

Jarosław Stoś

Kryzys teologii spekulatywnej w późnym średniowieczu i próby jej odnowy

Studia Philosophiae Christianae 35/2, 75-90

1999

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.

JAROSŁAW STOŚ

WYDZIAŁ FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ, ATK

**KRYZYS TEOLOGII SPEKULATYWNEJ W PÓŹNYM ŚREDNIOWIECZU
I PRÓBY JEJ ODNOWY
HISTORYCZNO – DOKTRYNALNE TŁO KRYZYSU**

Wśród wielu procesów i zjawisk intelektualnych, kształtujących w średniowieczu historię kultury europejskiej, do najważniejszych należy zaliczyć kryzys teologii spekulatywnej i jego konsekwencje. Ujawniające się wtedy zmiany przyczyniły się do powstania nowych doktryn intelektualnych i religijnych, które w znaczący sposób decydowały o umysłowym obliczu późnośredniowiecznej Europy oraz wyznaczyły jej kierunki rozwojowe. W tym kluczowym okresie następowało bowiem tak później znamienne dla renesansowych i nowożytnych nurtów umysłowych, odejście od scholastycznej koncepcji filozofii czysto teoretycznej na rzecz etycznego ideału życia chrześcijańskiego¹.

Europa przełomu XIV i XV w. jest areną licznych wstrząsów o charakterze politycznym (niewola awiniońska – 1309-1377, wojna stuletnia – 1337-1378/1413-1453, upadek Konstantynopola – 1453), ekonomicznym (klęski nieurodzaju, epidemie i zarazy – 1348), religijnym (schizma zachodnia – 1378-1415; 1440-1447, herezje i sekty) oraz kulturowym (zachwianie tradycyjnych autorytetów i wzorców)². Ulega rozpadowi misternie budowana przez wieki konstrukcja jednej ponadnarodowej społeczności chrześcijańskiej (*christianitas*) z jednym władcą (cesarz), o jednym modelu nauczania (scholastyczny uniwersytet), jednego uniwersalnego języka (łacina) i jednej religii (rzymsko-katolicka). Kryzysy, a w konsekwencji postępująca dezintegracja średniowiecznego ideału jedności w wymiarze społecznym, nie mogły pozostać bez wpływu na życie duchowe i umysłowe ówczesnego świata³.

Jednym z przejawów dążenia średniowiecza do szeroko pojętej jedności był ścisły związek filozofii i teologii, który teraz uległ dra-

¹ Por. J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996, 65-74.

² Por. P. Chaunu, *Czas reform*, tłum. J. Grosfeld, Warszawa 1989, 194-262.

³ Por. S. Swieżawski, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa 1998, 11-14.

stycznemu rozgraniczeniu⁴. Przełomowym momentem tego procesu wydaje się być paryskie potępienie z 7 marca 1277 roku, które dało początek wyraźnej nieufności do rozumowania filozoficznego jako metody w uprawianiu teologii⁵. Potępienie skierowane było głównie przeciw greckiemu determinizmowi związanemu z trzynastowiecznym awerroizmem, który dawał pierwszeństwo rozumowi i filozofii (rozumianej w duchu Arystotelesa) przed wiarą i teologią⁶. Klimat wytworzony przez *Articuli parisienses* w praktyce zakwestionował wiarygodność całej tradycji arystotelesowsko-tomaszowego sposobu uprawiania filozofii i wykorzystywania jej w teologii oraz „zachęcił wielu uczonych do bardziej lub mniej gwałtownej krytyki klasycznie arystotelesowskich tez”⁷. Powszechna atmosfera podejrzliwości w stosunku do dotychczasowej filozofii i przekonanie o jej kompromitacji zmuszały z jednej strony do poszukiwań teologii opartej o zupełnie nowe założenia filozoficzne, a z drugiej zintensyfikowały starania o coraz większą niezależność wobec filozofii jako takiej. W ten sposób nastąpiło odejście od podstawowej zasady scholastycznej: *Fidem, si poteris, rationemque coniunge*⁸.

Pierwszym poważnym przejawem zmian ogólnej orientacji filozoficznej, spowodowanych wydarzeniami z 1277 r., stał się system teologiczny Dunska Szkota, który trzymając się tradycyjnie scholastycznych reguł uprawiania filozofii i teologii dawał odmienne rozwiązania. Skrajnie woluntarystyczne pojęcie Boga i zdecydowany prymat woli nad intelektem w człowieku, wypowiedziany w formule: *nihil*

⁴Por. Z. Włodek, *Filozofia a teologia w ujęciu mistrzów krakowskich*, w: *Filozofia polska XV w.*, red. R. Palacz, Warszawa 1972, 65.

⁵Por. F. Van Steenberghen, *Le XIIIe siecle*, w: Fliche – Martin (red.) *Historie de l'Eglise, Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe siecle*, Paris 1951, t. 13, 289-322 (por. J. Pieper, *Scholastyka*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1963, 126-127; S. Swieżawski, *Początki nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego*, Roczniki Filozoficzne Towarzystwa Naukowego KUL 19(1971), z. 1, 42-44).

⁶Spośród 219 potępionych tez, oprócz awerroistycznych, były także twierdzenia św. Tomasza z Akwinu oraz Andrzeja Capellanusa (por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. Zalewski, Warszawa 1987, 364 i 674-676).

⁷S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, Warszawa 1983, 25.

⁸Jest to ostatnie zdanie z traktatu Boecjusza *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de Trinitate substantialiter praedicentur*, który zawarty jest w liście do późniejszego papieża Jana I (cyt. za: J. Pieper, *Scholastyka*, dz. cyt., 32).

aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate, zapowiadają degradację kompetencji metafizyki⁹. Okazuje się bowiem, że wszystko zależy od absolutnie wolnych decyzji bożych, których nie da się zrozumieć i badać w kategoriach filozoficznego dowodzenia. To, co dla większości teologów dotychczas było poddane możliwościom ludzkiego intelektu staje się niedostępne. Problemy nieśmiertelności duszy ludzkiej, osobowego Boga czy Trójcy Świętej, do niedawna rozstrząsane na gruncie filozofii, przestają być jej adekwatnym przedmiotem. Paradoksalnie, potępione postulaty awerroistów o radykalnym rozdziale filozofii i teologii zostają z innych powodów zrealizowane w propozycjach Dunsza Szkota¹⁰.

