

Agnieszka Kijewska

Historia filozofii średniowiecznej i jej historiografia

1. Współczesne zainteresowanie filozofią średniowieczną i jej historiografią

Książka Johna Inglisa *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*, wydana w wydawnictwie Brill (Leiden–Köln–Boston) w roku 1998, stanowi bardzo ważny etap w rozwoju refleksji nad historią filozofii średniowiecznej, a w zasadzie nad dziejami badań mediewistycznych. Autor jest absolwentem Uniwersytetu św. Tomasza w Houston, uniwersytetu związanego licznymi personalnymi więzami z Papieskim Ośrodkiem Badań Mediewistycznych w Toronto. John Inglis, który otrzymał tam formację intelektualną opartą na Gilsonowskim modelu badań mediewistycznych, postanawia w omawianej tutaj książce prześledzić dzieje, a w zasadzie prehistorię tego podejścia, czyli dzieje neoscholastycznego paradygmatu uprawiania mediewistyki. Ta próba gruntownej refleksji nad sposobem uprawiania historii filozofii średniowiecznej nie jest zjawiskiem odosobnionym. Ostatnio pojawiło się na ten temat wiele publikacji, jak artykuły Ph. Rosemanna¹ czy — reprezentującego zdecydowanie różne od neoscholastycznego podejście — Alaina de Libery². Myślę, że dyskusja nad tym zagadnieniem powinna również zaangażować historyków filozofii w naszym kraju. Model Gilsonowski, rozpowszechniony przede wszystkim za sprawą polskiego tłumaczenia *Historii filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich* (tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966), wydawał się po okresie marksistowskiej ideologizacji jedyną alternatywą rzetelnych badań mediewistycznych czy po prostu rzetelnego uczenia historii filozofii średniowiecznej.

¹ Por. Ph. Rosemann, *La philosophie et ses méthodes de recherche historique: réflexions sur la dialectique entre la philosophie et son histoire*, w: *Éditer, traduire, interpréter. Essais de méthodologie philosophique*, éd. S.G. Lofts, Ph.W. Rosemann, Louvain-la-Nueve, Louvain–Paris 1997, s. 1-14; Ph. Rosemann, *A Change of Paradigm in the Study of Medieval Philosophy: From Rationalism to Postmodernism*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 72, 1998, s. 59-73.

² Por. A. de Libera, *Le relativisme historique: théorie des „complexes questions réponses” et „tratabilité”*, „Les Etudes philosophiques” 4, 1999, s. 479-494.

Refleksję w tym duchu prowadził Stefan Swieżawski w książce *Zagadnienie historii filozofii* (Warszawa 1966). W tym roku otrzymaliśmy jego *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, które mogą stanowić doskonałą ilustrację tego podejścia, zwłaszcza że Swieżawskiego łączyła z Gilsonem relacja: mistrz–uczeń.

Poniższy tekst ma na celu zaainspirowanie dyskusji nad sposobami uprawiania badań mediewistycznych. Centralnym punktem tej dyskusji powinna być niewątpliwie refleksja nad paradygmatem Gilsonowskim: pokazanie jego źródeł, uwarunkowań, osiągnięć, ale i ograniczeń. W swoim czasie Etienne Gilson zainicjował w badaniach mediewistycznych epokę i nie da się zakwestionować jego dokonań, a jedynie można pójść odrobinę dalej, pamiętając o powiedzeniu Bernarda z Chartres: „Jesteśmy karłami na barkach olbrzymów; to, że widzimy dalej i więcej zawdzięczamy temu, że do naszego małego wzrostu dodali oni swoją gigantyczną wielkość”.

2. Neoscholastyczny paradygmat uprawiania mediewistyki

Zdaniem Johna Inglisa, realizowany przez Etienne Gilsona model uprawiania badań mediewistycznych należał do tego samego typu podejścia, w którym tworzył np. Maurice de Wulf, a który można określić jako paradygmat neoscholastyczny³. Twórcami tego modelu byli dwaj Niemcy: Joseph Kleutgen oraz Albert Stöckl, którzy, jak stwierdza Inglis, „wynaleźli” historię filozofii średniowiecznej⁴. W tym paradygmacie uprawiania mediewistyki filozofię średniowieczną rozpatruje się z następujących punktów widzenia:

A. Jak w filozofii średniowiecznej dokonywało się łączenie wiary i rozumu? Harmonijne połączenie porządku wiary oraz porządku racjonalnych dociekań, przy pełnej świadomości metodologicznej odrębności tych płaszczyzn, jest dla Gilsona podstawowym wyznacznikiem filozofii chrześcijańskiej. Dyskusja nad zagadnieniem filozofii chrześcijańskiej została zainicjowana przez E. Bréhiera w latach 30. naszego wieku. „Filozofię chrześcijańską” Bréhier rozumiał dwojako. Filozofia chrześcijańska, po pierwsze, obejmuje po prostu to, co jest akceptowane przez magisterium Kościoła. Taki typ filozoficznej refleksji historycznie istniał, ale dla filozofa nie ma w sobie nic interesującego. Mianem filozofii chrześcijańskiej można, po drugie, określić taką filozofię, która używa chrześcijaństwa jako punktu wyjścia dla pozytywnej filozoficznej refleksji. Zdaniem Bréhiera, taka filozofia nigdy historycznie nie istniała, gdyż to, co np. w myśli św. Augustyna mogłoby być filozoficznie interesujące, pochodzi z innych, poza chrześcijańskich źródeł. Pojęcie filozofii chrześcijańskiej jest zatem, według Bréhiera, nonsensowne⁵.

