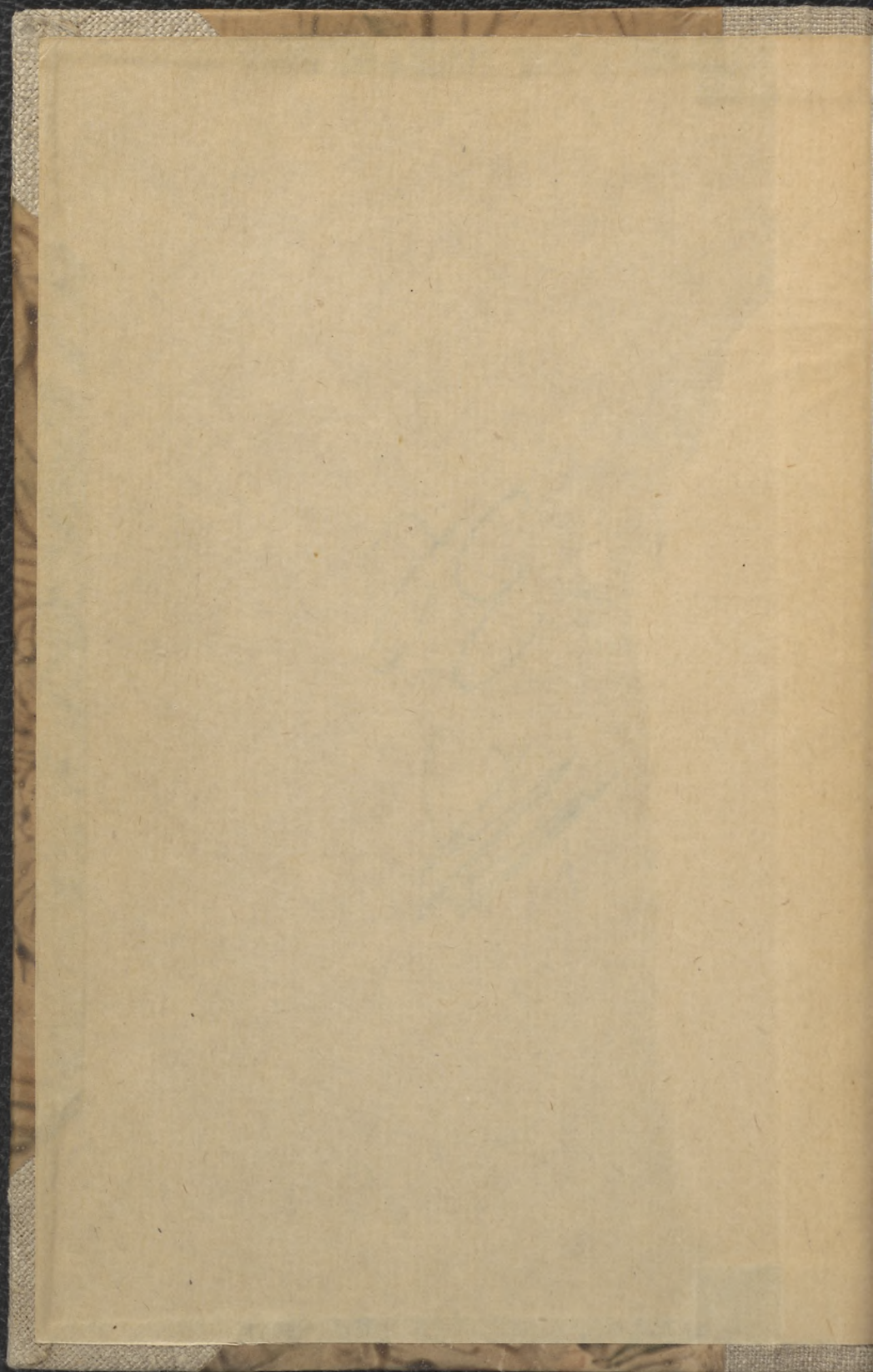
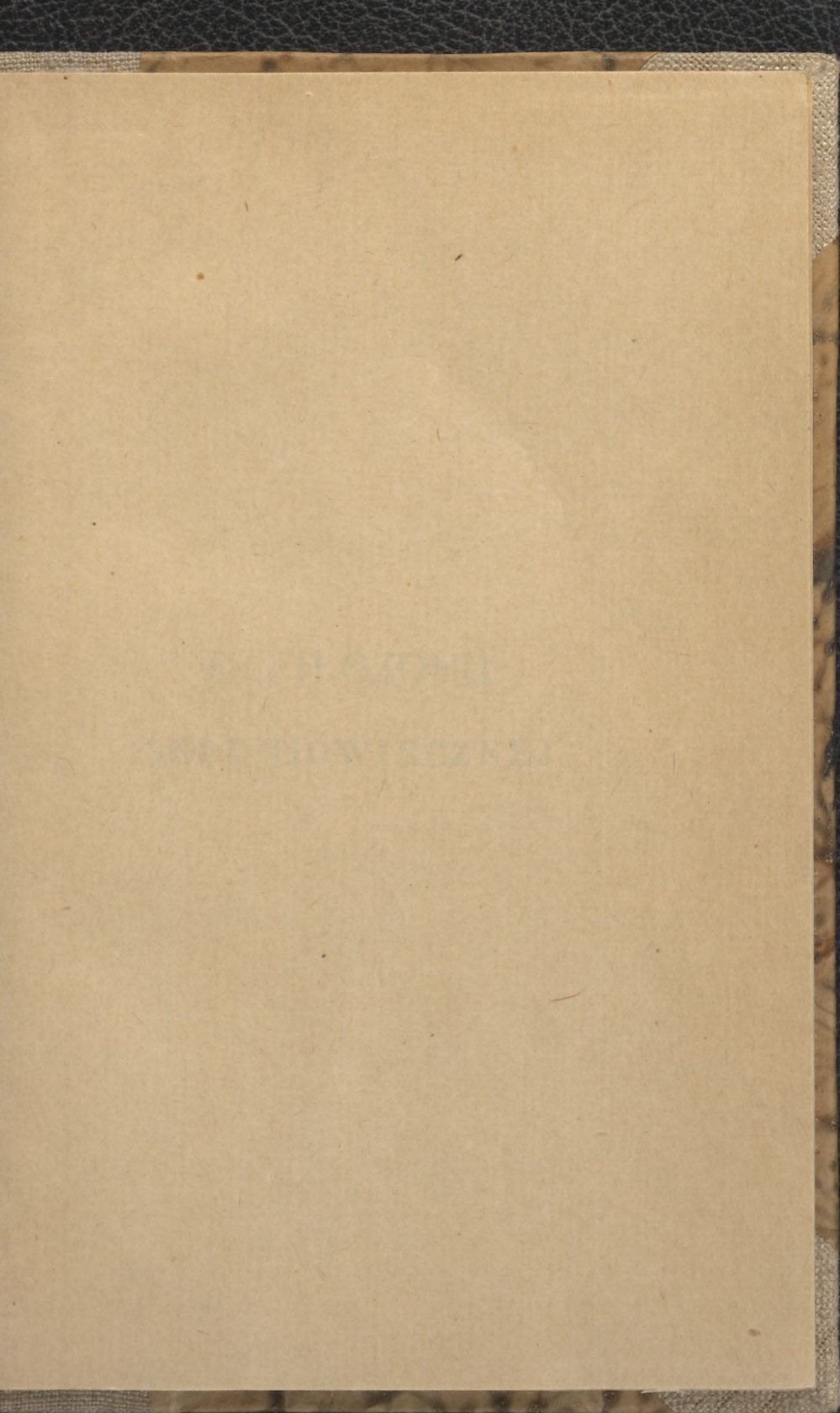
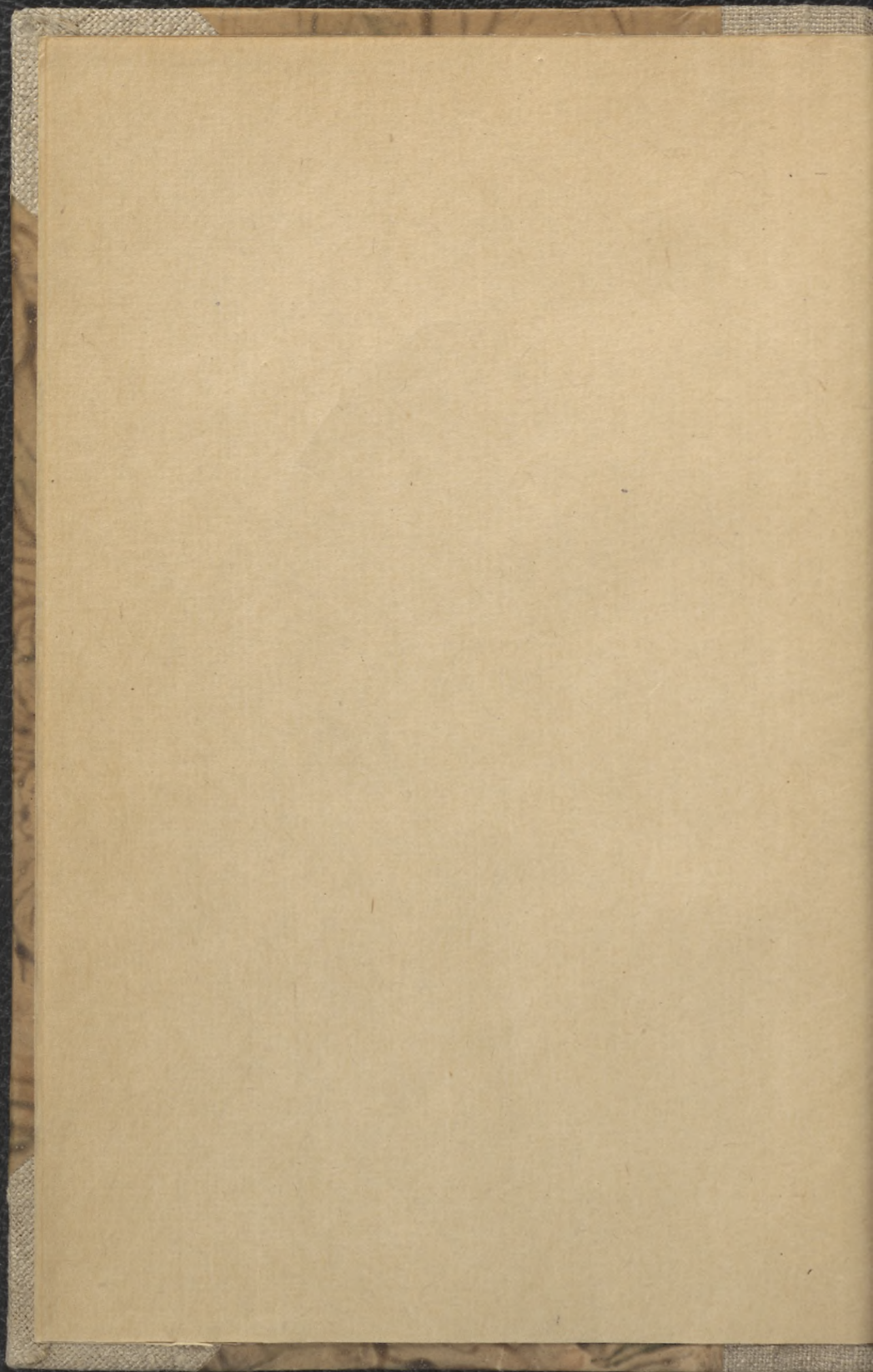










I 201.774

O FILOZOFII
ŚREDNIOWIECZNEJ

THE
LIBRARY OF THE
MUSEUM OF COMPARATIVE ZOOLOGY
AT HARVARD UNIVERSITY
CAMBRIDGE, MASS.

PROF. DR. KAZIMIERZ TWARDOWSKI

O FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ

WYKŁADÓW SZEŚĆ



LWÓW

NAKŁAD H. ALTENBERGA
WARSZAWA — E. WENDE I SP.

1910

Biblioteka Narodowa
Warszawa



30001016531572

201 774



KRAKÓW — DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI.

1958 D 791/34

Pamięci Ojca

London Oct 1

PRZEDMOWA.

Niniejszych sześć wykładów o filozofii średniowiecznej wygłosiłem z początkiem roku 1906 w ramach »Powszechnych Wykładów uniwersyteckich«, urządzanych staraniem Senatu akademickiego Uniwersytetu lwowskiego. Już wtedy powziąłem zamiar wydania tych wykładów drukiem, pragnąc na razie przynajmniej ogólnym szkicem wypełnić jedną z najdotkliwszych luk naszego piśmiennictwa z zakresu dziejów filozofii. Liczne inne zajęcia nie pozwoliły mi wówczas zamiaru tego wykonać. Powróciłem do niego, gdym ubiegłej zimy wykladał w uniwersytecie filozofię średniowiecza jako część kursu historii filozofii. Choć jednak za tym drugim razem traktowałem rzecz obszerniej i szczegółowiej, oddaję wykłady do druku w ich formie pierwotnej, uwzględniwszy jedynie wyniki badań najnowszych i dokonawszy tylko niektórych drobniejszych zmian; sądzę bowiem, że w tej właśnie formie, pragnącej połączyć ścisłość z przystępnością, wykłady o tak mało na ogół znanej i cenionej epoce myśli ludzkiej spełnią najlepiej swój cel dydaktyczny.

PRZEDMOWA

Dydaktyczne też względy kazały mi unikać w samym tekście wykładów gromadzenia szczegółów o życiu i pismach filozofów. Czytelnik znajdzie najważniejsze z nich zestawione osobno, w porządku abecadłowym według osób, których dotyczą. Dodane również na końcu książki tablice synchronistyczne mają ułatwić oryentowanie się w chronologii tego długiego okresu rozwoju myśli ludzkiej, kurczącego się zwykle w potocznej świadomości niepomieranie w porównaniu z epoką starożytną i erą nowożytną. Mapka, zawierająca wspomniane w książce miejscowości, pozwoli może od razu w sposób naoczny zdać sobie sprawę z udziału poszczególnych krajów w następujących po sobie fazach filozofii średniowiecza.

Lwów, 28. lipca, 1909.

Prof. dr. Kazimierz Twardowski.

SPIS RZECZY.

WYKŁAD PIERWSZY.

	Str.
1. Wstęp. — 2. Ścisły związek filozofii średniowiecznej ze starożytną. — 3. Rzut oka na filozofię starożytną. — 4. Platon. — 5. Arystoteles. — 6. Sceptycyzm, epikureizm, stoicyzm. — 7. Filozofia hellenistyczna. — 8. Neoplatonizm. — 9. Religijne zbarwienie stoicyzmu późniejszego. — 10. Philo Judaeus, synkretyzm żydowski. — 11. Ciągłość rozwoju filozofii w okresie hellenistycznym i średniowiecznym. — Zjawienie się chrześcijaństwa	1—15

WYKŁAD DRUGI.

1. Pierwotny i późniejszy stosunek wzajemny filozofii i chrześcijaństwa. — 2. Dążność do usystematyzowania wierzeń chrześcijańskich przy pomocy pojęć filozoficznych. Gnostycyzm. — 3. Sobór nicejski. — 4. Św. Augustyn. — 5. Jego stanowisko filozoficzne i znaczenie w Kościele. — 6. Zastój w ruchu filozoficznym po św. Augustynie. — Komentarze, przekłady, podręczniki. — 7. Przeobrażenia polityczne. — 8. Ruch misjonarski, powstawanie szkół klasztornych i katedralnych. — 9. Filozofia scholastyczna w obszerniejszem i w ściślejszem znaczeniu. — 10. Kierunek mistyczny, przebłyski kierunku empiryczno-przyrodniczego w wiekach średnich. — 11. Platon i Arystoteles w wiekach średnich	16—31
--	-------

WYKŁAD TRZECI.

Str.

1. Główne okresy filozofii średniowiecznej. — 2. Okres rozwoju, — 3. Okres rozkwitu. — 4. Okres upadku. — 5. Jan Szkot Eriugena. — 6. Panteizm Eriugeny, Amalryka, Dawida. — 7. Realizm i nominalizm. — 8. Spór o universalia. — 9. Roscelinus i triteizm. — 10. Anzelm Kantuareński. Dowód ontologiczny istnienia Boga. — 11. Anzelma nauka o odkupieniu. — 12. Realizm i dogmaty kościelne 32—50

WYKŁAD CZWARTY.

1. Abelard. — Konceptualizm. — 2. Mistycyzm w wieku XII. — 3. Filozofia u Arabów. — 4. Filozofia u Żydów. — 5. Arystoteles w wieku XII. i XIII. — 6. Aleksander z Hales i Albert Wielki. — 7. Stanowisko Alberta w sporze o universalia. — 8. Stosunek wiary do wiedzy, objawienia do rozumu, teologii do filozofii. — 9. Tomasz z Akwinu. — 10. Piotr Hiszpan. — 11. Dante 51—69

WYKŁAD PIĄTY.

1. Mistycyzm w szacie scholastycznej: Bonaventura. — 2. Rogerjusz Bacon. Jego zasady metodyczne. Matematyka i nauki przyrodnicze w wiekach średnich. — 3. Zmiana wzajemnego stosunku teologii i filozofii. Jan Duns Szkot. — 4. Rozum i wola. — 5. Indywidualizm. — 6. Początek upadku filozofii średniowiecznej. — 7. Odnowienie umiarkowanego nominalizmu czyli konceptualizmu. Wilhelm Okkam. Terminizm. — 8. Teoria dwojakiej prawdy. — 9. Kościół wobec odnowionego nominalizmu. — 10. Nowe ugrupowanie się kierunków myśli ludzkiej 70—88

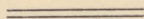
WYKŁAD SZÓSTY.

1. Kierunek teologii wolnej od filozofii i dwie jego formy. — 2. Mistyka Gersona. — 3. T. zw. mistyka niemiecka Eckhardta. — 4. Mikołaj z Kuzy. — 5. Rajmund de Sabunda. — 6. Kierunek filozofii wolnej od teologii i dwie jego formy. Nawiązywanie do tra-

SPIS RZECZY

S r.

dycyi. — 7. Zwrot ku bezpośredniemu poznaniu autorów starożytnych. — 8. Stosunek kościoła do odrodzonej filozofii starożytnej. — 9. Wpływ filozofii średniowiecznej na ukształtowanie się życia umysłowego ery nowożytnej. — 10. Znaczenie średniowiecza dla rozwoju myśli ludzkiej. — 11. Stosunek teologii i filozofii, wiedzy i wiary	89—108
Wiadomości bio- i bibliograficzne . . .	109—124
Tablice synchronistyczne	125—130
Indeks rzeczowy	131—132
Indeks osób	133—136
Indeks miejscowości	137—138
Mapka Europy.	



WYKŁAD PIERWSZY.

STOSUNEK FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ DO STAROŻYTNEJ.

1. Wstęp. — 2. Ścisły związek filozofii średniowiecznej ze starożytną. — 3. Rzut oka na filozofię starożytną. — 4. Platon. — 5. Arystoteles. — 6. Sceptycyzm, epikureizm, stoicyzm. — 7. Filozofia hellenistyczna. — 8. Neoplatonizm. — 9. Religijne zabarwienie stoicyzmu późniejszego. — 10. Philo Judaeus, synkretyzm żydowski. — 11. Ciągłość rozwoju filozofii w okresie hellenistycznym i średniowiecznym. — 12. Zjawienie się chrześcijaństwa.

1. Niniejsze wykłady o filozofii średniowiecznej pragną usunąć przynajmniej w części uderzający brak wiadomości, który można zauważyć nawet u ludzi skądinąd niewątpliwie wykształconych, ilekrotnie chodzi o zdanie sobie sprawy z ogólnego charakteru i znaczenia filozofii średniowiecznej. A ponieważ niewiedza bywa źródłem licznych przesądów, przeto też o filozofii średniowiecznej obiega wielka liczba przesądów, przekonań z góry powziętych, nieopartych poważnem uzasadnieniem lub chociażby usiłowaniem uzasadnienia. Często można się wprost spotkać ze zdaniem, że, ściśle rzecz biorąc, w wiekach średnich filozofii wcale nie było, albowiem

Cel niniejszych wykładów

wszelką myśl filozoficzną w zarodku tłumił kościół. Fakt, że kościół zwalczał w wiekach średnich — tak jak to czyni także dzisiaj — wszelkie poglądy, niezgodne w danej chwili z jego nauką, fakt ten nie ulega oczywiście żadnej wątpliwości. Kto jednak sądzi, że ta walka wyczerpuje całą treść filozofii średniowiecznej, lub że w walce tej myśl filozoficzna zawsze ulegała, ten nie zajrzał nigdy głębiej w liczne krzyżujące się i bogatą tkaninę tworzące prądy, które nurtowały w umysłach ludzkości w okresie tysiącletnim, objętym nazwą średniowiecza.

Charakter niniejszych wykładów.

I dlatego właśnie, że jest to okres dziejów filozofii tak mało znany i tak często mylnie oceniany, obrałem go za temat niniejszych wykładów, chociaż temat ten nie może liczyć na wielką popularność. Lecz im mniej znana jest rzecz, tem bardziej trzeba ją poznać, i tem większe też zadowolenie płynie z jej poznania. Śledzenie wszystkich szczegółów rozwoju filozofii średniowiecznej może być poniekąd słusznie uważane za rzecz żmudną i nużącą; ale znajomość tych wszystkich szczegółów wcale nie jest potrzebna człowiekowi, który się nie poświęca czy to z zawodu czy z zamiłowania badaniu tej epoki; to też niniejsze wykłady ograniczą się do ogólnej charakterystyki i do uwydatnienia głównych cech, znamienych typów i zasadniczych kierunków.

Filozofia nowożytna wobec średniowiecznej.

2. Jedną z tych głównych, a może jedną z najważniejszych cech filozofii średniowiecznej jest jej istotny i ścisły związek z filozofią starożytną. Cała niemal filozofia średniowieczna na starożytnej się opiera, z niej i nią żyje. Porównując stosunek filozofii średniowiecznej do nowożytnej ze stosun-

kiem średniowiecznej do starożytnej, powiedzieć trzeba, że jest on tu i tam zupełnie odmienny, niemal przeciwny. Filozofia nowożytna wobec średniowiecznej zajmuje prawie w całości stanowisko zupełnie, bezwzględnej negacji. Nie umie, co prawda, od razu wyzwolić się z pod jej wpływu, ale wyzwanie to uważa za najważniejsze swe zadanie. Przodownicy filozofii nowożytnej, Franciszek Bacon w Anglii, René Descartes we Francji głoszą konieczność zerwania z filozofią wieków średnich. Zarzut, uczyniony filozofowi nowożytnemu, że jego poglądy trącą myślą średniowieczną, należy do najcięższych i najmniej pochlebnych.

Jakże inaczej przedstawia się sprawa, gdy zestawimy filozofię średniowieczną ze starożytną. W miarę rozwoju filozofii średniowiecznej starożytna coraz większe i coraz szersze zyskuje sobie uznanie. Nie brak gdzieś pewnej opozycji przeciw filozofii »pogańskiej«, ale opozycja ta ostatecznie musi zamilknąć. Ileż to pracy i trudu włożyli filozofowie średniowieczni w objaśnianie myślicieli starożytnych! Co więcej, pewne, najbardziej znamienne kierunki filozofii starożytnej z łatwością dadzą się odnaleźć w filozofii wieków średnich!

O ile więc całkiem słusznie można o filozofii nowożytnej powiedzieć, że się od średniowiecznej odwróciła z pewnem lekceważeniem, a nawet z wyrażną pogardą, o tyle o filozofii średniowiecznej należy stwierdzić, że do swej starszej siostrzycy, do filozofii starożytnej, odnosiła się na ogół z niekłamaną czcią, uważając siebie samą za spadkobierczynię jej skarbów myślowych i za kontynuatorkę jej pracy.

Istotnie też filozofia średniowieczna do tego

Filozofia średniowieczna wobec starożytnej.

Filozofia średniowieczna jako dalszy ciąg starożytnej.

Trudność rozgraniczenia.

stopnia przedstawia się jako dalszy ciąg filozofii starożytnej, że ich wzajemne odgraniczenie napotyka na pewną trudność. Filozofia starożytna bowiem doszła była w swym wielowiekowym rozwoju ostatecznie do takiej postaci, iż jej przemiana w filozofię średniowieczną dokonała się prawie niepostrzeżenie. Rzut oka na filozofię starożytną twierdzenie to wyjaśni i uzasadni.

Początki filozofii greckiej.

3. Filozofia starożytna zjawiała się u Greków z chwilą, gdy przestano się zadowalać odpowiedzią, której udzielały zrazu mity i wierzenia potoczne na najwyższe zagadnienia, zaciekawiające umysł ludzki. Z czego powstał świat? — oto było w zaraniu filozofii greckiej najbardziej piekące zagadnienie. I różni różnie na to pytanie odpowiadali. Z wody, mówili jedni; z powietrza, ognia, drudzy; inni zamiast jednego przyjmowali cztery pierwiastki czyli żywioły, jeszcze inni nieskończoną ilość pierwiastków, które zwali atomami. Nie brakło też mędrca — imię jego Anaxagoras — który sądził, że prócz takich lub owakich pierwiastków do powstania świata trzeba było jeszcze czegoś więcej, czegoś od owych pierwiastków nieskończenie różnego, mianowicie ducha, rozumu, któryby pierwiastki w całość wszechświata ułożył. W epoce Anaxagorasa zaczęła się filozofia także więcej zajmować sprawami ludzkimi i szukać rozumnych zasad dla postępowania człowieka. Wystąpili sofisci i Sokrates, ucząc, że przedmiotem głównym dociekań myśli człowieczej powinien być sam człowiek, jego stosunek do świata i przeznaczenie jego żywota.

Filozofia Platona.

4. Tak więc wszechświat i człowiek zajęli pierwszorzędne miejsce w badaniach filozoficznych. I nasunęła się myśl, czy nie możnaby wszyst-

kich zagadnień, dotyczących się tak wszechświata jak człowieka oraz wzajemnego ich stosunku, rozwiązać z jednego punktu widzenia, któryby pozwolił w zaokrągloną całość ująć wszystko, cokolwiek istnieje. Pierwszą na szeroką skalę zakreśloną próbą takiej konstrukcji jest system filozoficzny Platona.

Dla Platona świat, który zmysłami spostrzegamy, jest tylko błędem odbiciem, niezupełnie udalnym naśladowaniem, niewyraźną kopią świata innego. Ten inny świat to świat *idei*. Przez *idee* rozumie Platon pierwowzory wieczne i niezmiennie istniejących w naszym świecie rzeczy zmiennych i znikomych. N. p. liczni żyją i żyli ludzie na świecie. Jeden człowiek od drugiego się różni. Ale każdy jest człowiekiem. Więc widocznie nie brak im cech wspólnych. Te wspólne cechy wszystkich ludzi tworzą, razem wzięte, istotę człowieka, człowieczeństwo samo w sobie. A każdy człowiek jest tem doskonalszy, im bardziej uwydatnia w sobie owo człowieczeństwo, ową istotę człowieka. Albo: Istnieje na świecie wiele rzeczy pięknych. Między sobą te rzeczy piękne bardzo się różnią. Piękny obraz, piękny posąg, piękne oblicze, piękne drzewo i t. d. — wszak to rzeczy bardzo do siebie niepodobne. Ale każda zawiera w sobie piękno, które, będąc pięknem, jest we wszystkim jednym i tem samem. Im bardziej więc każda z tych rzeczy wyraża piękno samo w sobie, tem sama jest piękniejsza.

Otóż człowieczeństwo, piękno i t. p. to w języku Platona idea człowieka, idea piękna. Każdy człowiek jest odbłaskiem idei człowieka, każda rzecz piękna odbłaskiem idei piękna. Człowiek powstaje i ginie, rzecz piękna bywa stworzona i może

Świat zmysłowy i świat idei.

Wieczność idei.

zmarnieć — ale człowieczeństwo, piękno jako prawzór wszelkiego człowieka i wszelkiej pięknej rzeczy, idea człowieka i idea piękna jest wieczna, nie powstała nigdy i nigdy zginąć nie może.

Skąd znamy
idee?

Skądże jednak znamy te idee, które, razem wszystkie wzięte, tworzą ów wieczny i doskonały świat idei? Wszak tu na ziemi spostrzegamy tylko ich kopie! To, co spostrzegamy, to przecież nie idea człowieka, lecz ten lub ów człowiek; nie spostrzegamy też idei piękna, lecz tę lub ową rzecz piękną! Istotnie, uczy Platon, spostrzegać idei, zmysłami ich poznać nie możemy. Ale możemy je sobie *pomyśleć*, możemy je sobie uobecnić rozumem, gdy spostrzegamy ich kopie. Czem bowiem dla zmysłów te oto tu konkretne stworzenia i rzeczy, tem dla rozumu są idee tych konkretnych stworzeń i rzeczy. A jak *wyobrażeniu*, które jest dziełem spostrzeżenia, odpowiada ten oto tu człowiek, ta oto tu rzecz piękna, tak *pojęciu*, które jest wytworem rozumu, odpowiada idea człowieka, idea piękna. I nic dziwnego, że rozum zdolny jest osiąść pojęcie idei; wszak wywołując w sobie na widok pięknych rzeczy ideę piękną, rozum właściwie pojęcia tego nie wytwarza, lecz je sobie od twarza; rozum przypomina sobie ideę piękną, człowieczeństwa i t. d., gdyż był czas, kiedy rozum idee te oglądał. Nim się bowiem dusza z ciałem połączyła, żyła błogo i szczęśliwie w świecie wiecznych idei; wtedy je poznała, a one wryły się w nią tak głęboko, że nawet sprzęgnięcie duszy z ciałem nie może ich w zupełności wymazać. A gdy obecnie widzimy coś, w czem się idea uwydatnia nieco wyraźniej, przypominamy ją sobie z czasów życia przedziemskiego.

Przeznaczenie
człowieka.

Skoro więc świat ziemski, świat zmysłowy,

jest tylko odblaskiem świetlanego świata idei, czyż dziwić się można duszy, że tęskni serdeczną miłością za owym światem, który jest zarazem jej prawdziwą i pierwotną ojczyzną? Ku tamtemu też światu wiedzie duszę jej przeznaczenie. Im bardziej, im szybciej potrafi się uczynić niezależną od ciała i zmysłów, które ją odgradzają od świata idei, tem rychlej doń powróci, odzyskując w miejsce tęsknoty spokój i oglądanie rzeczy najdoskonalszych.

Dwa są więc światy: jeden zmysłowy, drugi doskonały, ideowy; jeden istnieje oddzielnie od drugiego tak jak obraz w zwierciadle jest oddzielony od przedmiotu, który się w niem odbija. A człowiek, którego dusza z owego wyższego pochodzi świata, czuje się jakby w więzieniu jakimś w tym świecie zmysłowym i do wyższego tęskni i dąży ku niemu, póki doń nie powróci.

Dwa światy
Platona.

5. Myśl Platona podjął uczeń jego Arystoteles i na równi z nim uczył, że należy od siebie odróżnić świat zmysłowy i rozumowy, albo też cielesny i duchowy. Ale według Arystotelesa nie istnieją te dwa światy obok siebie, oddzielnie, lecz w sobie, nawzajem się przenikając.

Filozofia
Arystotelesa.

Idea człowieka, człowieczeństwo samo w sobie, nie bytuje gdzieś w zaświatach, lecz w każdym jest człowieku jako jego istota, jako to, co człowieka czyni człowiekiem. Wszak z kości, mięśni, krwi i t. d. różne powstać mogą stworzenia. Że jednak w danym wypadku z tych składników powstał człowiek, a nie ptak lub ryba, to pochodzi stąd, że w owym materyale na żywe stworzenie ziściła się istota człowiecza. Cokolwiek jest, z jakiegoś materiału się składa, z jakiejś materii, i z czegoś, co się w tej materii isci, urzeczywistnia,

Pierwiastek
czynny
i bierny.

kształtując materję na rzecz taką lub owaką. Więc też we wszystkim jest składnik bierny, materyalny, i składnik czynny. Ale nie we wszystkim oba te pierwiastki w jednakowej mierze się uwydatniają. W jednych rzeczach przeważa bierny, w innych czynny, i tym sposobem można wszystko, co istnieje, ułożyć w szereg, na którego najniższym szczeblu stać będzie to, co jest niemal całkiem bierne, co zupełnie czynnego pierwiastku nie posiada — to będzie pramaterya; na najwyższym zaś szczeblu będzie to, co nic w sobie biernego nie ma, co jest samym czynem, a tem jest Bóg.

Cel człowieka.

Więc owe światy nawzajem się przenikają, zlane w jeden tylko świat. A człowiek? I on w obu pierwiastkach uczestniczy, mając w sobie pierwiastek bierny, materyalny, a zarazem też pierwiastek boski, nieśmiertelny. A skoro istotą Boga jest czysty, z żadną biernością niezmieszany czyn, przeto też przeznaczeniem człowieka jest być czynnym, działać w kierunku przez boski pierwiastek mu wskazanym. A ponieważ czynność tem wyższa będzie, im bardziej do boskiej będzie podobna, i ponieważ Bóg jako istota zupełnie niematerialna tylko myślą działać może, przeto i dla człowieka ideałem działania jest czynność myślenia rozumowego, naukowego. Myśliciel, oto człowiek najdoskonalszy.

Późniejsza
filozofia
grecka.

6. Wzniesić się do takich wyżyn, stanąć tak wysoko ponad światem namacalnym i dotykalnym, jak to uczynili Platon i Arystoteles, nie było danem szerszemu ogółowi Greków. A widząc w poglądach obu mędrców sprzeczności liczne, zaczęli powątpiewać o możliwości rozwiązania tych wszystkich zagadnień, którymi się zajmowali. Tymczasem jednak życie domagało się stanowczej odpowiedzi

na pytania bardzo realne, na pytanie, co czynić i jak postępować należy, by uzyskać chociażby względne zadowolenie i uwolnić się od trosk, niepokojów, cierpień. Powstały więc nowe kierunki filozoficzne: jeden *sceptyczny*, nie wierzący w zdolność umysłu ludzkiego do rozwiązywania zagadnień, któremi zajmował się Platon i Arystoteles, oraz dwa kierunki *praktyczne*, pragnące przede wszystkim nauczyć człowieka tak żyć, aby mu było dobrze tu na ziemi: epikureizm i stoicyzm.

Ale chociaż oba te kierunki praktyczne zgadzały się ze sobą w swych celach, chociaż oba usiłowały sformułować głównie przepisy życiowe i zapewnić człowiekowi względne zadowolenie, przecież pod jednym względem bardzo się między sobą różniły. Epikureizm, oparty na teorii atomistycznej, nie bardzo wierzył w zaświaty, brał życie ze strony pogodnej i swobodnej, a chociaż nie pozwalał poddawać się ślepo namiętnościom i gonić bezmyślnie za rozkoszami zmysłowemi, przecież uznawał, że człowiek ma wszelkie prawo do urządzenia sobie życia w sposób jak najprzyjemniejszy. Zupełnie inaczej Stoicy. Im się życie przedstawiało jako rzecz niesłychanie poważna; wierzyli, że światem rządzi rozum; to też i człowiek rozumem rządzić się winien przede wszystkim. Przyjemności życiowe, chociażby najwytworniejsze — to rzecz marna, nikomu szczęścia nie dająca; zadowolenie znaleźć można jedynie w ścisłym spełnieniu swych obowiązków, opartem na zrozumieniu własnego w świecie stanowiska.

7. Takie istniały prądy i kierunki w filozofii greckiej w chwili, gdy zaczęła się tworzyć kultura

Epikureizm,
Stoicyzm.

Filozofia hel-
lenistyczna.

hellenistyczna, która powstała dzięki zetknięciu się i wzajemnemu przenikaniu myśli greckiej z dwoma innymi pierwiastkami cywilizacyjnymi: z rzymskim i wschodnim. Wyprawa Aleksandra Wielkiego na wschód, stopniowy podbój wszystkich krajów nad morzem Śródziemnem położonych przez Rzymian — oto wypadki polityczne, które epokę tę inaugurują. Myśl filozoficzna, w epoce największego rozkwitu filozofii greckiej w jednym skupioną ognisku, w Atenach, zyskuje obecnie dwa nowe ogniska, o nierównym co prawda znaczeniu, Rzym i Aleksandryę, jedno na zachodzie, drugie na wschodzie. A zarazem dokonywa się w filozofii bardzo znamienne przeobrażenie. Filozofia, której początkiem był zanik wiary w mity i podania legendarne, która zaczęła swą pracę od sprowadzenia najżywotniejszych zagadnień z nieba na ziemię, obecnie zwraca wzrok swój znowu ku niebu. I nie tylko to. Zwątpiwszy po tylu niezgodnych ze sobą próbach rozumowego rozwiązania tych zagadnień o zdolnościach rozumu ludzkiego, innego chwycił się sposobu wnikięcia w tajemnice bytu. Nie bystrością myśli, lecz żarem uczucia wznosi się dusza ludzka ku początkom bytu i zlawszy się w najwyższej ekstazie ze źródłem wszelkiego istnienia, ogląda bezpośrednio w pełnej zachwytów kontemplacji istotę najdoskonalszą.

