancie arystotelizmu w wiekach średnich musi ulec gruntownej modyfikacji; przynajmniej pół tysiąclecia, w którym kładziono podwaliny pod kulturę chrześcijańskiej Europy pozbawione było wpływu aposterioryzmu arystotelesowskiego. Musiało to pociągnąć za sobą daleko sięgające następstwa.

Ale długo zapoznany i niedostępny myślicielom chrześcijańskim arystotelizm był z punktu widzenia chrześcijańskiego niejako „dziedzicznie ujemnie obciążony”, a do jego kompromitacji przyczyniła się jeszcze szata arabska, w której zjawia się w Europie, siejąc wraz z ruchami heretyckimi XII i XIII wieku zamęt i niepokój w głowach. Już w okresie patrystycznym Ojcowie Kościoła, przeważnie związani z filozofią platońską i neoplatońską¹⁶, nie mieli wielkiego zaufania do filozofii arystotelesow-

¹⁴ Zob.: M. de Wulf, op. cit., t. I, rozdz. IV, Appendice: La philosophie byzantine, arabe et juive.

¹⁵ Ciekawe światło na etapy zapoznawania się myśli europejskiej z arystotelizmem rzuca przytoczona praca F. Van Steenberghena (przyp. 2-gi).

¹⁶ Nie jest bez znaczenia, że wyznawcą platonizmu był pierwszy chrześcijanin-filozof św. Justyn Męczennik († ok. r. 165) a najgenialniejszy umysł patrystyki wschodniej Orygenes († ok. r. 253) oparł swój system całkowicie na platonizmie. Podobnie i św. Augustyn († w r. 430), filar chrześcijańskiej myśli zachodniej wyrósł w klimacie intelektualnym,

skiej, która, zdaniem ich, jest niezgodna z tym, co w chrześcijaństwie istotne, nie zostawia miejsca na nadprzyrodzoność, do której uznania prowadzi niejako ze swojej natury platonizm. Były jednostki, które doceniały wagę arystotelizmu, ale były to jednak wyjątki wśród myślicieli chrześcijańskich. Do tej ujemnej oceny arystotelizmu przez ortodoksyjnych chrześcijan pierwszych wieków przyczyniło się jeszcze w dużej mierze i to, że ogniskiem rozkwitu i rozwoju filozofii perypatetycznej stało się heretyckie środowisko Nestorian w Syrii, których dorobek wykorzystał później świat arabski. Naturalnie, że takie zablokowanie filozofii arystotelesowskiej z doktryną nieortodoksyjną musiało się walcie przyczynić do tej „złej” opinii, jaką ta filozofia miała u ogromnej większości umysłów reprezentujących chrześcijańską prawomyślność. Tradycja ta musiała ciążyć i na średniowieczu, a została jeszcze wzmocniona, gdy w wieku XII i XIII zaczyna się wsączać do najczulszych na nowe prądy środowisk europejskich myśl arystotelesowska w interpretacji arabskiej, zasadniczo sprzecznej z podstawowymi prawdami chrześcijańskimi.

δ. Jest faktem nie ulegającym wątpliwości, że porywający najżywsze umysły XIII wieku arystotelizm zjawia się na zachodzie Europy jako kierunek wyraźnie heterodoksyjny. Ten zakorzeniający się przede wszystkim w ośrodkach lekarskich, a także i w stolicy umysłowej średniowiecznej „christianitas” — w Paryżu — a w erroistyczny arystotelizm nie tylko stwarzał grunt podatny, na którym mogły się przyjąć różne postacie tak zwanej „nauki o podwójnej prawdzie” (jako próba wyjścia z nieuniknionej pozornie sprzeczności między niektórymi tezami wiary i wiedzy) — ale odrzucał stworzoność świata, zaprzeczał istnieniu Opatrzności, a przede wszystkim burzył same podwaliny chrześcijańskiej nauki o człowieku, głosząc tezę, że nieśmiertelność przysługuje jedynie wspólnemu wszystkim ludziom umysłowi. Odrzucenie nieśmiertelności osobistej równało się naturalnie ruinie całego chrześcijańskiego porządku

w którym dominującą rolę grał neoplatonizm, manicheizm czy sceptycyzm, a arystotelizm niemal że się w nim w ogóle nie zaznaczył.