³ Por. J. Inglis, *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*, Leiden–Köln–Boston 1998, s. 10–11.

⁴ Por. tamże, s. 11.

⁵ Por. J.L.A. West, *The Thomistic Debate Concerning the Existence and Nature of Christian Philosophy: Towards a Synthesis*, „The Modern Schoolman” LXXVII, 1999, s. 50–51.

Odmienne stanowisko prezentuje w tej kwestii Etienne Gilson. W *Duchu filozofii średniowiecznej* wyraźnie stwierdza, że filozofia inspirująca się chrześcijaństwem istniała historycznie i to nie tylko w czasach starożytności chrześcijańskiej czy średniowiecza. Analizując dzieła takich myślicieli, jak Kartezjusz, Malebranche czy Leibniz, myślicieli, którym chyba nikt nie odmówi miana filozofów, Gilson pokazuje, że chrześcijaństwo w sposób istotny oddziało na ich filozoficzne koncepcje⁶. Wreszcie proponuje następującą definicję filozofii chrześcijańskiej: „Nazywam [...] chrześcijańską wszelką filozofię, która rozgraniczając formalnie obydwie porządki poznania uznaje jednak objawienie chrześcijańskie za niezbędną pomoc dla rozumu”⁷. Objawienie i filozofia różnią się zatem formalnie, ale objawienie jest konieczną pomocą, a nawet pełni funkcję wiodącą, skierowując myśliciela ku interesującej z tego punktu widzenia problematyce. Tak pojęta filozofia chrześcijańska osiągnęła swój szczyt, zdaniem Gilsona, w filozofii Tomasza z Akwinu, który pogodził chrześcijaństwo z myślą grecką w interesujący filozoficznie sposób.

Podobną postawę przejął od swojego mistrza S. Swieżawski. Wydawcy jego wykładów piszą: „Swieżawski podchodzi do zagadnienia filozofii chrześcijańskiej w duchu rozwiązań Gilsona, jednak sformułowania przezeń proponowane wydają się brzmieć mniej kategorycznie”⁸. W książce *Święty Tomasz na nowo odczytany* Swieżawski stwierdza: „Ściśle rzecz biorąc, nie ma filozofii chrześcijańskiej, a to dlatego, że filozofia jest sprawą pozakonfesyjną i przedkonfesyjną. Tu nie ma ani wierzącego, ani niewierzącego, ani chrześcijanina, ani muzułmanina — jest człowiek, który filozofuje. Faktem historycznym jest natomiast filozofia uprawiana przez chrześcijan; wtedy refleksja filozoficzna staje się filozofią chrześcijańską”⁹. Można zatem powiedzieć, że postawa Swieżawskiego ewoluje od stanowiska Gilsonowskiego ku stanowisku zbliżonemu do Fernanda van Steenberghena, który wielokrotnie podejmował dyskusję z Gilsonowską koncepcją „filozofii chrześcijańskiej”. Zwracał on uwagę na fakt, że termin „filozofia” posiada, nawet w języku potocznym, przynajmniej dwa znaczenia. Jeśli słowo „filozofia” weźmie się w sensie ścisłym, to oznacza ona określoną naukową dyscyplinę, która wychodząc z oczywistych przesłanek, za pomocą właściwych sobie metod zmierza do skonstruowania systematycznej interpretacji struktury wszechświata. „Filozofią” w sensie szerokim jest wszelka ogólna wizja świata i życia ludzkiego. Tak rozumiana filozofia zawiera jako swoją integralną część refleksję na temat Boga, stworzenia, człowieka i jego przeznaczenia, zła i grzechu czy sensu życia. Tego typu rozważania w istotny

⁶ Por. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 18 i n.

⁷ Tamże, s. 38.

⁸ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 911.

⁹ S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, s. 72.

sposób mogą być inspirowane chrześcijaństwem. Jeśli natomiast chodzi o filozofię pojętą jako dyscyplina naukowa, to znajduje ona swoje miejsce obok teologii czy innych nauk, które najwyżej mogą być uprawiane „w klimacie” chrześcijańskim. Chrześcijaństwo wywiera istotny wpływ na osobę filozofa czy uczonego sugerując mu tematy, które należy podjąć, lub błędy, których należy się wystrzegać, ale ten wpływ nigdy nie dotyczy sposobu uprawiania nauki¹⁰.

B. Innym ważnym pytaniem, które zdaniem J. Inglisa, stawia sobie historia filozofii konstruowana według modelu neoscholastycznego, jest pytanie o to, jak autorzy średniowiecza rozwijali epistemologię opartą na naturalnych ludzkich władzach poznawczych? Zdaniem zwolenników neoscholastycznego paradygmatu, najbardziej dopracowaną teorią poznania jest epistemologia Tomaszowa, gdyż odrzuca Augustyński iluminizm, opiera się na naturalnych władzach człowieka oraz w efekcie buduje w pełni realistyczną teorię poznania. Swieżawski, na przykład, twierdzi, że wartość filozofii wzrasta w miarę jej realizmu: „metafizyka tym pełniej i wydajniej służy chrześcijaństwu, im bardziej jest realistyczna w sferze teorii poznania i ontologii”¹¹.

