

Recenzje

Juliusz Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, „Renesans i Reformacja. Studia z historii filozofii i idei”, tom 15, Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 1966, 97 s.

Pojęcie filozofii od antyku do odrodzenia

„Taką się ma filozofię, jakim się jest człowiekiem”
(J. Garewicz za J.G. Fichtem,
w: *Schopenhauer*, Warszawa 1988, s. 13)

Jak kształtowała się myśl metafizyczna w zakresie autorefleksji filozofii nad samą sobą od antyku do odrodzenia, jakie istniały w owym czasie koncepcje i kontrowersje na temat pojęcia filozofia, oto zadanie, jakie postawił przed sobą Juliusz Domański, autor książki pt. *Metamorfozy pojęcia filozofii*. Składa się ona, oprócz *Przedmowy do wydania francuskiego pióra Pierre’a Hadota*, *Uwag wstępnych* i *Indeksu osób*, z czterech podstawowych rozdziałów: 1. *Antyczny ideał filozofii i jego patrystyczne zakwestionowanie*, 2. *Natura filozofii w oczach średniowiecznych scholastyków*, 3. *Kryzys koncepcji scholastycznej*, 4. *Humaniści a filozofia*.

Podstawę dociekań owej pracy stanowi analiza tekstów filozofów i ich komentatorów, zamieszczających przede wszystkim definicję filozofii oraz wypowiedzi na temat jej poszczególnych dziedzin, istoty, sensu i wartości w ogóle. Autor deklaratywnie unika rozpatrywania kontekstu kulturowego lub religijnego towarzyszącego definicjom i ich komentarzom, zwracając uwagę przede wszystkim na metafizyczną treść, zawartość pojawiających się określeń analizowanego pojęcia.

Ponieważ rozważania Juliusza Domańskiego wywodzą się zarówno w ujęciu analitycznym, jak i interpretacyjnym wyłącznie ze źródeł, dlatego też ich wartość informacyjna jest niezwykle cenna i merytorycznie niepodważalna. Oparta jest na rzetelnym materiale idio- i faktograficznym, o czym świadczą bardzo rozbudowane, stanowiące osobny nurt dygresyjno-dokumentacyjny, wysoce erudycyjne i niezbędne, utrzymane w najlepszej gilsonowskiej konwencji merytorycznej i estetycznej przypisy. Uwierzytelniają one refleksje nomotetyczne, wyjaśniające i komentujące przytoczone fragmenty tekstów.

Właśnie dzięki bardzo rozbudowanej w warstwie informacyjnej, aczkolwiek mocno ścieśnionej, występującej u podstaw wszystkich niemalże stron dokumentacji, owa zdawałoby się niewielka książka, urosła do rangi dzieła o unikatowym, niezmiernie istotnym dla historii filozofii i dydaktyki filozofii znaczeniu. A mianowicie nie tylko porządkuje wiedzę w zakresie podstaw rozumienia filozofii, ale też znosi wiele potocznych opinii zaczerpniętych z drugiej ręki, umieszczanych nagminnie w podręcznikach akademickich, ze szkodą dla czytelników. Wskazuje, co jest często zapomniane, że jedynie znajomość filologii klasycznej i bardzo zróżnicowanej łaciny średniowiecznej upoważnia do wypowiedzi na wskazany przez autora temat.

