www.ebookgigs.com

Historia filozofii

Tom I

Filozofia starożytna i średniowieczna

Władysław Tatarkiewicz

www.ebookgigs.com

SPIS RZECZY

Przedmowa do szóstego wydania
Przedmowa do ósmego wydania
Posłowie do pierwszego wydania
Filozofia i jej działy
Filozofia europejska i jej okresy

CZĘŚĆ PIERWSZA: FILOZOFIA STAROŻYTNA
Poprzednicy filozofów

PIERWSZY OKRES FILOZOFII STAROŻYTNEJ
Tales i początek filozofii
Jońscy filozofowie przyrody (Anaksymander i Anaksymenes)
Heraklit
Parmenides i szkoła elejska
Poprzednik: Ksenofanes; Szkoła: Melissos; Zenon z Elei; Gorgiasz; Szkoła megarejska.
Empedokles
Anaksagoras
Demokryt i atomiści
Pitagorejczycy
Zestawienia
Zagadnienia filozofii w pierwszym jej okresie; Pojęcia i terminy; Bilans okresu; Chronologia; Wydarzenia współczesne; Kwestie sporne.

DRUGI OKRES FILOZOFII STAROŻYTNEJ
Protagoras i sofiści
Sokrates
Uczniowie sofistów i Sokratesa
Cynicy; Cyrenaicy.
Platon
Nauka o ideach; Nauka o duszy; Nauka o przyrodzie; Nauka o poznaniu; Etyka; Estetyka; Szkoła Platona.
Arystoteles
Logika; Filozofia teoretyczna; Filozofia praktyczna; Następcy Arystotelesa.
Zestawienia
Zagadnienia filozofii drugiego okresu; Pojęcia i terminy; Bilans okresu; Chronologia; Wydarzenia współczesne; Kwestie sporne.

TRZECI OKRES FILOZOFII STAROŻYTNEJ
Stoicy
Fizyka; Etyka; Logika.
Epikur i epikurejczycy
Etyka; Fizyka; Logika.
Sceptycy
Koniec filozofii hellenistycznej
Eklektyzm; Filozofia w Rzymie; Nauka w Aleksandrii.
Zestawienia
Zagadnienia okresu hellenistycznego; Pojęcia i terminy; Bilans okresu; Chronologia; Wydarzenia współczesne; Kwestie sporne.

OKRES KOŃCOWY FILOZOFII STAROŻYTNEJ
Filon
Plotyn i neoplatończycy
Zamknięcie: starożytny pogląd na świat

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA (W OKRESIE POPRZEDZAJĄCYM ŚREDNIOWIECZE)
Patrystyka
Gnostycy
Apologeci Wschodu
Orygenes
Opozycja przeciw Orygenesowi i jego wpływ: dzieje nauki o Logosie.
Grzegorz Nysseńczyk
Tertulian
Św. Augustyn
Teoria poznania; Teocentryczna metafizyka; Heteronomiczna etyka;
Koniec patrystyki
Wschód; Zachód.
Zestawienia
Zagadnienia filozofii wieków I-V; Pojęcia i terminy; Chronologią; Wydarzenia współczesne.

CZĘŚĆ DRUGA: FILOZOFIA ŚREDNIOWIECZNA

PIERWSZY OKRES FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ
Eriugena i prąd panteistyczny
Św. Anzelm i początki scholastyki
Św. Bernard i początki mistyki średniowiecznej
Hugon od św. Wiktora i synteza scholastyki i mistyki
Abelard i spór o uniwersalia
Szkoła w Chartres. Humanizm wczesnego średniowiecza
Filozofowie arabscy
Perypatetycy arabscy; Mottekalemini; Mistycy sceptyczni; Przechowanie filozofii arabskiej przez Żydów; Wpływ filozofii arabskiej na chrześcijańską.
Zestawienia
Zagadnienia wczesnego średniowiecza; Pojęcia i terminy; Chronologia; Wydarzenia współczesne; Kwestie sporne.

DRUGI OKRES FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ
Arystotelicy i awerroiści
Św. Bonawentura i augustyniści XIII wieku
Roger Bacon i empiryzm średniowieczny
Św. Tomasz z Akwinu
Poprzednik: Albert Wielki.
Duns Szkot
Zestawienia
Zagadnienia filozoficzne XIII wieku; Pojęcia i terminy; Chronologia; Wydarzenia współczesne; Kwestie sporne.

KOŃCOWY OKRES FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ
Ockham i krytycyzm średniowieczny
Eckhart i mistycyzm XIV w.

Filozofia scholastyczna w Polsce
Okres wcześniejszy: Witelo; Okres późniejszy.
Zestawienia
Zagadnienia późnego średniowiecza; Pojęcia i terminy; Bilans epoki; Chronologia; Wydarzenia współczesne; Kwestie sporne.

PRZEDMOWA DO SZÓSTEGO WYDANIA

Ostatnie rozdziały niniejszej książki *były* pisane w latach II wojny światowej, i do tych lat doprowadziła ona swój wykład: zacząwszy dzieje filozofii od starożytności, zakończyła je około roku 1940. A tak samo z prac historyków filozofii uwzględniła te, które przed r. 1940 były ogłoszone.

Od tego czasu minęło ćwierć wieku, a w tym okresie działo się niejedno, zarówno w filozofii jak w historii filozofii; pojawiły się nowe myśli, a także historyczne opracowania myśli dawnych. Nowe wydanie książki historycznej jest okazją do jej uzupełnień, a uzupełnienia mogłyby nawet być dwojakie. Z jednej strony dotyczyłyby rozdziałów, które książka miała już w poprzednich wydaniach: korzystając z nowych badań historyków, rozszerzyłyby wiadomości o filozofii sprzed r. 1940. Inne zaś uzupełnienie polegałoby na wprowadzeniu nowego rozdziału o filozofii po roku 1940.

Uzupełnienia pierwszego rodzaju zostały wprowadzone do niniejszego wydania, jednakże w niewielkich tylko rozmiarach. Osiągnięcia historyków filozofii od czasów wojny są znaczne, ale w większości wypadków mają charakter szczegółowy, i dlatego nie wydaje się, by były niezbędne w książce takiej jak niniejsza, ograniczającej się do informacji i rozważań najogólniejszych. Osiągnięcia zaś natury ogólnej są przeważnie interpretacjami osobistymi dziejów filozofii, i autor wolał pozostać przy własnych interpretacjach. W jednej tylko części książka została znacznie rozszerzona, mianowicie tam, gdzie przedstawia filozofię wieków średnich (druga część I tomu). W tej bowiem dziedzinie odkryte zostały liczne źródła, zostały odczytane nie badane dawniej rękopisy, ustalone nowe ważne fakty - i niektóre postacie i prądy ukazały się w nowym świetle. Większe uzupełnienia w zakresie filozofii średniowiecznej, wprowadzone do obecnego wydania, dotyczą albertystów i heterodoksalnych arystotelików XIII wieku, mniejsze - Abelarda, szkoły w Chartres, Bonawentury, przekładów Arystotelesa i Awerroesa na łacinę, roli uniwersytetu w Neapolu. Materiały do tych uzupełnień zostały udzielone autorowi przez Władysława Seńkę, książka zawdzięcza je niezwykłej Jego koleżeńskiej uczynności.

Uzupełnień drugiego rodzaju niniejsze wydanie nie wprowadza: nie dodaje rozdziału o tym, co działo się w filozofii po r. 1940. Autor sądzi, że nie tylko dla układu społecznego i politycznego, ale również dla filozofii lata II wojny światowej były datą ważną, i że słusznie jest przed nimi wykład zakończyć. To, co się od tego momentu stało i co się dalej dzieje, jest dopiero początkiem ery jeszcze nie zamkniętej, jeszcze nie wyraźnej, dostatecznie nie wyjaśnionej; późniejsi historycy będą mogli nieporównanie lepiej zrozumieć jej odrębność, niż my dziś zdolni bylibyśmy to zrobić. Aby bieżący okres filozofii, lata 1940 -1966, potraktować w taki sposób, w jaki książka niniejsza traktuje okresy dawniejsze - wydaje się, że jest jeszcze za wcześnie.

Natomiast wiele uzupełnień zostało wprowadzonych do bibliografii: jest w obecnym wydaniu bardzo znacznie powiększona. Jest teraz na wpół dziełem mgr Janusza Krajewskiego, dyrektora Biblioteki Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Warszawskiego. Dzięki wprowadzonym przez niego uzupełnieniom bibliografia *Historii filozofii* zwiększyła się przeszło w dwójnasób; zarazem cokolwiek zmieniła charakter, mimo że zachowała dawny układ. Mianowicie, w poprzednich wydaniach była poniekąd osobistym wykazem książek, które autor szczególnie cenił i z których korzystał, obecnie zaś stała się po prostu wykazem książek w zakresie historii filozofii najważniejszych i najpotrzebniejszych. Jedynie w zakresie polskich publikacji autor od początku, od I wydania zmierzał do kompletności ; ku niej też zmierza uzupełniona bibliografia niniejszego wydania. Jednakże polska produkcja w dziedzinie historii filozofii w ostatnich czasach tak się rozrosła, że z kompletności trzeba było zrezygnować, uwzględniając jedynie prace ważniejsze i bardziej samodzielne.

W zakresie ilustracji nastąpiły również pewne zmiany; m. in. wprowadzona została nowa podobizna św. Tomasza z Akwinu, którą zawdzięczam prof. F. Barone, i podobizna Gilberta de la Porree otrzymana

od mgr P. Ratkowskiej.

W obecnym wydaniu *Historii filozofii* umieszczone zostały motta, których w poprzednich wydaniach nie było: zostały dodane z myślą, że opinie znakomitych myślicieli przyczynią się do wytłumaczenia, dlaczego ogłaszane są historie filozofii, a w szczególności takie, jak niniejsza. Wszystkie trzy motta pochodzą od filozofów (nie od historyków filozofii). Pierwsze jest wzięte z Kanta, z jego wykładów wygłoszonych w Uniwersytecie Królewieckim w r. 1790/1, a wydanych później, dopiero po czterdziestu latach, już po śmierci filozofa. Motto to brzmi w polskim przekładzie jak następuje: „Wyłuskanie głównych idei jest w niektórych pismach tak trudne, że częstokroć sam autor nie może ich odnaleźć, i niekiedy ktoś inny może mu lepiej powiedzieć, jaka była ta główna idea". Ten „ktoś inny" to przede wszystkim historyk. Twierdzenie Kanta uwydatnia najwłaściwszy sens wysiłków historyków filozofii, przekonuje, że dla tego, kto chce poznać wielkich myślicieli przeszłości, nie dość jest studiować ich teksty własne, że dobrze jest je uzupełniać przez opracowania i komentarze historyków.

Drugie motto jest z *Myśli* Pascala. Po polsku brzmi: „Skoro nie można być uniwersalnym i wiedzieć wszystkiego, co się da wiedzieć o wszystkim, to trzeba wiedzieć wszystkiego po trochu. O wiele bowiem piękniej jest wiedzieć coś ze wszystkiego, niż wiedzieć wszystko o jednym". Tekst Pascala jest usprawiedliwieniem poczynań historyka filozofii, usprawiedliwia je nie mniej, choć inaczej niż tekst Kanta. Tłumaczy, dlaczego niektóre historie filozofii, między innymi niniejsza historia, omawiają tak liczne i tak różnorodne wątki, prądy, stanowiska. Bo choćby wśród wielu wątków, prądów, stanowisk filozoficznych były też mniej doniosłe, mniej genialnie pomyślane, mniej wpływowe, to jednak ich wielość i różnorodność pokazuje, do czego w dziedzinie najogólniejszych zagadnień zdolny jest umysł ludzki i ile jest możliwości rozwiązania tych zagadnień.

Nieco dalej Pascal pisze: „Niech nikt nie mówi, że nie powiedziałem nic nowego: rozmieszczenie treści jest nowe. Kiedy się gra w piłkę, obaj gracze grają tą samą piłką, ale jeden mierzy nią lepiej". Ten tekst daje znów wyraz przekonaniu, że czynność historyka filozofii nie jest bierna, że nie tylko wyławia on i przepisuje myśli dawnych filozofów, że robi znacznie więcej. Przynajmniej „rozmieszczenie treści" jest jego własne, a to jest niemała rzecz.

Trzecie motto jest z Kartezjusza. Wśród „prawideł kierowania umysłem", jakie zostawił, V prawidło jest takie: „Cała metoda polega na porządku i rozłożeniu tego, na co należy zwrócić uwagę, aby odkryć jakąś prawdę". To znaczy: jedynie metoda „rozkładania", członkowanie, dzielenie spraw zawiłych i ciemnych pozwala je uczynić prostymi i jasnymi. Kartezjusz miał na myśli dochodzenia matematyka czy przyrodnika; ale to samo dotyczy dochodzeń historyka. Czytelnik bez trudu zauważy, że autor niniejszej historii filozofii posługiwał się właśnie tą metodą.

PRZEDMOWA DO ÓSMEGO WYDANIA

Książka niniejsza została napisana bez mała pół wieku temu. Pierwsze wydanie ukazało się w r. 1931; w trzecim przybył cały tom, wydanie szóste również zostało powiększone o szereg rozdziałów. Pozostałe natomiast wydania ukazywały się nie zmienione. Niech i niniejsze wydanie bez zmian idzie w świat. Z jednym wszakże wyjątkiem: literatura przedmiotu niezmiernie od poprzednich wydań wzrosła, należało ją uzupełnić. Układ bibliografii pozostał w zasadzie ten sam co i w poprzednich wydaniach, natomiast treść jej została znacznie wzbogacona: stało się to dzięki wydatnej pomocy mgr Janusza Krajewskiego.

POSŁOWIE DO PIERWSZEGO WYDANIA

Autor tej książki korzysta oczywiście z obyczaju, pozwalającego w przedmowie zwrócić się do czytelnika z wyjaśnieniami bardziej osobistymi niż te, jakie były właściwe w samej pracy. Ale wyjaśnienia te, napisane po skończeniu pracy, niech też na końcu będą drukowane, jako posłowie, nie jako przedmowa. Pozwoli to autorowi przyjąć, iż książka jego znana już jest czytelnikowi, i zwolni od objaśniania, jak ją pojął; wystarczy wytłumaczyć, dlaczego pojął ją właśnie tak a nie inaczej.

Dlaczego, najpierw, swą *Historię filozofii* przedstawił jako historię filozofów, a nie zagadnień? Uczynił to pomimo przekonania, że historia zagadnień jest doskonalszym rodzajem historiografii, który daje sposobność do samodzielniejszej pracy historyka, podczas gdy rodzaj tu stosowany nie może pominąć referowania poglądów i pisania tego, co dawni filozofowie napisali już sami. Wszakże wyższy rodzaj

dziejopisarstwa filozoficznego może być stosowany jedynie na podstawie niższego, który dostarcza mu materiału faktycznego. Nie mając w polskiej literaturze naukowej pracy, która by ten materiał całkowicie zawierała, trzeba było wyższe zadanie uznać za *cura posterior* i zająć się niższym. Nie mogąc rozwinąć historii zagadnień filozoficznych, autor pragnął jednak przynajmniej naszkicować ją i po omówieniu doktryn każdego okresu zestawiał krótko jego zagadnienia i pojęcia. Czy to zespolenie dwóch trybów wykładu - obszerna historia filozofów z krótką historią zagadnień - okaże się celowe, osądzą to czytelnicy.

Dlaczego, następnie, *Historia* ta zawiera tylko filozofię europejską? Dlatego, że jest pracą jednego tylko człowieka, a jeden człowiek nie może objąć naukowo dziejów fiilozofii wszystkich krajów i ludów; filozofia pozaeuropejska stanowi inną zupełnie specjalność naukową. Przebieg zaś filozofii europejskiej może być zrozumiały bez odwoływania się do filozofii innych części świata. - Książka powinna właściwie nazywać się *Historią filozofii europejskiej;* ale utarło się wśród historyków europejskich historię własnej filozofii zwać „historią filozofii", i autor skorzystał z tego skrótu niedokładnego, ale wygodnego.

Dlaczego w książce niniejszej pewna ilość wybitnych i reprezentatywnych myślicieli została wysunięta na pierwszy plan, inni zaś potraktowani tylko ubocznie? Taki sposób traktowania przedmiotu nie jest sprawiedliwy - autor ma tego świadomość. Wybrał go jednakże - aby w ten olbrzymi materiał, jaki zawierają dzieje filozofii europejskiej, wprowadzić pewną przejrzystość, uwypuklić najwybitniejszych ludzi i najważniejsze myśli.

Dlaczego książka została rozbita na mnóstwo drobnych rozdziałów, dlaczego pedantycznie przy każdym autorze oddzielono jego „życie", jego „pisma", jego „poprzedników", „rozwój", różne działy jego „poglądów", jego „następców" i „opozycję" przeciw niemu? Dla tego samego powodu: aby wprowadzić przejrzystość do ogromnego materiału. A także z myślą o tym, że książka ta jednym służyć będzie do czytania, innym zaś może do uczenia się; uczyć się zaś będzie łatwiej przy takiej redakcji. - Inne, szczęśliwsze, bo bogatsze literatury mają różne opracowania historii filozofii dla różnych użytków: mają „podręczniki", „zarysy" i opracowania kompletne, mają książki, z których student uczy się do egzaminu, inne, które uczony specjalista ma pod ręką przy swej pracy badawczej, inne jeszcze, z których laik, nie poświęcający się specjalnie filozofii, w sposób łatwy i interesujący może poinformować się o jej dziejach. Piśmiennictwo polskie nie jest w tak szczęśliwym położeniu: ma wprawdzie niemało monografii i przyczynków, ale mało opracowań całokształtu. Z tych zaś najlepsze są zaczęte, ale nie skończone. Poprzednie pokolenie tłumaczyło je przynajmniej z języków obcych, w ostatnich zaś czasach przekładów jest mało, a te, które są, nie były szczęśliwe w wyborze. Wobec takiego stanu rzeczy, autor - choć pamięta o przysłowiu *qui trop embrasse, mal étreint* - usiłował napisać książkę „do wszystkiego": do czytania i do uczenia się, taką, która byłaby zarówno podręcznikiem uniwersyteckim, jak i możliwą lekturą dla nie filozofów; chciał, by służyła studentom studiującym specjalnie filozofię, ale także mogła przydać się przy egzaminach magisterskich z „głównych zasad filozofii". Dla tego ostatniego celu układ ten z jego podziałem na drobne działy zdawał się szczególniej wskazany; profesor wyjaśni swemu słuchaczowi, jakie według niego działy pominąć może lub powinien.

Dlaczego są w książce powtórzenia? Bo omawiając danego filozofa, autor chciał zgromadzić wszystkie ważniejsze wiadomości, dotyczące jego filozofii; więc np. omawiając Sokratesa, musiał powiedzieć, że był on nauczycielem Platona, a omawiając Platona, nie mógł nie zaznaczyć, iż był uczniem Sokratesa. Zresztą: co warto powiedzieć raz, to warto też powiedzieć i dwa razy - jak to napisał już Empedokles.

Dlaczego, dalej, działy filozofii są uwzględniane nierównomiernie? Aby olbrzymi materiał, leżący przed historykiem filozofii, materiał, który jest nie tylko olbrzymi, ale też niezmiernie różnorodny, doprowadzić do pewnej jednolitości. O czymże to nie traktowano pod nazwą „filozofii"? Historyk ma prawo selekcji i autor skorzystał z tego prawa; położył nacisk na to, co zdaje się czynnikiem najbardziej stałym i najistotniejszym w zmiennych dziejach filozofii: na pogląd na świat. Toteż metafizyka i, poniekąd, teoria poznania i etyka zajęły najwięcej miejsca w jego książce, usunięte zaś zostały na drugi plan inne działy, nawet takie jak estetyka, które autorowi osobiście są najbliższe.

Dlaczego ostatni okres filozofii został ujęty inaczej niż poprzednie? Albowiem brak nam jeszcze wobec niego perspektywy; wybranie kilku czołowych jego myślicieli byłoby nazbyt dowolne, więc słuszniejszym wydało się w tym wypadku ograniczyć się do przeglądu prądów i poglądów.

Dlaczego, następnie, bibliografia nie jest we wszystkich działach utrzymana równomiernie, dlaczego obejmuje mało pozycji obcych, a wiele polskich? Albowiem obcojęzyczna literatura filozoficzna posiada swe zupełne wykazy, i nie mogło być celem książki niniejszej powtarzać olbrzymią bibliografię Ueberwega i innych; natomiast prace Polaków rzadko były zestawiane. Dlatego też tam autor wymieniał tylko dzieła podstawowe (lub stosunkowo w danym dziale najcenniejsze), tu zaś starał się zebrać pozycji jak najwięcej, nie

tylko publikacji oddzielnych, ale także artykułów w czasopismach.

Do kompletności podana tu bibliografia nie może, niestety, rościć pretensji, jednakże prac Polaków z dziejów filozofii obcej (zarówno po polsku, jak i w obcych językach) zebrała więcej niż którakolwiek z dawniejszych. Prac zaś o filozofii polskiej istnieją obszerne regestry (u Korbuta i gdzie indziej), więc tu znowu autor ograniczył się do wyboru najcelniejszych.

Dlaczego książka jest ilustrowana? Wbrew spotykanemu jeszcze nieraz poglądowi, autor sądzi, że ilustracja jest na miejscu nie tylko w wydawnictwach popularnych. Jeśli pouczającym jest dla czytelnika opis życia filozofa, to tak samo i portret, ukazujący jego oblicze. - Przy tym autor chciał skorzystać z tego, że osobiście łączy pracę na polu historii filozofii z pracą na polu historii sztuki. Było mu przez to łatwiej może dotrzeć do galerii i zbiorów, przechowujących podobizny filozofów, odróżnić portret dobry od złego, robiony z natury od fantazji lub kopii późniejszej. Udało się zebrać portretów sporo, a wśród nich i takie, które były reprodukowane rzadko albo wcale. Autor chciał przede wszystkim uwzględnić portrety znajdujące się w Polsce: dał przeto przewagę w portrecie Franciszka Bacona replice, znajdującej się w warszawskiej galerii Łazienek, nad egzemplarzem angielskim, większość zaś sztychów reprodukował wedle egzemplarzy ze zbiorów polskich, głównie z dawnego zbioru Stanisława Augusta. - Z portretami myślicieli starożytnych i nowożytnych nie było trudności, znaleźć można ich pod dostatkiem; były natomiast trudności ze średniowieczem: bezosobisty stosunek ówczesny do nauki tłumaczy, że nie portretowano filozofów; posiadamy jedynie późniejsze malowidła, na których wyobrażeni są scholastycy, ale - wyobrażeni są zapewne zgodnie z tradycją i dlatego można tym malowidłom ufać. Są to podobizny filozofów-świętych; filozofów nie kanonizowanych nie malowano i nie wiemy, jak wyglądał Duns Szkot lub Ockham. - Portrety filozofów polskich zostały ograniczone tu do czterech, aby zachować proporcję z filozofami innych krajów. Przy tym ograniczeniu wybór musiał być mniej lub więcej przypadkowy i jeśli umieszczony został portret Libelta, a nie Kremera, Trentowskiego lub Cieszkowskiego, to niekoniecznie z samego upodobania do jego filozofii, ale także z upodobania do jego wyrazistej twarzy i dobrze malowanego portretu.

Dlaczego - przechodząc od kwestii filozoficznych do coraz bardziej zewnętrznych - pisownia jest w tej książce niekonsekwentna, zwłaszcza transkrypcja nazw starożytnych? Dlatego, że tak chcą przepisy językoznawców: gdzie nazwa jest zasymilowana przez mowę polską, tam każą ją spolszczać, gdzie zaś nie, tam każą zachowywać ją w postaci najbliższej pierwotnego brzmienia. Granica wszakże jest nie zawsze wyraźna, a zawsze wypadkowa. Autor pisał więc „Fedon" (bo tak jest w *Panu Tadeuszu),* ale „Fajdros" (bo takie jest oryginalne brzmienie); pisał „cynicy" (nie kinicy), ale „Kition"; „Kassjusz", ale „Crassus" itd. - Przy pisaniu wyszły na jaw różne trudności pisowni polskiej: wypadło głowić się nad niejedną sprawą, nie ustaloną wyraźnie albo ustaloną w sposób niekorzystny dla jasnego wyrażania myśli filozoficznej. Ze względu na jasność myśli, wbrew temu, co każą językoznawcy, autor pisał nie „odrodzenie", lecz „Odrodzenie", by zaznaczyć, że to nazwa, a nie charakterystyka okresu, i by móc wyrazić, że „filozofia Odrodzenia nie była odrodzeniem filozofii".

FILOZOFIA I JEJ DZIAŁY

1. ZAKRES FILOZOFII. Odkąd istnieje nauka, nie ustają wysiłki, aby wyjść poza rozważania częściowe i objąć w jednej nauce wszystko, co istnieje; nie ustają próby, by obok nauk specjalnych zbudować naukę, która da pogląd na świat: ta nauka była i jest nazywana filozofią. To nauka, której zakres jest zatem z wszystkich nauk najobszerniejszy i pojęcia najogólniejsze.

Jeśli zaś zdarza się, że filozofia ze swego wielkiego zakresu wybiera jakąś część i o niej traktuje specjalnie, to dzieje się to ze względu na tej części szczególną wagę i wartość. Jest to nauka o tym, co dla ludzkości najważniejsze i najcenniejsze.

I tylko tyle można powiedzieć o przedmiocie filozofii. Poza tym ulegał on ciągłym przemianom; ulegał im w miarę tego, jak rozszerzał się zakres znanych i badanych przedmiotów i jak zmieniała się ich ocena. Był okres, gdy tylko przyroda była przedmiotem filozofii, bo nie zwracano wówczas uwagi na żadne zjawiska poza przyrodniczymi. Były okresy, gdy główny jej przedmiot stanowiły normy moralne, Bóg i dusza, bo tylko ich zbadanie zdawało się być ważne dla ludzkości. Ponadto jeszcze, przedmiot filozofii zmieniał się razem z poglądem na naturę poznania; był okres, gdy w filozofii traktowano prawie wyłącznie o psychologii, bo w niej upatrywano podstawę wszelkiego poznania. A tak samo zmieniano jej temat w zależności od tego, gdzie przeprowadzano granice wiedzy: gdy pierwotnie za przedmiot filozofii

uważano rzeczywisty świat, później nieraz ograniczano się do zjawisk lub wręcz do myśli ludzkich o świecie.
Nawet to, że filozofia jest nauką, nie zawsze było uznawane przez tych, co ją uprawiali. Rozważania bowiem dotyczące spraw najogólniejszych łatwiej jeszcze od innych mogą przejść granice tego, co można poznać naukowo. Byli myśliciele, którzy uważali filozofię za bliższą poezji niż nauce; byli znów inni, którzy filozofowanie mieli za czynność praktyczną, zaspokaja bowiem pewne potrzeby, ale poznania nie daje. Z tych, co nie wierzyli w naukowe spełnienie zamierzenia filozofii, jedni je bądź co bądź spełniali, tyle że nie traktując jako zamierzenie naukowe, inni zaś zmniejszali to zamierzenie ograniczając je do klas węższych, do przedmiotów mniej cennych, do zasad mniej powszechnych, ale za to poznawalnych naukowo.

Historyk filozofii nie może tedy bliżej zakreślać swego tematu, musi w swoich rozważaniach uwzględniać całą różnorodność doktryn, mających różny przedmiot i różną wartość naukową. Bardziej jednolity materiał zestawiają historycy specjalniejszych dyscyplin, filozofii przyrody lub psychologii, metafizyki lub logiki, etyki lub estetyki. Dla historii
filozofii właśnie różnolitość materiału jest charakterystyczna; a niewątpliwie doniosłe jest zbadanie przemian, którym z biegiem rozwoju ludzkości ulegało przekonanie o tym, jakie własności świata są powszechne, jakie są cenne i jakie poznawalne naukowo.

2. DZIAŁY FILOZOFII. Doktryny filozoficzne opracowywały te lub inne działy wielkiego zakresu filozofii, w zależności od tego, do jakich przykładały wagę. Bardziej zupełne z nich miały w każdym razie trzy działy: ogólną naukę o bycie, ogólną naukę o poznaniu i ogólną naukę o wartościach. Podział filozofii na te trzy części jest starej daty: ustalili go już w IV w. p.n.e. greccy uczeni z Akademii Platońskiej. Pierwsza z tych nauk filozoficznych bywa nazywana metafizyką i ontologią, druga - epistemologią i gnozeologią, trzeciej niektórzy dają nazwę aksjologii. Nazwy te, choć ich źródłosłowy są greckie, są nowszego pochodzenia; Grecy dzielili filozofię na fizykę, logikę i etykę, dając nazwę fizyki nauce o bycie, logiki - nauce o poznaniu i etyki - nauce o wartościach.
Są to trzy wielkie kompleksy nauk, z których każdy ma znów swoje części. Więc metafizyka obok swej części ogólnej obejmowała zazwyczaj nauki o przyrodzie, duszy i Bogu, czyli kosmologię, psychologię i teologię. Nauka o poznaniu rozpadała się na dwa działy o wybitnie odrębnym charakterze: na teorię poznania, która analizuje przebieg poznania, i na krytykę poznania, która ocenia jego wyniki. W teorii wartości znów wysuwały się na pierwszy plan dwie dyscypliny: etyka w węższym słowa znaczeniu, traktująca o wartościach moralnych, i estetyka, badająca wartości estetyczne.
Ponadto do działów tych bywały przyłączane, jako im pokrewne, bądź też włączane do nich, jako ich części, niektóre inne jeszcze dyscypliny: więc z teorią poznania łączono logikę formalną i metodologię, z etyką - filozofię prawa, państwa, społeczeństwa i religii, z estetyką - filozofię sztuki. Ale działy te uprawiane były przez filozofów już bardziej sporadycznie, a i dla charakterystyki filozofa na ogół mniej są ważne niż ogólny pogląd na naturę bytu, poznania i dobra.
Filozofia nie od razu objęła cały swój zakres. Dokonała tego dopiero w klasycznym okresie filozofii greckiej. Przedtem stopniowo tylko opanowywała różne dziedziny zagadnień i rozszerzała swe agendy: najpierw uprawiała filozofię przyrody, potem wytworzyła ogólną teorię bytu, teorię poznania i działania. Zanim zaś jeszcze zakres filozofii został skompletowany, rozpoczął się już proces odwrotny: wydzielania tego, co niepotrzebnie zostało do ogólnej nauki włączone, a co mogło stanowić odrębną naukę z własną metodą i własnymi specjalistami. Już u Arystotelesa wyodrębniła się z filozofii logika, później zaś wyodrębniły się też inne dyscypliny, jak socjologia lub psychologia. Ostatnimi czasy pojawił się nawet prąd dążący do tego, by filozofię, jako stanowiącą nie jednolitą naukę, lecz konglomerat nauk, rozbić całkowicie na dyscypliny specjalne; jednakże parcelacja ta nie została dotychczas dokonana, ośrodek filozofii pozostał i historyk ma przed sobą nieprzerwane pasmo jej dziejów, od greckich czasów aż do naszych dni.