C. Następnym ważnym dla neoscholastycznego paradygmatu zagadnieniem jest pytanie o to, jak autorzy średniowiecza przyczynili się do rozwoju standardowych dziedzin filozofii, zwłaszcza tych, w których przejawia się inspirująca rola nauki chrześcijańskiej, jak teologia naturalna, metafizyka czy antropologia?¹²

Gilson uważał, że inspirująca rola chrześcijaństwa ujawniła się właśnie w tym, że pod jego wpływem myśliciele wieków średnich skierowali się ku metafizyce czy antropologii, w których to dziedzinach osiągnęli największą oryginalność¹³.

Stanowisko Swieżawskiego jest w tej kwestii bodajże jeszcze bardziej radykalne. Uzasadniając tytuł swoich wykładów z historii filozofii starożytnej i średniowiecznej Swieżawski stwierdza: „Już w wieku XIV zaczyna się powolny, wielowiekowy proces, w którym filozofia klasyczna «zdradza» samą siebie degradując stopniowo kluczową rolę metafizyki, której miejsce zajmują inne dyscypliny filozoficzne, jak etyka, teoria poznania. Powolny renesans refleksji metafizycznej nad całą rzeczywistością i nad człowiekiem daje się zauważyć dopiero w wieku XX. Oto wyrażony w wielkim skrócie powód nadania tej książce tytułu: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*”¹⁴. To właśnie metafizyczna struktura filozofii średniowiecznej decyduje o tym, że ten gmach filozofii można określić mianem filozofii klasycznej.

¹⁰ Por. F. van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-Paris 1966, s. 536-538.

¹¹ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii...*, dz. cyt., s. 913.

¹² Por. J. Inglis, *Spheres of Philosophical Inquiry...*, dz. cyt., s. 3-5.

¹³ Por. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, dz. cyt., s. 39 i n.

¹⁴ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii...*, dz. cyt., s. XI.

D. Następnym wyróżnikiem neoscholastycznego paradygmatu jest zatem pytanie o to, w jakiej relacji pozostaje myśl danego filozofa do filozofii Tomasa z Akwinu, która jest uważana za szczytowy punkt rozwoju myśli średniowiecznej. Wiąże się to ściśle z teleologiczną wizją dziejów filozofii średniowiecznej, którą Gilson nakreślił zwłaszcza w *Jedności doświadczenia filozoficznego*¹⁵. Wiek XIII, a w nim filozofia św. Tomasza, jest pokazywany jako spełnienie rozwoju myśli średniowiecznej, a wszystko to, co następuje później, nosi na sobie nieuchronne znamiona schyłkowości: jest naznaczone sceptycyzmem bądź mistycyzmem.

Podobne jest podejście S. Swieżawskiego. Wydawcy jego wykładów stwierdzają: „Celem autora *Dziejów europejskiej filozofii klasycznej* stało się wyodrębnienie nurtu radykalnego realizmu w filozofii, który byłby odpowiedzią na współczesne kierunki teozoficzne, ezoteryczne, na postępujący fideizm z jednej strony, a z drugiej na nieustanne odrzucanie podstaw chrześcijaństwa. Wedle Swieżawskiego odpowiedzią może być tu ponowne odkrycie i odczytanie metafizyki i antropologii św. Tomasza, którą określa jako pielgrzymkę do źródeł, a tylko one mogą nam zwrócić świeżość kontemplacji filozoficznej ożywiającej naszą kulturę śmiertelnie zranioną przez subiektywizm i idealizm europejskiej myśli filozoficznej, skupionej na samej sobie, a nie na konkretnym bycie¹⁶.

John Inglis utrzymuje, że zarysowany w ten schematyczny sposób model badań mediewistycznych, nie jest oryginalnym tworem Gilsona, ale że znalazł on go przede wszystkim u Maurice'a de Wulfa. Mimo tego, że niejednokrotnie przeciwstawiano de Wulfa Gilsonowi — de Wulf argumentowałby na rzecz wspólnego dziedzictwa filozofii scholastycznej, Gilson natomiast bardziej podkreślałby wielość filozofii — różnice między tymi dwoma historykami są w istocie akcydentalne. Zdaniem Inglisa obaj oni tworzyli w obrębie tego samego modelu historyczno-filozoficznego, który swymi korzeniami sięga wieku XIX, a przede wszystkim dwóch autorów: jezuitę, Josepha Kleutgena (1811–1883) oraz Alberta Stöckla (1823–1893). To właśnie oni stworzyli historię filozofii średniowiecznej jako alternatywę dla sceptycyzmu i indywidualizmu filozofii współczesnej. Szli tutaj śladem podręczników Charlesa René Billuarta, autora dziewięciotomowego wprowadzenia do *Sumy teologicznej* (*Summa Sancti Thomae hodiernis academiarum moribus accomodata*, 1746–1751) oraz Antonio Goudina z 1670 r.: *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae Dogmata*. W czasach Kleutgena i Stöckla w centrach edukacji kościelnej filozofię studiowano z podręcznika Goudina, przeciwstawiając go Kartezjuszowi, a teologię wykładano według Billuarta¹⁷.

