

# Stefan Swieżawski

---

## Polskie studia nad dziejami myśli św. Tomasza

---

Studia Philosophiae Christianae 10/2, 213-225

---

1974

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Z ZAGADNIENŃ HISTORII FILOZOFII

Świeżawski S.

Polskie studia nad dziejami myśli św. Tomasza

Wróbel J.

Wpływ *Metafizyki* Awicenny i *Księgi o przyczynach* na filozofię Tomasa z Akwinu

STEFAN SWIEŻAWSKI

### POLSKIE STUDIA NAD DZIEJAMI MYŚLI ŚW. TOMASZA<sup>1</sup>

I. Aby w sposób poprawny śledzić rozwój historyczny myśli św. Tomasza, trzeba najpierw możliwie jasno i dokładnie wiedzieć, jakie były poglądy samego Tomasza. Nie ten jest bowiem twórczym kontynuatorem tej

---

<sup>1</sup> W ramach wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ma się ukazać w r. 1974 tom studiów poświęconych dziejom myśli św. Tomasza, a opracowanych przez polskich filozofów i historyków filozofii. Tom ten — obecnie przygotowywany — obejmować będzie trzy działy, a uzupełniać go będą: przyczynek dotyczący ikonografii Tomaszowej w Polsce — oraz obszernie omówienie w języku francuskim treści całego zbioru studiów. Trzeba zaznaczyć, że w chwili sporządzania niniejszego opracowania nie wszyscy autorzy dostarczyli streszczeń swoich artykułów (brak było streszczeń prac K. Pomiana, W. Stróżewskiego i J. Wolnego), a także charakter streszczeń był bardzo zróżnicowany; stąd też pewna niewspółmierność w omówieniu poszczególnych tematów w tym opracowaniu.

Oto dokładny wykaz treści zaprojektowanych rozpraw:

I. Św. Tomasz: M. A. Krąpiec, *O Tomaszowe rozumienie bytu*; W. Stróżewski, *Komentarz do „De principiis naturae”*.

II. Myśl Tomasza w Europie: W. Seńko, *Deformacja „esse” u wczesnych tomistów*; Z. Włodek, *Tomasz Sutton o powstawaniu bytów materialnych*; S. Świeżawski, *Tomizm u schyłku wieków średnich*; L.

myśli, kto przytacza i powołuje się na Akwinatę, ale kto ze zrozumieniem podejmuje występujące u niego wątki. Ani więc sam fakt częstego cytowania Tomasza, ani autodeklaracje czyjaś jako tomisty — nie wystarczają do tego, by danego autora uznać za przynależnego do tego właśnie nurtu myślowego. Zasadnicze wydaje się pytanie, czy badany przez nas autor rozumiał tak jak Tomasz równobrzmiące terminy, odpowiadające im pojęcia i pewne kluczowe zagadnienia. Stąd ustalenie znaczenia pewnych wyrażań występujących u Tomasza, a także u późniejszych tomistów, wydaje się nieodzowne. Na czoło wybija się zespół formuł dotyczących bytu, takich jak: *esse commune*, *essentia ut sub actuali existentia*, *ens analogicum* (*analogice unum — Ens Primum, ens analogicum manifestens prima principia, ens analogicum cognitum non abstracte sed separative*). Chodzi o to, w jakim sensie występują one u samego Tomasza i jak je należy rozumieć.

Spośród wielu podobnie fundamentalnych pojęć znamiennych dla refleksji filozoficznej św. Tomasza wybija się w omawianych studiach obok bytu *theoria*. Bardziej wnikliwe spojrzenie na Tomaszowe określenie teologii jako *scientia magis speculativa quam practica* (S. theol. I, 2) pozwala przypuszczać, że oba te pojęcia: teoretyczny (spekulatywny) i praktyczny — straciły u Tomasza ten ostro dysjunktywny charakter, jaki mają u Arystotelesa w jego podziale nauk na teoretyczne i praktyczne. Uświadomienie sobie, co znaczą u Tomasza takie terminy jak *esse*, *existentia*, *separatio*, lub

---

Kuc, Z badań nad pojęciem „*theoria*” w szkole tomistycznej XV w.; J. Domański, *Św. Tomasz, Erazm z Rotterdamu i renesansowy humanizm biblijny*; K. Tarnowski, *Descartes a myśl tomistyczna w XVII w.*; K. Pomian, *Rola tomizmu na tle przeobrażeń myśli filozoficznej na przełomie XIX i XX w.*

III. Myśl Tomasza w Polsce: J. Wolny, *Elementy Tomaszowe w średniowiecznych kazaniach polskich*; J. B. Korolec, *Jan Sartoris. OP i jego „Itinerarium Sti Thomae”*; M. Markowski, *Tomizm w logice, teorii poznania, filozofii przyrody i psychologii w Polsce w latach 1400—1525*; K. Wójcik, *Wpływ myśli Tomaszowej u niektórych mistrzów krakowskich w metafizyce i teologii w latach 1400—1550*; J. Czerkawski, *Filozofia tomistyczna w Polsce XVII w.*; B. Dembowski, *Encyklika „Aeterni Patris” w Polsce*; M. Gogacz, *Tomizm w polskich środowiskach uniwersyteckich XX w.*; S. Rut (B. Wosiek) *Św. Tomasz w środowiskach młodzieży akademickiej i młodej inteligencji okresu międzywojennego*.