Filozofię utożsamia się w podręcznikach najczęściej, powołując się w sposób powierzchowny na jej antyczne: helleńsko-rzymskie proveniencje, z mądrością i wiedzą. Wskazuje się przeważnie na jej pitagorejski, etymologiczny oraz na anegdotyczny, wywodzący się z cycerońskich *Rozmów tuskulańskich* rodowód. Wprawdzie Juliusz Domański bierze również pod uwagę treść owych *Rozmów...*, jednakże jego konkluzje, wyjaśnienia oparte są na znajomości wielu innych autentycznych źródeł, wypowiedzi filozofów i ich komentatorów z różnych epok do renesansu włącznie. Są one konieczne dla współczesnego metafizycznego pojmowania filozofii, dla autorefleksji, samoświadomości filozoficznej. Z książki dowiadujemy się na przykład, że w „Definicjach” pseudo-platońskich, rozróżnia się mądrość od filozofii i osobno, tj. w sposób odmienny się ją określa. Mądrość jest pojmowana: a) jako „wiedza absolutna”, stanowiąca ostoję pewności, obejmującą swym zasięgiem to, co pewne, stałe i absolutne; b) jako „wiedza dotycząca tego, co jest zawsze”; c) jako „teoretyczna wiedza o przyczynie bytów” (s. 5–6). „Biorąc pod uwagę — pisze Juliusz Domański — platońską konotację tychże definicji, można powiedzieć, że przedmiot filozofii nie jest niczym innym, jak Ideami i że tworzy on cechy tej specjalnej wiedzy: jej absolutny charakter oraz jej pewność. W ten sposób zdefiniowana mądrość sprowadza się do doskonałej znajomości rzeczywistości oddzielonej od zjawisk, do pełnej znajomości rzeczywistości ukrytej, tego, co jest prawdziwym bytem” (s. 6).

Oprócz owych ujęć mądrości autor wskazuje na występujące w „Definicjach” pseudo-platońskich — charakterystyczne dla tradycji helleńskiej — trzy określenia filozofii. Nawiązują one w dwóch przypadkach do zaprezentowanych ujęć mądrości, ponieważ przedstawia się je jako dążenie do mądrości. Pierwsza mówi, że filozofia jest „pragnieniem wiedzy o tym, co jest zawsze” lub „dążeniem do takiej wiedzy”; druga że jest „filozoficznym *habitus*, dotyczącym tego, co jest prawdziwe i w jaki sposób jest prawdziwe”; trzecia zaś traktuje ją jako „leczenie” lub „terapię duszy związaną z prawym rozumem” (s. 6). Ta trzecia definicja ma wydźwięk praktyczny.

Leczenie duszy czy też owa terapia kojarzyć się może m.in. z praktykami filozoficzno-religijnymi Pitagorejczyków. Filozofowanie (w tym także rozważania

nad liczbami, geometria i astronomia) stanowiło dla nich jeden ze środków ascetycznych, umożliwiających oczyszczenie duszy z grzechu, a więc jej leczenie związane z „prawym rozumem”, poszerzaniem wiedzy. Ów zabieg o wydzwiku zarazem filozoficznym, religijnym, etyczno-ascetycznym i terapeutyczno-soteriologicznym mógł przyspieszyć jej uwolnienie z więzów ciała, traktowanego, podobnie jak w wierzeniach orfików i antropologii Platona, jako więzienie duszy. W tym sensie owe kontekstowe rozumienie filozofii jako przejawu stałego dążenia do wiedzy, można powiązać z nieustającą i konieczną interwencją przynoszącą ulgę, prowadzącą do uzdrowienia i wyzwolenia.

Wszystkie trzy pseudo-platońskie definicje tworzą również poniekąd spójną amalgamatyczną całość w odniesieniu do jednej z definicji w ujęciu Platona o charakterze funkcjonalnym, terapeutyczno-soteriologicznym, zbliżonym do wersji pitagorejskiej. Uznał on bowiem, że filozofia stanowi źródło i drogę do poznania prawdy, najpewniejszy środek do wyzwolenia duszy z ciała, podstawę zbawienia i niczym niezmacone szczęścia.

Juliusz Domański przedstawia dalej istotny z punktu widzenia refleksji nad filozofią zestaw sześciu definicji wywiedzionych z komentarzy neoplatońskich do dzieł Arystotelesa, redagowanych począwszy od IV wieku przed Chrystusem. Pierwsza dotyczy „poznania bytów jako bytów”; druga „poznania rzeczy boskich i ludzkich”; trzecia „ćwiczenia się w śmierci” lub „do śmierci” bądź „dla śmierci”; czwarta „upodobnienia się do Boga — lub raczej do tego, co boskie — o tyle, o ile jest to dla człowieka możliwe”; piąta „sztuki sztuk i wiedzy wiedz”; szósta „umiłowania mądrości” (s. 6).

W tych definicjach o charakterze teoretycznym, praktycznym i mieszanym pojawia się pewne *novum* w stosunku do „Definicji” Pseudo-Platona. To nie mądrość, lecz filozofia nazwana została „wiedzą” lub „poznaniem prawdziwego bytu”.