¹⁵ Por. E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, s. 27–47.

¹⁶ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii...*, dz. cyt., s. 913.

¹⁷ Por. J. Inglis, *Spheres of Philosophical Inquiry...*, dz. cyt., s. 21.

W Europie wieku XIX atmosfera była wysoce niesprzyjająca dla rozwoju kościelnych centrów edukacji. Jeśli chodzi o zainteresowanie filozofią średniowieczną, to sytuacja była jeszcze gorsza: zarówno protestanci, jak i katolicy traktowali filozofię średniowieczną jako relik. Romantyzm skierował wprawdzie swoje zainteresowanie na wieki średnie, ale poszukiwał tam postaw bliskich sobie, tj. tendencji panteistyczno-mistycznych. Z tym wiązał się renesans zainteresowań takimi myślicielami średniowiecza, jak Eriugena, Wiktoryni czy Eckhart. Heterodoksalne tendencje w scholastyce zaakcentował także wybitny znawca średniowiecza, B. Hauréau, którego interesowały wszelkie przejawy wyzwalania się myśli filozoficznej z pęt religijnego dogmatu.

Nowy model badań nad średniowieczem, przeciwstawny zarówno modelowi romantycznemu, jak i racjonalistycznemu był dziełem Kleutgena oraz Stöckla. Autorzy ci traktowali powrót do średniowiecza jako alternatywę dla ekspansywnej postawy współczesnej filozofii i nauki. Kleutgen uważał, że Kartezjusz, Kant, Schelling i Hegel rozwieźli filozofię z Kościołem, toteż proponuje on powrót do studium Ojców i filozofii średniowiecznej, jako do wzoru łączenia wiary i rozumu¹⁸. W latach 1860–1863 wychodzi *Die Philosophie der Vorzeit* Kleutgena, która wkrótce zostanie przełożona na język francuski i ukaże się w roku 1868 jako *La philosophie scolastique*. Kleutgen pokazał tam, że wiedza jest czymś różnym od wiary: należy zatem precyzyjnie odróżnić to, co możemy poznać w sposób naturalny, od tego, co dane jest człowiekowi na drodze objawienia. To filozofia krytyczna stworzyła opozycję pomiędzy wiedzą a wiarą, rozumem a uczuciem, natomiast scholastycy dali przykład, jak pogodzić te porządki nie przeciwstawiając ich sobie¹⁹. Zdaniem Kleutgena, epistemologia Tomasza z Akwinu jest najlepszym fundamentem dla realistycznej teorii poznania i tylko ona jest w stanie skutecznie przeciwstawić się subiektywizmowi i sceptycyzmowi filozofii współczesnej oraz upadkowi nauki. Kiedy bowiem nauka traci kontakt z rzeczami, traci tym samym swoją zawartość oraz cel. Co więcej, dobrą filozofią jest tylko ta filozofia, która prowadzi do dobra moralnego, a zatem filozofia współczesna jest niemoralna, bo wiedzie do rewolucji i destrukcji²⁰.

Zdaniem Kleutgena, fałszywe jest zatem przekonanie, że w średniowieczu nie było filozofii i że myśl była wówczas podporządkowana religijnemu dogmatowi. Filozoficzny realizm oraz godzenie wiary i rozumu, to szczyt filozofii średniowiecznej, który został zdobyty przez Tomasza. Duns Szkot oraz Ockham prezentują schyłkową postać tej filozofii, bo krytykują realizm oraz równowagę rozumu i objawienia, co w efekcie prowadzi do rozkładu filozofii średnio-

¹⁸ Tamże, s. 68-69. Por. J. Kleutgen, *La philosophie scolastique. Exposé et défendue*, trad. par R.P. Constant Sierp, Paris 1868, s. 3-13.

¹⁹ Por. J. Kleutgen, *La philosophie scolastique*, dz. cyt., s. 10.

²⁰ Tamże, s. 26 i n. Por. J. Inglis, *Spheres of Philosophical Inquiry...*, dz. cyt., s. 83-84.

wiecznej. Kleutgen porządkuje myśl średniowieczną według gałęzi filozofii pokazując, jak wielki wkład miało średniowiecze. Centralne miejsce przypada tutaj epistemologii, toteż i szczególne zagrożenie widzi się w nominalizmie, podważającym obiektywizm poznania²¹.