T. Adamek, *Ikonoografia św. Tomasza w sztuce polskiej*.

Należy podkreślić, że przygotowywany tom nie będzie miał charakteru ciągłej i wyczerpującej historii tomizmu w Europie i przedstawienia całości kształtu dziejów myśli św. Tomasza w Polsce. Jest to jedynie zbiór luźnych studiów i przyczynków — a stąd konieczność luk i wyraźnych braków w zreferowanym materiale.

*theoria* — i wiele podobnych — ma decydujące znaczenie dla badań nad rozwojem myśli, o której możnaby powiedzieć, że jest rozwijaniem tych samych motywów, które występują u Tomasza. Podobną rangę mają studia zmierzające do głębszego zrozumienia myśli Tomasza tkwiącej w poszczególnych, mniej przebadanych jego pismach (np. *De principiis nature*).

II. Badania nad poglądami bezpośrednich uczniów Tomasza pokazują jak już u nich nastąpiło — wynikające z różnych przyczyn — odejście od myśli mistrza, w zasadniczych zupełnie punktach. Jedną z racji tego odchylenia wydaje się ogólna atmosfera polemiczna, która sprzyjała wyostreniu, a przez to i deformacji, pewnych tez głoszonych z umiarem przez Tomasza, ale przyczyniała się także do ujawniania następstw wynikających z jego założeń, a przez samego nie wyprowadzonych. Tak np. Idzi Rzymianin dostrzegł wprowadzone przez Tomasza w arystotelizm *novum* w postaci złożenia bytu z istoty i z istnienia i widział — podobnie jak Tomasz Sutton, ale wbrew innym uczniom Tomasza — całą oryginalność metafizyki Tomaszowej w stosunku do Arystotelesa. Ale ten sam Idzi, reizuując istotę i istnienie i będąc także, jak się zdaje, odpowiedzialny za przeintelektualizowanie Tomaszowego pojęcia *theoria*, przyczynia się zarówno do ujawnienia centralnych w myśli Tomasza tematów jak i do zniekształcenia jego fundamentalnych intuicji filozoficznych (*esse — essentia; theoria — praxis*). Bez Idziego nie byłoby Suttona, który jednak o wiele poprawniej zrozumiał Tomasza w kluczowym problemie istoty i istnienia.

Znamienne jest też rozumienie przez Suttona powstawania bytów materialnych. Choć w sposób właściwy (*proprie*) wynikiem zmiany substancjalnej jest, jego zdaniem, *compositum* a nie *forma*, to jednak — pojmując szeroko wyraz *factio* — przyjmował on, że przypadłościowo (*per accidens*) można mówić o powstawaniu formy, a nawet o tym, że forma powstaje z niczego. Ta niezwykle kontrowersyjna teza zbliża *generatio do creatio*; nieustannie Bóg ingeruje, podtrzymując istnienie bytów i udzielając im istnienia, gdy powstają. Jesteśmy tu bardzo daleko od Arystotelesa, choć Sutton nie tylko go nie krytykuje — ale utożsamia nawet arystotelizm z prawdziwą filozofią.

Ten ostatni punkt zwraca uwagę na charakterystyczny rys, występujący już we wczesnym tomizmie; uczniom Tomasza chodziło o to, aby dokryną mistrza określić jako arystotelizm — uzgodniony oczywiście z prawdami wiary. A więc, już wówczas, na przełomie XIII i XIV w. ci, których nazywamy tomistami w rzeczywistości chcieli być arystotelikami. Ale i tu zarysowują się znamienne odmiany: realną różnicę między istotą i istnieniem pojmuje się albo po neoplatońsku w wydaniu Awicenny (np. Armand de Bellovisu), albo się ją — zgodnie z Awerroesem — zupełnie odrzuca (np. Hervaeus Natalis). Wkrótce więc po Tomasz u tak zwanych tomistów zanika Tomaszowe rozumienie bytu na rzecz awicenińskiego i awerroistycznego. Gdy później Suarez odrzuci nie tylko różnicę rzeczywistą mię-

dzy istotą i istnieniem, lecz także między możliwością i aktem, Tomaszowe rozumienie bytu przede wszystkim jako aktu przeobrazi się u Descartes'a w określenie go jako możliwość czynną.

W ciągu XIV i XV w. tomizm napotykał na liczne trudności; było ich sporo i w samym zakonie dominikańskim. Również i tu pełna recepcja twórczości Tomasza dokonywała się opornie. Nie wiele pomogła kanonizacja św. Tomasza (1323); wzmocniła ona jedynie niebywale osobistą jego powagę (*doctor sanctus*). Jest znamienne, że choć wielcy tomiści wykorzystywali *Summę teologii*, to jednak w powszechnym nauczaniu wchodzi ona powoli i z trudem jako zasadnicza baza wykładu teologii — i tam, gdzie opierano się na Tomaszu przez długi czas wykorzystywano głównie komentarze biblijne i *Komentarz do Sentencji*. W studiach dominikańskich dopiero od r. 1483 zostaje wprowadzony powszechnie wykład Summy.

Choć trzeba z jednej strony uznać, że przełom wieków XV i XVI to okres wielkich komentatorów św. Tomasza (Piotr Crockaert działa w Paryżu, a jego uczeń Franciszek Vittoria przyczynia się do odrodzenia tomizmu w Hiszpanii; Kajetan, św. Antonin, Savonarola działają we Włoszech, a Konrad Koellin w Heidelbergu), to jednak, zdaniem historyków, o naprawdę żywych środowiskach studiów tomistycznych można wówczas mówić tylko w odniesieniu do Kolonii i do ośrodków hiszpańskich.