Neoplatonizm.
Plotyn.

8. Tak uczy filozofia neoplatońska, stworzona przez Plotyna w III. wieku po Chrystusie. Neoplatońską się nazywa, gdyż nie tylko czci i wielbi Platona jako mistrza wszelkiej filozofii, lecz zarazem czerpie z nauki jego szereg zasadniczych myśli. Neoplatonizm przejmuje od Platona idee, przeciwstawiając im świat zmysłowy. Ale za-

razem uzupełnia i po części zmienia naukę Platona. Ponad idee bowiem stawia byt jeszcze od nich wyższy, *prajedność*. Wszystko inne z tej prajedności wypływa, jak ze słońca wszelkie wypływa światło. Więc: Rozum, dusza czyli pierwiastek życia, materya. Rozum, będąc najbliższym boskiej prajedności, jest też pod względem swej istoty najbardziej do niej zbliżony; rozum ten, jak każdy rozum, myśli; a myślami jego są idee, pierwowzory wszechrzeczy. Znacznie mniej boskiego pierwiastka zawiera w sobie dusza, a już wręcz przeciwieństwem boskiej prajedności jest materya. Wprawdzie i ona wypływa z tej prajedności, ale tylko tak, jak cień zjawia się na krańcach światła. Jeśli więc prajedność jaśnieje blaskami wszystkiego, co dobre, materya jest siedliskiem wszelkiego zła i ciemnoty. Pomiedzy te główne wypływy czyli *emanacje* prajedności wsunięto wiele innych, niezliczone rzesze dusz i duchów, zaludniających w postaci różnych demonów i aniołów wszechświat.

Neoplatonizm przedstawia się tedy jako system filozoficzno-religijny o silnem zabarwieniu mistycznym. Mistycyzmem bowiem nazywa się wiara w bezpośrednie komunikowanie się duszy ludzkiej za pomocą ekstazy z istotą najwyższą, jakoteż wiara w ustawiczne niemal wzajemne oddziaływanie na siebie człowieka i różnorodnych duchów, z czem oczywiście łączą się i u neoplatoników istotnie łączą się liczne praktyki czarnoksięskie i cudotwórcze.

9. Podobnie jak neoplatonizm, tak też stoicyzm wchłonał w siebie pewne pierwiastki religijne. Wiara w rządzący wszechświatem rozum, tkwiąca już w pierwotnych założeniach stoicyzmu, przeobraziła się stopniowo w wiarę w opatrność. Ce-

Mistycyzm.

Stoicyzm
późniejszy

sarz Marek Aureliusz, umierając w 23 lat przed przyjściem na świat twórcy neoplatonizmu, pozostawia pamiątki, rozmyślania, które są doskonałym wyrazem ówczesnej filozofii stoickiej. Kilka zdań z tego dzieła najlepiej odda jego charakter; »Cokolwiek czynisz i cokolwiek myślisz, niechaj będzie takim, jak gdybyś miał za chwilę rozstać się z tym światem. Ustąpić z pośród ludzi nie jest rzeczą straszną, jeśli istnieją Bogowie, albowiem oni nie rzucają Ciebie na pastwę nieszczęść; jeśli natomiast niema Bogów, albo jeśli się oni nie troszczą o sprawy ludzkie, cóż wtedy za wartość może mieć życie w świecie, pozbawionym Bogów i opatrności? Ale Bogowie są i troszczą się o człowieka«. (Księga II, 11). — Albo: »Wszystko jest pełne śladów boskiej opatrności. Nawet zdarzenia przypadkowe nie są czemś nienaturalnem, lecz zależą od współdziałania i splatania się przyczyn, kierowanych opatrnością. Wszystko jest dziełem opatrności«. (Księga II, 3). — Wobec takich poglądów nie może się wydać dziwnem zdanie św. Augustyna, że życie tego poganina zasługuje na to, by je naśladowali chrześcijanie. Wszak to zupełne poddanie się woli opatrności jest jednym z najznamienszych rysów chrześcijańskiego życia. Więc i stoicyzm możemy w jego fazach późniejszych uważać za system filozoficzno-religijny.

Religijne
zabarwienie
filozofii.

Zarówno w neoplatonizmie, jak też w stoicyzmie rzymskim pierwiastek filozoficzny jest wcześniejszy, religijny późniejszy. Pierwotny stoicyzm i pierwotny platonizm były systematami wyłącznie filozoficznymi; dzięki jednak cechującemu je ogólnemu nastrojowi, jeśli tak wyrazić się można, wchłonęły w siebie bardzo łatwo czynniki religijno-mi-

styczne, przeobrażając się tym sposobem w poglądy filozoficzno-religijne.

10. Odwrotne ustosunkowanie pierwiastka filozoficznego i religijnego okazuje nam inny kierunek myśli, wcześniejszy od neoplatonizmu, wcześniejszy od cesarskiego stoika. Neoplatonizm jest dziełem Greka, a chociaż stoicyzm jest także dziełem myślicieli greckich, zabarwienie religijne nadali mu stoicy rzymscy. Trzeci natomiast kierunek religijno-filozoficzny powstał w ten sposób, że religijne wierzenia Żydów otrzymały zabarwienie filozoficzne. Twórcą tego kierunku jest Philo Judaeus, żyjący w Aleksandryi za Chrystusa. Wychodzi on z założenia, że prawda znajduje się jedynie w księgach świętych zakonu żydowskiego. Ale i u filozofów greckich, zwłaszcza u Platona i Arystotelesa znajduje wiele rzeczy, które go przekonują. Więc przyjmuje, że filozofowie greccy jakimś bliżej nieznanymi drogami czerpali z Mojżesza i usiłuje w całym szeregu komentarzy do pisma świętego starego zakonu wykazać, że między nauką Platona i Arystotelesa z jednej, a Mojżesza z drugiej strony zachodzi we wszystkich zasadniczych punktach zgodność. Tym sposobem wytworza się w umyśle Philona pogląd filozoficzno-religijny, z którego wiele myśli zaczerpnęły niemal wszystkie późniejsze systemy filozoficzno-religijne, a między niemi także neoplatonizm i filozofia chrześcijańska.

Philo
Judaeus.

Najważniejszą z tych myśli jest pojęcie pośrednika pomiędzy Bogiem a światem. Bóg jest czemś od świata tak nieskończenie wyższem, że bezpośrednio nań działać i nawet bezpośrednio sam go stworzyć nie może. Stworzenie świata jest

Logos.



więc dziełem pośrednika między Bogiem a światem, zwanego przez Philona *Logos*, a *Logos* ten to ogół wszystkich idei czyli pierwowzorów rzeczy. Tem samem w *Logosie* spoczywa z góry cały układ i cała postać świata stworzonego z wszystkimi jego szczegółami. Ten *Logos* ma jeszcze dwie inne nazwy: nazywa się *Mądrością* albo też *Słowem*, według tego, czy plan stworzenia, spoczywający w *Logosie*, pojmujemy jako przez Boga pomyślany, czy też jako już przez Boga uzewnętrzniony, wypowiedziany. Sam zaś *Logos*, sama ta *Mądrość*, samo to *Słowo* jest wpływem, emanacją Boga.

Znaczenie
Philona.

Wystarczy to, by zrozumieć, ile neoplatonizm zawdzięcza poglądom Philona, a zawdzięcza mu nadto całą naukę o duchach i aniołach, t. j. uosobionych siłach i władzach bożych; wystarczy też, by uzasadnić twierdzenie, że trzeci z omawianych kierunków filozoficzno-religijnych okresu hellenistycznego powstał odmiennie od tamtych dwóch, bo powstał dzięki przeszczepieniu poglądów filozoficznych na podłoże religijne.

Synkretyzm
żydowski.

11. Były jeszcze inne kierunki, ale tutaj należało wspomnieć tylko o tych, które są nam potrzebne do zrozumienia wzajemnego stosunku filozofii starożytnej i średniowiecznej. Pamiętać więc należy, że zarówno stoicyzm rzymski, jak też neoplatonizm i ów trzeci kierunek, zwany zwykle *synkretyzmem*¹⁾ żydowskim, należą chronologicznie w całej pełni do filozofii starożytnej. A jednak, z istoty swej, pokrewniejsze są filozofii średniowiecznej.

Synkretyzm
chrześcijański.

Wszak filozofia średniowieczna, to także sze-

¹⁾ Grecki ten wyraz oznacza zmieszanie, złączenie (różnych kierunków myśli).

reg systemów filozoficzno-religijnych, z tą tylko w porównaniu z tamtymi różnicą, że pierwiastek religijny czerpią głównie z chrześcijaństwa. Nie brak jednak w wiekach średnich także systemów filozoficznych o podłożu religijnem żydowskim, a nawet prób wskrzeszenia filozoficzno-religijnych poglądów neoplatonizmu.

Tak więc niema ścisłej granicy między średniowieczną i starożytną filozofią; już bowiem w starożytnym okresie jej dziejów zarysowują się początki systemów filozoficzno-religijnych na tle chrześcijaństwa, a jeszcze w średniowiecze sięgają systemy filozoficzno-religijne o podkładzie niechrześcijańskim. Filozofia średniowieczna korzeniami swymi sięga w starożytną, a starożytna rozgałęzieniem swych konarów w średniowieczną. I tylko wtedy, gdy bardzo ogólnikowo zechcemy się wyrazić, będziemy mogli powiedzieć, że filozofia starożytna od średniowiecznej różni i odgranicza się tem, że pierwsza była pogańska, a druga chrześcijańska. Skoro jednak zechcemy być nieco ścisłszymi, będziemy się musieli liczyć z faktem, że tak w starożytnej, jak w średniowiecznej filozofii istnieją systemy filozoficzno-religijne na tle wiary mojżeszowej i że nie brak w wiekach średnich zwolenników systemów religijno-filozoficznych pogańskich.

12. Nie wolno jednak przeoczyć tej niewątpliwej prawdy, że z chwilą zjawienia się chrześcijaństwa występuje czynnik nowy, światu starożytnemu nieznany: czynnik, który do istniejących już systemów filozoficzno-religijnych miał dorzucić cały szereg nowych.

Filozofia
starożytna
a średniowieczna.

Zjawienie się
chrześcijaństwa.

WYKŁAD DRUGI.

FILOZOFIA I CHRZEŚCIJAŃSTWO.

1. Pierwotny i późniejszy stosunek wzajemny filozofii i chrześcijaństwa. — 2. Dążność do usystemizowania wierzeń chrześcijańskich przy pomocy pojęć filozoficznych. Gnostycyzm. — 3. Sobór nicejski. — 4. Św. Augustyn. — 5. Jego stanowisko filozoficzne i znaczenie w Kościele. — 6. Zastój w ruchu filozoficznym po św. Augustynie. — Komentarze, przekłady, podręczniki. — 7. Przeobrażenia polityczne. — 8. Ruch misjonarski, powstawanie szkół klasztornych i katedralnych. — 9. Filozofia scholastyczna w obszerniejszem i w ściślejszem znaczeniu. — 10. Kierunek mistyczny, przebłyński kierunku empiryczno-przyrodniczego w wiekach średnich. — 11. Platon i Arystoteles w wiekach średnich.

Pierwotny
stosunek filo-
zofii i chrze-
ścijaństwa.

1. Zrazu chrześcijaństwo z filozofią nic wspólnego nie miało i mieć nie chciało, a tak samo filozofia z chrześcijaństwem. Zrazu bowiem chrześcijaństwo występuje jako opozycja przeciw wszelkiej mądrości »tego świata«, więc także przeciw filozofii; a tak samo też filozofowie pogańscy tylko pogardę odczuwać mogą dla nauki, której twórca umarł śmiercią, uważaną w owych czasach za najhaniałniejszą.

Późniejszy
stosunek filo-
zofii i chrze-
ścijaństwa.

Niebawem jednak stosunek ten uległ zmianie. Nauka Chrystusowa właśnie dzięki swej opozycji

do mądrości ówczesnego świata i wogóle do całego ówczesnego porządku rzeczy doznawała licznych prześladowań. Musiała więc zająć stanowisko obronne i odpyrać czynione jej zarzuty. Nie mogła też ograniczyć się raz na zawsze do takiego wyłącznie obronnego stanowiska. Wszak chrześcijaństwo czuło w sobie misję zawładnięcia »tym światem«, do czego je zresztą obowiązywał wyraźny rozkaz mistrza. Konieczność własnej obrony i obowiązek szerzenia dobrej nowiny zrodziły potrzebę dokładniejszego sformułowania nauki, wymagającej obrony i domagającej się rozszerzenia. A sformułowanie to mogło nastąpić tylko przy pomocy pojęć filozoficznych. Musiało tedy chrześcijaństwo bardzo wcześnie zacząć posługiwać się wynikami prac i rozmyślań filozofów — zrazu oczywiście niechrześcijańskich — a stąd zawiązał się odmienny od pierwotnego między niem a filozofią starożytną stosunek.

Oba stosunki, wrogi i przyjaźny, znajdują ^{Justyn, Tertullian.} swój wyraz już w pismach autorów żyjących w pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej. Są wśród nich tacy, co jak Justyn męczennik uważają Platona za chrześcijanina, tyle w jego poglądach znajdują pierwiastków istotnych nauce Chrystusowej; ale są i tacy, którzy jak Tertullian za nic mają wszelką filozofię, tę »matkę wszystkich herezyi«, tak dalece prawdy szukać i widzieć ją pragną jedynie w piśmie świętem. Rozwój myśli chrześcijańskiej nie poszedł jednak śladami Tertulliana, lecz Justyna. Zwyciężyli ci, którzy odczuwali potrzebę ujęcia nauki Chrystusowej w system religijno-filozoficzny, oparty na objawieniu, ale wyrażony w pojęciach filozofii greckiej i hellenistycznej.

Gnosis.

2. Z początku praca nad wytworzeniem takiego systemu przedstawia się dość rozbieżnie. Rozpoczyna się w Aleksandryi i prowadzi do całego szeregu poglądów na Boga, świat, człowieka i na wzajemny ich stosunek, poglądów znanych pod nazwą gnostycyzmu. Nazwa pochodzi od greckiego wyrazu *gnosis*, który oznacza wiedzę. Przedstawiciele bowiem tych kierunków pragną miejsce ślepej wiary religijnej zastąpić wiedzą. Wiedza zaś, którą podają, składa się z dziwnej mieszaniny poglądów, czerpanych z neoplatonizmu, synkretyzmu żydowskiego i chrześcijaństwa. Systemy gnostyczne powstają przeważnie w pierwszej połowie II. wieku ery chrześcijańskiej, a najwybitniejsze wśród ich twórców miejsca zajmują Bazylides i Walentynus. — Bez porównania mniejszą fantastycznością i o wiele silniejszym uwydatnieniem właściwych pierwiastków chrześcijańskich odznacza się stanowisko Klemensa z Aleksandryi (um. 217), który z gnostykami ma tę wspólną cechę, iż, jak oni, dąży od prostej wiary przez poznanie do wiedzy. Ale Klemens z Aleksandryi nie stworzył zaokrąglonego poglądu; uczynili to w kierunku przez niego wskazanym dopiero Orygenes (um. 254), pisząc w języku greckim, i Laktancyusz (um. 325), w języku łacińskim.

Sobór
nicejski.

3. W roku, w którym umarł Laktancyusz, odbywa się sobór nicejski, tak ważny dla ustalenia religijno-filozoficznych poglądów chrześcijaństwa. Dotąd wobec braku jednolitości w tych poglądach nie zawsze można było stwierdzić, który z nich ma niejako charakter urzędowy, który jest prawowierną nauką Kościoła, w przeciwieństwie do poglądów od tego prawowiernego odbiegających

czyli do t. zw. herezyi. A potrzeba ustalenia urzędowego wyznania wiary stała się sprawą wprost piekącą w chwili, gdy chrześcijaństwo za cesarza Konstantyna Wielkiego stało się religią państwową, którą też pozostało mimo podjętych przez Juliana Apostatę usiłowań przywrócenia pogaństwu dawnego w państwie stanowiska.

Ustalenie poglądów religijno-filozoficznych chrześcijaństwa, dokonane w jednym z najważniejszych punktów na soborze nicejskim, było dziełem Atanazego, biskupa aleksandryjskiego (um. 373). Punkt ten dotyczył nauki o Trójcy, t. j. o Bogu, będącym ojcem, synem (logosem) i duchem św. Uchwały, na soborze nicejskim powzięte, uzupełnił synod konstantynopolitański w r. 381 i odtąd poglądy filozoficzno-religijne na Boga w istocie swej jednego, w osobach zaś troistego, są w nauce kościelnej względnie ustalone, tworząc podstawę, na której można było przystąpić do dalszej budowy systemu myśli chrześcijańskiej.

Dogmat
Trójcy.

4. To też, opierając się na Orygenesie i Atanazym, podejmuje się Grzegorz z Nyssy (um. 394) utworzenia rozumowo uzasadnionego systemu wiary chrześcijańskiej. A tego samego zadania podjął się też młodszy o 23 lat od Grzegorza św. Augustyn (ur. 354, um. 430), ostatni i najsławniejszy z »ojców kościoła«, jak nazwano wszystkich tych pisarzy, którzy sformułowali zasadnicze twierdzenia nauki kościelnej i stali się tym sposobem duchowymi rodzicami jej podstawowej treści, jej dogmatów.

Ojcowie
kościół.

Rzecz ciekawa, że św. Augustyn, żyjąc u schyłku ery starożytnej, zdobywa sobie niewzruszony fundament dla swych poglądów filozoficzno-

Podstawa
filozofii św.
Augustyna.

religijnych w zupełnie ten sam sposób, w jaki o 12 wieków później uczynił to René Descartes, stając u progu filozofii nowożytnej. Św. Augustyn, wychowany przez matkę w chrześcijaństwie — ojciec jego był poganinem — niebawem zaczął wyznawać *manicheizm*, naukę stworzoną przez persę nazwiskiem Mani w wieku III., a polegającą na pewnem połączeniu poglądów gnostycznych z nauką Zaratustry o walczących ze sobą pierwiastkach dobrym i złym, później popadł w sceptycyzm, poczem zwrócił się do filozofii platońskiej i neoplatońskiej, aż nareszcie pod wpływem św. Ambrożego stał się jednym z najgorętszych i najbardziej zasłużonych wyznawców nauki kościelnej. Św. Augustyn, przez tyle przeszedłszy najrozmaitszych poglądów, szuka niezachwianej podstawy, na której mógłby oprzeć rozumowe uzasadnienie chrześcijańskiego poglądu na świat. Podstawę tę znajduje w przekonaniu o istnieniu swego własnego życia umysłowego, swego myślenia, uczucia, pragnienia. O czemkolwiekbyśmy wątpili, to przecież o tem, że myślimy, czujemy i pragniemy, wątpić nie możemy, gdyż wątpienie samo jest myśleniem, uczuciem i pragnieniem. Jest to zupełnie ten sam tok rozumowania, który Descartes'a doprowadził do twierdzenia *cogito, ergo sum*: myślę, więc jestem.

Rozum
wieczny.

Myśląc, poznaję pewne prawdy, które też kierują mem myśleniem, prawdy wieczne i niezmiennie, jak n. p., że żadna rzecz nie może w tej samej chwili być i nie być, albo że dwie rzeczy różne nie mogą być tą samą rzeczą. Niepodobna nie uznawać tych prawd; one niewątpliwie są, istnieją. Ale jakże może prawda wieczna istnieć w ograni-

czonym, zamkniętym w ciasnych granicach rozumie ludzkim? Tylko w rozumie wiecznym prawdy wieczne istnieć mogą. A tym rozumem wiecznym jest rozum boski, obejmujący sobą te prawdy w tem samym zupełnie znaczeniu, w jakim rozum wynikły z prajedni neoplatońskiej (zob. str. 14) obejmuje idee, pierwowzory wszystkich rzeczy. Albowiem nasz ludzki rozum wraz z poznanami przez nas i dzięki temu żyjącymi w nas prawdami jest odzwierciedleniem, obrazem rozumu boskiego i wiecznie w nim żyjącej prawdy wiecznej. I nie z własnej siły ludzki rozum do poznania owych prawd wiecznych dochodzi, lecz dzięki temu, że go rozum boski oświeca. Tak więc prawdę zawsze w Bogu poznajemy i w Nim ją oglądamy.

Ale nie tylko rozum ludzki, lecz cała jego duchowa istota jest odzwierciedleniem boskiej istoty. Wszak duchowa istota ludzka, istniejąc poznaje i chce; mówiąc innemi słowy: w duszy swej człowiek łączy pamięć, przechowującą całą treść jego bytu, dalej rozum i wolę. I jak pamięć, rozum i wola, chociaż między sobą różne, jedną tworzą w każdym człowieku istotę, tak też Ojciec, Syn i Duch św. jedną tworzą istotę boską, różnemi będąc osobami.

W sposobie, w jaki św. Augustyn pojmuje stosunek duszy ludzkiej do Boga, widać całkiem wyraźny wpływ poglądów platońskich. Wpływ ten jeszcze w wielu innych względach można stwierdzić u św. Augustyna. Należy do nich też jaskrawe przeciwstawienie dwóch światów (zob. str. 5 i 7), tem jaskrawsze, że w tej mierze św. Augustyn zbliża się poniekąd do neoplatonizmu a nawet do manicheizmu (str. 20).

Człowiek
obrazem
Boga.

Platonizm św.
Augustyna.

Upadek
i zbawienie
człowieka.

Albowiem nie tylko duszą człowiek jest, lecz także ciałem. A ciało, pierwiastek materialny, zmysłowy, sprawiło, że pierwszy człowiek, posiadający jeszcze możność zupełnie swobodnego i wolnego wyboru między dobrem a złem, żyjąc w stanie, w którym mógł nie grzeszyć, uległ pokusie, dzięki czemu całe jego potomstwo pierwotną wolność woli utraciło i popadło w stan, w którym już nie może nie grzeszyć. I tylko ci, którym Bóg udzielił swej łaski, mogą się z pod konieczności grzechu wyzwolić i osiągnąć zbawienie wieczne, stan, w którym nie mogą grzeszyć; tamci zaś są skazani na wieczne potępienie.

Państwo Boga
i szatana.

Tak więc cała ludzkość rozpada się na dwa przeciwnie obozy: wybranych i potępionych, dzieci Boga i dzieci szatana. Już w Abli i Kainie przeciwieństwo to się zaznacza. Otóż św. Augustyn przeprowadził je przez cały rozwój świata, o ile tenże był mu znany, i dał nam tym sposobem w jednym ze swych dzieł historyzoficzny pogląd na dzieje ludzkości. W poglądzie tym uwydatnia myśl zasadniczą, iż wszystkie istoty do jednego z owych dwóch należą światów, do jednej z dwóch społeczności. Do społeczności bożej prócz samego Boga należą aniołowie Bogu wierni i ludzie do zbawienia przeznaczeni; do społeczności szatańskiej zaliczyć trzeba aniołów upadłych i ludzi na potępienie wieczne przeznaczonych. Członkowie państwa bożego i szatańskiego żyją jedni obok i pośród drugich, nawzajem się zwalczając; ale w miarę postępu dziejów coraz wyraźniej się rozstępują, coraz silniej zarysowuje się między nimi przeciwieństwo, a ostatecznym celem rozwoju dziejowego jest zupełne oddzielenie jednego państwa od drugiego,

wybranych od potępionych. Najważniejszym zdarzeniem historycznym jest wcielenie się słowa bożego, przyjście na świat Chrystusa. Z nim zaczyna się ostatni okres dziejowy, a okresów tych jest sześć, tak jak sześć było dni stworzenia. Gdy ten okres szósty dobiegnie swego końca, gdy w sądzie ostatecznym wybrańcy łaski staną po prawicy, by wejść w wieczną chwałę i dostąpić oglądania Boga, a potępienicy gniewu staną po lewicy, by ulec już na wieki katuszom piekielnym, wtedy też nastanie dzień odpoczynku, dzień pokoju bożego w wszechświecie.

5. Wychodząc od rozbioru treści swej świadomości i rozpatrywania własnych czynności duchowych, doszedł św. Augustyn do poglądu na świat, który obejmuje ziemię i niebo i piekło, człowieka, Boga i szatana, całą przeszłość od stworzenia świata i całą przyszłość aż do sądu ostatecznego. W poglądzie tym zlewa się w jedną całość, może nie zawsze dość jednolitą, ogromne bogactwo czynników myślowych, czerpanych z wierzeń wschodu, z filozofów greckich, rzymskich i hellenistycznych oraz z pisma świętego. Szeroki i wysoki gmach myśli św. Augustyna jak widna w jedną i drugą stronę baszta stoi u granicy starożytności i średniowiecza, a jeżeli oczywiście św. Augustyn zawdzięcza wiele, bardzo wiele filozofom starożytnym, z pewnością nie mniej mają jemu do zawdzięczenia filozofowie średniowieczni, a nawet nowożytni.

Do największej jednak wdzięczności zobowiązany był i jest św. Augustynowi kościół katolicki. Wprawdzie niejedno z twierdzeń jego musiał złagodzić, inaczej nieco tłumaczyć, ale faktem pozostanie, że św. Augustyn stworzył system reli-

Zakres filozofii św. Augustyna.

Znaczenie św. Augustyna w kościele.

gijno-filozoficzny, który jest jakby uwieńczeniem wszelkich poprzednich w tym kierunku usiłowań, i który zarazem na długie wieki wskazał kierunek późniejszym rozmyślaniom filozofów chrześcijańskich, dostarczając im zarówno nowych problemów, jak też punktów wytycznych dla ich rozwiązania. Trzeba było czekać osiem wieków, aby ujrzeć równie szeroko pojętą i przeprowadzoną, lecz na innych podstawach filozoficznych opartą syntezę filozoficzno-religijną (zob. wykład IV, 9).

Czasy zastoju.

6. Wysiliwszy się na tak wybitne konstrukcje myślowe, jakimi są systemy Grzegorza z Nyssy i św. Augustyna, ludzkość jak gdyby wyczerpała się. Nigdzie nie zjawia się teraz przez cztery wieki żadna ważniejsza myśl oryginalna, nowa. Ci, którzy piszą i naukowo pracują, ograniczają się do zestawiania, objaśniania, formułowania tego, co inni przed nimi już znaleźli. A dzieje się tak zarówno na zachodzie, wśród po łacinie, jak na wschodzie, wśród po grecku piszących autorów.

Do pierwszych należą m. i.:

Marcianus
Capella.

Marcianus Capella, który wywarł olbrzymi wpływ na całe wieki średnie i nawet późniejsze napisaniem około r. 430 dziełem p. t. *Satyricon*. W dziele tem podaje zarys znanych wówczas nauk, a czyni to w układzie, który stał się wzorem na długie bardzo czasy przy udzielaniu tych nauk w szkołach. Układ ten dzieli nauki na dwie grupy: *Artes* i *Disciplinae*. Pierwszych jest trzy, mianowicie gramatyka, dialektyka, retoryka; drugich jest cztery, arytmetyka, geometria, muzyka, astronomia. Pierwsze trzy nazywają się razem niekiedy logiką, albo też *trivium*; drugie cztery bywają zwane matematyką, później fizyką, albo też *quadrivium*.

Boëthius, żyjący około r. 500, przez niektórych uważany za chrześcijanina, wywarł bardzo wielki wpływ podręcznikami i przekładami łacińskimi logiki Arystotelesa, oraz objaśnieniem do przekładu pewnego dziełka Porfiryusza, ucznia Plotyna. Porfiryusz napisał był mianowicie wstęp do rozprawy Arystotelesa o kategoriach czyli o głównych rodzajach bytu. Różne myśli i wątpliwości, sformułowane przez Boecyusza w komentarzu do tego wstępu, stały się punktem wyjścia dla jednego z najbardziej zaciętych sporów filozoficznych, które prowadzono w wiekach średnich (zob. III. 8). Nadto ogromnie czytowano inną rzecz tegoż autora pisaną naprzemian prozą i wierszem p. t. *De consolatione philosophiae libri quinque*, t. j. Ksiąg pięcioro o pocieszeniu, które nam daje filozofia.

Boëthius.

Wśród drugich zasługują tu na wzmiankę:

Pseudo-Dionysius Areopagita, autor, Areopagita, który podszył się pod nazwisko znanego z dziejów apostoelskich pierwszego biskupa ateńskiego, sam zaś żył w wieku piątym. W całym szeregu pism, traktujących o imionach Boga, o teologii mistycznej, o hierarchii niebieskiej i o hierarchii kościelnej, usiłuje ująć zasadnicze myśli chrześcijaństwa w schemat neoplatoński, przyczem jednak pojęcie emanacji zastępuje pojęciem tworzenia. Te wszystkie więc stopnie istot, które według Plotyna drogą emanacji wyłaniają się z prajedni, tutaj przez Boga są stworzone; stopnie te najdokładniej autor określa, jak n. p. znane chóry anielskie w liczbie dziewięciu i t. p. Oczywiście i dla tego autora mistyczne zatapianie się w Bogu, ekstatyczne oglądanie go jest najwyższym szczytem i ostatecznym celem życia ludzkiego. Na rzekomym Dionizym opiera się

w znacznej mierze Maximus Confessor, Maksym Wyznawca (580—662), którego dzieła nabrały później wielkiego znaczenia dla kościoła wschodniego. Z jego poglądów godne zapamiętania jest twierdzenie, że Bóg objawia się nie tylko w piśmie św., lecz także w przyrodzie, która jest jego dziełem. Do pracy kompilatorskiej ogranicza się też Jan Damascenński (około roku 700), zestawiający przy pomocy pojęć, zaczerpniętych z logiki i metafizyki arystotelesowej w sposób systematyczny całość nauki kościelnej i wywierający dzięki temu ogromny wpływ na dalszy rozwój teologii przedewszystkiem na wschodzie, ale także (za pośrednictwem przekładów łacińskich jego pism) na zachodzie.

Rozproszenie.

7. Wyliczeni tu pisarze to nie jacyś wyjątkowi przedstawiciele ruchu filozoficzno-religijnego wśród licznej rzeszy innych, gdyż obok nich bardzo już niewiele tych innych pozostaje. To ubóstwo twórczości filozoficzno-religijnej w czasach następujących bezpośrednio po Grzegorzu z Nyssy i św. Augustynie tłumaczyć należy, jak wiadomo, przedewszystkiem wypadkami dziejowymi. Wędrówka ludów, upadek jednych państw a tworzenie się nowych, zalewanie krajów o kwitnącej kulturze przez ludy pozbawione jej jeszcze albo posiadające odmienną cywilizację (mahometanie), szczęk broni i tętent kopyt końskich nie sprzyjały oczywiście pracy umysłowej filozofów. A w tem napieraniu i wzajemnem wypieraniu się narodów, w tych ustawicznych zapasach, zatraciły swój blask i swe znaczenie dawne centra ruchu filozoficznego: Ateny, Aleksandrya, Rzym. Z centrów umysłowych dawnego imperium rzymskiego myśliciele uchodzą

sami lub okolicznościami zostają rzućeni na najdalsze jego krańce. Znajdujemy ich w Hiszpanii, na wyspach brytańskich, nad morzem Czarnem, w Syrii, a nawet w Persyi, dokąd udają się ostatni nauczyciele i uczniowie założonej jeszcze przez Platona akademii ateńskiej, gdy w r. 529 cesarz Justynian kazał ją zamknąć, a majątek jej skonfiskować.

8. Zjawianie się filozofów w krajach od dawnych centrów cywilizacyjnych mniej lub więcej odległych idzie ręką w rękę z innym ruchem również odśrodkowym, z ruchem misyjnym. Nauka Chrystusowa, sformułowana i ustalona pracą ojców kościoła, uzyskawszy stanowisko rządzące w krajach położonych nad morzem śródziemnym, wszystkie już posiadała warunki, by jej przedstawiciele szli w świat nauczać wszystkich ludzi i wszystkie ludy.

Rozszerzenie
chrześcijań-
stwa.

Wiadomo, czem się ten pochod chrześcijaństwa zaznaczał. Nie tylko chrzczono nowo nawróconych, ale stale wśród nich zamieszkiwano, zakładając domy boże i klasztory, a przy nich szkoły, by wykształcać nowe sługi Chrystusa i jego kościoła. A ci, co szli mieszkać w tych klasztorach wśród puszczy i nawpół dzikich plemion, nie tylko ewangelię ze sobą brali, lecz całą, rzecz można, podręczną literaturę teologiczną, a nadto ulubionych autorów świata klasycznego, ratując ich pisma od zapomnienia i zagłady.

Cywilizacyjna
misja chrze-
ścijaństwa.

Tak więc centrami cywilizacyjnymi stały się teraz klasztory i szkoły zakładane przy klasztorach i w stolicach biskupich przy katedrach. W szkołach tych uczono siedmiu sztuk wyzwolonych według planu trivium i quadrivium; ci co uczyli w tych

Szkoły.

szkołach, nazywali się nauczycielami szkolnymi, po łacinie *doctores scholastici*. Więc i filozofia, którą uprawiali nauczyciele i uczniowie tych szkół, przybrała nazwę filozofii scholastycznej.

Dwa znaczenia »filozofii scholastycznej«.

9. *Filozofią scholastyczną* nazywa się zatem filozofia, uprawiana w szkołach średniowiecznych. Filozofia ta łączy się, jak to z natury rzeczy wynika, najściślej z religią i z teologią, t. j. z systematycznym opracowaniem wiary i moralności religijnej oraz wszystkich stąd wynikających stron życia ludzkiego. Ale obok tego pierwotnego, najobszerniejszego znaczenia wyraz *filozofia scholastyczna* posiada jeszcze znaczenie inne, ciaśniejsze, gdy służy do scharakteryzowania sposobu filozofowania, który się w szkołach średniowiecznych urobił. Sposób ten polega na rozumowym rozbiorze zagadnień, zawartych w filozoficzno-religijnym poglądzie na świat, a w związku z tem na grupowaniu tych zagadnień, ich rozwiązań i całego wogóle zasobu ówczesnej wiedzy w układ jak najbardziej rozcłonkowany, ujęty w dokładnie od siebie odgraniczone działy, rozdziały i poddziały. A z przedmiotu, którym się ten sposób filozofowania zajmował, wynika jeszcze inna jego cecha. Zagadnienia bowiem, któremi się zajmowała filozofia scholastyczna, były zawarte w piśmie świętem, w pismach ojców kościoła i filozofów. To też ten, który się rozbiorowi tych zagadnień poświęcał, nie widział żadnej potrzeby wybiegania poza pisma i księgi. Rzeczywistość życia, które go otaczało, była dla niego czemś o wiele mniej ważnem, aniżeli zdania, wypowiedziane przez ewangelistów, apostołów, filozofów pogańskich i chrześcijańskich, a spisane ręką klasztorного kaligrafa na pięknym pergaminie.

10. Wielu więc, mówiąc o *filozofii scholastycznej*, ma na myśli taki właśnie sposób filozofowania i takie właśnie stanowisko filozofów w wiekach średnich. Ale w tem drugim znaczeniu wzięta, filozofia scholastyczna nie wyczerpuje całej filozofii średniowiecznej, gdyż obok takiego rozumowego rozbioru i systemizowania zagadnień filozoficzno-religijnych, obok takiego książkowego zaspokajania żądzy wiedzy, obok i w znacznej mierze przeciw takiemu trybowi filozofowania występują w wiekach średnich dwa prądy inne. Z nich jeden zaznacza się słabiej, zjawia się niemal tylko epizodycznie; drugi zaś płynie niekiedy łozem bardzo szerokiem. Ten drugi to *prąd mistyczny*. Zwraca się on przeciw rozumowemu, formalistycznemu i książkowemu traktowaniu spraw religijnych; nacisk główny kładzie nie na logiczne ujęcie wierzeń religijnych, lecz na uczuciowe wniknięcie w nie; nie głową, lecz sercem trzeba wznosić się ku Bogu, nie rozdrabnianiem całości wiary na kwestye i kwestyjki, lecz ponownem przeżyciem całego objawienia w ekstatycznym uniesieniu własnej duszy dążyć należy do Boga. W porównaniu z siłą, jaką w pewnych okresach prąd mistyczny przybiera w rozwoju filozofii średniowiecznej, tamten prąd przeciwny scholastycyzmowi w znaczeniu ściślejszem bardzo jest nikły. Jest to *prąd*, który możnaby nazwać *empirycznym*, *przyrodniczym*. Zwraca się on przede wszystkim przeciw książkowemu charakterowi ówczesnej filozofii, przeciw ograniczaniu zagadnień do tego, co w różnych dziełach duchownych czy świeckich napisano, przeciw temu, by tak, jak same zagadnienia, także i rozwiązanie tych zagadnień upatrywać jedynie w książkach, zamiast

Mistycyzm,
empiryzm.

zwrócić swój wzrok na tętniącą życiem przyrodę i faktyczne stosunki ludzkie. Ale ten prąd empiryczno-przyrodniczy nie nabiera — przynajmniej wśród chrześcijańskich filozofów średniowiecza — samodzielnego znaczenia; występuje raczej jako zapowiedź i przedsmak przyszłego, do nowożytnych czasów należącego rozwoju filozofii, a nie jako odrębny typ, współrzędny tamtym typom filozofii średniowiecznej.