Uważam, że John Inglis wypowiadając tezę, iż Gilson przejmuje jedynie model wypracowany przez Kleutgena, dokonuje zbyt dużej generalizacji²². Inglis pokazuje wprawdzie, że Gilson, podobnie jak w swoim czasie Kleutgen, w odnowieniu filozofii neoscholastycznej widział szansę na dostarczenie intelektualnych fundamentów porządku społecznego, dla którego największe zagrożenie stanowił marksizm. Zdaniem Gilsona, to tylko filozofia Tomaszowa jest w stanie dostarczyć podstaw zdrowego porządku społecznego²³. Mimo tego sądzę, że nawet jeśli inspiracja poczyną Gilsona była, jak twierdzi Inglis, podobna, to jednak wprowadza on do paradygmatu Kleutgena-Stöckla pewne bardzo istotne korekty. Kleutgen rozpoczyna omawianie scholastyki od zagadnień z obszaru teorii poznania i pyta: jak możliwa jest realistyczna teoria poznania?²⁴ Scholastyka, jego zdaniem, posiada wystarczająco dobrą epistemologię, aby zaspokoić wymagania współczesności. Kontekstem tak postawionego problemu jest oczywiście współczesna Kletgenowi filozofia pokantowska. W podobnym kierunku rozwinął ten model Albert Stöckl w opublikowanej w l. 1864–1866 książce pt. *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Omawia on w niej filozofię średniowieczną z punktu widzenia relacji wiary do rozumu. Stöckl pragnie pokazać, że Kościół wspiera pracę rozumu i że w wiekach średnich filozofia miała pełną swobodę rozwoju²⁵. Społeczny kontekst tak postawionego problemu stanowiła dyskusja, która toczyła się w połowie wieku XIX na temat relacji rozumu do autorytetu oraz zakresu wolności badań naukowych. Także i dla Stöckla najwybitniejszym filozofem średniowiecza jest Tomasz z Akwinu, gdyż zaproponował on teorię epistemologicznej pewności, która nie jest sprzeczna z wiarą²⁶. Stöckl akcentuje również wagę Tomaszowej metafizyki, co później jeszcze wyraźniej uczynił Etienne Gilson. Sądzę, że właśnie Gilson wprowadził pewną bardzo istotną korektę paradygmatu neoscholastycznego: zamienił epistemologiczny punkt widzenia Kleutgena na metafizyczny. Relacja rozum–wiera jest dla niego bardzo istotnym zagadnieniem, ale jeszcze ważniejsze jest pytanie o *esse*, stanowiące istotny wyróżnik „metafizyki Księgi Wyjścia”. Filozofia bowiem powinna podejmować problemy stale obecne w dziejach myśli, powinna pytać o byt. Niektórzy uczeni podkreślali, że także postawienie sprawy Gilson zawdzięcza przede wszystkim wpływowi Henri Bergsona.

²¹ Por. J. Inglis, *Spheres of Philosophical Inquiry*, dz. cyt., s. 94.

²² Por. tamże, s. 203.

²³ Por. tamże, s. 198–201.

²⁴ Por. J. Kleutgen, *La philosophie scolastique*, dz. cyt., rozdział 1, s. 29 i n.

²⁵ Por. J. Inglis, *Spheres of Philosophical Inquiry*, dz. cyt., s. 112.

²⁶ Por. tamże, s. 124.

Model uprawiania mediewistyki, nazywany przez Inglisa modelem Kleutgena-Stöckla miał wielu wybitnych kontynuatorów. Wystarczy tu wspomnieć Martina Grabmanna, który kształcił się w seminarium w Eichstätt pod kierunkiem Stöckla²⁷. Z ośrodkiem tym wcześniej związany był Kleutgen. W okresie *Kulturkampfu* był to jedyny katolicki ośrodek, w którym można było zdobyć rzetelną edukację. Do sukcesu tego modelu badań niewątpliwie przyczynił się również papież Leon XIII przede wszystkim poprzez encyklikę *Aeterni Patris* z 4 sierpnia 1879 r. Trudno tu w istocie ustalić dokładną kolejność wpływów, gdyż John Inglis twierdzi, że jest wysoce prawdopodobne, iż przy powstaniu encykliki współpracował Kleutgen, który wówczas był kierownikiem studiów na Gregorianum. Leon XIII zainicjował ponadto krytyczne wydawanie pism Tomasza, tzw. *editio Leonina* oraz wspierał powstanie wielu periodyków filozoficznych („Divus Thomas”, „Revue Thomiste”, „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie”) oraz przekształcenia uniwersyteckie. W efekcie jego listu do biskupów belgijskich z roku 1880, na Uniwersytecie Katolickim w Leuven mają miejsce ważne przekształcenia: w roku 1882 kardynał Déchamp tworzy tam katedrę tomizmu na czele z Desiré Mercierem. W 1889 przekształca się ona w Institut Supérieur de philosophie, którym kieruje Mercier, a historię filozofii wykłada Maurice de Wulf (1867–1947).

W 50. rocznicę *Aeterni Patris* Etienne Gilson objął kierownictwo Instytutu Studiów Mediewistycznych w Toronto i utworzył PIMS. To przede wszystkim te dwa ośrodki dały instytucjonalne wsparcie badaniom nad filozofią średniowieczną.

3. Odchodzenie od neoscholastycznego paradygmatu

Pierwsze próby przełamania modelu Kleutgena-Stöckla spotyka się w pracach historyków aktywnie działających w obrębie tego właśnie nurtu badawczego. Na przykład Ph. Böhner polemizował z tezą sformułowaną przez Kleutgena i Stöckla, a obecną zarówno u de Wulfa, jak i Gilsona, oskarżając Ockhama o sceptycyzm i doprowadzenie do upadku filozofii średniowiecznej. Böhner pokazał, jak wielki był wkład Ockhama do tradycyjnych dziedzin filozofii, przez co poszerzył się znacznie panteon średniowiecznych myślicieli. Mimo tego Böhner pozostawał wciąż w obrębie modelu neoscholastycznego, a badania dziejów filozofii uczył się od Gilsona. Wraz z nim napisał w roku 1937 *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*²⁸.