3. POWSTANIE NAZWY «FILOZOFIA». „Filozofia" jest greckim wyrazem, który znaczy dokładnie: miłość mądrości. Wyraz, wcześnie już w Grecji używany, nie miał jednak początkowo ścisłego znaczenia: oznaczał mądrość w ogóle, wiedzę w ogóle, wykształcenie ogólne. Grecy twierdzili, że Pitagoras pierwszy użył tego wyrazu dla zaznaczenia, że mądrość jest rzeczą boską, a jedynie miłość jej jest dostępna dla ludzi, ale jest to zapewne później wymyślona legenda.
Dopiero Platon nadał filozofii nowe znaczenie. Po odróżnieniu zmiennych zjawisk od niezmiennego bytu wiedza rozdzieliła się na dwa rodzaje: na wiedzę o zjawiskach

i na wiedzę o bycie. Potrzebny stał się nowy termin dla oznaczenia wiedzy o bycie: wiedzę tę, i tylko ją, Platon nazwał filozofią. Wszakże jeszcze i dla niego filozofia nie była ściśle określoną dyscypliną; oznaczała tylko wiedzę istotniejszą, ogólniejszą, prawdziwszą, trwalszą od innych.
Co Platon zapoczątkował, to ujął systematycznie jego następca. Arystoteles, polihistor starożytności, zachował Platońskie zamiłowanie do zagadnień najogólniejszych, ale również upodobał sobie w badaniach szczegółowych; jego własna różnorodna praca musiała pobudzić go do dokładniejszego oddzielenia filozofii od innych nauk. Nie wyrzekając się dawnego przedplatońskiego pojęcia filozofii jako obejmującej wszelką wiedzę, wyodrębnił z niej „filozofię pierwszą", to jest tę, która traktuje o najogólniejszych właściwościach rzeczy, o „bycie jako takim" i szuka dlań „pierwszych zasad i przyczyn". Przeciwstawił jej wszystkie inne nauki jako szczegółowe. Odtąd nazwa „filozofii" była już ściślej określona i zakres jej odgraniczony od zakresu innych nauk.

FILOZOFIA EUROPEJSKA I JEJ OKRESY

Filozofia europejska stanowi całość zwartą od początku aż do naszych dni. Mimo przełomy, tradycja nie została nigdy przerwana: filozofia średniowieczna korzystała ze starożytnej, filozofia nowożytna ze średniowiecznej.
Dwudziestopięciowiekowy rozwój filozofii europejskiej daje różne podstawy do podziału na epoki. Rzeczowo najważniejszą granicę epok stanowi fakt powstania filozofii chrześcijańskiej, chrześcijaństwo wprowadziło bowiem nową postawę wobec świata i życia. Z tego punktu widzenia filozofia europejska rozpada się na dwie wielkie ery: starożytną i chrześcijańską. Jednakże podział taki ma strony ujemne: mianowicie przełom między obu erami dokonał się nie od razu i przez cztery wieki z górą filozofia starożytna i chrześcijańska istniały obok siebie. Wolny od tej trudności jest inny podział, który dzieli filozofię europejską na trzy wielkie epoki: starożytną, średniowieczną i nowożytną. Ma on tę zaletę, że stosuje się do istniejącej już od XVII w. tradycji, a zarazem i do podziału przyjętego w innych działach dziejopisarstwa. Co prawda, zalety jego są formalne, nie rzeczowe; ten tradycyjny podział nie odpowiada bowiem wielkim przełomom w dziejach filozofii: nowe idee filozoficzne, które panowały w wiekach średnich, pojawiły się jeszcze w starożytności, a idee nowożytne jeszcze w pełni średniowiecza.
Wedle tego podziału dzieje filozofii europejskiej rozpadają się na trzy wielkie epoki:

I. Filozofia starożytna, zaczynająca się w VI w. p.n.e., a wygasająca w VI w. n.e.
II. Filozofia średniowieczna, rozwijająca się do XIV w.
III. Filozofia nowożytna, której początek przypada na XV w.

Epoki te można jeszcze dalej dzielić na okresy; ale paralelizm z rozwojem innych działów kultury trudny jest już do utrzymania i podstawy dalszego podziału musi dostarczyć rozwój samej filozofii. Okresy wypada odgraniczać wedle tego, jaki w nich przeważał typ filozofowania. Istniały zaś wyraźnie różne typy filozofii; jest to naturalne w nauce, która z różnych źródeł wypłynęła i różnym potrzebom usiłowała służyć.

Gdy Arystoteles powiada, że filozofia wyrosła z podziwu, to jest to słuszne, ale tylko dla jednego typu filozofii, bo obok niego jest typ drugi, który wyrósł z nieufności. Filozofia podziwu dążyła do tego, by zrozumieć i opisać wszechświat, praca jej miała charakter pozytywny. Filozofia nieufności natomiast, przejęta niedowierzaniem wobec zjawisk i wobec przekonań, które głosimy, starała się przekonania poddać krytyce, a umysły oświecić oczyszczając je z błędnych mniemań; jej typ jest krytyczny i negatywny. Tamta dążyła do znalezienia prawdy, ta głównie do usunięcia fałszu; tamta dążyła do stworzenia systemu, ta ograniczała się do krytyki i do oświecania umysłów.
Owocem „filozofii nieufności" były w dziejach filozofii okresy krytyki i oświecenia: przeszła przez nie każda z trzech wielkich epok europejskich filozofii. Każda też przeszła przez okres, w którym osiągnąwszy pełnię swych zagadnień wytwarzała systemy, owoc „filozofii podziwu". Okresy te bywały zawsze poprzedzane przez krótszy lub dłuższy okres rozwoju. Po nich zaś następował z reguły okres szkolny: gdy bowiem ustalone zostały zasadnicze stanowiska, wtedy tworzyły się szkoły, które te stanowiska pielęgnowały i rozwijały w szczegółach.
I mimo wszystkie różnice, jakie je dzielą, trzy wielkie epoki filozofii mają to wspólne, że każda z nich przeszła przez te okresy: okres rozwoju, okres krytyki i oświecenia, okres systemów i okres szkół.

CZĘŚĆ PIERWSZA: FILOZOFIA STAROŻYTNA

1. GRECJA. Filozofia starożytna Europy była filozofią grecką. Żaden inny naród w tym okresie nie wytworzył filozofii; żaden nawet nie współdziałał z Grekami, z wyjątkiem Rzymian, którzy pod koniec starożytnej epoki pielęgnowali filozofię wydaną przez Greków, nic wszakże do niej nie dodając istotnego. Rozkwit filozofii w Grecji nie był dziełem przypadku: ułatwiły go specjalne warunki tego kraju. Ziemia uboga, a przy tym morzem od innych krajów oddzielona, nie przyciągała cudzoziemców i długo chroniła od klęsk wojny; natomiast wywoływała kolonizację i czyniła, że Grecy obcowali z kulturą innych krajów; ustrój państwowy Grecji - duża ilość małych państw - sprzyjał wytwarzaniu się różnorodnych postaci kultury, a przy tym przez współzawodnictwo wzmagał ambicje. Szczep grecki, bogato przez naturę obdarzony, wydawał w dziedzinie nauki talenty nie mniejsze niż w poezji, plastyce czy w sztuce wojskowej. Właściwe greckim umysłom zainteresowanie otaczającym światem, większe niż zainteresowanie własną osobą, postawa śmiała a życzliwa wobec rzeczywistości, kultura plastyczna, żądza jasności, umiłowanie rzeczy konkretnych, a jednocześnie zdolność do abstrakcyjnego rozumowania - przyczyniły się do stworzenia filozofii greckiej. Grecja rozpoczęła w VII w. pracę nad filozofią, a po dwóch stuleciach wydała już arcydzieła filozoficznej myśli, stanowiące podstawę całej europejskiej filozofii.

2. OKRESY. Najpełniejszy swój wyraz filozofia starożytna znalazła w okresie klasycznym, który przypadł na IV w. p.n.e. Ten okres szczytowy był poprzedzony przez dwa okresy, w których filozofia rozwijała się i rozszerzała swe zagadnienia. Pierwszy z nich ograniczał się do filozofii przyrody; drugi - zwrócił zainteresowania ku zagadnieniom humanistycznym; na ich podstawie okres klasyczny mógł już dać syntezę.

Po okresie klasycznym, z początkiem III w. p.n.e. ważniejsze stanowiska, do których wiodła myśl grecka, były już sformułowane. Niebawem potworzyły się szkoły i zaczął się nowy, poklasyczny okres, w którym filozofowie grupowali się w szkołach i szkoły walczyły między sobą o teorie filozoficzne. Najwięcej walczyły teraz o teorie etyczne. Okres ten przypadł na czas hellenizmu, gdy Grecy wyszli ze swego odosobnienia i rozpoczęli żywszą wymianę swojej kultury z kulturą innych ludów. W I w. p.n.e. czynnik obcy w filozofii greckiej wzmógł się jeszcze, usiłowała ona stopić własny grecki pogląd na świat z obcym i przez to z jednolitej stała się „synkretyczna". Filozofia starożytna w tym ostatnim okresie więcej jeszcze niż etycznymi przejęta była zagadnieniami religijnymi.

Taki przebieg filozofii starożytnej pozwala podzielić jej dzieje na następujące okresy:

A) Okres powstania filozofii, w którym miała prawie wyłącznie kosmologiczny charakter (VI-V w. p.n.e.).

B) Okres oświecenia starożytnego, w którym przeważała filozofia o charakterze humanistycznym (V w. p.n.e.).

C) Okres systemów starożytnych (IV w. p.n.e.), następujący bezpośrednio po okresie oświecenia i ściśle z nim związany, miał najrozleglejszy zakres zagadnień; uchodzi za klasyczny szczytowy okres filozofii starożytnej.

D) Okres szkół starożytnych, w którym uprzywilejowane miejsce zajęły zagadnienia etyczne (III -I w. p.n.e.).

E) Okres synkretyczny o charakterze religijnym (I w. p.n.e. - V w. n.e.).

3. ŹRÓDŁA. "Nasza znajomość, filozofii greckiej ma olbrzymie luki. W większych rozmiarach przechowały się jedynie pisma dwu wielkich filozofów okresu klasycznego, Platona i Arystotelesa. Z pism późniejszych filozofów pozostało niewiele. Najmniej zaś z filozofów wczesnych; z dzieł ich posiadamy tylko fragmenty, przechowane w postaci cytat u innych autorów, a całokształt poglądów ich znamy jedynie na podstawie sprawozdań podawanych przez późniejszych pisarzy starożytnych. Sprawozdania te i cytaty znajdują się:

a) W pismach filozofów: mianowicie Platona, Arystotelesa oraz filozofów późniejszej epoki, zwłaszcza eklektyków, jak Cyceron i Plutarch, i niektórych stoików, jak Seneka. Poglądy Epikura przechowały się w poemacie jego rzymskiego zwolennika Lukrecjusza, a poglądy dawniejszych sceptyków w dziele późnego sceptyka, Sekstusa Empiryka. Ważnym źródłem są erudyci ze szkoły Arystotelesa, jak Temistius i Aleksander z Afrodyzji, lub ze szkoły Platońskiej i neoplatońskiej, jak Simplicius i Jamblich. Również niektórzy Ojcowie Kościoła, jak Justyn, Klemens, Orygenes, Hipolit, Euzebiusz, zwalczając pogańską filozofię dostarczyli o niej obfitych informacji.

b) W pismach starożytnych historyków filozofii. Zawodowi historycy filozofii wyszli ze szkoły Arystotelesa. Pisma ich były bądź biograficzne, bądź doksograficzne, to znaczy przedstawiały bądź żywoty filozofów, bądź ich poglądy: pierwsze, bardziej popularne, były układane w porządku szkół, drugie bardziej specjalne, wedle zagadnień. Pierwszym biografem filozofów był Arystoksen, pierwszym doksografem - Teofrast, obaj uczniowie Arystotelesa. Dzieło Arystoksena zginęło, z dzieła Teofrasta zostały tylko fragmenty. Ale korzystali z nich późniejsi pisarze, zwłaszcza z okresu aleksandryjskiego, gdy rozpowszechnił się typ erudytów i kompilatorów, ekscerpujących dawne źródła. Jedno z takich późniejszych dzieł biograficznych przechowało się prawie w całości: to 10 ksiąg *Żywotów i poglądów słynnych filozofów przez* Diogenesa Laertiosa; dzieło to, napisane w III w. n.e., dające obfite, ale bardzo pośrednio zdobyte informacje, uchodziło długo za jedyne źródło do filozofii greckiej. Jednakże nie jest jedyne: oprócz niego (i drobniejszych pism biograficznych) przechowały się też pisma doksografów; są to również pisma późne, ale zasługujące na zaufanie, bo oparte na tradycji wywodzącej się jeszcze od Teofrasta. Należą tu anonimowe *Placita philosophorum,* dawniej przypisywane Plutarchowi, oraz pisma Jana ze Stoboi, nazywanego Stobeuszem, który w V w. n.e. zebrał ekscerpty z 500 pisarzy greckich.

POPRZEDNICY FILOZOFÓW

Gdy rozpoczynała się filozofia w Grecji, nauki szczegółowe jeszcze nie istniały. Natomiast Grecy posiadali już: 1) wierzenia religijne, 2) umiejętności praktyczne, 3) reguły życiowe. Filozofia miała z nimi pewne podobieństwo i do nich w swych początkach nawiązała.

l. WIERZENIA RELIGIJNE. Pewne rysy pierwotnej religii Greków z doby jeszcze przed-filozoficznej wskazują na to, że powstała z poczucia niemocy i z potrzeby pomocy. W otaczających zjawiskach, które były niezrozumiałe, a przeto zdawały się tajemnicze i groźne, dawni Grecy widzieli potęgi wyższe od człowieka, wobec których jest on bezsilny i bezradny; niebo było im potęgą i ziemia była potęgą; były bóstwami, niebo było Zeusem, ziemia była Tetydą.

Potrzeby religijne sprzęgły się zaś niebawem u Greków z potrzebami innej już natury, poetyckiej, moralnej i poznawczej. I z wczesnych, czysto religijnych koncepcji wytworzyły się koncepcje religijno-poetyckie, religijno-moralne i religijno-poznawcze. One to panowały w epoce, w której zaczynała się filozofia.

Z poetyckiej koncepcji religii powstała mitologia Olimpu, popularna dziś jeszcze. Bogowie olimpijscy najdawniejszym Grekom byli nie znani; stworzyła ich dopiero poezja epicka; wprowadziła znacznie więcej antropomorfizmu, niż pierwotnie było w religii, religijną interpretację zjawisk zasnuła reminiscencjami z dworskiego i rycerskiego życia. Z tą poetycką fantazją na religijne tematy, znaną dobrze z greckiej poezji, filozofia grecka nie miała nigdy nic wspólnego.

Natomiast wierzenia religijne w połączeniu z potrzebami moralnymi wytworzyły myśli o trwaniu duszy, o sprawiedliwości, o pozagrobowej nagrodzie i karze, które przeniknęły do filozofii. Również i ta forma religii utrwaliła się przede wszystkim w poezji, mianowicie gnomicznej. Filozofia skorzystała z niej, ale nieco później.

Od początku zaś filozofia korzystała z opartych na religii koncepcji poznawczych. Religia dała bowiem ówczesnemu człowiekowi pomoc w jego potrzebie zrozumienia i poznania świata. Stworzyła mianowicie mity. I one również powstały najpierw w formie poetyckiej: w poezji kosmogonicznej. Stanowiły pierwszą próbę zrozumienia świata. Jako wyrosłe na podłożu religijnym, stawiały wobec każdej rzeczy pytanie na sposób religijny: jaka wyższa potęga, jakie bóstwo zrobiło tę rzecz i sprowadziło ją na świat? Wyjaśnić rzecz, znaczyło tu: powiedzieć, jak powstała; a powiedzieć, jak powstała, znaczyło dla ówczesnych ludzi tyle, co powiedzieć, jaki bóg ją zrobił. Każda rzecz, która interesowała i domagała się wyjaśnienia, miała swój mit, to znaczy opis, jaki bóg dał jej istnienie. Mity łączyły się w całości i łącznie tworzyły kosmogonię, wyjaśniającą, jak powstał cały świat.

Skąd powstał świat? Powstał dzięki bóstwom. A skąd bóstwa? Niższe bóstwa powstały dzięki wyższym. A wyższe dzięki jeszcze wyższym. Wyjaśnienie tego typu tłumaczyło tedy powstanie nie tylko świata, ale i bóstw: było nie tylko kosmogonią, ale i teogonią. W VIII wieku p.n.e. Hezjod z Askry zestawił w poetyckiej formie teogonię grecką; była to zarazem kosmogonią, bo każdemu bóstwu odpowiada podległa mu rzecz, a porządek, w jakim powstawały *rzeczy,* odpowiada porządkowi, w jakim powstawały bóstwa. Zasada tej genealogii była prosta: mniejsze pochodzi z większego, mniejsza rzecz z większej, mniejsze bóstwo z większego.

Najtrudniejszy do wymyślenia był początek genealogii: niechby wszystkie *rzeczy* i istoty powstały z nieba i morza, niebo zaś i morze z ziemi, a ziemia skąd? Czy może ziemia, a raczej bóstwa ziemi były pierwszym początkiem? Na pytanie to kosmologiczno--teologiczni poeci odpowiadali w dwojaki sposób: jedni rozpoczynali świat od chaosu, nocy, od niezrozumiałego i bezrozumnego prabytu, z którego potem dopiero wyłoniło się wszystko, co jasne, rozumne i doskonałe; inni, przeciwnie, mniemali, że pierwszy początek był rozumny i doskonały, przyjmowali, że początkiem świata jest Zeus, który rozkazuje rozumnie i ład zaprowadza we wszechświecie. Zwolennicy pierwszego rozwiązania stanowili większość; do drugiego skłaniał się Ferekydes z Syros, ale był to pisarz późniejszy, który w swych fantazjach kosmogonicznych i teogonicznych korzystał już z dzieł filozofów.
Jakiekolwiek było to wyjaśnienie świata zawarte w kosmogoniach i teogoniach, zawsze to była próba wyjaśnienia, i to wyjaśnienia ujętego w system; toteż nawiązała doń zaczynająca się filozofia Greków. I potem długo nie mogła wyzwolić się z mitologicznych koncepcji.

2. UMIEJĘTNOŚCI PRAKTYCZNE były już znakomicie rozwinięte w Grecji VII wieku. Grecy nauczyli się ich od innych ludów, mianowicie od ludów Wschodu, Chaldejczyków, Fenicjan, Egipcjan. Posiadali przede wszystkim umiejętność prowadzenia rachunków: umiejętność ta rozwinęła się w związku z handlem, a Grecy przejęli ją zapewne od Chaldejczyków. Następnie rozporządzali umiejętnością mierzenia przestrzeni: ta rozwinęła się w rolnictwie, a do Grecji przybyła z Egiptu. Dalej, posiadali umiejętność trafiania na lądzie i morzu, choć wyobrażenia ich o kształcie Ziemi były najzupełniej nietrafne. Mieli też umiejętność leczenia chorób, choć przyczyn ich jeszcze nie znali.
Były to wszystko umiejętności czysto praktyczne, bez znajomości przyczyn. Grecy nie byli w tych dziedzinach samodzielni, samodzielność ich objawiła się dopiero, gdy te umiejętności wypadło opracować naukowo, praktykę przetworzyć w teorię. Umiejętności, z praktyki zrodzone i praktyce służące, nie były wprawdzie nauką, ale były materiałem dla nauki, i zaczynająca się nauka grecka skorzystała z nich w najszerszym zakresie.

3. REGUŁY ŻYCIOWE Greków wyrosły jako uogólnienia ich doświadczeń osobistych i publicznych. Grecy zbierali je z zamiłowaniem, zwłaszcza pod koniec VII w.; był to bowiem okres przełomowy, gdy dawniejszy, prostszy tryb życia został zaniechany, a tryb nowy jeszcze nie ukształtowany; potrzebne więc były przepisy, jak postępować, by nie dezorganizować ustroju społecznego, sobie korzyść przynieść, a innym krzywdy nie zrobić. Tych, którzy formułowali te przepisy i prymitywne refleksje etyczne, nazywano „mędrcami", a cały okres - koniec VII w. do połowy VI w. - „okresem siedmiu mędrców".
Nie byli to filozofowie, uczeni, lecz praktycy, działacze, przeważnie tacy, którzy zajmowali wybitne stanowiska i dokonali doniosłych reform. Mędrców miało być siedmiu ale tradycja przekazała znacznie więcej nazwisk. Tylko cztery nazwiska powtarzają się we wszystkich spisach: to Biasz Prieny, sławny w całej Grecji, który radził Jończykom, aby unikając naporu Persów emigrowali na Sardynię; Pittakos, dyktator Mityleny, wybrany przez rodaków dla dokonania naprawy Rzeczypospolitej; Solon, prawodawca Aten i poeta gnomiczny, oraz Tale s, sławny z tego, że doradzał Jończykom utworzenie państwa związkowego, a także z tego, że założył szkołę filozoficzną.
Sławiona przez Greków mądrość wszystkich tych mężów sprowadzała się do zalecania umiaru i rozsądku. „Umiar jest najlepszy", „Znaj chwilę stosowną", „Od młodości obieraj mądrość za towarzyszkę życia, z wszystkich dóbr ona najpewniejsza", „Rozkosze są śmiertelne, cnoty nieśmiertelne", oto typowe ich przepisy. Filozofia, odkąd postawiła sobie zagadnienia etyczne, korzystała z ich mądrości, podobnie jak przy tworzeniu teorii przyrody korzystała z odwiecznych umiejętności praktycznych.
Przedstawiciele religii, umiejętności praktycznych i mądrości życiowej, czyli poeci kosmogoniczni, technicy i mędrcy byli poprzednikami filozofów greckich. Ci zużytkowali ich pracę, zachowując przez to kontakt z życiem religijnym, praktycznym i moralnym. Kontakt ten mieli nie tylko pierwsi filozofowie; jeszcze filozofowie klasycznej epoki korzystali z przechowanych przez tradycję wierzeń, umiejętności i reguł. Zwłaszcza niektórzy filozofowie, jak Platon i jak pitagorejczycy, myśleli zgodnie z tradycją religijną, brali z niej naukę o boskim początku świata, o boskości nieba i gwiazd; inni zaś filozofowie, jak Arystoteles w swych studiach biologicznych, opierali się więcej na umiejętnościach praktycznych, przechowywanych np. w rodach lekarskich; a znów niektóre teorie etyczne, jak teoria umiaru Demokryta, były systematycznym rozwinięciem reguł życia głoszonych przez mędrców starej Grecji.

PIERWSZY OKRES FILOZOFII STAROŻYTNEJ (DO V W. P. CH)

1. CHARAKTER OKRESU. Był to typowy okres powstania i rozwoju: zaczął się od najskromniejszych początków, od nielicznych zagadnień i niewyraźnych pojęć, i stopniowo powiększał ich zapas i precyzję. Zakres filozofii tego okresu był jeszcze ograniczony; ze względu na temat była to filozofia prawie wyłącznie kosmologiczna, tj. zajmowała się kosmosem, zewnętrzną przyrodą; inne zagadnienia - psychologiczne, epistemologiczne, estetyczne, etyczne - jeśli traktowała, to tylko ubocznie. Dla prostych swych zagadnień próbowała różnych rozwiązań, aż wyczerpała bez mała wszystkie swe możliwości.
Filozofia pracowała wówczas sama, bez pomocy ze strony nauk szczegółowych, które nie były jeszcze uformowane. Co więcej, musiała te nauki zastępować; nie tylko wynajdywała ogólne zasady, ale jednocześnie musiała stosować je do wyjaśniania najszczegółowszych zjawisk, zwłaszcza tych, które najbardziej niepokoiły pierwotnego człowieka: astronomicznych i meteorologicznych.

2. OŚRODKI FILOZOFII. Filozofia powstała na przełomie VII i VI w. p. n. e., nie w macierzystej ziemi greckiej, lecz w koloniach, mianowicie w koloniach jońskich na wybrzeżach Azji Mniejszej. W drugiej zaś połowie VI w., mniej więcej w trzecim pokoleniu filozofów, ośrodek filozofii przeniósł się ze wschodnich kolonii do zachodnich, do Italii południowej (tzw. Wielkiej Grecji) i Sycylii, gdzie panowały plemiona doryckie. Przyczyny tej zmiany były natury zewnętrznej: to wojny perskie spowodowały zniszczenie miast jońskich, przerwały rozkwit naukowy Jonii i zmusiły do szukania nowego środowiska dla nauki.
Były tedy dwa ośrodki w pierwszym okresie filozofii greckiej i już starożytni historycy rozróżniali dwa szeregi rozwojowe filozofii: joński i italski. Rozwijały się w różnych warunkach geograficznych i etnicznych - i w każdym z nich filozofia miała odmienny charakter. Filozofia jońska nawiązała do przedfilozoficznych umiejętności, italska zaś do wierzeń i mitów religijnych. Jonia i Wielka Grecja miały swój styl filozoficzny, pierwsza bardziej empiryczny, druga bardziej spekulatywny.

3. STANOWISKA FILOZOFICZNE. Wśród filozofów tego pierwszego okresu można rozróżnić kilka grup:
1) Pierwszą stanowią najstarsi jońscy filozofowie przyrody z Talesem na czele; ich poglądy były punktem wyjścia dla grup następnych, których drogi rozeszły się na przeciwne krańce: 2) Heraklit stanął na jednym krańcu, a 3) eleaci na drugim. 4) Następna generacja filozofów dążyła do pogodzenia obu krańców; filozofowie tej grupy, do której należeli Empedokles, Anaksagoras i atomiści, mając już za sobą tradycję i korzystając z pomysłów poprzedników, stworzyli najdojrzalsze teorie filozoficzne tego okresu. Te cztery grupy tworzyły jeden szereg o charakterze zasadniczo jońskim (choć z eleatami wszedł już do filozofii czynnik innego typu). Natomiast do zupełnie innego szeregu należała grupa piąta: 5) pitagorejczycy, z italskiego prądu.
Pierwszy okres filozofii starożytnej skończył się w zupełnie wyraźnym momencie, chwili, gdy rozpoczął się złoty wiek kultury greckiej. Był to przełom również i dla-filozofii: ośrodek jej przeniósł się wówczas do Aten. Zmienił się zarówno zakres jej zagadnień, jak i sposób ich traktowania.

TALES I POCZĄTEK FJLOZOFII

W okresie przednaukowym stosunkowo najbliższymi nauki byli poeci kosmogoniczni i przedstawiciele umiejętności praktycznych. Ale pierwsi ujmowali zagadnienia wyłącznie mitologicznie, a drudzy wyłącznie technicznie, więc nie uprawiali jeszcze nauki. Aż wreszcie kiedyś nastąpiło wśród Greków przejście od mitów i umiejętności do nauk: jak się zdaje, nastąpiło w VI wieku. Późniejsi Grecy wskazywali na Talesa jako na tego, który tego przejścia dokonał.
OSOBA TALESA. Ten na pół legendarny Grek żył na przełomie VII i VI w., zapewne od 624 do 547, tj. za czasów Solona i Krezusa. Był wybitnym przedstawicielem ówczesnych umiejętności i mądrości życiowej; sądząc z wiadomości o nim, skąpych i niepewnych, bo spisywanych wiele generacji później, był to w jednej osobie polityk (zasługi polityczne wyrobiły mu sławę „mędrca"), technik, inżynier, kupiec i podróżnik, który zarówno towary, jak i umiejętności przywoził z obcych stron; a poza tym wszystkim był to jeszcze uczony. Poglądów swoich, jak się zdaje, nie spisał.
POGLĄDY. 1. PRZEJŚCIE OD UMIEJĘTNOŚCI DO NAUKI. Tales znał sposób mierzenia wysokości piramid i

odległości okrętów na morzu; wywołuje to wrażenie, iż był uczonym geometrą. Przepowiedział zaćmienie Słońca na 28 maja 585 r., wprawiając tym w podziw swych rodaków; to znów wywołuje wrażenie, że był uczonym astronomem. Jednakże obliczenia jego były robione sposobem raczej techników niż uczonych: obliczał nie umiejąc poprawnie uzasadnić obliczeń i przepowiadał zjawiska nie znając ich przyczyn. W taki sam sposób postępowano w Egipcie z pomiarami i w Babilonie *z* przepowiedniami astronomicznymi; stamtąd może Tales przywiózł swe umiejętności. Niepodobna uważać Talesa za twórcę nauk matematycznych i astronomicznych; początek ich przypada na czasy późniejsze. Tales posiadał w tym zakresie umiejętności, a nie wiedzę naukową.
Czym nauka różni się od umiejętności? Po pierwsze, odosobniona trafna obserwacja i pojedyncze prawdziwe twierdzenia nie stanowią jeszcze nauki; tych i przed Talesem było bez liku; aby stanowiły naukę, muszą być związane z innymi i uporządkowane. Dalej: nie stanowi nauki ogólnikowa świadomość, że rzeczy mają się tak a tak; świadomość ta musi być zanalizowana i wyrażona w postaci twierdzeń przy pomocy pojęć. Wreszcie: nie dość jest coś wiedzieć, lecz trzeba dowieść lub wykazać, że tak jest. Jeszcze przed pierwszym matematykiem widział każdy, kto budował sobie szałas na dwóch równych kijach, że są one tak samo nachylone, ale tego, co widział, nie umiał sformułować pojęciowo w formie twierdzenia o równoramiennych trójkątach, a tym bardziej nie umiał udowodnić tego twierdzenia. A zatem: aby posiadane wiadomości mogły być uznane za naukowe, muszą być uporządkowane, zanalizowane, udowodnione. Bez tego są co najwyżej umiejętnościami, nie nauką. Ogólnie mówiąc, nauka wymaga nie tylko sumienia, lecz i rozumienia.
Również i cel nauki jest odmienny niż cel umiejętności. Celem nauki są także prawdy interesujące same przez się, podczas gdy w umiejętnościach chodzi tylko o prawdy praktycznie cenne. Umiejętności wytworzyły się dla celów praktycznych i dla tych celów wystarczały. Gdy zaczęto się także interesować prawdami dla nich samych, wtedy powstał nowy cel i sposób ich dochodzenia, cel i sposób naukowy. Tales zajmował się matematyką i astronomią w celach praktycznych i na sposób praktyczny. Ale poza tym, jeśli wierzyć podaniom, próbował dociekać prawdy w dziedzinie, gdzie nie mogło być mowy o praktycznych celach; tą dziedziną była filozofia. Jeśli Tales był uczonym, to jako filozof. I nic by w tym nie było dziwnego, gdyby pierwszą nauką, jaka powstała, była filozofia: ze względu bowiem na ogólność swego przedmiotu miała najmniejsze znaczenie praktyczne, ale była najbardziej pociągająca teoretycznie. To przejście od praktycznej umiejętności do teoretycznej nauki dokonało się w Grecji między VII a VI wiekiem. Czy właśnie Tales go dokonał? W każdym razie filozofowie greccy szukając swych przodków dochodzili zawsze do niego, a przed niego wyjść nie umieli. Jest tedy dość prawdopodobne, że jego filozoficzna teoria była pierwszą teorią naukową, jaka pojawiła się w Europie, a może i w ogóle na ziemi.

