

Edward Sienkiewicz¹

ZNACZENIE ŚREDNIOWIECZNEJ FILOZOFII W ROZWOJU NAUK

Wielu współczesnych autorów piszących na temat średniowiecza i nie tylko, zajmujących się filozofią, charakteryzuje się dość charakterystycznym schematem, aby nie powiedzieć aksjomatem, uznawanym przez nich samych za niewzruszony oraz prawdziwy. Otóż okres ten, ze względu na dominujący w nim chrześcijański obraz świata i przenikającą niemalże wszystkie dziedziny ludzkiego życia religię, zdają się uznawać za wyjątkowo niesprzyjający nauce, a nawet ją krępujący. W tym sensie rozwojowi nauki nie sprzyjała także średniowieczna filozofia, która w dużej mierze zajmowała się problemami właściwymi teologii (do św. Tomasza w zasadzie trudno mówić nawet o odróżnianiu problemów interesujących zarówno teologię, jak i filozofię). Przy czym zarówno wspomniany powyżej schemat, jak i założenie wielu znawców średniowiecza oraz średniowiecznej filozofii podyktowane są najczęściej współczesnym obrazem nauki i jej rozumieniem, a już na pewno obrazem znacznie późniejszym niż samo średniowiecze. Mamy tu na myśli ten okres, w którym podjęte rozstrzygnięcia wpływały (a w wielu obszarach nadal nie zostały przewyciężone czy rzetelnie skorygowane) nie tylko na dość odległą od niego przyszłość, ale wyraźnie rzutowały także na przeszłość, nieszczególnie licząc się z podstawowym dla każdego historycznego ujęcia obowiązkiem oceny dawnych wydarzeń i zjawisk zgodnie z ich uwarunkowaniami oraz możliwościami². Chodzi oczywiście o oświecenie (XVIII wiek)³ z jego daleko idącym roszczeniem w związku z oceną nauki w ogóle i wyznaczaniem kryteriów tej oceny. Tymczasem związek filozofii średniowiecznej z religią nie stanowi czegoś zasadniczo nowego w historii ludzkiej myśli ani raz na zawsze przewyciężonego, podobnie jak brak chrześcijańskiego obrazu świata nie stano-

¹ Ks. prof. dr hab. Edward Sienkiewicz, profesor nauk teologicznych, kierownik katedry Teologii Fundamentalnej Wydziału Teologicznego US, autor kilkunastu monografii i wielu artykułów naukowych; e-mail: esienkiewicz@op.pl.

² Filozofię średniowieczną nazwano scholastyką ze względu na sposób i styl jej uprawiania (w szkołach – „schola”, czyli szkoła), co nie kojarzyło się z niczym ujemnym. Pejoratywne znaczenie zaczęto nadawać temu pojęciu dopiero w oświeceniu, kiedy krytykowano także związek średniowiecznej filozofii z religią. Niestety, w niektórych kręgach to negatywne zabarwienie do dziś nie zostało przewyciężone, co świadczy o dość poważnej ignorancji, a nawet pewnej nierzetelności. Związek bowiem z religią i Kościołem średniowiecznej refleksji filozoficznej należy ocenić jako wyjątkowo sprzyjający dla samej filozofii, ponieważ to dzięki kościelnym szkołom i powstającym uniwersytetom możliwe było odzyskanie wielu pism oraz tradycji filozoficznych ze starożytności i przechowanie ich w bardzo burzliwych czasach. Czesław Stanisław Bartnik, *Historia filozofii* (Lublin, 2000), 196.

³ Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I (Warszawa, 1983), 209.

wił jakiejś wyjątkowo sprzyjającej sytuacji w rozwoju nauki jako takiej. Na ocenę jednak średniowiecznej filozofii wpływa nie tylko oświecenie. Wiele ocen, powtarzanych wręcz przez całe wieki aż do dziś, pochodzi z wcześniejszego odrodzenia, w którym całkiem naturalnie dość krytycznie oceniano epokę i jej zdobycze, którą właśnie usiłowano definitywnie zamknąć – uznać za przebrzmiałą i zasługującą na zastąpienie czymś nowym i przez to samo, w przekonaniu ludzi renesansu, pod każdym względem lepszym⁴.

Zanim zdobędziemy się na ocenę znaczenia średniowiecznej filozofii w rozwoju nauk, wypada – jak się wydaje – zwrócić uwagę na obiektywne czynniki od samej średniowiecznej filozofii niezależne, ale w dużym stopniu wpływające na nią, tak jeśli chodzi o podejmowane w niej tematy, jak również osiągnięcia, a wśród nich proces wyodrębniania się z filozofii nauk z czasem zupełnie samodzielnych, których od dawna wielu nie kojarzy z filozofią. To po pierwsze, wydarzenie Jezusa Chrystusa, które przez starożytnych pisarzy chrześcijańskich najpierw skonfrontowane ze starogrecką filozofią, a następnie stanowiące podstawę do twórczego dialogu z nią, przyczyniło się do nowego, znacznie bogatszego obrazu świata i człowieka⁵. Nie mamy tutaj miejsca, aby bardziej szczegółowo omawiać ten problem. Należy jednak pamiętać o tym, że nie tylko myśl chrześcijańska wiele zawdzięcza starogreckiej filozofii, ale również ta ostatnia została przez chrześcijańskich, starożytnych autorów znacząco ubogacona⁶. Innym, niestety, wciąż przez wielu znawców średniowiecza niedocenianym problemem jest trwający przez długi czas na Zachodzie *seculum obscurum*, po którym w średniowiecznej filozofii (choć nie tylko jej to dotyczy) znacznie więcej energii trzeba było poświęcić na odzyskanie dorobku starożytnych autorów, zniszczonego przez barbarzyńską reakcję i zapomnianego, niż na nowe konstrukcje i koncepcje⁷. I wreszcie mówiąc o filozofii średniowiecznej, należy także pamiętać o filozofii bizantyńskiej tego okresu⁸, armeńskiej, żydowskiej i islamskiej (arabskiej)⁹ z ich niewątpliwymi osiągnięciami. Niemniej w naszym opracowaniu odwoływać się będziemy przede wszystkim do tej zachodniej, wspominając o arabskiej i żydowskiej filozofii tylko o tyle, na ile wpływały one na zachodnią, zwłaszcza w interesującej nas tu kwestii rozwoju nauk¹⁰ i procesy, na podstawie których możemy odróżnić cywilizację od kultury, na co swego czasu zwrócił uwagę Hans Waldenfels¹¹.

⁴ Kazimierz Twardowski, *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć* (Lwów, 1909), 6.

⁵ Jan Paweł II, *Fides et ratio* (Rzym, 1998), 36–48.

⁶ Jedną z prób ukazania i oceny tego procesu jest praca – wprawdzie dość dawno napisana – nieżyjącego już ks. Szczepeana Pieszczocho, *Kulturotwórcza inspiracja i wpływ chrześcijaństwa na rozwój antyku* (Gniezno, 1992).

⁷ Bartnik, *Historia filozofii*, 195.

⁸ Jan Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej Europy zachodniej* (Warszawa, 1986), 15–28.

⁹ Anna Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska* (Warszawa, 1967).

¹⁰ Nie znaczy to bynajmniej, że na przykład średniowieczna filozofia arabska nie miała większego wpływu na powstanie i rozwój nauk. Niemniej jej związek z okultyzmem oraz magią, z czym w tym kręgu nie poradzono sobie ostatecznie w sposób zadawalający i w końcu załamanie się dobrze zapowiadającego się procesu – wiele znaczącego także dla zachodniej filozofii – przesądza o rozkładaniu akcentów w podjętym zagadnieniu.

¹¹ Hans Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, tłum. Antoni Paciorek (Katowice, 1993), 54–60.

Antynaukowe – średniowieczne umiłowanie mądrości?!

Mając powyższe na uwadze, można stwierdzić, że zwłaszcza wczesna filozofia średniowieczna (do XII wieku) nie tylko była zainteresowana osiągnięciami starożytnych autorów, ale w dużej mierze również zdominowana nimi. Niestety, przynajmniej w tym pierwszym okresie nie dysponowała ona wieloma tekstami oryginalnymi, a tym bardziej przekładami. Dlatego też zdanie Kazimierza Twardowskiego pochodzące z jego *Sześciu wykładów na temat średniowiecznej filozofii*, napisanych na początku ubiegłego stulecia, a więc zanim jeszcze podjęto gruntowne badania na temat średniowiecznej filozofii, i mówiących przede wszystkim o kontynuacji w filozofii średniowiecznej tematów właściwych starożytności (według tego autora na własną, oryginalną twórczość nie pozostawało wiele czasu i nie było możliwości), jest tylko w części prawdziwe¹². Na pewno jednak słuszne jest przekonanie, że filozofia średniowieczna, naturalnie nie bez związku z myślą starogrecką, nie wyzbyła się związanego z tym zajęciem umiłowania mądrości¹³. Nie przeczy też temu nowy, w porównaniu na przykład z Akademią Platońską, styl jej uprawiania, przez co została nazwana scholastyką.