Z kolei Fernand van Steenberghen podjął próbę lepszego osadzenia filozofii wieku XIII w kontekście historycznym. Polemizuje on z wizją nurtów doktrynalnych wieku XIII, stworzoną przez Franciszka Ehrle SJ (prefekt Biblioteki

²⁷ Por. M. Kurdziałek, *Sylwetki historyków filozofii: Marcin Grabmann*, „Roczniki Filozoficzne” V, 1955–1957, z. 3, s. 141.

²⁸ *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, przeł. S. Stomma, Warszawa 1962. Por. J. Inglis, *Spheres of Philosophical Inquiry*, dz. cyt., s. 215–216.

Watykańskiej, zm. 1934) oraz P. Mandonneta, a głoszącą, że wiek XIII był czasem sporu augustynizmu z arystotelizmem²⁹. W wieku XIII wyróżnia on arystotelizm eklektyczny, panujący do połowy wieku, arystotelizm umiarkowany oraz radykalny, którego czołowym przedstawicielem był Siger z Brabantu³⁰. Właśnie jego prace nad Sigerem, w którym widziano głównego sprawcę przechylenia szali na korzyść rozumu, skorygowały wiele fałszywych wyobrażeń na temat wieku XIII. Ten historyzm zainicjował nowe podejście do badań mediewistycznych, które walczyło z wszelkimi badaniami kierowanymi z góry przyjętą tezą.

Radykalne zerwanie z modelem Kleutgena-Stöckla przyszło ze strony filozofów związanych z odmienną tradycją filozoficzną, a mianowicie od strony analityków. Manifestem tego podejścia jest *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*³¹. Jest to historia filozofii zorientowana problemowo, nie chronologicznie i skoncentrowana na problemach ważnych dla współczesnej filozofii (anglosaskiej). W żadnym razie nie uznaje się filozofii Tomasza z Akwinu za szczyt filozofii scholastycznej, chociaż jego filozofia wciąż przykuwa najwięcej uwagi ze strony badaczy. 1/3 tekstu poświęcona jest logice, która jest szczególnie przedmiotem zainteresowań analityków, gdyż daje podstawy do uprawiania innych dziedzin filozofii. W tym nurcie wyraźnie zmienia się obraz filozofii średniowiecznej, gdyż ulega zmianie jej dotychczasowy fundament. Wydawcy nie zamierzają kreślić całościowego obrazu myśli średniowiecznej, ale pragną zwrócić uwagę na te problemy, które i dzisiaj mogą zainteresować filozofów (filozofujących przede wszystkim w nurcie analitycznym)³². Mankamentem tego podejścia wydaje się to, że autorom podręcznika nie udało się skutecznie przekonać czytelnika, dlaczego warto studiować filozofię średniowieczną. Odrzucając aspekt historyczny, pozbawiono filozofię średniowieczną autonomicznej wartości: filozofia średniowieczna jest ciekawa tylko o tyle, o ile antycypuje zagadnienia współczesne.

Jednym z najwybitniejszych, a zarazem najbardziej kontrowersyjnych współczesnych mediewistów jest Alain de Libera. Swoje podejście do badań nad średniowieczem określa on jako relatywistyczne, holistyczne, głoszące nieciągłość. Odwołuje się wyraźnie do tradycji badawczej Michela Foucault stwierdzając, że jego postawę cechuje „metodyczny Foucaultyzm”, który nie dąży do przesady czy sceptycyzmu³³.

²⁹ Wersję tę w najważniejszych zarysach powtarza podręcznik historii filozofii W. Tarkiewicza. Por. F. van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, dz. cyt., s. 15-16.

³⁰ Por. tamże, s. 118 i n.

³¹ *Cambridge History of Later Mediaeval Philosophy*, ed. by N. Kretzmann, A. Kenny, I. Pinborg, Cambridge 1982.

³² Por. N. Kretzmann, *Introduction*, w: *Cambridge History...*, dz. cyt., s. 3. J. Inglis, *Spheres of Philosophical Inquiry*, dz. cyt., s. 225-231.

³³ Por. A. de Libera, *Le relativisme historique...*, dz. cyt., s. 484.

De Libera uważa, że w istocie jest niemożliwe określenie przedmiotu, periodyzacji, a nawet obszaru filozofii średniowiecznej³⁴. Wszelkie próby bliższych determinacji uwarunkowane są przyjętą koncepcją filozofii. De Libera lansuje tutaj przejętą od Paula Vignaux ideę *translatio studiorum*. Świat średniowiecza nie ma w sensie ścisłym centrum: to, co się dzieje w świecie arabskim w wieku XI (czasy Awicenny) nie jest w żadnej relacji do tego, co się dzieje w Europie w tym samym czasie, ale będzie w pewnej relacji do tego, co będzie się tam działo na początku wieku XIII. Tym, co możemy obserwować i badać, jest proces przenikania idei, tekstów, nurtów czy stylów myślenia filozoficznego³⁵. Dla de Libery twórcą takiego oryginalnego, nowatorskiego stylu myślenia był w XIII wieku Albert Wielki. W swojej książce poświęconej Albertowi de Libera wzywa: „Zapomnijmy o Tomaszowi z Akwinu”.