Wpływ Platona i Arystotelesa.

11. Tak więc pozostają jako główne prądy filozofii średniowiecznej: kierunek scholastyczny w znaczeniu ciaśniejszem i kierunek mistyczny. Już scharakteryzowaliśmy je jako rozumowy i jako uczuciowy. Do tej charakterystyki psychologicznej można dorzucić inną, historyczną. Albowiem łatwo stwierdzić, że każdy z tych kierunków od innego wywodzi się protoplasty: rozumowy od Arystotelesa, uczuciowy od Platona i neoplatonizmu. Wszak Arystoteles dał poniekąd przykład takiego właśnie traktowania zagadnień filozoficznych, jakie znamionuje scholastyzm w znaczeniu ciaśniejszem. On to każde zagadnienie szczegółowo rozбивa, a wyniki swe składa w całym szeregu dzieł, kodyfikując w nich całokształt wiedzy swego czasu. Tylko że Arystoteles metody tej używał dla roztrząsania zagadnień, czerpanych ze świata realnego, a w systemizowaniu nie popadał w czczą formalistykę. A właśnie jego średniowieczni uczniowie, wzorując się na nim, zbyt często w tej mierze grzeszyli przesadą, a nadto błąd ten spotęgowali drugim, czerpiąc swe zagadnienia nie z rzeczywistości, lecz z ksiąg i zdań różnych powag. Ci zaś, którzy w imię uczucia religijnego i gorącej miłości Boga, faktycznie odczutej, a nie tylko opisanej i logicznie za-

nalizowanej, przeciw tej scholastyce występowali, opierali się w swych poglądach i wywodach na Platonie i Plotynie i ich uczniach. Wszak platonizm już w pierwotnej swej postaci był owiany duchem pewnego mistycyzmu; dzieląc rzeczywistość na dwa światy i każąc niższemu z nich ustawicznie ku wyższemu tęsknić, ku wyższemu się wznosić i na koniec w tym wyższym świecie spocząć, dał filozoficzny wyraz zasadniczej myśli wszelkiego mistycyzmu, polegającego, jak to już wspomnieliśmy (zob. str. 11) na wierze w ustawiczne oddziaływanie wzajemne wyższego, duchowego, i niższego, ziemskiego świata.

Rzecz jasna, że nie zawsze kierunek mistyczny da się od scholastycznego czyli racjonalnego w znaczeniu średniowiecznym ściśle oddzielić. Wszak istnieją nie tylko równocześnie obok siebie, lecz nadto łączą się często w poglądach jednego i tego samego myśliciela, łagodząc przytem nawzajem swoje skrajności. I właśnie w najwybitniejszych przedstawicielach filozofii średniowiecznej takie połączenie nastąpić musi, gdyż tacy pragną objąć swoim poglądem całokształt, a nie tylko pewne strony myśli współczesnej.

Wzajemny
stosunek obu
kierunków.

Tak mniej więcej przedstawia się nam ogólny charakter, główne znamiona i kierunki filozofii średniowiecznej od chwili, kiedy dzięki stworzonym przez misjonarzy chrześcijańskich w Europie nowym ogniskom cywilizacyi rozpoczął się znowu na większą skalę ruch filozoficzny. Ten charakter, te znamiona i kierunki w jaśniejszym nam się jeszcze przedstawiają światło, gdy poznamy głównych ich reprezentantów.

Początki
nowego ruchu.

WYKŁAD TRZECI.

1. Główne okresy filozofii średniowiecznej. — 2. Okres rozwoju. — 3. Okres rozkwitu. — 4. Okres upadku. — 5. Jan Szkot Eriugena. — 6. Panteizm Eriugeny, Amalryka, Dawida. — 7. Realizm i nominalizm. — 8. Spór o uniwersalia. — 9. Roscelinus i triteizm. — 10. Anzelm Kantuareński. Dowód ontologiczny istnienia Boga. — 11. Anzelma nauka o odkupieniu. — 12. Realizm i dogmaty kościelne.

Okres przygotowawczy.

1. Jeżeli obejmiemy jednym rzutem oka dzieje myśli filozoficznej od roku 476, na który przypada początek średniowiecza, aż do jego końca, t. j. do roku 1492, zobaczymy zarysowujące się dość wyraźnie pewne linie graniczne, dzielące historię filozofii średniowiecznej na różne okresy. W pierwszych stuleciach średniowiecza właściwy ruch filozoficzny zrazu słabnie, miejscami niemal zupełnie zanika (zob. str. 26) i dopiero w wieku dziewiątym zaczyna się ożywiać. Okres ten od końca V. aż do IX. wieku możnaby nazwać okresem przygotowawczym. Następuje po nim okres niejako młodzieńczy filozofii średniowiecznej, w którym niemal z dniem każdym przybywa jej sił, w którym się rozrasta i w coraz to nowe zasoby wzbogaca.

Okres rozwoju.

2. W tym okresie, który obejmuje wiek IX, X, XI i XII, spotykamy już oba najważniejsze prądy

filozofii średniowiecznej, scholastyczny w znaczeniu ciśniejszym i mistyczny; zrazu płyną jeszcze jakby w korycie wspólnem, lecz w wieku XII. już wyraźnie się sobie przeciwstawiają. Całe zaś ukształtowanie się filozofii w tym okresie jest w znacznej mierze wynikiem faktu, iż znajomość pism filozofów starożytnych była wówczas bardzo ograniczona. Z Platona znano tylko jeden dialog, traktujący o budowie wszechświata, w przekładzie łacińskim; z Arystotelesa jedynie niektóre pisma logiczne w przekładzie Boecyusza i jego do nich objaśnienia; znajomość innych nauk logicznych Arystotelesa czerpano równie z drugiej ręki. Dalej znano pisma niektórych późniejszych neoplatoników, zwłaszcza Porfiryusza oraz rzekomego Dionizyusza Areopagity. Z drugiej też ręki znano resztę poglądów Platona, głównie dzięki św. Augustynowi, obficie z Platona czerpiącemu. Ale chociaż także tylko z drugiej ręki, znacznie więcej o Platonie wiedzano w owych czterech wiekach, aniżeli o Arystotelesie, którego znajomość ograniczała się do jego logiki. Okoliczność ta wycisnęła, jak zobaczymy, swe piętno na filozofii średniowiecznej w tym okresie jej rozwoju.

3. Około r. 1200 zaczynają filozofowie chrześcijańscy zapoznawać się ze światem w ciągu poprzednich wieków przed ich oczyma zakrytym: za pośrednictwem filozofów arabskich i żydowskich żyjących w Hiszpanii zaczynają do klasztorów i szkół przenikać pisma Arystotelesa treści przyrodniczej, psychologicznej, etycznej i metafizycznej. W tym samym też mniej więcej czasie, dzięki nawiązanym wskutek wojen krzyżowych ze wschodem stosunków, zachód zaznajamia się bez-

Okres
rozkwitu.

pośrednio z oryginalnym tekstem Arystotelesa i z pismami filozofów późniejszych, piszących pod berłem cesarzy bizantyńskich. Zrazu poglądy Arystotelesa uchodzą za niezgodne z nauką kościelną; bardzo rychło jednak pierwotny opór przeciw jego filozofii ustępuje miejsca zupełnemu niemal jej wcieleniu w systemat chrześcijańskich poglądów religijno-filozoficznych. Jest to zjawisko podobne do innego, które zaszło w wieku XII. na polu nauk prawniczych wskutek tego, że powrócono znowu do prawa rzymskiego, skodyfikowanego za cesarza Justyniana w wieku VI. jako *corpus juris civilis*. I tak, jak ze szkoły prawników w Bononii znajomość prawa rzymskiego zaczęła się odtąd coraz bardziej rozpowszechniać i wpływać coraz bardziej na pojęcia prawnicze owych czasów, tak z Paryża, począwszy mniej więcej od roku 1200, rozprzestrzenia się znajomość całej już filozofii Arystotelesa, przekształcając sformułowane dawniej poglądy filozofów chrześcijańskich.

Bogactwo
kierunków.

W wieku XIII. zatem, dzięki temu obfitemu przyplwowi nowych myśli, filozofia średniowieczna dosięga swego najwyższego rozkwitu. Obok dawniejszych, głównie na Platonie opartych poglądów, zjawiają się nowe, zbudowane na bogatych fundamentach przez Arystotelesa dostarczonych. A dzięki temu owe z platonizmem spokrewnione kierunki myśli, zmuszone walczyć o swój byt, same też potęgują swą energię życiową. Żaden okres wieków średnich nie może się szczycić tylu znakomitymi umysłami, jak właśnie ów okres rozkwitu, wiek XIII. I aby wszystko, na co zdobyć się mogły wieki średnie, w stuleciu tym zabłysło, zjawia się w niem też najwybitniejszy przedstawi-

ciel kierunku empiryczno-przyrodniczego średniowiecza.

4. Ale ten bujny rozrost myśli filozoficznej już dzięki własnemu bogactwu musiał się dzielić i rozgałęziać na liczne kierunki, niekiedy zawzięcie się zwalczające. A walka toczyła się nie tylko między znanymi nam już głównymi prądami, między filozofią scholastyczną w znaczeniu ścislejsem, którą od wieku XIII. począwszy można nazwać arystotelizmem, między mistycyzmem i prądem empiryczno-przyrodniczym. I w obrębie jednego i tego samego prądu nie brakło starć i wojen. Głównie toczyły się one w zakresie arystotelizmu, nie tylko dlatego, że prąd ten najliczniejszych posiadał zwolenników, lecz też dlatego, że najwięcej w sobie zawierał materiału na kwestye sporne, a zarazem najdoskonalej ujął w stałe przepisy broń stosowaną w walce myślowej, t. j. prawa logiki formalnej i użycie ich w dysputach. A gdy nadto walka myśli zlała się w jedno z współzawodnictwem dwóch najpotężniejszych wówczas zakonów, Dominikanów i Franciszkanów, doszła ona do takiego stopnia zapamiętałości, że ostatecznie rozerwała cały gmach jednolitego religijno-filozoficznego poglądu na świat. To też ostatnie dwa stulecia średniowiecza, stulecia XIV. i XV. przedstawiają nam obraz coraz szybciej odbywającego się upadku filozofii średniowiecznej. Z działających w tych dwóch stuleciach filozofów jedni nadaremnie usiłują nawiązać nie tradycyi filozoficznej; drudzy z mniejszą lub większą świadomością pracują nad jej zupełnem zerwaniem. Ci ostatni okazali się ostatecznie silniejszymi. Brzask ery nowożytnej pada

Okres
upadku.

na obraz powolnego konania średniowiecznej myśli filozoficznej.

Zestawienie. Zestawiając razem scharakteryzowane powyżej całkiem ogólnikowo okresy, otrzymamy po okresie przygotowawczym następujący schemat okresów właściwej filozofii średniowiecznej:

I. Okres rozwoju, obejmujący wieki od IX. do XII. włącznie;

II. Okres rozkwitu, przypadający na wiek XIII;

III. Okres upadku, sięgający przez wiek XIV. i XV.

Paryż. 5. Zwracając się po tym rzucie oka na całość przebiegu filozofii średniowiecznej do okresu I, do okresu rozwoju, stwierdzić należy, że w okresie tym wysuwa się na czoło nowe centrum ruchu filozoficznego, mianowicie Paryż. Wskutek zabiegów Karola Wielkiego, usiłującego dla szkół tego miasta pozyskać najznakomitszych przedstawicieli ówczesnej wiedzy, przybywają do Paryża uczeni z tego kraju, który dzięki swemu położeniu geograficznemu dawał względnie spokojny przytułek miłośnikom nauki, gdy resztą Europy wstrząsała zawierucha wędrówki ludów i jej następstw, t. j. z wysp brytyjskich. Karol Łysy pozostał w tej mierze wiernym tradycjom Karola Wielkiego, to też za jego rządów przybywa do Paryża w połowie wieku IX. Jan Szkot Eriugena. Eriugena znaczy *pochodzący z Irlandyi*; Szkotem zaś nazywa się bądź dlatego, że był z rodu szkockiego, bądź też dlatego, że Irlandya wówczas zwała się *Scotia maior*, Szkocją Większą.

Eriugena. Eriugena był mężem, którego otaczała wielka cześć i rozgłosna sława niezwyklej uczoności. Znał nie tylko język łaciński, lecz także grecki,

co podówczas było już rzeczą na zachodzie wyjątkową. Oczytany był zarówno w pismach ojców kościoła, jak w dziełach dostępnych mu filozofów starożytnych, z których najbardziej wielbił Platona. A nawet sam się do rozpowszechnienia dawnych dzieł filozoficznych przyczynił, tłumacząc na język łaciński prace rzekomego Dyonizyusza Areopagity, znanego nam już neoplatonczyka-chrześcijanina (zob. str. 25).

Podział
wszechbytu.

To też nie możemy się dziwić, że podobnie, jak u Dyonizyusza Areopagity, także u Eriugeny zlewa się w jedną całość chrześcijański pogląd na świat z neoplatonizmem. Ale o wiele wyżej od swego poprzednika stoi filozof wieku IX. tem, że system jego jest jednolity i zwarty, że obejmuje konsekwentnie przeprowadzoną całość, gdy tymczasem Dyonizyusz Areopagita poglądy swe przedstawił w szeregu rozpraw, luźnie obok siebie stojących. Już sam tytuł głównego dzieła Eriugeny zapowiada te cechy; brzmi bowiem »O podziale wszechbytu« (tak bowiem należy zgodnie z starożytnem znaczeniem wyrazów *physis*, *natura* i z intencją autora tłumaczyć tytuł *de divisione naturae*). Otóż ten podział wszechbytu przeprowadza Eriugena według bardzo prostej zasady, uzyskanej drogą logicznego rozbioru pojęcia Stwórcy i stworzenia. Wszystko bowiem, co istnieje, jest albo bytem niestworzonym lecz tworzącym, albo bytem stworzonym i tworzącym, albo bytem stworzonym i nietworzącym, albo bytem niestworzonym i nietworzącym.

Bytem niestworzonym, lecz tworzącym, jest oczywiście Bóg. On jeden posiada byt w ścisłym znaczeniu tego wyrazu; w porównaniu więc z wszyst-

Bóg, Logos,
świat.

kiemi innemi formami bytu posiada byt najdoskonalszy, najbardziej pełny. Z tego bytu niestworzonego wychodzi na mocy odwiecznego aktu twórczego *Logos* czyli ogół idei, prawzorów rzeczy. *Logos* jest więc bytem stworzonym, który i sam także tworzy, mianowicie cały wszechświat wraz z człowiekiem. Będąc stworzonym, wszechświat jednak sam już nie tworzy. Ma on przeznaczenie inne, mianowicie tak, jak powstał dzięki temu, iż prawzory, idee rzeczy, w jednym pierwotnie złączone *Logosie*, odwiecznym aktem twórczym *Logosa* rozszczepiły się na mnogość rzeczy i istot konkretnych, tak też wszelkie istoty i rzeczy konkretne za pośrednictwem *Logosa* ponownie zjednoczone, przez niego zbawione, powrócić mają do Boga i w Boga, istoty niestworzonej, która jednak, po dokonanym już zbawieniu świata, więcej nie tworzy, więc jako ostateczny cel wszechrzeczy nazywa się istotą niestworzoną i nietworzącą.

Panteizm.

6. Przypatrując się tej koncepcji wszechbytu bliżej, przekonujemy się, że znamionuje ją bardzo wyraźny *panteizm*, t. j. nauka, według której właściwie jeden tylko jest istotny byt, przejawiający się w różnych formach, pozbawionych jednak bytu swoistego, będących jedynie rozszczepieniem owego bytu jedyne. Panteizmem jest neoplatonizm, twierdzący, że wszystko, co istnieje, z prajedni wyłania się, jak promienie ze światła; wszak promienie nie są czemś względem światła samoistnem, są tylko przejawami światła. I tak właśnie pojmuje Eriugena odwieczne akty twórcze Boga i *Logosa*. Dzięki temu wszechświat nie przedstawia mu się jako coś od Boga odrębnego, lecz jako byt jeden i ten sam co Bóg. »Bóg jeden« powiada, »we wła-

ściwem i ścisłem tego słowa znaczeniu jest we wszystkim, i nic nie jest we właściwym i ścisłym tego słowa znaczeniu, co nie jest Nim. Dlatego też nie powinniśmy pojmować Boga i stworzenia jako dwa byty odrębne, lecz jako byt jeden i ten sam. Albowiem i stworzenie istnieje w Bogu i Bóg stwarza się sposobem dziwnym niewysłowionym w stworzeniu, sam się objawiając; będąc niewidzialnym czyni się widzialnym, będąc niepojętym, czyni się pojęciu dostępnym, będąc ukrytym, czyni się jawnym, będąc niepoznanym czyni się poznawalnym, będąc pozbawionym formy i postaci przybiera formę i postać i t. d. « Komuż nie przypomina się tutaj nie tylko twierdzenie znanego także Eriugenie Maksyma Wyznawcy (zob. str. 26), iż Bóg zarówno w piśmie św. jak w przyrodzie się nam objawia, lecz nadto słynny zwrot Spinozy *Deus sive natura*, Bóg czyli świat, a dalej panteizm Hegla, mówiącego innemi słowy o tem samem, o czem mówi Eriugena, o tem mianowicie, jak to świat z Boga wychodzi i znowu do Boga powraca, nie będąc nigdy niczem innem, jak tylko przejawem Boga?

Tak więc myśliciel wieku IX, którym rozpoczyna się okres rozwoju filozofii średniowiecznej, był niewątpliwie nieodrodnym synem neoplatonczyków, był niewątpliwie panteistą. I nie możemy się już dziwić, że w wieku XII. spotykamy takiego n. p. Amalryka z Beny, Francuza, który wysnuwając najdalej idące konsekwencje z nauki Eriugeny dochodzi do twierdzenia, że Bóg, będąc we wszystkim, więc także w nas, sam czyni, co my czynimy, i że wskutek tego nic, co czynimy, nie może być złem. Nie dziwimy się też, że współ-

Amalryk,
Dawid.

częśnie z Amalrykiem niejaki Dawid z Dinant chciwie przyswaja sobie i rozpowszechnia poglądy panteistyczne, czerpane z niektórych filozofów arabskich i żydowskich, których pisma często odznaczały się panteistycznym zabarwieniem. Ale nie możemy się też dziwić, że kościół nie tylko potępiał naukę Amalryka i Dawida, lecz także samego Eriugeny, którego dzieła kazał uroczyście spalić. Eriugena tego potępienia nie dożył i z pewnością nigdy go nie przewidywał; wszak był tego zdania, że między prawdziwą filozofią a prawdziwą religią nie może być rozbratu, gdyż jedna i druga jest tem samym; wszak twierdził, że rozprawiać o filozofii znaczy to samo, co wykładać zasady prawdziwej religii.

Realizm.

7. Ale nie tylko kościół powstał przeciw Eriugenie; także w kwestyach czysto filozoficznych zjawiała się przeciw niemu opozycja. Najważniejsza z tych kwestyi dotyczyła stosunku idei do konkretnych istot i rzeczy stworzonych, będących, jak twierdził Eriugena zgodnie z Platonem, odzwierciedleniem owych idei i posiadających byt mniej pełny, mniej rzeczywisty aniżeli idee. Wiemy (zob. str. 7), że na stosunek idei do rzeczy konkretnych inaczej aniżeli Platon zapatrywał się już Arystoteles. Według Platona idee mają byt od rzeczy konkretnych oddzielny, tworzą odmienny, wyższy, doskonalszy świat: według Arystotelesa idee mają wprowadzić byt rzeczywisty, ale nieoddzielny od rzeczy konkretnych, lecz tkwią w nich jako iszcząca się w nich istota tych rzeczy. Oba poglądy nazywają się *realizmem*, gdyż uważają idee za coś rzeczywiście istniejącego, za coś rzeczywistego, realnego. Dla odróżnienia zaś pogląd

Platona zowie się realizmem skrajnym, a pogląd Arystotelesa realizmem umiarkowanym. Otóż już Boecyusz w swoim komentarzu do wstępu, który napisał Porfiryusz do pisma Arystotelesa *O kategoriach* (zob. str. 25), wspominał o możliwości innego poglądu. Według tego innego poglądu idee nie mają wcale bytu rzeczywistego, wcale nie są czemś realnem; byt rzeczywisty posiadają wyłącznie rzeczy i jestestwa konkretne, jednostkowe. To zaś, co oznacza wyraz idea, nie jest niczem innem, jak wspólną nazwą dla większej ilości rzeczy lub jestestw do siebie podobnych. Na przykładach przeciwieństwo tych poglądów przedstawia się w sposób następujący:

Istnieją liczni ludzie, istnieją liczne trójkąty. Każdy człowiek, każdy trójkąt jest pod każdym względem ściśle określony, posiada szereg cech, po części wspólnych z innymi ludźmi, innymi trójkątami, po części jednostkowych, jemu tylko właściwych. Cechy wspólne wszystkim ludziom, wszystkim trójkątom, tworzą według Platona ideę człowieka, ideę trójkąta. Idea człowieka, idea trójkąta nie jest niczem innem, jak ogółem cech wspólnych wszystkim ludziom, wszystkim trójkątom, razem zebranych; idea jest więc nie tym lub owym jednostkowym trójkątem, nie tym lub owym jednostkowym człowiekiem, lecz człowiekiem wogóle, trójkątem wogóle, człowiekiem jako takim, trójkątem jako takim. Jeśli zatem powiadamy: Człowiek jest śmiertelny, trójkąt posiada powierzchnię równą iloczynowi z podstawy i połowy wysokości, nie orzekamy bezpośrednio nic o tym lub owym człowieku, tym lub owym trójkącie konkretnym, lecz o człowieku wogóle, o trójkącie wogóle; tylko pośrednio

Idea według realizmu.

nasze twierdzenie dotyczy także konkretnych ludzi i konkretnych trójkątów, dzięki temu właśnie, że jak powiada Plato, ludzie i trójkąty konkretne są kopiami idei człowieka i trójkąta, albo że, jak powiada Arystoteles, w ludziach i trójkątach konkretnych isci się, tkwi idea trójkąta i człowieka. Bo tylko dzięki temu, że jakieś jestestwo, jakaś figura jest kopią idei człowieka lub trójkąta, albo że w jakimś jestestwie lub jakiejs figurze isci się i tkwi idea człowieka lub trójkąta, jestestwo to, figura ta jest człowiekiem i trójkątem.

Nominalizm.

Inaczej zwolennicy poglądu przeciwnego temu realizmowi Platona i Arystotelesa: Jeśli, powiadają, twierdzimy, że człowiek jest śmiertelny, lub że trójkąt ma taką a taką powierzchnię, twierdzenia nasze dotyczą bezpośrednio i wyłącznie ludzi i trójkątów konkretnych. Mówiąc: człowiek jest śmiertelny, trójkąt ma taką a taką powierzchnię, używamy uproszczonego sposobu wyrażania się, zamiast powiedzieć »ten człowiek jest śmiertelny, i tamten jest śmiertelny, i trzeci, i czwarty i t. d., wogóle wszyscy«, i tak samo o trójkącie. A możliwość używania takiego uproszczonego sposobu wyrażania się płynie stąd, że dla jestestw i rzeczy do siebie podobnych, więc posiadających cechy wspólne, mamy także wspólne nazwy. *Człowiek*, jest to nazwa wspólna dla wszystkich jestestw, dzięki pewnym wspólnym cechom do siebie podobnych; tak samo *trójkąt* jest nazwą wspólną dla wszystkich figur, dzięki pewnym wspólnym cechom do siebie podobnych. Bynajmniej więc wyrazy *człowiek* i *trójkąt* nie dotyczą jakichś idei, jakichś istot z samych tylko wspólnych cech się składających; dotyczą jedynie wszystkich tych jestestw

i rzeczy konkretnych, które obok cech jednostkowych posiadają także pewne cechy wspólne. Wyrazy *człowiek* i *trójkąt* nie oznaczają jakiegoś »człowieka wogóle«, »trójkąta wogóle«, bo niema nic takiego; oznaczają one jedynie każdego człowieka, każdy trójkąt.

8. Spór między tymi dwoma poglądami, z których jeden uznawał rzeczywistość idei istniejących bądź oddzielnie od rzeczy konkretnych bądź w rzeczach konkretnych, gdy tymczasem drugi zaprzeczał istnieniu idei i uznaje tylko rzeczywistość rzeczy konkretnych, jednostkowych, spór ten ciągnie się przez całe wieki średnie i znany jest pod nazwą sporu o *universalia*. *Universaliami* nazwano bowiem idee w przeciwieństwie do rzeczy konkretnych, byt ogólny w przeciwieństwie do bytów jednostkowych. Spór toczył się więc o to, czy istnieją zarówno byty ogólne, idee czyli *universalia*, jak byty jednostkowe, *individua*, czy też istnieją wyłącznie byty jednostkowe, *individua*. Zwolenników rzeczywistości *universalii* nazwano *realistami*: filozofów, zaprzeczających rzeczywistości *uniwersalii* nazwano *nominalistami*, t. j. takimi, którzy przyznając byt rzeczywisty wyłącznie jednostkom, sprowadzają wszelkie rzekome *universalia* do wspólnych nazw (*nomina*).

9. Przeciwieństwo między *realizmem* a *nominalizmem*, wykluwające się już około roku 500., zaczęło się zaostrzać wskutek działalności Eriugeny, stojącego bezwzględnie po stronie skrajnego realizmu. Opozycja przeciw temu stanowisku, której wyraźne ślady spotykamy już w wieku X., niewślawionym zresztą w dziejach filozofii ani nowymi pomysłami, ani wybitniejszymi umysłami,

Wybuch
sporu.

występuje z wielkim naciskiem w drugiej połowie wieku XI, a opozycję tę reprezentuje Roscelinus. Nie jest on pierwszym nominalistą wieków średnich w ogóle, ale jest pierwszym, który nominalizm ściśle formułuje i konsekwentnie przeprowadza, nie cofając się nawet przed wysnuwaniem z tej nauki wniosków, które zmusiły kościół do wystąpienia przeciw niemu.

Triteizm.

Jeżeli bowiem rzeczywisty byt mają tylko jednostki, a idea, wspólna istota rzeczy jednostkowych, pozbawiona jest istnienia, wtedy nauka o Trójcy, nauka o Bogu troistym w osobach, lecz jednym w istocie, nie da się utrzymać. Dogmat ten był sformułowany w duchu realizmu: Trzy są osoby, ale ponieważ każda jest Bogiem, więc też jedna tylko jest istota boska, tak jak mimo istnienia niezliczonych ludzi jest we wszystkich jedna i ta sama idea czyli istota człowieczeństwa. Odmawiając tej jednej idei czyli istocie człowieczeństwa byt rzeczywisty, mamy już tylko owych niezliczonych ludzi; tak samo ten, który w ogóle nie uznaje obok bytów jednostkowych żadnego bytu ogólnego, żadnej idei, żadnej wspólnej istoty bytów jednostkowych, musi wystąpić przeciw istnieniu jednej istoty boskiej w trzech osobach boskich. Wniosku tego Roscelinus nie wahał się wysnuć, dochodząc tym sposobem do t. zw. *triteizmu*, t. j. do nauki, że nie jeden jest Bóg, lecz że trzech są Bogowie, ojciec, syn i duch św., złączeni ze sobą tożsamością swej woli i mocy. Wprawdzie sam Roscelinus nie sądził, jakoby jego twierdzenia były heretyckie; był tego zdania, że tu chodzi wyłącznie o nieco odmienne sformułowanie słowne nauki kościelnej; kościół wszelako inaczej się na tę

sprawę zapatrywał i zmusił Roscelina pod koniec wieku XI., w r. 1093 w Soissons do odwołania tej nauki. To energiczne wystąpienie kościoła jest z jego stanowiska zrozumiałe, tem bardziej, gdy się zważy, że w tym samym wieku dokonuje się schizma kościelna, i że jeden z głównych punktów spornych, który do tej schizmy doprowadził, dotyczył stosunku ducha św. do tamtych dwóch osób boskich w dogmacie Trójcy.

Nominalizm, potępiony przez kościół na korzyść realizmu, stał się dzięki temu kierunkiem opozycyjnym nie tylko w zakresie filozofii, lecz także w obrębie kościoła i teologii. Przekonamy się, że później wszelkie kierunki liberalne, wszelkie dążności, zmierzające do wyłamania się z pod karności, którą kościół rozciągał albo przynajmniej rozciągać pragnął także nad ruchem filozoficznym i naukowym w ogóle, występują w mniej lub więcej ścisłym sojuszu z nominalizmem. Na razie jednak nominalizm na pewien czas stłumiono. Karna organizacja kościoła, stworzona właśnie w wieku XI. przez papieża Grzegorza VII., i stanowisko, które kościół dzięki rządowi tego papieża zyskał w oczach całej Europy i które, trwając także i nadal, pod koniec wieku XI. zjednoczyło ją całą w pierwszej wyprawie krzyżowej — wszystko to na razie istotnie zapewniło zwycięstwo realizmowi, zwłaszcza, że w obronie jego stanął mąż, który nie tylko w kościele, lecz także na polu filozofii średniowiecznej wybitnie zajmuje miejsce, Anzelm, arcybiskup kanterbureński, czyli kantuareński, prymas Anglii.

10. Z urodzenia Włoch, bo pochodzi z Aosty w Piemoncie, z wykształcenia i pierwszej działal-

Nominalizm
a kościół.

Anzelm
Kantuareński.

ności Francuz, gdyż w klasztorze Bec w Normandyi pobierał nauki i tam też dostąpił godności przeora i opata, w ostatnich szesnastu latach życia (umarł 1109) najwyższy kościelny dostojnik angielski, Anzelm kantuareński musiałby się w dziejach filozofii zadowolić skromną tylko wzmianką, gdyby był jedynie zwalczał nominalizm Roscellina i bronił dogmatu Trójcy. Laury filozoficzne zdobył sobie Anzelm czemś innem, mianowicie tem, że podał nowy, oryginalny dowód istnienia Boga. Dowód ten znany pod nazwą dowodu *ontologicznego* polega na tem, że ma wykazać istnienie Boga na podstawie samego tylko logicznego rozbioru tego pojęcia, że więc nie wymaga żadnych innych założeń, prócz pojęcia Boga, które posiada nawet ateista, zaprzeczający istnieniu Boga.

Dowód ontologiczny.

Sam tok dowodu jest następujący: Jeżeli ktoś, chociażby ateista, mówi o Bogu, rozumie on przez wyraz ten istotę najdoskonalszą. Istota jest najdoskonalsza, jeżeli żadnej od niej doskonalszej nie zdołamy sobie przedstawić. Pojęcie takiej istoty najdoskonalszej może mieć każdy, bez względu na to, czy w jej istnienie wierzy czy też mu zaprzecza. Jeżeli zaś posiadamy pojęcie istoty najdoskonalszej, istota ta jest niewątpliwie przez nas pomyślana, czyli istnieje w naszej myśli. Więc istnieje w myśli naszej istota najdoskonalsza. Ale czy istnieje też w rzeczywistości? Na to należy odpowiedzieć, że znowu, bez względu na to, czy przyjmujemy istnienie istoty najdoskonalszej w rzeczywistości czy też mu zaprzeczamy, możemy na wszelki wypadek *pomyśleć* sobie istotę najdoskonalszą, istniejącą w rzeczywistości. Tym sposobem mamy w myśli naszej: 1. istotę najdoskonalszą,

2. istotę najdoskonalszą rzeczywiście istniejącą. Łatwo już widzimy, że między takimi dwiema istotami zachodzi ta różnica, iż druga posiada coś, czego pierwszej zbywa, mianowicie cechę rzeczywistego istnienia. Ale jeśli pierwszej czegoś zbywa, nie wolno nam jej uważać za istotę najdoskonalszą, t. j. za taką, od której nie zdołamy sobie przedstawić żadnej doskonalszej. Wszak możemy sobie przedstawić istotę od niej doskonalszą, istotę wyposażoną w jedną więcej cechę, w cechę rzeczywistego istnienia. Stąd wynika, że istota najdoskonalsza, która nie posiada cechy rzeczywistego istnienia, nie jest naprawdę najdoskonalszą istotą, że istotą naprawdę najdoskonalszą może być tylko istota, posiadająca cechę rzeczywistego istnienia, jednym słowem istota rzeczywiście istniejąca. Zatem istota najdoskonalsza czyli Bóg istnieje.

Taki jest dowód ontologiczny Anzelm a Gaunilo. kantuareńskiego, dowód, świadczący o energii myślowej tego, co go wymyślił. Ale cenilibyśmy Anzelm a jako filozofa z pewnością o wiele wyżej, gdyby dowód ten był istotnym dowodem, a nie zawierał bardzo rażącego błędu logicznego, który wykrył już współczesny Anzelmowi skromny mnich, Gaunilo, przebywający w jednym z klasztorów francuskich. Trafnie wskazał Gaunilo, że mając w myśli: 1. istotę najdoskonalszą, 2. istotę najdoskonalszą rzeczywiście istniejącą, mamy w myśli dwie istoty, z których, co prawda, druga jest doskonalsza od pierwszej, wskutek czego pierwsza nie może być najdoskonalsza, że jednak zawsze te dwie istoty są tylko w naszej myśli, są przez nas pomyślane, a z tego faktu nic nie można wnosić o istnieniu rzeczywistym jednej z nich. To też

Nauka
o odkupieniu.

mimo pewne próby poprawienie dowodu Anzelmowskiego nie wszedł on nigdy w stały skład inwentarza pisarzy teologiczno-filozoficznych wieków średnich.

11. Zaszczyt ten spotkał natomiast inną myśl Anzelmą, którą przejął od niego kościół katolicki, czyniąc z niej jeden z artykułów swej wiary. Od Anzelmą kantuařeńskiego pochodzi mianowicie znana z katechizmu teoria odkupienia ludzkości przez Syna Bożego. To odkupienie pojmowano dawniej przeważnie jako wykupienie ludzkości z rąk szatana, który wskutek grzechu pierwszych rodziców stał się panem człowieka, a człowiek jego niewolnikiem. W miejsce tej teorii dosyć prymitywnej postawił Anzelm inną. Wywodzi, że grzechem pierwszych rodziców Bóg został obrażony, że została przeciw niemu popełniona wina, która jest nieskończenie wielka, skoro obraza dotknęła nieskończenie wielkiego Boga. Bóg jest istotą sprawiedliwą; musi się więc domagać za tę winę odpowiedniej kary, odpowiedniego, więc nieskończonego zadośćuczynienia. Spełnienie tego wymagania pociągnęłoby jednak za sobą wieczne potępienie ludzkości, które byłoby jedyną karą nieskończoną, równoważącą nieskończenie wielką obrazę Boga. Ale Bóg jest nie tylko sprawiedliwością, lecz zarazem miłością, a z nią nie da się pogodzić wieczne potępienie całej ludzkości. Istnieje zatem konflikt między sprawiedliwością i miłością bożą. Jedyne wyjściem z tego konfliktu jest zadośćuczynienie dane przez kogoś, który sam będąc człowiekiem, przecie jest bez winy, a zarazem dać może zadośćuczynienie nieskończenie wielkie. Warunki te może jednoczyć w sobie tylko ktoś taki, co jest równocześnie niewinnym czło-

wiekem i nieskończonym Bogiem, więc Bóg-człowiek, urodzony bez zmaży grzechu.

12. Przypomniałem tę teorię odkupienia, chociaż ona właściwie do filozofii nie należy, aby wykazać, jak niezmiernie ścisły związek zachodzi między pewnymi poglądami filozoficznymi a pewnymi dogmatami kościoła katolickiego. Teorya grzechu pierworodnego, grzechu, popełnionego przez Adama i Ewę, ale ciężącego na całej ludzkości, w głównej mierze opiera się na założeniu platońskim i arystotelesowem, że istota człowieczeństwa we wszystkich ludziach jest jedna i ta sama. Tak samo możność wyzwolenia ludzkości z pod brzemienia tego grzechu przez Zbawiciela polega na tem, że Chrystus, przybierając naturę ludzką, t. j. istotę człowieczeństwa, i gromadząc swą śmiercią nieskończenie wielki skarb zasług, dał tem samem zadośćuczynienie za całą ludzkość, gdyż wszyscy ludzie są niejako jednostkowymi przedstawicielami tego samego »człowieka w ogóle«, tej samej istoty człowieczeństwa, która ziściła się w zstępującym na świat Bogu. A jeśli przypomnimy sobie filozoficzną treść dogmatu o Trójcy, nie możemy wątpić, że sformułowanie zasadniczych dogmatów chrześcijaństwa opiera się na filozofii realizmu Platona i Arystotelesa.