W obrębie przypowieści i definicji przytaczanych przez epigonów lub komentatorów pism filozoficznych interesująco zabrzmiałyby anegdota Diogenesa Laertiosa z *Żywotów i poglądów sławnych filozofów*, wskazująca, że filozofia cieszyła się z jednej strony powszechną powagą i uznaniem w świecie starożytnej Grecji, a z drugiej zaś, jak można domniemywać, mogła być w niektórych jej częściach wyraźnie lekceważona. Otóż, gdy sprzedano Platona w niewolę na wyspie Egina, to znalazł się on w niebezpieczeństwie ze względu na obowiązujące tam prawo. Głosiło ono bowiem, że pierwszy Ateńczyk, który tam się pojawi musi zostać skazany na śmierć. „Gdy jednak ktoś powiedział, zresztą traktując to jako żart, że przybysz jest filozofem, uwolniono go od oskarżenia” (Diogenes Laertios, s. 171–172).

Przypowieść Diogenesa Laertiosa można zinterpretować na dwa sposoby. Po pierwsze: filozofia nawet w tak barbarzyńskiej w porównaniu z Atenami krainie jak Egina (odciętej całkowicie od centrum kultury greckiej) cieszyła się taką estymą (mimo próby dezawuacji, żartobliwego potraktowania), że uchroniła Plato-

na jako filozofa przed niechybną egzekucją. Po drugie, że była czymś tak niedorzecznym, nieistotnym, wręcz śmiesznym, że osobnik nią się zajmujący, mógł być uznany jedynie za postać ze wszech miar nieistotną, nieszkodliwego społecznie lekkoducha, stanowiącego wdzięczny temat do żartów i drwiny.

Rozważając sens praktyczny filozofii, Juliusz Domański wskazuje na trzy modele relacji między jej teoretycznymi i praktycznymi aspektami. Pierwszy dotyczy aktywności etycznej, np. Sokrates w *Państwie* Platona stwierdza, że ten, kto chce działać dobrze musi najpierw „zobaczyć” ideę Dobra (s. 12); drugi — aktywności teleologicznej, jej celem jest dojście do oglądu prawdziwego bytu i dlatego filozofowie „nie zajmują się niczym innym, jak umieraniem, a nie życiem”. Trzeci model relacji charakterystyczny jest dla Arystotelesa kojarzącego przeplatające się nieustannie i nawzajem stymulujące dwa sposoby życia — kontemplacyjne i aktywne. Zdaniem Juliusza Domańskiego Arystoteles utożsamiający wszelako filozofię z życiem kontemplacyjnym nie wywyższa jednego sposobu nad drugi, uważając, że każdy z nich odzwierciedla dwie istotne, uzupełniające się typowo ludzkie potrzeby. Niemniej jednak etyka *realizowana* w życiu aktywnym, w działaniu obywatelskim, w *ethosie* filozoficznym miała w gruncie rzeczy dla Arystotelesa drugorzędne znaczenie.

Podkreśla to Arystoteles szczególnie w *Protreptikos*, inaczej — *Zachęta do filozofii* (Warszawa 1988), piśmie z okresu młodości. Sformułowane zostało ono w formie listu otwartego, dedykowanego księciu Cypru Temisonowi, ale z przeznaczeniem dla szerszej publiczności. Wielki myśliciel i badacz głosił w nim pochwałę życia filozoficznego, a w nim pewną przewagę kontemplacji, która stanowi warunek pełnego, rzeczywistego szczęścia. Jest wyższą postacią istnienia w stosunku do innych możliwych form życia. Wskazywał, że „Mądrość jest największym dobrem nawet wówczas, gdy jest nieużyteczna w praktycznym życiu” (s. 14). Uważał, chociaż nie był w tym względzie konsekwentny, że myśl filozoficzna nie musi przynosić określonych wymiernych korzyści, że jest sama z siebie dobrą i powinna być ceniona i pożądana nie przez wzgląd na coś innego, lecz na nią samą (s. 16).