Z drugiej jednak strony, podejście de Libery jest podejściem holistycznym: historyk filozofii nie ogranicza swoich zainteresowań do obszaru, który z większymi lub mniejszymi zastrzeżeniami można by nazwać „filozofią średniowieczną” (jeśli można w ogóle taki obszar wydzielić). Dla historyka filozofii średniowiecznej ważne jest wszystko, co do tej pory uważano za domenę nauk pomocniczych historii, jak: programy i techniki nauczania, metody, formowanie się dyscyplin, język, odniesienia między językiem a tradycją oralną, techniki kopiowania, diagramy itp.³⁶.

De Libera zdecydowanie odrzuca teleologiczną wizję rozwoju dziejów filozofii, zwłaszcza wizję w typie Gilsonowskim, którą określa jako teologiczną³⁷. Filozofia średniowieczna nie ma centrum ani ciężenia ku centrum, a przede wszystkim nie istnieją wieczne i niezmiennie prawdy historyczno-filozoficzne. De Libera neguje nawet istnienie „odwiecznych problemów”. Historia filozofii bada najwyżej pewien określony zespół pytań i odpowiedzi, a zadaniem historii filozofii jest prześledzenie jego „genealogii”. Nie jest to tożsame z dziejami problemów czy prawd, gdyż zdaniem de Libery niejednokrotnie fałszywe odpowiedzi czy błędy były motorem napędowym filozofii³⁸. W każdej ponadto epoce postawienie określonego filozoficznego pytania uwarunkowane było zupełnie odmiennymi czynnikami, toteż nawet jeśli to są „te same pytania”, to już nie „takie same”, gdyż mają inne założenia. De Libera dał mistrzowski przykład tego typu analiz w książce *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age* (Paris 1996)³⁹.

³⁴ Por. tamże, s. 480.

³⁵ Por. A. de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris 1993, s. XIV i n.

³⁶ Por. A. de Libera, *Le relativisme historique...*, dz. cyt., s. 481 i n.

³⁷ Por. tamże, s. 484.

³⁸ Por. tamże, s. 486.

³⁹ Podejście de Libery wywołało burzliwe dyskusje i sprzeciw. Por. J. Follon, *Le neo-médiévalisme d'Alain de Libera*, „Revue philosophique de Louvain” 90, 1992, s. 75-81.

Uważam, że warto przyjrzeć się bliżej stanowisku Ph. Rosemanna, który nie ulega — jak deklaruje — totalitaryzmowi neoscholastycznego paradygmatu, ale i nie akceptuje relatywizmu współczesnych postaw badawczych. Stwierdza rzecz na pozór oczywistą, że nie istnieje historia filozofii bez określonych założeń filozoficznych, bez określonej filozoficznej interpretacji⁴⁰. Zwracał na to uwagę również S. Swieżawski postulując, by historyk filozofii zawsze ujawniał własną koncepcję filozofii, gdyż warunkuje ona hierarchię ważności dziedzin filozofii czy problemów. Bez tej wyraźnej deklaracji historyk filozofii łatwo może zejść z płaszczyzny naukowej na płaszczyznę ideologiczną⁴¹. Akcent na „filozoficzność” dziejów filozofii nie doprowadził jednak Rosemanna do stwierdzenia istnienia jednolitego gmachu filozofii klasycznej wspartej na metafizyce, co postulował S. Swieżawski. Zdaniem Rosemanna, filozoficzne założenia wciąż się zmieniają, toteż historia filozofii musi być na nowo „przepisywana” przez każde pokolenie⁴². Zwraca uwagę, że współczesne myślenie nie ufa wszelkim „totalizacjom”, niezależnie od tego, czy będą miały one postać zamkniętego systemu heglowskiego, czy tomistycznego. Co więcej, nie da się zredukować różnych stylów myślenia do jednego, zracjonalizować całego bogactwa kultury według jednego modelu racjonalności. Nie tylko filozofia, ale cała współczesna kultura nieustannie podkreśla różnorodność. W centrum zainteresowań stawia to, co peryferyjne, a często marginalne. Jak w tej sytuacji nie popaść w pułapkę relatywizmu? Jak uniknąć łatwego przejścia od stwierdzenia, że wszystkie obszary kultury są godne zainteresowania do stwierdzenia, że wszystkie są równie wartościowe i równouprawnione?

Tego właśnie, zdaniem Rosemanna, uczy nas filozofia średniowieczna. Należy bowiem uznać, że prawda o całości, absolutna jedność wiedzy z pogodzeniem wszelkich różnic jest projektem koniecznym, ale niewykonalnym w skończonym czasie. Metodę postępowania podpowiada filozofia wieków średnich pokazując, jak pojmować różnicę w poszukiwaniu jedności⁴³. A tego, zdaniem Rosemanna, uczy najbardziej charakterystyczna ze scholastycznych form, metoda *quaestio*, która nie jest monolitem, ale formą nieustannego dialogu z przeciwnymi niejednokrotnie źródłami. To na tej drodze dochodzi do odkrycia, że prawda nie jest dziełem jednej osoby, ale wielu, którzy nawet wypowiadając swoje obiekcje wnoszą coś niezwykle istotnego. Tomasz z Akwinu, a jeszcze wyraźniej Duns Szkot, uczy, jak wydobyć okruch prawdy z tego, co się odrzuca. Duns Szkot zawsze zwracał uwagę na to, aby w żaden sposób nie uchybić

⁴⁰ Por. Ph. Rosemann, *Introduction. La philosophie et ses méthodes de recherche historique. Réflexions sur la dialectique entre la philosophie et son histoire*, w: *Editer, traduire, interpréter. Essais de méthodologie philosophique*, éd. par S.G. Lofts, Ph. W. Rosemann, Louvain-la-Neuve, Louvain-Paris 1997, s. 2.