Filozofia
i dogmaty.

Tem lepiej teraz też rozumiemy opór kościoła przeciw nominalizmowi i tym »nowinkarzom«, którzy go wyznawali i rozpowszechniać pragnęli, oraz sympatyę kościoła dla przedstawicieli realizmu, z których najznakomitszym był w owych czasach właśnie Anzelm kantuański. Na pograniczu XI. i XII. wieku żyje inny realista, Wilhelm z Champeaux, który, zwalczając na równi z Anzelmem

Wilhelm
z Champeaux.

naukę Roscelina, przecież usiłował realizm sformułować tak, by pozbawić podstawy przynajmniej część zarzutów, podnoszonych przez nominalistów. Jest to okoliczność godna uwagi z tego powodu, że właśnie Roscelinus i Wilhelm z Champeaux byli nauczycielami filozofa, który podał nową teorię universalistów, pośrednią pomiędzy realizmem a nominalizmem. Filozofem tym był Abelard, znany ze stosunku swego do Heloizy.

WYKŁAD CZWARTY.

1. Abelard. — Konceptualizm. — 2. Mistycyzm w wieku XII. — 3. Filozofia u Arabów. — 4. Filozofia u Żydów. — 5. Arystoteles w wieku XII. i XIII. — 6. Aleksander z Hales i Albert Wielki. — 7. Stanowisko Alberta w sporze o universalia. — 8. Stosunek wiary do wiedzy, objawienia do rozumu, teologii do filozofii. — 9. Tomasz z Akwinu. — 10. Piotr Hiszpan. — 11. Dante,

1. Piotr Abelard (1079—1142) należy do Abelard.
najciekawszych postaci średniowiecza. Jako nauczyciel zrazu filozofii, następnie także teologii zdobył sobie porywającą wymowę i przenikliwość swych śmiałych poglądów taką sławę, taki rozgłos, że zewsząd tłumnie garnęli się doń uczniowie, gdziekolwiek nauczał, czy w Melun, czy w Corbeil, czy na górze św. Genowefy, czy w opactwie św. Dyonizego pod Paryżem czy w samym Paryżu, czy nareszcie w pustelni pod wezwaniem św. Ducha pocieszyciela, którą sam sobie założył. A nie tylko jako świetny nauczyciel w dziejach nauczania poczesne zajmuje miejsce, lecz też dlatego, że z połączenia szkoły, którą założył na górze św. Genowefy, z istniejącą już przedtem szkołą klasztoru Notre-Dame w Paryżu powstał pierwszy

w Europie środkowej uniwersytet paryski¹⁾. Ale to, co Abelardowi zjednało sławę i rozgłos, świetność formy i oryginalna treść wykładów, stało się też przyczyną podwójnej w życiu jego klątwy. Sławie najwybitniejszego nauczyciela, której zażywał, zawdzięczał znajomość z Heloizą, a ta znajomość była dla obojga źródłem krótkiego szczęścia, po którym nastąpiło nieprzerwane niemal pasmo cierpień i udręczeń. Nadto kościół dwukrotnie potępił pewne poglądy Abelarda, który musiał nawet własnoręcznie w obliczu swych przełożonych duchownych spalić jedno z dzieł swoich.

Konceptualizm.

Poglądy, przez kościół potępione, dotyczyły przedewszystkiem nauki o Trójcy. Abelard bowiem, usiłując zająć stanowisko pośrednie pomiędzy *realizmem* i *nominalizmem*, uczył, że żaden z obu kierunków nie ma słuszności. Myli się *realizm*, przyjmując rzeczywiste istnienie idei, bądź oddzielnie od rzeczy konkretnych, bądź w rzeczach konkretnych jako ich istoty; myli się jednak także *nominalizm*, sprowadzając *universalia* wyłącznie do wspólnych nazw szeregu przedmiotów konkretnych, do siebie podobnych. Ani odmawiać wszelkiego bytu, ani przyznawać rzeczywistego bytu *universalium* nie można. Więc cóż jest prawdą? Cóż może być pośredniego między bytem rzeczywistym a niebytem? Byt pomyślany, odpowiada Abelard. Rzeczywisty byt mają — jak już Roscellinus twierdził — tylko rzeczy konkretne; ale umysł ludzki, rozważając je, nie tylko wspólnymi

¹⁾ Universitas magistrorum et scholarium Parisiis studentium. (Ogół nauczycieli i uczniów oddających się nauce w Paryżu).

nazwami obdarza podobne do siebie rzeczy, lecz nadto wytwarza sobie pojęcia ogólne, któremi obejmuje podobne do siebie rzeczy konkretne. Nie istnieje więc obok trójkątów i ludzi albo też w nich samych jakiś trójkąt w ogóle, jakiś człowiek w ogóle; ale istnieje w umyśle naszym pojęcie trójkątu w ogóle, pojęcie człowieka w ogóle. Wypowiadając taki pogląd, stał się Abelard twórcą kierunku, zwanego dla odróżnienia od realizmu i nominalizmu *konceptualizmem*, od łacińskiego wyrazu *conceptus* t. j. pojęcie.

Tak więc spór o *universalia* skryształizował się ostatecznie w trzech lub raczej czterech kierunkach. Zaprzeczeniem *universalii*ów jest *nominalizm*; uznaniem ich rzeczywistego bytu jest *realizm*, którego naukę ujęto w formułkę *universalia ante rem* i *in re* (przed rzeczą i w rzeczy). Że *universalia* istnieją *przed rzeczą* konkretną, twierdził realizm skrajny, uznając oddzielny, wieczny świat idei; że istnieją *w rzeczy* konkretnej, twierdził realizm umiarkowany, uznając iszczącą się w rzeczach konkretnych istotę; *konceptualizm* natomiast wyrażał się w formułce *universalia post rem* (po rzeczy), gdyż według tego poglądu na-przód istnieją rzeczy konkretne, a dopiero później na ich podstawie wytwarza sobie umysł ludzki pojęcia ogólne.

*Universalia
ante rem, in
re, post rem.*

Nie mógł *konceptualizm* *Abelarda* pozostać bez wpływu na sposób, w jaki pojmował on dogmat *Trójcy*. Nie chcąc popaść w triteizm *Roscelina*, a nie mogąc stanąć na gruncie realizmu, uznającego jedną rzeczywistą istotę boską w trzech osobach, obrał drogę, którą już wielu innych dawniej kroczyło, i upatrywał w trzech osobach bo-

*Abelard
o Trójcy.*

skich uosobienie trzech przymiotów jedyne go Boga, mianowicie mocy, mądrości, dobroci.

Sic et non.

Odbiegające od nauki kościelnej poglądy na dogmat Trójcy istniały, jak wiemy, już przed Abelardem. Wszak już sami ojcowie kościoła w swoich wywodach o tym zasadniczym dogmacie nie od razu byli zupełnie zgodni, lecz wypowiadali zdania różne. Tę niezgodność ojców kościoła w pewnych kwestiach filozoficznego sformułowania wiary uwydatnił Abelard w dziele, którego tytuł brzmi: »Tak i nie« (Sic et non), a w którym zestawia i przeciwstawia sobie różne poglądy ojców kościoła na te same zagadnienia. Na pytanie zaś, kto ma rozstrzygać tam, gdzie powagi same ze sobą pozostają w niezgodzie, odpowiada: rozumowe dociekanie prawdy, a gdzie ono nie wystarcza, poczucie etyczne.

Etyka.

Poczucie etyczne czyli sumienie odgrywa w filozofii Abelarda bardzo ważną rolę. Poświęcił mu osobną książkę p. t. »Poznaj siebie samego«. Wywodzi w niej, że dobrym lub złym nie jest nigdy czyn człowieka, lecz jedynie intencja działającej jednostki. O tem zaś, czy intencja jest dobra czy zła, poucza nas sumienie, poczucie etyczne, które zdaniem Abelarda nie może stanąć w sprzeczności z prawem przyrodzonym, będącem zarazem prawem boskiem.

Stawiając tak wysoko głos przyrodzonych władz człowieka, rozumu i sumienia, przyznaje im Abelard zdolność częściowego przynajmniej poznania prawdy najwyższej, nawet bez pomocy złożonego w księgach świętych objawienia. Stąd też płyną odmienne od przyjętych wówczas poglądy Abelarda na stosunek Żydów i pogańskich

Greków do chrześcijaństwa. W »Rozmowie między filozofem, żydem i chrześcijaninem« dowodzi, że właściwymi poprzednikami chrześcijaństwa nie byli Żydzi, lecz filozofowie greccy, a jeśli Philo Judaeus i za jego przykładem inni przypuszczali, iż Platon czerpał niektóre poglądy swoje z świętych ksiąg Żydów, Abelard raczej skłonny jest przypuścić, że odwrotnie, treść ksiąg świętych zaczerpana jest poniekąd z filozofów greckich.

2. Wierząc tak niezachwianie w potęgę rozumu ludzkiego, musiał Abelard gorszyć tych wszystkich, którzy mniejsze mając o rozumie mniemanie, tem chętniej poddawali zdanie swe powadze objawienia i przedewszystkiem na wierze polegać pragnęli. Rzecznikiem gorącej wiary a tem samem nieubłagany przeciwnikiem Abelarda stał się Bernard z Clairvaux, o 12 lat od niego młodszy, znany z dziejów drugiej wyprawy krzyżowej. Jak z końcem XI. wieku Roscelina zwalczał Anzelm, tak w pierwszej połowie XII. Abelarda zwalczał Bernard z Clairvaux, nazywając pragnienie wiedzy dla wiedzy samej rzeczą pogańską. Pokora i zaparcie się, dziecięca wiara i karność klasztorna, oto hasła, z któremi na ustach zjawia się ten niegorszy od Abelarda mocarz słowa, stając na czele kierunku mistycznego w wieku XII., i upominając, by człowiek nie silił się na rozumowe zgłębianie tajemnic bożych, lecz życiem i miłością zasłużył na zupełne zjednoczenie się duchowe z Bogiem.

Bernard
z Clairvaux.

Mistycyzm wieku XII., powołany do życia przez św. Bernarda, obrał sobie za główną siedzibę klasztor św. Wiktora w Paryżu, w którym żyli najznakomitsi dwaj ówczesni przedstawiciele tego kierunku: Hugon i Ryszard. We-

Kontem-
placya.

dług ich nauki trojaki stopień wiedzy dany jest człowiekowi: poznanie za pośrednictwem zmysłów, poznanie za pośrednictwem rozumu i poznanie za pośrednictwem kontemplacyi. Na każdym z tych stopni poznaje człowiek Boga i jego doskonałość, ale nie na każdym stopniu poznanie to jest w równej mierze doskonałem; prawdziwie doskonałego poznania Boga nie rozum nam dostarcza, tem mniej zmysły, lecz kontemplacya. Ale i w kontemplacyi trojaki należy odróżnić stopień: rozszerzenie umysłu, wzniesienie umysłu i wyjście z siebie umysłu; na tym ostatnim i najwyższym stopniu człowiek zupełnie zatracą świadomość swego własnego istnienia i cały zatapia i roztopia się w najwyższej ekstazie, oglądając tajemnice boże. Aby się stać godnym takiego stanu, trzeba się życiem odpowiedniem do niego przygotowywać; aby zaś stać się istotnie jego uczestnikiem, trzeba w pokorze oczekiwać łaski bożej.

Zacieśnienie
zakresu filo-
zofii.

Nietrudno dopatrzeć się w tym mistycyzmie pokrewieństwa z filozofią św. Augustyna, przynajmniej z jej najgłówniejszemi założeniami. Na wzór św. Augustyna mistycy wzrok swój zwrócili w swą własną duszę, i tam, w pewnych jej stanach, szukali [podstawy niewzruszonej pewności. A pokrewieństwo to nie jest rzeczą przypadkową, skoro, jak uczą dzieje średniowiecznej filozofii i religii, za każdym razem, gdy zjawia się w rozwoju myśli ludzkiej potężniejsza fala mistycyzmu, płynie ona mniej lub więcej świadomie z pism św. Augustyna. Wobec stosunku, w jakim św. Augustyn pozostaje do platonizmu i neoplatonizmu, tego głównego źródła wszelkiego mistycyzmu europejskiego, niema w tem nic dziwnego. Inna nato-

miast rzecz bardziej jest uderzająca: wszak nie tylko mistycy wieku XII., lecz także ten, którego tak zapamiętałe zwalczają, Abelard, zagląda w głąb swej duszy, skoro w etyce swej analizuje duszę i w tkwiącem w niej sumieniu widzi podstawę, a w wynikającej z niej intencji właściwy przedmiot naszych sądów o tem, co złe, a co dobre. Tak więc w obu głównych kierunkach filozofii średniowiecznej widzimy w ciągu wieku XII. zwrot ku wnętrzu człowieka i ku głębiom duszy ludzkiej; coraz bardziej odwracają się umysły od całości wszechświata, od zagadnień, z jego powstaniem i istotą związanych, które tak żywo zajmowały jeszcze Szkota Eriugene i wchodziły w całość poglądów św. Augustyna. Zakres problemów, obejmujący dawniej prócz Boga i człowieka także wszelakie inne stworzenie żywe i martwe, obecnie ścieśnia i ogranicza się przedewszystkiem lub wyłącznie do duszy ludzkiej i jej stosunku do Boga. Trzeba było bardzo silnego bodźca, by uprzytomnić człowiekowi, że prócz niego samego i Boga istnieje także ten cały świat boży. Niebawem też miał się bodziec ten istotnie zjawić, a to dzięki powtórnemu zetknięciu się społeczeństwa chrześcijańskiego z cywilizacją arabską.

3. Raz bowiem już przedtem takie zetknięcie się nastąpiło. Na wschodzie, na samych krańcach dawnego imperium rzymskiego, w Syryi, przebywali chrześcijanie, którzy w wieku VI. zaczęli różne pisma Arystotelesa przyswajać swemu ojczystemu, syryjskiemu językowi. Arabowie, sąsiadujący z Syryjczykami, gorliwie uprawiający nauki lekarskie, żywo zainteresowali się nauką mędrca greckiego, obejmującego w swych dziełach niemal

Filozofowie
arabscy.

całokształt wiedzy ludzkiej, rozprawiającego nie mniej szczegółowo o budowie wszechświata i ciał zwierzęcych, jak o duszy ludzkiej i o Bogu. Węć zaczęli od wieku IX., wtedy więc, gdy w Paryżu żył i działał Eriugena, przekładać pisma Arystotelesa na język arabski. Współczesny Eriugenie Alkendi pisze objaśnienia do dzieł logicznych Arystotelesa, w wieku X. Alfarabi występuje jako umiarkowany realista i łączy w swych poglądach arystotelesowy sposób dowodzenia istnienia Boga z neoplatońskim pojmowaniem stosunku Boga do świata, uważając świat w duchu panteistycznym z emanacją Boga. W wieku XI. Avicenna w pismach swych traktuje na wzór Arystotelesa wszystkie dziedziny ówczesnej wiedzy, a stwarzając obowiązujący w szkołach arabskich przez szereg wieków system nauki lekarskiej, w poglądach filozoficznych bardziej od swych poprzedników zbliża się do wolnej od przymieszek neoplatońskich nauki Arystotelesa. Lecz po nim na wschodzie upada wśród Arabów filozofia, by, chociaż przez krótki tylko czas, tem bujniej się rozwinać wśród Arabów, mieszkających w Hiszpanii, Tu ponad innych wybił się w wieku XII. Averroës (1126—1198), prawnik i sędzia, lekarz, matematyk, filozof, uznający wyłączną powagę Arystotelesa, którego wszystkie niemal pisma zna (oczywiście w przekładzie arabskim), objaśnia i parafrazuje. Nadto sam pisze rozprawy różnej treści, także filozoficznej. Niewiadomo, czy z chęci bardzo ścisłego tłumaczenia nauki swego mistrza, czy też może wskutek mimowolnego wpływu swych poprzedników, zabarwionych neoplatonizmem, Averroës rozwija pogląd, według którego rozum ludzki

jest jeden i ten sam we wszystkich ludziach. Ten jeden rozum jest emanacją Boga, i jak jedno słońce oświeca wszystkie ciała, tak ów jeden rozum wszystkie oświeca dusze ludzkie. Z nauką tą wiara w nieśmiertelność indywidualną pogodzić się oczywiście nie da, gdyż ów jeden rozum po śmierci każdego człowieka częśćką swą, udzieloną mu za jego życia, znowu w siebie wchłania.

4. Równocześnie z Averroësem żył filozof żydowski, który wśród swoich ziomków podobną odegrał rolę, jak Averroës wśród Arabów, mianowicie: Mojżesz Maimonides (1135—1204). Wśród żydowskich filozofów zrazu bardzo silnie się zaznaczyły wpływy neoplatońskie. Jeszcze Avicbron, żyjący w wieku XI., objawia w swych poglądach wybitne rysy neoplatońskie. Maimonides natomiast uznaje jedynie powagę Arystotelesa; w sprawach, dotyczących się świata stworzonego, Arystoteles zawsze ma słuszość. Maimonides do tego stopnia wierzył w Arystotelesa, że nie tylko przyjmuje w zupełności jego etykę, lecz twierdzi nadto — jak już dawniej Philo — że w razie niezgodności między poglądami filozofa greckiego a słowami pisma świętego trzeba tekst ksiąg objawionych tłumaczyć i rozumieć alegorycznie, przenośnie, tak, aby niezgodność usunąć.

Filozofowie
żydowscy.

5. Zaznajomiwszy się z Arystotelesem, a także z pisarzami arabskimi, opierającymi się na Arystotelesie, Żydzi to sprawili, że pisma Arystotelesa dostały się do rąk chrześcijan, mieszkających w Hiszpanii i w południowej Francji. Dla tych chrześcijan bowiem Żydzi zaczęli przekłady arabskie i hebrajskie tego filozofa tłumaczyć na język łaciński, i w tej formie dzieła

Recepcja
Arystotelesa.

Arystotelesa, dotąd w Europie środkowej z wyjątkiem kilku pism logicznych nieznane, wchodzi znowu w skład cywilizacji chrześcijańskiej, za pośrednictwem której poznali je na wschodzie cztery wieki przedtem Arabowie. Przeszedłszy tyle przekładów — z greckiego na język syryjski, z syryjskiego na arabski, z arabskiego czasem wprost, czasem za pośrednictwem hebrajskiego na łaciński, text Arystotelesa wymagał przedewszystkiem ustalenia, a ponieważ chrześcijańscy uczeni owych czasów tylko wyjątkowo posiadali znajomość języka greckiego, więc zaczęto się starać o przekłady łacińskie, sporządzone wprost z oryginałów greckich. Tym sposobem w I. połowie wieku XIII. rozpoczyna się dla chrześcijańskiej filozofii średniowiecza nowy okres, w którym tak jak przedtem u Arabów i Żydów górujące stanowisko zdobył sobie Arystoteles. A jeśli zrazu kościół posądzał arystotelesową filozofię o panteistyczne domieszki i dlatego nawet zakazywał czytania jego pism, (zob. str. 34) niebawem się przekonał, że domieszki te pochodziły od komentatorów arabskich i żadnych już przeszkód nie stawał rozpowszechnieniu tej filozofii, zwłaszcza odkąd zdobyli dla niej w paryskim uniwersytecie osobne katedry szczególnie wielbicieli tego filozofa greckiego, dominikanie i franciszkanie.

Pierwsi
arystotelicy
chrześcijań-
scy.

6. To też franciszkaninem był żyjący w Paryżu Anglik, Aleksander z Hales (um. 1245), pierwszy uczony chrześcijański, posługujący się w wykładzie teologii całokształtem filozoficznych pojęć Arystotelesa, a dominikaninem był Niemiec Albert Wielki (um. 1280), który pierwszy podjął się zarówno wyczerpującego przedstawienia

filozofii Arystotelesa, jak utworzenia przy jej pomocy systemu religijno-filozoficznego, obejmującego, jak u św. Augustyna, całość bytu stworzonego i niestworzonego (zob. str. 23).

7. Trudne to było zadanie i Albert Wielki nie całkowicie mu sprostął. Ogrom wiadomości i materiału, nagromadzony w pismach Arystotelesa i jego arabskich i żydowskich komentatorów, przytłaczał Alberta Wielkiego; a powstałe stąd w dziełach Alberta braki występują tem silniej, ile że uniknął ich szczęśliwie i zamiary Alberta Wielkiego w sposób doskonały przeprowadził większy od mistrza uczeń jego Tomasz z Akwinu. Ale nie tylko sformułował Albert Wielki zadanie, wykonane następnie przez Tomasza, lecz sam także dał próbę wykonania go w swych komentarzach do Arystotelesa, w swych dziełach filozoficznych i teologicznych, a w nich wypowiedział szereg myśli, które następnie skwapliwie przyswoił sobie jego uczeń. Jedna z nich dotyczy sporu o *universalia*, który Albert Wielki rozwiązuje w duchu umiarkowanego *realizmu*, nie odrzucając jednak ani skrajnego *realizmu*, ani *konceptualizmu* i tylko *nominalizm* uważając za naukę z gruntu fałszywą. Uczy mianowicie Albert Wielki, że *universalia* zarówno istnieją przed rzeczami, jak w rzeczach, jak też po rzeczach. Przed rzeczami w myśli Bożej jako prawzory rzeczy stworzonych; w rzeczach tak, jak to pojmował Arystoteles, upatrując w każdym bycie konkretnym prócz jego cech jednostkowych także urzeczywistnioną w nim istotę, ideę; po rzeczach zaś jako pomyslane w naszych pojęciach cechy wspólne podobnych do siebie rze-

Pogodzenie
realizmu
i konceptua-
lizmu.

czy konkretnych. Odrzucając w ten sposób z możliwych kierunków zapatrywania się na zagadnienie *universalistów* jedynie *nominalizm*, przyczynił się Albert tem samem do tego, że później właśnie *nominalizm* najbardziej natarczywie zaczynał się upominać o swe prawa i wystąpił do walki z następcami Alberta i z reprezentowanym przez nich *realizmem*. Tak samo i drugi jeszcze pogląd Alberta stał się w dalszym rozwoju wypadków bardzo groźnym dla jedności nauki kościelnej fermentem, chociaż tak jak pogodzenie *realizmu* z *konceptualizmem* miał według intencji Alberta uśmierzyć spory i zapobiedz niebezpieczeństwom z nich wynikającym. Drugi ten pogląd dotyczy stosunku filozofii do religii, wiedzy do wiary, rozumienia do objawienia.

Wiedza
i wiara u An-
zelma.

8. W tej mierze dokonała się w pierwszym okresie filozofii średniowiecznej znamienna ewolucja. Jan Szkot Eriugena był, jak wiemy (zob. str. 40) tego zdania, że prawdziwa filozofia i prawdziwa religia pozostają ze sobą zawsze w zgodzie. Ale już Anzelm kantuański nieco inaczej się na tę sprawę zapatrywał. Uważał wprawdzie to za obowiązek nasz, byśmy, wierząc, starali się także zrozumieć to, w co wierzymy; wiara ma być stopniem pierwszym, zrozumienie stopniem drugim w przyjmowaniu nauki objawionej; wierzę, abym rozumiał, powiada (*credo ut intelligam*); ale przytem przypuszcza możliwość takiego wypadku, że bądź rozum nie zdoła przeniknąć należycie nauki objawionej, bądź też, usiłując ją sobie przyswoić, do odmiennych od niej dojdzie wyników. W obu wypadkach poddać się powinien bezwzględnie powadze objawienia, oj-

ców kościoła i kościoła samego. Wszelka niezgodność między religią i filozofią ma być usunięta ustępstwem filozofii.

Znowu inaczej sprawę tę pojmował Abelard. Uważając na równi z Anzelem za rzecz w najwyższym stopniu pożądaną, by filozofia i religia pozostały ze sobą w zgodzie, poddając się nawet w myśl zasady Anzelmia potępiającym go wyrokom władzy duchownej, przecież wręcz przeciwnie od Anzelmia broni zdania, że dopiero filozoficzne zrozumienie i rozważanie może nam utorować drogę do wiary, i że w wątpliwych kwestiach wiary rozstrzyga nie powaga ojców kościoła, lecz argumentacja, rozum, a gdzie on nie wystarcza, poczucie etyczne (zob. str. 54).

Wiedza
i wiara
u Abelarda.

Mistycy wieku XII. natomiast w sporze tym między wiedzą rozumową a wiarą religijną zajmują stanowisko poniekąd pośrednie, gdyż nie przeciwstawiają wiedzy i wiary w ten sposób, by mogła się między nimi zjawić sprzeczność, zakończona bądź po myśli Anzelmia poddaniem rozumu pod wiarę, bądź po myśli Abelarda poddaniem wiary pod rozum, lecz czynią z wiedzy rozumowej niższy stopień poznania prawdy, a z wiary, czerpanej drogą bezpośredniego objawienia w kontemplacji ekstatycznej, najdoskonalszy jego stopień.

Wiedza
i wiara
u mistyków.

Otóż Albert Wielki usiłował również pośredniczyć między prawami, których żądał dla siebie rozum, a niecierpiącą żadnego wyłamywania się z pod swych dogmatów nauką objawioną. Idąc za wskazówkami Maimonidesa starał się pociągnąć i określić granice między tem, co może być przedmiotem wiedzy, a tem co musi pozostać wobec

Wiedza
i wiara
u Alberta.

ułomności rozumu ludzkiego dziedziną wiary. Dwojaka istnieje więc teologia: przyrodzona i objawiona. Pierwsza obejmuje wszystkie prawdy, które zrozumieć i uzasadnić może uzbrojony w narzędzia filozofii rozum ludzki; druga składa się z tajemnic wiary, których nikt zrozumieć nie zdoła, które więc jako objawione trzeba przyjmować w pokornej wierze. A tajemnicami tymi są przede wszystkim: dogmat Trójcy, dogmat wcielenia Syna Bożego i odkupienia człowieka.

Tomasz
z Akwinu.

9. Przyjmując od swego mistrza zasadnicze te myśli i jeszcze szereg innych, potrafił je Tomasz z Akwinu zlać i stopić w harmonijną, konsekwentną całość z wynikami swych własnych, nieustannych rozmyślań, z całym systemem teologii ówczesnej i zasobem pojęć czerpanych z Arystotelesa. W niespełna pięćdziesięciu latach swego życia (1225—1274), poświęconego nauczaniu filozofii i teologii w Kolonii, Paryżu, Bolonii, Rzymie, Neapolu i w innych miastach, potrafił ten potomek włoskich hrabiów z Aquino (niedaleko Neapolu) a zarazem mnich dominikański nie tylko przyswoić sobie w zupełności filozofię Arystotelesa, napisać do jego dzieł szereg doskonałych komentarzy, wytworzyć sobie jednolity pogląd filozoficzno-religijny na świat, lecz także pogląd ten przedstawić w dwóch dziełach »Summa philosophica« i »Summa theologiae«, które po dziś dzień uchodzą w kościele za ostatni wyraz i ostateczne filozoficzne sformułowanie katolicyzmu.

Cały system Tomasza z Akwinu można scharakteryzować jako naukę wiary katolickiej, wyrażoną w pojęciach arystotelesowych, a zarazem jako filozofię Arystotelesa, wyrażającą naukę ka-

tolicką. Jak bowiem u św. Augustyna filozoficzne wyrazy nie są tylko formą, znakami mowy, przy pomocy których wypowiada się treść od tej formy zewnętrznej zupełnie niezależną, przystępną równie dobrze każdej innej formie, tak też i tutaj, u Tomasza z Akwinu filozofia sama staje się istotną częścią składową nauki, staje się jej treścią i właśnie dzięki temu nauka ta wypowiada się słowami filozofii. Tylko że u św. Augustyna z nauką wiary łączyła się filozofia Platona i neoplatońska, u Tomasza z Akwinu zaś filozofia Arystotelesa, przyczem oczywiście nie brak i u niego tych czynników platońskich i augustyńskich, które weszły już przedtem w ustalony skład nauki kościoła. Jak więc światło słońca i ciepło jego nie dadzą się od siebie oderwać, gdyż jedną nierozrwalną tworzą całość, tak też nauka kościoła i filozofia Arystotelesa w jedną zwartą całość zlały się w umyśle i w pismach Tomasza z Akwinu, dzięki czemu n. p. niektóre określenia, sformułowane przez Greka i poganina Arystotelesa, stały się dogmatami kościelnymi, jak przedtem już inne określenia, sformułowane przez żyda Philona.

Zasadnicza myśl arystotelesowego poglądu na świat, według którego całość jego okazuje nam szereg nieprzerwany bytów od najniższego do najwyższego, w ten sposób, że im byt jest wyższy, tem bardziej przeważa w nim pierwiastek czynny, forma, istota rzeczy nad pierwiastkiem biernym, materią (zob. str. 7), myśl ta przenika także cały pogląd na świat Tomasza z Akwinu. Wskutek tego to, co u innych występowało jako przeciwieństwo, u niego zjawia się jako szereg różnych stopni do najwyższego celu wiodących.

Świat matery-
alny i duchowy.

Tak n. p. według neoplatoników i tych, co pod ich wpływem pozostają, świat duchowy i cielesny są sobie jakby światłem i ciemnością, pozostają do siebie w jaskrawem przeciwieństwie. U Tomasza natomiast od bytów najniższych, od roślin i zwierząt, prowadzi ciągły, nieprzerwany szereg istot coraz wyższych poprzez człowieka, w którym niejako dokonywa się przemiana przewagi czynnika zmysłowego na przewagę duchowego, coraz wyżej przez chóry anielskie aż do Boga, bytu najwyższego.

Władza
świecka i du-
chowna.

W podobny sposób usunął Tomasz przeciwieństwo państwa Bożego i szatańskiego, społeczności duchowej i świeckiej, które tak ponure światło rzuca na poglądy historiozoficzne św. Augustyna. Tomasz pierwszy zajął się wśród filozofów średniowiecznych teorią państwa, wcielając tym sposobem w swój system także polityczne poglądy Arystotelesa, nieużytkowane przez Alberta Wielkiego, który natomiast okazał wielkie zainteresowanie dla pism przyrodniczych Arystotelesa, pominiętych przez Tomasza. Zgodnie więc z Arystotelesem uważa człowieka za istotę, stworzoną do życia społecznego i do łączenia się w organizacyi państwowej; zadaniem zaś państwa jest w myśl Arystotelesa urzeczywistnienie w obywatelach cnoty. Państwo świeckie nie jest więc dziełem szatana, lecz niezbędnym ogniwem w planie tworzenia. Ale plan ten nie określił człowiekowi granic na ziemi, lecz przeznacza go w miarę jego cnoty do wiecznego zbawienia. Więc też nie cnota obywatelska jest najwyższą, lecz ta, która jest darem łaski bożej. Państwo zatem powinno, iszcząc w swych członkach cnoty obywatelskie, przygotowywać ich tem samem do uzyska-

nia łaski Bożej, do cnót wyższych i do wiecznego zbawienia. Państwo świeckie przestaje więc być przeciwieństwem państwa bożego i staje się przygotowaniem do niego. A ponieważ państwo boże jest stopniem wyższym, a państwo świeckie stopniem niższym, przeto też władza duchowa wyższość posiadać musi nad władzą świecką, którą się posługuje dla osiągnięcia swoich własnych, wyższych celów.

Ta teoria państwa jest zarazem bardzo jasnym przykładem owego wzajemnego przenikania się filozofii arystotelesowej i teologii katolickiej w systemie Tomasza z Akwinu. I jakkolwiekby się ktoś zapatrywał na bezwzględną wartość tego systemu, jedno przecież każdy musi uznać, to mianowicie, że nigdy przedtem i już nigdy potem myśl chrześcijańska i myśl grecka nie zlały się w całość tak doskonale szarmonizowaną, i że ten, co potrafił w sobie skupić wszystko, co przemyślał Arystoteles, i wszystko, co skodyfikował kościół, a skupiwszy w sobie przekazać potomności w postaci tak zaokrąglonej, musiał być człowiekiem niepospolitym, umysłem genialnym.

Znaczenie Tomasza z Akwinu.

10. Stał więc gmach skończony; cóż można było w tym kierunku uczynić jeszcze dalej? Pozostawało jedno bardzo ważne zadanie: gmach ten uczynić przystępnym dla wszystkich, aby jak największa ilość mogła w nim zamieszkać. Trzeba zatem było znajomość systemu Tomasza rozpowszechniać, trzeba było wyklądać go w szkołach. A metoda szkolnego wykładu, metoda scholastyczna w ściślejszym tego słowa znaczeniu (zob. str. 28), którą także św. Tomasz sam stosował w swym wykładzie, w owym właśnie czasie jeszcze bardziej

Piotr Hiszpan.

się wydoskonalila, a tem samem jeszcze bardziej sformalizowała. Współczesny Tomaszowi Piotr Hiszpan, (umarl w r. 1277 jako papież Jan XXI), napisał podręcznik Logiki, który podaje po raz pierwszy formułki sylogizmu *Barbara*, *Celarent* itd. Odtąd więc można było jeszcze łatwiej wyuczyć się władać sylogizmem w wykładzie i w dysputach; to też nadchodzą czasy, w których coraz słuszniejszym staje się zarzut bezdusznego formalizmu, czyniony metodzie scholastycznej.

Dante.

11. Jak niebo od ziemi różni się od tego szkolnego sposobu rozpowszechniania w szerszych kołach systemu Tomasza z Akwinu droga, obrana przez Dantego, który urodził się na 9 lat przed śmiercią Tomasza. Ktokolwiek zna naukę Tomasza, odnajdzie ją w Boskiej komedyi, w poetyckie odzianą szaty, poczynawszy od postaci Wergilego, i Beatryczy jako symbolów wiedzy przyrodzonej i objawionej, a skończywszy na ujętych w cudowne wiersze najsubtelniejszych roztrząsaniach filozoficznych. W poglądach jednak na stosunek władzy świeckiej do duchownej Dante zajmuje stanowisko wręcz przeciwne nauce Tomasza.

Tomizm.

Poza rozpowszechnieniem się bądź drogą suchego wykładu szkolnego, bądź drogą genialnej poezji nic już innego *tomizmowi* nie pozostało. System tak w sobie zamknięty, tak zwarty i jednolity nie dopuszczał dalszego rozwoju; wszelka modyfikacya, wszelka chociażby najlepsza chęć jeszcze dalszego udoskonalenia musiała wywołać w gmachu tym rysy i nim zachwiać.

Filozofia poza tomizmem.

Ale życie filozofii średniowiecznej nie całe zamieszkało w murach tego gmachu. Przeciwnie, poza jego murami wrze ono także, a nawet po

części z niego się zasila. Płynie jeszcze i coraz szerszym prądem się rozlewa fala mistycyzmu, a z tego samego gruntu, z którego trysnęło źródło tak wybitnie wzmagające wzrost scholastyki w znaczeniu ciaśniejszem, z arystotelizmu arabsko-żydowskiego, wypływają też pierwsze wyraźne strumienie prądu empirycznego i przyrodniczego.

WYKŁAD PIĄTY.

1. Mistycyzm w szacie scholastycznej: Bonaventura. — 2. Rogerjusz Bacon. Jego zasady metodyczne. Matematyka i nauki przyrodnicze w wiekach średnich. — 3. Zmiana wzajemnego stosunku teologii i filozofii. Jan Duns Szkot. — 4. Rozum i wola. — 5. Indywidualizm. — 6. Początek upadku filozofii średniowiecznej. — 7. Odnowienia umiarkowanego nominalizmu czyli konceptualizmu. Wilhelm Okkam. Terminizm. — 8. Teorya dwojakiej prawdy. — 9. Kościół wobec odnowionego nominalizmu. — 10. Nowe ugrupowanie się kierunków myśli ludzkiej.

Mistycyzm
Bonaventury.