Sięgając do nowszej i opartej na źródłach literatury, a nie – jak to miało miejsce przez długi czas – ograniczając się do powtarzania arbitralnych sądów autorytetów wątpliwych, ponieważ nieodwołujących się do średniowiecznych pism, a często nawet ich nieznanymi – oraz koncentrując się na podstawowym w związku z postawionym w tym tekście problemem, czyli znaczeniem średniowiecznej filozofii w rozwoju nauk, spróbujmy zmierzyć się z dość powszechnym przekonaniem o „hamulcowej” roli średniowiecza w tym względzie. Jak już wspomniano, dopiero przy końcu XIX wieku (a tak naprawdę w wieku XX) bardziej gruntownie zaczęto badać filozofię średniowieczną, sięgając przede wszystkim do źródeł. Z badań tych jednoznacznie wynika, że filozofia średniowieczna nie tylko nie ograniczała się do powielania czy też kopiowania zdobyczy starożytnej myśli – uznawanej za bardziej od niej niezależną – ale wręcz wypracowała wiele rozwiązań, które umożliwiły naukowe osiągnięcia późniejszych epok, w tym renesansu, oświecenia i wreszcie pozytywistycznej koncepcji nauki, w tym kontekście nieco paradoksalnie odmawiającej filozofii statusu dyscypliny naukowej. Z powierzchownej nawet znajomości źródeł wynika dość jednoznacznie, że filozofia średniowieczna charakteryzowała się wyjątkowym bogactwem myśli i różnorodnością. Traktowanie Kościoła i chrześcijaństwa jako rzeczywistości hamujących lub niesprzyjających rozwojowi nauki musi być dziś ocenione nie tylko jako wielka i trudna do usprawiedliwienia ignorancja, ale wręcz jako przejaw złej woli¹⁴. Kościół i chrześcijaństwo bowiem po *seculum obscurum* ocalały i przekazały następującym po średniowieczu epokom to, co bez Kościoła i chrześcijaństwa prawdopodobnie nie ocalałoby. Mówiąc poza tym o średniowiecznej filozofii, należy mieć na uwadze cały ten okres oraz obecne w nim wzloty,

¹² Twardowski, *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć*, 9.

¹³ Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, tłum. Edward Iwo Zieliński (Lublin, 1994), 72; Frederick Copleston, *Historia filozofii*, t. I, tłum. H. Bednarek (Warszawa, 1998), 27.30–34; Franz König, „Duchowe podstawy Europy”, tłum. Jan Garewicz, w: *Europa i co z tego wynika. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. Krzysztof Michalski (Warszawa, 1990), 10–19.

¹⁴ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 37; Krzysztof Góźdz, „Dialog wiary i rozumu”, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. Ignacy Dec (Wrocław, 1999), 184.

kryzysy lub zwroty, występujące w każdej epoce i będące raczej świadectwem rozwoju, nowych propozycji niż stagnacji. Trudno z tym pogodzić traktowanie jakiegoś jednego tylko elementu w tym procesie jako przesądającego o wszystkim i jako najważniejszego kryterium (na przykład średniowieczny mistycyzm i krytycyzm związany ze sceptycznymi ocenami nauki)¹⁵.

Warto przy tym pamiętać, że zwłaszcza w przypadku oceny procesów dość od nas odległych powinna obowiązywać zasada uwzględniania współczesnego im kontekstu, i to jako kryterium przesądającego o rzetelności takiej refleksji. Dlatego już we wstępie zasygnalizowaliśmy kwestie w średniowiecznym kontekście filozofii istotne, w dużej mierze decydujące o jej rozwoju i podejmowanych w niej tematach tudzież możliwościach. A średniowieczny kontekst, w refleksji nad nauką, zmusza nas do niebagatelnych przewartościowań naszych wyobrażeń na ten temat. Otóż naukę rozumie się dziś jako radykalnie odseparowaną od wiary i religii, co wcale nie znaczy, że przez to tylko tworzy się dla niej najlepsze warunki rozwoju. Samo przez się nie zabezpiecza to również nauki przed wszelkimi innymi wpływami pochodzącymi spoza niej i trudnymi do pogodzenia z tym kryterium, jakie wysuwa współczesne, bardzo zawężone pojęcie nauki¹⁶. Chodzi tu między innymi o wpływy ideologiczne lub czysto ekonomiczne, niewiele mające wspólnego z podstawowym w nauce dążeniem do prawdy, o czym nieco szerzej poniżej. Średniowieczne rozumienie nauki było, po pierwsze, poddawane odmiennym kryteriom niż te, którymi kierują się inne epoki, a zwłaszcza nasza – charakteryzująca się wprost definitywną rezygnacją z problemu prawdy – za co trudno doprawdy średniowiecze winić. Wiara należała w średniowieczu do podstawowych wyznaczników ludzkiego życia, tak więc uniezależnianie od niej, a tym bardziej zwracanie przeciwko niej nauki nie wchodziło w rachubę. W większości wypadków wiara traktowana była jako sprzyjająca nauce i pomnażaniu ludzkiej wiedzy, zdobywaniu coraz lepszych narzędzi w tym celu. I tu niebagatelne zasługi ma wielu średniowiecznych autorów, zwłaszcza reprezentujących najwcześniejszy okres epoki, ponieważ ich zdobycze trzeba traktować jako precedensowe wobec wszystkich ich następców i jako niezbędne w nauce odniesienie. Na uwagę zasługuje chociażby postać i dzieło Alkuina na dworze Karola Wielkiego (pełniącego funkcję podobną do współczesnego ministra nauki w dobrze nam znanym obszarze troski o poziom szkolnictwa)¹⁷ czy też św. Anzelma, który ukazuje wiarę jako najbardziej sprzyjającą okoliczność poznania naukowego. Należy podkreślić wyjątkowe dążenie Anzelma do realizmu poznawczego przez ukazanie, że rzeczy istnieją nie tylko w umyśle, ale realnie i dlatego właśnie umysł tworzy ich pojęcia¹⁸. Szczególnie ważny w tej perspektywie jest jego dowód ontologiczny, zgodnie z którym prawda istnieje realnie i samoistnie, a nie tylko – jak chcieli platonicy – idealnie w umyśle¹⁹. Wystarczy

¹⁵ Stanisław Kowalczyk, „Relacja filozofii i teologii w myśli augustyńskiej i tomaszowej”, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. Ignacy Dec (Wrocław, 1999); Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 41.

¹⁶ Zbigniew Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, Pallottinum (Poznań, 1998), 11; Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers vol. 2* (Cambridge, 1991), 85–87; Jerzy Giedymin, „Czy warto przyjąć propozycje tekstualizmu?”, w: *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?* (Warszawa, 1994), 41.

¹⁷ Bartnik, *Historia filozofii*, 195.

¹⁸ Andrzej Siemianowski, *Ogólna metodologia nauk. Wprowadzenie dla studentów teologii* (Poznań, 2001), 93.

¹⁹ Józef Życiński, *Teizm i filozofia analityczna* (Kraków, 1986), 221.

wspomnieć tylko te przykłady i skonfrontować je z tak bardzo rozpowszechnionym dziś w teorii nauk postulatem „empirycznego” dowartościowania, które również nie może pozostawać poza wszelką dyskusją wywoływaną między innymi przez współczesną specjalizację, a tym samym jednostronność i w efekcie rozbicie ludzkiej wiedzy oraz niezdolność do syntezy.