Kajetan, oceniając wysoko działalność niektórych włoskich tomistów (np. Savonaroli), boleje jednak nad nikłym zainteresowaniem dla św. Tomasza we Włoszech; „doctrina haec — pisze on — in Italia satis dormit”.<sup>2</sup> Dzieje włoskiego tomizmu pokrywają się wówczas — wedle P. O. Kristellera — z dziejami dominikanów; poza wybitnymi jego przedstawicielami (Giovanni Dominici, św. Antonin z Florencji, Savonarola) ogół tych tomistów przyczynia się raczej do uproszczenia i banalizowania, nie zaś do pogłębienia i twórczego rozwijania myśli Tomasza. Karmelita Baptista Mantuanus ma podstawy do tego, by w swoim *Opus aureum in thomistas* zarzucać dominikanom, że niektórym teozom tomistycznym nadają powagę prawd wiary.

W niedostatecznej mierze zdajemy sobie sprawę z faktu, że w jesieni średniowiecza świat bizantyjski żywiej interesuje się twórczością św. Tomasza niż uczona Europa łacińska. Bolesnie odczuwał ten stan rzeczy np. działający w pierwszej połowie XV w. Jerzy Scholarios zwany Gennedios, który miał nie tylko — podobnie jak i inni uczeni greccy — głęboki podziw dla Tomasza, ale i uzupełnił w dużej mierze rozpoczęte już wcześniej dzieło przekładu jego pism na język grecki. Jest znamienne, że ten wielki trud udostępnienia myśli św. Tomasza światu greckiemu dokonuje się w czasie, gdy wśród łacinników mało kto myśl tę poważnie i dogłębnie studiuje.

---

<sup>2</sup> Kajetan, *Wstęp do Komentarza do S. Theol. Ia IIae*.

Nie trzeba też przeoczać ważnego, a dokonującego się w Europie łacińskiej w połowie XV w. procesu, zmierzającego do rozpowszechnienia na całą *Christianitas* jednolitej ideologii, mającej konsolidować zachwianą i zagrożoną instytucję kościelną i kulturę łacińsko-chrześcijańską. Ideologią tą — wedle zaleceń odgórnych, w których główną rolę odgrywał Bessarion i papież Mikołaj V — ma być arystotelizm chrześcijański, czyli taka interpretacja arystotelizmu, któraby nie eliminowała spirytualizmu neoplatońskiego i uzgadniała poglądy Arystotelesa z prawdami wiary. Różne teologiczno-filozoficzne doktryny chrześcijańskie zaczynają się ubiegać o to, by stać się i zostać uznane za najautentyczniejszą wykładnię tej ideologii. Nawiązując do tendencji występujących już w pierwszej generacji uczniów Tomasza, dominikanie dążą obecnie świadomie do tego, by właśnie tomizm mógł się stać arystotelizmem chrześcijańskim *par excellence* — i rozwijają wobec tego w myśli Tomasza te motywy, które zbliżają go najbardziej do Arystotelesa, a nie te, w których ujawnia się jego twórcza oryginalność. O tym, że św. Tomasz jest — obok Aleksandra z Afrodyzji — najwierniejszym wyrazicielem właściwej myśli Arystotelesa był już przekonany sam Bessarion. Ale jeśli tomiści mieli z biegiem czasu dojść do objęcia roli właściwych przywódców nurtu chrześcijańskiego arystotelizmu, musieli wykazać, że właśnie u Tomasza znaleźć można najpełniejszą harmonię Arystotelesa z założeniami wiary. Jednym z promotorów tak rozumianego arystotelizmu chrześcijańskiego staje się dominikanin Dominik z Flandrii, autor monumentalnego komentarza do *Metafizyki* Arystotelesa.

Nurt arystotelizmu chrześcijańskiego — jako wyraz „twardej ręki” — przyniósł ze sobą nie tylko zgubną ideologizację filozofii i teologii, ale przyczynił się również do opóźnienia rzetelnych studiów nad Arystotelesem, a zwłaszcza stał się jednym z głównych hamulców utrudniających zrozumienie właściwej, osobistej i twórczej myśli św. Tomasza. To zaniedbywanie wątków specyficznie Tomaszowych na rzecz możliwie najbardziej neutralnych i nie kontrowersyjnych prób rozumienia arystotelizmu — stało się jedną z najgroźniejszych deformacji myśli św. Tomasza, deformacji utrwalającej się w epoce nowożytnej.

Ta orientacja ogólna pociągała za sobą wiele innych spaczeń. Na niektóre z nich zwróćmy uwagę. Utylitarny i apologetyczny charakter propagowanego wówczas tomizmu prowadził oczywiście do tego, że w twórczości Tomasza uwzględniano się i doceniało o wiele bardziej jego geniusz dydaktyczny niż wnikliwość i samą treść jego filozoficznych i teologicznych poglądów. Znajdujące swój wyraz już u pierwszych tomistów (Idzi Rzymianin) przeintelektualizowanie całej sfery teoretycznej, a więc i problematyki ludzkiego zbawienia, miało daleko sięgające następstwa. Tu ma zapewne swój punkt wyjścia tak ostro zarysowana dysocjacja między intelektualnymi a woliptywnymi elementami w filozofii i teologii Dunska Szkota, dysocjacja, która pogłębia się jeszcze u Ockhama; u Burydana prowadzi

ona do umieszczenia wielu problemów teoretycznych w planie logicznym. Gdy Descartes dyskutuje z Caterusem (*I Zarzuty i odpowiedzi po Medytacjach*) zarysowuje się znamienna antyteza między Descartes'em a św. Tomaszem, świadcząca o daleko posuniętym „rozwodzie” obu sfer w kartezyjnym. Gdy u Tomasza Bóg, będący dla nas niezgłębioną tajemnicą, sam w sobie jest całkowicie inteligibilny — to u Descartes'a jest On właśnie dla nas rozumowo dostępny, podczas gdy sam w sobie jest jakby irracjonalny, bo kierujący się od niczego niezależną i radykalnie przeciwstawną intelektowi wolą.