2. PRZEJŚCIE OD MITOLOGII DO NAUKI. Ta teoria Talesa brzmiała: Wszystko jest z wody, z wody powstało i z wody się składa. Można by przypuszczać, iż nie był to pogląd nowy, że już przed Talesem wypowiadano podobny. „Niektórzy mniemają" - pisze Arystoteles - „że dawniejsi ludzie, którzy żyli dawno przed obecnym pokoleniem, tak samo zapatrywali się na przyrodę. Według nich bowiem Okeanos i Tetyda byli rodzicami tego, co powstało". A jednak różnica jest zasadnicza: Tales mówił o wodzie, a jego poprzednicy o bóstwach wody; on mówił o realnym przedmiocie, oni - o fantastycznych postaciach. Mówiąc o Okeanosie i Tetydzie, uprawiali nie naukę, lecz mitologię. Aby mogła utworzyć się nauka, musiał dokonać się przewrót w sposobie myślenia: nieodzowne było zerwanie nie tylko z praktycznym, ale i z mitologicznym sposobem myślenia. Tego zwrotu dokonali również myśliciele jońscy, z których pierwszy był, jak się zdaje, Tales. Zadaniem, jakie sobie stawiał, było wyjaśnienie zjawisk - pod tym względem nie różnił się od twórców mitologii; ale rzecz w tym, że jego sposób wyjaśniania był inny. Zagadnieniem Talesa było pochodzenie świata. Ale nie pytał już, kto świat zrobił, lecz jakim świat był od początku. Chodziło mu nie o to, co było przed światem, lecz co było własnym świata początkiem. W takim znaczeniu początek świata był pierwszym zagadnieniem filozofii. W tym, że takie było właśnie pierwsze jej zagadnienie, nie ma nic dziwnego: ludziom na ówczesnym poziomie umysłowym, nie tkniętym jeszcze krytyką naukową, zdawało się, że przecież widzą, jaki świat jest; od mędrca zaś żądali czego innego, mianowicie by powiedział, jaki świat był. Przy tym zaranie myśli skłonne było uważać pierwotną postać rzeczy za najważniejszą, i Tales przypuszczał, że koniec końców po wszystkich przemianach świat powróci do tej pierwszej postaci, z której wyszedł. Pierwsza więc postać świata była w jego mniemaniu nie tylko pierwszą, ale także istotną.
Była to filozofia jeszcze zupełnie archaiczna, różna od mitologii, ale w zagadnieniach i odpowiedziach stojąca na pograniczu mitologii. Jeszcze się w niej niewiele objawiło cech umysłowości greckiej; wyjdą

one na jaw dopiero w dalszym rozwoju; natomiast wczesna filozofia Greków niewiele się różniła od spekulacji innych ludów, stojących na tym samym poziomie cywilizacji.

3. PIERWSZE ZAGADNIENIE FILOZOFICZNE. Przedmiotem dociekań Talesa i jego bezpośrednich następców była przyroda. Toteż tych najwcześniejszych filozofów Arystoteles nazywał fizjologami, czyli teoretykami przyrody. A w duchu swego czasu interesowali się przede wszystkim jej początkiem. Naczelnym pytaniem, jakie sobie stawiali, było: jaki był początek przyrody? A pytanie to znaczyło dla nich: jaki był pierwotny rodzaj ciał, z których rozwinęła się przyroda? Później formułowano to pytanie: Jaka była pierwotna materia? Wszakże terminu „materia", ci pierwsi filozofowie jeszcze nie posiadali. Co więcej, nie posiadali też pojęcia materii, jakim posługiwali się późniejsi Grecy. Zajmowali się materią w znaczeniu zbioru konkretnych ciał; nie znali natomiast abstrakcyjnego pojęcia materii, wedle którego jest ona jednym ze składników ciała, odróżnionym od innych jego składników, jak kształt lub siła. Nie myśleli o materii jako o czymś jeszcze nie ukształtowanym; rozróżnienie materii i kształtu było pomysłem późniejszych dopiero pokoleń greckich filozofów.

Ci najwcześniejsi nie rozumieli też materii jako bezwładnej masy, która wymaga działania siły z zewnątrz, aby została wprawiona w ruch; rozróżnienie materii i siły poruszającej było także dziełem późniejszych rozmyślań. Pojęcia, którymi posługiwali się ci wcześni fizjologowie przy rozwiązywaniu zagadnienia początku świata, były niezróżnicowane i całkiem nieabstrakcyjne. Nie przychodziło im do głowy, aby siła mogła być poza materią, by mogła być czymś różnym od materii; przeciwnie, mniemali, że zdolność poruszania się jest materii własnością zasadniczą. Zdolność zaś poruszania się pojmowali animistycznie, jako objaw życia i duszy. Tales mówił, że „wszystko jest ożywione, jak to widać w bursztynie i magnesie". To nieoddzielanie materii od siły, życia, duszy było tak charakterystyczne dla pierwszej grupy greckich filozofów, że nazywano ich „hilozoistami", czyli tymi, co życie mieli za nieodłączne od materii. Niektórzy historycy uważają ich za materialistów; istotnie, nie znali oni przedmiotów innych niż materialne; ale byli to materialiści, którzy nie posiadali jeszcze czystego pojęcia materii i wszystkim przedmiotom materialnym przypisywali cechy duchowe; w sposób naturalny dla wczesnej myśli skłonni też byli w życiu widzieć działanie duszy.

Dlaczego Tales sądził, że właśnie woda, a nie inny rodzaj materii, była początkiem przyrody? Może działała tu spuścizna po mitologii i łączność z Okeanosem i Tetydą. Wszelako Tales umiał podać inne racje swego poglądu; powoływał się mianowicie na obserwacje pewnych zjawisk: że to, co żywe, żyje wilgocią, martwe wysycha, że zarodki wszystkiego są mokre, a pokarm soczysty. Obserwacje te zdawały się wskazywać, że woda jest życiodajna, że zawiera siłę produktywną, że jednym słowem posiada te cechy, które są niezbędne i wystarczające, aby z niej rozwinęła się cała przyroda. Miała tedy ta pierwsza teoria filozoficzna przynajmniej pozory uzasadnienia.

ZNACZENIE TALESA. Rozwiązanie Talesa nie znalazło oddźwięku: bo inne znów obserwacje i pozory przemawiały za tym, że inne rodzaje materii były początkiem świata; te inne rodzaje znalazły niebawem zwolenników. Jeden z następców Talesa twierdził,

Jte pierwotną postacią materii był ogień, inny, że powietrze. Ale stawiali pytanie tak jak lałeś, f przez to stali się jego następcami. Jego uczniem był Anaksymander, do Anaksy-mandra nawiązali Anaksymenes i Heraklit, a do nich dalsze pokolenia filozofów. Toteż Grecy uważali Talesa za przywódcę swej filozofii. Jeżeli w czym leżała zasługa Talesa, to w postawieniu pytania, a nie w odpowiedzi, jaką nań dał. Odpowiedź nie mogła być od razu trafna, gdyż pytanie było beznadziejnie trudne: skądże Tales mógł wiedzieć, co było na początku świata? A niekoniecznie trzeba przypuszczać, że pierwszy filozof był geniuszem. Umiejętności swe zapożyczył zapewne z obcych krajów; przejście zaś od umiejętności do filozofii nie wymagało może wielkiego umysłu, bo rzecz była już dostatecznie dojrzała. Wszak niekoniecznie wielkim skokiem, ale i drobnym krokiem można przekroczyć granicę.

JOŃSCY FILOZOFOWIE PRZYRODY

Filozofię, zapoczątkowaną przez Talesa, rozszerzyli jego rodacy w koloniach jońskich. Przejęli jego zagadnienie, aleje pogłębili, utrzymali jego hilozoizm, ale dali mu inną postać: bardziej spekulatywną dał Anaksymander, bardziej empiryczną - Anaksymenes.

OSOBY ANAKSYMANDRA I ANAKSYMENESA. Anaksymander pochodził *z* Miletu, tak samo jak Tales, którego był uczniem. Urodził się zapewne w 609 lub 610 r., a umrzeć miał wkrótce po r. 547 lub 546, mniej więcej jednocześnie z Talesem. Miał napisać pierwsze w Grecji dzieło filozoficzne;

traktowało ono *O przyrodzie* i pod tym tytułem znane było późniejszym. Wszystkie informacje, jakie o nim posiadamy, przemawiają za tym, że był najświetniejszym umysłem wśród wczesnych filozofów Grecji. - Anaksymenes był trzecim w szeregu filozofów z Miletu. Koleje jego życia nie są znane. Żył prawdopodobnie między 585 a 525 r. Dzieło jego, również traktujące *O przyrodzie,* pisane było prostą, niewyszukaną prozą. Umysłowością swą różnił się od Anaksymandra: miał się doń jak fizyk do metafizyka.

POGLĄDY. 1. «ZASADA» i «NATURA». Tales rozmyślał nad początkiem świata, ale dopiero Anaksymander zaczął używać terminu „początek" (arche). Był to wyraz potoczny, ale użyty przez filozofa zmienił swe potoczne znaczenie. Początek był dla Anaksymandra już czymś więcej niż pierwszym momentem w rozwoju rzeczy; a to dlatego, że był przekonany, iż to, co było na początku, nie przestaje istnieć, tylko przybiera inne kształty. Tales szukał materii, która była na początku, ale przestała istnieć, bo przetworzyła się w inne rodzaje materii; Anaksymander szukał również pierwotnej materii, ale z przekonaniem, że skoro była, przeto jest i będzie. Pierwotne własności rzeczy pojmował zarazem jako trwałe, istotne, zasadnicze: „arche" była dlań już nie tylko początkiem, ale „zasadą" rzeczy; nie tylko ich pierwotną, ale też właściwą naturą. Przy takim założeniu główne zagadnienie filozoficzne uległo przemianie: chodziło w nim już o coś więcej niż o początek. Wyraz „arche", który znaczył tyle, co początek, zaczął oznaczać, gdy został zastosowany w filozofii - zasadę (uległ analogicznej przemianie, jak później łaciński wyraz „principium", pierwotnie znaczący tyle, co „początek", a potem tyle, co „zasada"). I w znaczeniu „zasady" wyraz ten stał się naczelnym terminem greckiego słownika filozoficznego.

W tych samych czasach, może też dzięki Anaksymandrowi, przekształciło się w analogiczny sposób znaczenie drugiego podstawowego filozoficznego terminu: „przyroda", czyli „natura". Etymologicznie ten grecki termin oznaczał to, co staje się, rozrasta i rozradza. Podczas gdy Tales szukał początku natury, to następcy jego zastanawiali się już nie tyle nad jej początkiem, ile nad tym, co w niej jest od początku; i to, co od początku było, jest i będzie, zaczęto nazywać „naturą". W tym znaczeniu, w jakim dziś mówi się o „naturze" rzeczy, w tym filozofowie greccy używali tego wyrazu od wczesnych czasów. Termin, który potocznie oznaczał rzeczy ulegające zmianie, w filozofii zaczął oznaczać to właśnie, co w rzeczach zmianie nie ulega.

Przemiana terminologiczna była symptomem pojawienia się nowej myśli filozoficznej. I żadna może z wczesnych myśli nie była bardziej godna podziwu od tej, że zmienne zjawiska posiadają stałą naturę. Że to Anaksymander był jej twórcą, co do tego są tylko poszlaki; ale jeśli nie on, to ktoś bliski mu czasowo, bo nie ulega wątpliwości, że pierwszym pokoleniom filozofów myśl ta była już znana. Wyraz „natura" nie oznaczał u Greków całokształtu przyrodzonych zjawisk (które przeważnie oznacza w czasach nowych), lecz tylko prawo, które nimi rządzi, ich ogólną zasadę, ład kosmiczny, to, co czasy nowe nazywają „naturą rzeczy". Zjawiska są dostępne zmysłom, a natura jest ukryta, trzeba jej szukać; zjawiska są różnorodne, a natura jedna; zjawiska są przypadkowe, a natura konieczna. W szczególności zaś przeciwstawiali naturę temu, co stworzone i ustanowione przez człowieka, co nie jest konieczne, co mogłoby być inaczej. W przeciwieństwie do tego, o tym, co konieczne, powszechne, od człowieka niezależne, mówili, że jest „z natury". Natura z jej koniecznością była dla nich najwyższą doskonałością. Zawierała też największe piękno, z którym piękno sztuki nie mogło się - w przekonaniu Greków - równać.

2. BEZKRES. Wraz ze zmianą zagadnienia nastąpiła zmiana odpowiedzi. Anaksymander, jak pisze Arystoteles, „rozumiał przez zasadę nie wodę ani żaden inny z tzw. żywiołów, lecz jakąś inną naturę bezgraniczną, z której powstają wszystkie niebiosy i światy w nich zawarte". Wskazuje to, że inną metodą potraktował zagadnienie: mianowicie, w poszukiwaniu zasady wyszedł poza to, co dawała obserwacja. „Widząc, jak jeden żywioł przemienia się w drugi, nie uważał za słuszne jeden z nich przyjąć za zasadę, lecz przyjął coś poza nimi". Przypuszczał, że to, z czego poczęły się wszystkie gatunki materii, nie może być jednym z nich; był śmielszy od Talesa i większości jońskich fizjologów, którzy pierwotną materię umieli jedynie wybierać wśród znanych jej gatunków.

Jakaż była ta inna zasada Anaksymandra? Był to „bezkres" (apeiron). Odpowiedź ta wymieniała tylko ilościową własność pierwotnej materii: jej bezgraniczność. Nie wymieniała jakości, gdyż z bezgranicznością łączyła jakościową nieokreśloność, w bezkresie bowiem wszystko jest zmieszane. Z bezkresu przyroda ciągle powstaje, jakby z rezerwuaru materii, bezkres istniał na początku i istnieje nadal, a tylko traci swą nieokreśloność w miarę tego, jak kształtuje się zeń przyroda.

Co skłoniło do przypuszczenia, że zasada jest bezgraniczna? Anaksymander mówił: Musi być bezgraniczna, gdyż inaczej wyczerpałaby się. Nieograniczony rozrost przyrody wskazywał mu, że i zasada przyrody musi być nieograniczona. Więc własności zasady ustalał nie na podstawie obserwacji, jak Tales, lecz na drodze dedukcji; przez rozumowanie
dochodził do tego, jaka zasada być musi, aby mogła z niej powstawać przyroda. Wynik rozumowania wydaje się śmiały, koncepcja bezkresu zadziwia w tak wczesnej fazie myśli filozoficznej. Jednakże nie była na owe czasy wyjątkowa; nawet mitologiczne kosmogonie wywodziły świat z bezkresu, bezgranicznego chaosu. Wczesna myśl grecka, może pod wpływem Wschodu, operowała pojęciem bezkresu i nieskończoności. Później zaś, gdy stała się samodzielna, zaczęła skłaniać się do twierdzenia, że zasada bytu jest właśnie skończona i określona.

3. POWSTANIE PRZYRODY. Przyroda powstaje z bezkresu - ale w jaki sposób powstaje ? Jak odbywa się przekształcanie się materii? To było drugie wielkie zagadnienie Anaksymandra i innych filozofów z Miletu. Tales, choć nie ma na to wyraźnych świadectw, wyobrażał sobie zapewne rzecz w sposób najprostszy, jako proces przemiany, transformacji jednej rzeczy w drugą; woda, która była na początku, przemieniła się w ziemię, powietrze i wszystko inne. Anaksymander rozumiał sprawę w bardziej uczony sposób; starożytny historyk filozofii powiada, iż „przypuszczał, że stawanie się odbywa się nie przez przemianę żywiołów, lecz przez wyłanianie się przeciwieństw". Należy to tak rozumieć: w pierwotnym bezkresie zawarte były wszelkie przeciwieństwa; w przyrodzie zaś są już wzajem oddzielone; zatem - oddzieliły się w procesie powstawania przyrody; proces ten polega tedy na wyłanianiu się przeciwieństw.

Co powoduje ten proces? Powoduje go wieczny ruch. Ruch (był to znamienny pogląd hilozoistów) jest nieodłączny od materii. Przebiega on według właściwego sobie prawa. Pisze o tym Arystoteles: „Z czego powstało to, co istnieje, w to samo się też obraca przez zniszczenie według koniecznego prawa; Anaksymander wyrażając myśl tę w swym poetyckim języku mówił, że jedno drugiemu płaci karą i pokutą za niesprawiedliwość w porządku czasu".

Anaksymander nie tylko sformułował ogólne prawo przekształcania się pierwotnej materii, ale także opisał szczegółowo, w jakim porządku odbywały się przekształcenia. Posługując się przyjętą przez siebie ogólną zasadą, usiłował wytłumaczyć, dlaczego przyroda ma taką a nie inną postać, dlaczego np. ziemia jest pośrodku, a niebiosa dookoła. Opis Anaksymandra jest pierwszą niemitologiczną kosmogonią, jaką posiadamy: nie odwołuje się do bogów, lecz kolejne etapy świata wywodzi z przyjętej zasady. Wydzieliły się na początku przeciwieństwa, zimno i ciepło, a przez zimno i ciepło wytworzyły się różne stany skupienia, poczynając od ziemi, która jest najgęstsza, poprzez wodę i powietrze aż po lotny ogień. Ziemia, jako najcięższa, znalazła się pośrodku, a tamte otoczyły ją koncentrycznymi, coraz to lżejszymi i gorętszymi sferami. Sfera wody częściowo wyparowała i przeto w niektórych tylko miejscach znajduje się między ziemią a powietrzem. Zewnętrzna ognista sfera, otaczająca świat „jak kora otacza drzewo", rozerwała się, a części jej, odrzucone siłą odśrodkową; potworzyły ciała niebieskie. Oto opis, który przez swą dążność do mechanicznego wyjaśnienia świata podobny jest do teorii tworzenia się systemu planetarnego, które głoszone były w dwadzieścia kilka wieków później.

Jak wszyscy wcześni filozofowie greccy, Anaksymander zajmował się również, specjalnymi kwestiami z zakresu przyrodoznawstwa. Był, jak się zdaje, pierwszym Grekiem, który wykonał mapę; obliczał odległość i wielkość gwiazd; miał zaawansowane poglądy kosmograficzne. Zajmował się też istotami organicznymi i wyprowadzając zwierzęta lądowe od morskich, a ludzi od zwierząt innych gatunków, stworzył coś w rodzaju pierwotnej teorii descendencji. Ale na większą skalę zastosowania jego pomysłów filozoficznych
do szczegółowych zagadnień przyrodoznawstwa dokonał dopiero uczeń jego, Anaksymenes.

4. ZMODYFIKOWANIE ZASADY PRZEZ ANAKSYMENESA. Anaksymenes zachował zasadniczy pogląd swego poprzednika: że świat jest bezkresny i że ruch jest wieczny. Lecz gdy tamten zasady bezkresnej rozmyślnie nie określił bliżej (zapewne w przekonaniu, że jeśli materia jest bezkresna, to jest też nieokreślona), ten utożsamił ją z pewną określoną i znaną z doświadczenia materią: z powietrzem. Powietrze zajęło w poglądach Anaksymenesa miejsce analogiczne do tego, jakie woda zajmowała u Talesa.

Dlaczego właśnie powietrze? Bo ono jedno wśród wszystkich rodzajów materii zdawało się być ilościowo nieskończone. Wydawało się, że wypełnia bezkres. Po drugie, musiało wpłynąć na wybór greckie przekonanie, że dusza (objawiająca się jako tchnienie) nie jest z natury swej różna od powietrza;

jeśli więc dusza utrzymuje ciała przy życiu, to znaczy, że utrzymuje je przy życiu powietrze. A łiilozoistyczny sposób myślenia wymagał od zasady, aby stanowiła nie tylko masę wszechświata, ale też i siłę, która go ożywia. Trzecim wreszcie i zapewne głównym argumentem za tezą Anaksymenesa musiała być łatwa zmienność powietrza, pozwalająca względnie najłatwiej wyobrazić sobie, że powstały z niego wszystkie przedmioty.

5. ZASTOSOWANIE ZASADY. Pogląd Anaksymenesa na zasadę świata nie zawiera nic szczególnego; ale nie w tym leżał punkt ciężkości jego filozofii. Miał temperament raczej fizyka niż filozofa, więcej niż ogólną teorią zajmował się szczegółowymi zastosowaniami. I w tym zakresie dokonał rzeczy godnych pamięci.

Rozumiał, że powietrze może mieć różną gęstość. Gdy jest równomiernie rozproszone, jest niewidzialne, widoczne staje się przez rozrzedzanie i zgęszczanie się; wtedy przyjmuje inny wygląd i przechodzi w inny stan skupienia. Przez rozcieńczanie staje się ogniem, a przez kondensowanie wiatrem, chmurą, potem wodą, ziemią i nawet kamieniem.

Te fizykalne rozważania umocniły jeszcze przekonanie o jedności przyrody: wszystkie przedmioty stanowią jedność, skoro zbudowane są z tej samej powietrznej materii i mogą przechodzić w inny stan skupienia, w dowolną inną postać materii.

Anaksymenes rozważał również przyczyny, które powodują przemiany w przyrodzie. Przede wszystkim ruch, nieodłączny od materii, powoduje zgęszczanie i rozrzedzanie powietrza, zbliżając i oddalając jego części. Po wtóre zaś, ciepło i zimno powodują zmiany w stanie powietrza; Anaksymenes zauważył związek między temperaturą a stanem skupienia materii; ogień był dlań ciałem najgorętszym i najrzadszym, kamień zaś - najbardziej gęstym i najzimniejszym. Tymi rozważaniami myśliciel grecki wszedł na drogę, którą poszła nowożytna fizyka.

Wszechstronnie stosował swą teorię do wyjaśniania zjawisk. Przede wszystkim do zjawisk meteorologicznych: te bowiem zaciekawiały Greków więcej niż zjawiska ściśle fizykalne, i ówczesny uczony obowiązany był wyjaśnić te zjawiska przed wszystkimi innymi. Nie była to oddzielna nauka, lecz zastosowanie filozofii i niejako wypróbowanie jej zasad. Anaksymenes tłumaczył tedy, że wiatry powstają, gdy zgęszczone powietrze wprowadzane jest w ruch; przy dalszej kondensacji powstają chmury i woda; grad tworzy się, gdy woda opadająca *z* chmur marznie, śnieg - gdy marzną chmury pełne wilgoci; błyskawice - gdy chmury zostają gwałtownie rozerwane przez wiatr; tęcza - gdy promienie słońca padają na zgęszczone powietrze, trzęsienie ziemi - gdy w ziemi dokonywają się zmiany dzięki rozgrzewaniu i ochładzaniu.

Drugą dziedziną, która również domagała się wytłumaczenia od ówczesnego filozofa, były zjawiska astronomiczne: te intrygowały swoją stałością, jak tamte niepokoiły zmiennością. W tej dziedzinie zasady Anaksymenesa zawiodły; tu raczej cofnął wiedzę, niż ją posunął naprzód. Twierdził, że Ziemia jest płaska jak stół. Gwiazdy są ciałami ognistymi, a towarzyszą im ciała stałe, których istnienie objawia się w zaćmieniach.

WPŁYW FILOZOFÓW JOŃSKICH. Filozofia następnych generacji greckich wyrosła na podłożu pojęć i zagadnień stworzonych przez fizjologów jońskich. Znalezienie „arche", tj. początku czy zasady świata, pozostało naczelnym zadaniem filozofii.

Wszakże nie tylko zagadnienia, ale i prymitywne ich rozwiązania, dane przez Jończyków, znajdowały zwolenników w późniejszych czasach. Jeszcze za czasów Peryklesa Hippon z Samos uważał wraz z Talesem wodę za zasadę, a Diogenes z Apolonii wraz z Anaksymenesem miał za zasadę powietrze; od Anaksymandra był znów zależny poeta kosmogoniczny Ferekydes z Syros. W późniejszym zaś okresie starożytności stanowisko hilozoistyczne odnowili stoicy.

HERAKLIT

Po paru pokoleniach kosmologii jońskiej dojrzały nowe zagadnienia w filozofii i powstały nowe teorie; teorii tych było wiele, a zagadnieniom dawały biegunowo przeciwne rozwiązania. Jedną z tych teorii był wariabilizm, zainicjowany przez Heraklita.

HERAKLITA ŻYCIE I DZIEŁO. Pochodził z Efezu, był potomkiem najpierwszego efeskiego rodu; spędził życie w koloniach Azji Mniejszej, podobnie jak pierwsi filozofowie przyrody. Lata jego dojrzałości przypadają na przełomie VI i V w. Odstąpiwszy wysoką godność dziedziczną bratu odsunął się od życia czynnego, pełen pesymizmu i niechęci do ludzi.

Dzieło jego składało się z trzech traktatów: kosmologicznego, politycznego i teologicznego; rozszerzył zatem, w porównaniu z filozofami przyrody, zakres badań. Za sposób wyrażania swych myśli, przenośny i eliptyczny, uzyskał nazwę „ciemnego". Z dzieła jego - dzięki kongenialnym późniejszym sprawozdawcom, stoikom i sceptykom - przechowało się stosunkowo dużo, bo przeszło 130 fragmentów. Już nie tylko obserwacja zewnętrznego świata, jak u pierwszych Jończyków, lecz introspekcja stanowiła podłoże jego teorii. Był umysłem usposobionym krytycznie i polemicznie; pierwszy to z filozofów, o którym wiadomo, że nie tylko snuł własne myśli, ale także zwalczał cudze.

POGLĄDY. 1. OGIEŃ JAKO ZASADA ŚWIATA. Heraklit wytworzył doktrynę podobną do jońskiej; i on szukał „arche" i znalazł ją w innym jeszcze rodzaju materii: w ogniu. Ogień staje się morzem, powietrzem, ziemią i znów z powrotem ogniem. Przemiany ognia odbywają się na dwóch drogach, „w dół" i „w górę": spływając z górnych swych siedzib ogień zmienia się w powietrze, ono znów opadając skrapla się w wodę, a woda spływa
na ziemię i wsiąka w nią; ale znów ziemia paruje, wyziewy jej tworzą wodę, ta przetwarza się w chmury i wraca wreszcie do górnej ojczyzny jako ogień; kierunki są dwa, ale „droga w dół i w górę jest jedna", jak powiada tajemniczo brzmiący, ale prostą myśl wyrażający fragment Heraklita. Jego teoria ognia nie wybiega poza filozoficzny poziom Jończyków. Jeśli zaważył w dziejach filozofii, to dlatego, że do niej dodał własną doktrynę innego już pokroju.

2. ZMIENNOŚĆ RZECZY. Rozważał bowiem nie tylko początek przyrody, ale i jej własności. I znalazł, że zasadniczą jej własnością jest zmienność. Obrazem rzeczywistości jest - rzeka. Wszystko płynie, nic nie trwa, „niepodobna wstąpić dwukrotnie do tej samej rzeki", bo już inne napłynęły w nią wody. Obrazem rzeczywistości jest również śmierć: „obawiamy się jednej śmierci, a już wielu śmierciom ulegliśmy"; „dla duszy jest śmiercią stać się wodą, dla wody jest śmiercią stać się ziemią". Natura jest ciągłą śmiercią i ciągłym rodzeniem się; ta sama natura jest ciągle inna: „do tej samej rzeki wstępujemy i nie wstępujemy". Nie możemy powiedzieć, że jesteśmy, bo „jesteśmy i nie jesteśmy zarazem"; prawdą jest tylko, że się zmieniamy. Wprawdzie niekiedy rzeczy zdają się trwać, ale trwanie ich jest złudzeniem. Nie ma rzeczy o stałych własnościach; nie ma bytu, jest tylko stawanie się. Ta teoria powszechnej zmienności, ten „wariabilizm" powszechny jest najbardziej znanym poglądem Heraklita i otrzymał jego imię: nazywany jest heraklityzmem, choć zawiera jedną tylko *z* części składowych jego filozofii.

3. WZGLĘDNOŚĆ RZECZY. W nieustannym przepływie rzeczy zacierają się granice między przeciwieństwami. Nie ma nigdzie wyraźnej granicy, są wszędzie tylko ciągłe przejścia, np. między dniem a nocą, młodością a starością. Więc - jak wnioskuje Heraklit - dzień i noc w osnowie swej są jednym i tym samym, podobnie młodość i starość, a tak samo sen i jawa, życie i śmierć, dobro i zło; podobnie też wszelkie inne własności są względne. Przekonanie o zmienności i ciągłości zjawisk doprowadziło tedy Heraklita do relatywizmu. Obserwował, że nic z tego, co istnieje, nie posiada własności stałych i bezwzględnych, lecz wciąż zmienia własności i przechodzi z przeciwieństwa w przeciwieństwo: z czuwania w sen, z młodości w starość, z życia w śmierć. Taka jest dziwna natura rzeczy, iż przeciwieństwa stanowią ich osnowę.-Teoria zaprzeczająca istnieniu w przyrodzie czynników trwałych i bezwzględnych wcześnie tedy pojawiła się wśród filozofów. Dla dalszego rozwoju filozofii stanowiła rodzaj fermentu i pobudzała myślicieli do szukania - wbrew niej - czegoś w świecie, co niezmienne i bezwzględne.

Pierwotne jońskie zagadnienia straciły sens w filozofii Heraklita. O początku świata nie było już mowy, gdyż świat istnieje i przekształca się odwiecznie: „Wszechświata nie stworzył żaden bóg ani żaden człowiek, lecz był on zawsze, jest i będzie zawsze żywym ogniem". Nie mogło być również mowy o stałym składniku przyrody, boć nic nie jest stałe. Powietrze Anaksymenesa pojęte było jako stały składnik, ale ogień Heraklita nie. Nie był składnikiem przyrody, lecz fazą wiecznej przemiany; był jakby równoważnikiem wszystkich rzeczy: ogień zamienia się na nie, a one na ogień, „podobnie jak towary na złoto, a złoto na towary". Jeśli „wiecznie żywy" ogień miał wyjątkowe miejsce w filozofii Heraklita, to dlatego, że ze względu na swą lotną i zmienną naturę był typem i obrazem zmiennej rzeczywistości.

4. ROZUMNOŚĆ ŚWIATA. Wszystko było zmienne dla Heraklita - ale przez to właśnie istniało dlań coś stałego: zmienność. Ona jest stałą własnością przyrody. I więcej jeszcze:
stały jest porządek, wedle którego dokonywa się przemiana. „Ogień według miary zapala się i gaśnie według miary". Jedno prawo rządzi wszystkimi przemianami, rządzi zarówno człowiekiem jak wszechświatem. Człowiekiem rządzi rozum (logos); stąd wniosek, że i wszechświatem rządzić musi rozum. Rozum jest nie specjalnie ludzką zdolnością, lecz siłą kosmiczną, człowiek ma w niej jedynie

udział.
Heraklit był zapewne pierwszym filozofem, który mówił o rozumie działającym we wszechświecie. Rozum, o którym mówił, jest wieczny jak świat: jest jego czynnikiem nieodłącznym. A jest jego czynnikiem najdoskonalszym, boskim. Myśl o rozumności świata była (obok myśli o jego zmienności) drugą potężną koncepcją, jaką Heraklit wprowadził do filozofii. Że właśnie on to uczynił, pochodziło zapewne stąd, iż - jak sam mówił - „szukał samego siebie"; był pierwszym filozofem, który rozmyślał nad sobą, a nie tylko nad przyrodą, i przyrodę rozumiał przez analogię do własnych przeżyć.
Rozumność świata okupuje jego zmienność i zawarte w nim przeciwieństwa. Tych przeciwieństw, rozbieżności, dysonansów świata Heraklit nie lękał się, jak to czynili współcześni mu eleaci. Widział, że przeciwieństwa uzupełniają się wzajem i że bez nich rzeczywistość nie jest możliwa. Wprawdzie wszędzie w świecie panuje rozłam i spór, wojna „jest ojcem i królem wszechrzeczy", ale rozum rządzący światem sprawia, że „rozbieżne czynniki łączą się i powstaje z nich najpiękniejsza harmonia". Wprawdzie w zjawiskach widoczne są same dysharmonie, ale „harmonia ukryta wyższa jest od widocznej".