Tymczasem to właśnie średniowieczna synteza zdecydowanie kontrastuje z właściwym nam obrazem wyspecjalizowanej w różnych i wciąż mnożących się dziedzinach wiedzy, bardzo wycinkowej oraz pokawałkowanej. Nigdy przed średniowieczem, a także i po nim, aż do dnia dzisiejszego, filozofia nie doszła do tak zwartego i wykończonego systemu pojęć. Ale na tym tylko średniowieczna filozofia się nie zatrzymała. Nie ograniczyła się jedynie do zagadnień formalnych. Obejmowała także rzeczowe. Spór o uniwersalia dotyczył przecież nie samych pojęć, ale i przedmiotów²⁰. W filozofii średniowiecznej nie mogły się pojawić tendencje relatywistyczne, materialistyczne, monistyczne, mechanistyczne i sensualistyczne. Nawet jeśli niekoniecznie muszą się one w każdym warunkach wiązać z negatywnym wpływem na ogólny obraz nauk i ich postęp, to na pewno przy bezkrytycznym podejściu do nich bardzo zawężają ten obraz i przyczyniają się do jednostronności. Chociażby z tego względu warto zastanowić się nad znaczeniem refleksji filozoficznej w kontekście nauk tego okresu. Może dokonać przewartościowań w celu oceny średniowiecznej filozofii, dobrze dziś znając problemy wynikające z niezdolności do syntezy współczesnej, bardzo wycinkowej wiedzy człowieka. To właśnie owa niezdolność, między innymi czynnikami, wpływa na postrzeganie uczonych podejmujących problem prawdy w nauce współczesnej jako przynajmniej podejrzanych, jeśli nie wprost niebezpiecznych. Tym samym jednak każda nauka oddala się od swojego fundamentalnego celu, a zarazem od najważniejszego kryterium swojej wiarygodności.

Wszystko to musi być wzięte pod uwagę, jeśli chodzi o rozumienie filozofii jako takiej, ponieważ bez tego trudno mówić poważnie o znaczeniu filozofii, także w rozwoju nauk. I tak w starożytności, zarówno jeśli chodzi o pogańskich, jak i chrześcijańskich autorów, filozofię rozumiano jako umiłowanie mądrości. Powołując się chociażby na św. Augustyna, ze wszystkich innych autorów swojej epoki, ale nie tylko, najczęściej odwołującego się do Biblii oraz nawiązującego w swojej myśli do dzieł starogreckich filozofów, należy postrzegać filozofię nie jako usystematyzowaną i konkurującą z innymi lub funkcjonującą na tych samych prawach dyscyplinę wiedzy. Filozofowie chcieli raczej swoje zadanie rozumieć jako ukazanie człowiekowi najbardziej pewnej, niezawodnej drogi do szczęścia; dobrego, sprawiedliwego życia, w którym człowiek nie chciałby popełnić wielkich błędów i ponosić, powodujących cierpienie, nieodwracalnych konsekwencji tychże. Akademia Platona z właściwym jej sposobem funkcjonowania i przyjętym w niej systemem nauczania może być uznana za kwintesencję tego rodzaju przekonania²¹. Chociażby styl nauczania w średniowieczu, podejmowane tematy, organizacja nauki wyraźnie nawiązują do starożytnego rozumienia filozofii. Stąd też w tym nawiązywaniu tak jasno i wyraźnie stawia problem poznania prawdy, bez której ani scholastyczni mistrzowie średniowieczni, ani starożytni mędracy, a wśród nich także św. Augustyn, nie

²⁰ Bartnik, *Historia filozofii*, 202–204.

²¹ Richard Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, tłum. Piotr Domański (Kęty, 1999), 7–17.

wyobrażali sobie szczęśliwego życia²². O szczęściu tym nie sposób mówić również bez osiągnięcia ostatecznego celu, czyli zbawienia.

Pozostaje jeszcze określenie filozofii jako „królowej nauk”, zwłaszcza w kontekście – jak się wydaje – nieco na wyrost dowartościowywanej obecnie matematyki, co w naszym przekonaniu nie jest zupełnie bagatelny zjawiskiem²³. Określenie to ma naturalnie znaczenie symboliczne. Niemniej powinno być jakoś weryfikowalne, a także pouczające. Otóż filozofię zwykło się tak nazywać z tego względu, że wszystkie znane dziś nauki pozwalające nam lepiej rozumieć świat, a także czynić go bardziej przyjaznym człowiekowi, choć w wielu z nich już dawno o filozofii się nie pamięta, z niej właśnie się wyodrębniają. I w tym procesie średniowiecze stanowi dość ważną cezurę, z czym wiąże się pojęcie klasycznej filozofii oraz stawianych sobie przez nią zadań. Warto pamiętać, że owo klasyczne filozofowanie dokonuje się zawsze w szerszym kontekście. Nie tylko metafizycznym (F. Nietzsche i J.-P. Sartre nie potrafili i nie chcieli być metafizykami w klasycznym, chrześcijańskim sensie, nie mogli jednak zrezygnować z ontologii, nie rezygnując tym samym z filozofii)²⁴, ale także religijnym. I nie chodzi tu tylko o starożytnych filozofów greckich, wykształconych w ich szkołach i przyjmujących chrzest ojców Kościoła – apologetów, średniowiecznych myślicieli (Abelard, Piotr Lombard, Bonawentura, Tomasz z Akwinu, Duns Szkot, Mistrz Eckhart, Mikołaj z Kuzy), nowożytnych i oświeceniowych deistów. Chodzi także o współczesnych mędrców, którzy nie chcą i nie mogą – nie zdradzając swojego filozoficznego powołania – ograniczyć się tylko do klasyfikowania lub tłumaczenia wyników badań dyscyplin, które z filozofii się wyodrębniły, zrodziły – niczym dzieci ze swoich rodziców – powracając do narzucającej się w tym miejscu symboliki – które później opuszczają rodzinny dom i wyjeżdżają, jak to się dziś zdarza – bardzo daleko. Nawet jeśli nie wszyscy oni, czy ich z kolei dzieci, myślą o powrocie, to na pewno, w imię zachowania własnej tożsamości i po prostu wdzięczności, wszyscy, także w następnych pokoleniach, powinni o tym pamiętać.

Nauka we wczesnośredniowiecznej, przedscholastycznej filozofii

Kierując się zatem przywołaną powyżej zasadą *Sitz im Leben*, powinniśmy respektować przede wszystkim wymiar historyczny, czasowy, bodajże najlepiej pozwalający nam zorientować się we wszystkich istotnych uwarunkowaniach interesującego nas zagadnienia, lepiej rozumieć poszczególne etapy tego procesu i w związku z tym rzetelniej je oceniać. Szacunek dla chronologii i w tym wypadku okazuje się nie tylko bardzo pomocny w dążeniu do obiektywnych ocen, ale po prostu konieczny. Wszyscy ci, którzy nie chcą

²² Św. Augustyn, „Soliloquia”, tłum. Anna Świderkówna, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. VI (Kraków, 1999), 12; Stanisław Kowalczyk, *Bóg i człowiek w nauce świętego Augustyna* (Lublin, 2007), 11; Henri Dupuy-Querel, „De la méthode philosophique chez saint Augustin”, *Rivista Brasileira de Filosofia* 11 (1961): 25–48; Marian Rusecki, Krzysztof Kaucha, Ireneusz Sławomir Ledwoń, Jacenty Mastej, red. *Leksykon teologii fundamentalnej* (Lublin–Kraków, 2002), 1319; Siemianowski, *Ogólna metodologia nauk. Wprowadzenie dla studentów teologii*, 92.

²³ Józef Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada* (Tarnów, 1992), 17–24.

²⁴ Michał Paweł Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji* (Kraków, 2001), 109; Edward Sienkiewicz, *O odwagę patrzenia w przyszłość. Nadzieja według wybranych filozofów* (Szczecin, 2008), 78, 121–128; Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, 55–56.

tego rozumieć, potykają się mocno już w kwestii uporządkowania czy też usystematyzowania pola badawczego. Otóż przyjęte historyczne granice średniowiecza, co nie może być obojętne średniowiecznej filozofii, nie odzwierciedlają osiągnięć tej ostatniej. Wypada o tym pamiętać szczególnie wtedy, kiedy chce się ferować oceny jedynie na podstawie kalendarza. Znaczące bowiem wydarzenia, prace należące do filozofów średniowiecznych pojawiają się znacznie później niż zakreślana przez historyków data początku średniowiecza jako takiego. I tak początek średniowiecznej filozofii wielu wiąże z końcem VIII wieku po Chrystusie (ale m.in. Władysław Tatarkiewicz, ze względu na poważniejsze – jego zdaniem osiągnięcia – pisze o XI wieku), a jej schyłek z przełomem wieku XV i XVI²⁵. Ze względu na wspomniane już powyżej przyczyny znajomość filozofów starożytnych we wczesnym średniowieczu była bardzo uboga. Rzadkością była też znajomość języka greckiego, a łacińskie przekłady bardzo nieliczne. Z Arystotelesa znane były jedynie pisma logiczne i to te mniej ważne – *De interpretatione* oraz *Kategorie* w przekładzie Boecjusza. W innych działach filozofii, a zwłaszcza teologii i kosmologii, autorytetem był Platon, ale znany właściwie w tym czasie tylko z *Timajosa* w przekładzie Cyncerona i z pism Augustyna. Te ostatnie znane były niemalże w całości, co w zasadzie przesądza o tak częstym i powszechnym odwoływaniu się do tego autora²⁶. Ojcowie Kościoła również nie byli dobrze znani, zwłaszcza greccy, co zmienia się dopiero w XII wieku. Wyjątkiem jest tu Orygenes. Łacińscy pisarze chrześcijańscy znani byli nieco lepiej. Nie wspominamy o tym wszystkim po to, aby zaprzeczyć wyrażonej powyżej opinii na temat oryginalności i własnej twórczości średniowiecznych filozofów, ale po to, aby podkreślić, również wzmiankowaną powyżej, kwestię tak istotnego w rozwoju nauk odniesienia do innych poglądów oraz tradycji, co bez ich znajomości nie jest przecież możliwe.