Jeszcze bardziej skrajne stanowisko, oparte już o nowe fundamenty, przyjął Wilhelm Ockham, który szukał zabezpieczenia teologii przed filozofią między innymi w postawieniu tej ostatniej większych wymagań teoriopoznawczych (stąd krytycyzm Ockhama)¹¹. „Jego radykalny empiryzm epistemologiczny, odrzucenie powszechników w rzeczach i konsekwentnie odrzucanie idei w Bogu zadało cios metafizyce, a tym samym zachwiało podstawami tej harmonii filozofii i teologii, jaką usiłowała zbudować klasyczna scholastyka chrześcijańska”¹². Ockham, skuteczniej niż Duns Szkot, przeciwstawiał koniecznościowej postawie grecko-arabskiej absolutną wszechmoc woli Boga, której poddał już nie tylko problem substancjalnej duszy, lecz również zasady moralne. Był to chyba przejaw najgwałtowniejszej reakcji na paryskie potępienie i jednocześnie najdonioślejsza w skutkach propozycja, ponieważ zapoczątkowała nową orientację filozoficzną - *via moderna*, którą wspierał

⁹ „W teologii pojawia się wyraźna tendencja do wyjęcia spod kompetencji metafizyka wszelkich problemów, których ostateczne rozwiązanie zawisło od nieskończoności bytu Bożego. Filozofowie mogą poznać, że jest nieskończony byt, ale co się tyczy istoty Boga dokładnie jako nieskończonego, tylko teologowie mogą coś na ten temat powiedzieć i to tylko w tej mierze, w jakiej objawienie dostarcza punktu wyjścia dla ich rozważań” (E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., 414).

¹⁰ Awerrościści sprzeciwiając się uzależnieniu wiarygodności tez filozoficznych od dogmatycznych żądali autonomii dla filozofii. Duns Szkot wykazując niedostateczność dowodzenia filozoficznego dopominał się o większą autonomię dla teologii.

¹¹ W. Seńko, *Wstęp* do wyd. Mateusza z Krakowa, *O praktykach Kurii Rzymskiej oraz dwa kazania o naprawie obyczajów kleru*, Warszawa 1970, LI.

¹² J. Domański, *Swoistość i uniwersalizm polskiej myśli średniowiecznej*, w: *700 lat myśli polskiej, Filozofia i myśl społeczna XIII-XV wieku*, Warszawa 1978, 13.

również, lansując reizm, probabilizm, felicytabilizm i praktycyzm, Jan Burydan¹³.

Połowa XIV stulecia i cały wiek XV to w konsekwencji okres sporu dwóch wielkich szkół filozoficznych. *Via antiqua* zakorzeniona w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej i stojąca na gruncie realizmu z jednej strony oraz *via moderna* z poglądami jej najwybitniejszych przedstawicieli Wilhelma Ockhama oraz Jana Burydana i nominalizmem u podstaw z drugiej¹⁴. *Via moderna* rozprzestrzeniła się głównie w Niderlandach oraz na terenie Francji i Niemiec, nie wywierając większego wpływu w Anglii, Włoszech czy Hiszpanii, gdzie dominowała *via antiqua*¹⁵. Ockhamizm, wykazując, że dogmaty religijne są nie do utrzymania wobec dowodu fizycznego i logicznego, i że jedynie autorytet Pisma św. i Kościoła upoważnia do ich przyjęcia, zakwestionował funkcjonującą od czasów Anzelma metodę scholastyczną, wprowadzającą do teologii dowód rozumowy¹⁶. Wąskość napięcia między tymi dwoma sposobami uprawiania filozofii obrazuje wyraźny, zwłaszcza w XV w., proces dezintegracji metafizyki i usuwania jej z teologii. Miejsce „skompromitowanej” metafizyki zajmuje logika i dialektyka, które stają się podstawą teologii uprawianej na uniwersytetach pozostających zarówno pod wpływem nominalizmu jak i realizmu¹⁷. Nadmierny rozwój logiki oraz dyscyplin jej pokrewnych separował coraz bardziej teologię od Pisma św., doktryny patrystycznej i nauki Doktorów Kościoła, co doprowadziło do znacznego osłabienia tradycyjnych związków teologii z problemami życia religijnego. W ten sposób po

¹³ Por. M. Markowski, *Dzieje Wydziału Teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397-1525*, Kraków 1996, 30-37.

¹⁴ Por. S. Swieżawski, *Studia z myśli ...*, dz. cyt., 97-109; G. Ritter, *Via antiqua und via moderna*, w: *Studien zur Spätscholastik*, t. 2, Heidelberg 1922.

¹⁵ Zdaniem P. Chaunu „*via moderna* rozprzestrzeniła się tylko tam, gdzie augustyńska teologia ustąpiła miejsca systemom koniecznościowym wieku XIII” (P. Chaunu, *Czas reform*, dz. cyt., 118).

¹⁶ T. Borowska, K. Górski, *Umysłowość średniowiecza*, Warszawa 1993, 142-143.

¹⁷ „Przed wszystkim wspaniały rozwój angielskiej logiki formalnej i semantyki w wieku XIV niósł ze sobą wielkie niebezpieczeństwo pomieszania - jak byśmy to określili w języku współczesnym - metafizyki z ontologią formalną; teoria bytu rzeczywistego przeobraża się wówczas w teorię bytu możliwego, czyli niesprzecznego. Na groźne następstwa tego niedopuszczalnego błędu metodologicznego - którego fatalne następstwa dla realizmu filozoficznego nietrudno dojrzeć - zwracał już uwagę Jan Gerson w swoim *De concordia metaphysicae cum logica*. Niepostrzeżenie dokonujące się przeobrażenie metafizyki w logikę (ściślej w jeden z jej działów, w ontologię formalną) stanowi jeden z najpoważniejszych czynników rozsadzających od wewnątrz filozofię bytu” (S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 3, Warszawa 1978, 353).

raz kolejny został naruszony średniowieczny ideał jedności wiary i rozumu, równowagi między *speculatio et contemplatio*¹⁸.

Inną, nie mniej ważną, konsekwencją powszechnej atmosfery anty-metafizycznej oraz pomijania zagadnień ascetycznych była, zdaniem S. Swieżawskiego, „banalizacja” filozofii¹⁹. Supremacja logiki, wielość zwalczających się nawzajem szkół filozoficznych, wprowadzająca niepewność wieloznaczność głównych terminów filozoficznych i brak zainteresowania podstawowymi problemami człowieka uczyniły z filozofii naukę, która stawała się celem samym dla siebie. Filozofowanie nierzadko stawało się jałową dysputą gramatyczną, a „doktor” zaczynał górować nad mężem modlitwy²⁰. Negatywne wyobrażenie filozofa - scholastyka z późnego średniowiecza z czasem, zupełnie niesłusznie, objęło cały dorobek intelektualny wieków średnich²¹.