5. REFLEKSJE EPISTEMOLOGICZNE i ETYCZNE. Heraklit był pierwszym między filozofami, który miał zainteresowania humanisty, I pozostawił refleksje epistemologiczne i etyczne. Zastanawiał się nad własną pracą badawczą, uświadamiał sobie jej charakter, środki i cele; w porównaniu z nim Jończycy wydają się naiwni. Krytycznie zapatrywał się na poznanie zmysłowe: „Złymi świadkami są oczy i uszy ludziom, którzy mają dusze barbarzyńców". To bodaj najdawniejsza refleksja z krytyki poznania, jaka przechowała się w filozofii europejskiej.
Etyczne jego aforyzmy były dziełem innego już ducha niż aforyzmy siedmiu mędrców: przejawia się w nich kult prawa, ale zarazem kult jednostki wyższej. „Jeden wart tyle, co dziesięć tysięcy, jeśli jest najlepszy". Znał, rzec można, dwa typy moralności: przeciętną i wyższa, moralność tłumu i moralność mędrca. Tłum przekłada zdrowie nad chorobę, ciepło nad zimno, radość nad smutek - i skarży się, gdy chory, gdy mu zimno i smutno; mędrzec zaś wie, że przeciwieństwa są potrzebne, że zło czyni dobro przyjemnym, a głód każe cenić nadmiar. To poczucie panujących wszędzie przeciwieństw było wspólnym motywem fizyki i etyki Heraklita.
ZNACZENIE HERAKLITA. Zaważył w dziejach filozofii głównie przez dwie teorie:
1) powszechnej zmienności (z którą łączyła się teoria powszechnej względności) oraz
2) przez teorię rozumności świata (logos, rozum kosmiczny). Ponadto był tym, który skierował refleksję ku zagadnieniom humanistycznym i wprowadził do filozofii czynnik introspekcyjny. r
NASTĘPCY. Uczniem Heraklita był Kratylos, który głosił wariabilizm w jeszcze skrajniejszej postaci, a którego słuchaczem był Platon. Heraklit oddziałał również pośrednio
na dalsze generacje: Platon przejął dla realnego (ale tylko dla realnego) świata wariabilizm; relatywizm i zainteresowania humanistyczne rozwinęli sofiści, zwłaszcza Protagoras; teorię ognia i rozumu kosmicznego odnowili stoicy.

PARMENIDES I SZKOŁA ELEJSKA

Jednocześnie mniej więcej z filozofią Heraklita wytworzyła się w Grecji doktryna biegunowo przeciwna. Ta właśnie zaprzeczała zmienności świata i w stałości widziała naczelną cechę bytu. Powstała już nie na Wschodzie, lecz w zachodnich koloniach greckich. Ośrodkiem jej było italskie miasto Elea, stąd zwana jest filozofią eleatów. Właściwym twórcą jej był Parmenides z Elei na przełomie VI i V w.
ROZWÓJ SZKOŁY. Filozofia elejska nie miała licznych zwolenników, ale miała ich stale przez szereg pokoleń. Przetrwała cały pierwszy okres filozofii greckiej, a jeśli wliczyć szkołę megarejską, którą utworzyli jej epigoni, to także drugi i trzeci. Wydała cztery pokolenia: pierwsze przygotowało, drugie wytworzyło naukę eleatów, trzecie jej broniło, w czwartym się wyrodziła. 1) Poprzednikiem szkoły był Ksenofanes. Wyszedł ze środowiska filozofów jońskich i stanowił łącznik między szkołą jońską a elejska. Na tle rozważań teologicznych powziął swą doktrynę. 2) Doktrynie tej Parmenides dał filozoficzną , postać, rozwinął ją w teorię bytu i poznania. 3) Zenon wysubtelnił metodę dialektyczną wprowadzoną przez Parmenidesa i stosował ją do obrony jego doktryn. 4) W szkole megarejskiej dialektyka stała się celem dla siebie i przekształciła w erystykę.
POPRZEDNIK: KSENOFANES. Pochodził z wschodnich kolonii jońskich, za młodu walczył z Persami; gdy w 545 r. Jonia stała się prowincją perską, wyemigrował na Zachód, do Wielkiej Grecji. Urodzony zapewne w 580 r., dożył pono stu lat. Wiódł życie wędrownego rapsoda, a na starość osiadł w mieście

Elei, założonym podówczas przez emigrantów. Był głównie poetą, twórcą poezji etyczno-religijnej treści; ale napisał również filozoficzne dzieło *O przyrodzie.* Był to umysł przede wszystkim krytyczny, chłoszczący satyrą błędy i przesądy.
Pochodząc z Jonii, znał filozofię Jończyków; był pono osobistym uczniem Anaksymandra. Wytworzył nawet własną teorię, analogiczną do teorii Jończyków: uważał mianowicie ziemię za zasadę przyrody. Jednakże nie przyroda była właściwym przedmiotem jego zainteresowań, lecz bóstwo.
O bóstwie zaś nauczał, że jest jedno. W związku zapewne z przekonaniem Jończyków, że zasada świata jest jedna, twierdził, że i bóstwo jest jedno. I nie wolno mu przypisywać różnorodnych i zmiennych własności. A tak właśnie czynią ludzie: „Mniemają śmiertelni, że bogowie są urodzeni i mają strój, głos, kształt, jak oni". „Etiopowie twierdzą, że bogowie ich są czarni i płaskonosi, a Trakowie, że są niebieskoocy i rudowłosi". A „gdyby byki i konie, i lwy posiadały ręce i mogły nimi malować i dzieła tworzyć, jak ludzie, to konie malowałyby postacie bogów podobne do koni i takież ciała im dawały, a byki podobne do byków, takie dając im kształty, jakie dany gatunek właśnie posiada".
Zwalczał politeizm i antropomorfizm, ale próbował również pozytywnie orzec, czym jest Bóg; mówił, że jest „cały patrzeniem, cały myśleniem, cały słuchaniem", że „zawsze pozostaje w tym samym miejscu, nie ruszając się nigdzie", że „bez trudu siłą ducha wywija światem": były to myśli, z których wyrosły z czasem doktryny teologiczne, jak nauka o niematerialności, niezmienności i wszechmocy Boga. Sam Ksenofanes rozumiał zapewne bóstwo raczej w myśl późniejszych panteistów niż teistów; raczej jako czynnik wewnętrzny świata niż jako pozaświatową potęgę. Było to zgodne z duchem pierwotnej hilozoistycznej filozofii; świat posiada boską siłę w sobie, która porusza go i kieruje nim, nie potrzebuje więc akcji bóstwa z zewnątrz.
Krytyczną i polemiczną postawę wywoływały w Ksenofanesie nie tylko sprawy religijne, ale też i sprawa poznania, o którym posiadamy parę jego refleksji. Po kilku pokoleniach filozofów, którzy doszli do rozbieżnych wyników, nic dziwnego, że mógł powziąć wątpliwości co do pewności tych wyników. Mówił tedy, że są one tylko prawdopodobne, że prawda objawia się jedynie stopniowo; a nawet mówił: „Co się tyczy prawdy, to nie było nikogo i nie będzie, kto by ją znał o bogach i o tych wszytkich rzeczach, o których mówię".
Ksenofanes z filozofii Jończyków wysunął na czoło myśl o jedności. Do tej myśli nawiązał Parmenides i wysnuł z niej wielką doktrynę filozoficzną.
ŻYCIE PARMENIDESA. Urodził się w Elei i tam mieszkał. Żył współcześnie z Heraklitem, jego wiek męski przypadał około r. 500. Według tradycji, słuchał Ksenofanesa. Koło r. 480 - 470 napisał swe dzieło filozoficzne, wierszowane, ale zupełnie niepoetyczne. Miał być jedną z najczcigodniejszych postaci w dziejach filozofii greckiej.
POGLĄDY. 1. TEZA NACZELNA. W pierwszych teoriach filozoficznych, jakie wydała Grecja, tkwił nie od razu uświadomiony antagonizm jedności i mnogości: boć zasadę świata przyjmowano jedną, a świat składa się z mnogości rzeczy. Tkwił w nich również antagonizm między trwałością i zmiennością: bo zasadę świata miano za niezmienną, tymczasem świat ulega ciągłym przemianom. Pierwsi filozofowie jońscy nie rozwikłali tych przeciwieństw. Natomiast w następnych pokoleniach podzieliły się stanowiska: Heraklit widział w rzeczach jedynie różnorodność i zmienność, kładł nacisk na zawarte w nich przeciwieństwa; Parmenides zaś, mając już nieco przygotowany teren przez Ksenofanesa, zajął stanowisko wręcz przeciwne.
Charakterystyka zjawisk dana przez Heraklita była niewątpliwie trafna, Parmenides jej nie *zaprzeczał,* przyznawał, że przeciwieństwa są zawarte w zjawiskach. Ale gdy Heraklit wnosił stąd, że przeciwieństwa tkwią w naturze samego bytu, nie mógł mu przyznać racji. Był przekonany, że przeciwieństwa wykluczają się wzajem, więc jeśli zjawiska pełne są przeciwieństw, to znaczy, że nie są prawdziwym obrazem bytu. Heraklit mówił, że przyroda nieustannie zmienia własności; Parmenides przyznawał mu rację, ale - wyciągał stąd konsekwencję: o niczym w przyrodzie nie można rzec, że jest, lecz tylko, że staje się. Byłoby nadużywaniem wyrazu nazywać przedmioty obserwowane w przyrodzie „bytem", boć nie jest bytem, co może przestać być. Parmenides pragnął rozproszyć te nieporozumienia i pojęcie bytu uczynił przedmiotem swych rozważań.
2. TEORIA BYTU. Punkt wyjścia rozważań Parmenidesa o bycie był niezmiernie prosty. Polegał na jednej tautologicznie brzmiącej tezie: „Trzeba z konieczności powiedzieć
i myśleć, że tylko to, co jest, istnieje. Bo byt jest, a niebytu nie ma". Czyli, polegał na samej tylko (jak się dziś mówi) „ontologicznej zasadzie tożsamości".

Ale z prostej tej zasady Parmenides wywnioskował bardzo wiele: wywnioskował wszystkie własności bytu. Tautologiczne twierdzenie, że byt jest, a niebytu nie ma, stało mu się podstawą do wszelkich dalszych twierdzeń z teorii bytu. Byt nie ma początku: bo z czegóż miał powstać? Tylko *z* niebytu - a niebytu nie ma. Nie może też mieć końca, dla tej samej racji, dla której nie ma początku; jest więc wieczny. Dalej, jest ciągły, bo każda przerwa byłaby niebytem; jest nieruchomy i w ogóle niezmienny, bo mógłby zmienić się tylko na niebyt; jest niepodzielny, bo części bytu nie będąc już bytem musiałyby być niebytem; nie ma w sobie różnic, bo to, co różne od bytu, jest niebytem. Więc byt jest stały i jeden, jest przeciwieństwem stawania się i mnogości. „Słowami jest tylko to, co śmiertelni ustanowili w swym języku w przekonaniu, że mówią prawdę: stawanie się i ginięcie, byt i niebyt, zmiana miejsca i świecącej barwy".

Było to zerwanie z hilozoizmem Jończyków, dla których ruch był nieodłączny od rzeczy. Ale czy byt, o którym mówił Parmenides, to ten sam byt materialny, o którym rozmyślali Jończycy i o którym Heraklit twierdził, że jest zmienny i różnorodny? Czy nie jest raczej jakiś byt inny, abstrakcyjny, niematerialny, pozaświatowy ? Takie rozróżnienie' obce było epoce Parmenidesa. Myśl wówczas nie wybiegła jeszcze poza świat i materię. Miał na myśli ten sam byt materialny, o którym inni filozofowie greccy, opierający się na danych zmysłowych, tak odmienny wypowiadali pogląd. Wynika to choćby z twierdzenia Parmenidesa, że byt jest ograniczony, zakończony we wszystkich kierunkach, podobny do kuli.

Teoria Heraklita była w zgodzie z doświadczeniem, ze zmysłowym obrazem świata, Parmenides zaś drogą czystego rozumowania doszedł do innych wyników. Mniemał, że wyniki rozumowania, a nie zjawiska, dają właściwy obraz bytu, że trafnie pojmiemy rzeczywistość, gdy abstrahując od zmienności i różnorodności zjawisk zwrócimy uwagę na jej podłoże proste i niezmienne, jednolite i ciągłe. Znał zjawiska z ich zmiennością i różnorodnością; omówił je nawet szczegółowo w drugiej części swego poematu, ale nie były to już, w jego rozumieniu, „słowa pewne" i „myśli o prawdzie", lecz jedynie „ludzkie złudne mniemania".

Wyniki Parmenidesa odbiegły tedy od doświadczenia i uczyniły koniecznym odróżnienie bytu od zjawisk. Tego brzemiennego w skutki rozróżnienia on sam wyraźnie nie sformułował, ale faktycznie przeprowadził. I przez to jego filozofia jedności - jakkolwiek to wydaje się paradoksalne - nosiła w sobie zaczątek dualizmu, którego filozofia Heraklita nie posiadała.

3. METODA DEDUKCYJNA. Z faktami doświadczenia, które Heraklit umiał trafnie opisać i uogólnić, Parmenides był w jawnej niezgodzie. Za to po raz pierwszy świadomie i systematycznie zastosował rozumowanie dedukcyjne. Był prototypem tych filozofów, którzy odrzucili doświadczenie jako źródło poznania, i całą wiedzę wywodził z założonych *a priori* przesłanek ogólnych. Zaufał wyłącznie tylko rozumowi i dedukcji. Z dwóch rodzajów poznania, które był wyróżnił, uznawał tylko myślowe; poznanie zaś zmysłowe uważał za niewiarogodne, gdyż dawało zupełnie odmienny obraz świata.

Postępowanie jego poniekąd odpowiadało naturalnym skłonnościom umysłu: jedność i stałość jest potrzebą umysłu, a przez to postulatem badania. Natomiast ten archaiczny myśliciel, upraszczający nadmiernie zagadnienia, nie uwzględnił, że w badaniu rzeczywistości- oprócz postulatów potrzebna jest znajomość faktów, które wskażą, czy i jak rzeczywistość sprawdza postulaty. Upojony tym poczuciem konieczności, jakie daje dedukcja, zaufał jej wyłącznie. Operując jedynie pojęciami wytworzył sobie przekonanie, że byt ma cechę trwałości, a trwałość wyklucza zmianę. A że doświadczenie niepodobne było do Parmenideiskiego bytu, przeto łączność między bytem a doświadczeniem, między wiedzą rozumową a wiedzą o faktach została zerwana. Parmenides był, o ile sądzić możemy, wielkim myślicielem, jednakże stworzył najniebezpieczniejszy precedens. I nieraz potem w dalszym rozwoju filozofia wpadała w błąd eleatów.

4. PODSTAWA EPISTEMOLOGICZNA. Pierwszego twierdzenia, na którym oparł swą ontologię, jakkolwiek mogło wydawać się oczywiste, Parmenides nie przyjmował jako pewnik, lecz usiłował uzasadnić je epistemologicznie. Argumentował tak: Skąd wiemy, iż „niebytu nie ma"? Bo o niebycie niepodobna w ogóle myśleć: „niebytu nie można ani poznać, ani wypowiedzieć". Dlaczego? Gdyż między myślą a bytem zachodzi związek najściślejszy. „Ta sama rzecz jest i jest myślana", „tym samym jest myśl i rzecz, której myśl dotyczy, boć nie znajdujesz myśli bez czegoś istniejącego, co wypowiada się w myśli".

Zdania te, wypowiedziane z okazji teorii bytu, były też niemałej doniosłości dla teorii poznania. Były wypowiedzeniem właściwego Grekom poglądu na naturę umysłu: że ma on naturę bierną i może tylko odtwarzać „coś istniejącego". Na związek myśli r bytu został tu po raz pierwszy położony nacisk; ale

niezróżnicowanie pojęć ze związku dwóch rzeczy uczyniło ich tożsamość. Próżno by jednak było w tym utożsamieniu bytu i myśli doszukiwać się idealizmu, czyniącego z bytu myśl, albo też materializmu, *z* myśli robiącego materialne odbicie bytu. Sens twierdzeń Parmenidesa był prostszy: myśl, gdy nie jest w błędzie, w treści swej nie jest różna od tego, co rzeczywiście istnieje.
Twierdzenie Parmenidesa o tożsamości bytu i myśli było zresztą mniej paradoksalne, niż się wydaje dziś; nie była jeszcze rozróżniona dyskursywna i intuicyjna postać myśli; myśl nie była przez wczesnych Greków utożsamiana z procesem rozumowania, lecz raczej przeciwnie - panowała skłonność do pojmowania myśli jako intuicji, jako pewnego rodzaju oglądania i dotykania rzeczywistości przez umysł. Myśli były pojmowane nie jako abstrakcyjne, lecz jako konkretne, i mogły przez to łatwiej być utożsamione z konkretnym bytem.
Parmenides utożsamił myśl i byt, choć przecież widział, że spostrzeżenia ludzkie ulegają złudzeniom i wyobrażenia pełne są błędów; ale utożsamiał byt z myślą, a nie spostrzeżeniami i wyobrażeniami. Od spostrzeżeń myśl wyraźnie odróżniał: „Nie poddawaj się przyzwyczajeniu i nie daj się powodować wzrokowi, który nie umie patrzeć, szumiącemu słuchowi i językowi. Nie, myślą rozsądź sporne dociekania, o których ci rzekłem". Dokonał tedy - mniej więcej jednocześnie z Heraklitem - tak bogatego w skutki rozróżnienia poznania zmysłowego! myślowego. W procesie różnicowania władz umysłowych był to etap pierwszy i zapewne najważniejszy.
ZNACZENIE PARMENIDESA. Wraz z uformowaną przez się szkołą elejską Parmenides zaważył w dziejach filozofii przede wszystkim: 1) naczelną teorią jedności i niezmienności bytu, 2) poglądem na nierozerwalność bytu i myśli, 3) odróżnieniem myśli od postrzegania i 4) dedukcyjną, dialektyczną metodą filozofowania.
SZKOŁA PARMENIDESA: *A)* MELISSOS był z wszystkich uczniów najbliższy Parmenidesowi. Nie był filozofem z zawodu, lecz filozofującym żołnierzem; jako admirał floty samijskiej zwyciężył w r. 441 - 440 Ateńczyków. Pierwsi historycy greccy, mianowicie Arystoteles, surowo ocenili jego nieco dyletancką filozofię. Wiemy o niej stosunkowo dużo dzięki przechowanej rozprawie nieznanego greckiego historyka filozofii, znanej pod tytułem: *De Melisso, Xenophane, Gorgia.* Bytowi przypisywał pięciorakie własności: jest 1) wieczny, czyli nieskończony w czasie, 2) nieskończony również przestrzennie, 3) jedyny, 4) niezmienny, 5) nie doznający bólu ani cierpienia. Od mistrza swego odbiegał tedy w paru punktach: 1) przyjmował przestrzenną nieskończoność bytu (widocznie zauważył analogię czasu i przestrzeni - niemniej poglądy Parmenidesa nie wymagały tej konsekwencji), 2) uznawał optymistycznie doskonałość bytu, bo to chyba oznacza ów brak bólu i cierpienia.
B) ZENON Z ELEI był najwybitniejszym i najsamodzielniejszym z następców Parmenidesa. O życiu jego i charakterze nic prawie nie wiadomo. Żył prawdopodobnie między r. 490 a 430; należał do tego pokolenia, które wydało już nowego pokroju filozofów przyrody, Empedoklesa i Anaksagorasa. Dzieło jego *O przyrodzie,* pisane schematyczną prozą w formie pytań i odpowiedzi, stało się później wzorem dla formy dialogowej.
Stanowił już inny typ filozofa niż jego poprzednicy: był apologetą i polemistą, mniej zajętym zdobywaniem nowych prawd niż bronieniem prawd zdobytych i zwalczaniem przeciwników. Wydoskonalił sztukę prowadzenia sporów, wykazywania, na drodze samego tylko zestawiania pojęć, prawdy własnej i zwłaszcza cudzego fałszu: był przez to twórcą dialektyki, jak zaświadcza Arystoteles. Bronił eleackiej jedności i niezmienności bytu, ale bronił na drodze pośredniej i negatywnej, w ten sposób, że wykazywał niemożliwość, bo sprzeczność, wszelkiej mnogości i wszelkiej zmiany, specjalnie zaś atakował najprostszą formę zmiany: ruch.
Argumenty Zenona przeciw ruchowi są cztery:
1. Tzw. DYCHOTOMIA. Przedmiot, gdy znajduje się w ruchu i ma przebyć jakąś drogę, musi przebyć najpierw połowę tej drogi, potem połowę drogi pozostałej, potem połowę reszty i tak w nieskończoność. Jakkolwiek tedy mała jest droga, którą przedmiot ma przejść, zawsze musi przejść nieskończoną ilość odcinków, a tego w skończonym przeciągu czasu dokonać niepodobna, ruch więc jest niemożliwy.
2. Tzw. ACHILLES. Najszybszy biegacz nigdy nie dogoni najwolniejszego, Achilles nie dogoni żółwia, jeśli ten choć cokolwiek go wyprzedzi. Goniący bowiem musi dojść najpierw do miejsca, z którego wyszedł goniony, ten zaś posunął się naprzód, i tak będzie zawsze.
3. Tzw. STRZAŁA. Lecąca strzała w chwili teraźniejszej nie porusza się, lecz spoczywa w powietrzu i nie przebiega żadnej przestrzeni; i tak samo jest w każdej innej chwili. Ale czas składa się z chwil, więc strzała nie może posuwać się naprzód w powietrzu, lecz spoczywa.

4. Tzw. STADION. Szybkość, z jaką przedmioty poruszają się, jest jednocześnie taka i inna, mniejsza i większa, w zależności od tego, względem jakich innych przedmiotów jest rozważana; jeśli zaś ruch dokonywa się z szybkością, która jest jednocześnie taka i nie taka, to jest sprzeczny i nie może istnieć. Że zaś szybkość przedmiotów jest jednocześnie różna, to widać na takim przykładzie: z trzech zbiorów ciał *A, B, C* pierwszy jest nieruchomy, pozostałe zaś w ruchu; gdy zbiory te z układu I przeszły w układ II, to *C* minęło dwa odstępy *A-A, a* cztery odstępy *B-B,* więc przeszło pewną drogę i jednocześnie drogę dwukrotnie większą.

	AAAA		***AAAA***
I	***BBBB***	**II**	***BBBB***
	CCCC		**CCCC**

Argumentów Zenona przeciw mnogości jest parę, a są dość podobne między sobą; jeden z nich ma treść następującą:
Jeżeli byt stanowi mnogość, to jest podzielny, podzielny zaś jest, dopóki części jego posiadają wielkość; gdy zaś podział dojdzie do części nie posiadających wielkości, wtedy podzielność skończy się. Byt składa się z tych części, na które daje się dzielić, te zaś części, jako niepodzielne, są pozbawione wielkości. Ale jeśli części są pozbawione wielkości, to i suma ich także; zatem byt jest pozbawiony wielkości. Ale, z drugiej strony, części nie mogą być bez wielkości, bo nie wytworzyłaby się z nich całość posiadająca wielkość, więc choć dzielilibyśmy byt w nieskończoność, zawsze otrzymamy części posiadające wielkość, czyli byt składa się z nieskończonej ilości takich części, a więc jest nieskończenie wielki. Przy założeniu zatem, że byt jest mnogością, wynika, że byt nie ma wielkości i że zarazem jest nieskończenie wielki; więc mnogość jest sprzeczna i nie może istnieć.
W związku ze sprawą mnogości był również argument Zenona przeciw poznaniu zmysłowemu. Ziarno rzucone na ziemię nie wydaje dźwięku; nie powinien więc wydać go i worek ziarna, bo skądże ma wydawać dźwięk całość, jeśli nie wydaje go żadna *z* części ? Tymczasem worek ziarna, wysypany na ziemię, wydaje dźwięk.
Wśród tych argumentów Zenona jeden zajmuje oddzielne miejsce: to 4. argument przeciw ruchowi; udowadnia on nie to, co zamierza: nie sprzeczność ruchu, lecz jego względność. Inne natomiast argumenty przeciw ruchowi i mnogości mają wspólny charakter i skierowane są przeciw tej samej trudności. Trudność ta dotyczy nie tylko ruchu i mnogości, ale też czasu, przestrzeni i wszystkiego, co ma charakter ciągły.
Grecy (specjalnie Arystoteles) mniemali, iż rozwiązują trudność tkwiącą w rozumowaniach Zenona wskazując, że czas jest tak samo nieskończenie podzielny jak przestrzeń i że ich części odpowiadają sobie. Ale trudność tkwi głębiej: chodzi w argumentach Zenona o sprawę zasadniczą: o stosunek wielkości skończonych i nieskończonych. Trudność tego stosunku występuje na jaw, gdy ma się do czynienia z wielkościami ciągłymi, które ciągłość czyni podzielnymi w nieskończoność; takimi zaś wielkościami są czas i przestrzeń oraz ruch, którego czynnikami są czas i przestrzeń. Paradoksy Zenona pochodzą stąd, że operując nieciągłymi częściami chciał z nich odtworzyć wielkości ciągłe. A to istotnie jest niemożliwe. Przestrzeń nie jest sumą punktów, czas nie jest sumą momentów, ruch nie jest sumą prostych przejść od punktu do punktu: to był wynik rozważań Zenona. Punkty i momenty można tylko całkować, ale nie sumować. Całkowanie nieprędko zostało wynalezione, ale już w V w. p.n.e. trudności podniesione w paradoksach Zenona wskazały na odmienną naturę wielkości ciągłych i stały się bodźcem do zbadania ciągłości. Były też początkiem dociekań nad wielkościami ciągłymi: czasem, przestrzenią, ruchem, nad stosunkiem całości i części, części skończonych i nieskończonych. W tym leży poważne znaczenie tych niepoważnie wyglądających argumentów.
C) W następnej po Zenonie generacji zwolennicy filozofii eleackiej nie tworzyli już oddzielnej grupy, ale znaleźli się w obu wielkich grupach filozoficznych tego okresu:
zarówno wśród sofistów, jak i wśród uczniów Sokratesa; wśród pierwszych kontynuatorem eleatów był zwłaszcza Gorgiasz, wśród drugich - tzw. szkoła megarejska. Ale ci następcy Parmenidesa odbiegali coraz dalej od pozytywnych badań mistrza nad naturą prawdziwego bytu; ich poczynania dialektyczne były już tylko negatywne.

GORGIASZ z Leontinoi na Sycylii, który żył w granicach między 483 a 375 r., a w r. 427 bawił jako

poseł swego miasta w Atenach, pierwotnie uprawiał filozofię przyrody w duchu Empedoklesa, potem zaś działał jako retor, sofista i literat, a po trosze i jako filozof.
Z pisma jego *O przyrodzie* przechowały się tylko trzy tezy nihilistyczne i sceptyczne, uzasadniane w sposób wyraźnie zależny od eleatów, a zwłaszcza od Zenona. Tezy te brzmią: 1) nie ma nic, 2) gdyby nawet było coś, to nie byłoby poznawalne, 3) gdyby nawet było poznawalne, to nie mogłoby być przedmiotem porozumienia między ludźmi. Najoryginalniejsze było uzasadnienie ostatniej tezy, polegające na tym, że znak jest różny od tego, co przezeń oznaczone: jakże można komunikować słowami przedstawienie barwy, skoro ucho słyszy nie barwy, lecz dźwięki?
Tezy Gorgiasza wyglądają na żart retora, który chce pokazać, że wszystkiego można dowieść. A jednak były poważnie rozważane w starożytności. Nie znaczy to wszakże, aby Gorgiasz był na serio przekonany, że nic nie ma i że niczego nie można poznać ani innemu zakomunikować. Intencja paradoksów Gorgiasza była zupełnie ta sama, co Zenona. Odkrywał trudności logiczne, a niech je rozwiąże, kto może.
D) SZKOŁA MEGAREJSKA. Szkoła megarejska była założona przez Euklidesa. Należał on do najbliższego Sokratesowi grona, ale łączyły go z Sokratesem stosunki raczej osobiste niż filozoficzne. W filozofii swej był bliski eleatom, twierdził, że istnieje tylko jedność.
Szkoła jego zwana była erystyczną, gdyż zaszczepił w niej erystykę, tj. kunszt prowadzenia sporów i przekonywania przeciwnika bez względu na to, gdzie słuszność. Erystyka była dialektyką zdeprawowaną przez to, że utraciła swój cel: szukanie prawdy. Zresztą operowała tymi samymi sposobami, co dialektyką Zenona: tropiła sprzeczności i antynomie; gdzie zaś ich nie było, tam je wytwarzała.
Niektóre z antynomii megarejskich zasługują jednakże na uwagę i pamięć: formułują one, przeważnie w formie przykładowej, istotne trudności logiczne lub semantyczne. Najbardziej znane z nich przypisywane są nie Euklidesowi już, lecz uczniowi jego, Eubulidesowi: 1) Kłamca: jeżeli kłamca mówi, że kłamie, to zarazem kłamie i mówi prawdę. 2) Elektra: o Orestesie Elektra wie, że jest jej bratem, ale gdy zasłonięty stanął przed nią, Elektra nie wie tego, co wie. 3) Łysina: kto straci jeden włos, nie staje się jeszcze łysym, drugi włos utracony też nie stanowi łysiny; kiedyż zaczyna się łysina? 4) Rogacz: rogów nie zgubiłeś, a czegoś nie zgubił, to posiadasz, więc posiadasz rogi.
W takich sofizmatach megarejczycy byli uczniami Zenona; np. sofizmat „łysina" ma ten sam nerw argumentacji, co argument o „worku ziarna".
Duch eleatów żył i w późniejszych generacjach w szkole megarejskiej: Diodor Kronos, zmarły w r. 307, słynny z polemiki przeciw istnieniu możliwości (poza tym, co istnieje, nic nie jest możliwe), dodał jeszcze nowe argumenty przeciw ruchowi. Jeden z późniejszych członków szkoły, Stilpon, który około 320 r. nauczał w Atenach, stanowi łącznik jej ze szkołami sceptyków oraz stoików.
Nie przypadek, lecz natura eleackiej filozofii spowodowała, iż skończyła się ona negatywną polemiką, erystyką i zestawianiem sofizmatów. Filozofia ta była tego rodzaju, że zaprzeczając wszelkiej różnorodności nie mogła rozbudowywać swych poglądów; mogła
natomiast atakować poglądy cudze, i na tym polu wyładowała się energia umysłowa jej zwolenników. Ignorowanie zaś doświadczenia musiało mieć ten skutek, że skupiło zainteresowania dokoła kwestii formalnych. Natomiast w dziedzinie spraw formalnych zarówno eleaci, jak ich megarejscy następcy dotarli do istotnych zagadnień i trudności. Me-garejczycy specjalnie w dziedzinie językowo-logicznej znaleźli zagadnienia dziś jeszcze żywe. Np. antynomie Eubulidesa dotyczyły spraw takich, jak ograniczenie zakresu podstawień (kłamca), istoty funkcji intencjonalnej (Elektra), chwiejności terminów (łysina), wieloznaczności znaku negacji (rogacz).
WPŁYW DALSZY. Doktryna eleatów wywarła wpływ i poza szkołą, pośrednio oddziałała na całą filozofię grecką. Parmenides wziął górę nad Heraklitem. Empedokles, Anaksagoras i atomiści utworzyli swe systemy dla uzgodnienia jego nauki z faktami doświadczenia. Pod wpływem Parmenidesa późniejsza filozofia przyrody zaczęła pojmować materię jako bezwładną, a pod wpływem Zenona jako nieskończenie podzielną. Później naukę o niezmienności bytu przejął Platon dla swej teorii idei. Dialektyka weszła w krew filozofii greckiej: posługiwali się nią zarówno sofiści jak Platon, zarówno filozofowie epoki klasycznej jak hellenistycznej. Argumenty Zenona aż do czasów najnowszych zachowały swą pobudzającą moc i były dyskutowane przez najwybitniejszych filozofów, jak Bayle, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Herbart, Hamilton, Mili, Renouvier, Bergson, Russell.