etycznego¹⁷. Ten nowy i zdobywczy nurt, opanowując coraz szersze kręgi lekarzy (A. Birkenmajer wykazał, że recepcję Arystotelesa w XII i XIII wieku rozpoczynają środowiska lekarskie¹⁸) i „artystów” (mistrzów i studentów wydziału *artium* czyli sztuk wyzwolonych, głównie w Paryżu) sprzymierzał się też na ogół z nurtującymi wśród ówczesnych przyrodników (lekarze i „artyści”!) tendencjami materialistycznymi. Arystoteles, który — widziany z pewnych perspektyw „scholastycznych” — stał się dla wielu renesansowych humanistów uosobieniem skostnienia scholastycznego jest w pełnym wieku XIII nie tylko powagą naukową, otwierającą nowe horyzonty dla wiedzy, ale staje się w tym czasie symbolem naturalistycznego, wolnomyślnego i godzącego w same podstawy chrześcijaństwa nurtu, który — wedle słów Chestertona — upija wówczas wiele umysłów młodym i szumiącym winem ze Stagiry¹⁹.

IV.

Nie był więc wiek XIII okresem idyllicznego, niczym nie mąconego rozkwitu i triumfu wartości chrześcijańskich stopniowo narastających przez poprzednie wieki. Przeciwnie, możemy powiedzieć, że w tym, niewątpliwie szczytowym czasokresie przeżywa chrześcijaństwo jeden z najcięższych swych kryzysów, którego skutki w wielkiej mierze wyznaczyły rolę i pozycję chrystianizmu w epoce zwanej przez nas nowożytną; fale wywołane przez ten głęboki wstrząs, a rozchodzące się po tafli dziejów z siłą uderzają w nas jeszcze dzisiaj, choć najczęściej nie jesteśmy tego zupełnie świadomi. Trzeba było wyjątkowo

¹⁷ Zob.: F. van Steenberghen, op. cit.: *Naissance de l'aristotélisme hétérodoxe*, 184—196.

¹⁸ Zob.: A. Birkenmajer, *Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XIIe et XIIIe siècles*, Varsovie 1930; odb. z: *La Pologne au VIe Congrès International des sciences historiques*, Oslo 1928.

¹⁹ Zob.: G. K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu* (tłum. A. Chojecki), Katowice 1949, 87.

przenikliwego umysłu, który byłby zdolny do właściwej oceny ówczesnej sytuacji w życiu umysłowym.

1. Uświadomienie sobie następstw aprioryzmu bynajmniej nie było łatwe, a jeszcze trudniej było ludziom z XIII wieku zdać sobie sprawę z tego, że wstrząsające samymi podstawami ładu społecznego herezje, potężniejące w ich oczach wywodzą się właśnie z tegoż aprioryzmu filozoficznego, że są więc u samego korzenia spokrewnione z orientacją myślową augustynizmu, który był przecież jednym z kamieni węgielnych gmachu duchowego wieków średnich. Krytyczne odniesienie się do filozofii augustyńskiej łączyło się zaś z niebezpieczeństwem zagubienia właściwego pionu, odejścia od linii wytycznej zdrowego konserwatyizmu i tradycji. Łatwiej znacznie było pójść po linii negacji i krytyki w stosunku do napierającego arystotelizmu. Tu groziło jednak zupełnie innego rodzaju niebezpieczeństwo: postawa protestu i rezerwy wobec nowego prądu, niosącego ze sobą naturalizm i wiele groźnych błędów doktrynalnych, mogła łatwo ukryć przed oczami zbyt surowej i jednostronnej krytyki teologicznej te ogromne wartości, jakie filozofia arystotelesowska przynosiła ze sobą niezależnie od całego destruktywnego wpływu, jaki łączył się w ówczesnych, konkretnych warunkach historycznych z pojawieniem się tego nowego, fascynującego umysły, prądu.