Nie bez znaczenia dla procesu pogłębiającego kryzys teologii spekulatywnej w XV w. miało powszechne przekonanie o ścisłych związkach ówczesnych wielkich herezji (wyklifizm i husytyzm) z *via antiqua* i jej realizmem metafizycznym. Filozoficzne poglądy Wyklifa, Hieronima z Pragi i Husa, zorientowane na platonizujący skrajny realizm, wywierały decydujący wpływ na ich teologiczne rozumienie Kościoła, Eucharystii czy Trójcy Świętej²². Szczególnie kontrowersyjną wydawała się sprawa powszechników, których realne istnienie przyjmowali przedstawiciele starej drogi. Teza: *Universalia realia sunt heresis seminaria* stała się kluczem we wskazywaniu źródeł wszelkich heretyckich inklinacji²³. Nominalizm zaś jako doktryna podkreślająca

¹⁸Z. Włodek, *Filozofia a teologia*, dz. cyt., 66.

¹⁹„Przejawia się ona głównie w tym, że na miejsce twórczego dzieła filozoficznego zaczyna coraz częściej wkraczać podręcznik, że zamiast czytać klasycznych filozofów sięga się do różnych wyciągów i skrótów z ich dzieł, że tworząc najróżnorodniejsze streszczenia, korkondancje i encyklopedyczne zestawienia, opuszcza się najczęściej właśnie te koncepcje, które odznaczają się szczególną żywością i stanowią najbardziej osobisty i twórczy wkład danego autora” (S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, dz. cyt., 62).

²⁰Y. M. J. Congar, *Wiara i teologia*, w: *Tajemnica Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1967, 197.

²¹O różnym rozumieniu scholastyki i jej właściwym sensie pisze: W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Warszawa 1993, 34-36 i 54-63.

²²Szerzej o związkach wyklifizmu i husytyzmu ze skrajnym realizmem i o konsekwencjach tego w problematyce teologicznej pisze: Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej*, dz. cyt., t. 3, 19-38.

²³Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., 470-475.

realność wyłącznie bytów jednostkowych, zyskiwała uznanie i poparcie zwierzchników Kościoła²⁴.

Załamaniem się scholastycznego modelu uprawiania teologii, niewiara w przydatność spekulacji filozoficznej w obrębie rozważań teologicznych, niechęć do wielości odmiennych szkół filozoficzno-teologicznych i nieufność wobec tradycyjnych autorytetów sygnalizowało nadejście nowej postawy duchowej i umysłowej, która w dużej mierze przesunęła akcent z wiedzy teoretycznej na praktyczną, z poznania abstrakcyjnego na intuicyjne, z argumentacji pewnościowej na prawdopodobną, z intelektu na wolę, z prawdy na dobro, z metafizyki na etykę, z filozofii na mistykę²⁵.

MISTYCYZM SPEKULATYWNY

Zachwiana równowaga życia intelektualnego XIV stulecia i coraz bardziej abstrakcyjne spekulacje teologów rozbudzały tęsknotę za bezpośrednim i osobistym przeżyciem Boga, wolnym od jałowych dyskusji i doktrynalnych sporów. Uczucie i doświadczenie religijne, które w zamęcie walki między poszczególnymi późnoscholastycznymi szkołami traciły na sile doznania, teraz odżywały z nowym impetem. „Mistyka niejako unosiła się w powietrzu”²⁶. Była swoistą reakcją na fakt przeładowania wiary formalistyką, której w znacznej mierze sprzyjał średniowieczny skrajny realizm powiązany z symbolizmem²⁷.

Najwcześniejszymi symptomami nowej mistycznej wrażliwości i zapotrzebowania na głębsze życie religijne były, pojawiające się

²⁴Przejawem najściślejszych związków hierarchii kościelnej z nominalizmem w pierwszej połowie XV stulecia jest np. rola jaką na Soborze w Konstancji odegrali Piotr z Ailly i Jan Gerson przy potępieniu Jana Husa i Hieronima z Pragi (por. S. Świeżawski, *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*, Kraków 1990, 3-29); Niektórzy historycy filozofii i teologii utrzymują, że w dalszej perspektywie zjawisko średniowiecznego nominalizmu doprowadziło, głównie przez swój relatywizm i absolutystyczne rozumienie wolności, do zachwiania teologią katolicką wywołując takie zjawiska jak: renesans, reformację, kartezjanizm, heglizm, nihilizm i dzisiaj New Age (por. K. H. Menke, *Devotio moderna und Devotio postmoderna*, *Communio, Internationale Katholische Zeitschrift* 1(1995), 61-72).

²⁵Por. Y. M. J. Congar, *Wiara i teologia*, dz. cyt. 196-197.

²⁶J. Quint, *Deutsche Predigten und Traktate, Einleitung*, München 1972, 10.

²⁷O destrukcyjnym znaczeniu skrajnego realizmu (określanego też mianem hiperidealizmu) i symbolizmu dla duchowości średniowiecza pisze: J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1992, 239-267.

już w XIII w., społeczne ruchy begardów i beginek. Domy tych wspólnot, które największego znaczenia nabrały w wieku XIV, rozprzestrzeniły się głównie w Niderlandach i w Nadrenii. Inną grupą środowiskową podatną na nowy rodzaj religijności okazały się klasztorzy żeńskie, które stanowiły kolebkę tzw. *Frauenmystik* rozwijającej się przede wszystkim w dolinie Renu²⁸. Opiekę nad formacją teologiczną siostr zapewniały zakony męskie a zwłaszcza dominikanie i franciszkanie. Wydaje się, że właśnie ten fakt „przyczynił się w dużej mierze do powstania mistyki nowego typu, a zarazem mistycznej literatury, do której szerokim nurtem weszła spekulacja teologiczno-filozoficzna, stawiająca sobie za cel teoretyczne wyjaśnianie doświadczeń religijnych i pokierowanie wysiłkami osób pragnących osiągnąć wyższe stopnie życia wewnętrznego”²⁹. Ten nowy nurt określany mianem *mystyki spekulatywnej*, zanim najpełniej wybrzmiał w traktatach i kazaniach Eckharta czy Suzo, konstituował się w domach beginek (Hadewijck z Anversu 1282 lub 1297, Mechthild z Magdeburga 1282 lub 1294) i klasztorach żeńskich (cysterki: Mechthild z Hackenborn 1299, Gertruda Wielka z Hackenborn 1302; dominikanki: Christine Ebner 1355, Elsbeth Stagel 1350). Na przełomie XIII i XIV wieku było wiele zakonnic, które pozostawiły po sobie listy, traktaty duchowe i poezje, opisujące wizje i doświadczenia mistyczne, których centrum stanowiła problematyka zjednoczenia duszy ludzkiej z Bogiem. Przekształcające duszę zjednoczenie z Bogiem dokonuje się poprzez miłość ekstazy, której wyrazem jest symbolika zaślubin i małżeństwa mistycznego. Owa *Brautmystik* (mystyka zaślubin) staje się z czasem ulubionym tematem mistyków nadreńskich i podstawą *Wessenmystik* (mystyka istoty), której dojrzałą postacią można odnaleźć w tekstach Eckharta³⁰.