Stąd tak wielka we wczesnej filozofii średniowiecznej troska o przechowanie tego, co pozostało. Przełożyło się to na bardzo charakterystyczną z naukowego punktu widzenia cechę tego wczesnego okresu, czyli zamierzenia encyklopedyczne²⁷. Encyklopedie pozostawili po sobie Izydor z Sewilli (ok 570–636) i Beda Czcigodny – Venerabilis (672–735) oraz Hraban Maur (776–856). Zawarte w nich: teologia, antropologia, zoologia, fizyka, geografia, historia filozofii, geologia, mineralogia, informacje o wagach, miarach, liczbach, muzyce, medycynie, gospodarstwie rolnym, o sztuce wojskowej, wodnej, o rzemiosłach i pokarmach stanowiły prawdziwe, usystematyzowane kompendium ówczesnej wiedzy. Filozofia, teologia i ogólnie pojęta nauka nie były wówczas nie tylko odrębnymi dziedzinami, ale nawet ich specjalnie nie rozgraniczano, traktując jako uzupełniające się i przenikające sposoby opisywania całej otaczającej człowieka rzeczywistości²⁸. Pewne

²⁵ Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, 212, 291–313.

²⁶ Zapewne to też jest powodem traktowania Augustyna w wielu opracowaniach, na szczęście o mniejszej randze naukowej, jako należącego wręcz do średniowiecza. Oczywiście czymś innym jest wpływ, jaki na średniowieczną filozofię i to bardzo długo, wywierały jego pisma oraz zawarte w nich poglądy. Stąd czerpano zeń nie tylko w celu poznania jego oryginalnej myśli, ale również w związku z zawartym w jego pismach platonizmem, który długo nie był dostępny w czystej formie. Poza tym w związku z teorią Boga i świata, psychologią, teorią poznania, etyką i filozofią historii.

²⁷ Stanisław Kamiński, „Filozofia”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5 (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1989), k. 244.

²⁸ Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej Europy zachodniej*, 141–164.

ożywienie, jeśli chodzi o rozwój nauki, obserwujemy na przełomie VIII i IX wieku, za sprawą rozumiejącego znaczenie wiedzy Karola Wielkiego, gromadzącego uczonych na swoim dworze i zakładającego szkoły, popierającego naukę. Duszą ruchu umysłowego był w tym czasie, wspomniany już, Alkuin²⁹. Myślicielem wielkiej miary tego okresu jest Jan Szkot Eriugena, człowiek w owych czasach niezwykle uczonego³⁰, jeśli niepodważający swoją wiedzą i zdolnościami rozpowszechnionej opinii o swoich czasach, jako „niemowlęcego okresu nauki”, to na pewno bardzo z nią kontrastujący³¹. Jego obdarzony zdolnościami systematycznymi i spekulatywnymi umysł budzi wielkie uznanie. Podobnie jego znajomość języka greckiego, umożliwiająca liczne tłumaczenia i pisane przez niego w tym języku utwory poetyckie³². W porównaniu z współczesnymi sobie autorami był niewątpliwie klasycznym filozofem upatrującym w nauce i zdobytej dzięki niej wiedzy drogi do szczęścia, także wiecznego³³. Trudno nie dostrzec w procesie rozwoju nauk wartości też wspomnianego już Anzelma, który kładzie nacisk na obiektywizm i realizm prawdy w porównaniu z idealistycznymi koncepcjami, skoncentrowanymi jedynie na ludzkim umyśle³⁴. A takie na pewno reprezentował chociażby św. Bernard, przedstawiciel średniowiecznego mistycyzmu, negatywnie oceniający naukę, zarówno świecką, jak i teologiczną. Piętnował zwłaszcza jej chęć bycia autonomiczną; wiedzą tylko dla wiedzy. Ale nawet ten rzekomy „przeciwnik nauki” ostatecznie nie tylko nie hamował jej rozwoju (zwłaszcza w klasztorach cysterskich, będących dotąd naturalnym środowiskiem pielęgnowania nauki i jej rozwijania), ale także ją pobudził w kręgach, które z poglądami św. Bernarda się nie zgadzały³⁵.

Wyraźnym przeciwnikiem Bernarda, jeśli chodzi o naukę – szczególnie jej racjonalny charakter – jest Hugon od św. Wiktora (1096–1141). Chociażby przez swoje hasło: „Ucz się wszystkiego, zobaczysz potem, że nic nie jest zbędne”. Wzorem Arystotelesa naukę dzielił na teoretyczną, praktyczną, mechaniczną i logiczną, a za jej podstawę przyjmował empiryzm przesądzający o tym, że wiedzę człowiek zdobywa przez doświadczenie i rozwija ją później przez abstrakcję. Mówił także o doświadczeniu wewnętrznym, uznając je nawet za bardziej pewne od zewnętrznego³⁶.

Różnice w poglądach metafizyków (opierających swoje teorie na założeniach, że pojęciom odpowiada rzeczywistość) i dialektyków (czyniących z tego założenia podstawowe zagadnienie filozofii) doprowadziły do słynnego w średniowieczu sporu o „uniwersalia”. W kwestii interesującego nas tu rozwoju nauk warto pamiętać przy okazji tego filozoficznego sporu, że toczył się on tak naprawdę nie o naturę pojęć, lecz naturę ich przedmiotów. Jakkolwiek trudno zaprzeczać realności przedmiotów fizycznych, to już dość duże

²⁹ Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej Europy zachodniej*, 164–171.

³⁰ Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, 115–116.

³¹ Siemianowski, *Ogólna metodologia nauk. Wprowadzenie dla studentów teologii*, 93–94.

³² Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej Europy zachodniej*, 198–219.

³³ Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. I, 217–220.

³⁴ Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, 75; Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, 157–168.

³⁵ Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej Europy zachodniej*, 327–335.

³⁶ Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej Europy zachodniej*, 340–351.

kontrowersje budził tak zwany realizm „pojęciowy”, mówiący o realizmie gatunkowym przedmiotów ogólnych³⁷.

W szkołach: Chartres i Świętego Wiktora myśl wczesnośredniowieczna rozwija się pod wyraźnym wpływem platonizmu³⁸, poddanego już jednak pewnej interpretacji, przez co można mówić o jakiejś formie neoplatonizmu³⁹. Warto jednak zaznaczyć, że w odróżnieniu od szkoły w Paryżu, skupiającej teologów i dialektyków, w Chartres gromadzili się przede wszystkim humaniści podnoszący wyraźnie naukową kulturę średniowiecza i będący żywym dowodem na to, że średniowieczne poczynania naukowe (także te wczesne) nie ograniczają się tylko do prac scholastyczno-teologicznych. Zgromadzeni w Chartres uczeni byli humanistami i przyrodnikami powiększającymi zdobycze wiedzy matematycznej, przyrodniczej, astronomicznej, fizjologicznej i medycznej⁴⁰.

Początki te trzeba jednak określić jako bardzo trudne. Dopiero wraz z rozwojem sztuki (gotyk) bujniej rozwija się także scholastyka. Rozkwita w zasadzie w XII wieku. Pojawiają się zainteresowania teologią, filozofią, humanistyką, co owocuje gorączkowym poszukiwaniem starożytnych wzorców, pism, materiałów. Obserwujemy początki rozwoju umysłowego na Wyspach Brytyjskich, wkrótce również we Francji, która w tym okresie staje się światowym (europejskim) centrum myśli filozoficznej i naukowej. Zaczyna się wyraźnie rysować i przybierać na sile proces charakterystyczny dla scholastyki. Szkoły prowadzone przez duchownych – klasztorne (benedyktyni) – z czasem tracą nieco na znaczeniu. Działały jeszcze szkoły biskupie, pałacowe, a w nich coraz częściej biblioteki gromadzące uczonych tworzących środowiska naukowe. Nauka przebiegała w dwóch stopniach: niższym i wyższym. Ten pierwszy obejmował nauki świeckie (gramatyka, retoryka, dialektyka) – grupa trzech i matematyczno-przyrodnicze, realne (arytmetyka, geometria, astronomia i muzyka) – grupa czterech. Wyższy stopień to teologia, dla której poprzednie nauki stanowiły wstęp. Filozofia nie stanowi w tym okresie odrębnego działu studiów. Porzucając encyklopedyczne tendencje, zaczyna interesować się zagadnieniami kosmologicznymi, logicznymi, psychologicznymi. Nauka w tym czasie była przedscholastyczna, ale to właśnie w tym okresie, nieznanym jeszcze żadnych schematów, pojawiły się formy literackie i sposoby gromadzenia wiedzy, rozwinięte i doprowadzone do zwartego systemu filozoficznego w następnych wiekach, także jeśli chodzi o jego wpływ na powstanie i późniejszy rozwój wyodrębniających się z filozofii nauk. W tym też okresie krystalizował się program i metoda średniowiecznej wiedzy. W samej filozofii rozwija się kierunek panteistyczny i dualistyczny (Bóg i świat – stworzenie). Ten pierwszy uznano za nieortodoksyjny. Stąd później rozwinął się ten drugi, w ujęciu scholastycznym i mistycznym, ponadto mniej związany z teologią kierunek humanistyczny i studium dialektyki.

