

# Mirosław Kiwka

---

## „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Juliusz Domański, Kęty 2005 : [recenzja]

---

Wrocławski Przegląd Teologiczny 14/1, 255-258

---

2006

Artykuł został 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.

## Juliusz Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Antyk, Kęty 2005, ss. 387

Filozofia – to słowo znane niemal każdemu i niemal przez każdego swoiście rozumiane. Nie dziwią zatem różnego rodzaju usiłowania, mające na celu odkrycie całego bogactwa kryjących się w tym terminie znaczeń. Książka Juliusza Domańskiego jest jedną z prób nie tyle wskazania na różnice pomiędzy scholastycznym a humanistycznym pojęciem filozofii, ile właśnie dotarcia do pierwotnych i najbardziej podstawowych wymiarów filozofowania. Jak zaznacza sam autor, nie chodzi mu o prezentację metafizyki średniowiecznej scholastyki i renesansowego humanizmu, lecz o zastosowanie obu kategorii – scholastyki i humanizmu – do wcześniejszych okresów analogicznej refleksji, w odniesieniu do której zwykle nie są używane. Nie jest to zatem, jak wydaje się sugerować tytuł, klasyczne studium porównawcze dwóch, bardzo często opozycyjnie traktowanych epok. Przekonuje o tym nie tylko dobór i zakres materiału, który przekracza chronologiczne ramy obu okresów, ale i punkt widzenia, który jest inny niż ten, jakiego należałoby się spodziewać w tego rodzaju opracowaniu historycznym. Z pasją podjęte analizy zmierzają przede wszystkim do ukazania treści konstytuujących pojęcie filozofii w starożytności oraz, nie wychodząc zasadniczo poza te treści, próbują wyjaśnić racje historyczne, które najpierw doprowadziły do rozszczepienia zwartego układu owych treści w scholastyce, a potem do prób ponownego ich integrowania w końcowym etapie kultury umysłowej średniowiecza i w renesansowym humanizmie.

We wstępie autor odwołuje się do dwóch sposobów postrzegania miejsca i roli filozofii w humanizmie renesansu. Pierwszy z nich, autorstwa P.O. Kristellera, odmawia humanizmowi istotnego związku z filozofią i widzi w nim treści bliskie raczej współczesnemu pojęciu humanistyki, wzbogacone w stosunku do tego pojęcia o normatywnie traktowaną filozofię moralną, którą humaniści renesansowi uprawiali w ścisłym powiązaniu ze swoimi studiami filologicznymi i historycznymi. Takie rozumienie, zauważa J. Domański, pozostawia na marginesie szereg zjawisk filozoficznych obecnych w renesansie, jak np. niescholastyczny arystotelizm, platonizm akademii florenckiej czy też filozoficzny synkretyzm. W opozycji do tej interpretacji E. Garin, reprezentujący drugi punkt widzenia, w poglądach i działaniach humanistów upatruje czynnik dla dziejów filozofii przełomowy. Uważa on, że humaniści filozofowali nawet wówczas, gdy badali teksty myślicieli starożytnych, widząc w nich twór specyficznie ludzki i historycznie uwarunkowany, uprawiali filozofię również, gdy dopominali się o prawa należne poezji, widząc w niej nośnik treści w inny sposób niewyraźnych, treści zawierających odpowiedzi na pytania stawiane także przez filozofię.

Punkt wyjścia rozważań autora stanowi sześć hellenistycznych definicji filozofii. Wynika z nich, że filozofia to nie tylko określona teoria budowana dzięki sprawności poznawczej, ale to także praktyka, czyli samo życie filozofa i jego kwalifikacje moralne. W tak nakreślonej perspektywie autor wyróżnia trzy sposoby rozumienia filozofii: praktycystyczny, praktycystyczno-teoretyczny oraz scholastyczny. Dwa pierwsze obok teoretycznego zawierają także wymiar egzystencjalny (moralny), dlatego należą do tzw. modelu humanistycznego. Ostatni natomiast, scholastyczny, obywa się bez owych treści pozanoetycz-