Przed myślą chrześcijańską staje wtedy ciężki do rozwiązania dylemat: albo tkwić się będzie nadal i bez zmiany w dotychczasowych ramach aprioryzmu augustyńskiego, ale będzie się bezsilnym w walce z nurtami heretyckimi, wywodzącymi się również z lekceważących empirię neopłatońskich i gnostyckich teorii — albo trzeba będzie opowiedzieć się za arystotelizmem, otwierając równocześnie na ościernie bramy dla związanego arabskimi koncepcjami arystotelesowskimi naturalizmu, negującego praktycznie samą najistotniejszą rzeczywistość chrześcijaństwa: porządek nadprzyrodzony. Dylemat ten był natury teoretycznej, ściśle filozoficznej, ale następstwa opowiedzenia się za jedną z możliwych alternatyw sięgały zawrotnie daleko, dotyczyły tego, co najpraktyczniejsze, samego rdzenia jednostkowego i społecznego życia.

2. Jednostronne, a przez to i fałszywe jest nasze potoczne ustosunkowanie się do konfliktów, zagadnień i zmagani w dziedzinie teoretycznej, a specjalnie na terenie filozofii. To, co nazywamy życiem utożsamiamy najczęściej z aktywizmem, a nawet z ogółem zmysłowych i wegetatywnych funkcji człowieka; nie rozumiemy i nie doceniamy najgłębszego i zarazem jednego z najwyższych przejawów życia przyrodzonego, jakim jest życie intelektualne. Zwłaszcza w okresach wielkich przemian i przełomów zatracą się u wielu rozumienie roli, jaka należy się „życiu teoretycznemu”. Ulegamy nieraz niebezpiecznemu złudzeniu: to, co z natury rzeczy stanowi fundamenty bierzemy za ozdoby i niekonieczne dodatki — i odwrotnie. Dotyczy to często filozofii i — wykorzystującej filozofię — spekulatywnej, a raczej kontemplatywnej teologii. Trudności, kryzysy i spory w tych dziedzinach traktuje się z pewnym pobłażaniem i lekceważeniem jako nieważne „rewolucje w szklance wody”, jako pozbawione jakiegokolwiek realnego wpływu na tak zwaną „rzeczywistość” spory w krainie pięknoduchów i pozażyciowych teoretyków. Wypływa to ze zbyt niestety rozpowszechnionego przekonania, że filozofia to tylko „pianka życia”, a więc ostatecznie zbędny dodatek, nie zaś konieczny jego fundament i jeden z integralnych, choć niedocenianych jego elementów. Nie dostrzegamy rozwijającego się z nieubłaganą koniecznością i wedle trwałych praw logiki „życia idei”, mechaniki poglądów i teorii przy równoczesnym nieograniczonym wprost zasięgu ludzkiej wolności i przysługującego nam prawa do błędu. Nie uświadamiamy sobie, że niezależnie od granic czasu i przestrzeni i od ułomności ludzkiego intelektu, konsekwencja poglądów jest nieunikniona. Gdy ktoś, kiedyś wypowie w dziedzinie zagadnień filozoficznych na jakimś ich odcinku jakieś „A”, to z całą pewnością znajdzie się w bliższej lub dalszej przyszłości ktoś, kto wypowie „B” — i tak prędzej lub później dojdzie się aż do „Z”. Każda myśl, stanowiąca początkowy etap w jakimś zakresie nigdy nie pada w próżnię; zawsze ktoś ją podejmie, ktoś rozwinie i przyczyni się do takiego jej rozrostu, jakiego najczęściej nigdy nie przewidywał ten, kto ją pierwszy, może nieśmiało

i jakby z przypadku wypowiadał²⁰. W tym niezależnym od naszych zamierzeń rozwoju i „życiu” poglądów, rozciągającym się na wiele pokoleń, a nawet i stuleci znajdzie się zawsze taka koncepcja, która zaważy namacalnie na tym, co nas najbardziej dotyczy, na tak zwanym praktycznym życiu. Dlatego praktycy winni być dalekowzroczni i „długomyślni” i nie powinni lekceważyć życia teoretycznego, w którym lęgnie się i krystalizuje już daleko naprzód praktyczne oblicze przyszłości, najczęściej zupełnie niezależnie od woli i intencji samych teoretyków.