1. Największym mistykiem wieku XIII., mistykiem, którego też najwyżej wśród wszystkich stawia kościół katolicki, był Jan Fidanza, przewany Bonaventurą, uczeń Aleksandra z Hales, jak on franciszkanin, a zarazem serdeczny przyjaciel Tomasza z Akwinu, z którym umiera w jednym i tym samym roku (1274). Będąc uczniem pierwszego chrześcijańskiego arystotelika wieków średnich, zaczerpnął od niego tylko metodę wykładu; treścią zaś nawiązuje do Hugona i Ryszarda z klasztoru św. Wiktora. Dla Bonaventury religia jest sprawą serca, nie rozumu; nie tyle więc zajmuje go rozbiór dogmatów i logiczne ich opracowanie, ile wiara w dogmaty; analiza jego dotyczy nie tego, w co wierzymy,

lecz tego, jak mamy wierzyć i jak możemy do wiary dojść. Na pytania te odpowiada w licznych dziełach, wzorowanych na bogatych w subtelne dystynkcyje pismach swego mistrza Aleksandra, tylko że dystynkcyje te dotyczą u Bonaventury stanów duszy ludzkiej, zmierzającej ze stanu grzechu po przez pokutę i skrucę do przestrzegania praw bożych oraz rad ewangelicznych, dalej do pobudzenia w sobie cnót boskich, następnie do posiadania siedmiu darów Ducha św., do zasłużenia sobie na siedm błogosławieństw, na dwanaście owoców ducha św., наконец po przez sąd do nieba. A oglądanie Boga, które czeka nas w niebie, pojmuje Bonaventura nie jako intelektualne tylko oglądanie, lecz jako zlanie się z Bogiem w płomiennej miłości, jako upojenie się Bogiem, jako przetopienie się w Boga. Ten stan kontemplacyi czyli oglądania Boga, którego Bóg używa niekiedy godnym sługom swoim już za życia ziemskiego, przebiega przez siedm stopni, dokładnie przez Bonaventurę rozważonych i opisanych. Tak tedy treść mistyczna z formą scholastyczną w jedną się tu zlewa całość, jakby na dowód, że wpływowi tej metody scholastycznej wówczas nic oprzeć się nie mogło, nawet nie takie umysły, które cała ich istota na odmienne pchała tory.

2. A przecież współcześnie z Bonaventurą żył człowiek, który nietylko jak Bonaventura od treści ówczesnej filozofii się odwrócił, lecz także formę jej zwalczał jak najostrzej. Był to Rogeryusz Bacon, imiennik żyjącego o półczwarta wieku później Franciszka Bacona, z którym łączy go prócz nazwiska i narodowości wspólność przekonań naukowych. Rogeryusz Bacon (1214—

Rogeryusz
Bacon.

1294) na równi z Bonaventurą nosił habit św. Franciszka, ale koleje jego życia różnią się od losów Bonaventury jak niebo włoskie, które spogładało na Bonaventurę, od nieba angielskiego, pod którem rodził się i przeważnie żył Rogeryusz Bacon. Tamten dostąpił niemal wszystkich ziemskich szczytów hierarchii kościelnej: był generałem zakonu, biskupem, kardynałem; ten zaś jadał gorzki chleb wygnańca i więźnia, pokutującego za to, że daleko myślą swą wyprzedził swój czas.

Postulat wiedzy źródłowej.

Wtedy, gdy inni ślęczyli nad łacińskimi przekładami Arystotelesa i jego arabskich komentatorów, a z autorów tych i ze słów pisma świętego, które również w łacińskim przekładzie czytali, stawiali gmach katolickiego poglądu na świat, Rogeryusz Bacon odezwał się w słowa, które niebawem stać się miały zasadniczym hasłem odrodzenia. Jak można, pyta się, poznać myśli Arystotelesa i arabskich filozofów, jak można objaśnić pismo św., jeśli nie zna się języków, w których dzieła te były pisane, jeśli polega się wyłącznie na przekładach, spaczających tak często myśl oryginału? Uczycie się gramatyki, znacie formy jej i prawidła, lecz lepiej byłoby, gdybyście się zamiast gramatyki uczyli języków. Wszędzie bowiem dotrzeć trzeba do źródeł; kto z drugiej tylko bierze ręki, wiedzy naprzód nie posunie. Polecając współczesnym sobie uczonym, by docierali do źródła filozofii i teologii, sam Rogeryusz Bacon w innym kierunku postanowił czerpać z pierwszej ręki: na polu poznania przyrody.

Gerbert, Witel.

Do takiego celu wiodła i wiedzie droga tylko jedna: a jest nią doświadczenie. Przyrodę nie z książek, lecz z doświadczenia tylko poznać mo-

zna. Zasadę tę wygłosił już Albert Wielki, który sam żywo zajął się państwem roślinnem i osobne mu poświęcił dzieło. Ale mimo to niezupelnie zerwał ze zwyczajem powoływania się w tego rodzaju badaniach na powagi i na nich niejednokrotnie polegał tam, gdzie należało się zwrócić do doświadczenia. Znamiennym jest fakt, że i ten nowy prąd zawdzięcza średniowiecze filozofom arabskim. Autorowie arabscy bowiem nie zajmowali w swych pismach tak obojętnego lub nawet wrogiego jak chrześcijańscy filozofowie stanowiska względem przyrody, lecz i jej badaniu poświęcali się w mniejszym lub szerszym zakresie. Oni to wzbudzili także wśród chrześcijańskich autorów przynajmniej w niektórych odosobnionych wypadkach zamiłowanie do badań przyrodniczych oraz matematycznych. Już w wieku X. pisywał Gerbert, późniejszy papież Sylwester II., rozprawy matematyczne, a wykształcenie matematyczne zawdzięczał Arabom hiszpańskim, od których przejął używane potem powszechnie cyfry. A Polak — przynajmniej po matce — Witelo, żyjący w wieku XIII., jest autorem dzieła treści optycznej, opartego głównie na optyce arabskiego filozofa Alhazena. Najwybitniejszym jednak przedstawicielem kierunku matematyczno-przyrodniczego w chrześcijańskiej filozofii średniowiecza jest Rogeryusz Bacon, zajmujący się zagadnieniami astronomicznymi i matematycznymi ze względu na konieczną poprawę kalendarza, a nadto całem sercem oddany badaniom fizycznym i chemicznym.

Rozumiał przytem, że fizyk i chemik potrzebuje przyrządów; to też cały swój znaczny majątek na nie wydał. Nie mógł się zupełnie wyzwolić

Bacon a nauki przyrodnicze.

z pod panujących wówczas w chemii a raczej w alchemii poglądów; pod wielu względami żywił takie same przesady jak współcześni mu alchemicy i astrologowie. Ale przytem w wielu wypadkach dowiódł zarówno bystrości w obserwowaniu zjawisk, jak przenikliwości w wykrywaniu ich przyczyn. Twierdził, że tęcza jest tylko podmiotowem zjawiskiem, powstałem przez odbijanie się światła, skoro każdy widzi niejako swoją tęczę; rozprawił o takich szklach, przy pomocy których można widzieć karłów olbrzymami, a olbrzymów karłami, gdyż wielkość przedmiotów widzianych zależy od kąta utworzonego przez wnikające w oko promienie, o szklach, za pomocą których można promienie słońca w jednym zebrać miejscu i tym sposobem w walce wrogom swoim wielką wyrządzić szkodę; wspomina o mieszaninie, zawierającej saletrę, która, zapalona w żelaznej rurze, wybuchła z wielkim hukiem. Niewątpliwie więc pewne zjawiska przyrody znał lepiej, aniżeli niemal wszyscy współcześni mu ludzie, których wyprzedził także ustawicznym nawoływaniem do naprawy kalendarza juliańskiego, wykazując jego błędność i nazywając jego używanie wstydem i hańbą. Ale jeszcze pod innym względem myśl Rogeryusza Bacona wybiega daleko naprzód: w pismach jego znajdują się bowiem niektóre przepowiednie, w których ręka w rękę z naiwnością idzie zdumiewająca intuicja. Naiwnie bowiem brzmi pro roctwo, że religia mahometańska ogółem będzie istniała tylko lat 693, albo że szczególnie ważną rolę przy końcu świata odegrać mają Tatarzy. Ze zdumieniem natomiast czytamy u niego takie n. p. zdanie: »Można zbudować okręty, które będą wio-

słowały bez pomocy ludzi, tak iż pływać będą jak największe statki na rzekach i morzach, posłuszne kierownictwu jednego człowieka, jadąc szybciej, aniżeli gdyby pełne były poruszających je ludzi. Można też budować wozy, których nie będzie ciągnęło żadne zwierzę, a które będą się poruszać z gwałtowną szybkością.

Kto tego rodzaju wygłaszał zdania, musiał się wydawać podejrzanym o sprawy nieczyste i wywołać zgorszenie u przedstawicieli ówczesnego poglądu na świat, którego ostatnim i najdoskonalszym wyrazem był system Tomasza z Akwinu. Czuli oni dobrze, że nauki, które uprawia Rogeryusz Bacon, sięgają poza koło, temu pogładowi zakresłone; czuli, że tu się wykluwa wiedza, która nie ma punktów styecznych z teologią, która więc stanie obok teologii, gdy tymczasem dotąd teologia obejmowała sobą niemal wszelką naukę, wchłonnawszy w siebie filozofię, ów całokształt wiedzy przyrodzonej, czyniąc sobie z niej powolne narzędzie dla swych własnych celów, swoją służebnicę.

O ile niebezpieczeństwo takie groziło ze strony Rogeryusza Bacona, zostało ono zażegnane; franciszkanin ten nie znalazł na razie zwolenników lub naśladowców; jego pełen zapału rozpęd ku opartej na doświadczeniu uprawie nauk poza obrębem teologii leżących nikogo wówczas ze sobą nie porwał.

Ale mimo to niebezpieczeństwo utraty stanowiska jedynej, wyłącznej, wszechobejmującej nauki nie tylko nie przestało teologii grozić, lecz stawało się coraz większem; tem większem, że nie wyszło ani od snujących rzekomo fantastyczne pomysły wielbicieli doświadczenia, ani od wybie-

Bacon a to-
mizm.

Odosobnienie
Bacona.

Opozycja
przeciw tomi-
zmowi.

gających poza przyrodzone światło rozumu apostołów ekstatycznego oglądania tajemnic bożych, lecz od samychże przedstawicieli scholastyizmu w ściślejszem tego słowa znaczeniu.

Duns Szkot.

3. Pierwszym, który sam na tym gruncie stojąc, zaczął wymierzać w zbudowany przez Tomasa z Akwinu gmach wstrząsające jego podstawami ciosy, był Jan Duns Szkot, jak Bonaventura i Rogeryusz Bacon franciszkanin, urodzony według jednych w Irlandyi, według innych w Anglii około roku 1270, czynny jako nauczyciel w Oxfordzie, w Paryżu, w Kolonii, gdzie też w roku 1308 umarł. Kierunek myśli, przez niego reprezentowany i zwany *skotyzmem*, odrazu staje w opozycji do pewnych poglądów Tomasa z Akwinu czyli do *tomizmu*. Filozofii Dunsza Szkota bronili oczywiście franciszkanie, nauki Tomasa z dominikanie. Stąd powstają około roku 1300 spory filozoficzno-teologiczne, podsycane poczuciem solidarności zakonnej, a zaostrzane współzawodnictwem między tymi przodującymi wówczas w kościele zakonami.

Jego pogląd
na teologię.

Rzecz ciekawa i uwagi godna, że samo istnienie takich sporów filozoficzno-teologicznych odpowiada w zupełności poglądom Dunsza Szkota na te nauki. Tomiści mogli sądzić i sądzili istotnie, że skonstruowany przez ich mistrza system, łącząc w sobie wykwit mądrości greckiej i wyniki prac ojców i doktorów kościoła, jest koroną i zakończeniem całego dotychczasowego rozwoju myśli ludzkiej, zasilanej objawieniem bożem. Mogli sądzić, że im samym nic już innego nie pozostaje, jak rozpowszechnianie i objaśnianie nauki Tomasa. I gdyby wszystko było poszło po ich myśli,

filozofia średniowieczna kończyłaby się T o m a s z e m z A k w i n u, albowiem z ich punktu widzenia wszelką nową myśl, od mistrza odbiegającą, można było w zarodku stłumić wskazaniem na niewzruszoną, po wszystkie czasy ustaloną powagą T o m a s z a. D u n s S z k o t natomiast sądzi, że nie tylko filozofia, lecz nawet teologia nie może stać na miejscu, lecz bezustannie się rozwija i naprzód kroczy. Wszak św. Augustyn wypowiadał zdania, które później uznano za mylne, wszak ani w piśmie św., ani u najdawniejszych autorów kościelnych niema wielu rzeczy, które później przecież kościół przyjął, jak n. p. niepokalane poczęcie Matki Boskiej, albo bezżenność duchowieństwa. Niema więc zasadniczej przeszkody, by późniejsi posuwali naprzód dzieło swych poprzedników, udoskonalając je według swej najlepszej wiedzy i tym sposobem coraz dalej je rozwijając.

Wierząc w możliwość i potrzebę dalszego rozwoju teologii i filozofii, rzuca D u n s S z k o t zarazem pewną myśl, która, wprowadzona w czyn, dalszy rozwój obu nauk w wysokim stopniu musiała ułatwić. Zupełne stopnienie obu tych nauk w jedną całość, które począwszy od Jana Szkota Eriugeny poprzez następne wieki mimo odmiennego stanowiska A b e l a r d a na ogół się utrzymało i do najwyższego szczytu doszło u Tomasza z Akwinu, nie wydaje się Dunsowi Szkotowi rzeczą właściwą; to też gani tych, co mieszając ze sobą filozofię i teologię, ani teologów ani filozofów zadowolić nie mogą. Wszak filozoficzny punkt widzenia musi być inny, aniżeli teologiczny; gdy n. p. filozof o szczęściu mówi, rozumie przez nie szczęście doczesne, a gdy o szczęściu mówi teolog, ma on

Teologia i filozofia.

na myśli oczywiście szczęście wieczne; filozof, badając zjawiska i urządzenia tego świata, uważa je za coś całkiem naturalnego, teologowie natomiast wiedzą, że ten pozornie naturalny porządek rzeczy jest następstwem grzechu pierworodnego i upadku człowieka. Więc filozofia i teologia, to nie jest jedno i to samo, jak uczył ów pierwszy scholastyk Szkot Eriugena, lecz to są dwie nauki, idące obok siebie — jeżeli w ogóle teologię uważać zechcemy za naukę. Na wszelki wypadek jest ona nauką zupełnie inną aniżeli filozofia. Filozofia ma charakter czysto teoretyczny, jej chodzi o wiedzę jako taką; zdobywa ją zaś drogą doświadczenia i ścisłego dowodzenia. Cel teologii zupełnie inny: ma ona zapewnić nam wieczne zbawienie, a wiedzą o tyle tylko się zajmuje, o ile ona jest środkiem do osiągnięcia tego celu.

Zakres wiedzy przyrodzonej.

Określiwszy w ten sposób wzajemny stosunek filozofii i teologii, musi Duns Szkot oczywiście inaczej aniżeli Albert Wielki i Tomasz z Akwinu rozgraniczać dziedzinę tego, co możemy wiedzieć dzięki samemu tylko przyrodzonemu światłu rozumu, a tego, czego nas uczy objawienie. Zdaniem więc Duns Szkota nie tylko dogmaty dotyczące Trójcy i wcielenia Syna Bożego, lecz wszelkie też inne dogmaty znamy jedynie i uzasadnić możemy jedynie dzięki objawieniu; nawet istnienia Boga i nieśmiertelności duszy niepodobna dowieść; są to wyłącznie rzeczy wiary.

Motywa wiary.

4. Ale przy takim postawieniu sprawy wyłonić się musiało pewne, bardzo ważne zagadnienie. Dotąd przyjmowano, że rozum, powodując się logicznymi argumentami, skłania nas do wiary, dowodząc jednych dogmatów wprost, a o innych wy-

kazując przynajmniej, że nic nie przemawia przeciw ich przyjęciu. Cóż nas jednak ma do wiary skłaniać, skoro filozoficzne wywody zadania tego spełniać nie mogą? Odpowiedź Dunsza Szkota jest bardzo prosta: Zadanie to spełniać ma *wola*.

Ale ta prosta konsekwencya jego poglądu na stosunek teologii i filozofii jest nowym ciosem, wymierzonym w samo serce tomizmu. Według Tomasza nie wola o tem rozstrzyga, co mamy uznać, a czemu zaprzeczyć, lecz rozum, a za jego głosem postępuje wola. Człowiek, poznawszy rozumem, co jest dobrem a co złem, wolę swoją ku poznaniu dobru kieruje i do niego zmierza. Wola jest więc w wysokim stopniu zależną od rozumu, tak dalece, że wyrok rozumu określa kierunek woli — zarówno w człowieku, jak w Bogu. Bóg bowiem tylko dlatego miał wolę stworzenia świata, że poznał w swym rozumie, iż tak będzie dobrze. *Tomizm* głosi tedy pierwszeństwo rozumu przed wolą.

Intellektualizm tomizmu.

Wręcz przeciwnie *skotyzm*: pierwszeństwo ma wola przed rozumem. Nie dlatego przyjmuje człowiek to lub owo zdanie, że rozum mu tak każe, lecz dlatego, że się na nie zgadza, t. j. że wolę swoją ku niemu skłania. Rozum i prawa jego w niczem woli nie krępują; z całą swobodą może ona wybierać, co jej lepiej odpowiada. I nie tylko wola ludzka, lecz także wola boża. Stworzenie świata było aktem zupełnie swobodnego i dowolnego postanowienia bożego; tak samo dobrze byłby mógł Bóg postanowić, że świata nie stworzy; co więcej, wola boża tak dalece nie jest krępowana w swych postanowieniach poznaniem tego, co dobre lub złe, że dopiero Bóg swem postanowieniem jedne rzeczy piętnuje jako złe, inne do godności

Woluntaryzm skotyzmu.

dobrych podnosi. Gdyby więc Bóg kazał był zabijać lub popełniać inne czyny, uważane dzisiaj za zbrodnie, nie byłyby one wcale zbrodnią ani grzechem. Ponad wolę bożą bowiem niema prawa wyższego.

Indywidualizm Szkota.

5. Jeśli zważymy, że prawa rozumu są czemś przedmiotowym, powszechnym, że dla wszystkich ludzi są jedne i te same, gdy tymczasem wolę człowieka cechuje zupełna podmiotowość i dowolność, łatwo zrozumiemy, że zaznaczone przeciwieństwo między Tomaszem z Akwinu a Dunsem Szkotem łączyło się jeszcze z dalszem. Zgodnie ze swoimi poglądami na stosunek rozumu do woli Tomasz widział w działaniu ludzkim objawy rozumowego poznania, podległego u wszystkich ludzi tym samym prawom; Duns Szkot natomiast w działaniu tem widzieć mógł jedynie wpływ woli i postanowienia danej jednostki. A przyznając tej woli jednostki pierwszeństwo przed rozumem, kierowanym powszechnie obowiązującymi prawami, podkreślił z naciskiem znaczenie jednostki i jej woli wobec tego, co jest powszechne i ogólne. Był jednym słowem *indywidualistą*. A tym sposobem spór o to, czy rzeczywistość przypisać należy także bytom ogólnym, czy też tylko bytom jednostkowym, konkretnym, spór o universalia przybrał tutaj formę całkiem nową, łącząc się z zagadnieniem pierwszeństwa woli czy rozumu.

Przełom.

6. Ale poglądy Duns a Szkota nie tylko tworzą przeciwieństwo do poglądów Tomasza, lecz zarazem oznaczają wyraźny i całkiem stanowczy przełom w rozwoju myśli średniowiecznej, początek nowego jej okresu, ostatniego. Odtąd bowiem obok teologii staje równouprawniona z nią filozofia, upoważniona do tego, by na własną rękę, nie

krępując się teologią, dążyła do poznania prawdy. A tem samem rozpoczyna się okres upadku filozofii średniowiecznej, tej filozofii, która tak się zżyła z teologią, tak przywykła do jej opieki, tak się jej w służbę oddała, że obecnie, pozostawiona własnym siłom, o własnych siłach stać nie potrafiła i zaczęła się chylić ku upadkowi. I na nowo nauczyć się musiała stawiać swe kroki samodzielnie, zanim, pokrzepiona i z pełnem poczuciem swej godności własnej, odważyła się wkroczyć na nowe tory.

7. Ta emancypacya filozofii z pod władzy teologii łączy się z odnowieniem kierunku myśli, który już dawniej zaznaczył się jako prąd w obrębie teologii i kościoła opozycyjny, mianowicie z odnowieniem nominalizmu. Rolę odnowiciela nominalizmu (umiarkowanego czyli conceptualizmu) odegrał uczeń Duns Szkota, Wilhelm Okkam, który nadto do ostatecznych konsekwencji doprowadził naukę swego nauczyciela o stosunku teologii do filozofii, rozumu do woli, ogółu do jednostki. Duns Szkot i Okkam tworzą ciekawą analogię do innej pary, złożonej również z mistrza i ucznia, do Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu. Ci dwaj głównie stworzyli jednolity, z teologii i filozofii utkany pogląd na świat wieku XIII. Albert dzieło rozpoczął, Tomasz go dokończył. Co ci dwaj dominikanie zbudowali, tamci dwaj franciszkanie zburzyli: Duns Szkot rozerwał spójnię, jednoczącą teologię i filozofię w jedną całość, a jeśli nie był tu lub tam dość stanowczy, Okkam rzecz poprowadził dalej, snując z twierdzeń Duns Szkota najsłabsze wnioski.

Wilhelm
Okkam.

Wilhelm Okkam, ur. w Anglii, był tak

Metoda teo-
logii.

jak jego mistrz franciszkaninem i jak on czas jakiś wykładał w Paryżu; umarł w r. 1347. Według niego teologia w ogóle nie jest nauką w ścisłym tego słowa znaczeniu; wszelka bowiem nauka musi — jak to już Rogeryusz Bacon zauważył — opierać się na doświadczeniu i posługiwać się dowodzeniem. Wiedza zaś o Bogu nie z doświadczenia pochodzi i dowodów stosować nie może. Cokolwiek o Bogu wiemy, zawdzięczmy objawieniu, które daje nam także wiedzę, ale nie wiedzę naukową. Ten pogląd swój o niemożności naukowego dowodzenia w obrębie teologii usiłuje Okkam bardzo szczegółowo uzasadnić, i dlatego zajmuje się w swych dziełach bardzo obszernie logicznym rozbiorem wszelkiego rodzaju dowodów, dotąd w teologii używanych. Dogmatów, których utwierdzeniu służyć mają owe zdaniem Okkama tylko rzekome dowody, bynajmniej nie zaprzecza; jak Duns Szkot jest szczerze i głęboko wierzącym katolikiem. Krytyka jego zwraca się przeciw metodzie ówczesnej teologii, a nie przeciw jej treści. A w tej krytycznej analizie okazał się Okkam niezmiernie bystrym i subtelnym, a zarazem śmiałym myślicielem, nie cofającym się przed zwalczaniem definicyi i pojęć, uświęconych tradycją bardzo poważną.

Konceptualizm Okkama.

Zastanawiając się tak gruntownie nad metodyczną stroną wiedzy, przyjął Okkam pewną zasadę, która po dziś dzień w naukowych badaniach zajmuje bardzo ważne miejsce. Zasada ta orzeka, że *nie należy bez potrzeby bytów mnożyć*. Jeśli więc dla wytłómaczenia pewnych zjawisk lub faktów wystarczy przyjąć jeden jakiś byt lub jeden jakiś rodzaj bytów, postąpilibyśmy nienaukowo, przyj-

mując nadto jeszcze jakieś inne byty. A tak właśnie zdaniem Okkama postępują wszyscy zwolennicy realizmu, którzy obok bytów jednostkowych przyjmują istnienie bytów ogólnych czyli uniwर्सaliów, obok poszczególnych ludzi jakichś ludzi w ogóle. Uniwर्सalia są więc czemś zupełnie zbytecznem; istnieją byty jednostkowe i wspólne dla podobnych do siebie jednostek pojęcia i nazwy.

Stosując zasadę, iż nie należy bez potrzeby Terminizm. mnożyć bytów, do tłumaczenia wszelkiej czynności poznawczej umysłu ludzkiego, wystąpił Okkam także przeciw powszechnie przez wieki średnie za wzorem starożytności przyjętej teorii poznania zmysłowego. Teoria ta głosiła, że przedmioty przez nas spostrzegane wysyłają niejako w umysł nasz jakby podobizny, obrazy swoje, a umysł, obrazy te ujmując, poznaje przedmioty, od których pochodzą. Otóż owe obrazy czyli podobizny są zdaniem Okkama bytem zupełnie zbytecznym. Wystarczy bowiem przyjąć, że przedmioty zewnętrzne, na nas działając, wywołują pewne stany umysłowe; stany te są dla nas znakami przedmiotów zewnętrznych i przedmioty te w naszym myśleniu zastępują. Ponieważ Okkam te stany umysłowe czyli znaki nazwał też *terminami* (*terminus* tyle co myśl określona), przeto jego teoria poznania otrzymała nazwę *terminizmu*, tem bardziej, że pogląd ten stosuje się nie tylko do poznania zmysłowego, lecz także do myślenia abstrakcyjnego, w którym pojęcia ogólne zastępują szereg wyobrażeń jednostkowych w sposób podobny, jak owe powyżej wspomniane stany umysłowe zastępują przedmioty zmysłowe. Indywidualizm.

Nominalizm Okkama doskonale się dostrajał

do głoszonego już przez Dunsza Szkota indywidualizmu i jeszcze silniej go uwydatnił. To też u Okkama indywidualizm przybiera formę, jeśli to w ogóle możliwe, jeszcze jaskrawszą, a tak samo jeszcze silniej występuje u niego pierwszeństwo woli podmiotowej przed rozumem przedmiotowym. Skrajny ten indywidualizm Okkama pozwolił mu występować śmiało nie tylko w dziedzinie nauki, lecz także na polu polityki kościelnej, Okkam zwrócił się bowiem stanowczo przeciw papieżowi Bonifacemu VIII., gdy tenże ogłosił słynną bullę, w której przypisuje papieżom nie tylko najwyższą duchowną, lecz także najwyższą świecką władzę. Zdaniem Okkama ani w sprawach świeckich, ani w duchownych papież najwyższej władzy nie posiada, lecz w świeckich głos rozstrzygający mają królowie i książęta świeccy, a w duchownych kościół, reprezentowany w soborze powszechnym i przez jego uchwały przemawiający. Wtrącony za to wystąpienie do więzienia, uszedł Okkam i schronił się na dwór Ludwika bawarskiego.

Okkam
a kościół.

8. Że zakonnik i wierzący syn kościoła wystąpił przeciw papieżowi, pragnącemu skupić w swych rękach całą władzę świecką i duchowną, możemy zrozumieć, jeśli dowiadujemy się, że Okkam powoływał się na ubóstwo Chrystusa i apostołów, nie mających także na swe usługi władzy świeckiej, która ich prześladowała i na śmierć wydawała. Ale trudno nam zrazu zrozumieć, jak wierzący zakonnik katolicki mógł wygłaszać poglądy teologiczne, które najwidoczniej były heretyckie. Wszak Okkam nie tylko wiedział i sam przyznawał, że nominalizm nie da się pogodzić z dogma-

tem Trójcy, lecz nie wahał się nawet twierdzić i szczegółowo wykazywać, że zasadnicze dogmaty kościoła prowadzą do konsekwencji sprzecznych z prawami myślenia i rozumu. Jak to wytłumaczyć?

Odpowiedzi na to pytanie szukać należy w pewnej teorii, którą Okkam w zupełności sobie przyswoił, a której początki zjawiają się już przedtem. Jest to teoria dwojakiej prawdy. Teoria ta powstała niemal samorzutnie, jako nieuniknione następstwo stanu umysłów, wytworzonego zaznajomieniem się z Arystotelesem. Arystoteles cieszył się bowiem u wszystkich filozofów, arabskich, żydowskich, czy chrześcijańskich, tak niezmiernem poważaniem, tak bezwzględnie w sprawach filozofii ufano jego słowom, że powaga jego w kwestyach filozoficznych, a często też w innych stała równorzędnie obok powagi, której pismo święte i ojcowie kościoła zażywali w kwestyach religijnych. Ponieważ jednak ojcowie kościoła na platonizmie raczej się opierali, aniżeli na Arystotelesie, przeto wyznawanie dwóch powag, t. j. biblij i ojców kościoła z jednej, a Arystoteles z drugiej strony, musiało nieraz w sercach ówczesnych uczonych rodzić rozterkę. Skwapliwie więc zgodzili się na takie wyjście z tego trudnego położenia, jakie podał był Arab Averroës (zob. str. 58), doznawszy sam trudności, na które często napotyka pogodzenie powagi ksiąg religijnych z pismami Arystoteles. Twierdził mianowicie Averroës, że pod względem teologicznym nie jedno trzeba uważać, co się pod względem filozoficznym utrzymać nie da, i że istnieją na odwrót prawdy filozoficzne których z punktu widzenia teologicznego przyjąć

Dwojaka
prawda
u Averroës.

niepodobna. Przyjęcie i szczere zupełnie wyznawanie tej nauki o dwojakiej prawdzie ułatwiała ta okoliczność, że już od dawna, od samych niemal początków istnienia ksiąg świętych, znane i nawet teoretycznie wyłuszczone były rozmaite sposoby rozumienia i objaśniania tych ksiąg: sposób dosłowny, sposób przenośny, alegoryczny itd. A przecież te różne sposoby objaśniania i rozumienia świętych ksiąg miały być wyrazem jednej i tej samej wiary, jednego i tego samego objawienia. Tak więc głębsze, filozoficzne znaczenie świętych ksiąg mogło być inne, aniżeli ich rozumienie dosłowne; pierwsze było dostępne tylko umysłom odpowiednio wykształconym, drugie szerokim masom; ale jedno i drugie miało równą rację bytu i równocześnie obok siebie istniało.

Dwojaka
prawda
u Okkama.

Powstała w ten sposób nauka o dwojakiej prawdzie dostała się wraz z innymi poglądami Averroësa do świata chrześcijańskiego i od razu widocznie czyniąc zadość żywo odczutej potrzebie, musiała się rozpowszechniać, skoro już Papież Jan XXI. w roku 1275 wyraźnie i stanowczo ją potępił. Mimo to przyłącza się do niej, chociaż nieśmiało, Duns Szkot, a już bez ogródek i całkiem otwarcie wyznaje ją Okkam. To też, będąc nominalistą, przecież nie tylko wierzy w Trójcę, lecz gotów jest bronić tego dogmatu i wszystkich innych, a nawet bronić takich poglądów, które sam zwalcza, jeżeli kościół tego od niego zażąda; wszak poglądy, które on zwalcza, są mylne z punktu widzenia filozoficznego, ale z punktu widzenia teologicznego są niewątpliwie prawdą, jeśli je kościół za prawdę uznaje.

Potępienie
Okkama.

9. Dzięki takiemu stanowisku mógł Okkam

wyglaszać swe przekonania filozoficzne, nie przestając być wierzącym katolikiem i zakonnikiem. Kościół jednak nie mógł spokojnie ścierpieć rozgłaszania nauki, która w dalszym rozwoju i konsekwentnem przeprowadzeniu musiała nawet wbrew woli tego czcigodnego nowatora (*venerabilis inceptor*), jak nazwali Okkama jego zwolennicy, osłabić i zniszczyć dotychczasowy fundament teologii, którym był jej związek z filozofią. I już w r. 1339 zakazano wyklądać w Paryżu według dzieł Okkama, a w rok później naukę jego potępiono. W roku 1473 rozkazał nawet król Ludwik XI., by od wszystkich profesorów paryskiego uniwersytetu odebrać przysięgę, iż w wykładach i pismach wyznawać będą jedynie realizm; ale już w osiem lat później ograniczenia wszystkie zniesiono i odtąd wolno było uczyć i pisać także w duchu *nominalistycznym*.

Nowe prądy.

10. Fakt przywrócenia swobody nominalizmowi u schyłku wieku XIV. dowodzi, że musiał on wówczas liczyć wyznawców nawet wśród wpływowych i znakomitych przedstawicieli kościoła. Zjawisko to pozostaje w związku z nowem ukształtowaniem się prądów filozoficznych wskutek wystąpienia Okkama. Miejsce silnego antagonizmu pierwotnego między *tomistami* i *skotystami* zajęła wspólna ich obrona i walka przeciw nowemu wrogowi, *nominalizmowi*. A ponieważ z *nominalizmem* Okkama łączyło się pogłębienie wykopanego już przez Dunsza Szkota rowu między teologią i filozofią, więc obok *tomistów*, broniących i nadal wszelkimi siłami jedności teologii i filozofii, zjawiają się w ostatnich dwóch stuleciach średniowiecza trzy nowe kierunki. Jeden z nich usiłuje osią-

gnąć ten sam cel, który przed oczyma mają *tomisci*, pragnie więc pogodzić teologię i filozofię, lecz cel ten stara się osiągnąć innymi, aniżeli tomizm sposobami. Pozostałe dwa prądy idą w kierunkach wskazanych rozszczepieniem się *tomizmu* na teologię, naukę o Bogu, objawioną, służącą przedewszystkiem zbawieniu człowieka, i na filozofię, naukę na doświadczeniu opartą, służącą czystej wiedzy i zbadaniu prawdy przy pomocy rozumowania i ścisłych dowodów logicznych. Z obu tych prądów, teologicznego i filozoficznego, pierwszy występuje znacznie silniej i zjawia się pod formą *mistycyzmu*, bądź zgodnego, bądź niezgodnego z nauką kościoła; drugi zrazu bardzo słabo się zaznacza i dopiero pod koniec wieku XV. z większym występuje naciskiem, zasłaniając się jednak zawsze teorią dwojakiej prawdy przed interwencją kościoła.

Charakter
okresu ostatniego.

Te ostatnie dwa stulecia filozofii średniowiecznej, które znamionuje proces coraz dalej posuniętego rozkładu organizmu teologiczno-filozoficznego na jego dwa główne pierwiastki, są jednak zarazem brząskiem rozwoju nowych kierunków myśli, nowej epoki ludzkości. Ostatni więc okres filozofii średniowiecznej ukaże nam najważniejsze czynniki, które złożyły się na przejście ludzkości z t. zw. mroków średniowiecza do jasności ery nowożytnej.

WYKŁAD SZÓSTY.

1. Kierunek teologii wolnej od filozofii i dwie jego formy. — 2. Mistyka Gersona. — 3. T. zw. mistyka niemiecka Eckhardta. — 4. Mikołaj z Kuzy. — 5. Rajmund de Sabunda. — 6. Kierunek filozofii wolnej od teologii i dwie jego formy. Nawiązywanie do tradycji. — 7. Zwrot ku bezpośredniemu poznaniu autorów starożytnych. — 8. Stosunek kościoła do odrodzonej filozofii starożytnej. — 9. Wpływ filozofii średniowiecznej na ukształtowanie się życia umysłowego ery nowożytnej. — 10. Znaczenie średniowiecza dla rozwoju myśli ludzkiej. — 11. Stosunek teologii i filozofii, wiedzy i wiary.

1. Ci, którzy idąc za wskazówkami Dunsza Szkota i Okkama, uważali teologię za sprawę Nowe kierunki teologii. od filozofii zupełnie odrębną, a sami nie filozofii, lecz rozważaniu prawd religijnych poświęcić się pragnęli, mieli do wyboru dwie drogi. Jedna polegała na odnowieniu nauki Bonaventury, którego teologia, mimo swą formę scholastyczną, przecież ponad rozumowe poznanie Boga stawia bezpośrednie, ekstatyczne i intuicyjne ujęcie tajemnic bożych; druga droga polegała na stworzeniu nowej teologii, wolnej od filozoficznych ruszto-
wań *tomizmu*, rozwijającej się w myśl poglądów Okkama samodzielnie.

2. Najwybitniejszym mężem, który w okresie Jan Gerson.

upadku filozofii średniowiecznej obrał pierwszą z tych dróg, jest Jan Gerson (1363–1429), profesor i kanclerz uniwersytetu paryskiego. Z Okkamem zgadza się nie tylko w kwestyi stosunku teologii do filozofii, lecz na równi z nim wyznaje nominalizm, a ostro zwraca się przeciw realizmowi, zarzucając mu, że prowadzi do konsekwencji panteistycznych. Ta obawa przed panteizmem tłumaczy się zresztą w sposób bardzo zrozumiały faktem, że panteizm znanego nam już (zob. str. 40) Amalryka z Beny i Dawida z Dinant, z którymi polemizował też Albert Wielki i Tomasz z Akwinu, krzewił się i nadal w postaci różnych nauk przez kościół potępionych. Ale wyżej od Okkama, najwyżej ze wszystkich stawia Gerson Bonaventurę. To też sam swoją teologię nazywa teologią mistyczną t. j. taką, do której nie uczoność i wiedza, lecz modlitwa przede wszystkim prowadzi. Wiedzą świecką nie trzeba się zbytnio zajmować; ani Platon ani Arystoteles do zbawienia nie wiedą.

Mistrz
Eckhardt.