EMPEDOKLES

Rozłam między heraklityzmem a eleatyzmem musiał wywoływać próby ich pogodzenia. Prób było kilka, a wszystkie polegały na tym samym: zachowywały Parmenideiskie przekonania o niezmienności bytu, natomiast dla wytłumaczenia przemian dokonujących się w zjawiskach porzucały przekonanie o jedności bytu. Próby te przypadły na połowę V wieku. Najprostsza z nich była próba Empedoklesa.

ŻYCIE. Empedokles pochodził z Agrygentu (obecnego Girgenti), najbogatszego wówczas miasta na Sycylii. Żył prawdopodobnie od 490 do 430 r. p.n.e.; przebywał na Sycylii i w Wielkiej Grecji. Pierwszy to był Doryjczyk w dziejach filozofii, a jedyna w swoim rodzaju postać we wcześniejszych dziejach filozofii greckiej: był lekarzem, kapłanem, cudotwórcą, poetą i filozofem. Sam siebie uważał za istotę natchnioną, prawie boską; był czczony i wielbiony przez tłumy, które podziwiały jego cuda. Jak wynika z opisów, były to „cuda techniki", owoce pomysłowości i znajomości przyrody. W końcu utracił łaski tłumów i umarł na wygnaniu w Peloponezie. Po śmierci stał się postacią legendarną.

DZIEŁO Empedoklesa, filozoficzny poemat *O naturze,* zdradzało raczej stylem swym niż treścią, że autor był poetą. Część I poematu traktowała o świecie w ogóle, jego siłach i żywiołach, II - o roślinach i zwierzętach, III - o rzeczach boskich i duszy.

POPRZEDNICY. Filozofia Empedoklesa była wyłącznie filozofią przyrody, pokrewną filozofii Jończyków. Jednakże Empedokles, mieszkaniec Wielkiej Grecji, znał już zachodnie szkoły filozoficzne, elejską i Pitagorejską. Był słuchaczem Parmenidesa i próbował idee e l e a c k i e zaszczepić jońskiej tradycji; na tym przede wszystkim polega jego rola w dziejach filozofii.

POGLĄDY. 1. TEORIA MATERII. „Nie może nic powstać z tego, czego nie ma, jest niemożliwe i niesłychane, by to, co jest, zginęło". Tę myśl Parmenidesa Empedokles uważał za pewnik. Ale stosował ją tylko do prostych składników rzeczy, natomiast *rzeczy* złożone miał za powstające i ginące. Przez taki kompromis godził stanowisko Parmenidesa ze stanowiskiem Heraklita; godził postulaty jednego z faktami doświadczenia opisanymi przez drugiego. Godził je, bo niezmienność składników nie sprzeciwiała się zmienności rzeczy. Bo niezmienne składniki mogą się łączyć i rozłączać; same przez to nie ulegają zmianie, ale zmieniają się ich układy i *rzeczy z* nich złożone powstają i giną. Składniki, zbiegając się jedne z drugimi, stają się różnokształtnymi rzeczami. „Nie ma powstawania czegokolwiek, co jest śmiertelne, ani nie jest końcem niszcząca śmierć. Jest tylko mieszanie się i wymiana tego, co pomieszane".

Aby przeprowadzić ten pogląd, trzeba było zerwać z monistycznym tłumaczeniem świata przez jedną jedyną zasadniczą materię jak to czynili pierwsi filozofowie, i przejść do pluralizmu. Empedokles przyjął cztery jakościowo różne składniki świata, czyli cztery rodzaje materii. W doborze ich miał drogę wskazaną przez poprzedników. Wprawdzie z dotychczasowych fizyków każdy uznawał tylko po jednym rodzaju materii, ale każdy uznawał inny rodzaj: Tales - wodę, Anaksymenes - powietrze, Heraklit - ogień, Ksenofanes i inni - ziemię. Empedokles poszedł drogą najmniejszego oporu; połączył te różne opinie i przyjął cztery składniki: wodę, powietrze, ogień i ziemię. Były to cztery najbardziej rozpowszechnione w przyrodzie rodzaje ciał, różniące się między sobą stanem skupienia. Każdy odrębny stan skupienia Empedokles miał za odrębny rodzaj materii (stan ognisty wydawał się wówczas stanem czwartym obok stałego, płynnego i gazowego). Owe cztery pierwotne rodzaje nazywał „korzeniami wszechrzeczy"; potem utarła się nazwa „żywiołów" i „pierwiastków". Jak z niewielu barw na palecie malarza powstaje barwny obraz, tak też z niewielu żywiołów powstają różnorodne *rzeczy.* Empedokles nie rozwiązał wprawdzie zagadnienia szczęśliwie, ale postawił je trafnie. Zaczął bowiem szukać prostych składników materii i może być uważany za twórcę pojęcia pierwiastka. Rozmnożywszy Parmenideiskie pojęcie bytu, potrafił uzgodnić je ze zjawiskami i uczynić zastosowalnym w przyrodoznawstwie.

Przygotował w ten sposób podstawę do rozważań natury chemicznej. Sam rozważania te zapoczątkował: próbował tłumaczyć wzajemne zachowanie się ciał przez ich powinowactwo, a różnice między ciałami traktował jako różnice ilościowe i różnice struktury. Zastosowania były naiwne (mówił np., że mięso i krew mają równe ilości żywiołów, kość jest zaś w połowie ogniem, a w jednej czwartej ziemią i w jednej czwartej wodą), jednakże zawierały w zaczątkowej postaci zasadnicze myśli chemii.

2. TEORIA SIŁ. Drugie wielkie zagadnienie Empedoklesa było: Dlaczego żywioły łączą się i rozłączają? Zagadnienie było nowe; jońscy filozofowie dochodzili tylko, jak dokonywają się zmiany, ale nie dlaczego. Pytać, dlaczego materia zmienia się, to znaczyłoby
dla nich pytać: dlaczego zmienia się to, co z natury swej jest zmienne. Przypisywali bowiem materii

zdolność samorzutną przetwarzania się, nie oddzielali siły od materii; wyobrażali sobie zmianę jako wewnętrzną transformację, jako wewnętrzny proces dynamiczny.
Teraz nastąpiło rozdzielenie materii i siły. Pod wpływem eleackiej nauki o niezmienności i nieruchomości bytu żywioły zostały pojęte jako bezwładna masa; przemiana tedy dokonywać mogła się w nich tylko przez działanie z zewnątrz. Trzeba było szukać siły, która porusza bezwładną materię. Dawniejsi filozofowie, ci, co nie oddzielali jeszcze siły od materii, pojmowali siłę jako przyciągającą bądź jako odpychającą: Parmenides (w drugiej części swego poematu) zwał siłę „miłością", a Heraklit „sporem". Empedokles i w tej sprawie zajął stanowisko pluralistyczne; i tu połączył dawne opinie i uznał dwie siły: miłość i niezgodę. „Były one przedtem i będą, i nigdy, zdaje się, nie będzie czas bezgraniczny wolny od tej pary".
Cztery żywioły poruszane przez dwie siły - oto Empedoklejski obraz świata. A ustrój świata zależny jest od tego, która z sił w danej chwili ma przewagę. I dzieje świata z tego punktu widzenia rozdzielają się na cztery okresy: 1) Stan pierwotny, gdy nie działa jeszcze żadna siła, i żywioły wprowadzone w ruch i nie zmieszane znajdują się każdy na swym miejscu i w najdoskonalszym ładzie; 2) okres działania „niezgody", którego wynikiem jest: 3) stan całkowitego rozmieszania żywiołów i chaosu; po nim zaś następuje: 4) okres działania „miłości", która łącząc podobne z podobnym, komasuje żywioły i doprowadzi z powrotem do pierwotnego harmonijnego stanu. A potem znów dzieje świata będą rozwijać się dalej w tym samym porządku. Okres pierwszy i trzeci, w których działanie sił jest zawieszone, są okresami eleackiej nieruchomości, a drugi i czwarty Heraklitejskiej zmienności.

3. TEORIE BIOLOGICZNE i PSYCHOLOGICZNE. Poza ogólną teorią świata Empedokles posiadał sporo wiadomości szczegółowych o przyrodzie; niektóre były luźnymi pomysłami, ale inne zastosowaniami ogólnej teorii. Szczególne uzdolnienie okazywał w ujmowaniu zjawisk biologicznych. Powstanie istot organicznych wyobrażał sobie jako dzieło przypadku: „członki połączyły się, jak przypadek zdarzył"; lecz wiele z przypadkowych układów - „głowy bez szyi i tułowia", „oczy bez twarzy", „postacie ludzkie z głowami wołów" - nie zachowało się. To ujęcie, a także twierdzenie, że istoty mniej doskonałe powstały przed doskonalszymi (rośliny przed zwierzętami), było jakby zapowiedzią teorii doboru i ewolucji. Pisząc zaś, że „włosy, liście, grube pióra ptaków i łuski rosnące na potężnych członkach są tym samym", wyraził w naiwny sposób te myśli, na których wiele wieków później zbudowano morfologię porównawczą.
Dokładniej znane są poglądy psychologiczne Empedoklesa, a w szczególności pogląd na proces postrzegania. Były one zastosowaniem ogólnych zasad jego filozofii: w postrzeganiu bowiem widział działanie siły, którą nazywał „miłością", a która czyni, że podobne ciągnie do podobnego i poznaje podobne. „Ziemią widzimy ziemię, wodą wodę, powietrzem widzimy jasne powietrze, a ogniem niszczący ogień. Miłością widzimy miłość, a nienawiścią smutną nienawiść". Wnosił stąd, że wszystkie żywioły muszą znajdować się w oku, aby oko mogło widzieć przyrodę.
Drugim podstawowym założeniem teorii postrzegania było dla Empedoklesa, iż postrzeganie możliwe jest tylko przy bezpośrednim zetknięciu organu zmysłowego z postrzeganą rzeczą. Założenie to zmusiło go do przyjęcia hipotezy, która znalazła potem
w Grecji prawie powszechne uznanie. Mianowicie fakt, iż widzimy rzeczy odległe, tłumaczył tym, że z rzeczy oddzielają się „wypływy" i z oczu także, i tamte wypływy spotykają się z tymi. Wypływy przedostają się z oka i do oka przez pory; otóż tylko te rzeczy mogą być widziane, które pod względem kształtu i wielkości odpowiadają porom oka: było to naiwne jeszcze ujęcie słusznej myśli, że postrzeżenia są zależne od budowy organu. Uzupełnieniem tej teorii postrzegania była teoria uczuć, również pojęta fizjologicznie i oparta na zasadzie podobieństwa: „Przyjemność powstaje z tego, co podobne w żywiołach i ich mieszaninie, przykrość zaś z tego, co przeciwne". Wreszcie Empedokles wybudował naukę o temperamentach, niejako psychologię różnicową na podłożu czysto fizjologicznym, w której stosował swą teorię żywiołów. I tu szczegóły były prymitywne. Wedle tej teorii, u najmędrszych żywioły są zmieszane w ilościach równych i rozmieszczone ani zbyt rzadko, ani zbyt gęsto; ci, w których żywioły są rozmieszczone zbyt rzadko, są tępi i męczą się łatwo; ci, w których gęsto, są impulsywni, zaczynają wiele rzeczy, a mało kończą; ci, co mają dobry układ żywiołów w rękach, są dobrymi rzemieślnikami; ci, co w języku - dobrymi mówcami.
ZNACZENIE EMPEDOKLESA. W rozwoju filozofii greckiej Empedokles zajmuje w paru punktach miejsce zwrotne. Dziełem jego były: 1) pierwsza pluralistyczna teoria materii, godząca wariabilizm z postulatami eleatów; 2) oddzielenie siły od materii; 3) teoria postrzegania. Poza tym Empedokles, który miał temperament raczej uczonego przyrodnika niż metafizyka, pozostawił szereg cennych pomysłów z

dziedziny chemii, biologii i psychologii fizjologicznej. Działanie filozofii Empedoklesa zostało przytłumione przez analogiczne, ale dojrzalsze doktryny Anaksagorasa i zwłaszcza atomistów. Jednakże oddziałał na sycylijską szkołę lekarzy i na niektórych uczonych pitagorejczyków.

ANAKSAGORAS

Współczesna filozofii Empedoklesa i oparta na tych samych założeniach była filozofia Anaksagorasa.

ŻYCIE. Anaksagoras, ur. około 500 r., zm. zapewne 428/27, był pierwszym filozofem, który osiadł w Atenach. Z urodzenia i on nie był Ateńczykiem, urodził się w Klazomenach w Jonii. Dopiero jako dorosły człowiek przeniósł się do Aten, gdzie właśnie rozpoczynał się wiek złoty i gdzie odtąd przez szereg pokoleń miała być stolica filozofii.

Wytworzył w filozofii teorię analogiczną do tej, jaką prawie jednocześnie głosił Empedokles. Stanowił natomiast typ człowieka zupełnie inny niż Empedokles: bardziej trzeźwy i prosty, pozbawiony aspiracji poetyckich i politycznych, nie grający roli proroka. Chciał być tylko i wyłącznie badaczem. Żył w dobrowolnym ubóstwie, nie ceniąc innych dóbr niż umysłowe.

W Atenach zawarł przyjaźń z najznakomitszymi ludźmi Młodej Grecji: z samym Peryklesem, z Eurypidesem, postępowym tragikiem sławiącym wolność ducha i równość, z Fidiaszem, wielkim rzeźbiarzem. Miał mieć głęboki wpływ na Peryklesa, a pośrednio
na losy Grecji. Ich związek przyjaźni i współpraca trwały lat około trzydziestu, a zakończyły się tragicznie: w przeddzień wojny peloponeskiej wrogowie Peryklesa, chcąc weń ugodzić, uderzyli w jego przyjaciół. Anaksagoras, który opuścił wówczas Ateny, zaocznie został oskarżony i skazany na śmierć za poglądy astronomiczno-religijne. Nie jedyne to było oskarżenie filozofa w Grecji mające podkład polityczny. Zmarł w Lampsaku.

POPRZEDNICY. Filozofia Anaksagorasa miała tych samych poprzedników, co i filozofia Empedoklesa: z jednej strony jońskich filozofów przyrody i specjalnie Heraklita, z drugiej zaś eleatów. Z eleatów oddziałał nań nie tylko Parmenides, ale i Zenon, pod którego wpływem przyjął nieskończoną podzielność materii.

POGLĄDY. 1. TEORIA MATERII. Teza Parmenidesa - że to, co jest, nie może przestać być - była dla Anaksagorasa pewnikiem, tak samo jak dla Empedoklesa. I sposób pogodzenia tego założenia z faktem zmienności rzeczy był ten sam: składniki świata są niezmienne, ale łącząc się i rozłączając tworzą zmienne układy. „Na powstawanie i ginięcie niedobrze zapatrują się Hellenowie, gdyż nic nie powstaje i nic nie znika, lecz istnieje tylko mieszanie się i rozdział rzeczy, które są. Słuszne więc byłoby nazywać powstawanie mieszaniem się, a zanikanie rozdziałem".

Natomiast w pojmowaniu niezmiennych składników Anaksagoras odbiega od Empedoklesa. Sądził bowiem, że żadna jakość nie może powstać z kombinacji innych jakości. „Jakże" - mówił - „.może powstać włos z tego, co nie jest włosem, a mięso z tego, co nie jest mięsem?" Głosił więc niezmienność nie tylko pewnych pierwiastków, ale wszelkich jakości. Według Empedoklesa rzeczywistość miała cztery składniki, a według Anaksagorasa miała ich tyle, ile jest odrębnych jakości. Te niezliczone składniki Anaksagoras nazywał „zarodkami" lub „rzeczami", Arystoteles nazwał je później „homoio-meriami" (tj. ciałami składającymi się z jednorodnych części).

Teoria przyrody Anaksagorasa była zatem na wskroś jakościowa. Cokolwiek istnieje, złożone jest z przeróżnych „zarodków". Jeżeli jedząc chleb odżywiamy przez to swój organizm, to znaczy, że odżywiamy swe muskuły, krew, mięso, kości, zatem w chlebie muszą być muskuły, krew, kości i mięso; chleb jest z rośliny, więc wszystkie te składniki muszą być w roślinie; roślina odżywia się żywiołami, ziemią, wodą, słońcem, powietrzem, więc wszystkie te składniki muszą być zawarte w żywiołach. Zatem żywioły, które Empedokles uważał za najprostsze, są tak samo złożone jak i inne rzeczy. Wszystko tedy jest złożone: „w każdej rzeczy jest część każdej innej", „we wszystkim jest część wszystkiego", „wszystkie *rzeczy* są razem". Złożone są nawet najmniejsze części materii: w najmniejszej „znajdują się różnorodne ciała i zarodki wszelkich rzeczy wraz z wszelkiego rodzaju kształtami, barwami i zapachami". I nie ma kresu podzielności: „Pośród tego, co jest małe, nie ma najmniejszego, lecz tylko zawsze mniejsze". Pogląd ten Anaksagorasa - infinitystyczny, dopatrujący się nieskończoności w przyrodzie - przygotowany był przez naukę Zenona o nieskończonej podzielności; ale Anaksagoras uznał nieskończoność jeszcze i w zakresie jakości; i przez to wytworzył zawrotny wprost obraz materii podobny chyba

tylko do młodszego o dwa tysiące lat systemu Leibniza, gdzie każda cząstka świata odzwierciedla cały świat.
Jeżeli wszakże w każdej rzeczy znajdują się wszystkie składniki świata, to jak możemy odróżnić jedną rzecz od drugiej i jakim prawem nazywamy je różnymi nazwami? Już w starożytności zarzucano Anaksagorasowi, że, zgodnie z jego teorią, kamień uderzony o kamień powinien sączyć krew, zadraśnięta roślina wypuszczać mleko. Tymczasem Anaksagoras pojmował sprawę tak: w każdej rzeczy są wszystkie składniki, ale nie w każdej są w tej samej proporcji. Postrzegamy w każdej tylko te składniki, które w niej przeważają; wedle nich też rzecz nazywamy; inne składniki także są w rzeczach zawarte, ale nie można ich postrzec, tak jak nie słyszy się cichego głosu wśród okrzyków tłumu ani nie widzi kropli wina w beczce wody. Za nieskończoną różnorodnością i podzielnością zmysły nasze nadążyć nie mogą, jest granica, poniżej której nie sięgają. W związku tedy ze swą teorią świata Anaksagoras doszedł do koncepcji tego, co psychologia nowszych czasów nazwała „progiem świadomości".
Zmysły nasze są wszakże tylko słabe, a poza tym są wierne: jakości zmysłowe są, jak się dziś mówi, obiektywne; świat jest taki, jakim go postrzegamy. Filozofia Anaksagorasa, choć wyrosła z eleatyzmu, zachowała zaufanie do wiedzy zmysłowej.

2. TEORIA DUCHA. Anaksagoras, podobnie jak Empedokles, oddzielił siłę od materii Był w tym wpływ Parmenidesa: materia jest z natury swej nieruchoma; ruch więc mogła osiągnąć tylko z zewnątrz. Skąd go osiągnęła? Anaksagoras wyobrażał sobie sprawę tak: jakiś impuls spowodował wir w materii, wir ten rozszerzając się pociągnął mechanicznie całą materię. Ale skąd pierwszy impuls? Na to Anaksagoras dał swą słynną odpowiedź: uczynił to duch. Odrzucał myśl, by początek zdarzeń mógł być dziełem przypadku lub niepojętej konieczności; przeciwko temu przemawiał ład panujący w przyrodzie i jej rozumny ustrój. Rozumny zaś impuls dać mogła jedynie siła nie mechaniczna, lecz duchowa. Ten wzgląd kazał Anaksagorasowi przyjąć, iż ruch świata jest dziełem ducha.
Na rozumność przyrody, na jej podobieństwo z tym, co wiemy o własnym duchu, zwracali uwagę Grecy już dawniej, mianowicie Heraklit. Ale Anaksagoras, w związku ze swym nowym zagadnieniem, powziął myśl, że duch jest poza i ponad przyrodą, boć musi być poza przyrodą, aby przyrodę poruszyć. Ta koncepcja czegoś stojącego poza przyrodą, a jednak objawiającego się w niej, była oryginalnością Anaksagorasa, której świadomi byli jego współcześni. Nikt przed nim nie wytworzył pojęcia bytu istniejącego poza przyrodzonym światem; wszak i bogowie Greków byli także mieszkańcami ziemi i stanowili część przyrody.
Koncepcji „ducha" Anaksagoras nie rozwinął wszechstronnie; scharakteryzował go o tyle tylko, o ile to było potrzebne dla wyjaśnienia ruchu i ładu w przyrodzie. W każdym razie jego pojęcie ducha odbiegało znacznie od nowożytnego pojęcia. Pojmował go materialnie: jako materię, tyle tylko, że najsubtelniejszą i nie zmieszaną z innymi rodzajami materii. Było to zgodne z pojęciem duszy, rozpowszechnionym naówczas wśród Greków. Następnie: zapewne nie pojmował go jako osobę; duch nie musiał być osobą dla Greków, którzy, zarówno przed Anaksagorasem jak i po nim, wierzyli, że istnieją dusze żywiołów, dusze ciał niebieskich, a nawet dusza świata. Anaksagoras w pojęciu ducha, który poruszył świat, połączył własności duchowe z własnościami bezosobowych sił. Akcję ducha ograniczył do poruszenia świata; odkąd zaś świat został poruszony, duch przestał działać. I nie ma u Anaksagorasa, w związku z teorią ducha, mowy o nadprzyrodzonym działaniu ani nawet o celowym kształtowaniu świata.

3. TEORIA POSTRZEGANIA. Ogólna filozofia Anaksagorasa, w przeciwieństwie do filozofii Empedoklesa, była tego rodzaju, że źle nadawała się do zastosowań; wypowiadała wprawdzie poglądy w szczegółowych kwestiach przyrodoznawstwa, i nieraz trafne, ale były to luźne obserwacje i uogólnienia. W pewnym przynajmniej związku z ogólną teorią był jego pogląd na naturę postrzegania. Empedokles zrobił tu początek i odtąd wszyscy filozofowie greccy zajmowali się sprawą postrzegania. Zasada przyjęta przez Anaksagorasa była zresztą przeciwieństwem tej, którą przyjmował Empedokles: postrzegamy nie to, co do nas podobne, lecz to, co przeciwne. Oparta była na uogólnieniu pewnych obserwacji : bo „co jest tak samo zimne i tak samo ciepłe, jak my, nie grzeje nas ani nas ziębi przy dotknięciu". Dalsze uogólnienie tych obserwacji doprowadziło do zasady względności spostrzeżeń. Poza tym Anaksagoras operował zasadą „progu świadomości", która, jak to było wyjaśnione wyżej, była konsekwencją jego systemu. I wiedział, że próg jest różny dla różnych gatunków i różnych narządów. Obserwował zależność postrzeżeń od natury narządów zmysłowych, którą zresztą pojmował naiwnie (zwierzęta mające oczy duże i czyste widzą przedmioty duże i odległe, a te, które mają oczy małe, widzą

przedmioty małe i bliskie). Znał fakt uczuciowego zabarwienia spostrzeżeń; mniemał, że wszelkie postrzeżenie, jako działanie przeciwnego na przeciwne, połączone jest z bólem, który wszakże odczuwany jest tylko przy większej intensywności wrażeń: „błyszczące barwy i nadmierny zgiełk powodują ból, tak, iż nie możemy ich wytrzymać przez czas dłuższy".
ZNACZENIE ANAKSAGORASA. Zaważył on w dziejach filozofii 1) teorią ducha, będącego poza światem i poruszającego świat, oraz 2) teorią przyrody, pojętą w zdecydowanie jakościowy i infinitystyczny sposób. Ponadto godna jest uwagi 3) jego teoria postrzegania.
W wyraźnym przeciwieństwie do Empedoklesa, Anaksagoras miał - jak by się dziś powiedziało - postawę metafizyka, nie fizyka: jego teoria ducha była śmiałym pomysłem metafizycznym, ale bez wartości dla wyjaśniania poszczególnych zjawisk. To samo dotyczy jego teorii materii, która była śmiałą metafizyczną próbą ujęcia natury *rzeczy,* ale nie dawała podstawy do naukowego ich badania, a nawet wiarą swą w wierność zmysłów niweczyła zabiegi Greków ku odnalezieniu jedności wśród różnorodności i zmienności zjawisk.
WPŁYW ANAKSAGORASA I OPOZYCJA PRZECIW NIEMU. Anaksagoras miał uczniów, między innymi Archelaosa, u którego znów uczyło się następne pokolenie filozofów ateńskich: liczni sofiści i pono Sokrates. Z doktryn Anaksagorasa największy wpływ wywarła teoria ducha: przejęli ją, z modyfikacjami, Platon i Arystoteles, a przez nich potężnie oddziałała dalej. Podziwiali oni Anaksagorasa za to, że dla wyjaśnienia świata wprowadził siłę duchową; ale zarzucali mu, że z pomysłu swego korzystać nie umiał, bo nie przeszedł do finalistycznego wyjaśnienia świata, lecz faktycznie pozostał przy mechanistycznym. Istotnie, nie stworzył teleologicznego obrazu rzeczywistości ani, jak twierdzono, monoteistycznej teologii; jednakże swym pojęciem nadziemskiego ducha przygotował pojęcia późniejszych teleologów i teologów.
Teoria materii na razie wcale nie znalazła oddźwięku; Demokryt przeciwstawił jej niebawem teorię wprost przeciwną, ilościową i finitystyczną. Zwłaszcza infinityzm Anaksagorasa mało znajdował zwolenników w Grecji. Analogiczne koncepcje powstały dopiero w filozofii nowożytnej.

DEMOKRYT I ATOMIŚCI

Ostatnim i najdojrzalszym tworem, jaki w swym nieustannym rozwoju wydała wczesna grecka filozofia przyrody, był atomizm. Był on główną w starożytności postacią materialistycznego poglądu na świat. Zapoczątkowany został przez Leucypa w połowie V wieku; natomiast rozwinięcie i wykończenie otrzymał dopiero w następnym pokoleniu po Demokrycie, już na progu IV w.
TWÓRCY ATOMIZMU. System atomizmu powstał dzięki dwom ludziom. Rozgraniczenie ich udziału jest trudne: Demokryt był uczniem Leucypa - ale potężna postać ucznia przysłoniła nauczyciela i pierwotnego twórcę systemu. Zasadniczy zrąb atomistycznej teorii, jej główne pojęcia i tezy były stworzone, jak się zdaje, przez Leucypa; Demokryt natomiast rozbudował teorię i powiązał z doświadczeniem. Leucyp żył współcześnie z Empedoklesem i Anaksagorasem; pierwotny atomizm stanowił zjawisko równoległe z ich teoriami. Musiał być daleko bardziej archaiczny od teorii sformułowanej przez Demokryta. Działalność Demokryta przypadała już na okres sofistyki i humanizmu ateńskiego. Mógł tedy uwzględniać nowe zainteresowania i korzystać z nowych poglądów; system jego mógł już mierzyć się z klasycznymi systemami Grecji. Nauka atomistów przekazana została prawie wyłącznie w jego sformułowaniu.
DEMOKRYT Z ABDERY żył w granicach między 460 a 360 r. W Abderze uczył się od Leucypa; poza tym kształcił się w długich podróżach. Ciche i nauce oddane życie spędził w rodzinnym mieście, z dala od publicznego i ruchliwego życia, jakie wiedli współcześni mu filozofowie-sofiści w Atenach. Zresztą zawitał jakoby do Aten, ale nie znalazł tam uznania. O jego charakterze chodziły w starożytności sprzeczne wieści: dla pogodnego zapewne usposobienia otrzymał przezwisko „śmiejącego się filozofa". Był wybitnym uczonym o olbrzymim zakresie wiedzy. Sześćdziesiąt jego dzieł Trasyllos ułożył za panowania Tyberiusza w piętnaście tetralogii. Wszystkie te dzieła zaginęły. Były między nimi pisma etyczne, była teoria wszechświata, traktaty o planetach, o przyrodzie, o naturze człowieka, o duszy, o kształtach, o barwach, o obrazach, traktat logiczny, czyli kanon, rozprawa o dźwiękach, o ogniu, o zarodkach, o kamieniach, traktaty geometryczne i arytmetyczne, astronomia, uranografia, geografia, pisma o rytmach i harmonii, o poezji, o piękności wyrazów, o dźwięcznych i niedźwięcznych wyrazach, pisma gramatyczne, m.in. o czasownikach, pisma techniczne, medyczne, agronomiczne, hodowlane, strate-

giczne. Niektóre z tych tematów były zapewne opracowane przez Demokryta po raz pierwszy. Był człowiekiem o wyjątkowej wszechstronności naukowej; w następnych generacjach dokonała się już specjalizacja naukowa, a szczególniej oddzielenie pracy filozoficznej od pracy na polu nauk specjalnych. Filozoficznie najważniejsze z jego pism były, jak się zdaje. Z dzieła przezeń dokonanego widać, iż był umysłem myślącym konkretnie i plastycznie, wybierającym zawsze teorię możliwie najprostszą i najnaturalniejszą.

POPRZEDNICY DEMOKRYTA. Dojrzały Demokrytejski system atomizmu miał poprzednika przede wszystkim w Leucypie. O jego życiu i dziełach brak pewnych wiadomości; brakło ich już nawet w starożytności, i to tak dalece, że wówczas pojawiły się - niewątpliwie niesłuszne - podejrzenia, iż był postacią mityczną. Skąd pochodził, nie wiadomo, natomiast jest prawdopodobne, iż mieszkał w Abderze i kierował tam szkołą. Poglądy jego wywodziły się, jak u Empedoklesa i Anaksagorasa, z połączenia starojońskiej filozofii przyrody z nauką eleatów. Jest prawdopodobne, że to on wystąpił pierwszy i pociągnął za sobą Empedoklesa i Anaksagorasa.