3. Wracając do omawianego przez nas kryzysu myśli chrześcijańskiej w wiekach średnich, możemy stwierdzić, że sięgał on głęboko, że był wstrząsem u samych podstaw ówczesnego porządku. Sen papieża Inocentego III, w którym papież ten miał widzieć głęboko zarysowane, popękane i grożące upadkiem mury bazyliki lateraneńskiej był pełen wymowy. Człowiek ówczesny wytracony z dotychczasowego stanu równowagi duchowej i społecznej, wystawiony na wzmagające się działanie materializmu, naturalizmu, panteizmu i innych nurtów łamiących prawowierność, a pojawiających się w pociągającej szacie dążeń usiłujących nawrócić w Kościele do czystego ducha Ewangelii, a w życiu umysłowym głoszących hasła postępu i wolności — człowiek ten gubił swą zasadniczą orientację, zatracił swój sens istnienia i sens otaczającej go rzeczywistości. Zrozumienie tego sensu, przenikające od wieków kulturę chrześcijańskiej Europy, zrozumienie rzekomo niewzruszone i absolutne, zaczęło się chwiać i łamać w posiadach.

Grozę sytuacji widziało wiele umysłów w ówczesnym chrześcijańskim świecie, ale rozpatrując ją z odmiennych perspektyw stawiano rozmaite diagnozy i stosowano różne środki. Jak zwykle, zrazu przeważały tendencje obronno-negatywne: walka orężna, kary, represje, potępienia. W stosunku do nowych tendencji intelektualnych, a zwłaszcza do napływającego

²⁰ Zob.: E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, New York 1937 — oraz: E. Gilson *philosophe de la Chrétienté (Rencontres)*, Paris 1949.

arystotelizmu zaczęto stosować metodę izolowania się, które usiłowano osiągnąć drogą stosowania zakazu czytania i wykładania pism Arystotelesa w ośrodkach nauczania, a zwłaszcza na Uniwersytecie Paryskim²¹. Ale wszystkie te środki okazały się jednak bezsilne wobec naporu nowych tendencji. Droga ku gubiącemu się sensowi istnienia zaczęła się zarysowywać w wymiarach świętości. Twórcy zakonów żebraczych rozpoczynają przy pomocy „środków ubogich” gigantyczną pracę u samych fundamentów: Franciszek leczy i naprawia porządek miłości i sprawiedliwości, a Dominik rozpoczyna pozytywny i twórczy bój o prawdę. Nic też dziwnego, że właśnie w szeregach dominikańskich, w ubogim habicie z surowej, białej i czarnej wełny, symbolizującym blask prawdy i ducha pokuty zjawia się umysł, który łącząc świętość z genialnością dotyka wnikliwością swego intelektu samych podwalin narastającego kryzysu. Wobec prądów umysłowych powodujących największe konflikty przybiera Tomasz z Akwinu postawę najtrudniejszą: usiłuje dojrzeć i ująć w nich to, co wartościowe i nie odrzucać ich *a limine*, lecz poddać gruntownemu oczyszczeniu i wcielić w gmach prawdy, włączając w swą własną wizję rzeczywistości.