Ma to wszystko ważne konsekwencje w teologii. Skrajny intelektualizm w rozumieniu całej dziedziny teoretycznej i teologii jako nauki teoretycznej (u takich tomistów jak Jan Capreolus lub Dominik z Flandrii) domaga się uzupełnienia teologii teoretycznej, odrębnym jej działem praktycznym (moralno-prawnym). Podobna dwoistość występuje i u Kajetana — i trwa po dziś jako wyraz nieufności wobec teologii teoretycznej, dotyczącej — jak się sądzi — spekulacji oderwanej od konkretności i aktualności. Nic podobnego u samego Tomasza, u którego nie występuje ów dysjunktywny charakter przeciwstawienia teorii i praktyki — i któremu wystarczy jedna teologia, dotycząca całej rzeczywistości.

Papierkiem lakmusowym świadczącym o żywotności lub martwocie tomizmu jest ustosunkowanie się danego autora lub środowiska, uchodzących za tomistyczne, do humanizmu. Jedną z przyczyn wyobcowywania się myśli tomaszowej z najżywotniejszych nurtów kultury europejskiej w epoce nowożytnej — było odradzanie się filozofii i teologii tomistycznej w niezgodzie z tendencjami humanistycznymi — jak to się np. dokonywało w środowisku kolońskim. Ale można przytoczyć także przykłady pozytywnego ustosunkowywania się czołowych tomistów do metod badawczych proponowanych przez humanistów. Tak np. już u Capreolusa można stwierdzić przejawy zrozumienia dla zupełnie wówczas nie uwzględnianej ewolucji poglądów badanego autora, a Kajetan daje dowody, że rozumie i przyjmuje wytyczne filologiczno-historycznej krytyki tekstu, proponowanej przez jego kolegę padewskiego Hermolausa Barbaro.

Ustosunkowanie się humanistów do scholastyki, a w szczególności do św. Tomasza jest problemem kontrowersyjnym. Wiemy, że niektórzy wysoko cenili jego twórczość; jak Leonardo Bruni, Guillaume Fichet, Giovanni Pico della Mirandola, a także Pietro Pomponazzi, który miał ponadto wyraźną — i jakże ważną — świadomość, że w wielu punktach poglądy Tomasza różnią się od tych, które uchodzą za przekonania Arystotelesa. Ten ostatni punkt dlatego był tak ważny, że przecież zwolennicy arystotelizmu chrześcijańskiego podtrzymywali przekonanie, że tomizm to właściwszy arystotelizm i że żadnych niezgodności i różnic tu być nie może.

Przedmiotem sprzecznych interpretacji jest stosunek Erazma do św. To-

masza. Widząc w recepcji Arystotelesa przełomowy moment w procesie dekadencji kultury chrześcijańskiej, musiał Erazm w tym stopniu być też wrogiem Tomasza i tomizmu, w jakim utożsamiał go z arystotelizmem. Niektórzy erazmologowie widzą tylko przejaw ukrytej ironii w formułach pochwalnych dotyczących u Erazma Tomasza; co więcej, sądzą, że Tomasz uważa on za „najgorszego” ze scholastyków, bo udało mu się najskuteczniej zarazić i zepsuć chrystianizm poprzez infiltrację filozofii pogańskiej. Inni historycy są zdania, że erazmowa krytyka scholastyki dotyczy tylko jej okresu schyłkowego, a więc w najmniejszym stopniu Tomasza, od którego pochodzące inspiracje dają się wykryć w pismach Erazma. Niezależnie od ostatecznego rozstrzygnięcia tych spornych kwestii, trzeba przyznać, że zarówno u Tomasza jak i u Erazma panuje pochodząca z patrystyki zasada wyjaśniania Pisma św. przez samo Pismo — ale Erazm — głównie wskutek zakorzenionej w nim perspektywy historyzoficznej, oceniającej ujemnie scholastyczny „mariaż” teologii z filozofią pogańską — nie był zdolny do uświadomienia sobie jakiegokolwiek zbieżności własnych poglądów z poglądami św. Tomasza.

W odniesieniu do dalszych losów myśli św. Tomasza w czasach nowożytnych podstawowego znaczenia dla historiografii filozofii w ogóle nabiera pytanie: jak się to stało, że tomizm, zepchnięty w czasach po-kartezjańskich na margines („filozofia seminaryjna”), znalazł się w XX w. na głównym trakcie refleksji metafizycznej? Odpowiedź na to pytanie można by znaleźć, przeprowadzając w równej mierze badania nad przemianami samego tomizmu pod koniec XIX i na początku XX w., jak i nad tymi przeobrażeniami, którym uległa w owym czasie cała myśl europejska.