Demokryt oparł się zasadniczo na Leucypie, ale poza tym uwzględniał wszystkie donioślejsze doktryny, jakie wypłynęły w filozofii jego czasów. Widać w jego poglądach reakcję na relatywizm sofisty Protagorasa, z którym spotykał się w Abderze. W matematycznym traktowaniu przyrody musiała dokonywać się wymiana wpływów między nim a pitagorejczykami. Są nawet poszlaki, iż korzystał z mądrości Wschodu, z którą zapoznał się w podróżach.

POGLĄDY. 1. ATOMISTYCZNA TEORIA MATERII. Atomiści nawiązali do teorii Parmenidesa o niezmienności bytu, ale doszli do innych niż on wyników. Nie uważali bowiem za możliwe, by teoria bytu mogła być niezgodna ze zjawiskami. Do eleackiego postulatu bez sprzeczność i dodali drugi zasadniczy dla nauki postulat: zgodności z doświadczeniem. Przez to dopiero, jak mówi Arystoteles, umożliwili fizykę; stworzyli podstawę do nauki, pojętej jako teoria wyjaśniana przez zasady, a sprawdzana przez doświadczenie.

Takie stanowisko metodyczne doprowadziło ich do poglądu, że materia składa się z atomów *(arofia).* Te stanowiły w ich systemie odpowiednik żywiołów Empedoklesa i zarodków Anaksagorasa. Są to - jak sam grecki termin mówi - cząstki niepodzielne, które, w myśl uwag eleatów, są niezmienne, ale które poruszając się w przestrzeni wytwarzają zmienny, coraz to nowy układ świata. Legenda powiada, że widok pyłków, drgających w kolumnie światła, podsunął Leucypowi pomysł atomistycznego ustroju materii.

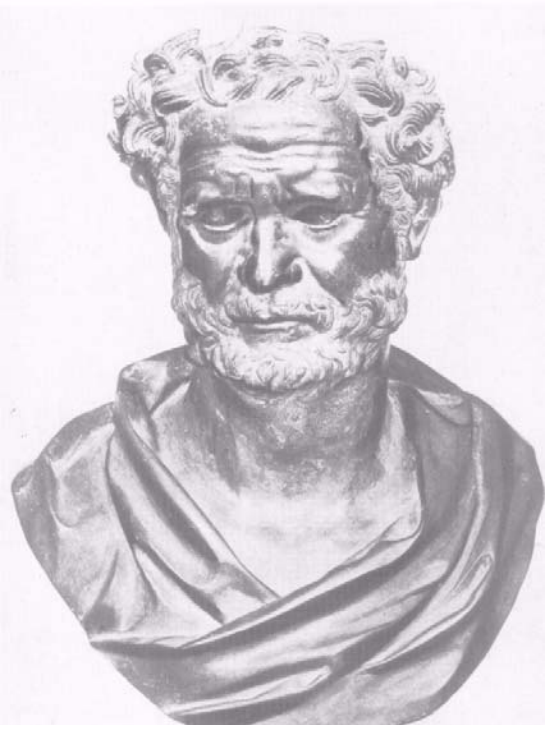
Starożytna teoria atomów miała cztery zasadnicze tezy:

a) Cała przyroda składa się jedynie z mnogości atomów, czyli niepodzielnych cząsteczek. Z nich złożone są wszystkie znajdujące się w przyrodzie ciała.

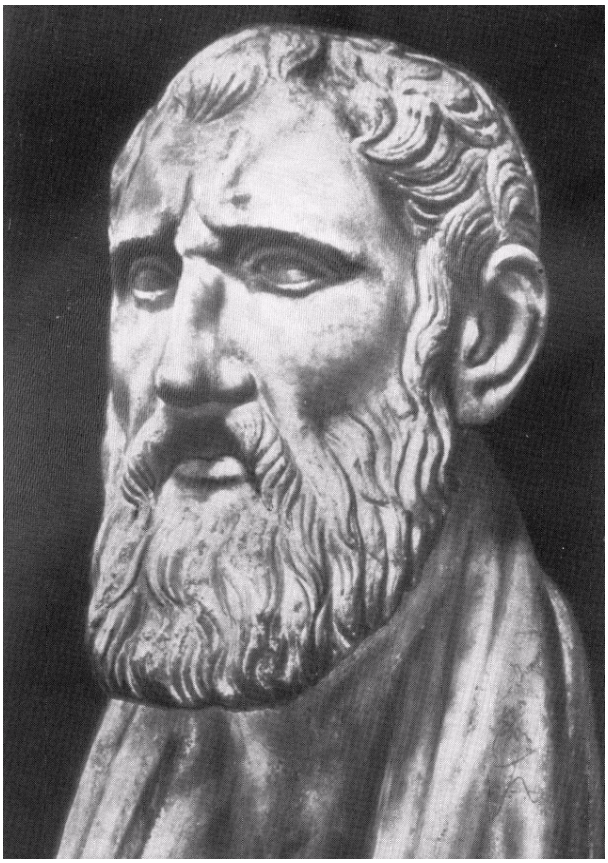
b) Atomy posiadają wyłącznie ilościowe własności, a nie posiadają jakościowych. Własności odróżniające jedne atomy od drugich są tylko trojakie: kształt, położenie i porządek; Arystoteles ilustrował je przez zestawienie liter. Te nieliczne, a wyłącznie geometryczne własności atomów tłumaczą wszelkie własności ciał złożonych.

c) Ponadto powszechną własnością atomów jest ruch. Jest równie odwieczny jak same atomy, nie potrzebował im być nadawany przez jakiś czynnik zewnętrzny. Polega on jedynie na zmianie miejsca w przestrzeni. Stanowi jedyną postać przemiany, jakiej podlegają atomy.

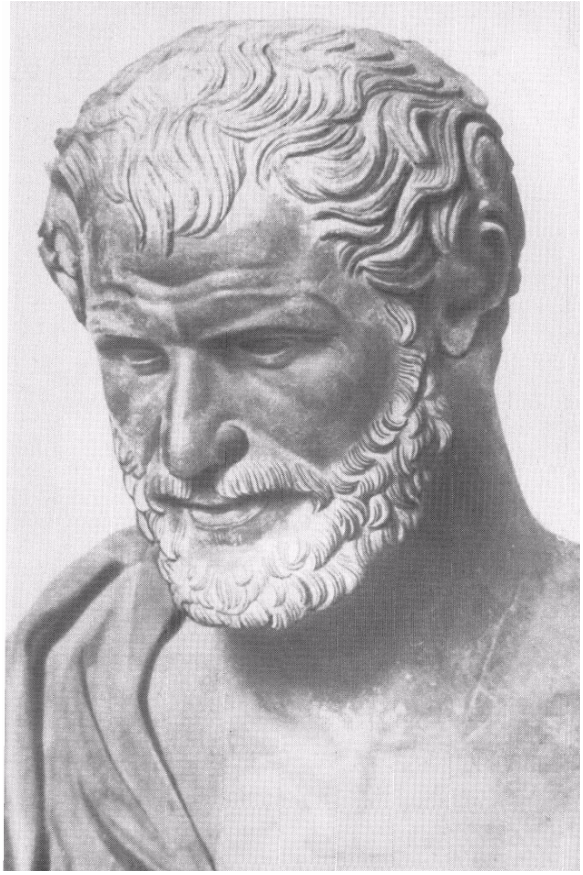
d) Atomy znajdują się i poruszają w próżni. Próżnia istnieje wbrew dawniejszym filozofom, a zwłaszcza eleatom, którzy odrzucali ją jako niebyt. Istnieje, bo jest niezbędna dla wytłumaczenia zjawisk, mianowicie ruchu; jakże bowiem mogłyby się poruszać atomy, jeśliby nie było pustego miejsca, gdzie by mogły się usunąć; tłumaczy ona również wzrastanie i zmniejszanie się przedmiotów, a także różny stopień oporu, jaki przedmioty stawiają. Z tych względów istnienie próżni było dla atomistów równie pewne jak istnienie atomów. „Naprawdę istnieją tylko atomy i próżnia", wedle słów Demokryta. Nazywając atomy bytem, a próżnię niebytem, Demokryt mógł wypowiadać paradoksalną tezę: „Byt nie bardziej istnieje od niebytu". Był to punkt ważny w teorii atomistów; uznając bowiem próżnię, pojmowali materię jako nieciągłą.



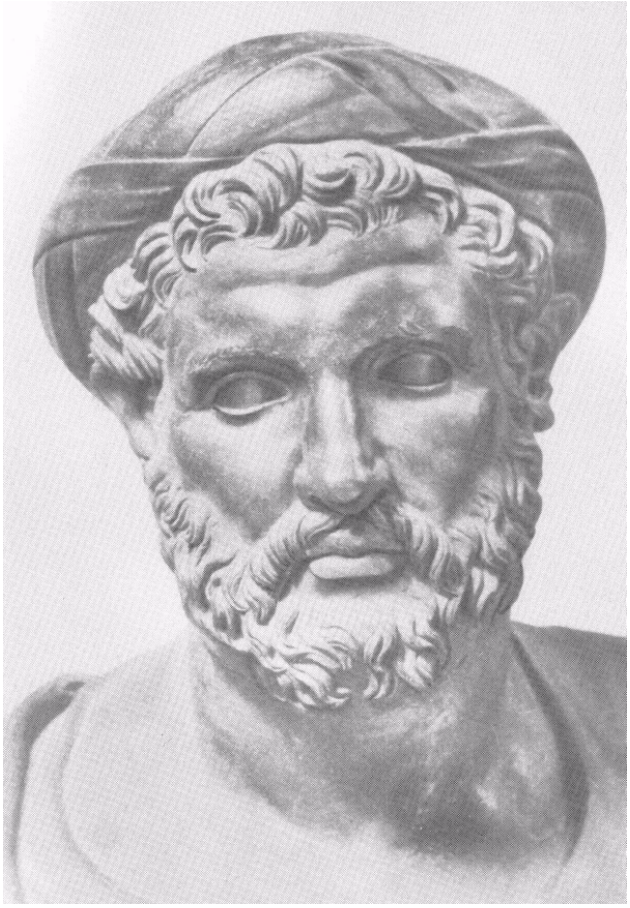
HERAKLIT



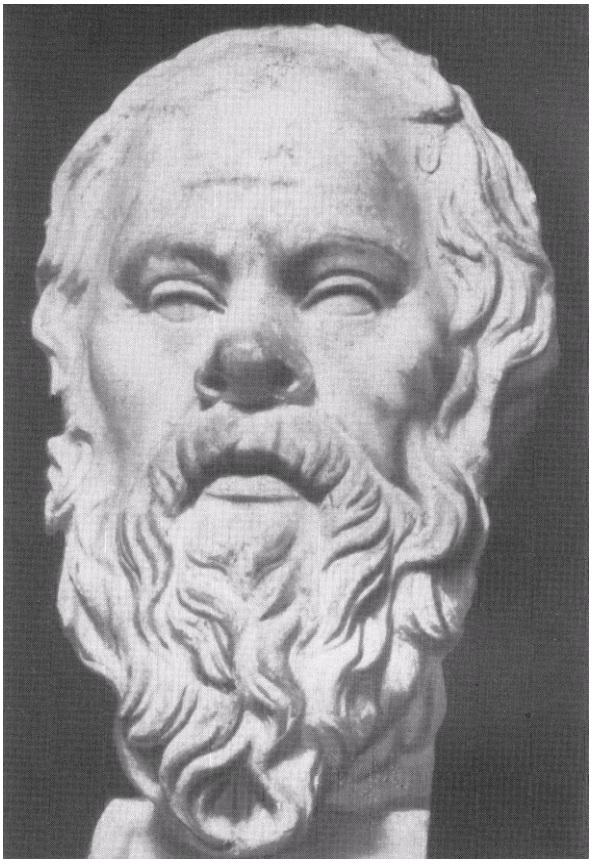
ZENON Z ELEI



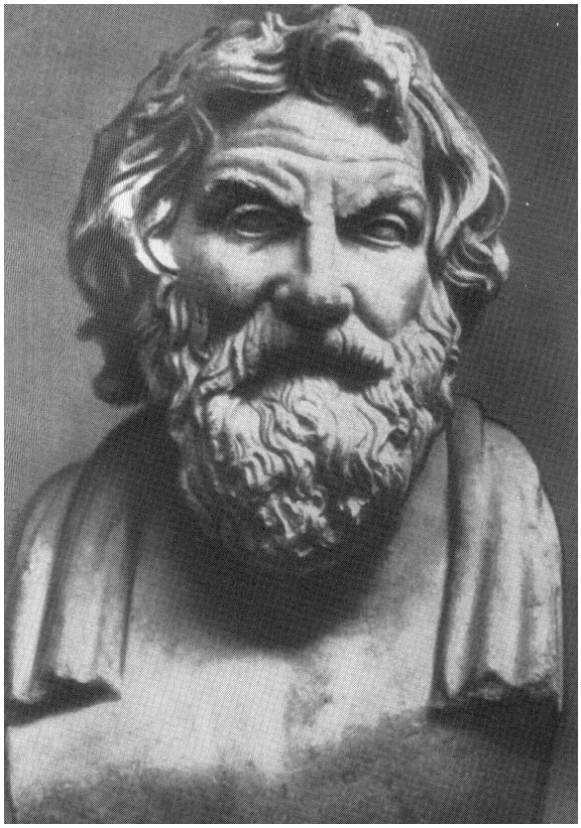
DEMOKRYT



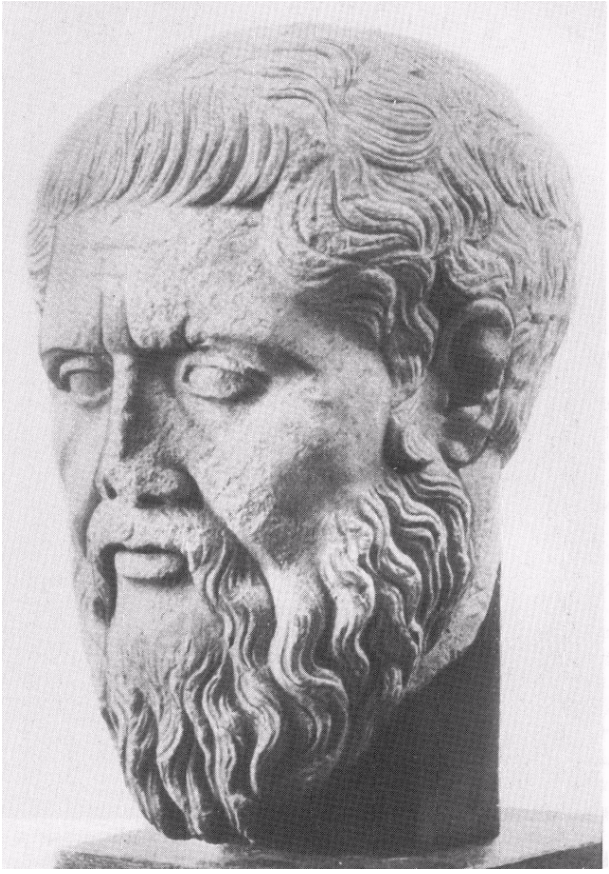
PITAGORAS



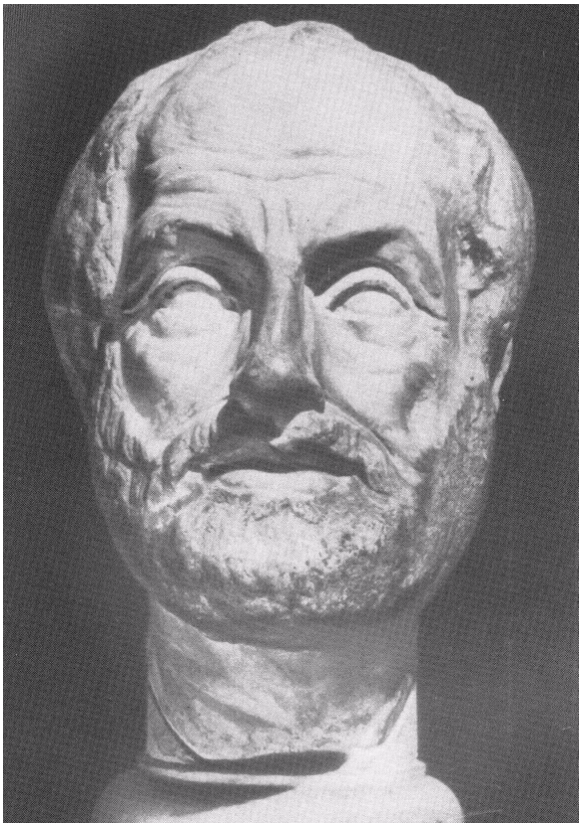
SOKRATES



ANTYSTENES



PLATON



ARYSTOTELES

Atomiści odbiegali tedy od eleatów, dla których przyroda była *a)* jednorodna, *b)* nieruchoma i *c)* ciągła. Dla nich zaś była różnorodna, ruchoma i nieciągłą. Ale także różnili się od bliższego im Empedoklesa i od Anaksagorasa. Istotna różnica polegała na tym, że dla tych składniki przyrody były między sobą jakościowo różne, dla atomistów zaś ilościowo. Dla atomistów bowiem samymi tylko matematycznymi,

geometrycznymi własnościami atom różnił się od atomu. Podjęli się oni sprowadzenia stosunków jakościowych obserwowanych w przyrodzie do ilościowych. Te zalecają się przez to, iż zdają się być prostsze i zrozumialsze; a gdyby nawet nie były prostsze, to w każdym razie są dokładnie obliczalne i to stanowi ich niewątpliwą wyższość ze stanowiska teorii naukowej.
Inna ważna różnica dzieląca atomistów od Anaksagorasa tkwiła w tym, że on uważał materię za podzielną w nieskończoność, oni zaś mniemali, że tak dzielić można tylko próżnię, a materia ma składniki niepodzielne.
Natomiast teoria atomistyczna Demokryta niewiele różni się od nowoczesnej teorii noszącej to samo miano. Różnice polegają na tym jedynie, że *a)* Demokryt przyjmował, iż rodzaje atomów są w ilości nieograniczonej, podczas gdy nowoczesna teoria sprowadza je do kilkudziesięciu; *b)* Demokryt nie znał grupy atomów, tj. drobiny (acz mówił już o „atomach podwójnych"), i jego atom spełniał te funkcje, które w nowoczesnej teorii przypadły drobinie; *c)* Demokryt nie znając prawa ciążenia musiał mechanicznie pojmować łączenie się atomów; jego atomy trzymały się wzajemnie przez różne haki, dziurki, odnogi; *d)* dla Demokryta atomy były bytem najrealniejszym i przedmiotem najpewniejszej wiedzy, podczas gdy późniejsza teoria ma je na ogół tylko za hipotezę.

2. SUBIEKTYWISTYCZNA TEORIA POSTRZEŻEŃ. Teorię atomów Demokryt uzupełnił przez teorię natury negatywnej: oto atomy posiadają tylko własności matematyczne, nie posiadają natomiast jakości zmysłowych. „Naprawdę istnieją tylko atomy i próżnia, a słodycz i gorycz, ciepło i barwy są subiektywne; mniema się i wyobraża, że istnieją postrzegane własności, tymczasem nie istnieją, a istnieją tylko atomy i próżnia". Demokryt nie posiadał jeszcze wyrazu „subiektywny", a chcąc podkreślić, że jakaś własność nie leży w samej naturze rzeczy, nazywał ją „umowną". Własności zmysłowe były dlań subiektywne, miały jednakże pewną podstawę w układzie atomów: np. białe przedmioty są złożone z gładkich atomów, czarne z szorstkich i nierównych.
Teoria subiektywności jakości zmysłowych była przygotowana przez wcześniejszych filozofów greckich, gdy odróżniali byt od zjawisk i wątpili o pewności postrzeżeń, w szczególności zaś przez młodszych eleatów, którzy stwierdzali względność danych zmysłowych. Wszakże nikt przed Demokrytem nie powziął myśli, że postrzeżenia mogłyby być subiektywne. Przeciwnie, wszyscy wcześni myśliciele stali na realistycznym stanowisku, że niepodobna myśleć ani postrzegać tego, co nie istnieje. Konsekwencją takiego stanowiska musiał być relatywizm: boć ludzie postrzegają rzeczywistość w różnorodny sposób, postrzeżenia są względne, a skoro postrzega się tylko to, co istnieje, to i sam byt jest względny. Konsekwencję tę wyciągnął istotnie sofista Protagoras. Demokryt zaś, nie chcąc godzić się na nią, szukał innego wyjścia. Jedynym wyjściem było: nie przyznawać wszystkim postrzeżeniom obiektywności. Demokryt poszedł tą drogą. Postrzeżenia przestały dlań być obrazem rzeczywistości, zostały tylko stanami umysłu. Był to doniosły moment w rozwoju filozofii: nie tylko już eleaccy dialektycy, ale i empirycznie myślący atomiści przestali pojmować rzeczywistość wedle tego, co o niej mówią zmysły.
U Demokryta teoria subiektywności jakości zmysłowych wystąpiła od razu w skończonej postaci i niewiele odbiega od analogicznej teorii nowożytnej.
Postrzeganie, zdyskwalifikowane dla poznawania rzeczywistości, trzeba było zastąpić inną władzą poznawczą. Pozostawał rozum. Demokryt odróżniał dwa rodzaj e wiedz y, „prawdziwą" i „ciemną"; prawdziwa wiedza to ta, której dostarcza rozum; do ciemnej należy to wszystko, co przynosi wzrok, słuch, powonienie, smak i w ogóle wszelkie zmysły. Świadectwa zmysłów nie odrzucał całkowicie, jak to czynili eleaci, ale podkreślał niejasność ich zeznań, subiektywność ich jakości i próg, którego przekroczyć nie mogą. A właśnie rozum progu nie posiada; gdy czegoś nie możemy widzieć, słyszeć, wąchać, smakować ani dotykać, np. dlatego, że jest zbyt małe, wtedy musimy zdać się na rozum, który „posiada organ czulszy".
Wytworzył się tedy w filozofii Demokryta szczególny stan rzeczy: głosił hasło doświadczenia, ale krytykował zeznania zmysłów i odwoływał się do rozumu. Pochodziło to stąd, że doświadczenie zmysłowe miał za instancję pobudzającą do badania i sprawdzającą badanie, ale nie za kierującą badaniem. Jego atomy nie były przedmiotem doświadczenia, ale tłumaczyły doświadczenie. Łączył tedy empiryzm z racjonalizmem i był prototypem tego połączenia, które w dalszym rozwoju filozofii powracało niejednokrotnie, i to w najświetniejszych ogniwach tego rozwoju.

3. PROGRAM PRZYCZYNOWEJ NAUKI. Atomiści starali się przyczynowo wyjaśniać zjawiska. Jedyny przechowany fragment Leucypa brzmi: „Nic nie dzieje się bez przyczyny, lecz wszystko z jakiejś racji i konieczności". Demokryt miał mówić, że dałby państwo perskie za przyczynowo wyjaśniającą naukę.

Przyczyny zaś pojmowali atomiści jako materialne i mechaniczne; np. przyczyny zjawisk astronomicznych, ruchu Słońca, Księżyca, planet, dopatrywali się w nacisku powietrza wypełniającego wszechświat.
Niemniej spotkał ich jeszcze w starożytności zarzut, że świat „pozostawili przypadkowi". Zarzut ten pochodzi od zwolenników finalizmu. Atomiści istotnie usiłowali nie odwoływać się do celów i zjawiska wyjaśniać tylko przyczynami. Wprawdzie pozory przemawiają za tym, że świat jest zbudowany celowo: celowy jest deszcz, który pozwala rosnąć roślinom, i celowe są kształty zwierząt. Ale atomiści umieli te pozory celowości wytłumaczyć przyczynowo. Zeus nie spuszcza deszczu po to, by dać rosnąć roślinom, lecz „z konieczności": bo wyziewy ziemi wznosząc się ochładzają się, ochładzając przemieniają się w wodę, a woda musi opaść; rośniecie roślin nie jest celem, lecz tylko ubocznym wynikiem tych zdarzeń. Podobnie rzecz ma się z żywymi istotami: otrzymały kształty, jakich wymagała konieczność ich rozwoju, a jeśli są dostosowane do życia i przez to zdają się być zbudowane celowo, to dlatego, że jedynie dostosowane jednostki zachowały się, inne zaś wyginęły.
Zaprzeczali istnieniu jakiejś siły rozumnej, kierującej celowo światem; rozum mieli za doniosłą, ale tylko ludzką władzę, służącą do poznania, a nie za siłę kosmiczną. Poza tym nałożyli na siebie drugie jeszcze ograniczenie: szukali bliższych przyczyn, a nie pytali o pierwszą przyczynę. Anaksagorejskiego pytania, kto na początku nadał ruch materii, nie stawiali wcale. Ze stanowiska metafizyki była to luka w ich systemie; ale właśnie ta luka zbliża ich do prądów przeważających w nowoczesnej nauce.
Z godną uwagi jednolitością, w myśl swego przyczynowego programu, Demokryt traktował zjawiska. Niebo traktował tak samo jak ziemię. Nie uznawał rozróżnienia między naturą ziemską a niebiańską, między sferą ziemską a sferami gwiezdnymi, rozróżnienia, które grało taką rolę w greckiej myśli przed Demokrytem i po Demokrycie, a przez Arystotelesa zostało tak umocnione, że trzeba było dwudziestu wieków, aby się go wyzbyć. A jednocześnie Demokryt umiał przezwyciężyć myśl o uprzywilejowanym stanowisku Ziemi, która to myśl opanowała pierwotne umysły. Przypuszczał, że Ziemia nie jest jedyną planetą, na której istnieje życie; że może tylko niektóre nie posiadają warunków potrzebnych do życia: mianowicie ciał płynnych. Sądził, że światów jest nieskończoność, z nich niektóre są w okresie rozwijania się, a inne w stanie ginięcia.
Jednolitość w traktowaniu wszystkich zjawisk Demokryt prowadził jeszcze dalej: dusze traktował tak samo jak ciała. Zjawiska psychiczne traktował tak jak cielesne: jako układy i ruchy atomów. Dusza składa się z atomów, tym tylko wyróżniających się, że są szczególnie drobne, regularne i ruchliwe; są to zresztą te same atomy, z których składa się ogień. Przez oddychanie odnawiamy atomy duszy. Sen i letarg są częściowym, a śmierć - zupełnym zaniknięciem atomów duszy. Postrzeganie jest przenikaniem atomów z zewnętrznego świata do organów zmysłowych: dźwięk - to zgęszczone powietrze wdzierające się do ucha; obrazy wzrokowe - to cząstki przedmiotów będące ich podobiznami, które odrywają się od przedmiotów i przedostają się do wnętrza oka. W koncepcji postrzegania przez pośrednictwo „podobizn", przewędrowujących od postrzeganego przedmiotu do postrzegającego organu, udoskonalił teorię postrzegania przez „wypływy", którą zapoczątkował Empedokles.
Tak tedy Demokryt osiągnął jednolitą teorię przyrody dzięki temu, że wszystkie zjawiska traktował równomiernie jako materialne. Za to zyskał sobie miano „ojca materializmu".
Materialistą był niewątpliwie, ale - czy pierwszym? Wszak wcześniejsi filozofowie, nie wyłączając i tych, którzy wierzyli w przetrwanie duszy po śmierci, uważali duszę za cielesną, tej samej natury, co powietrze lub ogień; nawet Anaksagoras nie umiał swego pozaświatowego ducha wyobrazić sobie inaczej niż materialnie. Odróżniano wprawdzie w Grecji duszę i ciało, ale było to tylko rozróżnienie dwóch rodzajów materii. Demokryt był tu nie nowatorem, lecz przedstawicielem tradycji.
A jednak filozofia wcześniejsza całą rzeczywistość traktowała jako materialną, ale znów - materię pojmowała jako uduchowioną. Nie umiała wytłumaczyć świata jako tworu czysto materialnego, potrafił to dopiero Demokryt; na tym polega jego miejsce w dziejach materializmu.

4. ETYKA. Demokryt wyszedł daleko poza jednostronność wczesnych filozofów Grecji. Zajmował się nie tylko zagadnieniami przyrody, ale traktował w systematyczny sposób o zagadnieniach wartości, zarówno moralnych jak i estetycznych. Prace jego estetyczne zaginęły, ale fragmentów etycznych zachowało się dość, by można było zrekonstruować jego poglądy; a są one ważne jako wyraz poglądów etycznych wczesnej epoki greckiej, która, zajęta badaniem przyrody, mało na ogół wypowiadała się w sprawach specjalnie ludzkich. Siedmiu mędrców otwierało ten wczesny okres, a Demokryt go zamykał. Oni dawali przepisy mądrości życiowej, on zaś już wyodrębnił sprawy ściślej moralne: mianowicie

oddzielał czyny moralne od tych, które są spełniane pod przymusem, pod naciskiem innych lub dla przypodobania się innym. „Nie z bojaźni, lecz z obowiązku należy się wystrzegać błędów". „Postępowanie moralne polega nie tylko na nieczynieniu zła, gdyż sama chęć uczynienia krzywdy jest niemoralna".
Istotę tej etyki stanowiło: że najwyższym dobrem jest zadowolenie, a środkiem pozyskania go - rozum. Zadowolenie jest to stan harmonii, ciszy, spokoju ducha. Osiąga się go przez umiar, bo nawet rozkosze, jeśli są nadmierne, obracają się w przeciwieństwo rozkoszy, najprzyjemniejsze rzeczy stają się wówczas najmniej przyjemne. Brak zarówno jak nadmiar powodują w duszy wzruszenia, które naruszają spokój ducha.
Kierownikiem postępowania ma być rozum, który powinien panować nad namiętnościami. Jak w poznaniu tak i w działaniu Demokryt przeciwstawiał zmysłom rozum. W przeciwieństwie do krótkotrwałych rozkoszy zmysłowych „rozkosze umysłowe mają w sobie coś nieśmiertelnego". Etyka Demokryta była tedy eudajmonistyczna i intelektualistyczna. Tak samo jak jego teoria poznania i natury, była dziełem umysłu widzącego *rzeczy* trzeźwo, jasno i plastycznie.
ROLA ATOMISTÓW polegała przede wszystkim na: 1) stworzeniu programu racjonalno-empirycznej i wyłącznie przyczynowej teorii; 2) stworzeniu teorii atomów: teorii prostej, wyjaśniającej ogromną ilość zjawisk, a nad innymi teoriami materii mającej przewagę plastyczności; 3) sformułowaniu teorii subiektywności jakości zmysłowych; wreszcie na 4) zbudowaniu najpełniejszego w całej starożytności systemu filozofii materialistycznej.
WPŁYW DEMOKRYTA I OPOZYCJA PRZECIW NIEMU. Atomizm był najdoskonalszą teorią, jaką stworzyła pierwsza epoka myśli greckiej, Demokryt zaś był wielkim i wszechstronnym uczonym, którego sławę zaćmił tylko splot niepomyślnych warunków, jak zaginięcie dzieł, nieżyczliwość następnych pokoleń, pojawienie się potem olbrzymich postaci Platona i Arystotelesa. Można przypuścić, że Demokryt ze swym trzeźwym i oświeconym materializmem był wyrazicielem poglądu na świat panującego w jego czasach w kołach greckiej inteligencji. Ale prędko, nawet za jego życia, dokonał się, przynajmniej wśród filozofów, odwrót od jego sposobu myślenia i zwrot w kierunku idealizmu i finalizmu. Ci, co wówczas zajęli to nowe stanowisko, stanowili z natury *rzeczy* opozycję przeciw Demokrytowi. Platon przemilczał swego materialistycznego rywala i choć znał jego dzieła, nie wspomniał o nim w swych pismach ani razu.
Jednakże nawet w okresie panowania idealizmu Demokryt miał uczniów i zwolenników, dzięki którym poglądy jego przetrwały aż do epoki hellenizmu, kiedy znów szersze znalazły uznanie. Jedna gałąź demokrytejczyków rozwinęła przyrodoznawcze i etyczne składniki w nauce mistrza. Ta, *poprzez* Nauzyfanesa, prowadziła do Epikura, w którego szkole odrodziła się filozofia Demokryta. Druga znów gałąź rozwinęła motywy krytyczne tkwiące w jego filozofii i dała im, niewątpliwie wbrew zamierzeniom mistrza, zwrot sceptyczny. Prowadziła ona do Pirrona i szkoły sceptyckiej. Genealogię konstruowano w starożytności w ten sposób: Demokryt, uczeń jego Nessas, Metrodor z Chios, Diogenes ze Smyrny, Anaksarch i wreszcie słuchacz jego, Pirron. Z trzech nowych szkół, które powstały w hellenistycznej epoce, dwie tedy, Epikurejska i Pirrońska, wywodziły się od Demokryta.
Cyceron, który znał dzieła Demokryta, zaliczał go do największych filozofów, na równi z Platonem. Taka ocena zmieniła się dopiero u schyłku starożytności, za cesarzów, w okresie wybujania świadomości religijnej. Wówczas w kołach filozoficznych, wśród neopitagorejczyków i neoplatończyków, mniemano, że prawdziwa filozofia grecka była wyłącznie idealistyczna i wydała tylko trzech wielkich myślicieli: Pitagorasa, Platona i Arystotelesa. Takie pojmowanie schyłek starożytności przekazał średniowieczu i filozofii chrześcijańskiej. Nic dziwnego, że dzieła Demokryta, napiętnowane i potępione, zaginęły. I jeśli oddziaływał później, to tylko pośrednio przez pisma wiernych mu epikurejczyków.