3. Wstępując w ślady Bonaventury, obrał Gerson drogę, na której nie miał liczniejszych następców. Miał ich natomiast ten, co drugą poszedł drogą i pokusił się o stworzenie nowej, od filozofii zupełnie niezależnej teologii, Mistrz Eckhardt. On to dał początek mistycyzmowi, odbiegającemu bardzo znacznie od mistycyzmu Bonaventury; dlatego też stworzony przez Eckhardta kierunek zwie się mistycyzmem niemieckim dla odróżnienia od mistycyzmu romańskiego Bernarda z Clairvaux, Hugona i Ryszarda z klasztoru św. Wiktora i Bonaventury. Mistrz Eckhardt, dominikanin, od Tomasza

o 35 lat mniej więcej młodszy, nauczał w Paryżu i w Kolonii, piastował różne wysokie godności w swym zakonie i znał niewątpliwie bardzo dokładnie naukę największego filozofa zakonu. Mimo to z całą świadomością od niej się odwrócił, chociaż nie zwrócił się oczywiście przeciw niej. Pojmował jednak bardzo poważnie zadania ciężące na zakonie kaznodziejskim i tym to zadaniom głównie poświęcić się postanowił, pragnąc wzbudzać w szerokich warstwach ducha gorącej pobożności jaknajgłębszej wiary. Stąd też nie tylko mówił i pisał w języku ludu, w języku niemieckim, lecz także uwolnił naukę swoją od całego ciężącego dotąd na teologii aparatu filozoficzno-naukowego i pragnął prawdy wiary przedstawić poprostu i w sposób taki, by z serca płynąc, do serc najpewniej trafiały. A ponieważ wszelkie poznanie prawdy według niego polega na tem, że umysł poznający jednoczy się z przedmiotem poznany, przeto i poznanie prawd bożych osiągnąć można wyłącznie zupełnem zjednoczeniem się duszy z Bogiem. Tym sposobem poglądy Eckhardta przybierają zabarwienie mistyczne w rodzaju neoplatonizmu, jego ekstatycznych wizyi i intuicyi Bóstwa, wobec których zarówno rozumowa wiedza, jak nawet wszelkie praktyki religijne wydają się czemś nieskończenie niższem.

Fakt, że kościół potępił naukę Eckhardta, nie był przeszkodą w jej rozwoju i rozprzestrzenianiu się. Mistyka niemiecka nie tylko wśród Niemców, lecz także wśród narodu niderlandzkiego licznych zjednała sobie zwolenników; olbrzymi zaś wpływ tego kierunku myśli na dalsze dzieje ducha ludzkiego jasno można sobie uprzytomnić,

Wpływ mistyki niemieckiej.

pamiętając, że z grona tych, co się przejęli duchem Eckhardta, wyszły na świat dwie książki: jedna nieznanego autora, zwana »teologią niemiecką«, która, pierwszy raz drukiem wydana przez Lutra, wybitnie przyczyniła się do dalszego istnienia i rozwoju mistyki także w erze nowożytnej; druga książka, to znana powszechnie rzecz »O naśladowaniu Chrystusa«, której autor, żyjący od 1380 do 1461 Tomasz Hamerken, zwany według leżącego pod Kolonią miejsca urodzenia zwykle Tomaszem a Kempis, należał do »Braci wspólnego życia«, związku stworzonego przez jednego z wyznawców mistycyzmu Eckhardta, zmodyfikowanego jednak w kierunku zgody z nauką kościelną. Kto dziełko to czyta, łatwo w niem odnajdzie zasadnicze czynniki mistycyzmu, t. j. pewne lekceważenie wszelkiej nauki świeckiej i filozofii, ustawiczne uwydatnianie konieczności bezpośredniego obcowania duszy z Bogiem, podkreślanie znaczenia gorącej wiary i ustawicznego skupiania ducha w kierunku pełnienia woli bożej.

Przeciw filozofii.

Chociaż więc mistyka niemiecka z innych wynikała pobudek, aniżeli mistyka Gersona, przecież obie razem wspólnie reprezentują w owych czasach kierunek teologii wolnej od filozofii, który to kierunek siebie uważa za jedynie uprawniony i nie bez przekąsu wyraża się o teologach, dociekających prawd wiary przy pomocy pojęć i rozumowań arystotelesowych, czyli »metafizykujących«, jak ich nazywa Gerson.

Mistyka Mikołaja z Kuzy.

4. Fala mistycyzmu tak silnie wezbrała w teologii ostatnich dwu stuleci średniowiecza, że nie mógł się jej nawet oprzeć Mikołaj z Kuzy pod Trewirem (1401—1464), wysoki dostojnik kościoła,

zmarły jako biskup w Brixen, który posiadał niemal całą ówczesną wiedzę nie tylko filozoficzną, lecz także prawniczą, matematyczną i przyrodniczą, i pod tym względem żywo przypomina Rogerjusza Bacona. Ale od tych nauk silniejszy na niego wpływ wywarli bracia wspólnego życia (zob. str. 92), u których się wychował. A chociaż znacznie wyżej niż inni mistycy stawia przyrodzone zdolności rozumu ludzkiego, przecież tam, gdzie chodzi o poznanie Boga i jego tajemnic, staje na stanowisku Bonaventury i Mistrza Eckhardta. Sam stanowisko to określa wyrazem od Bonaventury zapożyczonym jako *docta ignorantia* t. j. jako świadomą niewiedzę. Rozum bowiem dostarcza nam wiedzy; rozum jednak w czynnościach swych skrępowany jest zasadą sprzeczności, która nie pozwala mu równocześnie uznawać rzeczy ze sobą lub w sobie sprzecznych. Bóg zaś, który wszystko obejmuje, ponieważ jest wszechbytem, obejmuje sobą także sprzeczności, skoro jako istota nieskończona obejmuje sobą świat, rzecz skończoną. W nim więc sprzeczności się godzą, i dlatego poznać go nie może rozum, który sprzeczności nie może ze sobą pogodzić. Kto tedy poznać chce Boga, musi się wznieść ponad rozum i ponad wiedzę, którą rozumowi zawdzięczamy; musi wyzbyć się wiedzy, nieznoszącej sprzeczności, musi więc dojść do niewiedzy, a ponieważ tym sposobem z całą świadomością wznosi się z wiedzy do niewiedzy, więc w świadomej niewiedzy (*docta ignorantia*) ujmuje bezpośrednią intuicją tajemnice bytu bożego.

Mikołaj z Kuzy, oddzielając jak Bonaventura, Eckhardt i Gerson wiedzę od

Wszechstronność Mikołaja z Kuzy.

wiary i stając tym sposobem obok innych przedstawicieli teologii mistycznej, tem się przecież od nich różni, że wiedzę, którą od wiary oddziela, upatruje przedewszystkiem w naukach matematycznych i przyrodniczych, gdy tymczasem tamci, mówiąc o wiedzy, na myśli mieli filozofię. Cześć, którą żywił dla wiedzy na doświadczeniu opartej, sam ją skutecznie uprawiając, stawia Mikołaja z Kuzy w rzędzie zwiastunów nowej ery myśli ludzkiej; dość wspomnieć, że nie tylko jak Rogerjusz Bacon nawoływał do naprawy kalendarza i pracami swemi jego reformę przygotował, lecz że także wystąpił z przypuszczeniem, iż ziemia obraca się naokoło swej osi. Tak więc Mikołaj z Kuzy w bogatym swym umyśle łączy brzask wiedzy nowożytnej z wiarą Bonaventury i Eckhardta: z nauką empiryczną teologię mistyczną.

Nauki przy-
rodnicze.

5. Skoro jednak badanie przyrody zaczęło coraz wyraźniej zaznaczać swe istnienie, skoro obok wiedzy, którą Okkam tak stanowczo oddzielił od teologii, t. j. obok filozofii, zaczęła coraz śmielej pierwsze swe kroki stawiać wiedza inna, przyrodnicza, łatwo mogła się zrodzić myśl, że ona to właśnie powinna spełnić wobec teologii zadanie, które przedtem filozofia spełniała, więc stać się służebnicą teologii i podobnie rozumowo ją uzasadniać, jak to czyniła filozofia w pismach Eriugeny, Anze'ma i Tomasza z Akwinu.

Rajmund de
Sabunda.

Takie stanowisko zajął Rajmund de Sabunda lekarz, a więc tem samem przyrodnik, urodzony w Barcelonie, zmarły w Tuluzie. Usiłując nawiązać na nowo zerwaną przez Okkama nić między wiedzą rozumową a wiarą objawioną,

stawiając zarazem w miejsce wiedzy filozoficznej wiedzę przyrodniczą, zasługuje na uwagę jako postać z obu tych powodów znamienna. Znamiennym też jest tytuł głównego dzieła, które napisał między rokiem 1430 i 1440, nazywając je *Teologią przyrodzoną*, przeciwstawiając tę swoją teologię wszelkim teologiom mistycznym. Zasadniczy pogląd Rajmunda de Sabunda streszcza się w twierdzeniu, że Boga poznajemy drogą dwojaką: z przyrody i z objawienia. Więc nie tylko z ksiąg świętych, lecz także z księgi przyrody możemy czerpać wiedzę o Bogu, a nawet księga przyrody tem stoi od ksiąg świętych wyżej, że każdy z niej czytać potrafi, a nikt znaczenia jej wypaczyć nie może. Dlatego też wiedza, wyczytana z księgi przyrody, jest wiedzą podstawową; objawienie zaś jest tylko uzupełnieniem przyrody. Snując tedy wątek myśli, wypływających z rozważania przyrody i człowieka, będącego częścią przyrody, zastanawiając się nad ustrojem świata i duszy ludzkiej, Rajmund nie tylko dowodzi istnienia Boga, lecz podaje konstrukcję rozumową wszystkich zasadniczych dogmatów, rozwiązując według swego przekonania zadanie, któremu już Tomasz z Akwinu ciśniejsze wytknął granice, ucząc, że pewnych dogmatów rozumowo dowieść niepodobna.

I nie można się dziwić, że usiłowania Rajmunda nie znalazły oddźwięku, jeśli nawet mniej daleko idący tomizm prawie znikł z szerszej widowni i wiódł cichy żywot w klasztorach dominikańskich, zwłaszcza na półwyspie pirenejskim, gdzie też najdłużej się utrzymał; pora harmonijnego zlania się filozofii, nauki, w jedną organiczną całość z teologią minęła, jak tego dowodzą osta-

Rozłam między filozofią a teologią.

Filozofia
wolna od
teologii.

tnie dwa stulecia wieków średnich; osobno kroczyła teologia w różnych postaciach, osobno filozofia, przybierając także postacie różne.

6. A między postaciami jednej i drugiej nie brak pewnej analogii. Tak jak mistycyzm ówczesny po części do dawniejszych nawiązywał wzorów, po części zaś nową sobie stworzył formę, tak też i ówczesni filozofowie uprawiający filozofię bez łączenia jej z teologią, bądź w ślady swych poprzedników wstępowały, bądź nowych szukali dróg. Ci, co do poprzednich nawiązywali wieków, mogli pójść w kierunku nominalizmu lub realizmu. Realści obrali sobie za mistrza Arystotelesa, uwolnionego z objęć teologii i studjowali go na podstawie i przy pomocy komentarzy Averroësa; kierunek ten miał swą główną siedzibę w Padwie; nominaliści kroczyli śladami Okkama i uważali Paryż za swoje centrum. Ich to prace głównie zdyskredytowały w oczach późniejszych filozofię wieków średnich, gdyż idąc za przykładem Okkama zajmowali się przedewszystkiem metodyczną stroną filozofii, budową wniosków, dowodów, znaczeniem i rozmaitym sposobem używania wyrazów, przez co cała niemal ich filozofia zesłała na formalistyczne subtelności i szermierkę słowną, które znalazły pole popisu w urządzanych po uniwersytetach według ściśle przepisanej ceremoniału publicznych dysputach czyli t. zw. aktach. Wzorem w tej mierze był znowu Paryż, gdzie w roku 1315 miano zaprowadzić ceremoniał tych aktów w myśl propozycji Franciszka de Mayronis, najwybitniejszego osobistego ucznia Dunska Szkota; ów *actus Sorbonnicus* miał zaś polegać na tem, że uczony, występujący z pewnemi

twierdzeniami, musiał bronić ich bez przerwy od 6. rano do 6. wieczór według ściśle określonych zasad dyskusji przeciw każdemu, co twierdzenia te zaczepiał.

7. Gdy tak jedni gubili się w labiryncie form, przez uprawę filozofii w wiekach poprzednich stworzonych, inni chciwie wchłaniali w siebie nową treść, która była co prawda tylko dla nich nową, w istocie zaś bardzo dawną. W tym samym wieku XIV. bowiem, w którym obok mistyki wzrastał nominalizm, rozpoczęło się wcielać w czyn hasło, przez Rogerjusa Bacona podniesione, nawołujące do bezpośredniego zaznajamiania się ze źródłami, z których czerpie się swoją wiedzę. Więc ci, co zajmowali się filozofią, zapragnęli poznać filozofów starożytnych oko w oko, bez okularów, przez które na nich patrzyli dotąd zwolennicy i wielbiciela Platona i Arystotelesa, znając Platona takim, jakim go przedstawiał św. Augustyn, Arystotelesa takim, jakim go przedstawiał Averroës i Tomasz z Akwinu, a nie znając ich takimi, jakimi znała ich starożytność. Pragnienie filozofów wieku XIV. łączyło się z takim samem pragnieniem poetów i polityków włoskich. Wszak Dante dał Włochom narodową poezję, reprezentującą zarazem doniosłą ideę polityczną Włoch, zjednoczonych pod panowaniem cesarzy rzymskich; to też zarówno narodowe uświadomienie Włochów jak też głębsze ujęcie zagadnień politycznych obudziło żywe zainteresowanie się kulturalnem i politycznem życiem starożytnego Rzymu. A skoro zaczęto rozczytywać się w literaturze rzymskiej, wyrosłej na wzorach greckich, osiągnięto niebawem też do greckiej, uczono się po

Początki od-
rodzenia.

grecku, znalazłszy sobie nauczycieli po części w klasztorach Włoch południowych, w których znajomość tego języka przechowała się przez całe wieki średnie, po części w Konstantynopolu, z którym wielkie handlowe miasta włoskie ożywione utrzymywały stosunki. Tak więc zaczyna się w wieku XIV. równocześnie z obumieraniem filozofii średniowiecznej odradzać znajomość literatury klasycznej, a równocześnie z Gerhartem de Groot, wielbicielem Mistrza Eckhardta, twórcą »bractwa wspólnego życia«, żyje Jan Boccaccio, wielbiciel słonecznej, młodością i swobodą tętniącej Hellady.

Humaniści.

Chęć bezpośredniego poznania filozofów starożytnych zwróciła się najsilniej ku Platonowi, którego dyalogi zachwalał już Petrarca (1304—1374), a za jego przykładem cały szereg innych zwolenników literatury i świata klasycznego czyli t. zw. humanistów; miarą siły tego prądu może być fakt, że, jak wiadomo, Koźma Medici stworzył w Florencyi w XV. wieku dla badania i rozpowszechnienia filozofii platońskiej związek uczonych i miłośników nauki, który nazwał akademią, więc tak, jak się nazywała szkoła Platona w Atenach. Inni, jak Jerzy z Trapezuntu, żyjący w wieku XV., bronili przeciw platończykom epoki humanizmu znaczenia Arystotelesa, a zwrot ku oryginalnym pismom Arystotelesa i jego greckich komentatorów dał początek nowemu obozowi arystotelików, który następnie wiódł zacięte spory z arystotelikami dawniejszymi, traktującymi nauki Arystotelesa w Padwie na tle poglądów Averroës'a. A obok Platona, Plotyna i Arystotelesa odżyli w owej epoce humanizmu prę-

dziej czy później niemal wszyscy inni filozofowie starożytnej Hellady.

8. Jeśli kościół zdołał przedtem wchłonąć w siebie arystotelizm averroistyczny, dzięki pracom Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu, jeśli jeszcze dawniej przyswoił sobie i w naukę swą wcielił liczne pierwiastki Platona i neoplatonizmu dzięki pracom św. Augustyna, Szkota Eriugeny i mistyków romańskich, obecnie stał bezsilny wobec tego nowego napływu odrodzonej filozofii starożytnej. Główna przyczyna tej bezsilności tkwi w podwójnej rozbieżności, cechującej ówczesny stan rzeczy w porównaniu z dawniejszym. Za św. Augustyna filozofia skupiała się głównie w kierunku platońskim i neoplatonistycznym; ten też kierunek ze wszystkich starożytnych jedynie znany był lepiej Szkotowi Eriugenie; tak samo też około roku 1200 zjawiał się jeden tylko arystotelizm; obecnie zaś i Platon odżył w pierwotnej swej postaci, i Arystoteles, a obok nich nie brakło *epikureizmu* i *stoicyzmu*. A z tą rozbieżnością w odnawianiu się kierunków filozoficznych ręka w rękę idzie druga, w obrębie stosunków politycznych, kościoła i organizacji nauki. Dawniej świecka i duchowna władza mimo liczne spory o odgraniczenie wzajemnej kompetencji w tem były zgodne, że reprezentowały wspólnie myśl wszechświatowego imperium rzymskiego; w ostatnim zaś okresie średniowiecza między cesarstwo i papieństwo wciska się klinem Francya; nadto samo cesarstwo doznaje zaćmienia swego blasku i wskutek bezkrólewia w II. połowie wieku XIII. i wskutek wzrastającej w następnych wiekach coraz więcej potęgi książąt niemieckich, pa-

Odrodzenie
a kościół.

piestwo zaś po olbrzymim rozkwicie swej władzy w wieku XIII. staje się w wieku XIV. powolnem narzędziem polityki świeckiej i ciężko na powadze swej cierpi zarówno wskutek schizmy, spoglądającej na dwóch, a chwilowo i trzech równoczesnych papieży, oraz wskutek wybuchłych wobec takiego stanu rzeczy na nowo sporów kompetencji pomiędzy papieżem i powszechnym soborem kościelnym. Poprzednia jednolita organizacja kościoła, której podwaliny położył Grzegorz VII., a którą dokończył Bonifacy VIII., zaczęła się kruszyć; dawna centralizacja ustępuje miejsca objawiającej się w licznych faktach decentralizacji ustroju nie tylko administracji, lecz także nauki kościelnej. Obok zakonników, głównych przedstawicieli teologii w wieku XIII., występują teologowie kleru świeckiego, jak Gerson, lub wprost ludzie świeccy, jak Rajmund de Sabunda; obok pism łacińskich teologowie tworzą dzieła w językach ludu; obok uniwersytetu paryskiego, którego fakultet teologiczny najwyższej zażywał powagi w kwestyach nauki kościelnej, tak iż śmiało możnaby nazwać ówczesne grono paryskich profesorów teologii najwyższym trybunałem nauki kościelnej, powstają w wieku XIV. liczne inne uniwersytety, jak Praga 1348, Kraków 1364, Wiedeń 1365, Heidelberg 1386, Kolonia 1388, Lipsk 1409 itd. A uniwersytety te, reprezentując różne kierunki teologiczno-filozoficzne, niekoniecznie zawsze pozostają tak w zgodzie z Paryżem, jak Wiedeń, który krzewi nominalizm; w Pradze przeciw wyznającym nominalizm studentom niemieckim występują studenci i profesorowie czescy, oświadczając się za realizmem; w Krakowie kwitnie przeważnie sko-

tyzm, w osobach Michała z Bystrzykowa i ucznia jego Jana ze Stobnicy (oba żyli w II. połowie wieku XV.), obok których nie brak jednak także tomisty Jana z Głogowa, zażywającego wielkiej powagi jako astrolog, oraz okkamisty Michała z Wrocławia. Ale gdyby nawet wszystkie ówczesne uniwersytety były zgodnie z Paryżem pielegnowały nominalizm, nie wielki byłby stąd płynął pożytek dla kościoła, stojącego zawsze twardo na gruncie realizmu; to też z uniwersytetów wyszły kierunki teologii, które kościół katolicki piętnuje jako heretyckie: z Oxfordu Wiclef, z Pragi Jan Hus, z Wittenbergii Luter. I już nie wystarczyły siły kościoła na to, by herezye te stłumić tak samo, jak to był dawniej uczynił z herezjami Albingenzów i z innemi; liczne nowe centra życia umysłowego ułatwiały ich rozwój, a wynaleziony w połowie wieku XV. druk ich rozpowszechnienie.

To powstawanie nowych centrów życia umysłowego w epoce upadku filozofii średniowiecznej stanowi wymowny kontrast do skupiania się życia tego w Paryżu w epoce jej rozwoju. Tę rozbieżność terytoryalną życia umysłowego można uważać wprost za symbol rozbieżności poglądów, cechującej tak wybitnie ostatnie dwa stulecia średniowiecza. A tak samo, jak z upadkiem filozofii hellenistycznej i z utratą dominujących stanowisk, które w tej filozofii zajmowały Aleksandrya, Ateny i Rzym, rozpoczęła się wędrówka życia umysłowego do najdalszych krańców imperium rzymskiego, znamienna dla okresu przygotowawczego filozofii średniowiecznej, tak i teraz obok nielicznych dawniejszych ognisk nauki, wśród których

Paryż pierwsze zajmował miejsce, powstają nowe, przygotowując nowe ukształtowanie się życia umysłowego.

Katolicyzm
i reformacja.

9. To nowe ukształtowanie się życia umysłowego w erze nowożytnej łączy się z silniejszym uwytatnieniem, z wzmożonym rozwojem tych głównych kierunków, które zaznaczyły się w epoce upadku filozofii średniowiecznej. Tomizm, którego przewodnią myślą jest organiczne zespolenie wiedzy rozumowej z wiarą objawioną, teologii i filozofii, zyskuje wpływowych sprzymierzeńców w Jezuitach, którzy wycisnęli tak wybitne piętno na życiu kościelnem czasów nowożytnych i doczekali się dla swych idei tego tryumfu, że papież Leon XIII. w r. 1879 ogłosił *tomizm* urzędową niejako filozofią kościoła katolickiego, pobudzając do życia t. zw. neoscholastycyzm. Nie brakło też licznych prób pogodzenia wiary i wiedzy, rozumu i objawienia innymi sposobami, aniżeli czyni to tomizm; Malebranche i Leibniz na przełomie wieku XVII i XVIII, Cousin i Günther w wieku XIX. mogą w tej mierze służyć za przykłady. Ale zarówno tomizm, jak też dążności od niego metodą różne, lecz ku temu samemu celowi skierowane, t. j. także usiłujące pogodzić teologię i filozofię, ustępują na drugi plan wobec dwóch innych kierunków życia duchowego, od których zaznaczenia rozpoczął się upadek filozofii średniowiecznej: kierunku teologicznego, niezależnego od filozofii i nauki w ogóle, kierunku naukowego, niezależnego od teologii. Pierwszy z nich, nawiązując do mistycyzmu i czerpiąc swe natchnienie w znacznej mierze ze św. Augustyna, którego coraz wyraźniej przeciwstawiano Tomaszowi z Akwinu, przy-

brał formę reformacyi religijnej, rozgałęziającej się w różne odcienie. Zarzucając tradycję średniowiecza i arystotelizmu, reformatorowie kościoła, czy to luteranie, czy wyznawcy Zwingliego i Kalwina, czy członkowie kościoła anglikańskiego — wszyscy oni zmierzali do usunięcia formalizmu, narzuconego teologii przez sprzągnięcie jej z filozofią, i do stworzenia bardziej bezpośredniego stosunku między duszą ludzką a Bogiem drogą głębokiej, gorącej wiary. Drugi z tych kierunków, to kierunek badań czysto rozumowych, od teologii niezależnych, zarówno na polu filozofii, jak też innych nauk, wśród których na pierwszy plan wysuwają się nauki przyrodnicze, a obok nich zagadnienia społeczne i polityczne. Na początku okresu rozwoju filozofii scholastycznej teologię i filozofię zupełnie ze sobą utożsamiono; następnie w epoce rozkwitu filozofia stała się służebnicą teologii; w okresie upadku zdobywa sobie ponownie swobodę i niezależność od teologii.

Tym więc sposobem główne kierunki myśli ludzkiej nowożytnej początkami swymi tkwią w ostatnim okresie wieków średnich, podobnie, jak zasadniczy charakter myśli średniowiecznej, polegający na ścisłym zbrataniu się wiedzy świeckiej z religią, wytworzył się już w ostatnich stuleciach ery starożytnej w filozofii hellenistycznej. I gdyby dzielono dzieje powszechne na znane trzy okresy według przełomów w rozwoju myśli ludzkiej, należałoby zarówno średniowieczną jak nowożytną historię rozpocząć wcześniej, aniżeli to się obecnie dzieje: średniowieczną od wystąpienia pierwszych usiłowań stworzenia religijno-filozoficznych poglądów na świat przez neoplatonizm

Początek filozofii nowożytnej.

i gnostyków, nowożytną od rozszczepienia się religijnego i filozoficznego kierunku myśli w poglądach Dunsza Szkota a zwłaszcza Okkama około roku 1300.

Znaczenie średniowiecza.

10. Stając u końca przeglądu głównych kierunków myśli średniowiecznej i najważniejszych ich reprezentantów musimy, chociażby w krótkości, zdać sobie sprawę z dziejowego znaczenia tego przeszło tysiącletniego okresu rozwoju myśli ludzkiej. Czy można tu w ogóle mówić o rozwoju myśli ludzkiej? Czy wieki średnie wniosły w skarbiec ducha ludzkiego jakieś nowe, trwałe zdobycze, czy wzbogaciły ludzkość treścią nową, zasługującą na dalsze pielęgnowanie i staranne przechowywanie? Na tak postawione pytania odpowiedź musi stanowczo wypaść przecząco. Porównując owoce, które wydała praca myśli ludzkiej w wiekach średnich, z bogactwem sztuk i nauk, które duch grecki bądź sam stworzył, bądź rozwinął, najgorętszy nawet wielbiciel średniowiecza jedno tylko znajdzie, na co wskazać może jako na własną zdobycz średniowiecza: owe pomniki architektury, owe zamki i pałace, owe tury i katedry, owe minarety i meczety, budzące po dziś dzień szczerą i słuszną podziw. Czyż jednak mamy nazywać średnie wieki epoką ciemnoty i żałować, że w ogóle *były*? Pominąwszy bezużyteczność takiego żalu, przyznać trzeba, że byłby on niesłuszny. Za przykładem epoki odrodzenia, a jeszcze i wieku XVIII., zwanego wiekiem oświecenia, wielu sądzi, że średniowiecze jest wyłącznie smutną kartą w dziejach ducha ludzkiego; wiek XIX. jednak, dzięki pogłębionemu w nim zmysłowi i zrozumieniu historycznemu, inaczej ocenia rolę średniowiecza.

Wszak kultura starożytna chyliła się w pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej stanowczo ku upadkowi; Rzymianie i Grecy stracili zdolność posuwania jej dalej naprzód. Zjawiły się ludy i szczepy inne, barbarzyńskie, albo przynajmniej zupełnie nieoświecone, i objęły terytoryalny spadek po państwie rzymskiem; inne znowu ludy i szczepy na tamte napierały, zamieszkując w około nich. I oto chrześcijaństwo wysyła swych misjonarzy, by te szczepy uczyć wiary, a razem z wiarą chrześcijańską misjonarze przynoszą pojęcia przez myślicieli greckich sformułowane; pojęć tych, czerpanych z kultury starożytnej, dołącza się z czasem coraz więcej do treści wiary. A zarazem owe szczepy nabywają uspołecznienia w szkole organizacyi kościelnej i tak ściśle z nią złączonej organizacyi średniowiecznego cesarstwa rzymskiego. Przyswoiwszy sobie tym sposobem zasadniczą treść kultury świata starożytnego za pośrednictwem religii chrześcijańskiej i kościoła, wysubtelniwszy swój rozum i zakosztowawszy słodyczy pracy umysłowej, szczepy te rozwinęły z biegiem czasu swój charakter narodowy i swój język i stały się zdolne czerpać samodzielnie ze skarbów kultury starożytnej, których im dotąd udzielał kościół, stopniowo w mierze coraz obfitszej, gdyż sam tylko stopniowo wchodził w ich posiadanie. Gdyby nie ściśle zespolenie nauki Chrystusowej z pojęciami filozofii greckiej, wędrówka ludów byłaby stanęła wprost wobec wysoko rozwiniętej cywilizacyi starożytnej, a ludy, biorące w tej wędrówce udział, niezdolne do przyswojenia sobie tej cywilizacyi, byłyby ją zmiażdżyły i przypały o ostateczną zagładę.

Rola kościoła.

Z tego punktu widzenia średniowiecze przedstawia się nam jako okres, w którym kościół wychowywał ludy nieoświecone, w znacznej mierze barbarzyńskie i przygotowywał je do tego, by mogły kiedyś samodzielnie pracę swą nawiązać do kultury klasycznej starożytności. Dłoń wychowawcy nieraz zaciężyla dotkliwie na wychowankach; nie zawsze miłość, nierzadko srogość kierowała sercem wychowawcy. A skoro wychowankowie czuli się dojrzałymi, nie chcieli się już ślepo pod rządy wychowawcy poddawać; przebywszy wiek chłopięcy i doszedłszy do wieku młodzieńczego i męskiego, zapragnęli samodzielności. Swemu dawnemu wychowawcy zaś wyznaczili rolę życzliwego przyjaciela i doświadczonego doradcy, bacznie czuwając, by nie zajął już nigdy wobec nich stanowiska dawniejszego, i nie żądał nadal od swych byłych wychowanków ślepego posłuszeństwa.

Zespolenie filozofii z teologią.

Zapatrując się w ten sposób na rolę średniowiecza w dziejach ludów europejskich, zrozumiemy też, że to charakterystyczne dla tej epoki zespolenie wiary i wiedzy było skutecznym środkiem, umożliwiającym przeszczepienie wiedzy za pośrednictwem wiary z epoki starożytnej na ludy, które miały objąć kierownictwo duchowe Europy w epoce nowożytnej. Ale odkąd środek ten spełnił swój cel, stracił też swoje uprawnienie. Słusznie też epoka odrodzenia i humanizmu, idąc za głosem Okkama, oddzieliła wiarę od wiedzy, teologię od filozofii.

Rozdział filozofii i teologii

11. Z takiego stanu rzeczy wyłonił się na nowo dla myśli nowożytnej problemat, który zaprzątywał już umysły w wiekach średnich. Jak

mianowicie ma się ułożyć stosunek wiary do wiedzy, teologii do filozofii, skoro nie mają już tworzyć jednolitej, harmonijnie zespolonej całości? Żadna z nich drugiej poddać się nie chce, każda chce sobie zachować niezależność. Stąd liczne powstają tarcia i walki, których epilog nie rozgrywa się wprawdzie już ani w lochach inkwizycji, ani na stosie, które jednak wnoszą niepokój i rozterkę w duszę nowożytnego człowieka. Położenie zdaje się bez wyjścia; w istocie jednak nauka wkroczyła już w sposób całkiem wyraźny na drogę, na której dojść można do usunięcia konfliktu. Drogę tę wskazała filozofia nowożytna, zwróciwszy się ku zbadaniu podstaw i granic rozumowego poznawania i przekonawszy się, że Bóg i jego stosunek do świata i człowieka nie może być przedmiotem wiedzy rozumowej, lecz jedynie wiary religijnej, że tedy filozofia w sprawach tych wyrokować nie może, gdyż leżą one poza zakresem jej środków poznawczych. Ograniczywszy w ten sposób w myśl Okkama i Rogerjusza Bacona swe badania do tego, co podlega doświadczeniu, pozostawiła wolne miejsce teologii do rozpamiętywania spraw, leżących poza zakresem doświadczenia. I jeżeli teologia podobnie postąpi ze swej strony i do tych właśnie spraw się ograniczy, nie wkraczając w sferę zagadnień, podlegających rozumowi i badaniu naukowemu, znikną między filozofią i wiedzą świecką w ogóle, a teologią wszelkie powody starć i walk. Skoro teologia pójdzie za temi wskazówkami filozofii, będzie można powiedzieć, że filozofia w zamian za przysługę, którą teologia oddała jej w wiekach średnich, przelewając ją wraz

z wiarą w umysły ludów europejskich, wyświadczyła teologii w erze nowożytnej przysługę inną, wyznaczając jej w organizmie myśli nowożytnej zamiast utraconego raz na zawsze miejsca dawniejszego inne, niemniej od poprzedniego zaszczytne i ważne.

WIADOMOŚCI BIO- I BIBLIOGRAFICZNE.

Abelard Piotr (Petrus Abelardus) ur. 1079 w Pallet (Palais) w hrabstwie Nantes, musiał, stanąwszy u szczytu sławy, uchodzić z Paryża wskutek wykrycia jego tajnego związku z Heloizą, siostrzenicą kanonika Fulberta. Umarł 1142 w opactwie St.-Marcel-les-Châlons. Burzliwe koleje swego życia sam opisał w *Historia calamitatum mearum*; przechowała się nadto korespondencya, którą prowadził z Heloizą w czasie przymusowej z nią rozłąki. Dzieła teologiczne: *Tractatus de unitate et Trinitate divina*, *Theologia christiana* (potępiona na soborze w Sens 1141), *Sic et non*. Dzieła filozoficzne: *Scito te ipsum seu Ethica*, *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*. Nadto pisał objaśnienia do niektórych dzieł Arystotelesa, Porfiryusza (którymi posługiwał się mimo pewną znajomość języka greckiego w przekładach) i Boecyusza.

Albert Wielki, hr. Bollstädt, ur. 1193 w Lauingen w Szwabii, kształcił się w Paryżu i Padwie, od r. 1223 Dominikanin, nauczał w Kolonii, Hildesheim, Fryburgu, Ratysbonie, w Strassburgu, w Paryżu i znowu w Kolonii, gdzie wśród uczniów jego był też Tomasz z Akwinu. Od 1260—62 był biskupem ratysbońskim, um. 1280 w Kolonii. Napisał parafrazy wszystkich niemal dzieł Arystotelesa, pragnąc jaknajbardziej rozpowszechnić znajomość pism i zrozumienie nauki filozofa greckiego, nadto z zakresu filozofii: *De unitate intellectus contra Averroistas*, *De causis et processu universitatis*, *Summa philosophiae naturalis* (czyli *philosophia pauperum*); z zakresu teologii: *Summa theologiae*, *Summa de creaturis*.

Aleksander z Hales, Franciszkanin, kształcił się w Paryżu, wykładał teologię na uniwersytecie paryskim jako pierwszy magister regens, um. 1245. Główne dzieło: *Summa universae theologiae*.

Alfârâbi (Abu Nasr Mohammed ben Mohammed ben Tarkhan z Farab), ur. pod koniec IX w., kształcił się w Bagdadzie, gdzie też nauczał, um. w Damaszku 950 po Chr. Napisał m. i. *De intellectu et intellecto*, *De scientiis*.

Alhazen (Ibn-al-Haitam) ur. 965 w Basra, umarł w Kairze, napisał około 100 dzieł matematycznych, astro-nomicznych, fizykalnych, między niemi rzecz o optyce, której przekład łaciński (*De aspectibus*) sporządzony około 1200 służył Witelonowi (zob.) za główną podstawę do jego »*Perspectiva*«.

Alkendi, Abu Jusuf Jacob Ibn Ishak Al Kendi, także Al Kindi, z rodu Kindah, ur. w Basra nad zatoką Perską, żył w pierwszej połowie IX. w. po Chr., um. ok. 870 r.; słynny matematyk, astrolog, lekarz i filozof. Główne dzieła: *De rerum gradibus*, *De temporum mutationibus*.

Amalryk z Beny (Amaury de Bènes) uczył w II. połowie wieku XII. dyalektyki i teologii w Paryżu.

Ambroży św., ur. ok. 334, biskup medyolański (374—397); napisał m. i. *Hexaameron*, *De officiis ministrorum* (na wzór Cicerona *De officiis*).

Anaxagoras z Klazomenae w Małej Azji, ur. ok. 500 przed Chr., napisał *περί φύσεως*.

Anzelm Kantuareński, ur. 1033 w mieście Aosta w Piemontcie, od roku 1078 opat klasztoru w Bec w Normandii, a od r. 1093 do śmierci 1109 arcybiskup w Canterbury w Anglii. Najważniejsze dzieła: *Proslogium* (zawierające dowód ontologiczny istnienia Boga), *Cur Deus homo?* (gdzie Anzelm wykłada swoją teorię odkupienia), nadto: *Dialogus de grammatico*, *Dialogus de veritate*, *Monologium*, *De libero arbitrio*, *Liber apologeticus ad insipientem* (przeciw Gaunilowi).