³⁷ Bartnik, *Historia filozofii*, 203–204.

³⁸ Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, 180–183.

³⁹ Paweł Placyd Ogórek, *Mistrz Jan Eckhart a Święty Jan od Krzyża* (Warszawa, 1999), 32; Copleston, *Historia filozofii*, t. II, 182.

⁴⁰ Bartnik, *Historia filozofii*, 205.

Średniowieczna filozofia umiaru i dążenie do syntezy

Jeśli chodzi o dostęp do dzieł myślicieli starogreckich, to w znacznie lepszej sytuacji niż filozofowie łacīńscy znajdowali się znający ich poglądy Arabowie. Sprzyjającą im okolicznością okazał się brak możliwości uprawiania nauki w Grecji, co zadecydowało o chwilowym pojawieniu się jej w Persji, a następnie – mniej więcej z tego samego powodu – w Syrii. W X wieku na dworze bagdadzkim powstał instytut przekładów, dzięki któremu na język arabski przetłumaczono prawie wszystkie pisma Arystotelesa, dzieła Platona i wielu neoplatonczyków. W czasie kiedy na Zachodzie pojawiały się dopiero zręby naukowego rozwoju, u Arabów trzeba mówić o prawdziwym rozkwicie nauki. Już w IX wieku rozwija się u nich trygonometria, logarytm, algebra i próby jej zastosowania w geometrii⁴¹. W Bagdadzie i Damaszku powstają dwa obserwatoria, mnożą się prace astronomiczne, a w roku 1079 Arabowie reformują kalendarz (pięć wieków przed reformą gregoriańską). Prowadzono badania chemiczne – eksperymentalne, geograficzne, zoologiczne, botaniczne i medyczne. Ten imponujący jednak rozwój miał swoje słabe strony, spowodowane właściwą Arabom tendencją mieszania astronomii z astrologią, chemii z alchemią, a mitycznych opowieści z odkryciami naukowymi. Poza tym na dalszym ich rozwoju zaważyła również właściwa Arabom krańcowość – albo czysta filozofia, albo czysty Koran, z którym ta pierwsza w dłuższej perspektywie po prostu przegrała⁴². Niemniej to właśnie filozofowie arabscy i żydowscy⁴³ dostarczyli scholastykom teksty starogreckich mędrców, wraz z ich interpretacją, doprowadzając do przełomu w rozwoju myśli zachodniej od drugiej połowy XIII wieku. Wielkie znaczenie mają w tym kontekście prace Awicenny (980–1037) i ostatniego wielkiego filozofa Arabów, czyli Awerroesa (1126–1198) – teologa, prawnika, lekarza i matematyka. Chodzi o prawdziwy renesans – między innymi dzięki powyższym okolicznościom – średniowiecznej, zachodniej filozofii w porównaniu z okresem bezpośrednio go poprzedzającym⁴⁴. Z tą tylko subtelną różnicą, że nie doprowadził on do wyparcia starożytnej myśli, tak jak później odrodzenie scholastyczne, ale do wzajemnego ubogacenia i przystosowania się.

Mówiąc o przełomie, trzeba wspomnieć o uniwersytetach, które powstawały w Paryżu – gdzie dominowały nauki teologiczne oraz filozoficzne – i Oksfordzie, skupiającym raczej humanistów, matematyków oraz przyrodników, a także o Neapolu. W środowiskach tych gromadzili się najwięksi uczeni tego czasu, nadając ton i wyznaczając kierunki scholastycznemu stylowi uprawiania nauki. Cechą charakterystyczną tych ośrodków – wbrew dość powszechnym jeszcze dzisiaj opiniom – była wolność w uprawianiu nauki, międzynarodowość (trudna do osiągnięcia choćby w naszych czasach) i ciągłość, zarówno w nauczaniu, jak i studiowaniu. W dużym stopniu przyczyniły się do tego powstające i rozwijające się zakony: franciszkanie (utworzeni w 1209 roku) i dominikanie (w 1216), z których pochodzili tacy uczeni jak Bonawentura, Albert Wielki⁴⁵ i Tomasz z Akwinu⁴⁶.

⁴¹ Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska*, 17–23.

⁴² Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska*, 233–241.

⁴³ Jerzy Ochman, *Średniowieczna filozofia żydowska* (Kraków, 1995).

⁴⁴ Kamiński, „Filozofia”, k. 244.

⁴⁵ Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, 184–195.

⁴⁶ Siemianowski, *Ogólna metodologia nauk. Wprowadzenie dla studentów teologii*, 94–95.

Oprócz tradycji i ciągłości zakony stwarzały również wyjątkowo sprzyjające warunki rozwojowi myśli zbiorowej, nie marginalizując indywidualnej, co w tradycji naukowej jest niezmiernie cenne. Systematyczne i kompletne opracowania zagadnień w XIII wieku zaowocowały powstawaniem sum, które dziś wielu ocenia dość krytycznie, ale w tamtym czasie były one wyjątkową szkołą precyzyjnego wyrażania myśli i podstawą tworzenia wielkich syntez w warunkach bardzo żywej dyskusji. Warto dodać, że to właśnie w tym czasie, głównie dzięki św. Tomaszowi, filozofia zasadniczo odchodzi od rozpatrywania i oceniania poglądów poszczególnych myślicieli, także z dalekiej przeszłości, a koncentruje się na poznaniu prawdy, uniezależniając się również od światopoglądu⁴⁷.

Św. Bonawentura (1217–1274), choć „platonik”, nie rezygnował ze zdobyczy Arystotelesa, pozwalającego mu proces poznawczy pojmować empirycznie⁴⁸. Przez zmysłowe obrazy – jego zdaniem – umysł ludzki dociera do pojęć i znajduje najbardziej ogólne prawdy⁴⁹. Ale już umiejętność odróżniania jej od fałszu ten franciszkanin tłumaczył, powołując się na Augustyna i wskazując na wrodzone zdolności, czyli znajomość wiecznych, niezmiennych reguł pozwalających wydawać sądy o prawdach szczegółowych, rzeczach⁵⁰, odwrotnie zatem niż twierdzą empiryści. Innymi słowy, swój empiryzm łączył on w sposób dotąd niespotykany z równie właściwym mu supranaturalizmem. Napięcie rodzące się przez łączenie aprioryzmu z empiryzmem i mistycyzmu z racjonalizmem ostatecznie chciał rozwiązywać na drodze idealizmu. Głosił substancjalność tego, co u Tomasza i innych miłośników umiaru⁵¹ jest jej składnikiem⁵².

Poglądy Bonawentury przyczyniły się do charakterystycznego w średniowiecznym rozwoju nauk podziału, zgodnie z którym metafizykę rozumiano i uprawiano w duchu Augustyna, natomiast naukę w duchu empirycznym. Nurtowi temu przewodziła szkoła oksfordzka, przejmująca tradycje już upadającej w tym czasie szkoły w Chartres, bogatsza od tej ostatniej o te zdobycze na polu matematycznym i przyrodniczym, które przekazali zachodnim autorom Arabowie. Przedstawicielem tej tradycji i zarazem średniowiecznego empiryzmu jest Roger Bacon (urodzony między 1210 a 1215 i zm. ok 1294). Odznaczał się zainteresowaniami metafizycznymi oraz zamiłowaniem do badań empirycznych, próbując łączyć doświadczenie z właściwą scholastyce spekulacją i twierdząc, że tylko wiedza doświadczalna daje pewność. Nie ograniczał się przy tym do prostego doświadczenia, ale posługiwał się eksperymentem. Twierdził jednocześnie, że proces naukowy

⁴⁷ Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. I, 260.