4. Nie wiemy i nie możemy wiedzieć, czy Tomasz, wypracowując same podstawy myśli chrześcijańskiej w XIII wieku i lecąc ówczesne życie myśli, miał zarazem świadomość, że rzuca w przyszłość tak silne promienie światła, że blask ich będzie jaśniejszy po kilku wiekach niż w epoce, w której żył i działał. Niezależnie od tego, jakie były intencje św. Tomasza, możemy się chyba odważyć na twierdzenie, że wpływ jego myśli, wzmagający się po stuleciach ma swe uzasadnienie w tym, że nie był on tylko dzieckiem swej epoki. Od najmłodszych lat rozwijająca się refleksja filozoficzna pozwala mu zmierzyć się z najistotniejszymi, pozaczasowymi zagadnieniami filozoficznymi; chodzi mu bardziej o samą prawdę niż o to, jak na dany

²¹ Zob.: M. de Wulf, op. cit., t. II, Louvain—Paris 1936, rozdz. I, § 4: La nouvelle initiation philosophique — a zwłaszcza 206: Prohibition des écrits d'Aristote à Paris; F. van Steenberghen, op. cit., zwłaszcza w rozdz. IV tym ustęp: Les premières interdictions d'Aristote, 63.

temat myśleli dawni filozofowie. Ta postawa pozwala Tomaszowi zdobyć szczyty dotychczas nie dotknięte jeszcze przez jakąkolwiek analizę filozoficzną. Chodzi tu w pierwszym rzędzie o to wielkie *novum* w metafizyce, jakim jest dojrzenie centralnej roli istnienia w strukturze bytu, a także uznanie problematyki istnienia i jego przyczyn za główne zagadnienie wszelkiej w ogóle filozofii. Tematem tym nie zajmujemy się w tym szkicu, choć niewątpliwie głębokie więzy łączą postawę aposteriorystyczną z wyborem takiej teorii bytu, w której miejsce najważniejsze należy się właśnie istnieniu. Gdy powiada się, że Tomasz ochrzcił Arystotelesa, to trzeba to rozumieć w sposób bardzo swoisty. Nie chodziło mu jak wielu innym o uzgadnianie Arystotelesa z Plotonem lub z Augustynem, napewno też nie filozofował i nie budował gmachu filozofii po to, by współczesnym ułatwić wybrnięcie z zaułka, w którym się znaleźli. I dlatego myśl Tomasza tworzy rzeczywiście *n o w y e t a p* w rozwoju filozofii, a nie jest tylko jedną z odmian „neo-arystotelizmu”. Taka postawa wyzwała też Tomasza i wobec samego Arystotelesa; pozwala mu być względem Arystotelesa, wedle słów Mandonneta, „sędzią łaskawym, ale bardzo niezależnym”. To samo odnosi się i do innych filozofii, do Platona, neoplatonizmu, także do augustynizmu (jako filozofii).

a. Inaczej niż w tradycyjnym augustynizmie, ostre wyodrębnienie filozofii od teologii jako nauki staje się jedną z podstawowych wytycznych w twórczości filozoficzno-teologicznej św. Tomasza. To pozornie bardzo proste rozróżnienie pozwoliło Tomaszowi opowiedzieć się na gruncie każdego poznania przyrodzonego, a więc i w filozofii, zdecydowanie są aposterioryzmem; podcinał w ten sposób Tomasz korzenie wszelkiego aprioryzmu, który nie wspiera się na nadprzyrodzonym Objawieniu. Wartości augustynizmu zostają w tym ujęciu w pełni utrzymane, ale przechodzą z dziedziny filozofii w sferę teologii, pojmowanej jako teologia spekulatywna (czyli kontemplatywna), a więc jako nauka, która zużytkowuje filozofię dla możliwie głębokiego zrozumienia prawd objawionych. Odrzuca więc św. Tomasz augustynizm jako filozofię, podkreślając na przykład w swojej krytyce anzelmiańskiego dowodu istnienia Boga

cały nieusprawiedliwiony aprioryzm platonizmu augustyńskiego²² — ale przez to samo nie tylko nie dyskredytuje dorobku św. Augustyna, lecz jego wielkie osiągnięcia przenosi na wyższe piętro poznania i w ten sposób uwalnia myśl chrześcijańską od grożących jej od strony koncepcji heterodoksyjnych niebezpieczeństw, a autorytet Augustyna wynosi do rzędu najwyższej powagi w teologii.