Arystoteles, ur. 384 r. przed Chr. w Stagirze (lub Stagiros) w Tracji; był przez lat 20 (367—347) uczniem Platona; bawił następnie w Azji Mniejszej, a 343—340 r. pełnił obowiązki wychowawcy Aleksandra Wielkiego; ok. 335 r. otworzył w Atenach szkołę w Lykeion; oskarżony o bezbożność uszedł 323 r. z Aten na wyspę Eubeję, gdzie

umarł 322 r. Arystoteles pozostawił dzieła logiczne, metafizyczne, fizyczne i etyczne. I. Pisma logiczne, objęte wspólną nazwą *Ὀργανον*, zawierają: *Κατηγορίαι*, περί ἐρμηνείας, ἀναλυτικά πρότερα, ἀναλυτικά ὕστερα, τοπικά, περί σοφιστικῶν ἐλέγχων. II. Pisma metafizyczne doszły nas w postaci jednego dzieła, p. t. τὰ μετὰ τὰ φυσικά (14 ksiąg). III. Pisma fizyczne: φυσικὴ ἀκρόασις, περί οὐρανοῦ, περί γενέσεως καὶ φθορᾶς, μετεωρολογικά, περί τὰ ζῷα ἱστορίαι, περί ζώων γενέσεως, περί ζώων πορείας, περί ψυχῆς, szereg rozpraw objętych mianem *Parva Naturalia*. IV. Pisma etyczne: ἠθικά Νικομάχεια, πολιτικά, οἰκονομικά, περί Ἀθηναίων πολιτείας, περί ποιητικῆς, ῥητορικά. Nadto napisał Arystoteles wiele innych dzieł, które jednak zaginęły.

Atanazy, biskup aleksandryjski, żył 296—373.

Augustyn (Aurelius Augustinus) ur. 354 w mieście Thagaste w Numidyi (w Afryce); ojciec był poganinem, matka (Monika) chrześcijanka; zrazu nauczyciel wymowy, zaczął się zajmować kwestyami teologicznymi i filozoficznymi, wyznawał przez czas jakiś manicheizm (naukę gnostyczną, zmieszaną z pierwiastkami perskiej religii Zoroastra), następnie skłonił się do sceptycyzmu, od którego pod wpływem Ambrożego, biskupa medyolańskiego, wrócił się do katolicyzmu; przyjął chrzest w r. 387. Umarł 430 jako biskup miasta Hippo regius w Afryce. Z bardzo licznych jego pism zasługują pod względem filozoficznym na uwagę: *Confessionum libri XIII*, autobiografia, opowiadająca rozwój duchowy autora aż do r. 387. *Retractationum libri duo*, w których streszcza i modyfikuje poglądy, wyrażone w dziełach z czasów przed swem nawróceniem. *Contra academicos*, przeciw sceptykom; *Soliloquiorum libri duo*. *Liber de immortalitate animae*. *De quantitate animae*. *De libero arbitrio*. *De anima et ejus origine*. *De civitate dei*. *De trinitate*.

Averroës (Ibn Rožd), ur. w Kordowie 1126, um. 1198. Ważniejsze dzieła filozoficzne: *Tehafot al Tehafot*, t. j. *destructio destructionis philosophiae Algazelis*, *Quaesita in libros logicae Aristotelis*, *Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine*, *De animae beatitudine*, *De substantia orbis*, *Commentaria et introductiones in omnes libros Aristotelis*.

Avicebra, Avencebrol, Salomo ben Jehuda ben Gebirol (lub Gabirol, t. j. Gabryel, po arabsku Abu Ajjub

Soleiman Ibn Jahja ibn Djeribul), ur. 1020 lub 1021 w Madladze, wychował się w Saragossie, działał między 1035 r. a 1069 lub 1070 r. jako poeta religijny, moralista i filozof. Napisał dyalog p. t. *Fons vitae* (Mekor chajjim). Scholastycy uważali Avicebrona, który był żydem, za Araba.

Avicenna, Abu Ali el- Hoséin Ibn Abd Allah Ibn Sinâ, ur. 980 r. po Chr., w Kharmaiten, w prowincyi Bokhara; studyował teologię, medycynę i filozofię; nauczał medycyny i filozofii w Ispahan; był lekarzem przybocznym książąt perskich; um. 1036/37 w Hamadân. Ważniejsze dzieła: *Schifâ* (*Sufficientiae*), *Ratunek* (*Nadjàt*), *Księga wskazówek i napomnień*, *Przewodnik mądrości*, *Uwagi o filozofii*, *Źródła mądrości*, *Logika*, *O podziałach nauk*, *Traktaty o duszy*. Prócz tego pisał Avicenna dzieła z zakresu medycyny (*»Kanon«*), alchemii, muzyki, astronomii, oraz komentarze do niektórych dzieł Arystotelesa.

Bacon Rogeryusz, ur. ok. 1210 (1215) w Ilchester, w Anglii; kształcił się w Oxfordzie i w Paryżu, wstąpił do zakonu Franciszkanów; papież Klemens IV. szczerze się nim opiekował; po jego śmierci Bacon okupił opozycję przeciw duchowi czasu długoletniem wygnaniem i więzieniem; um. ok. r. 1294. Główne dzieła: *Opus maius*, *Opus minus*, *Opus tertium*, *Speculum Alchymiae*, *Epistula de secretis artis et naturae operibus atque nullitate magiae*, *Compendium studii philosophiae*, *De multiplicatione specierum*, *Compendium studii theologiae*.

Bacon Franciszek (z Werulamu), ur. 1561 w Londynie, kształcił się w Cambridge; od 1595 członek parlamentu, został w 1604 r. prawnym zastępcą Korony, 1617 wielkim kanclerzem, 1618 lordem-kanclerzem i baronem Werulamu; wtrącony z powodu przekupstwa do więzienia w Tower i skazany na wysoką karę pieniężną 1621 r., postradał wszystkie swe godności; po rychłym wyjściu z więzienia żył w zaciszu; um. w Highgate 1626 r. Główne dzieła: *De dignitate et augmentis scientiarum*; *Novum organum scientiarum* (tworzą pierwszą i drugą część zakrojonego na wielkie rozmiary, ale w całości niewykonanego dzieła *»Instauratio magna«*). *Essayes*. *Religious meditations*. *Places of perswasion and disswasion*; *De sapientia veterum*.

Basilides, z Syryi, nauczał około 125 po Chr. w Aleksandryi.

Bernard z Clairvaux (Bernardus Clarevallensis), ur. 1091 w Burgundyi, założył w dolinie, zwanej później Clara vallis (w pobliżu rzeki Aube), klasztor Cystersów. Umarł 1153. Napisał m. i. *De contemptu mundi*, *De consideratione*, *De deligendo Deo*, *De gradibus humilitatis et superbiae*.

Boëthius Anicius Manlius Torquatus Severinus, ur. 480 w Rzymie, kształcił się w Atenach u filozofa neoplatońskiego Proklos'a, zajmował u boku Teodoryka bardzo wpływowe stanowisko, lecz podejrzany o spisek został uwięziony i stracony w r. 525. Był bardzo płodnym pisarzem; z pod jego pióra wyszły liczne przekłady łacińskie, komentarze i rozprawy oryginalne. Tłumacząc logiczne pisma Arystotelesa, zapoznał z ich treścią filozofów średniowiecznych, nie znających języka greckiego. Wielki wpływ na całą filozofię średniowieczną wywarł komentarzem do łacińskiego przekładu wstępu (Eisagoge), który Porfiryusz, uczeń Plotyna, napisał do rozprawy Arystotelesa o kategoriach. W tym komentarzu bowiem formułuje pytanie, które stało się osią sporu o »universalia«. (*Prima est quaestio, utrum genera ipsa et species verae sint an in solis intellectibus nuda inaniaque fingantur*). Ogromnie pilnie czytano w wiekach średnich także traktat, który napisał w więzieniu »*De consolatione philosophiae*«. Niektórzy twierdzą, że Boëthius był chrześcianinem.

Bonaventura, zob. Fidanza Jan.

Capella, zob. Marcianus Capella.

Clemens (Titus Flavius) Alexandrinus, ur. w Atenach (?), działał w aleksandryjskiej szkole katechetów, umarł około 215 po Chr. Przechowało się dzieło w trzech częściach: 1) *Λόγος προτρεπτικός πρὸς Ἑλληνας*, zwracający się przeciw pogaństwu, 2) *Παιδαγωγός*, zawierający przepisy moralności, 3) *Στρωματεῖς*, wykład nauki chrześcijańskiej.

Cousin Wiktor, ur. 1792 w Paryżu; kształcił się tamże w École normale, gdzie od r. 1814 był profesorem filozofii; dzięki swej wolnomyślności był dobrze widzianym u rządu za czasów monarchii lipcowej i dzierżył wiele godności; po wypadkach z 1848 r. usunął się od życia publicznego, poświęcając się odtąd wyłącznie pracy literackiej; um. 1867 r. Ważniejsze dzieła filozoficzne: *Cours de l'histoire de la philosophie moderne* (dzieło to zostało potem prze-

robione i wydane pod rozmaitymi tytułami); *Fragments philosophiques*; *Nouveaux fragments philosophiques*; *De la métaphysique d'Aristote*; *Etudes sur Pascal*.

Dawid z Dinant (w Belgii albo z Dinan w Francji) żył w II. połowie wieku XII. Pozatem o życiu jego nic nie wiemy — przechowała się jednak wiadomość, że miał przebywać na dworze papieża Innocentego III. Napisał: *De tomis id est de divisionibus* — rzecz samym już tytułem przypominająca Eriugene.

Descartes René (Renatus Cartesius) ur. 1596 w La Haye, kształcił się w szkole Jezuitów w Laflèche (1604—1612); żył następnie w Paryżu; jako ochotnik wziął czynny udział w wojnie 30-letniej; 1629—1649 bawił w Niderlandach; 1649 r. na wezwanie królowej szwedzkiej Krysstyny przeniósł się do Sztokholmu, gdzie 1650 r. umarł. Główne pisma filozoficzne: *Discours de la méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences*, *Meditationes de prima philosophia*, *Principia philosophiae*, *Les passions de l'âme*.

Duns Szkot Jan, ur. 1265/6 lub 1274 r. w Dunston w Northumberland (Anglia) czy też w Duns (Irlandya), Franciszkanin, kształcił się w Oxfordzie; działał jako nauczyciel i dysputator w Oxfordzie, w Paryżu (od r. 1304), w Kolonii, gdzie umarł 1308 r. Ważniejsze dzieła: komentarze do dzieł Arystotelesa (m. i. do pism logicznych, do traktatu o duszy i do metafizyki); *Distinctiones in quattuor libros sententiarum*, czyli t. zw. *Opus Oxoniense*; *Tractatus de rerum principio*; *Theoremata*; *Reportatorum Parisiensium libri quattuor*, czyli t. zw. *Opus Parisiense*; *Quaestiones quodlibetales*.

Eckhardt Jan, ur. ok. 1260 r. w Hochheim koło Goty, Dominikanin, kształcił się w Kolonii i w Paryżu; piastując coraz wyższe godności zakonne, bawił kolejno w Saksonii, w Czechach, w wielu miejscowościach Niemiec; od r. 1311 nauczał w Paryżu, potem prawdopodobnie w Strassburgu, wreszcie w Kolonii; tu wytoczono mu w 1326 r. proces religijny; zanim jednak papież Jan XXII. potępił 28 jego twierdzeń bullą z r. 1329, Eckhardt umarł 1327 r. Zostały po nim kazania w języku niemieckim i dzieło p. t. *Opus tripartitum* (zawierające *liber propositionum*, *liber quaestionum*, *opus expositionum*).

Eriugena (Jan Szkot) (810—877), odebrał wykształcenie w Irlandyi, działał jako przełożony i nauczyciel szkoły nadwornej (Schola palatina) w Paryżu. Prócz dzieła »De divisione naturae« i przekładu dwóch pism Pseudo-Dionizyusza (zob. tamże), zawdzięczamy mu przekład i objaśnienia pism Maksyma Wyznawcy (Maximus Confessor, zob. tamże) i szereg rozpraw dotyczących kwestyi predestynacji.

Fidanza Jan, ur. 1221 w Balneoregium (Bagnorea) w Toskanii, nazwany Bonaventura przez św. Franciszka z Assyżu; Franciszkanin, generał zakonu; uczeń Aleksandra z Hales i Jana z Rochelle, od 1257 r. magister w uniwersytecie paryskim; um. 1274. Ważniejsze dzieła: *Commentarii in IV ll. sententiarum P. Lombardi*, *Quaestiones disputatae*, *Breviloquium*, *Itinerarium mentis in Deum*, *De reductione artium ad theologiam*, *De triplici via*, *Soliloquium*.

Franciszek de Mayronis, ur. w Mayronne, Franciszkanin, uczeń Dunsza Szkota, nauczał w Paryżu, um. 1325 r. Napisał m. i. komentarz do Porfiryusza Eisagoge.

Gaunilo, współczesny Anzelmowi Kantuarińskiemu, zakonnik w klasztorze Mar-Montier (pod Tours); miał być hrabią Montigny, który wskutek niepowodzeń życiowych wstąpił do klasztoru. Napisał: *Liber pro insipiente adversus Anselmum in Proslogio ratiocinationem*.

Georgius Trapezuntius, ur. 1396 r., prawdopodobnie na Krecie, wykładał filozofię i retorykę w Wenecyi i Rzymie; będąc arystotelikiem występował w wielu pismach polemicznych przeciw platonikom. Ważniejsze dzieła: *Comparatio Platonis et Aristotelis*, *De re dialectica*, przekłady wielu dzieł Arystotelesa.

Gerbert, późniejszy papież Sylwester II, ur. w poł. X. w., kształcił się w Hiszpanii, um. 1003; napisał *De rationali et ratione uti*, *De corpore et sanguine Dei*, nadto dzieła matematyczne.

Gerhart de Groot, ur. 1340, um. 1384.

Gerson Jan (Johannes Arnaudi de Gersonio) ur. 1364; studyował w Paryżu teologię; od 1395 kanclerz uniwersytetu paryskiego; um. 1429 w Lyonie. Ważniejsze dzieła: 1) Mistyczne: *Considerationes de theologia mystica speculativa*, *de theologia mystica practica*; *Tractatus de elucidatione scholastica mysticae theologiae*. 2) Polemiczne (przeciw formalizmowi skotystów): *Centilogium de conceptibus*, *de*

modis significandi; De concordantia metaphysicae cum logica.

Grzegorz z Nyssy, ur. 331 w Cezarei w Kapadocyi, zrazu nauczyciel wymowy, następnie biskup w mieście Nyssa, które jednak prześladowany przez Aryanów musiał na czas jakiś opuścić. Um. ok. 394. Napisał wiele dzieł; najważniejszym *Λόγος κατηχητικός ὁ μέγας*.

Günther Antoni, ur. 1785, głosił dualizm, zbliżony do Kartezjańskiego, i teizm; 1857 r. potępiono w Rzymie teologiczne i psychologiczne teorie Günthera, który wyrokowi temu »laudabiliter se subiecit«; um. w nędzy 1863 r. w Wiedniu. Główne dzieło: *Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christentums*.

Hegel Jerzy Wilhelm Fryderyk (1770—1831), filozof niemiecki, który wywarł też bardzo silny wpływ na filozofię polską (Kremer, Trentowski, Cieszkowski), stworzył kierunek filozoficzny, zwany absolutnym idealizmem. Według Hegla podstawą i istotą wszechbytu jest absolutny rozum (stąd kierunek ten nazywa się też panlogizmem); zarówno zjawiska przyrody jak świat ducha są tylko przejawami absolutnego rozumu, który wyszedłszy w ten sposób z siebie w stopniowym potęgowaniu swej samowiedzy, drogą t. zw. procesu dyalektycznego do siebie znowu powraca.

Hugon z klasztoru św. Wiktora (w Paryżu), ur. 1096, um. 1141, stał na czele szkoły w owym klasztorze i nadał jej na dłuższy czas kierunek skrajnie mistyczny. Napisał m. i. *De Sacramentis christianae fidei*, *Eruditio didascalica*, *De arca Noe morali*, *de arca Noe mystica*, *de vanitate mundi*.

Jan Damascen'ski, zob. Johannes Damascenus.

Jan Duns Szkot, zob. Duns.

Jan z Głogowa, ur. w Głogowie na Śląsku, kształcił się w Akademii krakowskiej, gdzie od 1470 r. był magistrem; na stanowisku tem rozwinął ruchliwą działalność i odegrał wielką rolę w życiu wewnętrznem uniwersytetu; od r. 1490 trudnił się wychowaniem księcia litewskiego Jana Gasztołda; 1499 r. został kanonikiem św. Floryana; um. w Krakowie 1507 r. Raczej matematyk niż filozof pisał dzieła treści filozoficznej, gramatycznej, astronomicznej, astrologicznej i i. Dzieła filozoficzne: *Liber posteriorum analeticorum* (komentarz oparty na Albercie W., Tomaszu z Akwinu, Aegidiusie i Pawle z Wenecyi), *Exercitium nove Logice seu*

librorum priorum et elenchorum, Exercitium super omnes tractatus parvorum logicalium Petri Hispani, Questiones librorum de anima magistri Ioannis Versoris, Argumentum in librum Porphyrii ysagogicum in kathégorias Aristotelis, także p. t. Exercitium veteris artis, Aegidii Romani Sancti Augustini in libros Aristotelis interpretatio fidelissima repetita. Ponadto spoczywają w rękopisach Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego: Egidii Romani Sancti Augustini in libros priorum analeticorum interpretatio fidelissima, Introductio pulchra in octo libros phisicorum Aristotelis, Introductio in primam Philosophiam Aristotelis i i.

Jan ze Stobnicy, uczeń Michała z Bystrzykowa, 1494 r. został bakałarzem, 1498 r. magistrem w uniwersytecie krakowskim; po śmierci Jana z Głogowa objął główną katedrę filozofii; zarządzał następnie akademickiem gimnazjum Lubrańskiego w Poznaniu; porzuciwszy to stanowisko, wstąpił do klasztoru braci mniejszych w Krakowie, gdzie umarł w pierwszej połowie XVI. w. Dzieła filozoficzne: Questiones veteris ac nove logice Michała z Paradyża, De predicationibus abstractorum ex sententia Scoti tam in creatis quam in divinis ac transcendentibus, Generalis doctrina de modis significandi grammaticalibus, Leonardi Aretini in morealem disciplinam introductio familiaris commentario explanata, Parvulus philosophiae naturalis. Pisał też dzieła kosmograficzne i geograficzne, oraz żywoty Chrystusa i św. Anny.

Jan Szkot Eriugena, zob. Eriugena.

Jan XXI, zob. Petrus Hispanus.

Jerzy z Trapezuntu, zob. Georgius Trapezuntius.

Johannes Damascenus, żył około 700, więc w czasie, kiedy mahometanizm opanował już większą część wschodu nad morzem śródziemnem. Brał żywy udział w walkach między obrazoburcami a kościołem, stając po stronie kościoła. Umarł jako mnich w klasztorze Saba pod Hierozolimą. Z licznych dzieł najważniejsze: Περὶ γνῶσεως. Pierwsza część zawiera wstęp dialektyczny, druga przegląd sekt heretyckich, trzecia systematyczny wykład dogmatyki. (Ta trzecia część została przełożona na język łaciński p. t. De fide orthodoxa).

Julian Apostata (Iulianus Flavius Claudius), ur. 331 r. po Chr., kształcił się u neoplatoników; 361–363 r.

cesarz rzymski; wobec chrześcijaństwa, będącego już wówczas religią panującą, usposobiony był wrogo. Pisma jego w języku greckim obejmują głównie mowy i listy.

Justinus Martyr (Flavius), ur. w Palestynie z rodziców greckich, wychowany w pogaństwie, poznał dokładnie filozofię platońską i stoicką, nawrócił się później na chrześcijaństwo. Umarł śmiercią męczeńską około 165 r. w Rzymie. Z licznych przypisywanych mu dzieł zachowały się w całości tylko następujące niewątpliwie autentyczne: 1) Apologia większa, 2) Apologia mniejsza, 3) Rozmowa z żydem Tryfonem.

Justyn męczennik, zob. Justinus Martyr.

Kartezyusz, zob. Descartes.

Klemens z Aleksandryi, zob. Clemens Alexandrinus.

Lactantius (Caecilius Firmianus), ur. w Afryce około 250, nauczyciel retoryki, wychowawca syna Konstantyna Wielkiego, um. około 325. Główne dzieło: *Institutiones divinae*.

Leibniz Godfryd Wilhelm, ur. 1646 w Lipsku; kształcił się w swem mieście rodzinnem, w Jenie i Altdorfie; bawił przez czas jakiś w Paryżu i Londynie, gdzie łączyły go stosunki z najwybitniejszymi uczonymi owych czasów; od 1676 r. zarządzał biblioteką książęcą w Hannoverze, został następnie (1678) radcą dworu i członkiem kancelaryi prawniczej; w ścisłych i serdecznych stosunkach z domem książęcym rozwinął Leibniz ożywioną i przeróżne dziedziny życia umysłowego obejmującą działalność literacką i naukową; um. 1716 r. Główne dzieła filozoficzne: *Monadologie*, *Principes de la nature et de la grâce*, *Théodicée*, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*.

Majmonides Mojżesz (Moszech ben Maimun), ur. 1135 w Kordowie; zmuszony ze względów religijnych do opuszczenia kraju rodzinnego, udał się do Fezu a następnie do Egiptu, gdzie żył w miejscowości Fostat; um. 1204 r. Główne dzieło filozoficzne: *Przewodnik błędzących*.

Malebranche Mikołaj, ur. 1638 r. w Paryżu; należał do kongregacji Ojców Oratoryum Chrystusa, której celem było naukowe opracowanie nauki kościelnej; um. 1715 r. Teorie swe, dążące do zjednoczenia religii i filozofii,

metafizyki i chrześcijaństwa, wyłożył Malebranche głównie w dziele: *De la recherche de la vérité*.

Mani, mag perski, ur. ok. 214 po Chr., święty między 275 a 277 r.; naukę swą wyłożył w 7 pismach; jedno z nich »Księga tajemnic« napisane było w języku perskim, pozostałych sześć w syryjskim.

Marcianus Capella, ur. w Madauros w Afryce, żył w Rzymie; dzieło jego p. t. *Satyricon*, napisane częścią prozą, częścią wierszem, składa się z 9 ksiąg: pierwsze dwie p. t. *De nuptiis philologiae et Mercurii*, tworzą wstęp i wprowadzają siedem nauk czyli sztuk wyzwolonych pod postacią siedmiu dziewic, towarzyszących filologii, narzeczonej Merkurego. Następuje w 7 pozostałych księgach encyklopedia owych nauk, których zadanie ujęto w następujący *versus memorialis*:

Gramm loquitur, Dia vera docet, Rhe verba calorat,

Mus canit, numerat Ar, Geo ponderat, Ast colit astra.

Marcus Aurelius Antoninus (Marcus Annii Verus), ur. 121 po Chr. w Rzymie, kształcił się u różnych żyjących tam podówczas stoików; adoptowany przez Antonina Piusa był od 138 r. jego współregentem, a od 161 r. cesarzem rzymskim; um. 180 r. w Wiedniu, podczas wyprawy przeciw Markomanom. Napisał pamiętniki: τὰ εἰς ἑαυτὸν w 12 księgach.

Marek Aureliusz, zob. Marcus Aurelius.

Maximus Confessor (580—662). Zrazu sekretarz cesarza Herakliusza, następnie mnich, przeor klasztoru Chrysopolis pod Konstantynopolem. Gorliwy obrońca katolicyzmu przeciw monoteletyzmowi, któremu sprzyjał cesarz. Naraziwszy się mu, Maximus został skazany na utratę języka i prawej ręki. Umarł na wygnaniu. Pisał m. i.: *Quaestiones in scripturam*, *Mystagogia*, *Dialogus de trinitate*, *De Anima*. Na poglądy jego obok Pseudo-Dyonizyusza największy wpływ wywarł Grzegorz z Nyssy.

Michał z Bystrzykowa, kształcił się w Paryżu; osiągnąwszy tam stopień magistra, rozpoczął 1485 r. swą działalność nauczycielską w uniwersytecie krakowskim, gdzie pierwszy wprowadził filozofię Dunsza Szkota; po r. 1504 udał się ponownie do Paryża i otrzymał tam tytuł doktora teologii; wróciwszy do Krakowa czynnym był długo jako najwybitniejszy teolog uniwersytetu; umarł 1520 r. Napisał:

Quaestiones in tractatus parvorum logicalium Petri Hispani, Quaestiones veteris ac novae logicae ad intentionem doctoris Scoti, Quaestiones in libros analiticorum et elenchorum Aristotelis ad intentionem Scoti; w rękopisach biblioteki uniwersytetu Jagiellońskiego spoczywa: *Tractatus in scripta philosophica Scoti*.

Michał z Wrocławia, matematyk, astronom, dyalektyk i teolog — kształcił się w uniwersytecie krakowskim, gdzie od 1488 r. był magistrem; 1512 r. przeszedł na wydział teologiczny; 1528 r. został kustoszem kolegiaty św. Floryana; umarł w podeszłym wieku 1534 r. Dzieła filozoficzne: *Introductorium dyalectice, quod congestum logicum appellatur, Epitoma figurarum in libros phisicorum et de anima Aristotelis*; w rękopisach biblioteki uniwersytetu Jagiellońskiego spoczywa: *Explanatio super Aristotelis libros priorum*. Ponadto pisał Michał z Wrocławia dzieła z dziedziny astronomii, teologii, poezji i muzyki kościelnej.

Mikołaj z Kuzy (Mikołaj Chrypffs lub Krebs), ur. w Kuzie (Kues) 1401, kształcił się w Deventer u Gerharta de Groot, studiował prawa w Padwie (1424); dzierżył wysokie godności duchowne, od r. 1448 był kardynałem, od 1450 r. biskupem w Brixen, um. w Todri w Umbryi 1464 r. Napisał: *De docta ignorantia, De conjecturis, De quaerendo Deum, De filiatione Dei, De genesi, Apologia doctae ignorantiae, De sapientia dialogi duo, De novissimis diebus, De visione Dei i i*.

Okkam Wilhelm, ur. w Occam w hrabstwie Surrey (Anglia), Franciszkanin i uczeń Dunska Szkota; ok. r. 1320 nauczał w uniwersytecie paryskim; w walce kościoła z władzą świecką występował przeciw papieżowi; prześladowany przez papieża schronił się na dwór Ludwika bawarskiego; um. w r. 1347. Ważniejsze dzieła: *Quaestiones et decisiones in quattuor libros sententiarum, Quodlibeta septem, Tractatus logices, Opus nonaginta dierum, Compendium errorum Joannis papae XXII, Questiones octo de auctoritate summi pontificis*.

Origenes, ur. 185 w Aleksandryi, uczeń Klemensa z Aleksandryi (zob.), uczył następnie tak jak Klemens w aleksandryjskiej szkole katechetów. Oskarżony o herezję, utracił urząd nauczycielski. Opuścił Aleksandryę, umarł

w Tyrus 254. Główne jego dzieło: *Περὶ ἀρχῶν* (o zasadach sc. nauki chrześcijańskiej).

Petrus Hispanus (Pedro Julião Rebello), ur. 1226, późniejszy papież Jan XXI, um. 1277. Prócz dzieł medycznych napisał podręcznik logiki: *Summulae logicales*, złożony z 7 traktatów: 1) *De enunciatione*, 2) *De universalibus*, 3) *De praedicamentis*, 4) *De syllogismo*, 5) *De locis dialecticis*, 6) *De fallaciis*, 7) *De terminorum proprietatibus*.

Philo Judaeus, ur. w II-ej połowie I w. przed Chr., potomek znakomitej rodziny, żył w Aleksandryi, um. ok. 50 r. po Chr. Ważniejsze dzieła: *Libellus de opificio mundi*, *De aeternitate mundi*, *Libri antiquitatum*, *Quaestiones in genesin*, *De Essaeis*, *De mundo*.

Platon, ur. 427 r. przed Chr. w Atenach (lub na Eginie), jako potomek arystokratycznej rodziny; uczeń Sokratesa, udał się po zasądzeniu mistrza swego do Megary do Euklidesa; zwiedziwszy następnie Egipt i Kyrene, powrócił do Aten; ok. 387 r. bawił w Italii, gdzie zetknął się z filozofią pitagorejską, i na dworze tyrana syrakuzńskiego Dionysiusa I-go; wróciwszy do Aten, założył Platon szkołę filozoficzną (Akademię 387/386 r.); działalność nauczycielską przerwały mu dwukrotne podróże na Sycylię (367 i 361 r.); niezadowolony jednak z ich wyników żył od 361 r. bez przerwy w Atenach, gdzie umarł 347 r. Dzieła Piatona obejmują szereg listów i 35 dyalogów, których porządek chronologiczny do dziś dnia nie jest dokładnie ustalony; tytuły ich po odrzuceniu dyalogów nieautentycznych — są: *Hippias minor*, *Charmides*, *Laches*, *Lysis*, *Euthyphron*, *Criton*, *Protagoras*, *Menon*, *Gorgias*, *Theaitetos*, *Cratylos*, *Euthydemus*, *Parmenides*, *Sophistes*, *Politicus*, *Phaedrus*, *Symposium*, *Phaedon*, *Respublica*, *Kritias*, *Hermocrates*, *Timaios*, *Philebus*, *Leges*. Formę niedyalogiczną ma *Apologia Sokratesa*.

Plotinos (Plotyu), ur. ok. 204 w Lykopolis w Egipcie, kształcił się w Aleksandryi u Ammoniusa Sakkasa; od r. 243/244 nauczał w Rzymie, um. koło Minturnae w Kampanii 269 r. po Chr. Dzieła jego wydał uczeń jego, Porfiryusz, w sześciu enneadach: pierwsza obejmując pisma, określone przez Porfiryusza jako etyczne: (*τὰ ἠθικώτερα*); druga nosi tytuł *τῶν φυσικῶν συναγωγῇ*; trzecia — *ἐπὶ τὰ περὶ κόσμου*; czwarta — *τὰ περὶ ψυχῆς*; piąta — *τὰ περὶ νοῦ*; szósta zajmuje się bytem i dobrem czyli jednią.

Porphyrrios, ur. 232/233 w Batanea w Syrii lub Tyrze, uczeń i zwolennik Plotyna, um. 304 r. w Rzymie. Opisał on życie mistrza swego w Plotini vita i ujął w system jego poglądy w dziele Ἀπορρητὰ πρὸς τὰ νοητά. Porfiryusz rozpoczyna szereg neoplatonickich komentatorów Arystotelesa, głównie przez swoją εἰσαγωγή εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας czyli też περὶ τῶν πέντε φωνῶν (περὶ γένους καὶ εἶδους καὶ διαφορᾶς καὶ ἰδίου καὶ συμβεβηκότος); owych 5 pojęć — *quinque voces* — stanowi 5 najogólniejszych punktów widzenia, pod którymi wszystkie rzeczy muszą się zjawić i być pomyślane.

Pseudo-Dionysius Areopagita. Pierwsza wzmianka o pismach rzekomego Dyonizjusza znajduje się w liście biskupa Innocentego, opisującym dysputę, która się odbyła z polecenia cesarza Justyniana około r. 532 między duchownymi katolickimi a pewnym odłamek sekty monofizytów. Według tego listu przedstawiciele monofizytów powoływali się w swej argumentacji na pisma Dyonizjusza Areopagity, lecz rzecznik duchownych katolickich, Hipacyusz, metropolita efezyjski, odmówił pismom tym autentyczności. Niewiadomo, kto był autorem tych pism: (Περὶ θεῶν ὀνομάτων, Περὶ μουσικῆς θεολογίας, Περὶ τῆς Ἱεραρχίας οὐρανόυ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας, oraz listy), w których widoczny jest wpływ neoplatonczyków, zwłaszcza Proklosa i Jamblichosa. Pierwsze i trzecie z wymienionych dzieł przełożył na język łaciński Jan Szkot Eriugena.

Rajmund de Sabunda, lekarz i teolog, ur. w Barcelonie; nauczał teologii w uniwersytecie w Tuluzie, gdzie też umarł ok. r. 1432. Napisał: *Theologia naturalis sive liber creaturarum*, *De natura hominis*.

Roscelinus (albo Rucelinus), ur. w Compiègne, żył i nauczał jako kanonik w różnych miejscowościach Francji w ostatniej ćwierci wieku XI. Czas jakiś bawił w Anglii i w Rzymie. Dzieł prawdopodobnie nie pisał, ograniczając się do nauczania ustnego; poglądy jego znamy z pism autorów, którzy je przytaczają. Przechował się jednak list Roscelina do Abelarda, traktujący o kwestyi Trójcy.

Ryszard z klasztoru św. Wiktora, bezpośredni uczeń Hugona (zob.), przeor owego klasztoru, umarł 1173, napisał m. i. *De exterminatione mali et promotione boni*, *de statu interioris hominis*, *de eruditione hominis interioris*,

de praeparatione animi ad contemplationem, libri quinque de gratia contemplationis, de arca mystica.

Sokrates, syn Sophroniskosa i Fainarety, ur. 469 r. przed Chr.; żył w Atenach — na ogół zdala od spraw publicznych — nauczając bezinteresownie do r. 399; w tym roku został oskarżony przez Anytosa, Meletosa i Lykona o bezbożność i psucie młodzieży i skazany na śmierć, którą poniósł w więzieniu.

Spinoza Baruch (Benedykt), 1532—1677, słynny filozof holenderski, który w dziele »Ethica, ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur I. de Deo, II. de natura et origine mentis, III. de origine et natura affectuum, IV. de servitute humana, V. de potentia intellectus sen de libertate humana« głosi naukę, iż istnieje tylko jedna jedyna substancja, jeden jedyny byt rzeczywisty, i że cała mnogość danych nam w doświadczeniu rzeczy i istot, nie wyjąwszy nas samych, jest szeregiem przejawów owej substancji, dzięki czemu wszechświat cały (natura) jest ową substancją (zwaną przez Spinozę też Bogiem).

Sylwester II. zob. Gerbert.

Tertullianus (Quintus Septimius Florens), ur. 169 w Kartaginie z rodziny pogańskiej, słynął w Rzymie jako prawnik, później przyjął chrzest i był presbytem w Kartaginie. Umarł 220. Z licznych jego dzieł treści apologetycznej, moralnej i dogmatyczno-polemicznej najważniejsze: De idolatria, Apologeticus, De anima, Libri duo ad nationes.

Tomasz z Akwinu, ur. 1225 lub 1227 r. na zamku Roccasicca koło Aquino pod Neapolem (lub w Belcastro); pierwsze nauki odebrał w klasztorze Benedyktynów w Monte Cassino; od r. 1243 Dominikanin; uczeń Alberta Wielkiego, sam nauczał filozofii i teologii w Kolonii, Paryżu, Bolonii, Rzymie, Neapolu; um. 1274 r. w klasztorze Cystersów w Fossa Nuova. Główne dzieła: Summa theologiae; Summa philosophica contra Gentiles (czyli De veritate fidei catholicae contra Gentiles); Quaestiones disputatae; Quodlibet; komentarze do dzieł Arystotelesa (De interpretatione, Analytica posteriora, Metaphysica, Physica, Parva naturalia, De anima, Ethica Nicom., Politica i inne); dalej De ente et essentia, De aeternitate mundi, De natura materiae, De principio individuationis; De regimine principum.

Tomasz Hamerken, ur. 1380 w Kempen pod Kolonią, należał do »Braci wspólnego życia« w Deventer, um. 1471. Napisał dziełko: O naśladowaniu Chrystusa.

Tomasz a Kempis, zob. Tomasz Hamerken.

Valentinus, żył i uczył do roku 135 w Aleksandryi, następnie do 160 r. w Rzymie, umarł na Cyprze.

Vitellio, zob. Witelo.

Wilhelm z Champeaux, ur. tamże 1070, kształcił się m. i. u Roscelina, od r. 1103 wykładał w Paryskiej szkole katedralnej, umarł jako biskup w Châlons sur Marne 1120. Zachowały się niektóre jego rozprawy teologiczne i niewydane dotąd rękopisy treści filozoficznej. Jego poglądy znamy przedewszystkiem z pism Abelarda (zob.), który czas jakiś słuchał wykładów Wilhelma i polemizował z nim w kwestyi uniwersaliów.

Witelo (tak, a nie Vitello lub Vitellio), ur. ok. 1220 w okolicy Lignicy lub Wrocławia, syn kolonisty turyńskiego i Polki, bawił w Padwie i Viterbo, umarł po r. 1270. Oprócz dzieła p. t. *Perspectiva*, napisał *De elementatis conclusionibus*, *Philosophia naturalis*, *Scientia motuum caelestium*, *Naturales animae passionnes*. Witelo jest też prawdopodobnie autorem dzieła *De intelligentiis* (*De ordine entium*), pisano go ze stanowiska nowoplatonńskiego.

TABLICE SYNCHRONISTYCZNE.