⁴⁸ Kamiński, „Filozofia”, k. 245; Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, 217–221.

⁴⁹ Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej Europy zachodniej*, 473–485.

⁵⁰ Bartnik, *Historia filozofii*, 210–211.

⁵¹ Tadeusz Klimski, *Jedno i byt. Analiza koncepcji realistycznych (Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, współcześni tomiści)* (Warszawa, 1992), 43.

⁵² Bonawentura mówił o istnieniu dwóch substancji w ludzkim byciu: duchowej i cielesnej. W jaki sposób mogą one istnieć w jednym podmiocie i jak się łączą? Otóż, zdaniem tego franciszkańskiego mistrza, substancja cielesna posiada ze swej natury dążenie do doskonałości, a duchowa posiada pragnienie udoskonalenia tej materialnej. Bonawentura Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu* (Opole, 2002), 147; Copleston, *Historia filozofii*, t. II, 325–340; Tadeusz Cecyljan Niezgodą, *Człowiek według nauki św. Bonawentury* (Niepokalanów–Warszawa, 1976), 279; G. Bnafede, *S. Bonaventura* (Benevento, 1961), 99; Elżbieta Wolicka, „Teoriopoznawcze aspekty pojęcia «imago» u św. Tomasza i św. Bonawentury”, *Roczniki Filozoficzne* 23, 1 (1975): 50–73; E. Botloni, *S. Bonaventura* (Brescia, 1945), 10.

będzie trwał tak długo, jak świat i chęć poznawania go przez człowieka. Doświadczenie rozumiał bardzo szeroko, rozciągając je na zmysłowe – zewnętrzne i wewnętrzne, czyli duchowe, a nawet nadprzyrodzone, które nazywał również oświeceniem. Przez swój dualizm nie oddziaływał jakoś szczególnie na sobie współczesnych. Przynajmniej jeśli chodzi o rozwój nauki⁵³. Cenili go za to uczeni późniejszych epok, widząc w nim zwiastuna nowych czasów i ojca nowożytnej nauki.

Z kolei św. Tomasz z Akwinu (1224–1274), dokonujący syntezy w wielkim, chyba tylko jemu właściwym w całej historii filozofii stylu, okazuje się klasycznym myślicielem umiaru. Sięgał do Augustyna i zarazem do Arystotelesa; znał dobrze tradycję platońską i neoplatońską, które w końcu porzucił, tworząc chrześcijański system myślowy oparty na arystotelizmie, w czym był kontynuatorem pracy swojego mistrza, Alberta Wielkiego. To Tomasz jako pierwszy zdecydowanie odróżnił wiarę od wiedzy i dziedzinę objawienia od dziedziny rozumu⁵⁴. Utrzymywał jednak, że prawdy przekraczające zdolności rozumu, do których należą te objawione, nie są z nim sprzeczne, choć filozofia i teologia ma – według niego – różne kompetencje, co doprowadziło Tomasza do ich rozdzielania, szanowanego odtąd przez scholastyków. Rozumowi dane są tylko rzeczy jednostkowe, które stanowią też punkt wyjścia do wszelkiego poznania⁵⁵. Rzeczy jednostkowe są zatem substancjami, czyli samoistnymi bytami, które to stwierdzenie pozwoliło Akwincjowi osiągnąć bardzo realistyczny pogląd na powszechniki istniejące tylko w łączności z rzeczami jednostkowymi. Mogą być więc wyabstrahowane przez umysł, ale same substancjami nie są. Byty jednostkowe są zawsze złożone z istoty i istnienia, a ich istota z kolei z materii i formy. Przy czym forma jest podstawą tego, co gatunkowe w bytach, a materia tego, co indywidualnie różne. Dlatego forma jest podstawą jedności, a materia wielości – mnogości, czyli cielesności, w odróżnieniu od świata duchowego⁵⁶. Koncepcję Tomasza należy zatem określić jako dualistyczną, hilemorficzną, obiektywistyczną, empiryczną, uniwersalistyczną, realistyczną, a także indywidualistyczną. Nawet jeśli łączenie tego w jednym systemie do dziś jest przedmiotem dyskusji, a także sporów, to bezdyskusyjnie jest to interesujący materiał oraz punkt wyjścia do rozwoju i rozumienia nauki, również we współczesnym jej obrazie⁵⁷.

Propozycja św. Tomasza, aczkolwiek przyswojona przez bardziej związanych z idealizmem i tradycją platońską franciszkanów oraz będąca przy okazji przyczyną daleko idącej modernizacji ich doktryny, doczekała się odpowiedzi w postaci tak zwanej „nowej szkoły franciszkańskiej”. Jej twórcą był Duns Szkot (1266–1308) – prekursor nominalizmu i liberalizmu, choć wówczas nikt o tym jeszcze w taki sposób nie mówił⁵⁸. Zachowując rozróżnienie św. Tomasza, stwierdził, że rozum ludzki ma o wiele bardziej ograniczone możliwości, niż przypisywał mu Akwinata, przez co, choć nie miał takiego zamiaru, zbliżał się wyraźnie do sceptycyzmu, zapowiadając już nowy rozdział w średniowiecznej filozofii, związany bardziej z krytycyzmem niż z ufnością w ludzki rozum.

⁵³ Bartnik, *Historia filozofii*, 250–251; Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej Europy zachodniej*, 534–535.

⁵⁴ Bartnik, *Historia filozofii*, 226–227.

⁵⁵ Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, 198–199.

⁵⁶ Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej Europy zachodniej*, 522–532.

⁵⁷ Kamiński, „Filozofia”, k. 244–245; Bartnik, *Historia filozofii*, 229–238.

⁵⁸ Kamiński, „Filozofia”, k. 245; Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, 227–229.

Szkot zerwał także z uniwersalizmem poznawczym, właściwym nie tylko starogreckiej, ale i scholastycznej filozofii⁵⁹, w czym różnił się od akceptującego tenże, choć pod wspomnianymi powyżej warunkami, św. Tomasza. Indywidualność była dla Szkota fundamentalną, a nie wtórną cechą bytu⁶⁰. Zainteresowany tym właśnie aspektem ograniczał analizę człowieka do jego przeżyć wewnętrznych, odrzucając przez to właściwy św. Tomaszowi realizm, intelektualizm, egzystencjalizm i racjonalizm. Stał się rzecznikiem woluntaryzmu, fideizmu oraz esencjalizmu⁶¹. Doszedł do wniosku, że natura bytu jest jednostkowa, a wszelkie prawa obiektywne zastąpił wolą Bożą, która charakteryzuje się przede wszystkim dowolnością⁶². Podkreślał prymat woli nad władzami intelektualnymi i racjonalnymi⁶³. Tak więc po krótkim okresie równowagi (umiaru), jaką bezspornie udaje się osiągnąć św. Tomaszowi, w średniowiecznej filozofii ponownie pojawia się wyraźne wychylenie.

W omówionym powyżej okresie poza ontologią rozwijały się zagadnienia epistemologiczne, kosmologiczne i psychologiczne. Jako podstawową innowację trzeba uznać empiryzm, kontrastujący wyraźnie z Augustyńskim aprioryzmem i sprzyjający podejmowaniu w filozofii zagadnień przyrodniczych.

Średniowieczny krytycyzm i nowy obraz nauki

W XIV wieku zmienia się sposób filozofowania, mimo że nie zmieniły się warunki zewnętrzne i nie pojawiły się jeszcze zasadniczo nowe czynniki wpływające na średniowiecznych mistrzów. Wyraźnie jednak wyczerpała się potrzeba tworzenia wielkich konstrukcji myślowych i zwartych systemów. Choć wciąż filozofia rozwijała się w dużych ośrodkach (najważniejsze nadal Paryż i Oksford) i uprawiana była przez zakony, w których starano się rozwijać, a przede wszystkim utrwalac powstałe systemy, coraz wyraźniej zaznaczał się w jej łonie nowy nurt, przez długi czas konsekwentnie i z sukcesem hamowany⁶⁴. Skupili się wokół niego myśliciele bardziej nowatorscy, przede wszystkim krytyczni. Nie chcieli oni tylko powielać dokonanych już rozwiązań. Nie zadowalali się zastaną teorią, ale dążyli do zweryfikowania jej podstawy. Pojawienie się tego typu zainteresowań przygotował w dużej mierze już Duns Szkot przez swoje zainteresowanie jednostką, a także przez swój sceptycyzm. Myślących w nowy sposób filozofów nazywano nominalistami, a nowy styl filozofowania – zgodnie z scholastyczną tradycją – w odróżnieniu od dotychczasowego, określanego pojęciem *via antiqua* (tomizm i skotyzm),

⁵⁹ Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej Europy zachodniej*, 557–570.