b. Również i arystotelizm nabiera w ujęciu Tomaszowym zupełnie innego charakteru niż ten, który cechował filozofie perypatetyczną jako przychodzącą ze świata arabskiego, przepuszczoną przez filtr awerroistyczny nowatorską, niweczącą dogmaty doktrynę. Tomasz dokonuje dzieła pionierskiego; jest on pierwszym, który w filozofii staje zdecydowanie na gruncie arystotelesowskim, wyznając empiryzm w koncepcji poznania, opierając metafizykę na, uzupełnionej przez siebie o problematykę istoty i istnienia, teorii możności i aktu, a w filozofii świata cielesnego wyznając hylemorfizm. Cały ten kompleks doktryn perypatetycznych św. Tomasz jednak z gruntu pogłębia i odmładza, a nawet modyfikuje, dochodząc w ten sposób do filozofii głęboko różniącej się od arystotelizmu klasycznego, czy arabskiego w jej poszczególnych rozdziałach. W myśl wyrażonej w liście papieża Grzegorza IX do Uniwersytetu Paryskiego z r. 1231 tendencji, by „oczyszczając” arystotelizm dbać o to „żeby to, co użyteczne nie uległo spaceniu przez nieużyteczne”²³, Tomasz przyjmując stanowisko wyjściowe aposterioryzmu arystotelesowskiego w całym poznaniu przyrodzonym, bynajmniej nie solidaryzował się, jak mu to często zarzucano, z całym naturalizmem, który — nota bene — uważał w wielu jego tezach za obcy czystemu arystotelizmowi i za dodatek narzucony mu przez komentatorów.

Udało się więc Tomaszowi tak zinterpretować Arystotelesa, że wszystkie podstawowe twierdzenia arystotelizmu pozostały w mocy (choć stawały się nieraz bardziej Tomaszowe niż Arystotelesowe!) — ale nie musiało się od nich dochodzić do tez

²² Zob.: S. Th. I, 2, 1.

²³ Ne utile per inutile vitietur.

niezgodnych z wiarą. Co więcej, chrześcijaństwo doczekało się wreszcie tego narzędzia filozoficznego, na które czekało wiele wieków (z powodu jednostronnej przewagi orientacji platońskiej w patrystyce i w scholastyce do XII wieku), a które pozwoliło mu dopiero na pełniejsze wyrażenie zasadniczego optymizmu chrześcijańskiego wobec całego stworzenia w ogóle, a wobec jestestw cielesnych w szczególności²⁴. Arystoteles w ten sposób przez Tomasza „oczyszczony” i zrozumiany staje się w filozofii największą powagą, nie w tym znaczeniu jakoby na terenie filozofii należało się w ogóle opierać na powadze autorytetu, a nie kierować wyłącznie światłem intelektu, lecz w tym sensie, że filozoficzne osiągnięcie Arystotelesa stanowi najpełniejszy w dotychczasowym rozwoju wyraz mądrości przyrodzonej, czyli filozofii.

c. Tomasz znalazł sposób dla rozładowania piętrzących się przed myślą chrześcijańską konfliktów; usamodzielniając naturę i przyznając przyrodzoności wszystkie należne jej prawa bynajmniej nie zubożył i nie umniejszył porządku nadprzyrodzonego, nie zdegradował Boga i łaski, lecz — obierając bezkompromisową postawę aposterioryzmu — tym mocniej wbudował Go w samo serce rzeczywistości. Tego rodzaju 'w y j s c i e z k r y z y s u nie było jednak łatwe; domagało się i głębi intelektu i świętości życia.

V.