Nowa duchowość skierowana na kontemplację i doświadczenie mistyczne domagała się takich środków intelektualnego wyrazu, które

²⁸Na temat *Frauenmystik* pisze: G. Piellre, *Deutsche Frauenmystik im 13. Jahrhundert*, Wien 1928.

²⁹W. Szymona, *Wstęp*, w: *Mistrz Eckhart - Kazania*, Poznań 1986, 7.

³⁰Przykłady twórczości wczesnej mistyki nadreńskiej można znaleźć w pracy: H. Kunisch, *Ein Textbuch aus der altdeutschen Mystik*, Hamburg 1958; O związkach Eckharta z tzw. *Frauenmystik* pisze: B. Weiß, *Mechthild von Magdeburg und der frühe Meister Eckhart*, *Theologie und Philosophie* 1(1995), 1-40.

by odpowiadały jej specyficznej nieokreśloności i niekonwencjonalnej formie. I choć spekulatywny arystotelizm św. Tomasza dawał znaczne możliwości poruszania się po tym gruncie, to jednak neoplatonizm wydawał się drogą jeszcze bardziej przyjazną w opisywaniu i wyrażaniu fenomenów mistycznych. Mistycyzm spekulatywny XIV stulecia mieści się zatem w strukturze wielkich summ scholastycznych, lecz dominującym jego rysem będzie tradycja augustyńsko-dionizyjska³¹. Specyfika neoplatońskiego języka i obiektywna trudność w zrozumiałym oddaniu tajemnicy zjednoczenia duszy ludzkiej z Bogiem, a w konsekwencji niemożność precyzyjnego odróżnienia przeobstwowanej dzięki zjednoczeniu duszy od samego Bóstwa, przyczyniły się z jednej strony do rzeczywistych interpretacji panteistycznych u niektórych zwolenników tej orientacji, a z drugiej do niesłusznych oskarżeń o panteizm wobec wszystkich przedstawicieli mistyki spekulatywnej³².

Ten program odnowy teologii tworzyli ludzie, którzy niechętnie godzili się na tytuł profesora czy naukowca (*Lesemeister*), chcąc być przede wszystkim mistrzami życia duchowego (*Lebemeister*). Do najwybitniejszych pośród nich należeli: J. Eckhart (1260-1327), J. Tauler (1300-1361), H. Suso (1295-1366), J. Ruysbroeck (1293-1381). Wszyscy oni próbowali łączyć w sobie żarliwe życie religijne, działalność apostołską i zainteresowania spekulacją filozoficzno-teologiczną jednocześnie. Było to życie spinające *vita contemplativa* z *vita activa* w jedną niepodzielną całość³³. Przy czym cała ta aktywność wypływała z ich własnego doświadczenia i miała wyzwolić w innych podobne pragnienia, a w końcu potrzebę zjednoczenia z Bogiem.

Pierwszym promotorem mistyki spekulatywnej wydaje się być Mistrz Eckhart, którego nauka wyznaczyła zakres i kierunki rozwoju całej mistycznej tradycji Nadrenii. Pomimo tak doniosłego znaczenia i wie-

³¹Problem związków średniowiecznego mistycyzmu spekulatywnego (a zwłaszcza Eckhart'a) z neoplatonizmem podejmuje: U. Kern, *Freiheit und Gelassenheit, Meister Eckhart heute*, München 1980.

³²Por. A. von Haas, *Sermo mysticus, Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Fribourg 1979.

³³„Eckhart ist eine der Persönlichkeiten, bei denen Denken und Leben, Philosophieren und Theologieren, Spekulation und Gebet eine Einheit bilden” (J. Sudbrack, *Meister Eckhart heute: Fragen, Thesen, Impulse*, w: *Meister Eckhart heute*, Freiburg i. Br. 1979, 71).

lu naukowych opracowań, sylwetka tego twórcy i jego myśl filozoficzno-teologiczna pozostaje ciągle przedmiotem kontrowersji³⁴.

Myśl teologiczna Eckharta zdominowana była koncepcją zjednoczenia duszy ludzkiej z Bogiem w *unio mystica*. Religijne doświadczenie podpowiadało mu, że w duszy jest coś, co nadaje człowiekowi szczególnego podobieństwa do Boga i z konieczności popycha ku Niemu. To intuicyjne przeświadczenie starał się, zgodnie z anzelmiańską zasadą *fides quaerens intellectum*, zrozumieć i wyrazić w możliwie wyrażalny sposób³⁵. Podstawą prowadzonej refleksji była teza: *esse est Deus*. Oznacza to, że jedynie Bogu można przypisywać rzeczywiste istnienie. Poza Nim roztacza się nicość. Wszystko, co jest, zawdzięcza swoją egzystencję Jemu. Przed *esse* nie było nic; gdyby *esse* było choć trochę różne od Boga, to i Stwórca byłby od Niego różny. Wszystko, co ma *esse*, ma je od Boga; żadna z rzeczy nie mogłaby być bez *esse*, którym jest Bóg³⁶. Zdaniem Eckharta, tylko w obrębie metafizyki Księgi Wyjścia (*ego sum, qui sum*, Ex 3, 14), której fundamentem jest stwierdzenie *esse est Deus*, możliwe było uprawianie teologii jako *scien-*

³⁴„Man kann darum mit Recht sagen: Meister Eckhart und sein Denken ist bekannt, aber mit dem gleichen Recht und vielleicht noch mehr: Meister Eckhart ist einer der großen Unbekannten. Die Bekantheit seines Denkens ist gewährleistet durch die echten kritischen Texte seiner lateinischen und mittelhochdeutschen Werke. Die verschiedenen Deutungsversuche bis in die Gegenwart hinein aber lassen doch vermuten, daß hier viels noch unbekannt geblieben und in seiner Bedeutung nicht richtig eingeschätzt worden ist” (H. Fischer, *Meister Eckhart*, Freiburg/München 1974, 7).