⁶⁰ Bartnik, *Historia filozofii*, 247–249.

⁶¹ Copleston, *Historia filozofii*, t. II, 552–560.

⁶² Siemianowski, *Ogólna metodologia nauk. Wprowadzenie dla studentów teologii*, 96.

⁶³ Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, 178; Czesław Stanisław Bartnik, *Personalizm* (Lublin, 1995), 95; Edward Zieliński, *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Dunsza Szkota* (Lublin, 1980), 28; Jerzy Gałkowski, „Działanie moralne w ujęciu J. Dunsza Szkota”, *Roczniki Filozoficzne* 22, 2 (1974): 91–102; Leon Veuthey, *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, tłum. M. Kaczyński (Niepokalanów, 1988), 35; Ryszard Śliwiński, „Wolność woli według Dunsza Szkota”, *Roczniki Filozoficzne* 7, 2 (1959): 79–104; Jannis Duns Scoti, *Summa Theologica*, t. III (Romae, 1901), 146; Grzegorz Błoch, *Jan Duns ze Szkocji* (Rzym–Poznań, 1986), 120.

⁶⁴ Siemianowski, *Ogólna metodologia nauk. Wprowadzenie dla studentów teologii*, 96–97.

zaczęto określać jako *via moderna* (ockhamizm)⁶⁵. Warto podkreślić, że nie oznacza to końca filozofii średniowiecznej, ale nowy etap w jej rozwoju, przez samą zresztą scholastykę przygotowany, aczkolwiek zamykający dotychczasowy scholastyczny porządek. Poza tym w interesującym nas w tym opracowaniu zagadnieniu dość ważny, ponieważ na długo przed odrodzeniem w łonie średniowiecznej filozofii – o czym wielu nie chce pamiętać – w miejsce wielkich filozoficznych konstrukcji pojawiło się w nim zainteresowanie naukami specjalnymi. A dokonania mistrzów średniowiecznych na polu fizyki, astronomii, ekonomii, nauk humanistycznych i przyrodniczych trzeba uznać za epokowe. Obok dawnych szkół – uniwersytetów pojawiają się w tym czasie nowe, w Kolonii, Wiedniu, Heidelbergu, Pradze i Krakowie⁶⁶.

Poza sceptycyzmem, który w średniowiecznej filozofii, a zwłaszcza w scholastyce, nie trafiał na sprzyjający grunt (może poza Dunsem Szkotem), inne charakterystyczne cechy *via moderna*, takie jak nominalizm i empiryzm, były nie tylko obecne w myśli średniowiecznej, ale również przez nią samą przygotowane. Przedstawiciel nowego nurtu, Wilhelm Ockham (1300–1350), w odróżnieniu od wielkich systematyków (głoszących niezawodność wiedzy, racjonalizm i realizm) reprezentował stanowisko antysystematyczne, antydogmatyczne, antyracjonalistyczne i antyrealistyczne. Krytyczna postawa Ockhama wobec dotychczasowych osiągnięć filozofii wyrażała się w wysunięciu na pierwszy plan zagadnień epistemologicznych⁶⁷. Poza tym doprowadziła z czasem do sceptycyzmu i fideizmu, a intuicjonizm zaczął zajmować miejsce racjonalizmu. Realizm natomiast został wypchnięty przez nominalizm i psychologiczny konceptualizm. Podstawą tego wszystkiego wydaje się być – głoszący istnienie tylko jednostkowego bytu – indywidualizm i uzależniający wszelkie własności bytu od woli, przede wszystkim Boga, woluntaryzm⁶⁸. Ockham odmawiał naukowości teologii, kwestionując poszczególne jej tezy i wykazując niemożliwość dowodzenia ich przez ludzki rozum⁶⁹.

Oksfordzki ośrodek, który wydał Ockhama, krótko po jego wystąpieniu z nowymi propozycjami i ujęciami zaczął tracić na znaczeniu, a poglądy tego autora znalazły wielu naśladowców i kontynuatorów w Paryżu. Zwolennicy ockhamizmu podzielili się na dwie grupy: zajmujących się filozofią i teologią (charakteryzowała ich wyraźna intencja krytyczna) i poświęcających się naukom szczegółowym. Ci ostatni kontestowali zwłaszcza fizykę i astronomię Arystotelesa, podobnie jego naukę o przyrodzie, zarzucając jej niezgodność z faktami oraz doświadczeniem. Nie zatrzymali się jednak na samej krytyce, proponując nowe ujęcia w tych dyscyplinach i tworząc wiele oryginalnych oraz ważnych teorii (np. teorię impetu)⁷⁰.

Podsumowując i oceniając znaczenie ockhamizmu, w jakiejś mierze przecież destrukcyjnego wobec dotychczasowej tradycji średniowiecznej, zwłaszcza przez właściwe tej szkole minimalistyczne nastawienie, które miała usprawiedliwiać chęć osiągnięcia niezawodnych wyników badań, na pewno warto dodać, że idee nowej szkoły stały się

⁶⁵ Bartnik, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła* (Lublin, 2008), 28.

⁶⁶ Siemianowski, *Ogólna metodologia nauk. Wprowadzenie dla studentów teologii*, 92–93.

⁶⁷ Kamiński, „Filozofia”, k. 245.

⁶⁸ Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, 255–257.

⁶⁹ Bartnik, *Historia filozofii*, 251–253.

⁷⁰ Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej Europy zachodniej*, 587–600.

programowe w nauce nowożytnej. Z działalnością średniowiecznych krytyków i nominalistów związane są wielkie odkrycia charakteryzujące już nową epokę. Na *via moderna* bazuje jeszcze XVII-wieczny empiryzm i krytycyzm w Anglii. Niemniej o tych najbardziej odważnych pomysłach ockahamistów szybko zapomniano, zwłaszcza przy niejako ponownym konstruowaniu wykładni kontestującej pojęcie substancji i przyczynowości w XVIII wieku (Berkeley i Hume). Niektórzy podkreślają także związek ostatniego nurtu średniowiecznej filozofii z pozytywizmem (ze względu na ekonomię myślenia) i XIX-wiecznym fenomenalizmem. Zamknąć tę część naszych rozważań – w imię zwykłej rzetelności – wypada stwierdzeniem, że to właśnie rozwój filozofii średniowiecznej, jej osiągnięcia na przestrzeni wielu pokoleń i w kolejnych, następujących po sobie etapach, doprowadziły do wyłonienia się refleksji filozoficznej i powstania nauk specjalnych. Pierwszymi zatem naukowcami w tym sensie, jak i twórcami tych dziedzin wiedzy, byli średniowieczni filozofowie, uważani przez wielu za przeciwników nauk szczegółowych. Podobnie jak filozofia średniowieczna było pierwszym istotnym etapem w procesie ich wyłaniania się, co można też nazwać przełomem.

Zakończenie

Powyższe rozważania, ze zrozumiałych względów, mają charakter dość ogólny i raczej opisowy. Chodzi bowiem o okres prawie ośmiu stuleci, w których rozwijała się i miała swoje wielkie osiągnięcia filozofia. Wiele z nich, dokonanych w bardzo trudnych warunkowaniach historycznych, zadecydowało o kształcie naszej cywilizacji, o podjętych, także długo po okresie średniowiecza, rozwiązaniach, które generalnie oceniamy bardzo pozytywnie, a które właśnie w średniowieczu zostały przygotowane i tak naprawdę dzięki sposobom oraz stylowi uprawiania średniowiecznej filozofii możliwe. Zgodnie z postawionym w tym artykule problemem interesował nas wpływ, jaki filozofia średniowieczna wywarła na rozwój, a wcześniej powstanie nauk, w tym szczegółowych, nazywanych czasami specjalnymi (W. Tatarkiewicz). Podsumowując dotychczasowe rozważania, warto – jak się wydaje – mieć na względzie przynajmniej dwie kwestie. To po pierwsze świadomość, że zarówno filozofia, jak i poszczególne nauki podlegają powszechnemu prawu rozwoju⁷¹. A ten zawsze ma jakiś swój początek, wzniosłe, ale i kryzysowe momenty. Bywa także zależny od czynników zewnętrznych, nie od samej filozofii ani od nauk niezależnych. Jakoś przedziwnie w świadomości wielu współczesnych autorów to powszechne prawo, właśnie jeśli chodzi o średniowiecze, zostało zawieszane lub przestało obowiązywać. Oczywiście można pokusić się o wyjaśnienie tego zjawiska, a nawet wydaje się to konieczne, co, niestety, daleko wykracza poza ramy postawionego tu problemu. I po drugie, ani stan współczesnej nauki, ani filozofii (jeśli już komuś na tym zależy, aby ujmować je osobno i stosować kryteria pozwalające filozofię traktować jako naukę o mniejszym znaczeniu) nie znajduje się na takim poziomie i w takiej kondycji, która zabezpieczałaby przed wszelkimi kryzysami, a tym bardziej wykluczała dalszy rozwój i zachodzące w tej materii zmiany. Za taki, dość poważny, kryzys współczesnej filozofii oraz innych nauk pozwolimy sobie uznać utratę mądro-

⁷¹ Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, 31.