nych, skupiając się nade wszystko na sprawności intelektualnej filozofującego. Myśl platońska, akcentując swego rodzaju sprzężenie zwrotne pomiędzy poznawaniem prawdy a życiem z nią zgodnym, które ze swej strony prowadzi do jeszcze większej głębi poznawczej, jest przykładem humanistycznego pojmowania filozofii w greckim antyku. Osobowością paradygmatyczną jest tu bez wątpienia postać Sokratesa. U Stagiryty natomiast, kojarzonego z modelem scholastycznym, akcent spoczywa bardziej na poznaniu teoretycznym, bez zbytniego uwypuklania jego moralnych konsekwencji i konieczności egzystencjalnego ich urzeczywistnienia. Aczkolwiek, co zauważa autor, w *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles zaznacza, że celem etyki jest nie tyle zdobycie wiedzy o tym, czym jest cnota, ile raczej jej praktykowanie. Gani on też tych, co chętnie słuchają nauk filozofów, nie idąc w swym postępowaniu za ich wskazaniem.

Kontynuując swoje analizy, autor podkreśla, że szkoły filozoficzne epoki hellenistycznej i okresu cesarstwa nie tylko utrzymały pierwotne znaczenie teoretyczno-praktycznego rozumienia filozofii wypracowanego w tradycji sokratejsko-platońskiej, ale nadawały mu jeszcze większe znaczenie. Osobowość i sposób życia filozofa stały się nierozdzielne od głoszonych przezeń poglądów. Takie widzenie rzeczy znajdowało płaszczyznę spotkania z chrześcijaństwem, które podobnie jak filozofia nie chciało być jedynie jakąś teorią i głosząc ewangeliczny ideał życia, akcentowało konieczność jego urzeczywistnienia. Pierwsze trudności we wzajemnym odniesieniu chrześcijaństwa i hellenizmu nie wynikały bynajmniej z faktu, że należały one zasadniczo do tak różnych obszarów jak wiara i rozum, ale raczej płynęły stąd, że antyczna filozofia, nie będąc jedynie teorią, lansowała określony sposób życia. Pomimo złożoności problemu św. Paweł zasadniczo uznał wartość filozofii pogańskiej w zakresie poznania Boga i podstawowych intuicji moralnych, wyznaczając tym samym pewien wzorzec wzajemnych odniesień dla kolejnych pokoleń myślicieli chrześcijańskich. O ile przekonaniom teoretycznym starożytnych Greków wyznaczano, w zakresie dających się zaakceptować prawd, funkcję propedeutyki wiary, to sprzeciw budziła perspektywa uznania etyczno-praktycznego wymiaru filozofowania za wartościowy i godny naśladowania, głównie ze względu na fakt, że dla chrześcijan jedynym moralnym wzorem była Osoba Jezusa Chrystusa. Konsekwencją tego było niedowartościowanie czy też wręcz ignorowanie tego elementu w chrześcijańskim rozumieniu filozofii, którą coraz bardziej zaczęto utożsamiać z wiedzą teoretyczną. J. Domański zauważa jednak, że w myśli wczesnochrześcijańskiej filozofia nie została zredukowana jedynie do swego rodzaju czystej teorii i wciąż otwarte pozostawało pytanie o moralną wartość życia filozoficznego. Pytanie to znajdowało mnogość odpowiedzi. W wielu wypadkach wzorce osobowe, takie jak wspomniana już postać Sokratesa, spotykały się z uznaniem i pozytywną oceną między innymi u Justyna Męczennika, Klemensa Aleksandryjskiego, Euzebiusza z Cezarei czy też ojców kapadockich. Pomimo to utrzymywało się przekonanie, że bez łaski Bożej filozofowie są niezdolni do egzystencjalnego urzeczywistnienia swoich teoretycznych ideałów. Coraz częściej zatem utożsamiano filozofię ze sztukami wyzwolonymi i redukowano jej rolę do poziomu instrumentu wobec wiary i teologii.