³⁵„Anselm von Cantenbury sagt: „Wie die rechte Ordnung es refordert, die tiefen Geheimnisse des christlichen Glaubens zuerst zu glauben, ehe wir daran gehen, diese mit dem Verstand zu diskutieren, ebenso schent es mir eine Nachlässigkeit zu sein, wenn im Glaubengefestigt nicht das, was wir glauben, zu verstehen suchen” („sicut rectus ordo exigit ut profunda christianae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentiae mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere”, *Cur Deus homo* I c. 1, Opera ed. F.Schmitt 1940, I 48, 16-18). (...) Und Eckhart stimmt dem zu mit fast gleichen Worten: „Es ist ein Zeichen von Stolz und Verwegenheit, nicht glauben zu wollen, wenn man nicht vorher mit dem Verstand es einsieht; aber ebenso ist es ein Zeichen von Feigheit und Nachlässigkeit, wenn man das, was man glaubt, nicht mit Überlegungen der natürlichen Vernunft und mit Gleichnissen erforschen wollte” („sicut praesumptionis est et temeritatis nolle credere, nisi intellexeris, sic ignaviae est et desidiosum quod fide credis, rationibus naturalibus et similitudinibus non investigare”, *In Ioh. n. 361*)” (H. Fischer, *Meister Eckhart*, dz. cyt., 28-29).

³⁶„Extra esse et ante esse solum est nihil. Igitur si esse est aliud quam deus et alienum deo, deus esset nihil, aut ut prius, esset ab alio a se et a priori se, et istud esset ipsi deo deus et omnium deus”, Eckhart, LW I 158, 1-3 (cyt. za: H. Fischer, *Meister Eckhart*, dz. cyt., 115).

tia divina. Dopiero tak rozumiana teologia odpowiada na podstawowe pytania dotyczące relacji człowieka z Bogiem. Totalna zależność wszelkiego bycia od Boga - *esse* suponuje równoczesne podobieństwa i różnice Stwórcy i stworzeń. Nic nie jest tak bliskie sobie i podobne do siebie, jak Stwórca i jego stworzenia; nic nie jest tak różne od siebie i odległe, jak stworzenia i ich Stwórca. Nic nie jest tak podobne i różne jednocześnie, jak *Creator* i *creaturae*; podobieństwo osadzone w różności, różność w podobieństwie³⁷. Bóg przez swoją niezłożoność, nieskończoność jest różny od złożonych i skończonych stworzeń. Stworzenia jednak podobne są do Boga tak, jak rzeczy odpowiadają swoim ideom, jak odbicia i obrazy swojemu wzorowi. Są podobne ponieważ jest tylko jedno źródło *esse* i w tym sensie są tym samym, ale i różne ponieważ stworzenia są zależne i osadzone w czasie. „Księżyc przecież nie jest słońcem, chociaż świeci jego światłem”³⁸.

Bóg jako Ojciec i Wzór człowieka ciągle pozostaje w jego obrębie skłaniając ludzką naturę do zjednoczenia duszy z Nim samym przez zrodzenie w niej Syna Bożego. Miejszem zjednoczenia jest najgłębsza istota duszy (*Seelegrund, Fünklein, Etwas*), w której najwyraźniej wryty jest obraz Boga³⁹. „Tam właśnie może powstać kontakt między istotą Boską a człowiekiem, pod warunkiem wszakże, by człowiek wyrzekł się samego siebie i uznał swoją nicość wobec pełnej Istoty Boskiej. Wyrzeczenie (*Abgescheidenheit*) toruje drogę łasce. Wówczas Słowo rodzi się w *Etwas*, a fundamentem mistyki jest odtąd Chrystus”⁴⁰. To głębokie mistyczne zespolenie wydaje się być zjednoczeniem nie tyle opartym o ontologiczną tożsamość natur, ile o tożsamość dwu odrębnych rzeczywistości zachodzącą dzięki uczestnictwu w tym samym akcie, stawaniu się. Ten punkt zajmuje centralne miejsce w doktrynie Eckharta i był jednocześnie najczęstszym powodem zarzucanego mu panteizmu, rozumianego jako utożsamianie Boga z najwyższą „częścią” duszy. Dzisiaj wydaje się, że problem ten w znacznym stopniu rozwiązano, wyjaśniając pozorny panteizm Eckharta:

³⁷ „nihil tam dissimile quam creator et quaelibet creatura - nihil tam simile quam creator et creatura quaelibet - nihil tam dissimile pariter et simile alteri cuiquam, quam deus et creatura quaelibet sunt st dissimilia et similia pariter”, LW II 110, 3-6 (cyt. za: H. Fischer, *Meister Eckhart*, dz. cyt., 126).

³⁸ W. Szymaona, *Mistrz Eckhart*, dz. cyt., 56.

³⁹ Por. F. Meerpohl, *Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein*, Würtzburg 1926.

⁴⁰ P. Chaunu, *Czas reform*, dz. cyt., 127.

1. zastosowanymi przez niego narzędziami: „metodą analogii”, „kategorią paradoksu”, oryginalnością języka,
2. niezrozumieniem, że nauka o boskiej „głębi” duszy nie oznacza jedności w bytowaniu, lecz w akcie, co nie tylko nie usuwa odrębności działającego i przyjmującego to działanie, lecz się jej wręcz domaga⁴¹.

Ponadto stanowisko Eckharta tłumaczy wprowadzenie rozróżnienia między, rzeczywiście utożsamiającym Boga ze stworzeniem, panteizmem a panenteizmem, który uznając zarówno transcendencję jak i immanencję Boga, kładzie nacisk na biblijną prawdę (1 Kor, 15, 28; Dz 17, 27; J 1, 3-10), że wszystko istnieje w Bogu (pan en qeo)⁴².