Arystoteles kładł więc w zasadzie nieco większy nacisk na doświadczenie o właściwościach kontemplacyjnych, mimo swoich, wyniesionych z domu, zainteresowań empirycznych, rozwiniętych później w formie badań o charakterze indukcyjnym. Podkreślał bowiem, że tylko kontemplacja filozoficzna może przynieść prawdziwe szczęście, że jest ona najwyższą i najprzyjemniejszą funkcją duszy (s. 10–12).

K. Leśniak podsumowując stosunek Arystotelesa do filozofii, wskazuje, iż uważał on „że mądrość jest największym spośród wszystkich dóbr i najwyższym celem życia; że rozum jest najlepszą częścią nas samych, a najwyższą funkcją rozumu jest osiągnięcie prawdy; że człowiek jest częścią natury, a więc i prawdę zdobędzie obserwując naturę; że prawdziwie mądry człowiek będzie przejmował z natury i rzeczywistości pewne stałe kryteria, za pomocą których będzie oceniał,

co jest słuszne, szlachetne i pożyteczne; że tylko człowiek mądry poznaje naturę samą w sobie i naśladuje to, co jest «ściśle w sobie»; że tylko on obserwuje naturę dogłębnie i nie wzoruje się nigdy na imitacjach; że poznanie prawdy jest nie tylko dobrem samym w sobie, lecz również jest pożyteczne dla ludzkiego życia; że wreszcie ci, którzy pragną osiągnąć ten cel muszą poświęcić się filozofii” (K. Leśniak, *Wstęp*, w: *Arystoteles, Pochwała filozofii*, s. VII–VIII).

Jednakże niezależnie od tego, że Arystoteles nie przywiązywał zbytnej wagi do praktycznej realizacji etycznych przesłań własnej filozofii, pojawia się w sposób przewrotny w tradycji interpretacyjnej jego dzieła także takie odczytanie — *nota bene* autorstwa Lwa Izaakowicza Szestowa — z którego wynika, że wbrew własnym założeniom Stagiryty, właśnie jego filozofia stała się źródłem, inspiracją postępowania moralnego chrześcijan. Otóż L.I. Szestow charakteryzując relacje między Tomaszem z Akwinu i Arystotelesem zapytuje: „Czy mogą pozostać jeszcze jakiekolwiek wątpliwości co do tego, że Filozof był dla katolicyzmu nie tylko *praecursor Christi in naturalibus*, ale także *praecursor Christi in supernaturalibus*, innymi słowy, że duchowym przewodnikiem pobożnego katolika był nie znający objawienia poganin...?” (L.I. Szestow, *Sola fide. Tylko przez wiarę*, Warszawa 1995, s. 31).

Juliusz Domański wskazuje, że niezależnie od tego, iż Arystoteles nie kładł nacisku na aktywistyczne formy realizacji twórczości filozoficznej, że traktował etykę jako przejaw kontemplacji, działalności teoretycznej, że nie utożsamiał jej z konieczną obiektywizacją w życiu filozofa-obywatela, to jednak w pogańskim (z punktu widzenia chrześcijaństwa) antyku definicja filozofii zakładała potrzebę jej stałego urzeczywistniania w życiu codziennym. Autor pisze: „Analizując definicje filozofii lub inne wypowiedzi metafizyczne, chciałem pokazać, że pojęcie filozofii tworzyło strukturę, w której życie moralne praktykowane przez filozofa było prawie wszędzie obecne i że ten etyczny element wyrażał się poprzez «atopiczną» osobowość filozofa” (s. 68).

Juliusz Domański podkreśla, iż wprawdzie w okresie patrystycznym nastąpiło zakwestionowanie antycznego ideału filozofii, to jednak filozofia tego okresu nie została całkowicie odrzucona przez Ojców Kościoła. Nazywając chrześcijaństwo „filozofią”, brali oni pod uwagę trzy aspekty: 1. Prawdy objawione przez Boga, dotyczące samego Boga, świata i człowieka; 2. Nakazy moralne towarzyszące tym prawdom i z nich wynikające; 3. Przykłady realizacji tych nakazów w życiu i działaniu świętych Starego i Nowego Testamentu, a zwłaszcza Chrystusa oraz świętych chrześcijańskich, których można by nazwać postbiblijnymi (s. 21). Juliusz Domański wskazuje, iż owa koncepcja chrześcijaństwa mogła być traktowana jako zbieżna z koncepcją filozofii charakterystyczną dla większości grecko-rzymskich ujęć filozofii (s. 21). Jednakże ostatecznie patrystyczny ogląd i osąd filozofii doprowadził do dezintegracji w rzeczywistości zwanego i harmonijnego ideału filozofii. „Praktyczny składnik filozofii, to znaczy autentyczna realizowana przez filozofów w życiu etyka, została zakwestionowana, a nawet całkowicie