Wspomniane okoliczności sprawiły, że we wczesnym średniowieczu rozumienie filozofii zaczęło tracić swój wymiar etyczno-egzystencjalny. Jednakże, idąc za przykładem ojców Kościoła, niektórzy filozofowie średniowieczni (np. Piotr Abelard, Jan z Salisburii), celem zawstydzenia i zmobilizowania swoich współwyznawców stawiali za wzór dosko-

nałość moralną myślicieli pogańskich. Pokazuje to, że świadomość integralnego rozumienia filozofii była wciąż żywa pomimo tak bardzo przecież zmienionych warunków historyczno-kulturowych. Jej osłabienie dokonało się na przełomie XII i XIII w. wraz z recepcją pism Arystotelesa, który zasadniczo akcentował teoretyczny wymiar filozofowania. Znamienne dla tego okresu było również nieznanie wcześniej profesjonalizowanie filozofii w ramach powstających uniwersytetów i przez to powiązanie jej bardziej z kwalifikacjami intelektualnymi niż moralnymi, choć nie można powiedzieć, by te ostatnie przestały mieć znaczenie. Spowodowało to jeszcze większe wzmocnienie teoretycznego pojmowania filozofii, szczególnie w zestawieniu z coraz bardziej świadomą swojej autonomii teologią. Proces ten – zauważa autor – dokonywał się w określonym kontekście doktrynalno-kulturowym, który sprawiał, że filozofię niejako wydzielono jako odrębny porządek dociekań teoretycznych, niesprzeczny wprawdzie z chrystianizmem, ale związany z nim tylko częściowo. Obszarem realizacji ideału etycznego stało się nade wszystko życie wiary. Jednocześnie obok tej zasadniczej tendencji przybierał na sile drugi nurt, który filozofii przywracał jej wymiar egzystencjalny, upatrując w niej między innymi mądrość przewodzącą życiu człowieka. Jego obecność J. Domański dostrzega w łacińskim awerroizmie oraz w środowiskach związanych z angielskim Oksfordem (R. Bacon, R. Kilwardby), gdzie pod wpływem literatury stoickiej (Seneka), a także pism Izydora z Sewilli doskonałość życia uznano za cel i szczyt filozofowania. Następne wieki przyniosły umocnienie się tej „humanistycznej” tendencji tak wewnątrz, jak i na zewnątrz scholastyki, szczególnie w jej fazie schyłkowej, kiedy to zwolennicy *devotio moderna* skupili się na moralnym aspekcie chrześcijaństwa, pomijając jego wymiar spekulatywny. Fakt ten wytworzył swoistą płaszczyznę spotkania z rodzącym się wówczas humanizmem renesansowym, którego zainteresowania ogniskowały się również wokół zagadnień etycznych. Dzięki tym zjawiskom w duchowej kulturze późnego średniowiecza antyczne pojęcie filozofii odzyskało swoją integralność, szczególnie u tych myślicieli, którzy potrafili harmonijnie połączyć elementy scholastyczne z wczesnohumanistycznymi (np. Jan Gerson).

Zdaniem autora prezentowanej publikacji całkowita restauracja antycznego pojęcia filozofii dokonała się paradoksalnie w metafizycznych przemyśleniach humanistów. Paradoksalnie, gdyż nie byli oni filozofami w ścisłym tego słowa znaczeniu, jako że zakres ich zainteresowań obejmował zasadniczo *artes liberales*, a ich przemyślenia *stricte* filozoficzne ograniczały się zasadniczo do teorii moralności. Ten mozolny proces odzyskiwania etyczno-praktycznego wymiaru filozofowania dostrzega autor między innymi w polemice Petrarcki z arystotelikami, w sztuce zestawiania Coluccio Salutatięgo, jak też w latynizacji dialogów platońskich Leonarda Bruniego. Humanści XIV i XV w. odkrywali, że antyczni filozofowie nie tylko głosili szczytne ideały filozoficzne, ale także byli ich ucieleśnieniem, stając się swego rodzaju wzorcami osobowymi. W tym kontekście Erazm z Rotterdamu posłużył się na określenie chrześcijaństwa łacińskim terminem *philosophia Christi*. Termin ów był wyrazem rozumienia tak chrześcijaństwa, jak i filozofii w kategoriach urzeczywistniania ideału moralnego, który wynikał z określonej teorii. Wielu antycznych filozofów było tej sztuki przekuwania słów na czyny pięknym przykładem, dlatego Erazm nie waha się zaliczyć niektórych z nich w poczet świętych czy też jak w przypadku Sokratesa przyrównać go z samym Chrystusem. Pewien odblask Erazmowego myślenia dostrzega autor także u Filipa Melanchtona. Nie brakowało również renesansowych autorów, którzy