W średniowieczu myśl i praktykę eckhartiańską kontynuowali jego uczniowie J. Tauler i H. Suso, którzy, chcąc uniknąć oskarżeń o herezję, z większą ostrożnością posługiwali się trudną i niejasną terminologią neoplatońską. Choć mistycyzm o charakterze spekulatywnym najintensywniej rozwijał się w obrębie Niemiec, a zwłaszcza w Nadrenii, to jego wpływ obecny był również w krajach niderlandzkich, a przede wszystkim we Flandrii. Nie był to jednak już mistycyzm o tak wyraźnie scholastycznych podstawach. Jego propagatorami stali się ludzie bez uniwersyteckiego wykształcenia i często spoza środowiska zakonnego, a wśród nich Jan Ruysbroeck. Jego działalność sygnalizowała potrzeby religijne i intelektualne nowej grupy społecznej, która umiając swobodnie pisać i czytać domagała się bardziej adekwatnych dla siebie form pobożności. Tradycja zarówno niemieckiej jak i flamandzkiej mistyki spekulatywnej, będąc u źródeł swoistą odpowiedzią na kryzys teologii scholastycznej w XIV w. stała się z czasem trwałym elementem kultury europejskiej.

⁴¹W. Szymona, *Wstęp*, w: *Mistrz Eckhart*, dz. cyt. 34-36 (por. A. von Hass, *Sermo mysticus*, dz. cyt. 22-28; B. Welte, *Gedanken zu seinen Gedanken*, dz. cyt., 139).

⁴²„Sympatycy neoplatonizmu chrześcijańskiego wyakcentowali tezę, iż u podstaw złożoności poszczególnych bytów znajduje się jednoczący czynnik nieprzygodny, którego natury nie można pojąć ani też opisać przy pomocy dostępnych człowiekowi kategorii pojęciowych. termin *docta ignorantia*, na długo przed spopularyzowaniem go przez Kuzańczyka, pojawia się u Augustyna w liście 130 i używany jest potem przez wielu autorów, którzy chcą podkreślić element tajemnicy związany z Bożą obecnością przenikającą świat bytów stworzonych. Usiłując scharakteryzować bliżej tę obecność, autorzy tak odlegli jak Dionizy, Eriugena, mistrz Eckhart i Mikołaj z Kuzy próbowali wykazywać, że wszystkie rzeczy istnieją w Bogu, gdyż Bóg stanowi ich istotę pojętą bądź to jako *forma omnium*, bądź jako *essentia omnium*, (...) bądź jako *materia omnium*” (J. Życiński, *Panteizm a panenteizm w kontekście filozoficznych kontrowersji średniowiecza*, *Analecta Cracoviensia* 25(1993), 598).

Mystycyzm nadreński a zwłaszcza flamandzki, choć w dużej mierze oparty jeszcze o wykształcenie scholastyczne i wyrażany według logicznych scholastycznych zasad, korzystając z formuł neoplatonickich oraz podkreślając wagę przeżycia religijnego i pobożność „ludową”, doceniając prawość życia i rozwijając „mystykę codzienności” w pewien sposób przygotowywał grunt dla nowej tradycji średniowiecznej, mianowicie *devotio moderna*, która wyraźnie wyrastała w opozycji do teologii spekulatywnej, a ostatecznie zwróciła się również przeciwko mistycyzmowi spekulatywnemu⁴³.

DEVOTIO MODERNA

Coraz powszechniejsza świadomość, że kontakt z Bogiem nie jest zerwany dla uczonych i zakonników, rozbudzone przez mistyków nadreńskich zapotrzebowanie na głębsze życie religijne wykształconego mieszczanstwa, ale i pewna obawa przed pseudomystycyzmem, kryzys i brak autorytetu teologii spekulatywnej, triumf nominalizmu na wielu uniwersytetach europejskich, a wraz z nim postawy woluntarystycznej, sprzyja powiązaniu mistycyzmu z praktyczną pobożnością, co najpełniej dokonało się poprzez *devotio moderna* – nową, niescholastyczną postawę w życiu religijnym i umysłowym, która będzie charakteryzować w szczególności wiele środowisk Niderlandów, Francji i północnych Niemiec⁴⁴.

Devotio moderna, ze względu na skalę oddziaływania i różnorodność wpływów, wydaje się być zjawiskiem na tyle złożonym, że trudno o jej jednoznaczną definicję. W literaturze przyjmuje się przynajmniej dwa sposoby rozumienia tego terminu. W sensie właściwym jako ruch społeczno - religijny mający swe źródła w Niderlandach i obejmujący pewien model życia oraz pobożności wylansowany przez Gerarda Groota i zgromadzenie Braci Wspólnego Życia z Windesheim.

⁴³Por. M.A. Lückner, *Meister Eckhart und die Devotio Moderna*, w: *Studien und Texte zur Geschichte des Mittelalters*, t. 1, Leiden 1950.

⁴⁴Oprócz wymienionych już uwarunkowań sprzyjających powstaniu nowej duchowości, należy również brać pod uwagę, pochodzący z XV wiecznych środowisk neoplatonickich, ideał religii jako *docta religio*. Model religijności tego typu przyjmował ścisłą zależność wiary od wiedzy filozoficznej, a w konsekwencji religię chrześcijańską przedstawiał jako bezcenną filozoficzną wiedzę, która pomaga wydobywać treści zawarte w tekstach objawionych. Ideał „uczony religii” był w ten sposób inną postacią scholastycznej uczoneści, w opozycji do której wyrastała *devotio moderna* (por. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej*, dz. cyt., t. 4, 19-22).

W sensie szerszym mówi się natomiast o religijności „wczesnego humanizmu” występującej z różnym natężeniem w całej Europie⁴⁵.

Sam termin *devotio moderna* został użyty po raz pierwszy przez Jana Buscha (1399-1480), kronikarza Windesheim (1440-1447) i proboszcza z Sülte (1459-1479), na początku drugiego rozdziału Kroniki Windesheim: „*Quomodo vita communis omnium congregacionum moderne devotionis primum suum sumpsit*”⁴⁶. Przymiotnik *moderna* miał oznaczać „dzisiejszość”, „współczesność” w tym sensie, że wskazywał na inność, zasadniczą odmienną umysłowego i duchowego nastawienia wobec stanowisk funkcjonujących dotychczas. Pojęcie *devotio* oznaczało natomiast „żarliwość”, jako świadomą reakcję skierowaną przeciwko sformalizowanemu, wyjąłowionemu z głębi i autentyczności życiu religijnemu. *Devotio moderna* była zatem, rozprzestrzeniającym się w XIV i XV wieku, odruchem tęsknoty za autentycznym i pogłębionym wewnątrznie życiem religijnym. Nie był to gwałtowny i ekspansywny ruch społeczny, lecz raczej, jak powiada W. Lourdaux, „spokojny powiew” poważnej pobożności, która w pierwszym rzędzie umożliwiła odnowę ducha zakonnego w średniowiecznej Europie, a także wywarła głęboki wpływ na postawy religijne i umysłowe szerokich rzesz świeckich chrześcijan⁴⁷.