PITAGOREJCZYCY

Podczas gdy jeden szereg wczesnych greckich filozofów, od Talesa po Demokryta, żył i działał w Jonii, drugi występował w zachodnich jońskich koloniach, we Włoszech. Z tych „italskich" filozofów najwybitniejszą grupę stanowili pitagorejczycy. Koło połowy VI w. Pitagoras założył związek etyczno-religijny, który stał się ośrodkiem badań naukowych; odtąd przez kilka wieków pitagorejczycy byli pionierami badań, szczególnie matematycznych i przyrodniczych. Połączenie mistyki religijnej ze ścisłymi naukowymi badaniami stanowiło odrębność związku. A orientacja, z jednej strony religijna, a z

drugiej matematyczna, dała też szczególne piętno filozofii pitagorejskiej.
PITAGORAS żył w VI w. p.n.e.; 570 r. jest podawany jako rok jego urodzenia, a 497 jako rok śmierci. Urodził się, podobnie jak i inni filozofowie VI wieku, we wschodnich jońskich koloniach, mianowicie na wyspie Samos. Ale w wieku lat około czterdziestu opuścił Jonie, która wszczynała wówczas walkę z Persami, i po licznych podróżach osiadł w koloniach zachodnich, w Wielkiej Grecji, gdzie znalazł pomyślniejsze warunki dla rozwoju życia umysłowego. Tam też roztoczył akcję reformatorską: jako jej narzędzie w mieście Krotonie założył związek znany pod nazwą pitagorejskiego; związek ten przetrwał swego twórcę i trudno dziś podzielić sprawiedliwie zasługi między założyciela związku a późniejszych jego członków. Zwłaszcza że Pitagoras sam żadnych pism nie zostawił, a te, które w następnych stuleciach pod jego imieniem kursowały w Grecji, były apokryfami. Późniejsi pitagorejczycy chętnie własne pomysły przypisywali założycielowi związku, chcąc je poprzeć jego autorytetem i dać im, jak to było w Grecji zwyczajem, pozory odwiecznej mądrości. W ten sposób stworzyli fikcyjną postać Pitagorasa jako twórcy tego, co było dziełem szeregu pokoleń; i tak osnuli go legendą, że jej już w starożytności od prawdy nie umiano oddzielić. Już Arystoteles nie odróżniał poglądów mistrza od poglądów jego uczniów i mówił tylko ogólnie o „pitagorejczykach".
Sam Pitagoras dał zapewne początek religijnym, etycznym i politycznym ideom, głoszonym przez pitagorejski związek. Mniej natomiast jest pewne, czy był także inicjatorem idei naukowych pitagoreizmu; w każdym razie nie stworzył całej nauki pitagorejskiej, która należy do późniejszej fazy w rozwoju kultury umysłowej i była dziełem wielu jednostek.
ZWIĄZEK PITAGOREJSKI, choć brał czynny udział w walkach partyjnych w Grecji, nie był zasadniczo związkiem politycznym, lecz etycznym; przyłączył się do politycznej
partii arystokratycznej w nadziei, że przez nią urzeczywistni swe surowe i konserwatywne hasła moralne. Były to hasła doryckie; i już w starożytności uświadamiano sobie różnicę między surowym, doryckim trybem myślenia i życia, jaki Pitagoras wprowadził w Wielkiej Grecji, a jońskim, jaki panował we wschodnich koloniach. Połączenie związku z kierunkiem politycznym zdecydowało o jego losach, które cechowała nagłość powodzeń i upadków, właściwa organizacjom politycznym. Po r. 440 związek polityczny pitagorejczyków został rozbity.
Nie był to zresztą związek o celach czysto etycznych, lecz więcej jeszcze religijnych. Właściwym podłożem związku były wierzenia religijne, do których pitagorejczycy dostosowali swe przepisy etyczne. W Grecji, pod wpływem Wschodu i Tracji, zaczęły się wówczas tworzyć związki religijne, oparte na tajnych naukach i misteriach, czyli zabiegach znanych wtajemniczonym, a mających umożliwić duszom obcowanie z bóstwem. Misteria apollińskie odbywały się w Delfach, misteria poświęcone bogom podziemnym - w Eleuzis; śpiewak Orfeusz uchodził za tego, który wprowadził misteria, i pod jego wezwaniem istniał związek orfików. Celem misteriów było obcowanie z bóstwem: były to najczyściej religijne objawy, jakie znała Grecja. Pitagoras, wtajemniczony w misteria apollińskie i orfickie, stworzył związek religijny dla ich kultywowania; w związku wprowadził nie tylko pewien tryb nabożeństw, ale też i reguły życia, tak iż związek stał się związkiem etycznym; chcąc zaś zrealizować swe idee utworzył obóz polityczny. Nie znalazłszy ku temu odpowiednich warunków w Jonii, przeniósł swe poczynania do Wielkiej Grecji. Taka była geneza związku pitagorejskiego.
Związek ten jednakże zginąłby może w zapomnieniu, wraz z wieloma sektami greckimi, a w każdym razie nie wszedłby do dziejów filozofii, gdyby nie to, że jako jeden ze środków oczyszczenia duszy pielęgnował pracę naukową. Gdy inne sekty jako środek mistyczny do wyrwania duszy z ciała i połączenia jej z bóstwem stosowały muzykę i tańce oszałamiające, on kładł nacisk na życie ascetyczne i pracę badawczą. Przez to związek pitagorejski stał się ośrodkiem badań naukowych. W V w. dokonał się w związku rozłam: na „akuzmatyków" i „matematyków". Pierwsi chcieli pielęgnować w związku ducha orfickiego i przylgnęli do jego tradycji mistycznych i sakramentalnych; drudzy, nie porzucając związku ani wiary akuzmatyków, chcieli jednakże być przede wszystkim ludźmi nauki i na tym polu służyć związkowi. U pierwszych wzięły górę mistyczne tajemnice, u drugich - dążność do racjonalnych wyjaśnień. Ci przetworzyli związek religijny w szkołę naukową.
Z tego, co sam Pitagoras zaledwie może zapoczątkował, szkoła pitagorejska wytworzyła rozległy system naukowy i zdecydowane stanowisko filozoficzne.
WIERZENIA PITAGOREJSKIE, podobnie jak orfickie, dotyczyły duszy i metempsychozy, a treścią swą daleko odbiegały od filozofii Jończyków; sprowadzały się do kilku dogmatów: 1) Dusza istnieje oddzielnie od ciała (inna rzecz, że pitagorejczycy, jak wszyscy Grecy owych czasów, duszę wyobrażali

sobie na podobieństwo ciała). 2) Dusza może łączyć się z dowolnym ciałem. „Według mitów pitagorejskich" - powiada Arystoteles - „każda dusza może wejść w każde ciało". Było to również wierzenie dość rozpowszechnione wśród Greków i znajdujące swój wyraz w uznawaniu „metamorfoz" ludzi w zwierzęta. 3) Dusza jest trwalsza od ciała. Trwa nawet wtedy, gdy ciało ginie; jest bowiem doskonalsza i potężniejsza od ciała. 4) Ciało jest dla duszy więzieniem. To było już wierzenie właściwe specjalnie orfikom i pitagorejczykom; wyrosło na tle przekonania o doskonałości, potędze i trwałości duszy, którą znikome i łatwo zniszczalne ciało może tylko krępować i więzić. 5) Dusza jest więziona w ciele za popełnione przez nią winy. Ucieleśnienie duszy jest wynikiem jej upadku: była to właściwa pitagorejczykom, choć nie im jednym, próba wytłumaczenia, dlaczego dusza znajduje się w tym poniżającym ją związku z ciałem. 6) Dusza będzie wyzwolona z ciała, gdy się oczyści, a oczyści się, gdy odpokutuje za winy. Pokutą dla duszy jest właśnie wcielanie się; będzie wolna, gdy przejdzie koło wcieleń. Inny sposób oczyszczenia - kary piekielne - uznawany przez orfików, nie znajdował wiary u pitagorejczyków. 7) Życie cielesne ma zatem cel: służy wyzwoleniu duszy. A i życie pozagrobowe, które dla większości Greków było smutnym i bezcelowym błąkaniem się cieni, uzyskało w tych sektach religijnych swój sens. Z wiary zaś w ponawiające się wcielenia wynikały przepisy etyczne, jak wegetarianizm (by nie zjeść wcielonej istoty duchowej) lub zakaz składania przysięgi (by nie skłamać wobec zobowiązań danych w innych wcieleniach). 8) Nieszczęściu, jakim jest wcielenie, można zapobiegać przez praktyki religijne. Takimi praktykami były misteria. Służyły na to, by przyśpieszyć zwolnienie duszy lub by na czas jakiś zwolnić ją z więzów ciała i dać jej chwilową ulgę. Misteria miały w sektach postać nabożeństw, ale pitagorejczycy za równie skuteczne uważali życie ascetyczne, pobożne i sprawiedliwe - „pitagorejski tryb życia".

Ta tajna nauka o duszy z gmin religijnych Grecji, przez Pitagorasa, dostała się do środowiska ludzi uprawiających filozofię.

UCZENI PITAGOREJSCY. Nazwiska pitagorejczyków mało są znane; tłumaczy się to tym, że emulacja i chęć wyróżnienia się osobistego, typowa cecha Greków, była potępiana przez pitagoreizm. Wiadomo, że jedna ich część - tzw. „matematycy" - specjalnie poświęcała się nauce. Za pewne uchodzić może, że zdobycze filozoficzne i naukowe szkoły osiągnięte zostały dopiero w późniejszych pokoleniach „matematyków"; nie były dziełem samego Pitagorasa ani też Filolaosa, którego historycy XIX w. mieli za głównego uczonego pitagorejskiego, a który był, jak się zdaje, myślicielem mało samodzielnym. Rozkwit naukowy szkoły przypadał na przełom V i IV w., czas tzw. „młodych pitagorejczyków"; wówczas wybitnymi członkami szkoły byli Archytas z Tarentu i Timaios z Lokri, których Platon odwiedzał we Włoszech, w następnej zaś generacji Eudoksos. Filolaos i Eurytas pod koniec V w. przenieśli naukę pitagorejską do samej Grecji i założyli związek w Tebach, a jeden z ich uczniów, Ksenofil, miał także szkołę w Atenach. W tym okresie szkoła pitagorejską wyszła ze swego italskiego odosobnienia i brała udział w ruchu naukowym wraz ze szkołą Anaksagorasa i Demokryta, a potem Platona i Arystotelesa.

POGLĄDY NAUKOWE. 1. ODKRYCIA MATEMATYCZNE i AKUSTYCZNE. Prace naukowe, jakie uprawiano w związku pitagorejskim, dotyczyły przede wszystkim matematyki. „Tak zwani pitagorejczycy zajęli się pierwsi matematyką i pchnęli ją naprzód", pisze Arystoteles. Pierwsi zaczęli opracowywać naukowo dziedzinę, którą przed nimi rachmistrze i geometrzy zajmowali się praktycznie, a kapłani - symbolicznie; pitagorejczycy umieli znaleźć drogę naukową pomiędzy symboliką a praktyką. Zrobili z geometrii naukę, gdyż - jak mówi arystotelik Eudem - zaczynali od rozważania zasad, a nie materialnych przedmiotów. W geometrii odkryli dwa najważniejsze twierdzenia elementarne: o sumie kątów w trójkącie i twierdzenie noszące imię Pitagorasa, choć zapewne nie przez niego samego odkryte. Stawiali sobie również zadania konstrukcyjne, przy których rozwiązaniu powstały terminy: „parabola", „elipsa" i „hiperbola". W arytmetyce zajmowali się zwłaszcza klasyfikacją liczb: rozróżniali parzyste i nie, będące i nie będące kwadratami, doskonałe i nie, odróżniali liczby niewymierne. Tworzyli dopiero początki matematyki i dowody ich były jeszcze prymitywne; twierdzenia o sumie kątów w trójkącie dowodzili oddzielnie dla trójkątów równobocznych, równoramiennych i nierównoramiennych, stopniowo tylko uogólniając wyniki. Szczególnie ważne było, że liczby traktowali łącznie z wielkościami przestrzennymi (stąd np. zachowana po dziś nazwa liczb „kwadratowych"); właśnie przy stosowaniu liczb do geometrii zauważyli liczby niewymierne.

Zajmowali się też akustyką: w związku z muzyką, która, wedle ich wierzeń, miała moc oczyszczającą. I tu zrobili doniosłe odkrycia: najpierw, że przyczyną dźwięku jest ruch, a następnie, że dźwięki muzyczne

wykazują matematyczną prawidłowość. Harmonijnie dźwięczące interwale odpowiadają najprostszym stosunkom liczbowym, połowa struny daje oktawę, a ⅔ kwintę tonu zasadniczego. W akordzie C, G, c długość strun (l, ⅔, ½) tworzy specjalną proporcję, którą nazwali „harmonijną" (1 : ½) = (l - ⅔) : (⅔ - ½). Zagadkowe zjawisko, jakim jest harmonia, otrzymało wyjaśnienie: jest stosunkiem liczbowym, powstaje dzięki liczbie.

2. LICZBA JAKO ZASADA BYTU. Dociekania matematyczne i akustyczne zdecydowały o ogólnej koncepcji filozoficznej pitagorejczyków. Natrafiając w nich wszędzie na liczbę jako na czynnik decydujący o własnościach rzeczy, widząc, jak dzięki niej powstają figury przestrzenne, słysząc, jak przez nią tworzą się harmonie dźwięków, tak przejęli się jej potęgą, że na pytanie, z czego powstaje świat i co jest zasadniczym jego czynnikiem, nie odpowiadali już ani „woda", ani „powietrze", jak to czynili Jończycy, lecz odpowiadali: liczba. Jej to bowiem świat zawdzięcza swój kształt i ład, ona jest „życia zasadą i kierownikiem". „Przejąwszy się matematyką" - pisze Arystoteles - „jęli uważać, że zasady jej są zasadami wszelkiego bytu, ponieważ zaś w niej liczby są rzeczą z natury pierwszą, a oni mniemali, że widzą w liczbach liczne podobieństwa z tym, co jest i co się staje, bardziej liczne niż w ogniu, ziemi, wodzie... uważali liczby za rzecz pierwszą w całej naturze, pierwiastki liczb za pierwiastki bytu, niebiosa całe za harmonię i liczbę".

Paradoksalna ta teoria była czymś całkiem naturalnym dla pitagorejczyków. Była już poniekąd przygotowana przez rozpowszechnioną w Grecji symbolikę liczb, która skłaniała się do przypisywania liczbom realnej siły. Nade wszystko zaś teoria pitagorejska była wynikiem: 1) zajmowania się matematyką, poszukiwania cech ilościowych, baczenia mniej na rzeczy poszczególne, a więcej na stosunki między nimi, 2) ogólnie greckiego a specjalnie pitagorejskiego .łączenia spraw arytmetycznych z geometrycznymi, traktowania liczb jako przestrzennych, 3) odkrycia, że ustrój zjawisk, nawet tak tajemniczych jak harmonia, *zależny* jest od proporcji i liczby.

Jest przy tym prawdopodobne, że pitagorejscy uczeni nie sformułowali swej syntezy przed końcem V w., a wówczas znana już była teoria atomistów. Ci zapewne utorowali drogę pitagorejczykom: twierdzili bowiem, że w rzeczach realne są jedynie ich cechy ilościowe. Z twierdzenia tego, konsekwentnie utrzymanego, wypadło pitagorejczykom, że rzeczy nie mają innych własności poza geometrycznym kształtem; i to mogli wyrazić w słowach „wszystko jest liczbą".

Pitagorejczycy nie rozumieli liczby jako abstrakcji, lecz rozumieli ją jako przestrzenną wielkość, jako realny kształt: to zmniejsza w dużym stopniu paradoksalność tkwiącą w ich twierdzeniu o kosmicznym znaczeniu liczby. Jak interpretowali to znaczenie? Zapewne istniały wśród pitagorejczyków różne interpretacje. Arystoteles referując ich filozofię wahał się w wyrażeniach, nazywając liczby to „składnikami", to „przyczynami", to „wzorami" rzeczy. W każdym razie pitagorejczycy rozumieli liczbę jako realną siłę w przyrodzie. W pojęciu wczesnych Greków byt objawiał się nie tylko tym, że zajmuje przestrzeń, ale także tym, że jest czynny; woda Talesa czy powietrze Anaksymenesa były nie bierną masą, lecz czynnym pierwiastkiem, który wywiera dookoła swój wpływ; tak samo i liczba pitagorejczyków. Pod tym względem liczba pitagorejczyków wcale nie wypadała z linii rozwój u wczesnej greckiej filozofii, jednakże (przynajmniej w interpretacji późniejszych pitagorejczyków) wprowadzała do niej nowy motyw: pierwszy raz za istotny czynnik świata uznana została nie sama materia, lecz - mówiąc językiem Greków późniejszych - jej forma.

3. DWOISTOŚĆ BYTU. Jończycy, którzy przyjmowali materialną zasadę świata, mogli przypuszczać, że ona jedna wystarczy; natomiast pitagorejczycy przyjmując zasadę formalną musieli przyjąć od razu zasadę drugą: bo forma może istnieć jedynie wespół z czymś, co jest formowane. Przyjmowali tedy, że w przyrodzie istnieją dwa czynniki: kształtujący i kształtowany, ograniczający i ograniczany. „Przyroda i wszechświat, wszystko, co w nim zawarte, zostało zestrojone z *rzeczy* ograniczonych i ograniczających". Czynnikiem kształtującym i ograniczającym była właśnie dla pitagorejczyków liczba. „Bez liczby byłoby wszystko bezgraniczne, niejasne i niepojęte"; wszystko byłoby bezkresem. Obok bezkresu, który dla Anaksymandra miał sam z siebie wytwarzać przyrodę, pitagorejczycy przyjmowali drugą niezbędną zasadę: granicę, liczbę. Przeszli do dualizmu.

Dualizm kazał im dopatrywać się przeciwieństw we wszystkich dziedzinach. Zestawili nawet wykaz 10 najważniejszych przeciwieństw: przede wszystkim granica i bezkres, następnie zaś parzyste i nieparzyste, jedność i mnogość, kierunek w prawo i w lewo, pierwiastek męski i żeński, spokój i ruch, linia prosta i krzywa, światło i ciemność, dobro i zło, kwadrat i figura podłużna.

4. SPEKULACJE LICZBOWE. Zasadniczą swą koncepcję filozoficzną liczby pitagorejczycy rozwijali i stosowali na dwa bardzo różne sposoby: bądź *a)* spekulacyjnie, bądź *b)* w empirycznych dociekaniach naukowych.
W pierwszej dziedzinie przewagę miała fantazja i symboliczne pojmowanie liczb. „Zbierali" - pisze Arystoteles - „wszelkie odpowiedniości między liczbami i harmoniami, z jednej, a własnościami z drugiej strony i porównując zestawiali je. A gdzie czegoś brakowało, tam zlepiali sztucznie, aby cały ich system był związany". Starożytną symbolikę liczb ułożyli systematycznie, tworząc jakby schemat coraz bardziej skomplikowanych własności: jedynka - oznaczała im punkt, 2 - linię, 3 - figurę geometryczną płaską, 4 - ciało geometryczne, 5 - własności ciał fizycznych, zwłaszcza barwę, 6 - życie, 7 - ducha, 8 - miłość, 9 - roztropność, sprawiedliwość, 10 - doskonałość wszechświata.
Spekulację liczbową wprowadzali i do nauki o przyrodzie. Za ciało najdoskonalsze, bo posiadające najprostszą budowę, mieli kulę i na tej podstawie pojmowali świat jako
kulę. Dookoła środka świata wyobrażali sobie szereg sfer - jako kule koncentryczne, do których przymocowane są ciała niebieskie. Ponieważ liczbę 10 uważali za najdoskonalszą, a znali tylko 5 planet, niebo gwiazd stałych, Słońce, Ziemię i Księżyc, razem 9 sfer, więc postulowali istnienie jeszcze jednej, nie znanej planety i sfery.
Wszelako skłonność do takich spekulacji ogarnęła pitagorejczyków w późniejszych generacjach, bodaj dopiero pod wpływem Platona. Ich oryginalny sposób myślenia wyraził się raczej w empirycznych, ściśle naukowych badaniach przyrody.
5. ODKRYCIA ASTRONOMICZNE i NOWY OBRAZ ŚWIATA. Przyrodnicze dociekania pitagorejczyków miały za przedmiot przede wszystkim wielkie zagadnienia budowy kosmosu. Najpierw odznaczyli się w poszukiwaniach kształtu Ziemi. Już przed nimi dla wytłumaczenia, dlaczego gwiazdy na Wschodzie wstają wcześniej niż w Grecji, uczeni przypuszczali, że Ziemia ma kształt wklęsły: Wschód leży bliżej brzegu, a przeto wyżej i bliżej gwiazd. Gdy ta hipoteza zawiodła, spróbowano odwrotnej: Ziemia jest wypukła. Ta hipoteza, rozwiązująca trudności, była dziełem pitagorejskich uczonych z epoki zbliżonej do Platona. Poznanie kulistości Ziemi było przewrotowym odkryciem: zakładało, że horyzont jest perspektywicznym złudzeniem i że prawdziwy kształt Ziemi z natury rzeczy nie może być oglądany, lecz jedynie ujmowany matematyczną myślą.
Drugi pomysł tej samej zapewne generacji pitagorejczyków zrywał z dawniejszym, Demokrytejskim przypuszczeniem, że wszechświat wypełniony jest ziemskim żywiołem, powietrzem; twierdzili, że powietrze okala tylko Ziemię, przestrzeń zaś wszechświata jest próżnią, wypełnioną eterem. Zatem gwiazdy, poruszające się w próżni, nie mogą być poruszane przez nacisk powietrza, lecz tylko przez tkwiącą w nich samych siłę. Ich szlaki nie zależą więc od działania zewnętrznych przyczyn, nie są dziełem przypadku, lecz ciągle tej samej wewnętrznej siły: przeto planety nie błąkają się wśród gwiazd stałych, jak mniemano dawniej, lecz krążą po stałych, właściwych sobie drogach. Był to pogląd, który na współczesnych, jak poucza przykład Platona, zrobił potężne wrażenie: że w niezmierzonych sferach gwiazd panuje ład i regularność.
Przekonanie o regularności ruchu planet wespół z faktem różnego okresu ich krążenia naprowadziło dalej pitagorejskich uczonych na zagadnienie odległości i szybkości planet. Rozwiązanie ułatwiło im odkrycie akustyczne. Archytas w swej *Harmonice* pojął dźwięki jako ruch, mianowicie jako drgania ciała dźwięczącego, i znalazł, że wysokość tonu jest w prostym stosunku do szybkości ruchu, a w odwrotnym do długości ciała. I oto pitagorejczycy - może zaczynając od Archytasa - mniemali, iż znaleźli tu ogólne prawo ruchu, które obowiązuje nie tylko w ruchu słyszanym, ale i w ruchu widzianym przez oko. Zgodnie z tym rozwiązali tedy swe astronomiczne zagadnienie: szybkość planet jest w odwrotnym stosunku do ich odległości. Doszli zatem w zasadzie do tego samego rozwiązania, co Kepler. To im potwierdziło mniemanie, że wszechświat nie jest dziełem przypadku, jak u Demokryta, lecz cały jest matematyczną proporcją i harmonią. Odkrycie pitagorejczyków wytwarzało tedy całkiem nowy obraz przyrody.
Odkrycia pitagorejskich uczonych szły szybko jedno za drugim. Uświadomiwszy sobie kulistość Ziemi wpadli na myśl, że Ziemia może krążyć dookoła swej osi, i nie poruszając jej centralnego miejsca we wszechświecie tłumaczyli jej ruchem osiowym zjawiska astronomiczne. Hipoteza obrotuZiemi dookoła osi była znana, jak widzimy z Platona, koło połowy IV w. p.n.e. Wszelako przeważała wśród pitagorejczyków inna: że mianowicie
Ziemia krąży dookoła idealnego ośrodka systemu planetarnego; jest to tzw. system pitagorejski. Nie

wiadomo, kto pierwszy wytworzył tę hipotezę, ale wiadomo, że bronili jej liczni pitagorejscy uczeni, jak Hiketas, Filolaos, Ekfantos, i zbliżony do nich platończyk, Heraklides z Pontu. Byli przekonani, że ruchem Ziemi tłumaczą się zjawiska astronomiczne, że ruch Słońca od wschodu do zachodu jest pozorny i realnie odpowiada mu odwrotny ruch Ziemi. Na myśl o podwójnym ruchu Ziemi nie wpadli, niemniej do nauki Kopernika było już blisko. Ziemia, według nich, była kulą podobnie jak gwiazdy; utraciła przeto u pitagorejczyków (podobnie jak u Demokryta) rzekomo wyjątkowe miejsce we wszechświecie, jakie miała w mniemaniu dawniejszych, i stała się gwiazdą między gwiazdami. To była nowa koncepcja świata. A pomysł pitagorejczyków stanowił najtrudniejszy może krok naprzód w poznaniu ustroju świata, bo przez rozumowanie przezwyciężał najbardziej naturalne i uparte wyobrażenia ludzkie.

6. HARMONIA ŚWIATA. Łącząc swe odkrycie prawidłowej budowy wszechświata z odkryciami akustycznymi pitagorejczycy doszli do pewnej szczególnej teorii, w której łączyły się ich spekulacje z ich badaniami naukowymi. Ustaliwszy mianowicie, że przyczyną dźwięków jest ruch, twierdzili, że również i sfery gwiezdne, krążące dookoła środka świata, ruchem swym wydają dźwięk. Dźwięk ten jest harmonijny, ponieważ odległości sfer tworzą harmonijną proporcję: musi więc dźwięczeć w przestworzach „muzyka sfer", symfonia świata, której nie słyszymy tylko dlatego, że działa stale i równomiernie.

Dawali tym twierdzeniem wyraz swemu przekonaniu o doskonałej harmonijności świata. Do przekonania tego prowadziły ich naukowe badania i odkrycia. „Widzieli w liczbach" - jak powiada Arystoteles - „właściwości i stosunki harmonijne, a że... liczby wedle nich zajmowały pierwsze miejsce w całej przyrodzie, przeto przyjmowali... że cały świat jest harmonią i liczbą". Sprawa harmonijności świata była dla nich specjalnie drażliwa wobec dualizmu ich filozofii, który wszędzie kazał im dopatrywać się przeciwieństw. Jednak mimo te zawarte w nim przeciwieństwa mniemali, że świat jest zestrojony harmonijnie. I oni to za jego porządek i harmonię dali mu nazwę kosmosu, czyli ładu.

ZNACZENIE. Pitagorejczycy upamiętnili się na różnych polach: 1) Najpierw oddziałali przez swe wierzenia religijne dotyczące duszy i jej przeznaczeń; wierzenia te nie były ich oryginalnym tworem, ale oni wprowadzili je do filozofii. Przez nich wierzenia takie, jak wiara w dwoistą naturę człowieka, w samoistność i trwałość duszy, w jej boską naturę, w jej grzech, jej chwilowy tylko związek z ciałem i jej potrzebę oczyszczenia - weszły do greckiej filozofii. 2) Druga dziedzina ich działalności leżała na przeciwnym krańcu: w badaniach naukowych, stanowiących bez mała początek i wzór ściśle naukowych poczynań w Grecji, a uwieńczonych wieloma zdobyczami astronomicznymi; zdobycze te doprowadziły do nowego obrazu wszechświata, nacechowanego przede wszystkim matematyczną prawidłowością. Z tymi badaniami pitagorejczyków wiązały się ich pamiętne koncepcje metafizyczne, mianowicie 3) teoria liczby pojmowanej jako zasada świata i 4) przekonanie o harmonijności świata.

ROZWÓJ PITAGOREIZMU przebiegał, zdaje się, w ten sposób: w pierwszym okresie, staropitagorejskim, za Pitagorasa i jego bezpośrednich następców w VI w., pitagoreizm miał charakter religijny i był potęgą polityczną; w drugim okresie, młodopitagorejskim, w drugiej połowie V i IV w., za Archytasa i Eudoksosa, religijna więź związku osłabła i na czoło wysunęły się zadania naukowe pitagoreizmu; temu to okresowi zawdzięcza on swe miejsce w dziejach nauki i filozofii. W tym okresie dają się bodaj odróżnić jeszcze dwie fazy: wcześniejsza, w której przewagę miały badania empiryczne, i późniejsza, poplatońska, gdy rozwinęły się wśród pitagorejczyków dociekania spekulacyjne. Trzeci okres, neopitagorejski, na schyłku starożytnej ery, głównie w I w. p.n.e. i I w. n.e., przypadł na czas wzmożonego życia religijnego; wówczas odnowiono religijne, ascetyczne i mistyczne doktryny dawnego związku w połączeniu z filozofią spekulacyjną, ale nie w czystej postaci, lecz ze znaczną domieszką motywów platońskich, stoickich i wschodnich.