Podobnie jak dzieło odrodzenia wszczęte przez zakony żebracze nie mogło w umysłach ówczesnych zakorzenić się dostatecznie głęboko, bo wymagało przemian zbyt radykalnych i niewygodnych, tak samo i dzieło św. Tomasza w wielkiej mierze przerastało ówczesne możliwości jego dogłębnego, pełnego zrozumienia przez współczesnych. Jest to może jeden z głównych

²⁴ Le dogme de la résurrection des corps... ait comme justifié d'avance le triomphe final de l'aristotélisme sur le platonisme dans la pensée des philosophes chrétiens. E. Gilson, *La philosophie au moyen-âge*, Paris 1944, 31.

powodów, dla których tomizm, proponując rozwiązanie trudności, jakie niósł ze sobą naszkicowany przez nas kryzys myśli chrześcijańskiej, równocześnie nie uchronił się sam, począwszy od XIV wieku od tyłu spaczeń, skostnień i niewierności wobec właściwych zadań filozofii i teologii. Niewątpliwe, poza różnymi innymi, głębszymi i istotniejszymi przyczynami trzeba tu uwzględnić i ten fakt, że Tomasz nie docenił dostatecznie roli i potrzeb rodzących się wówczas i dążących do autonomii, a zwłaszcza do uwolnienia się spod władztwa filozofii, nauk szczegółowych (przede wszystkim fizyko-matematycznych)²⁵. Nie jest naszym zadaniem analiza przyczyn powodujących z a-
ł a m a n i e s i ę t o m i z m u w późnym średniowieczu i wywołujących żywiołową wprost niechęć wielu humanistów do średniowiecznego Arystotelesa, do „doktorów scholastycznych” i do całego okresu pogardliwie przez nich nazwanych „wieków średnich”. O jednym trzeba jednak pamiętać, że współczesny „mit o ciemnym średniowieczu” tam ma swe odległe źródło.

Wówczas zaś, w tym okresie przełomu, u kolebki czasów nowożytnych roi się od różnych paradoksów i nieporozumień. Jednym z takich paradoksów to odrzucenie przez humanistów renesansowych Tomaszowej koncepcji człowieka, która jest nieporównanie bardziej „humanistyczna”, bo podkreślająca całość i jedność psycho-fizycznej natury ludzkiej od jednostronności wielu poglądów renesansowych²⁶. Trudno o wyższą i pełniejszą afirmację przyrodzoności jak miłość, którą św. Franciszek z Asyżu otaczał całą przyrodę z człowiekiem na czele i którą wyśpiewał w swym hymnie do słońca — lub teoria natury i osoby ludzkiej wypracowana przez św. Tomasza. Ale nie wolno nam zapominać, że afirmacja tego, co przyrodzone, a więc i tego, co cielesne nie jest tu czysto naturalistyczna i nie stanowi ucieczki od

²⁵ Por.: S. Swieżawski, U źródeł konfliktu nowożytnego przyrodnictwa z filozofią scholastyczną (Atak Rogera Bacona na mistrzów paryskich) — *Roczniki Filozoficzne* (Lublin) 1948.

²⁶ Por.: S. Swieżawski, Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka — *Przegląd Filozoficzny*, 1947, nr 1—4.

cierpienia. Afirmacja ta jest w duchu Franciszka i u Tomasza tak uniwersalna, że jest ona również i optymistyczną afirmacją cierpienia poprzez krzyż, rozumiany jako pełna miara miłości.

Wbrew pozorom, taka koncepcja wymagała jednak mocno ugruntowanego realizmu u tych, którzy mieli stać się jej zwolennikami i propagatorami. Ale realizm i blisko z nim spokrewniony aposterioryzm nie tak często znajdują uznanie i przyjęcie u ludzi myślących i oddanych filozofii, teologii, mistyce. Naszkicowany przez nas konflikt między aprioryzmem i aposterioryzmem w szczytowym okresie wieków średnich teoretycznie znalazł właściwe rozwiązanie w koncepcjach dojrzanych i przekazanych przez Tomasza z Akwinu. W praktyce jednak różne odmiany aprioryzmu filozoficznego okazały się orientacjami bardziej pociągającymi umysły i wywarły głębszy wpływ na życie umysłowe rozwijające się w Europie od XIV do XX wieku. Sam tomizm uległ przemożnym wpływom tych nurtów — a współcześnie, w naszych oczach dojrzewa wiele owoców tego stanu rzeczy, na którego niektóre źródła usiłowaliśmy w tym szkicu przynajmniej wskazać i wydobyć na jaw pewne, znamienne jego elementy.