	Filozofia	Historia polityczna	Historia kultury
II. wiek	Basilides um. ok. 125. Justyn Męczennik um. 165 r. Marek Aureli 121—180. Valentinus pok. II. w. Tertulian ur. 160.	98—116 Trajan. 116—198 Hadryan. 138—161 Antoninus Pius. 161—180 Marek Aureli.	Plutarch um. ok. 120. Lukian z Samosate 120—200.
III. wiek	Clemens Alexandri- nus um. 217. Origenes 185—254. Mani 214—275. Plotyn 204—269. Porfiryusz 232/3—304.	222—235 Aleksander Severus.	251 Ogólne prześlado- wanie chrze- ścijan.
IV. wiek	Laktancyusz ok. 250—325. Atanazy 296—373. Julian Apostata 331—363. Grzegorz z Nyssy 331—394. Św. Ambroży ur. 334.	284—305 Dyoklecyan. 306—337 Konstantyn Wielki. 375 Hunowie; początek wędrówek narodów. 395 Podział państwa rzymskiego na zachodnie i wschodnie.	303 Ostatnie prześlado- wanie chrze- ścijan. 393 Zamknięcie świątyn pogań- skich. 395 Ostatnie igrzy- ska olimpijskie.

	Filozofia	Historia polityczna	Historia kultury
V. wiek	Św. Augustyn 354—430. Marcianus Capella ur. w I-ej połowie V. wieku.	415 Powstanie państwa Gotów. 451 Bitwa na polach katalońskich. 475 Upadek cesarstwa zachodniego. 481—511 Kłodzik.	496 Chrzest Franków.
VI. wiek	Böethius 480—525. Pseudo-Dionysios Areopagita. Zamknięcie akademii platońskiej 529.	507 Bitwa pod Poitiers i powstanie państwa Wizygotów w Hiszpanii. 493—526 Teodoryk Wielki. 527—565 Justynian I. 555 Upadek państwa Ostrogotów. 568 Powstanie państwa Longobardów we Włoszech północnych.	529 Założenie zakonu Benedyktynów. 590—604 Papież Grzegorz W. Chrzest Longobardów.
VII. wiek	Maximus Confessor 580—662.	623—658 Państwo Samona. 661 Początek dynastii Omajadów.	ok. 570—632 Mahomet. 622 Hedżra.
VIII. wiek	Johannes Damascenus.	711 Bitwa pod Xeres de la Frontera.	ok. 680—755 Bonifacy, apostoł Niemiec.
IX. wiek	Alkendi um. 870. Johannes Scotus Eriugena 810—877.	800 Karol W. cesarzem rzymskim. 830 Powstanie państwa wielkomorawskiego. 843 Traktat w Verdun. Podział państwa frankońskiego na trzy części. 862 Ruryk opanowuje Nowogród. 867 Początek dynastii macedońskiej w państwie bizantyjskim. 871—901 Alfred W., król angielski.	864 Przybycie Św. Cyrylla i Metodego do państwa morawskiego. 867 Focysz; schizma kościoła greckiego.
X. wiek	Alfarabi um. 950.	907 Upadek państwa wielkomorawskiego. 911 Wygaśnięcie dynastii Karolingów. 919 Początek dynastii saskiej w Niemczech. 937—973 Otto I. 955 Bitwa nad Lechem. Klęska Węgrów.	940—1020 Firdusi.

	Filozofia	Historia powszechna polityczna	Historia polska	Historia kultury
X. wiek	Gerbert ur. w poł. X. w. um. 1003.	962 Otto cesarzem rzymskim. Święte cesarstwo rzymskie niemieckiego narodu. 987 Początek dynastii Kapetyngów. 980—1015 Włodzimierz Wielki.	966 Chrzest Polski. 966—992 Mieszko I. 968 Biskupstwo w Poznaniu.	988 Chrzest Rusi.
XI. wiek	Avicenna 980—1036. Avicbron 1020/1—1069/70. Anzelm Kantuariński 1033—1109. Gaunilo. Roscelinus.	995—1038 Stefan Święty, król węgierski. 1014—1035 Kanut Wielki. 1024 Początek dynastii frankońskiej w Niemczech. 1015—1054 Jarosław ruski. 1042—1066 Edward Wyznawca, król angielski. 1066 Bitwa pod Hastings. 1066—1087 Wilhelm Zdobywca. 1057 Początek dynastii Komnenów w państwie bizantyjskim. 1060—1103 Filip I, król francuski. 1056—1106 Henryk IV. 1077 Henryk IV. w Kanossie. 1096—99 Pierwsza wyprawa krzyżowa.	992—1025 Bolesław I. Chrobry. 1000 Pielgrzymka Ottona do Gniezna. Założenie arcybiskupstwa w Gnieźnie. 1004—1018 Wojny z Henrykiem II. 1025—1034 Mieszko II. 1040—1058 Kazimierz Odnowiciel. 1058—1079 Bolesław Śmiały. 1079—1102 Władysław Herman.	ok. 1000 Chrzest Skandynawii i Danii. 1098 Założenie zakonu Cystersów.
XII. wiek	Wilhelm z Champeaux 1070—1120. Abelard 1079—1142. Bernard z Clairvaux 1091—1153. Hugo z klaszt. św. Wiktora 1096—1141. Ryszard z klaszt. św. Wiktora um. 1173.	1122 Konkordat wormacki. 1147—1149 Druga wyprawa krzyżowa. 1152—1190 Fryderyk I. Rudobrody. 1156 Austria księstwem (Henryk Jasomirgott). 1158—1133 Walka Fryderyka I. z miastami włoskimi. 1154 Początek dynastii Plantagenetów w Anglii. 1154—1189 Henryk II, król angielski. 1164 Konstytucje klarendońskie. 1180—1223 Filip II. August.	1102—1138 Bolesław III. Krzywousty. 1138—1146 Władysław II. 1146—1173 Bolesław Kędzierzawy. 1163 Synowie Władysława II. otrzymują Śląsk. 1173—1177 Mieszko III. Stary. 1180—1194 Kazimierz II. Sprawiedliwy.	1100 Najstarszy uniwersytet w Bolonii. 1150 Powstanie zakonów w St. Jago di Compostella, Alcantara i Calatrava.

	Filozofia	Historia powszechna polityczna	Historia polska	Historia kultury
XII. wiek	Averroës 1126—1198. Majmonides 1135—1204. Amalryk z Beny, II. poł. wieku XII. Dawid z Dinant, II. poł. wieku XII.	1189—1192 Trzecia wyprawa krzyżowa. 1190 Wyprawa krzyżowa Filipa II. Augusta i Ryszarda Lwie Serce. ok. 1170 Rozpadnięcie się W. Księstwa kijowskiego na 72 księstewek. 1185 Początek dynastii Angelus w państwie bizantyjskiem.	1180 Zjazd w Łęczycy.	ok. 1190 Początek fabrykacji papieru w Niemczech.
XIII. wiek	Aleksander z Hales um. 1245. Albert Wielki 1193—1280. Bacon Rogeryusz 1210/15 do 1292/4. Fidanza Jan 1221—1274. Tomasz z Akwinu 1225 do 1274. Piotr Hiszpan 1226—1277. Duns Szkot Jan 1265/6 (1274)—1308.	1193—1216 Innocenty III. 1197—1230 Przemysław I. Otokar (Czechy). 1202—04 Czwarta wyprawa krzyżowa. 1215 Magna charta libertatum (Jan bez Ziemi). 1212 Wyprawa dzieci. 1205—1235 Andrzej II., król węgierski. 1217—21 Piąta wyprawa krzyżowa. 1217—1252 Ferdynand II., król Kastylii. 1215—1247 Fryderyk II. 1228—29 Szósta wyprawa krzyżowa. 1241 Związek Hanzy. 1243—54 Innocenty IV. 1248—54 Siódma wyprawa krzyżowa. 1226—1270 Ludwik IX. Święty. 1261 Michał Paleolog zdobywa Konstantynopol. 1270 Ósma wyprawa krzyżowa. 1273—1291 Rudolf z Habsburga. 1272—1307 Edward I., król angielski. 1285—1314 Filip II. Piękny, król francuski.	1202—1206 Władysław Łaskonogi. 1206—1226 Leszek Biały. 1226 Nadanie Ziemmi Chelminskiej i Nieszawskiej Zakonowi Niemieckiemu. 1227—1234 Walki o tron krakowski. 1234—1238 Henryk I. Brodaty. 1238—1241 Henryk II. Pobożny. 1241 Bitwa pod Lignicą. 1243—1279 Bolesław Wstydliwy. 1259 Drugi napad Tatarów. 1279—1288 Leszek Czarny. 1291 Wacław II. Czeski księciem krakowskim. 1295 Przemysław królem polskim.	1200 Uniwersytet w Paryżu. 1216 Powstanie zakonu Dominikanów. Wolfram z Eschenbach um. ok. 1220. Walter z Vogelweide ur. ok. 1170 um. po 1228. 1265—1321 Dante Alighieri.

	Filozofia	Historia powszechna polityczna	Historia polska	Historia kultury
XIV. wiek	Eckhardt 1260—1327. Franciszek de Mayronis um. 1325. Wilhelm Okkam um. 1347. Gerhart de Groot 1340—1384. Gerson 1364—1429.	1301 Wygaśnięcie dynastii Arpadów na Węgrzech. 1306 Wygaśnięcie dynastii Przemysławidów w Czechach. 1309—1377 Papież w Avignone. 1328 Wygaśnięcie głównej linii Kapetyngów. 1337 Początek stuletniej wojny o tron francuski. 1342—1382 Ludwik Wielki, król węgierski. 1347—78 Karol IV. 1356 Złota Bulla. 1350—1364 Jan Dobry, król francuski. 1357 Powstanie w Paryżu (Marcel). 1378—1409 Schizma papieska. 1381 Bunt chłopski w Anglii. 1386 Bitwa pod Sempach. 1389 Bitwa na Kosowem Polu. Upadek Serbii. 1393 Upadek Bułgarii. 1397 Unia kalmarska.	1300—1305 Wacław II. królem polskim. 1306—1333 Władysław Łokietek. 1326—1333 Pierwsza wojna z Krzyżakami. 1333—1370 Kazimierz Wielki. 1340 Zajęcie ziemi halickiej. 1347 Statut wiślicki. 1370—1382 Ludwik Węgierski. 1374 Pakta košzyckie. 1384—1434 Władysław Jagiełło. 1386 Ślub Jadwigi z Jagiełłą. 1387 Chrzest Litwy.	1304—1374 Petrarca. 1313—1374 Boccaccio. 1321 Boska komedia. 1346 Pierwsze użycie armat. (w bitwie pod Crécy). 1348 Uniwersytet praski. 1364 Uniwersytet krakowski. 1365 Uniwersytet wiedeński. 1330—1334 Wiclef. 1386 Uniwersytet heidelberski.
XV. wiek	Tomasz a Kempis 1380—1471. Georgius Trapezuntius ur. 1396. Mikołaj z Kuzy 1401—1464. Raymund de Sabunda um. ok. 1440. Jan z Głogowa um. 1507. [Michał z Bystrzykowa. um. 1530]. [Jan ze Stobnicy um. w poł. XVI. wieku].	1415 Bitwa pod Azincourt (Henryk V. i Karol VI.). 1409 Sobór w Pizie; trzech papieży. 1414—18 Sobór w Konstancji. 1413—1421 Mohamed I. 1419—1436 Wojny husyckie w Czechach. 1429 Joanna d'Arc pod Orléanem. 1431—39 Sobór w Bazylei. 1453 Koniec wojny 100-letn. 1455—85 Wojna dwu róż. 1453 Zdobywanie Konstantynopola. 1457—1490 Maciej Korwin (Węgry). 1461 Początek dynastii York w Anglii.	1400 Wznowienie akademii krakowskiej. 1410 Bitwa pod Grunwaldem. 1413 Unia horodelska. 1434—1444 Władysław Warneńczyk. 1444 Bitwa pod Warną. 1447—1492 Kazimierz Jagiełłończyk. 1454 Statuty nieśzawskie. 1446 Pokój w Toruniu.	1415 Spalenie Husa. ok. 1450 Wynalazek druku. 1452—1519 Leonardo da Vinci. 1467—1536 Erazm z Rotterdamu. 1469—1527 Machiavelli. 1474—1533 Ariosto. 1475—1564 Michał Anioł. 1477—1576 Tytanic. 1483—1520 Rafael. 1483—1546 Marcin Luter.

	Filozofia	Historia powszechna polityczna	Historia polska	Historia kultury
XV. wiek	[Michał z Wrocławia um. 1534].	1461—1483 Ludwik XI, król francuski. 1482 Podział Burgundyi. 1469 Połączenie Kastylii z Aragonią. 1492—1503 Papież Aleksander VI. (Borgia). 1494 Medyceusze opuszczają Florencję. 1498 Początek dynastyi orleańskiej we Francyi.	1492—1501 Jan Olbracht. 1496 Statuty piotrkowskie.	1486 Odkrycie przylądka Dobrej Nadziei. 1492 Odkrycie Ameryki. 1498 Vasco de Gama w Indyach wschodnich.

INDEKS RZECZOWY.

- | | |
|--|--|
| <p>Actus Sorbonnicus 96.
 Conceptus 53.
 Docta ignorantia 93.
 dualizm 116.
 Emanacya 11, 14, 25, 58, 59.
 empiryzm 29, 30, 35, 69, 93, 94.
 epikureizm 9, 99.
 Gnosis 18.
 gnostycyzm 18, 104, 111.
 Idea 5, 6, 7, 10, 11, 14, 21, 41,
 42, 43, 44.
 idealizm 116.
 inkwizycja 107.
 Kategorie 25, 41.
 konceptualizm 53, 61, 62, 81, 83.
 Logos 14, 38.
 Manicheizm 20, 21, 111.
 mistycyzm 11, 12, 29, 30, 31, 33,
 35, 55—57, 69, 70, 71, 88, 89—
 94, 96, 97, 102, 116.
 monoteletyzm 119.
 Neoplatonizm 10—11, 12, 13, 14,
 18, 20, 21, 25, 26, 27, 37, 38,
 39, 40, 56, 58, 59, 65, 66, 91,
 99, 103, 118, 122, 124.
 neoscholastycyzm 102.</p> | <p>nominalizm 42, 43, 44, 45, 49,
 50, 52, 53, 61, 62, 81, 83, 84,
 86, 87, 90, 96, 97, 100, 101.
 Odkupienie ludzkości (teorya
 Anzelma Kantuareńskiego)
 48—49, 110.
 ontologiczny dowód istnienia
 Boga 46—48, 110.
 Panlogizm 116.
 panteizm 38—40, 58, 60, 90.
 pitagoreizm 121.
 prajedność, prajednia 11, 21,
 25, 38.
 pramaterya 8.
 proces dyalektyczny 116.
 Quadrivium 24, 27.
 quinque voces 122.
 Realizm 40, 41, 42, 43, 45, 49,
 50, 52, 53, 61, 62, 87, 90, 96,
 100, 101.
 Satyricon 24.
 sceptycyzm 9, 20, 111.
 scholastyczna filozofia 28, 29,
 30, 33, 35, 67, 68, 76.
 skotyzm 76, 79, 87, 100—101,
 115.</p> |
|--|--|

- | | |
|--|--|
| sofiści 4.
stoicyzm 9, 11—13, 14, 99, 118,
119.
sylogizm 68.
synkretyzm (żydowski) 14, 15,
18.
Teizm 116.
terminizm 83. | terminus 83.
tomizm 68, 76, 79, 87, 88, 89,
95, 101, 102.
triteizm 44, 53.
trivium 24, 27.
Universalia 43, 50, 52, 53, 61—
62, 80, 83, 113, 124. |
|--|--|

INDEKS RZECZOWY

INDEKS OSOBOWY.

Stronice drukiem wyróżnione oznaczają miejsca główne; stronicę od 109. począwszy dotyczą Wiadomości bio- i bibliograficznych.

-
- | | |
|--|---|
| <p>Abelard 50, 51—55, 57, 77, 109, 122, 124.</p> <p>Abelardus zob. Abelard.</p> <p>Abu Ajjub Soleiman Ibn Djeribul zob. Avicebron.</p> <p>Abu Ali el-Hoséin Ibn Allah Ibu Sinâ zob. Avicenna.</p> <p>Abu Jusuf Jacub Ibn Ishak Al Kendi zob. Alkendi.</p> <p>Abu Nasr Mohammed ben Mohammed ben Tarkhan zob. Alfârâbi.</p> <p>Aegidius 116, 117.</p> <p>Albert Wielki 60—64, 66, 73, 78, 81, 90, 99, 109, 116, 123.</p> <p>Albingenzowie 101.</p> <p>Aleksander z Hales 60, 70, 110, 115.</p> <p>Aleksander Wielki 10, 110.</p> <p>Alfârâbi 58, 110.</p> <p>Alhazen 73, 110.</p> <p>Alkendi 58, 110.</p> <p>Amalryk z Beny 39—40, 90, 110.</p> <p>Amaury de Bènes zob. Amalryk z Beny.</p> | <p>Ambroży św. 20, 110, 111.</p> <p>Ammonius Sakkas 121.</p> <p>Anaxagoras 4, 110.</p> <p>Antoninus Pius 119.</p> <p>Anytos 123.</p> <p>Anzelm Kantuareński 45—49, 55, 62, 94, 110, 115.</p> <p>Areopagita zob. Pseudodionysios Areopagita.</p> <p>Arystoteles 7—8, 9, 13, 25, 26, 30, 33, 34, 40, 41, 42, 49, 57—60, 64, 65, 66, 67, 72, 85, 90, 96, 97, 98, 99, 103, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 120, 122, 123.</p> <p>Atanazy 19, 111.</p> <p>Augustyn św. 12, 19—24, 26, 33, 56, 57, 61, 65, 66, 77, 97, 99, 102, 111, 117.</p> <p>Avengebrol zob. Avicebron.</p> <p>Averroës 58—59, 85, 86, 96, 97, 98, 109, 111.</p> <p>Avicebron 58, 111, 112.</p> <p>Avicenna 58, 112.</p> <p>Bacon Franciszek 3, 71, 112.</p> |
|--|---|

- Bacon Rogeryusz 71—75, 76,
 82, 93, 94, 97, 107, 112.
 Bazylydes 18, 112.
 Bernard z Clairvaux 55, 90, 113.
 Bernardus Clarevallensis zob.
 Bernard z Clairvaux.
 Boccaccio Jan 98.
 Boecyusz zob. Boëthius.
 Boëthius 25, 33, 41, 109, 113.
 Bonaventura zob. Fidanza Jan.
 Bonifacy VIII. 84, 100.
 Caecilius Firmianus zob. Lac-
 tantius.
 Chrypffs Mikołaj zob. Mikołaj
 z Kuzy.
 Cieszkowski 116.
 Clemens Alexandrinus zob.
 Klemens z Aleksandryi.
 Cousin 102, 113.
 Dante 68, 97.
 Dawid z Dinant 40, 90, 114.
 Descartes René 3, 20, 114, 116.
 Dionysios Areopagita zob.
 Pseudo-Dionysios Areopa-
 gita.
 Dionysius I 121.
 Dyonizyusz zob. Pseudo-Dio-
 nysios Areopagita.
 Duns Szkot 76—80, 81, 82, 84,
 86, 87, 89, 96, 104, 114, 115,
 117, 119, 120.
 Eckhardt 90—92, 93, 94, 98, 114
 Eriugena 36—40, 57, 58, 62, 77,
 78, 94, 99, 114, 115, 122.
 Euklides 121.
 Fainarete 123.
 Fidanza Jan 70—71, 72, 76, 89,
 90, 93, 94, 115.
 Franciszek z Assyżu 115.
 Franciszek de Mayronis 96, 115.
 Fulbert 109.
 Gasztold Jan 116.
 Gaunilo 47—48, 110, 115.
 Georgius Trapezuntius zob.
 Jerzy z Trapezuntu.
 Gerbert 73, 115.
 Gerhart de Groot 98, 115, 120.
 Gerson Jan 90, 92, 93, 100, 115.
 Grzegorz z Nyssy 19, 24, 26,
 116, 119.
 Grzegorz VII. 45, 100.
 Günther 102, 116.
 Hamerken Tomasz zob. To-
 masz Hamerken.
 Hegel 39, 116.
 Heloiza 50, 52, 109.
 Herakliusz (cesarz) 119.
 Hipacyusz 122.
 Hugo z klasztoru św. Wiktora
 55—56, 70, 90, 116, 122.
 Hus Jan 101.
 Ibn-al-Haitam zob. Alhazen.
 Ibn Rožd zob. Averroës.
 Innocenty (biskup) 122.
 Innocenty III. 114.
 Ioannes Versor 117.
 Iulianus Flavius Claudius zob.
 Julian Apostata.
 Jamblichos 122.
 Jan Damasceński zob. Johan-
 nes Damascenus.
 Jan Duns Szkot zob. Duns
 Szkot.
 Jan z Głogowa 101, 116, 117.
 Jan Hus zob. Hus.
 Jan z Rochelle 115.
 Jan ze Stobnicy 101, 117.
 Jan Szkot Eriugena zob. Eriu-
 gena.
 Jan XXI. (papież) 86, 121.
 Jan XXII. (papież) 114, 120.
 Jerzy z Trapezuntu 98, 115.

- Jezuici 102, 114.
 Johannes Arnaudi de Gersonio
 zob. Gerson.
 Johannnes Damascenus 26, 117.
 Julian Apostata 19, 117.
 Justinus Martyr 17, 118.
 Justyn męczennik zob. Justinus
 Martyr.
 Justynian (cesarz) 27, 34, 122.
 Kalwin 103.
 Karol Łysy 36.
 Karol Wielki 36.
 Kartezjusz zob. Descartes.
 Klemens z Aleksandryi 18, 113,
 120.
 Klemens IV. 112.
 Konstanty Wielki 19, 118.
 Krebs Mikołaj zob. Mikołaj
 z Kuzy.
 Kremer 116.
 Krystyna (król. szwcdzka) 114.
 Laktancyusz 18, 118.
 Leibniz 102, 118.
 Leon XIII. 102.
 Leonardus Aretinus 117.
 Lubrański 117.
 Ludwik bawarski 84, 120.
 Ludwik XI. (król franc.) 87.
 Luter 92, 101.
 Lykon 123.
 Majmonides Mojżesz 59, 63,
 118.
 Malebranche 102, 118.
 Mani 20, 119.
 Marcianus Capella 24, 119.
 Marcus Annius Verus zob. Mar-
 cus Aurelius Antoninus.
 Marcus Aurelius Antoninus 12,
 119.
 Marek Aureliusz zob. Marcus
 Aurelius Antoninus.
 Maximus Confessor 26, 49, 115,
 119.
 Medici Koźma 98.
 Meletos 123.
 Michał z Bystrzykowa 101, 117,
 119.
 Michał z Paradyża 117.
 Michał z Wrocławia 101, 120.
 Mikołaj z Kuzy 92—94, 120.
 Mojżesz 13.
 Monika 111.
 Montigny hr. 115.
 Moszech ben Maimun zob. Maj-
 monides.
 Okkam Wilhelm 81—87, 89, 90,
 94, 96, 104, 106, 107, 120.
 Orygenes 18, 19, 120.
 Pascal 114.
 Paweł z Wenecyi 116.
 Pedro Julião Rebello zob. Piotr
 Hiszpan.
 Petrarka 98.
 Petrus Hispanus zob. Piotr Hi-
 szpan.
 Petrus Lombardus 115.
 Philo Judaeus 13—14, 55, 59,
 65, 121.
 Piotr Hiszpan 68, 117, 120,
 121.
 Platon 5—7, 8, 9, 10, 11, 13, 17,
 20, 21, 27, 30, 31, 33, 34, 40,
 41, 42, 49, 56, 65, 85, 90, 97,
 98, 99, 110, 115, 118, 121.
 Plotyn 10—11, 25, 31, 98, 113,
 121, 122.
 Porfiryusz 25, 33, 41, 109, 113,
 115, 117, 121, 122.
 Porphyrios zob. Porfiryusz.
 Proklos 113, 122.
 Pseudo-Dionysios Areopagita
 25, 33, 37, 115, 119, 122.

- Rajmund de Sabunda 94—95, 100, 122.
Roscelinus 44—45, 46, 50, 52, 53, 55, 122, 124.
Rucelinus zob. Roscelinus.
Ryszard z klasztoru św. Wiktora 55, 70, 90, 122.
Salomo ben Jehuda ben Gebirol zob. Avicebron.
Sokrates 4, 121, 123.
Sophroniskos 123.
Spinoza 39, 123.
Sylwester II. (papież) zob. Gerbert.
Teodoryk 113.
Tertullian 17, 123.
Tertullianus zob. Tertullian.
Tomasz z Akwinu 51, 64—69, 70, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 90, 94, 95, 97, 99, 102, 109, 116, 123.
Tomasz Hamerken 92, 124.
Tomasz a Kempis zob. Tomasz Hamerken.
Trentowski 116.
Valentinus 18, 124.
Vitellio zob. Witelo.
Vitello zob. Witelo.
Walentynus zob. Valentinus.
Wiclef 101.
Wilhelm z Champeaux 49—50, 124.
Wilhelm Okkam zob. Okkam.
Witelo 73, 110.
Zaratustra 20, 111.
Zoroaster zob. Zaratustra.
Zwingli 103.
-

INDEKS MIEJSCOWOŚCI.

- | | |
|--|------------------------------|
| Aleksandrya 10, 13, 18, 19, 26,
101, 111, 112, 113, 118. 120,
121, 124. | Chrysopolis 119. |
| Altdorf 118. | Clairvaux 55. 90, 113. |
| Akwin 51, 61, 64, 65, 66, 67, 68,
70, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 90,
94, 95, 97, 99, 102, 109, 116,
123. | Clara vallis zob. Clairvaux. |
| Aquino zob. Akwin. | Compiègne 122. |
| Aosta 45, 110. | Corbeil 51. |
| Assyż 115. | Damaszek 26, 110, 117. |
| Atena 10, 25, 26, 27, 98, 101, 113,
121, 123. | Deventer 120, 124. |
| Bagdad 110. | Dinan 114. |
| Bagnorea zob. Balneoregium. | Dinant 40, 90, 114. |
| Balneoregium 115. | Duns 114. |
| Barcelona 94, 122. | Dunston 114. |
| Basra 119. | Efez 122. |
| Batanea 122. | Farab 110. |
| Bec 45, 110. | Fez 118. |
| Belcastro 123. | Florencya 98. |
| Bena 39, 90, 110. | Fossa Nuova 123. |
| Bolonia 34, 64, 123. | Fostat 118. |
| Brixen 93, 120. | Fryburg 109. |
| Bystrzyków 101, 117, 119. | Głogów 101, 116, 117. |
| Canterbury 45, 62, 110, 115. | Gota 114. |
| Cezarea 116. | Hales 51, 60, 70, 110, 115. |
| Cambridge 112. | Hamâdân 112. |
| Châlons sur Marne 124. | Hannower 118. |
| Champeaux 49, 50, 124. | Heidelberg 100. |
| | Hierozolyma 117. |
| | Highgate 112. |
| | Hildesheim 109. |
| | Hippo Regius 111. |
| | Hochheim 114. |
| | Ilchester 112. |



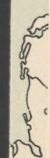
- Ispahan 112.
Jena 118.
Kair 110.
Kartagina 123.
Kempen zob. Kempis.
Kempis 92, 124.
Kharmaiten 112.
Klazomenae 110.
Kolonja 64, 76, 91, 92, 100, 109,
114, 123, 124.
Konstantynopol 19, 98, 119,
Kordowa 111, 118.
Kraków 100, 116, 117, 119, 120.
Kues zob. Kuza.
Kuza 88, 92, 93, 94, 120.
Kyrene 121.
Lafliche 114.
La Haye 114.
Lauingen 109.
Lignica 124.
Lipsk 100, 118.
Londyn 112, 118.
Lykopolis 121.
Lyon 115.
Madauros 119.
Malaga 112.
Mar-Montier 115.
Mayronne 115.
Medyolan 110, 111.
Megara 121.
Melun 51.
Minturnae 121.
Monte Cassino 123.
Neapol 64, 123.
Nicea 16, 18, 19.
Nyssa 19, 24, 26, 116, 119.
Occam 120.
Oxford 76, 101, 112, 114.
Padwa 96, 98, 109, 120, 124.
Palais zob. Pallet.
Pallet 109.
Paradyż 117.
Paryż 34, 36, 51, 52, 55, 58, 60,
64, 76, 82, 87, 90, 91, 96, 100,
101, 102, 109, 110, 112, 113,
114, 115, 116, 118, 119, 120,
123, 124.
Poznań 117.
Praga 100, 101.
Ratysbona 109.
Roccasicca 123.
Rochelle 115.
Rzym 10, 26, 64, 97, 101, 113,
115, 116, 118, 119, 121, 122,
123, 124.
Saba 117.
Saragossa 112.
Sens 109.
Soissons 45.
Stagira 110.
Stagiros zob. Stagira.
St.-Marcel les Châlons 199.
Stobnica 101, 117.
Strassburg 109, 114.
Syrakuzy 121.
Sztokholm 114.
Thagaste 111.
Todi 120.
Tours 115.
Trewir 92.
Tuluza 94, 122.
Turyn 124.
Tyrus 121, 122.
Viterbo 124.
Wenecya 115, 116.
Werulam 112.
Wiedeń 100, 116, 119.
Wittenberga 101.
Wrocław 101, 120, 124.
-











ater
en
lonia
Hc

sbui

B

lan

Bon

um
Bo

Aq





iter
en
loniz
Hc

sbui



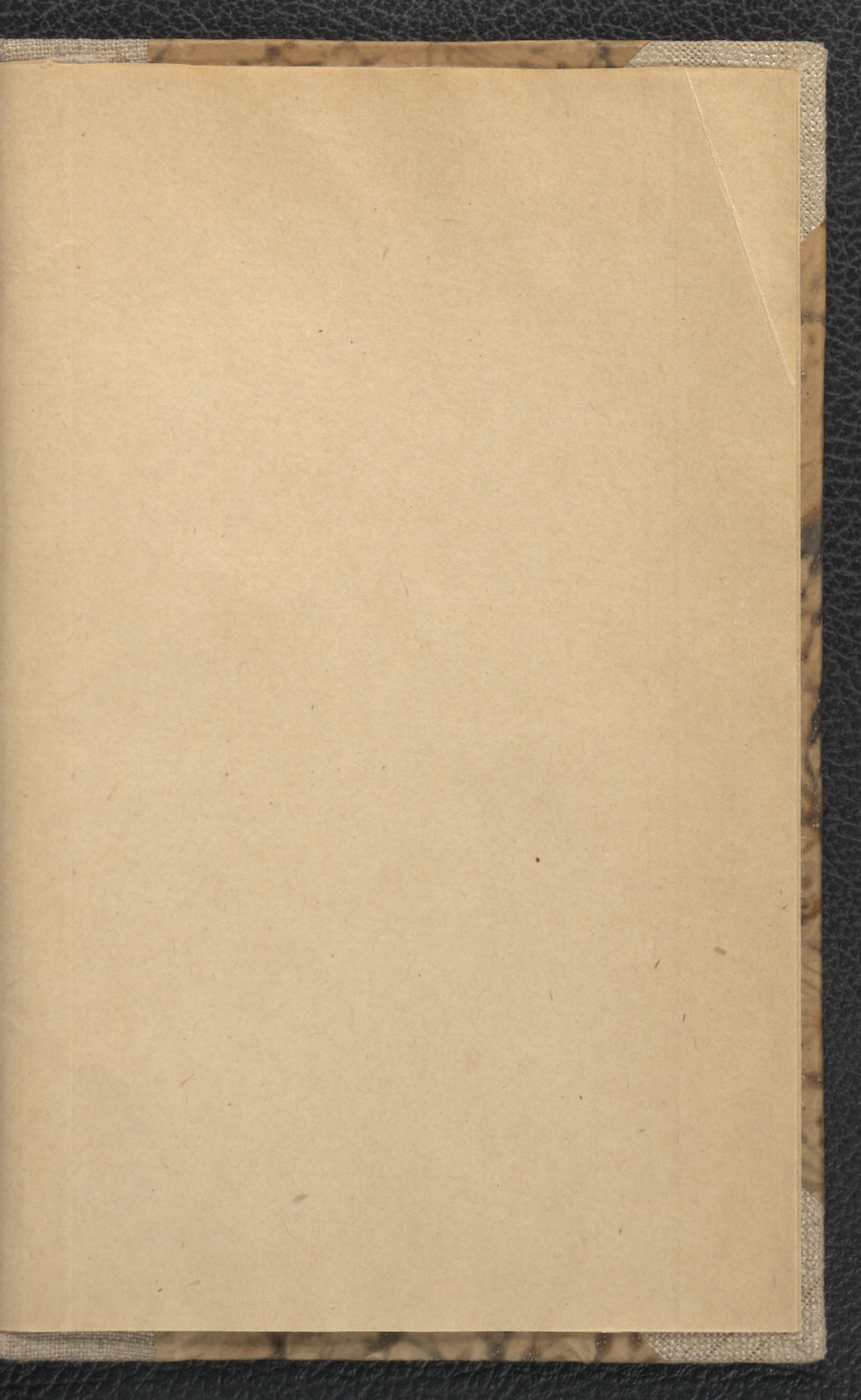
lan

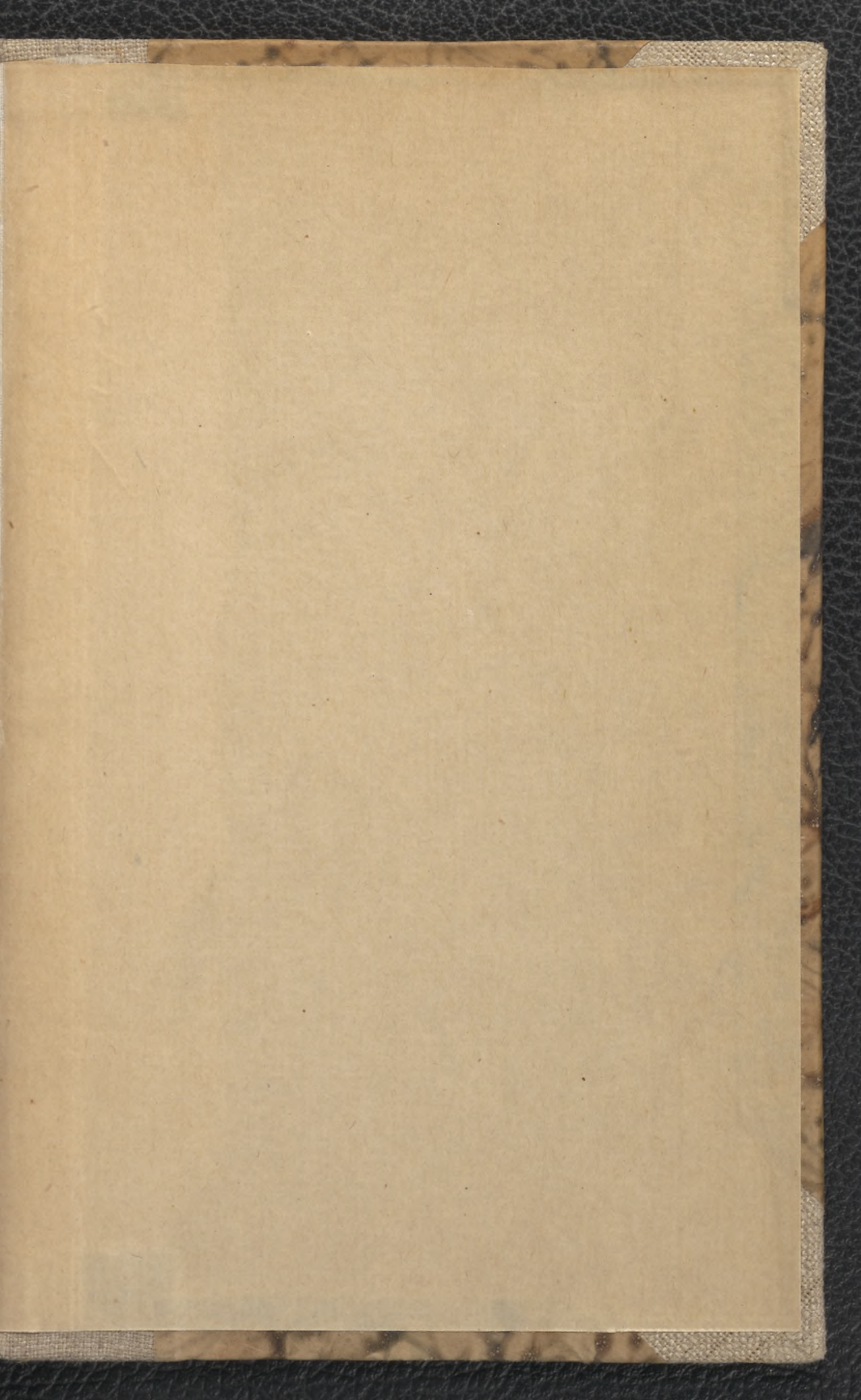
Bon

im
bo

Aq









201774

Biblioteka Narodowa
Warszawa



30001016531572