III. Nie należy zapominać, że omawiany tom studiów — zarówno w części poświęconej dziejom myśli tomaszowej w Europie jak i w partii dotyczącej tomizmu polskiego — nie podaje ciągłego toku dziejów tego kierunku doktrynalnego, lecz tylko luźne przyczynki odnoszące się do poszczególnych etapów tej historii. Wątki i motywy zaczerpnięte ze św. Tomasza znajdują się w licznych kazaniach, pochodzących z terytoriów polskich w okresie między XIII a XV w.; zwłaszcza u Peregryna z Opola. Z drugiej połowy XIV w. pochodzi alfabetycznie ułożony przewodnik po dziełach św. Tomasza, *Itinerarium Sti Thomae*, którego autorem jest dominikanin polski Jan Sartoris. Uderza dominująca w tym piśmie przewaga problematyki moralnej i teologicznej; Tomasz jawi się tu o wiele bardziej jako moralista i teolog, którego zainteresowanie kieruje się w stronę życia religijnego konkretnych ludzi, niż jako teolog i filozof przynoszący wyjątkowo wnikliwą wizję rzeczywistości.

Podobnie rysuje się też charakter recepcji myśli św. Tomasza w Polsce wieku XV. Choć ilość rękopisów zawierających pisma Tomasza jest w bibliotekach polskich pokaźna, to jednak bardzo nieliczne są pisane przez autorów polskich komentarze do tych pism. Wskazać wypada na przecho-



wywane w Bibliotece Jagiellońskiej Komentarze Michała z Wrocławia do *Quaestiones quadlibetales* i obszerny komentarz Stanisława Biela do *Secunda secundae*, pochodzący już z początku XV w.; dzieła te czekają na gruntowne ich opracowanie. Ściśle się jednak wyrażając, trudno mówić — poza tymi nielicznymi wyjątkami — o studiach samego tekstu św. Tomasa; liczne natomiast są w tym czasie elementy tomaszowe u różnych polskich autorów, żywe też zainteresowanie autorami, których uważano za ówczesnych tomistów.

Najwięcej rozważań motywów i przytoczeń zaczerpniętych z dzieł św. Tomasza występuje w pismach z zakresu teologii i etyki.

Godne uwagi są powstałe pod wpływem Tomasza komentarze do *Sentencji* (Bartłomieja z Jasła, Jakuba z Nowego Sącza, Zygmunta z Pyzdr, Jana Taczela z Raciborza), zwłaszcza zaś komentarz Mikołaja Kozłowskiego, który niejednokrotnie poglądy swoje opatruje formułą „dico cum beato Thoma”; a także wielki komentarz do *Etyki Nikomachejskiej* Pawła z Worcestera.

Tomizm ujawnia się też wyraźnie w antropologii filozoficznej (Wawrzyniec Grodziski z Poznania, Piotr Aurifaber z Krakowa, Michał z Wrocławia). Imię Tomasza występuje też w krakowskich komentarzach do *Metafizyki* z XV w. (Jana Orienta, Jana ze Słupcy, Jana z Głogowa), a najmniej ujawnił się wpływ jego poglądów w — bogatej zresztą — polskiej twórczości logicznej i metodologicznej tego okresu.

Badacze spuścizny rękopiśmiennej polskiego XV wieku wyciągają już ze swoich studiów pewne interesujące wnioski. Niewielka liczba komentarzy św. Tomasza do pism Arystotelesa wśród licznych rękopisów dzieł Tomasza przechowywanych w polskich księgozbiorach świadczy o małym zainteresowaniu uczonych polskich dla twórczości Tomasza na tym właśnie odcinku. Wydaje się, że z racji — wzmagającego się i dominującego już w drugiej połowie stulecia — nurtu arystotelizmu chrześcijańskiego o wiele bardziej interesuje ich Arystoteles i jego, zgodna z prawdami wiary interpretacja, niż poglądy Akwinaty. Znamienna jest też duża poczytność w Polsce wczesnodruków Komentarzy Arystotelesowych autorów, którzy uchodzą w XV w. za czołowych tomistów (Jan Wersor, Gerard de Monte, Lambert de Monte, Piotr Niger, Dominik z Flandrii). To żywsze zainteresowanie współczesnymi tomistami niż św. Tomaszem można wytłumaczyć także w ten sposób, że niektórym właścicielom tych druków mogło chodzić bardziej o sam tekst Arystotelesa a mniej o uzupełniający go komentarz. Teksty z komentarzami do Arystotelesa były wówczas łatwiej dostępne niż same pisma Filozofa. Zgodnie jednak z wytycznymi chrześcijańskiego arystotelizmu, dzieła Arystotelesa miały być wyjaśniane przez najwyższe powagi, uzgadniające tezy Stagiryty z prawdami wiary. W Polsce XV w. autorytetem cieszącym się wyjątkowym uznaniem jako komentator Arystotelesa — i przymierzającym nawet nieraz Tomasza był Idzi Rzymianin, który

uchodził za najwierniejszego — i prześcigającego pod tym względem znacznie tomistów współczesnych — wyraziciela właściwej myśli zarówno św. Tomasza jak i Arystotelesa. Dziś wiemy jak głęboka różnica w poglądach filozoficznych dzieli Tomasza i Idziego — i zdajemy sobie sprawę z tego, że to, co uchodziło za tomizm w drugiej połowie XV w. było myślą Tomaszową mocno zdeformowaną i że znajomość prawdziwych poglądów Tomasza w Polsce wydaje się poprawniejsza i lepsza w pierwszej połowie stulecia, gdy nurtem panującym był burydanizm, nie zaś *via antiqua*, uzurpujająca sobie w drugiej połowie tego wieku tytuł do monopolu w reprezentowaniu arystotelizmu chrześcijańskiego.