swoim myśleniem o istocie filozofii pozostawali w obszarze koncepcji scholastycznych. Do nich zaliczono między innymi Pietra Pomponazziego. Byli również i tacy, którzy potrafili dokonać syntezy tak scholastycznego, jak i humanistycznego rozumienia filozofowania. Wśród nich na szczególną uwagę zasługują Marsilio Ficino i Giovanni Pico della Mirandola, w twórczości których autor bada znaczenie przypisywane osobie Sokratesa, jako swego rodzaju wyznacznik określonego modelu rozumienia natury filozofii. W parze z krytyką znamiennego dla scholastyki arystotelesowskiego „scjentyzmu” szło akcentowanie godności człowieka, której podstaw upatrywano w fakcie posiadania nieśmiertelnej duszy (Alamanno Rinuccini, Leonardo Dati, Bartolomeo Fazio) bądź w fakcie ludzkiej kreatywności (Giannozzo Manetti). Ciekawa jest także obserwacja, jakiej autor dokonuje w posłowniu swojej publikacji, gdzie dostrzega swoistą zależność pomiędzy dominacją humanistycznego bądź też scholastycznego pojęcia filozofii a wyborem określonej koncepcji Boga, w kontekście imperatywu moralnego antycznej filozofii, która wzywała człowieka, by stawał się bogom podobny. Platońskiej kreatywnej i dynamicznej koncepcji bóstwa (Demiurg) odpowiadało zwykle pojęcie humanistyczne. Arystotelesowska natomiast, bardziej statyczna wizja Boga (Pierwszy Poruszyciel) inspirowała raczej model scholastyczny.

Publikacja J. Domańskiego jest cennym uzupełnieniem i poszerzeniem problematyki znanych już polskiemu czytelnikowi książek P. Hadota. Między innymi jego *Czym jest filozofia starożytna?* stanowi dzieło pokrewne prezentowanemu. Zresztą sam autor przyznaje się do inspiracji poszukiwaniami francuskiego badacza, jak też opracowaniami polskich akademików S. Swieżawskiego i W. Seńki. Obok wielu zalet niewątpliwym mankamentem publikacji J. Domańskiego jest fakt, że metafizyczne wypowiedzi prezentowanych myślicieli były analizowane bez jakiegokolwiek związku z materialnymi treściami ich doktryn, co niewątpliwie podniosłoby jeszcze bardziej atrakcyjność dzieła. Pomimo tego autor wnikliwością swoich analiz potrafił ukazać, że filozofia tak w przeszłości, jak i dziś winna swą nazwą obejmować nie tylko określone sprawności intelektualne, ale również swoiste cechy moralne i osobowościowe tego, kto ją autentycznie i konsekwentnie uprawia.

ks. Mirosław Kiwka

Hans Urs von Balthasar, *Księga Baranka. Medytacje nad Apokalipsą św. Jana*, tłum. Wiesław Szymona, WAM, Kraków 2005, ss. 103

Książka ukazała się dzięki Wydawnictwu Apostolstwa Modlitwy, mającemu ogromne zasługi w upowszechnianiu teologii i duchowości chrześcijańskiej w naszym kraju. Autor książki, Hans Urs von Balthasar (1905-1988), to znany szwajcarski teolog i filozof katolicki, wydawca i zarazem ksiądz. Wśród wielu jego książek (119), artykułów (532) i przekładów (110 – w tym dzieła ojców Kościoła i utwory literatury francuskiej) znalazły się także rozważania nad Apokalipsą św. Jana zatytułowane *Księga Baranka*, które przełożył na język polski Wiesław Szymona OP. Zainteresowanie H. Ursy von Balthasara Apokalipsą wynikało, jak się zdaje, z faktu, że istotnym nurtem jego myśli teologicznej była – jak twierdzą znawcy jego dzieł – eschatologia ujęta w świetle ostatecznej tajemnicy Boga jako