zanegowana, Ojcowie Kościoła — pisze Juliusz Domański — skłonni byli przyznać, że niektórym z filozofów greckich udało się poznać i przekazać poganom pewną ilość prawd częściowych, takich samych lub przynajmniej zgodnych z prawdami, jakie zawiera Objawienie, a ponadto że byli oni zdolni odkryć prawdy i zasady moralne takie same, jak w Ewangelii lub przynajmniej bardzo jej bliskie. Ojcowie Kościoła wątpili natomiast, by filozofowie umieli wcielać w życie owe zasady, a jednocześnie, by umieli korzystać z prawd teoretycznych przez nich samych odkrytych” (s. 21). To znaczy z jednej strony negowano i podważano moralną wartość zachowań starożytnych filozofów, z drugiej zaś pozytywnie oceniano zawartość ich doktryn filozoficznych ze względu na podobieństwo do chrześcijaństwa. Dotyczy to na przykład platonizmu. A zatem negacja zawierała poważne względem siebie zastrzeżenie. Jednakże mimo to Ojcowie Kościoła podkreślali — jak twierdzi Juliusz Domański — że filozofowie starożytni, którzy wiele osiągnęli w zakresie poznania prawdy zasadniczej i w rozbudowie teorii etyki, nie potrafili owych wyników zastosować w praktyce życia codziennego, zgodnie z chrześcijańskimi normami zachowania (s. 23). Z tego powodu zakwestionowanie „wartości etyki praktykowanej przez filozofów pogańskich silnie wpłynęło na ocenę filozofii przez chrześcijan, a także na chrześcijańską koncepcję filozofii w ogóle” (s. 24). Wprawdzie antycznym filozofom pogańskim udało się poniekąd zrealizować zakładane ideały, bliskie normom chrześcijańskim, to jednak chrześcijanie nie powinni ich naśladować, lecz przewyższać. W związku z tym filozofia praktyczna, czyli etyka stosowana, której świadectwo swym postępowaniem dali antyczni filozofowie pogańscy straciła na znaczeniu. Najcenniejszą dla chrześcijaństwa scholastycznego stała się zawartość teoretyczna filozofii, a nie jej wydzwieki stosowany.

Juliusz Domański wskazuje, że w średniowieczu nastąpiła istotna reorientacja, radykalna zmiana miejsc w relacji między sztukami wyzwolonymi i filozofią. W starożytności sztuki wyzwolone były traktowane mimo oporów i niechęci jako wstępne, użyteczne i częstokroć niezbędne prolegomena, warunek propedeutyczny, wprowadzający i ułatwiający dostęp do filozofii. Natomiast w średniowieczu, co zostało powszechnie przyjęte, filozofia stała się jedną ze sztuk wyzwolonych. Filozofia w starożytności stanowiła cel, etap najwyższy, do którego należało zmierzać przez całe życie, rozwijając zdolności intelektualne i doskonaląc postawy moralne jako *homo ethicus*. W średniowieczu zaś miała za zadanie kształtować, jak sztuki wyzwolone, głównie intelekt i zdolności propedeutyczne, przygotowawcze dla osiągnięcia innych wyższych celów. W starożytnej filozofii pogańskiej posiadała zgodnie z koncepcją *protreptikos* funkcje autoteliczne, stanowiła cel sam w sobie. W średniowieczu zaś została potraktowana jako środek, stała się aksjologicznie i instrumentalnie podporządkowana ideałom chrześcijańskim. Została sprowadzona do umiejętności teoretycznej i propedeutycznej.