Jest też znamienne dla tego stopniowego wygasania zainteresowań dla filozoficznej myśli Tomaszowej, że w drugiej połowie XVI w. nie opublikowano w Polsce żadnego dzieła filozoficznego programowo inspirowanego przez naukę św. Tomasza. Traktuje się go wówczas wraz z kilku innymi klasykami myśli chrześcijańskiej jako czcigodnego przedstawiciela tej teologiczno-filozoficznej *opinio communis*, która przybrała właśnie postać chrześcijańskiego arystotelizmu. Jeżeli od drugiej połowy XV w. dominującym nurtem, mającym być wykładnikiem tej orientacji uchrześcijanionego arystotelizmu jest w Krakowie szkotyzm, to sytuacja ta ulega dość zasadniczej zmianie od początku XVII w. Zmiana ta wiedzie do ożywienia tomizmu w Polsce i to głównie z trzech powodów, wskutek dokonanej w r. 1603 tak zwanej reformy Dobrocieskiego na Uniwersytecie Jagiellońskim, dzięki rozpoczętej z początkiem tego stulecia aktywności jezuickiej Akademii Wileńskiej oraz wskutek wzmożonej działalności naukowej polskich dominikanów.

Sławna reforma Dobrocieskiego zarysowuje się coraz wyraźniej jako zwycięstwo tomizmu, mającego być odtąd przewodnim nurtem w łonie zdobywającego coraz bardziej dominujące miejsce chrześcijańskiego arystotelizmu. Reforma ta zobowiązuje z jednej strony profesorów krakowskich do komentowania „Sumy teologii” św. Tomasza na wydziale teologicznym, z drugiej zaś na wydziale *artium* wprowadza przede wszystkim wykłady Arystotelesa — i to zinterpretowanego *secundum viam communem Sti Thomae*; dozwolony jest jednak także ich komentarz w duchu Dunsza Szkota. Teren tych przemian dokonywanych na Uniwersytecie Jagiellońskim odpowiada zupełnie ówczesnej sytuacji ogólnoeuropejskiej, gdzie prestiż św. Tomasza (głównie jako teologa) i tomizmu niebywale wzrasta, gdzie ideologia arystotelizmu chrześcijańskiego owocuje na Soborze Trydenckim, gdzie Pius V ogłasza Tomasza doktorem Kościoła, a Jezuici doktorem Towarzystwa Jezusowego.

Z całym naciskiem trzeba jednak podkreślić przede wszystkim ideologiczny i polemiczno-apologetyczny charakter tych przemian i dyrektyw. Polscy scholastycy XVII-wieczni nie są bynajmniej zainteresowani studioowaniem lub twórczym rozwijaniem poglądów Arystotelesa i Tomasza. Cho-

dzi im w pierwszym rzędzie o to, by umacniał się i utrwał arystotelizm chrześcijański — rozumiany wedle wytycznych ustalanych na podstawie osiągnięć wzbogaconej o nowe powagi „wspólnej drogi”. Dominikanie umieszczają wśród tych powag tomistycznych Kajetana, Franciszka Silvestris z Ferrary, Chryzostoma Javellusa, Dominika Soto, Dominika Bañeza, a później Jana od św. Tomasza i Filipa od Świętej Trójcy — Jezuita natomiast temu zespołowi kontynuatorów myśli Tomasza coraz wyraźniej przeciwstawiają powagę Franciszka Suareza jako tego, który myśl filozoficzno-teologiczną pchnął na właściwe tory.

W Polsce w tym okresie wyraźną przewagę uzyskuje suarezjanizm w Akademii Wileńskiej. Ale świadomość różnic doktrynalnych między różnymi odcieniami tomizmu z jednej, a doktryną Suareza z drugiej strony narasta tylko stopniowo. W pierwszej połowie XVII w. tej zarysowującej się dopiero świadomości towarzyszy u Jezuitów ogólna tendencja do uważania Suareza za tomistę i zacierania punktów kontrowersyjnych obu doktryn. W drugiej połowie stulecia jezuita Tomasz Młodzianowski przeciwstawia już wyraźnie Suareza Tomaszowi i opowiada się za suarezjanizmem. Ten krok zmusza środowisko krakowskie do pogłębienia studiów tomistycznych i do wydania ze swego łona repliki na tezy Młodzianowskiego, której najpełniejszym wyrazem jest 3-tomowy *Cursus philosophicus* Szymona Makowskiego. W ten sposób spór między suarezjanistami (Wilno) i tomistami (Kraków) — a obu tych kierunków ze szkotystami — należy do centralnych przejawów w historii doktrynalnej tego okresu w Polsce.

W ogniu tych kontrowersji krystalizują się cechy ówczesnego polskiego tomizmu, to znaczy tych sformułowań doktrynalnych, które określano jako tomistyczne. Charakterystyczna jest tu dominanta problematyki logicznej (w centrum sporów znajduje się teoria powszechników) i kosmologicznej (najżywiej dyskutowanym zagadnieniem jest pytanie o odrębne bytowanie materii). Liczba publikacji z zakresu tych dyscyplin zdecydowanie przewyższa ilość traktatów metafizycznych (tu głównym tematem spornym jest koncepcja bytu — ale powszechne jest utożsamianie bytu realnego jako przedmiotu metafizyki z bytem możliwym, czyli niesprzecznym). Jest charakterystyczne, że zanika też etyka filozoficzna, którą — jak się zdaje — wchłania całkowicie teologia moralna, coraz bujniej rozwijająca się jako autonomiczna część teologii.