UNE DE CRISES DE LA PENSÉE CHRÉTIENNE AU MOYEN-ÂGE

(r é s u m é)

Avant d'aborder les thèmes qui sont objet de cette étude, il nous faut préciser les notions de „pensée chrétienne” et de „moyen-âge”. La pensée chrétienne est une synthèse de la sagesse philosophique et de la foi surnaturelle, ainsi que de l'expérience mystique. Le moyen âge est une notion purement conventionnelle, désignant une époque d'environ mille ans, ne se délimitant de manière précise ni de l'antiquité ni des temps modernes (I). La philosophie jouant un rôle important dans l'édifice de la pensée chrétienne, l'étude des crises de cette pensée ne peut être faite qu'en envisageant largement le développement de chaque philosophie concrète en tant que fait historique (II). Pour comprendre mieux le rôle joué par l'oeuvre de S. Thomas dans la crise intellectuelle du XIIIe siècle il faut prendre en considération tous ses conditionnements historiques (III). L'héritage intellectuel et spirituel de l'antiquité se prêtant, étape après étape, à une assimilation par l'Europe chrétienne

médiévale (1), il est important d'y distinguer la renaissances des institutions politiques et juridiques (a) et celle de la philosophie et des autres sciences (b). Une des renaissances intellectuelles les plus importantes est celle de la philosophie grecque aux XIIe et XIIIe siècles (2). Pour mieux saisir le développement de la pensée chrétienne il n'est pas sans intérêt d'envisager cette renaissance sous l'angle de l'opposition entre les philosophies aprioristes et aposterioristes (a). Le courant aprioriste se manifeste au moyen âge européen (b) surtout dans toutes les ramifications du néoplatonisme et du panthéisme (α), de la gnose et du manichéisme (β) et des diverses hérésies ainsi que dans les multiples formes de l'augustinisme (γ). D'un autre côté, la pensée chrétienne médiévale se heurte aux tendances aposterioristes (c) apparaissant sous la forme du matérialisme stoïcien et épicurien (α) ou de l'aristotélisme (β), celui-ci s'opposant à la pensée chrétienne en tant qu'aristotélisme arabo-juif (γ), jouant au XIIIe siècle dans le monde latin le rôle d'aristotélisme hétérodoxe (δ).

D'un certain point de vue, on pourrait considérer l'oeuvre de S. Thomas en tant que cette oeuvre nous apparaît comme un effort tendant à trouver une solution dans le grand conflit entre l'apriorisme et l'aposteriorisme (IV). Le dilemme entre apriorisme et aposteriorisme au XIIIe s. ne peut devenir objet de notre réflexion et s'y présenter dans toute son ampleur (1) que grâce à une compréhension plus approfondie de la nature et de l'importance des conflits philosophiques en général (2). Certains milieux et certains personnages avaient au XIIIe siècle une conscience aigüe de la crise intellectuelle et spirituelle du christianisme; on en a cherché les remèdes (3) et S. Thomas en apporta un. Cette solution présentée par Thomas d'Aquin n'est point du „néo-aristotélisme”, mais elle est un pas nouveau et important dans l'évolution de la pensée chrétienne. C'est en envisageant l'attitude de S. Thomas vis-à-vis de l'augustinisme (a) et de l'aristotélisme (b) qu'on saisit la portée de la solution thomiste (c). Mais les thomistes pour la plupart n'ont pas su reprendre la position de S. Thomas même, car le réalisme et l'aposteriorisme dans toute leur ampleur sont une attitude d'esprit qui n'attire jamais la majorité des penseurs (V).