⁴⁵„Określenie to używane jest w literaturze naukowej w dwojakim znaczeniu: 1. *devotio moderna* w sensie właściwym, to ruch religijny w Niderlandach, stworzony przez Gerarda Grotego i jego ucznia, Florensa Radewijnsa; w końcu XIV w. Radewijns założył w Windesheim opactwo kanoników regularnych, które zajmowało się kierownictwem religijnym *Braci życia wspólnego*. Ci laicy, wbrew poglądom amerykańskiego autora Hyma, nie reprezentowali *humanizmu chrześcijańskiego*. Był to kierunek, który wydał Tomasza à Kempiego. Rozwinęły się tu zaczątki modlitwy zmetodyzowanej, a zarazem podtrzymywano tu mistykę nadreńską XIV w. 2. Nazwy *devotio moderna* w znaczeniu szerszym (dodajmy: niewłaściwym) użył E. Winter dla określenia *wczesnego humanizmu* w Czechach do początku wojen husyckich. Jest to pojęcie zbiorcze, obejmujące zarówno „nową, nieschematyczną pobożność”, jak i kontemplacyjny zakon kartuzów, augustianów (zakon żebrzący) i augustianów - kanoników oraz cystersów, trwających przy średniowiecznej kontemplacji” (K. Górski, *Kwartalnik Historyczny*, 82(1975) nr 3, 638-639; por. tenże, *Duchowość polska w XV w.*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, red. T. Michałowska, Warszawa 1993, 162 oraz tenże, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, 64).

⁴⁶J. Busch, *Chronicon can. reg. Windesemensis*, Antwerp 1621, 235 (cyt. za: H.M. Franke, *Der Liber Ordinarius der Regularkanoniker der Windesheimer Kongregation*, Leverkusen 1981, 61).

⁴⁷Por. W. Lourdaux, *Zur Devotio moderna*, w: *Studia Vindesemensia, Beiträge zur Erforschung der Devotio Moderna und des Kanonikalen Lebens*, Band I, *Studien zur Devotio Moderna*, Bonn 1980, 4; Podobną opinię w ocenie *devotio moderna* przyjmuje J. Huizinga, który przeciwstawia ten typ pobożności powszechnym w XV w. egzaltacjom i uniesieniom religijnym (por. J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, dz. cyt., 227).

Moderne Devoten, tzn. „współcześni pobożni” wydają się być swobodną odpowiedzią na nieuchronnie zbliżający się koniec czasu scholastyki, czego zwiastunami było między innymi: zaniedbanie studium Pisma św. i Ojców Kościoła, utrata pierwotnych celów i priorytetów w teologii, koncentracja na formalnej poprawności „techniki kwestii” oraz pseudonaukowa drobiazgowość⁴⁸. Tym, który jako jeden z pierwszych świadomie próbował przekroczyć wszystkie te trudności był, uznawany za założyciela *devotio moderna*, Gerard Groot (1340-1384)⁴⁹. Jego stosunkowo krótkie życie nie tylko dało początek nowemu ruchowi *devotio moderna*, ale również zapowiadało w pewien sposób nową kulturę życia religijnego i intelektualnego, zwaną humanizmem⁵⁰. Głównym ośrodkiem kształtowania się *devotio moderna* i później oddziaływania stała się Kongregacja Kanoników Regularnych z Windesheim.

Atrakcyjność nowych postaw religijnych, jak pisze J. Kłoczowski, związana była przede wszystkim z tzw. „szczerym ewangeli-

⁴⁸Niektórzy badacze średniowiecza widzą w *devotio moderna*, obok mistyków niemieckich i klasztorów kartuskich, zasadnicze źródło odnowy Kościoła i życia zakonnego w XV i XVI w. (np. J. Greven, *Die kälner Kartause und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland*, Münster 1935, 110-114).

⁴⁹Z biografią G. Groota można zapoznać się w: W. Lourdaux, *Zur Devotio Moderna*, w: *Studia Vindensmensia*, dz. cyt., 3-10; K. Grube, *Gerhard Groot und seine Stiftungen*, Köln 1883; R. R. Post, *De moderne Devoten, Geert Groot en zijn stichtingen*, w: *Patria*, t. I, Amsterdam 1950; J. van Ginneken, *Geert Grootis Levensbild naar de oudste gegevens bewerkt*, w: *Verhandelingen der Nederlandse Akademie van Wetenschappen Afdeling Letterkunde nieuwe reeks*, del XLVII. nr 2, Amsterdam 1942; T. van Zijl, *Gerard Groot Ascetic and Reformer (1340-1384)*, w: *The Catholic University of America, Studies in Medieval History New Series*, vol. XVIII, Woshington 1963.

⁵⁰Znaczenie i rolę G. Groota dla powstania i rozwoju tradycji *devotio moderna* W. Lourdaux opisuje w następujący sposób: „Groote hat die geistlichen Überlegungen, die bei vielen guten Christen vorhanden waren, ausgesprochen, und ihnen eine spezielle Bedeutung gegeben. Er hat gegen viele Widerstände eine Bewegung daraus gemacht und auf diese Weise eine Reaktion der Vertiefung des innerlichen Lebens geschaffen. Dort, wo alle Sicherheit mit der weltlichen Kirche verschwunden war, hat er aufs Neue die Gestalt des wahren Christen gezeigt. Dort wo eine hohle theologische Lehre keine Nahrung mehr für die Seelen bedeutete, hat er aufs Neue das Wort Gottes und die großen Wahrheiten der Kirchenväter gezeigt, und dort, wo ein bestehendes Zusammenleben zu einem ärgerlichen Zustand und einer formalen Heuchelei geworden war, hat er die erste Form des Zusammenlebens der jungen Christengemeinden, wo die Mitglieder allein gebunden durch die Liebe dem höchsten Ideal nachstrebten, als Vorbild hingestellt” (W. Lourdaux, *Zur Devotio moderna*, w: *Studia Vindensmensia*, dz. cyt., 9-10).