Ten naczelný w polskiej oficjalnej filozofii scholastycznej tego okresu spór suarezjanistów z tomistami — i towarzyszące mu kontrowersje ze szkotystami — przyczyniły się do zasklepienia się scholastyków we własnej tradycji. Ówczesna myśl filozoficzno-teologiczna — a więc i tomizm — nie nawiązuje żadnego dialogu z pojawiającymi się, nowożytnymi nurtami filozoficznymi. Przyczynia się to do wyobcowania tej scholastyki z ogólnego i narastającego nurtu myśli europejskiej, do zahamowania rozwoju problematyki filozoficznej i do zacieśnienia perspektyw badawczych. Te

ujemne cechy ówczesnej filozofii scholastycznej zaznaczają się szczególnie wyraźnie w momencie, gdy z początkiem wieku XVIII scholastycy podejmą dyskusję z tak zwaną *philosophia recentiorum*. Najślabszą stroną tej dyskusji było to, że prowadzono ją z pozycji ideologicznych, a nie naukowych.

Wydarzeniem mającym wielkie znaczenie dla dziejów myśli św. Tomasa w XIX w. było ogłoszenie encykliki „Aeterni Patris”. Waga tego faktu zarysuje się wyraźniej, gdy rozpatrywać go będziemy na tle głównych tendencji w ówczesnej filozofii uprawianej przez chrześcijan. Wyróżnić tu trzeba trzy odmiany stanowisk na terenie polskim: 1) tak zwani „filozofowie katolicki”, którzy od fideizmu filozoficznego związanego z idealizmem przechodzili do tradycjonalistycznego fideizmu religijnego; 2) filozofowie pozytywizujący, którzy — krytycznie ustosunkowując się do odradzającej się scholastyki — ufali, że będzie można stworzyć metafizykę zgodną z danymi doświadczenia i w ten sposób osiągnąć harmonię rozumu i wiary; 3) scholastycy dawnego autoramentu — głównie jezuita — byli tymi, którzy w Polsce uprawiali nadal nauczanie filozofii zgodne z założeniami ideologicznymi chrześcijańskiego arystotelizmu. Zresztą i samo pojawienie się encykliki miało charakter przede wszystkim apologetyczno-ideologiczny, gdyż chodziło tu głównie o obronę wiary zagrożonej zarówno ze strony idealizmu poheglowskiego jak i scjentystycznego pozytywizmu.

Polscy filozofowie nie związani ze szkołami katolickimi bądź to widzieli owoce encykliki we „wzmoczeniu pierwiastków mistycznych” w teorii poznania, bądź też oceniali nawrót do tomizmu jako szkodliwą zachętę do „filozofii z dekretu” i jedyną korzyść tego nurtu stwierdzali we wzmoczeniu badań historycznych nad św. Tomaszem. Natomiast filozofowie zatrudnieni w szkołach katolickich witali w encyklice autorytatywne poparcie dla rozwijającego się już od kilkudziesięciu lat ruchu neoscholastycznego.

Echa „Aeterni Patris” na terenie polskim były dość liczne i nie kazały na siebie długo czekać. Obszerniejsza informacja o encyklice ukazuje się w r. 1884 (A. Langer SJ), a ok. r. 1900 działają już pierwsi uczeni i pedagogowie uformowani przez neoscholastykę inspirowaną przez „Aeterni Patris”. Ich twórczość naukowa ma jednak charakter przede wszystkim podręcznikowy — i nie odbiega od powszechnego dla myślicieli polskich wszystkich orientacji w w. XIX nastawienia praktycznego. Ale ta orientacja praktyczna cechuje też encyklikę, która stawia odnowionej filozofii trzy zadania do spełnienia: bronić wiary, przyczynić się do pomyślności społeczeństwa i do rozwoju nauki.

Sytuacja taka utrzymuje się w Polsce mniej więcej do drugiej wojny światowej; tomizm ówczesny jest prawie wyłącznie receptywny i swoiście kompilacyjny, a raczej szukający powiązań z najwyższymi wówczas kierunkami myśli filozoficznej. Ten charakter oficjalnego tomizmu uniwersyteckiego (na Wydziałach teologicznych) przejawia się głównie w próbach