Początek owej pierwotnie patrystycznej tendencji, która rozpowszechniła się w średniowieczu, pojawia się, jak wskazuje Juliusz Domański, już w liście

Orygenes, skierowanym do ucznia Grzegorza Taumaturga. Widać w nim wyraźną reorientację, dążność do uczynienia z filozofii narzędzia intelektualnego, wzmacniającego religijne założenia chrześcijaństwa. Orygenes pisze, czego między innymi oczekuje od Taumaturga: „Chciałbym bardzo, abyś i z filozofii greckiej przejął te jej działy, które mogłyby służyć za podstawę ogólnego kształcenia i stanowić przygotowanie do chrześcijaństwa, a z geometrii i astronomii zapożyczył te ich części, które okażą się przydatne do interpretacji Pism świętych, tak abyśmy zdanie filozofów, iż geometria, muzyka, gramatyka, retoryka i astronomia są naukami pomocniczymi filozofii, mogli wypowiedzieć o roli, jaką sama filozofia spełni wobec chrześcijaństwa” (s. 26).

Twierdzenie, że filozofii przypisano wyłącznie funkcje siedmiu sztuk wyzwolonych, zachowuje swoją ważność jako uogólnienie trafnie charakteryzujące dominującą tendencję w średniowiecznej refleksji metafizycznej. Niemniej jednak jest pewnym uproszczeniem. Juliusz Domański wskazuje bowiem, że takie pojmowanie filozofii przetrwało do IX wieku. Zatem zrezygnowano jednak z utożsamiania tych pojęć wtedy, gdy w szkole w Chartres dołączono do owych siedmiu sztuk fizykę — dyscyplinę na wskroś filozoficzną o proveniencji arystotelesowskiej. Gdy następnie Abelard wprowadził do nich etykę — zaliczaną przecież do starożytnego kanonu filozoficznego — to w konsekwencji odtworzył (wraz z dialektyką, która znalazła się już wcześniej w obrębie sztuk wyzwolonych) pełny zakres starożytnego pojęcia filozofii, nie zmieniając wszakże jej funkcji propedeutycznej i komplementarnej.

Później, w wyniku licznych transformacji pojawiła się w XIII-wiecznej scholastyce tendencja do nadawania filozofii charakteru wyłącznie „teoretycznego” i „naukowego”, a więc zupełnie odmiennego w stosunku do wcześniejszych jej ujęć. Nastąpiło bowiem w tym okresie rozdzielenie filozofii i teologii. Niemniej jednak oprócz tego uproszczonego scholastycznego ujęcia pojawiło się wiele innych koncepcji, m.in. traktowanie chrześcijaństwa w ogóle jako jedynej prawdziwej filozofii, czy też utożsamianie jej z samym Chrystusem, mistrzem i wzorem filozofii jako chrześcijańskiego życia (s. 49).

W XIV i XV wieku tendencje niescholastyczne nasiliły się i doprowadziły do kryzysu koncepcji scholastycznej. Został on w zasadzie zapoczątkowany już w XII wieku. Juliusz Domański wskazuje w związku z tym m.in. na rozważania Boecjusza z Dacji, Roberta Kilwardby i Rogera Bacona. Później zaś do pogłębienia owego kryzysu przyczyniły się m.in. poglądy Dunsza Szkota, Wilhelma Ockhama oraz jego uczniów. Wynikało ono z nowych tendencji wewnątrzscholastycznych, z rodzącego się i zyskującego coraz więcej zwolenników humanizmu.

W XIV wieku nastąpiło odtworzenie jednolitego pojęcia filozofii poprzez wprowadzenie elementu etycznego rozumianego jak w starożytności, jako moralne życie filozofa postępującego zgodnie z zasadami własnej filozofii. Juliusz Domański omówił to zjawisko na przykładzie metafizycznego fragmentu wypowiedzi krakowskiego mistrza z XV wieku, Jakuba z Gostynina, bliskiego w sensie

zamysłu przemysleniom Roberta Kilwardby. Jednakże „scholastyczne odtworzenie integralnego pojęcia filozofii nie było całkowite, ponieważ w metafizycznych wypowiedziach scholastyków ciągle jeszcze nie brano pod uwagę «osobowości filozoficznej», wyróżniającej się swymi cechami «atopicznymi». Brak ten daje się odczuć nawet u tych, których natchnął już głęboko rodzący się humanizm, na przykład u Jana Gersona” (s. 69).