⁴¹ Por. S. Swieżawski, *Etos historyka filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” 35, 1987, s. 150 i n.

⁴² Por. Ph. Rosemann, *Introduction*, dz. cyt., s. 12.

⁴³ Por. tamże, s. 13.

ideałowi poznania naukowego, którego zasady ustalił Arystoteles, ale i nie zgubić nic z myśli chrześcijańskiej. Za pomocą techniki *distinctio* myśliciele średniowiecza — a celował w tym zwłaszcza *Doctor subtilis* — wyróżniali różne aspekty zagadnienia, aby pokazać, że stanowisko adwersarza odpowiada jakimś aspektowi poruszanego problemu, ale horyzontem wszelkich badań powinna być jakaś synteza. Rosemann pokazuje, że Tomasz z Akwinu nie jest bynajmniej Heglem: Tomasz bowiem sądzi, że pełne i wyczerpujące ujęcie syntetyczne jest niemożliwe⁴⁴. Dzieło życia Tomasza z Akwinu kończy się symptomatycznymi słowami: *Reginalde, non possum*⁴⁵. Myśl wieków średnich daje nam zatem, zdaniem Rosemanna, doskonałą lekcję tego, jak poszukiwać syntezy otwartej wciąż na to, co nowe, bez tworzenia systemów monolitycznych i zamkniętych, ale i bez popadania w relatywizm. Rosemann uważa, że taką właśnie strukturę ma myśl Tomaszowa, gdyż biorąc pod uwagę niepełność ludzkiej myśli, wciąż jest otwarta na prawdę, która ją przekracza⁴⁶.

Rozważania Rosemanna można by jeszcze uzupełnić o analizę dzieł innych myślicieli wieków średnich. Dodałabym, że w swojej istotnej strukturze cała filozofia średniowieczna jest dialogiczna. Wystarczy wskazać filozoficzne dialogi Augustyna, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* Boecjusza, dialogi czy listy Grzegorza Wielkiego, a później *Rozmowę pomiędzy filozofem, Żydem i chrześcijaninem*, czy *Tak i nie* Abelarda. Chciałabym jednak zwrócić uwagę na inne dzieło, monumentalny dialog Mistrza (Nutritor) oraz Ucznia (Alumnus) na temat struktury rzeczywistości, czyli *Periphyseon* Jana Szkota Eriugeny. Mistrz i Uczeń prowadzą dyskusję, przywołując wiele opinii uważanych za „autorytatywne”. W swoich rozmowach dopuszczają do głosu zarówno św. Augustyna, Dionizego, Bazylego, jak i Orygenesesa. Mistrz wyraźnie stwierdza, że nie jest jego zadaniem „rozstrzyganie” między autorytetami, nawet gdy otwarcie głoszą coś, co wzajemnie sobie przeczy, ale wymyślenie (*machinare*) zgody między nimi. Prowadzi to często do tego, że np. Augustyn głosi idee bliskie Dionizemu stwierdzając, że Bóg lepiej jest poznawany wtedy, gdy się go nie zna (*qui melius nesciendo scitur*)⁴⁷. Wyraźnie widać tutaj dążenie, aby połączyć różne punkty widzenia w spójny system, aby przezwyciężyć jednostronność różnych stanowisk w poszukiwaniu prawdy, której nie da się osiągnąć w sposób łatwy i prosty. Prawda jest bowiem nieskończona, toteż ludzkie ograniczone myślenie nie jest w stanie jej przeniknąć i ogarnąć.

⁴⁴ Por. tamże, s. 9.

⁴⁵ Por. Ph. Rosemann, *Omne ens est aliquid. Introduction à la lecture du „système” philosophique de saint Thomas d’Aquin*, Louvain–Paris 1996, s. 13.

⁴⁶ Por. tamże, s. 17.

⁴⁷ Por. J.S. Eriugena, *Periphyseon. Liber quartus* 829b, ed. E. Jeaneau, Tournholt 2000, s. 124.

The history of medieval philosophy and its historiography

The paper has been inspired by the book *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*, by John Inglis (Leiden–Köln–Boston 1998), and it proposes to open a discussion on different models of medieval research. Its starting point is the analysis of the so-called neoscholastic paradigm of medieval studies with its central notion of ‘Christian Philosophy’ as developed by E. Gilson. The paper describes the process of gradual departure from this paradigm, initiated by academics who write in the English language and by Alain de Libera. In particular Ph. Rosemann proposes to relax the constraints that have been imposed by the neoscholastic model of medieval research, while retaining and developing some of its leading ideas. He stresses the diversity of the medieval thought but is not tempted to view it in a relativistic perspective. He underscores its openness and breadth that cannot be subsumed under one system of thought.