zmem ruchu *devotio moderna*, który łączył się ze zdecydowanym odrzuceniem oderwanego od życia formalizmu, rozważań intelektualnych czy też długich i męczących rytów. Praktyczny mistycyzm jego przedstawicieli przeciwstawiał się zarówno mistyce spekulatywnej, jak i myśli scholastycznej typu arystotelesowskiego, oskarżanej o jałowe grzebanie się w ogólnikach i niezdolność uchwycenia niepodzielnej jedności realnych bytów. Dialektyka arystotelesowska, utrzymywano, nie może prowadzić do nauki prawdziwej, przede wszystkim zaś do tej jedynej, koniecznej, prawdziwej nauki, jaką daje Ewangelia⁵¹. Tak radykalne przeciwstawienie się „nowej pobożności” tradycji scholastycznej, w naturalny sposób sytuowało ją zasadniczo w gronie zwolenników *via moderna*, co zaowocowało licznymi kontaktami i sympatiami przedstawicieli orientacji nominalistycznej ze wspólnotami z kręgu *devotio moderna* (np. Piotr z Ailly, Jan Gerson, Gabriel Biel, Jan Standonck)⁵².

Przemiany zainicjowane przez *moderne Devoten*, w perspektywie historii całego chrześcijaństwa, mają analogiczny charakter do pojawiających się w każdej epoce ruchów, których celem było ożywienie i odnowienie życia religijno - umysłowego w Kościele⁵³. W tym kontekście *devotio moderna* nie wprowadzała żadnych nowości dogmatycznych czy doktrynalnych, lecz stanowiła „tylko” swoiście nową propozycję praktykowania chrześcijańskiego życia, której wpływ wyzna-

⁵¹J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie*, dz. cyt., 491-492; Jeszcze dobitniej związki nowego ewangelizmu w *devotio moderna* z „mentalnością scholastyczną” charakteryzuje Swieżawski: „Typ religijności zalecanej przez ten nurt „nowej religijności” wydaje się przede wszystkim protestem, skierowanym przeciwko zbyt niemu zintelektualizowaniu religii, pociągającemu za sobą niedorozwój cnót moralnych i niezdrowy elitaryzm oraz dualizm w rozumieniu i praktykowaniu życia religijnego. Wydaje się, że w tej postawie protestu tkwi właściwa racja tego, co można określić jako praktycyzm znamienny dla tej duchowości. Polegał on na odwróceniu się od wszelkich przerosłów w dziedzinie refleksji i spekulacji teoretycznej, a tym samym na zwróceniu się ku konkretnej realizacji chrześcijańskiego (ewangelicznego) modelu życia, a w dziedzinie teoretycznej na opowiedzeniu się za teologią o wyraźnie praktycznym profilu” (S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej*, dz. cyt., t. 4, 25-26).

⁵²Niektórzy badacze widzą w nominalizmie, a zwłaszcza w ockhamizmie, zasadniczą przyczynę powstania wszelkich ruchów odnowy religijnej w średniowiecznym Kościele z *devotio moderna* i reformacją Lutra włącznie (por. J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg – Basel – Wien 1982, 68-138; 172-176).

⁵³Obszerne omówienie doktrynalno – historyczne *devotio moderna* można znaleźć w: J. Stoś, *Mistrz Jakub z Paradyża i „devotio moderna”*, Warszawa 1997, 18-39.

czał w znacznej mierze drogi europejskiej religijności w czasach nowożytnych, a nawet współczesnych⁵⁴.

Kryzys teologii spekulatywnej na przełomie XIV i XV w. spowodowany, jak się wydaje, przede wszystkim klimatem wytworzonym przez *Articuli parisienses* z 1277 r. oraz wystąpieniami W. Ockhama i J. Burydana na trwałe zmienił kierunki rozwojowe myśli scholastycznej. Wysoce teoretyczny sposób uprawiania filozofii i teologii został zastąpiony ideą „stawania się lepszym”. Do najbardziej radykalnych konsekwencji tego procesu należy najpierw spekulatywny mistycyzm nadreński a później zwłaszcza środowisko *devotio moderna*, które stanowiąc już wyraźnie niescholastyczny nurt umysłowy zapowiada w swoisty sposób renesansowy humanizm. Tak oto dokonano się w kulturze intelektualnej wieków średnich znamienne przesunięcie akcentu z wiedzy teoretycznej na praktyczną, z intelektu na wolę, z prawdy na dobro, z filozofii na mistykę.

PAWEŁ MILCAREK

WYDZIAŁ FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ, ATK

METAFIZYKA ARYSTOTELESA WOBEC ISTNIENIA I REALNOŚCI BYTU

1. NOWE PERSPEKTYWY STAREJ DYSKUSJI WOKÓŁ FRAGMENTU 92 B 9-11

Czy Arystoteles przyjmował „różnicę realną” między istnieniem i istotą? Dzisiaj na to pytanie odpowiadamy – i to wręcz odruchowo – że z pewnością nie. Ale w dziejach filozofii padały również odpowiedzi odmienne. Odwoływano się do słynnego tekstu z *Analitik*: „To, czym

⁵⁴Powyższe uwagi nabierają większego znaczenia w kontekście znanych w historii prób uczynienia z *devotio moderna* ruchu przygotowującego reformację (por. C. Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation*, t. 1-2, Gotha 1866); Wierność tego ruchu Kościołowi katolickiemu podkreśla nawet protestancki historyk J. Lortz pisząc: „*Devotio moderna* heißt neue Frömmigkeit. Und daß sie sich als neu empfand, ist das Wichtigste an ihr. Es war ein neues Gefühl, eine neue Haltung innerhalb der kirchlichen Frömmigkeit. Die *devotio moderna* ist ein Versuch, aus religiös-christlich-kirchlicher Fülle die Selbstständigkeit des Christen innerhalb der Kirche zu gestalten, also ein Versuch, jene Schicksalsfrage zu lösen, deren richtige Beantwortung seit dem 13. Jahrhundert die Voraussetzung für jede Voll-Äußerung und Voll-Auswirkung der Kirche geworden war; auch dies war ein Versuch, der einsteigen Krelikalisierung entgegenzutreten, aber im Zusammenhang mit der Kirche und durch die Kirche; es war ein Ansatz, den Begriff Kirche zum Begriff Kirchenvolk auszuweiten” (J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, dz. cyt., 121).