W ostatniej części omawianej pracy (rozdział IV: *Humanisci a filozofia*) Juliusz Domański zajął się głównie poszukiwaniem i ekspozycją wątków humanistycznych, które trudno było dostrzec w filozofii scholastycznej. Była ona przede wszystkim ściśle teoretyczna. Rozgraniczała teoretyczne i scjentystyczne ujęcie filozofii od ideałów etycznych o charakterze praktycznym. *Ethos* chrześcijański nie miał żadnego związku z filozofią. Dopiero powrót do pogańskiej filozofii antycznej, recepcja zawartości starożytnej myśli filozoficznej, która utożsamiała filozofię z moralnością pozwoliły na odrodzenie się filozofii immanentnie związanej z realizacją programu etycznego opartego na swoistych cechach osobowości filozofa.

Juliusz Domański wskazuje, że to stało się przede wszystkim podstawą do zaistnienia wątków humanistycznych. Są one nieobecne np. u Jakuba z Gostynina, który silnie akcentował moralne wartości życia filozofa traktującego je jako właściwy składnik pojęcia filozofii. Pojawiają się natomiast u Petrarki i Boccaccia, Ambrogio Traversariego (przełożył na nowo *Żywoty... Diogenesa Laertiosa*). Ten ostatni wywarł swoimi ideami humanistycznymi wpływ na poglądy Erazma z Rotterdamu. „Z jednej strony podkreślił wyższość prawdy chrześcijańskiej, jednej i spójnej nad zróżnicowanymi i sprzecznymi poglądami filozofów — motyw częsty u chrześcijan w starożytności i średniowieczu — ale z drugiej strony zwrócił uwagę na korzyść, jaką można wynieść z *exempla philosophorum*, z ich «sentencji» i «czynów», które na ogół ocenił pozytywnie” (s. 77). Właśnie w żywotach starożytnych filozofów pogańskich piętnastowieczni humaniści, m.in. tacy, jak Leonard Bruni, Giannozzo Manetti podkreślali moralne aspekty życia tych filozofów, utożsamiając je z życiem w duchu wartości chrześcijańskich — obywatelskich. Szczególnie dobitnie ujął to Erazm z Rotterdamu wskazujący, że „prawdziwym filozofem nie jest erudyta delektujący się wszelkimi subtelnościami filozofii, lecz ten, kto żyje w sposób filozoficzny” (s. 87). Według Erazma — pisze Juliusz Domański — „taki ideał filozofa urzeczywistniony został w ten sam sposób przez pogańskich filozofów i chrześcijańskich świętych. W słynnym adagium *Sileni Alcibiadis* wymienia on z jednej strony Sokratesa, Diogenesa Cynika, Epikteta, a z drugiej Jana Chrzciciela, apostołów, św. Marcina i Chrystusa jako przykłady natury «sylenicznej», która objawia się w ich nauce i postępowaniu” (s. 87–88).

U Erazma objawiła się radykalizacja zainicjowanych w XIV i XV wieku idei humanistycznych, pomniejszająca nawet znaczenie wiedzy teoretycznej, uznawanej przez innych od starożytności do zmierzchu scholastyki za niezbędny element

erudycji filozoficznej. Nie kontrastował on w związku z tym filozofów i niefilozofów, nie wprowadzał dystynkcji między „uczonymi” i „plebsem”. Jego koncepcja filozofii akcentowała przede wszystkim różnicę „między tymi, którzy w swych działaniach kierują się prawdziwym dobrem, i tymi, którymi kieruje dobro fałszywe” (s. 90). Można więc stwierdzić, biorąc pod uwagę badany i omawiany okres filozofii, że na gruncie autorefleksji, metafizycznej interpretacji własnego pojęcia filozofia zatoczyła jakby heglowskie koło. Od starożytnego ujęcia, kiedy była zespolona z życiem moralnym, wróciła po średniowiecznej przerwie do punktu wyjścia. Filozofowanie bowiem zaczęło się znów wiązać z życiem moralnym według zasad głoszonej filozofii moralności. Życie moralne filozofa uznano za niezbędny składnik całkowitego pojęcia filozofii.

Recenzował *Jerzy Kosiewicz*