ściowego charakteru tej pierwszej i rezygnację z problemu obiektywnej prawdy w przypadku wszystkich innych dziedzin ludzkiej wiedzy. Biorąc pod uwagę chociażby tylko te czynniki, na pewno warto spojrzeć na zagadnienie filozofii średniowiecznej i jej wpływ na rozwój nauk w sposób bardziej pozytywny. Nie unikając krytycznych uwag, dostrzec prawdziwe sukcesy i rozwiązania, które w ogóle krytykę i winną postępować przed nią obiektywną ocenę umożliwiają. Może również czegoś się od mistrzów średniowiecznych nauczyć, co oczywiście nie oznacza rezygnacji z naszego dorobku i własnej drogi poszukiwania prawdy. Tej natomiast nie przybliży nam na pewno wyeliminowanie jej z zainteresowania współczesnych nauk, podobnie jak ich nadmierne rozbieżności, wycinkowość, powierzchowność, jednostronność, merkantylizm i w tym wszystkim wprost niezdolność do syntezy, co jest też niemałym „grzechem”, zdetronizowanej przez brak zadawającej odpowiedzi na pytanie o sens istnienia, współczesnej filozofii.

Bibliografia

- Bartnik, Czesław Stanisław. *Historia filozofii*. Lublin, 2000.
- Bartnik, Czesław Stanisław. *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*. Lublin, 2008.
- Bartnik, Czesław Stanisław. *Personalizm*. Lublin, 1995.
- Błoch, Grzegorz. *Jan Duns ze Szkocji*. Rzym–Poznań, 1986.
- Bnafede, G. S. *Bonawentura*. Benevento, 1961.
- Botloni, E. S. *Bonawentura*. Brescia, 1945.
- Copleston, Frederick. *Historia filozofii*, t. I, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998.
- Dupuy-Querel, Henri. *De la méthode philosophique chez saint Augustin*, „Rivista Brasileira de Filosofia” 11 (1961), s. 25–48.
- Gałkowski, Jerzy. *Działanie moralne w ujęciu J. Dunsza Szkota*, „Roczniki Filozoficzne” 22 (1974), z. 2, s. 91–102.
- Giedymin, Jerzy. „Czy warto przyjąć propozycje tekstualizmu?”. W: *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?* Warszawa, 1994.
- Gózdź, Krzysztof. „Dialog wiary i rozumu”. W: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. I. Dec. Wrocław, 1999.
- Heinzmann, Richard. *Filozofia średniowiecza*. Tłum. Piotr Domański. Kęty, 1999.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*. Rzym, 1998.
- Kamiński, Stanisław. „Filozofia”. W: *Encyklopedia katolicka*, t. V, (k. 244–245). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1989.
- Klimski, Tadeusz. *Jedno i byt. Analiza koncepcji realistycznych (Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, współcześni tomiści)*. Warszawa, 1992.
- Kowalczyk, Stanisław. *Bóg i człowiek w nauce świętego Augustyna*. Lublin, 2007.
- Kowalczyk, Stanisław. „Relacja filozofii i teologii w myśli augustyńskiej i tomaszowej”. W: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. Ignacy Dec. Wrocław, 1999.
- König, Franz. „Duchowe podstawy Europy”. Tłum. Jan Garewicz. W: *Europa i co z tego wynika. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. Krzysztof Michalski. Warszawa, 1990.
- Legowicz, Jan, *Historia filozofii średniowiecznej Europy zachodniej*. Warszawa, 1986.
- Markowski, Michał Paweł. *Nietzsche. Filozofia interpretacji*. Kraków, 2001.
- Mrozek, Anna. *Średniowieczna filozofia arabska*. Warszawa, 1967.

- Niezgoda, Tadeusz Cecylian. *Człowiek według nauki św. Bonawentury*. Niepokalanów–Warszawa, 1976.
- Ochman, Jerzy. *Średniowieczna filozofia żydowska*, Kraków 1995.
- Ogórek, Paweł Placyd. *Mistrz Jan Eckhart a Święty Jan od Krzyża*. Warszawa, 1999.
- Reale, Giovanni. *Historia filozofii starożytnej*. T. I, tłum. Edward Iwo Zieliński. Lublin, 1994.
- Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers*. Vol. 2. Cambridge, 1991.
- Rusecki, Marian, Krzysztof Kaucha, Ireneusz Sławomir Ledwoń, Jacenty Mastej, red. *Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin–Kraków, 2002.
- Sareło, Zbigniew. *Postmodernizm w pigułce*. Poznań: Pallottinum, 1998.
- Scoti, Jannis Duns. *Summa Theologica*. T. III. Romae, 1901.
- Siemianowski, Andrzej. *Ogólna metodologia nauk. Wprowadzenie dla studentów teologii*. Poznań, 2001.
- Sienkiewicz, Edward. *O odwagę patrzenia w przyszłość. Nadzieja według wybranych filozofów*. Szczecin, 2008.
- Smolka, Bonawentura. *Narodziny i rozwój personalizmu*. Opole, 2002.
- Śliwiński, Ryszard. „Wolność woli według Dunsza Szkota”. *Roczniki Filozoficzne* 7, 2 (1959): 79–104.
- Św. Augustyn, „Solilokwia”, tłum. A. Świderkówna. W: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*. T. VI. Kraków, 1999.
- Tatarkiewicz, Władysław. *Historia filozofii*. T. I. Warszawa, 1983.
- Twardowski, Kazimierz. *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć*. Lwów, 1909.
- Veuthey, Leon. *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*. Tłum. M. Kaczyński. Niepokalanów, 1988.
- Waldenfels, Hans. *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*. Tłum. Antoni Paciorek. Katowice, 1993.
- Wolicka, Elżbieta. „Teoriopoznawcze aspekty pojęcia „imago” u św. Tomasza i św. Bonawentury”. *Roczniki Filozoficzne* 23, 1 (1975): 50–73.
- Zieliński, Edward. *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Dunsza Szkota*. Lublin, 1980.
- Życiński, Józef. *Bóg Abrahama i Whiteheada*. Tarnów, 1992.
- Życiński, Józef. *Teizm i filozofia analityczna*. Kraków, 1986.

Streszczenie

Jednym z poważniejszych błędów, również współczesnych autorów, oceniających znaczenie średniowiecznej filozofii w rozwoju nauk, jest ich zapominanie o uwarunkowaniach tego okresu oraz właściwym temuż kontekście. Powodem tego jest opieranie się na ocenach pochodzących z innych epok, np. oświecenia, poza tym rzadkie, jeszcze do niedawna, sięganie do źródeł i posługiwanie się ich interpretacjami. Tymczasem średniowieczna filozofia przyczyniła się do zachowania wielu bardzo ważnych dzieł oraz tradycji starożytnej myśli, zarówno pogańskiej, jak i chrześcijańskiej. Umożliwiła niespotykaną dotąd syntezę dzięki uniwersalistycznemu, a więc szanującemu nie tylko rozum i wiarę podejściu do prawdy, ale również inne, zainteresowane nią zdobycze. To właśnie na gruncie średniowiecznej filozofii odróżniano od niej teologię jako zainteresowaną innym przedmiotem, co dawało początek wyodrębniania z niej innych nauk, zwłaszcza szczegółowych, tworzących odtąd nowe trady-

cje. Pierwszymi zatem uczonymi w tym sensie, jak i twórcami nauk szczegółowych, byli średniowieczni filozofowie.

Słowa kluczowe: filozofia, średniowiecze, nauki, prawda, uniwersalizm, mistycyzm, synteza, krytycyzm, rozum, wiara.

Abstract

THE IMPORTANCE OF MEDIEVAL PHILOSOPHY IN THE DEVELOPMENT OF SCIENCE

One of the major mistakes in assessing the significance of medieval philosophy for the development of science is omitting all the historical context in which philosophy and sciences evolved. Meanwhile, medieval philosophy has made a synthesis of faith and intellect. It also distinguished philosophy from theology which gave the beginning of new branches of science. For this reason, medieval philosophers should be considered also as scholars in the contemporary sense of the word.

Keywords: philosophy, Middle Ages, science, truth, universality, mysticism, synthesis, criticism, intellect, faith