łączenia filozofii zwanej tomistyczną z różnymi postaciami kantyzyzmu, oraz w dążeniu do uściślenia tomizmu przy pomocy logiki matematycznej. Inspirowane w dużej mierze przez znakomitego historyka filozofii średniowiecznej K. Michalskiego i J. M. Bocheńskiego tak zwane „Koło Krakowskie” zmierza właśnie przez tego rodzaju unaukowanie tomizmu do przeciwstawienia się rosnącej w latach trzydziestych ekspansji neopozytywizmu. Zaczyna się też w tym okresie wprowadzać regularne nauczanie filozofii i teologii tomistycznej poza zakonem dominikańskim na niektórych wydziałach teologicznych, a zwłaszcza na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Po drugiej wojnie światowej dochodzą do objęcia stanowisk uniwersyteckich uformowani wcześniej przekonani zwolennicy myśli św. Tomasza. Wskutek zniesienia wydziałów teologicznych tomizm uniwersytecki rozwija się w tym okresie głównie na Katolickim Uniwersytecie w Lublinie, a później także na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Zasadą działających w tym okresie nauczycieli filozofii i jej historii było przede wszystkim ukazanie myśli św. Tomasza jako nurtu żywego i aktualnego, bo wiernego prawdzie. Powstaje żywy ośrodek filozoficzny na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim — na rozbudowanym z biegiem czasu Wydziale filozoficznym. Orientacja tomistyczna (akcentująca rolę *esse* w metafizyce i znaczenie badań historycznych dla refleksji filozoficznej) dominuje tu w metafizyce (mówi się nawet o „szkole lubelskiej”), metodologii i historii filozofii. Na czoło zainteresowań wysuwa się wśród dyscyplin filozoficznych metafizyka — i żywe dyskusje dotyczą takich zagadnień jak przedmiot metafizyki, koncepcja bytu, analogii, lub metodologii filozofii bytu.

Nawiązujący do Maritain'a i Gilsona tomizm akcentujący centralną rolę istnienia w metafizyce ma w tej chwili w Polsce najwięcej zwolenników. Maleje znaczenie tradycyjnie podręcznikowego i kompilacyjnego tomizmu. Oryginalne badania i osiągnięcia uczonych uprawiających filozofię w duchu Tomasza (a nie tomizmu!) i umieszczających problem istnienia w samym sercu refleksji filozoficznej przyczyniły się do tego, że ten typ filozofowania wchodzi do współczesnej kultury polskiej jako jeden z jej autonomicznych i integralnych składników. Są też ci tomiści równorzędnymi partnerami tych tendencji filozoficznych, które są obecnie w Polsce najwyższe.

Oto przykładowo wyliczane zagadnienia klasycznej metafizyki i antropologii św. Tomasza, które współcześni kontynuatorzy jego myśli w Polsce próbują wyjaśnić, sprecyzować i wyrazić w sposób zrozumiały i przekonujący dla współczesnego człowieka. Poza wielu innymi są to problemy, dotyczące: roli rozumu szczegółowego w poznawaniu istnienia; egzystencjalnych aspektów w antropologii filozoficznej; struktury duszy ludzkiej; analogii w poznawaniu Boga; metod metafizyki; punktu wyjścia metafizyki. Żywość i aktualność tej problematyki znajduje potwierdzenie w licz-

nych polemikach, dyskusjach i konfrontacjach. Dbają też bardzo współcześnie zwolennicy myśli św. Tomasza w Polsce, by ich badania i studia kierowały się względami czysto prawdziwościami — i by bronić jak najwydatniej filozofii i teologii przed jakąkolwiek ich ideologizacją.

Nie należy jednak sądzić, że twórcze zainteresowanie myślą św. Tomasza występuje w Polsce jedynie w oficjalnym nauczaniu uniwersyteckim. Zaraz po r. 1918, po odzyskaniu niepodległości wytworzyły się wokół ośrodków uniwersyteckich prężne środowiska młodej inteligencji. W nich to dokonuje się w Polsce w latach dwudziestych naszego stulecia proces analogiczny do tego, który miał miejsce we Francji ok. r. 1913, gdy głównie dzięki Maritain'owi myśl św. Tomasza zaczyna wkraczać w rozbieżne problemy życia i w kulturę świecką. W Polsce głównymi ogniskami tego typu odnowy myśli Tomaszowej były w okresie przed II Wojną Światową ośrodki stowarzyszenia katolickiej młodzieży akademickiej „Odrodzenie” i placówki kulturalne związane z dziełem stworzonym w Laskach pod Warszawą.

Bardzo podobny duch ożywił oba środowiska. Zwrot do św. Tomasza miał swe uzasadnienie w rosnącej świadomości braków polskiej formacji religijnej. Myśl św. Tomasza miała pomóc w zdobyciu nowego typu religijności, wolnej od antyracjonalistycznych inspiracji nurtów postromantycznych jak i od tak żywych wciąż tradycji warszawskiego pozytywizmu. Ogromne zasługi — jako promotorzy i kierownicy młodzieży — położyli na tym polu J. Woroniecki OP († 1949) i Ks. Wł. Kornilowicz († 1946), obaj przynoszący do Polski tomizm typu fryburskiego i obdarzeni wyjątkowymi charyzmatami ułatwiającymi im nawiązanie dialogu ze środowiskami do tej pory dla tego typu myśli i problematyki zupełnie zamkniętymi. Jedną z najgorliwszych współpracownic Ks. Kornilowicza była nawrócona Żydówka, później zakonnica w Laskach S. Teresa Landy († 1972). Filozof z wykształcenia, całkowicie przekonana o słuszności linii wytyczonej przez Maritain'a była ona jednym z najlepszych piór w służbie filozofii uprawianej w duchu św. Tomasza. Symbolizuje ona też otwartość współczesnego polskiego tomizmu, usiłującego być zaprzeczeniem „filozofii z dekretu” i utylitarnie rozumianej ideologii.

JAN WRÓBEL

#### WPLYW METAFIZYKI AWICENNY I KSIĘGI O PRZYCZYNACH NA FILOZOFIĘ TOMASZA Z AKWINU

Każda nowa książka z zakresu filozofii budzi u historyków filozofii żywe zainteresowanie nie tylko ze względu na dostarczenie monograficznej informacji, ale także dlatego, że uświadamia ciągłe zapotrzebowanie na co-