WPŁYW PITAGOREIZMU. Doktryna pitagorejska była nie tylko przekazywana wewnątrz związku, ale też oddziaływała i poza jego granicami. Do pitagoreizmu przyznawał się Empedokles, ale chodziło mu zapewne o przekonania religijne, bo filozoficzne miał inne. Najważniejszym sympatykiem pitagorejskiej filozofii był Platon; zapoznał się z nią przez Archytasa i Timaiosa, a może też przez Simmiasa i Kebesa, którzy należeli do pitagorejskiego związku w Tebach. Platon przejął bardzo wiele zarówno z teorii matematycznej bytu, jak i z mistycznej teorii duszy; przyjął też wszystkie ich odkrycia astronomiczne, czynnik pitagorejski stał się jednym z głównych składników jego systemu. Dzięki autorytetowi Platona i w jego ujęciu poglądy pitagorejskie znalazły ogromne rozpowszechnienie. Pitagoreizm w okresie swego rozkwitu roztaczał wpływ i poza granice filozofii: z nauk jego korzystał komediopisarz Epicharm, rzeźbiarz Poliklet, który swą naukę o piękności ciała ludzkiego oparł na pitagorejskim pojęciu symetrii i

harmonii, i lekarz Alkmeon / Krotony, jeden z pionierów naukowej medycyny, który w tej dziedzinie zastosował teorie pitagorejskie i zdrowie określał jako harmonię znajdujących się w organizmie przeciwieństw.
Szczególny zaś wpływ mieli pitagorejczycy na dalszy rozwój astronomii. I sam Platon, i astronom-platończyk Heraklides z Pontu przyjęli „system pitagorejski". Od niego do Kopernikańskiego heliocentryzmu był już tylko jeden krok: uczyni go astronom ze szkoły Arystotelesa Arystarch koło połowy III w., utożsamiwszy ośrodek świata ze Słońcem i przyjąwszy dwojaki obrót Ziemi. W połowie zaś II w. Seleukos poparł dowodami hipotezę Arystarcha. Wszelako ten zainicjowany przez pitagorejskich uczonych pogląd nie przyjął się w starożytności. Przede wszystkim Arystoteles broniąc naturalnego zmysłowego obrazu świata wystąpił przeciw niemu i wrócił do geocentrycznego systemu sfer Eudoksosa (również pitagorejczyka); za Arystotelesem poszła jego szkoła, a niebawem i Akademia i, mimo wystąpienia Arystarcha i Seleukosa, system Eudoksosa, ulepszony i zamknięty przez Ptolemeusza w okresie aleksandryjskim, został ostatnim słowem, jakie starożytność wypowiedziała w astronomii. Jednakże pomysły heliocentryczne pitagorejczyków i ich następców, choć na razie nie przyjęte, pobudziły po upływie półtora tysiąca lat nowożytnych twórców. Kepłer sam mówił, że już miał zrezygnować z rozwiązania swego zagadnienia, gdy przez pośrednictwo *Harmoniki* Ptolemeusza znalazł to, czego szukał. A Kopernik podaje, że znalazł u Cycerona i Plutarcha wiadomość o starożytnych zwolennikach heliocentryzmu; przy tym jego sposób myślenia był na wskroś pitagorejski: przy tworzeniu systemu świata zakładał, iż świat cechuje harmonia.

ZESTAWIENIA
ZAGADNIENIA FILOZOFII W PIERWSZYM JEJ OKRESIE

Zagadnienia tego okresu były tedy głównie kosmologiczne; ubocznie rozważane były również psychologiczne i epistemologiczne; teologiczne nie odłączyły się od kosmologicznych; etyczne pojawiały się tylko w zaczątkowej postaci.

I. Z ZAGADNIEŃ KOSMOLOGICZNYCH główne było *A)* zagadnienie zasady (arche). Pierwotnie chodziło w nim o początek, z którego się rzeczywistość wywodzi, u późniejszych zaś, dojrzalszych myślicieli - o główny składnik, o właściwą naturę rzeczywistości. Na to zagadnienie każdy, kto w owych czasach chciał mienić się filozofem, musiał mieć odpowiedź. A każdy prawie filozof miał inną: jeden mówił, że zasadą jest woda, inni, że bezgraniczna a nieokreślona materia, powietrze, ogień, ziemia, 4 żywioły, zarodki, atomy.
Przedmiotem dochodzeń filozoficznych była także ilość zasad. Filozofia rozpoczęła się od monizmu, najpierw naiwnego, nie uświadamiającego sobie własnych swych konsekwencji, potem zaś świadomie głoszonego (przez eleatów); natomiast w drugiej części okresu (od Empedoklesa) zapanował pluralizm.
B) Zagadnienie dotyczące natury stawania się. Uzupełnieniem pierwszego pytania - z czego rzeczywistość powstała? - było drugie: jak powstała i dalej powstaje? I na to pytanie odpowiedzi było wiele: transformacja jednej rzeczy w drugą, rozszczepianie się przeciwieństw, zgęszczanie się i rozcieńczanie materii, mieszanie się składników. Ta ostatnia odpowiedź wzięła pod koniec okresu górę nad wszystkimi innymi.
C) Zagadnienie przyczyny stawania się: jaka jest siła, która powoduje przemianę rzeczywistości? I tu rozwój filozofii przebiegał *a)* od monizmu do pluralizmu (Heraklit i Parmenides mówili jeszcze o jednej sile, Empedokles już o dwóch siłach przeciwnych i uzupełniających się wzajem); *b)* od traktowania materii i siły jako nierozdzielnych (tzw. hilozoizm) do rozdzielania ich; *c)* od siły działającej wewnątrz świata do siły pozaświatowej (u Anaksagorasa); *d)* od animistycznego pojmowania siły działającej do jej pojmowania mechanistycznego (u atomistów).
D) Zagadnienie stałości świata: czy świat jest wyłącznie nieustanną przemianą, czy jest w nim jakiś czynnik stały? Generacja Heraklita i Parmenidesa dała wyraz skrajnym na tę sprawę poglądom, koniec zaś okresu zaznaczył się propozycjami kompromisu. Choć wariabilizm znalazł zdecydowanego rzecznika, na ogół jednak uporczywe poszukiwanie trwałych składników stanowiło charakterystyczną cechę tych wczesnych doktryn filozoficznych. - Z zagadnieniem stałości łączyło się zagadnienie prawidłowości świata. Nawet Heraklit uznawał, że wieczne prawo Logosu panuje w świecie.

II. ZAGADNIENIA EPISTEMOLOGICZNE i PSYCHOLOGICZNE były już mniej rozgałęzione od kosmologicznych. Dwa zagadnienia wybijały się na czoło:
A) Zagadnienie postrzegania, dookoła którego grupowały się bardziej szczegółowe zagadnienia psychologiczne. Traktowane było jako zagadnienie czysto przyrodnicze i rozwiązywane wedle ogólnych zasad danego systemu.
B) Zagadnienie pewności poznania. Liczni myśliciele tego okresu, należący zresztą do różnych obozów, wypowiadali sceptyczne uwagi o poznaniu (np. Ksenofanes, Empedokles, Demokryt, Alkmeon). Uwagi te dotyczyły przeważnie tylko poznania zmysłowego. Były wyłomem w naturalnym, naiwnym dogmatyzmie, od którego filozofia zaczęła. Ale nie przeszkodziły żadnemu z filozofów tego okresu budować uniwersalnych systemów kosmologicznych.

POJĘCIA I TERMINY

Zasób pojęć i terminów, przy pomocy których filozofowie pierwszej epoki rozwiązywali swe zagadnienia, był bardzo ograniczony: przyroda, zasada, nieco później świat, pojęty jako prawidłowy zespół, byt, rozum i duch, pojęte jako siły kosmiczne - to były najważniejsze.
Charakterystyczne dla tego archaicznego okresu było zestawienie pojęć przeciwstawnych: światło i ciemność, materia gęsta i rzadka, stawanie się i ginięcie, ruch i spokój, byt i niebyt, waśń i zgoda (siła łącząca i siła rozdzielająca), porządek i przypadek, dobro i zło - wszystko to było znane już od Heraklita i Parmenidesa, a jeszcze inne przeciwieństwa zestawili pitagorejczycy.
Różne wyrażenia, które potem stały się filozoficznymi terminami - jak ..... - były używane już wówczas, ale w potocznej mowie, nie w filozoficznej. Filozoficzna terminologia tych wczesnych czasów później przeważnie zaginęła, zastąpiona przez terminologię klasyków; późniejsi Grecy dali swoje nazwy pojęciom dawniejszych myślicieli. Nazwy takie jak ... i .... nie pochodzą od Talesa ani .... od Empedoklesa, ani ... od Anaksagorasa: są to późniejsze nazwy dla starych pojęć.

BILANS OKRESU

Pierwszy okres filozofii miał natury rzeczy charakter przygotowawczy i wyniki tylko tymczasowe. Poglądy filozoficzne tych wczesnych czasów, np. że świat powstał z wody czy z czterech żywiołów lub że postrzeżenia powstają dzięki podobiznom *rzeczy* przenikającym do narządów zmysłowych - poglądy te były przeważnie fałszami, jednakże cennymi przez to, że utorowały drogę do późniejszych prawd. Okres zasłużył się nie tyle swymi teoriami, ile uformowaniem pojęć (np. bytu, przyrody, zasady, ducha, atomu), przy których pomocy późniejsze okresy formułowały swe teorie.
A jednak: i ten wczesny okres miał wyniki o trwałym znaczeniu. Do nich należała w szczególności myśl (Heraklita) o powszechnej zmienności rzeczy i myśl (Parmenidesa) o możności dedukcyjnego dochodzenia prawdy. Jednakże obie zostały od razu zastosowane w sposób skrajny i przez to fałszywy. Skrajność pozostała zresztą i w późniejszych czasach jakby naturalną cechą filozofii: bo przedmiot jej dociekań jest tak rozległy i skupia tyle różnorodnych motywów, że aby w nich uzyskać przejrzystość, filozofowie musieli je z konieczności upraszczać, musieli pewne motywy pomijać, a stąd inne motywy uzyskiwały nadmierną w całości pozycję. Przez to teorie filozoficzne stawały się skrajne, jednostronne, fałszywe; ale tylko w ten sposób przedmioty filozofii stawały się przejrzyste, uchwytne, tylko przez to jej teorie były w ogóle możliwe. I w znacznej części od skrajności do skrajności i przez to od fałszu do fałszu przebiegał rozwój filozofii, aby jednak na tej drodze zbliżać się do prawdy.
Skrajne, jednostronne były nie tylko wariabilistyczna filozofia Heraklita i dedukcyjna filozofia Parmenidesa, ale także matematyczna filozofia pitagorejczyków i atomistyczna filozofia Demokryta. A były to właśnie najdoskonalsze twory tego pierwszego okresu filozofii, które przetrwały go w niezmienionej czy mało zmienionej postaci.
Najtrwalszą może pozycję w rozwoju filozofii zachowały z tego pierwszego okresu pomysły o charakterze czysto negatywnym, destrukcyjnym: argumenty Zenona przeciw ruchowi i antynomie głoszone przez szkołę megarejską. Nie były pomysłami najważniejszymi, ale tymi, które od razu uzyskały postać definitywną i w tej postaci dotrwały do naszych czasów, podczas gdy wszystkie inne były poprawiane i ulepszane stopniowo.

CHRONOLOGIA

Ten pierwszy okres filozoficzny obejmuje mniej więcej 6 pokoleń filozofów. Do pierwszego, którego dojrzałość przypada około 600 r., należy Tales, do drugiego, około 570 r. - Anaksymander, do trzeciego około 540 r. - Anaksymenes: to czasy jońskie. Do trzeciego pokolenia należeli też Ksenofanes i Pitagoras, obaj będący raczej poprzednikami filozofów niż samodzielnymi filozofami. W tym pokoleniu

rozpoczęła się emigracja filozofów z Jonii do Italii. W tych trzech pokoleniach filozofia była jeszcze zupełnie archaiczna.
Natomiast w czwartym pokoleniu, około 500 r., pokoleniu Heraklita i Parmenidesa, dokonało się zasadnicze odnowienie zagadnień oraz rozejście się stanowisk. Piąte pokolenie, około 460 r., obejmowało Leucypa, Empedoklesa, Anaksagorasa, a także Zenonaeleatę i pierwszych uczonych następców Pitagorasa; dopiero ono wydało złożone systemy przyrody, bogaty rozwój dialektyki i początki specjalnych naukowych dochodzeń. Szóste pokolenie, do którego należał Demokryt i matematycy pitagorejscy, było dojrzałym owocem dwuwiekowego rozwoju, ale przypadało już na nową erę; należeli doń także wielcy sofiści i Sokrates.

WYDARZENIA WSPÓŁCZESNE

Filozofia pojawiła się w Grecji o parę wieków później niż żelazo, a także niż pismo literowe. Później też niż poezja (w szczególności niż *Iliada* i *Odyseja)* i niż rzeźba (ok. 700 r.).
Gdy zaczynała się, u szczytu swej potęgi stały państwa Wschodu: egipskie, lidyjskie, medyjskie, nowo-babilońskie. Na losach Grecji piętno swe położyła zwłaszcza potęga Persów. Pod ich panowaniem były po r. 546 miasta Azji Mniejszej. A wojny perskie były dla Greków źródłem wielu strat i lęków, ale także triumfów i upojeń: dały Maraton (490), Termopile i Salaminę (480), Plateje (479).
W polityce wewnętrznej był dla Grecji okres ten okresem końca królestw, republik oligarchicznych i tyranii, a początku demokracji. Solon (594) stworzył podwaliny demokracji ateńskiej. Dokonywały się wówczas głębokie przemiany gospodarczo-społeczne: przejście od samowystarczalnego gospodarstwa domowego, znanego z Homera, ze słabo rozwiniętym handlem wymiennym, do początków przemysłu, który w miarę rozwoju potrzebował coraz więcej niewolników.
Poezja przeżywała wówczas wielki rozkwit, nie mniejszy niż filozofia. Anakreon i Safo byli rówieśnikami filozofów przyrody z połowy VI wieku. W V w. żył Pindar i Ajschylos. Na przełom VI i V w., erę Heraklita i Parmenidesa, przypada początek starszej komedii attyckiej. Sztuki piękne rozkwitły w Grecji później od poezji i filozofii, jednakże już wówczas był w plastyce okres wielkiej archaicznej architektury, czas najpiękniejszych waz malowanych, rozkwit peloponeskiej sztuki odlewniczej.

KWESTIE SPORNE

Sporne i podlegające dyskusji jest w tym wczesnym okresie bez mała wszystko. Pisma ówczesnych filozofów zaginęły, wiadomości o nich pochodzą od późniejszych i w świetle nowoczesnej krytyki okazały się częstokroć sprzeczne, a przeto nie zawsze zasługujące na wiarę; są w znacznej części domysłami i konstrukcjami. Niektórzy filozofowie tego okresu robią wręcz wrażenie postaci mitycznych, zwłaszcza Tales i Pitagoras, który może nie był wcale filozofem; co do Leucypa, to nawet kwestionowano jego istnienie. Chronologia i zależności doktryn były już dla starożytnych doksografów dziedziną przypuszczeń, w których zaspokajali swe potrzeby genealogiczne. Sporne jest: czy Parmenides był zależny od Heraklita, czy odwrotnie - czy Ksenofanes był nauczycielem Parmenidesa, czy też uczniem - czy Demokryt korzystał z matematyczno-filozoficznych poglądów pitagorejczyków, czy, przeciwnie, był ich wzorem - czy Demokryt poprzedzał Protagorasa, czy odwrotnie; stosunek pierwszeństwa Leucypa, Empedoklesa i Anaksagorasa również jest sporny; dyskutowana jest, choć przekazana przez doksografów, filiacja Heraklita i Ksenofanesa od filozofów z Miletu; daty życia Heraklita podawane przez starożytnych chronologów różnią się między sobą o 12 olimpiad, informacje chronologiczne o Parmenidesie są zupełnie sprzeczne, a o Demokrycie tak ogólnikowe, że można jedynie wyznaczyć granice stulecia, w którym żył. Nie uzgodniona jest też sprawa wpływów Wschodu na filozofię grecką. Nowocześni historycy wszelkimi dostępnymi im środkami naukowymi starają się rozstrzygnąć wszystkie te wątpliwe sprawy, ale większość pozostaje nadal sporna.
Prawie taka sama niepewność dotyczy też poglądów tych wczesnych filozofów. Poglądy Talesa są od początku do końca przypuszczeniem. Pojęcia „zasady" i „przyrody" u jońskich filozofów dają się interpretować w najbardziej różnorodny sposób. U Anaksymandra wątpliwe jest, czy „bezkres" uważał za nieograniczony przestrzennie i nieokreślony pod względem jakości. Heraklit, który dawniej uważany był za „ciemnego", jest obecnie interpretowany dość jasno i zgodnie; sporne są drugorzędne kwestie jego filozofii, np., czy ogień był w niej pojęty dosłownie, czy tylko symbolicznie. Za to filozofia Ksenofanesa jest zbiorem samych znaków zapytania: jego Boga jedni pojmują teistycznie, drudzy panteistycznie, jedni uważają go za identycznego z niebem, inni z ziemią, jeszcze inni z materią, z duszą świata, z siłą kosmiczną. Z nauki Parmenidesa jest przedmiotem dyskusji, jak pojmował byt (jako materialny czy jako abstrakcyjny), jak rozumiał jedność myśli i bytu i jak należy interpretować drugą część jego poematu,

która wypowiada twierdzenia sprzeczne z pierwszą częścią. O paradoksach Zenona istnieje olbrzymia literatura, nie tylko proponująca rozmaite rozwiązania, ale rozmaicie interpretująca ich intencje. W filozofii Anaksagorasa przedmiotem żywej dyskusji jest centralna w niej koncepcja „ducha": czy materialny, czy osobowy, czy identyczny z Bogiem? Sporna jest również interpretacja jego teorii materii: czy gatunki „zarodków" przyjmował w ilości nieograniczonej? W filozofii Demokryta najwięcej dyskutowana jest teoria poznania. A w filozofii pitagorejczyków kwestii spornych jest nieskończoność; ich doktryny nie są jasne i nie wiadomo, kto był ich właściwym twórcą: sam Pitagoras, Filolaos, Archytas czy jeszcze kto inny. Wielowiekowe trwanie szkoły, mnogość prądów, które się przez ten czas w niej wytworzyły, tajemniczość, jaką się osłaniał związek, bałamutne wiadomości rozpowszechniane przez późniejszych zwolenników - to wszystko niezmiernie utrudnia, jeśli nie uniemożliwia, definitywne rozwiązanie problemów pitagorejskich.

DRUGI OKRES FILOZOFII STAROŻYTNEJ (OKRES OŚWIECENIA I SYSTEMÓW STAROŻYTNYCH V-IV W. P. N. E.)

W V wieku ośrodek życia umysłowego w Grecji przeniósł się z kolonii do ziem macierzystych: Ateny stały się stolicą greckiej kultury. Był to złoty wiek tej kultury, wiek Peryklesa, czas pokoju i bogactwa, rozkwitu cywilizacji, sztuki i nauki, czas Sofoklesa, Eurypidesa i Arystofanesa, Fidiasza i Polikleta.

Umysłowość grecka uległa w owym czasie gwałtownej przemianie; rychło wyzbyła się pierwotności i naiwności. Nie tylko zwiększyła się intensywność życia umysłowego, ale również zmienił się jego kierunek: gdy dotąd przedmiotem zainteresowania i badań Greków była głównie przyroda, teraz stał się nim człowiek i jego dzieła. Przemiana objawiła się też w filozofii, która teraz weszła w okres humanistyczny.

Pierwszymi wyrazicielami owej przemiany umysłów byli nauczyciele-wychowawcy, „sofiści" i Sokrates; potem dopiero przyszli zawodowi filozofowie: Platon, Arystoteles i inni. Sofiści byli prawie wyłącznie humanistami, Sokrates tym bardziej. Natomiast Platon pod koniec życia, a zwłaszcza Arystoteles, łącząc nową filozofię człowieka z dawną filozofią przyrody, objęli całokształt dotychczasowych zagadnień filozoficznych; prace ich stanowią już pełny system filozofii.

Dawało to historykom filozofii podstawę do oddzielania dwu okresów filozofii: okresu humanistycznego oświecenia, do którego należeli sofiści i Sokrates, oraz okresu systematycznego, którego głównymi przedstawicielami byli Platon i Arystoteles. Wszakże szybkość, z jaką te fazy następowały po sobie, i jednolitość warunków, w jakich w obu fazach rozwijała się filozofia, skłaniają do traktowania ich łącznie jako jednego okresu. Okres ten od dawna uznany jest za okres klasyczny filozofii greckiej.

W poprzednim okresie brakło jeszcze nauk specjalnych obok filozofii, ona sama była generalną nauką. W tym natomiast weszły na drogę szybkiego postępu zarówno matematyka i astronomia pitagorejczyków, jak medycyna Hipokratesa, historia Tucydydesa, lingwistyka itd.; utworzyły one zasób wiedzy trudny już do objęcia przez jeden umysł i wymagały podziału pracy. Przez to filozofii przypadł inny zakres badań, niż miała dotychczas.

Sofiści i Sokrates, a zwłaszcza Platon i Arystoteles, zajęli pierwszy plan epoki zarówno w oczach współczesnych jak i potomności. Wszelako należy pamiętać, że poza nimi istniały inne jeszcze obozy w filozofii. Był to okres niezwykłej pełni i różnorodności intelektualnej. Jeszcze dawna filozofia przyrody miała nadal swych przedstawicieli; Demokryt był rówieśnikiem sofistów, a szkoła jego trwała jeszcze po jego śmierci; dla pitagorejskich prac naukowych teraz dopiero przyszedł czas rozkwitu. Z pism Platona widać nawet, że czuł się osamotniony i że nie jego idealizm, lecz materializm był doktryną panującą naówczas wśród inteligencji greckiej. Jednakże tamci myśliciele byli kontynuatorami przeszłości; wyrazicielami nowego ducha w filozofii tego okresu byli: 1) sofiści, a wśród nich głównie Protagoras, 2) Sokrates, 3) wspólni uczniowie sofistów i Sokratesa: cynicy i cyrenaicy, 4) Platon, 5) Arystoteles.

Z tego okresu filozofii greckiej przechowały się autentyczne pisma filozofów, jednakże tylko owych dwóch klasyków: Platona i Arystotelesa; po sofistach i sokratykach nawet fragmentów zostało niewiele, Sokrates zaś wcale nie pisał.

Okres ten, w którym filozofia była przedmiotem gorących namiętności i ostrych walk, okres wielkich

przeciwieństw i genialnych pomysłów, który jak żaden inny zaważył na dalszych losach filozofii, trwał niedługo, około stulecia. Początek jego przypada na połowę V wieku, a mniej więcej równocześnie ze śmiercią Arystotelesa (322 r.) sytuacja ogólnokulturalna, specjalnie zaś filozoficzna, uległa takiej zmianie, że wypada z tą datą rozpocząć nowy okres filozofii.

PROTAGORAS I SOFIŚCI

W V w. powstał w Atenach nowy typ filozofii, zupełnie różny od dotychczasowej filozofii przyrody. Orientacja jej była humanistyczna, a zasadnicze stanowisko relatywistyczne. Przedstawicielami jej byli sofiści, wśród których najbardziej oryginalnym myślicielem był Protagoras.
SOFIŚCI, którzy pierwsi dali w filozofii wyraz nowym prądom, nie stanowili szkoły filozoficznej i w ogóle nie byli filozofami z zawodu. Z zawodu byli nauczycielami i wychowawcami, przygotowującymi do życia publicznego, i zawód ten stanowił główny łącznik między tą różnorodną skądinąd grupą ludzi. Nauczyciele tacy już od Solona działali w Atenach, ale wydatną rolę zaczęli odgrywać dopiero teraz, gdy w wychowaniu jęto kłaść nacisk na wykształcenie, a nie na tężyznę duchową i fizyczną, jak to było pierwotnie, i gdy powszechna stała się potrzeba oświaty i chęć brania udziału w życiu umysłowym i publicznym. Sofistom wypadło uczyć teraz nie tylko młodzież, ale i dorosłych. Uczyli ich mówić i działać - a i sami występowali jako mówcy i działacze. Spełniali funkcję, którą w dzisiejszych czasach spełnia publicystyka i uniwersytety powszechne; sofista był „na wpół dziennikarzem, na wpół profesorem". Zawód ich wymagał, aby byli ludźmi współczesnymi, aby uczyli zgodnie z duchem czasu; stąd reprezentatywność ich poglądów.
Nie wszyscy byli filozofami, ale pomiędzy nimi było kilku myślicieli wybitnych, jak Protagoras, Gorgiasz, filozoficznie zbliżony do eleatów, Hippiasz, Prodyk; mniej sławnych było wielu, a bywali między nimi „polihistorzy i tacy, co pogardzali nauką, paradoksiści i trywializatorzy, konserwatyści i radykałowie, filozofowie na serio i na żarty".
Okres działalności sofistów trwał dość długo, przez całe prawie stulecie: Protagoras i Gorgiasz byli starsi od Sokratesa, a jeszcze za Arystotelesa sofiści byli czynni. Najświetniejszym dla sofistyki czasem był jej początek, czas Protagorasa i Gorgiasza. Wówczas towarzyszyło im powodzenie: nawet w konserwatywnej i nieprzyjaznej dla oświaty Sparcie Prodyk i Hippiasz znaleźli uznanie. Stanowili elitę umysłową Grecji; wielcy politycy greccy, poeci, jak Eurypides, a nawet Sofokles, mówcy, jak Izokrates, uczeni, jak Tucydydes, uczyli się od nich i poszukiwali ich towarzystwa.
Ale wkrótce życzliwy stosunek Greków do sofistów uległ radykalnej przemianie. Przyczyn było parę. Arystokratyczne społeczeństwo zarzucało im, że uczą za pieniądze; w oczach Greków było to poniżanie pracy umysłowej. Następnie, konserwatyści wystąpili z zarzutem, że ucząc burzą wiarę i tradycję; zarzut ten sofiści dzielili zresztą z wszystkimi bez mała, co w Grecji zajmowali się filozofią. Wreszcie, dla względów zarówno rzeczowych jak i osobistych, wystąpił przeciw nim Platon i zwalczał, ich w sposób gwałtowny i nie przebierający w środkach. On to może najwięcej przyczynił się do poniżenia sofistów w opinii potomności: pisma sofistów nie przechowały się, zabrakło życzliwych świadków ich pracy, potomność znała ich z relacji Platona i patrzyła na nich jego oczami.
Sam wyraz „sofista", który pierwotnie miał sens dodatni, nabrał ujemnego: najpierw znaczył tyle, co „uczony", potem tyle, co „pseudouczony"; również wyrazy „sofizmat" i „sofistyczny" otrzymały odpowiednio pejoratywne znaczenie. Sofistyka stała się synonimem erystyki, tj. rozumowania, które dla fałszywego twierdzenia stwarza pozory prawdy. Wzory takich poczynań znamy *z* parodii Platona *(Eutydem)* i Arystotelesa *(De sophisticis elenchis).* Prawdą jest, że sofiści nadużywali dialektyki - ale czynili to naówczas wszyscy, czynili to uczniowie Sokratesa i sam Platon nie był bez winy. Początek zaś dali tu nie sofiści, lecz eleaci: oni nauczyli, że wszystkiego można dowieść, i wytworzyli upodobanie do dowodzenia tez najmniej prawdopodobnych. Poza tym ten „antylogiczny kunszt" uprawiano naówczas, ale jeszcze więcej podejrzewano się wzajemnie o uprawianie go: był to - razem z zarzutem bezbożności - najpotoczniejszy zarzut przeciw niewygodnym filozofom. Sofiści, jeśli nań zasłużyli, to przeważnie późniejsi, epigoni; ci byli małymi ludźmi, o których pamięć zaginęła, zarzut zaś przylgnął do tych, co byli znani i wybitni. Dopiero w XIX w. uświadomiono sobie ten stan *rzeczy i* podjęto rehabilitację sofistów. Pierwszy uczynił to George Grotę w swej *Historii Grecji.*
PROTAGORAS był najbardziej filozoficznym umysłem wśród sofistów; sformułował filozoficzne zasady, w imię których występowali sofiści. Żył zapewne od 481 do 411 r.; jeśli daty te są prawdziwe, to

był starszy od Demokryta i od Sokratesa. Pochodził z Abdery. Był pierwszym filozofem w nowym stylu: mniej badaczem, więcej nauczycielem, mówcą, popularyzatorem. Był prawodawcą kolonii Turioi w Wielkiej Grecji. W latach dojrzałych przebywał w Atenach i należał do grona przyjaciół Peryklesa. Głównym jego pismem była *Rozprawa polemiczna o prawdzie i bycie*; poza tym był autorem prac gramatycznych, etyczno-społecznych i technicznych. Dzieło *O bogach,* które odczytał w domu Eurypidesa, zostało na skutek denuncjacji spalone i wywołało proces przeciw autorowi. Chcąc uniknąć procesu opuścił Ateny i płynąc na Sycylię utonął.

POGLĄDY. 1. NOWY STOSUNEK DO NAUKI. Naukowe badania, jakie prowadzili sofiści, były nowego typu, i to zarówno pod względem przedmiotu i metody, jak też zadań, jakie sobie stawiali.

A) Pod względem przedmiotu badań. Dotychczas filozofowie ograniczali się do badania przyrody, teraz nastąpił radykalny zwrot ku badaniom humanistycznym. Hippiasz, polihistor owych czasów, uczony, poeta, polityk, technik, zajmował się również matematyką i astronomią, ale zwłaszcza etnologią, teorią sztuki, chronologią, mnemotechniką. Głównym przedmiotem badań sofistów jako nauczycieli życia publicznego były, z natury rzeczy, dialektyka, retoryka, polityka, etyka. Badali także język i w tej dziedzinie położyli znaczne zasługi: Protagoras klasyfikował zdania i wyrazy, Prodyk zbierał synonimy. Ogólnie biorąc, zakresem ich dociekań było to, co oni sami nazywali „obyczajami", a co się dziś nazywa „kulturą".

B) Pod względem zadań stawianych nauce. Pierwsi uczeni pojmowali ją czysto teoretycznie, szukali wiedzy dla wiedzy; sofiści natomiast podporządkowali czynność badawczą celom praktycznym, zbliżyli z powrotem naukę do umiejętności praktycznych. Protagoras - wedle Platona - definiował naukę jako „zaradność w zarządzaniu domem i państwem oraz możliwie największą sprawność w działaniu i mówieniu". W tym tkwiła zresztą słabość stanowiska sofistów, że chodziło im nie o to, co prawdziwe, lecz - co skuteczne.

C) Pod względem metody badań. W pierwszym okresie filozofii duże znaczenie miała metoda dedukcyjna; wprawdzie sofiści posługiwali się też dialektyka, ale była ona dla nich metodą nie badania, lecz prowadzenia sporów. Jeśli zaś prowadzili badania, to przeważnie empiryczne. Protagoras zajmował postawę, którą po wielu wiekach nazwano „pozytywistyczną": chciał trzymać się faktów i unikać konstrukcji w nauce. Od niego zapewne pochodzi starożytne pojęcie doświadczenia naukowego, rozumianego jako *a)* obserwowanie, jakie zjawiska występują łącznie, i *b)* wnioskowanie z jednego z tych zjawisk o drugim. Wedle tej koncepcji nauka ogranicza się do stwierdzania faktów i związków między nimi oraz do przewidywania na ich podstawie faktów przyszłych.

2. MINIMALISTYCZNA TEORIA POZNANIA. Poza tymi nowościami metodologicznymi sofiści wypowiadali również nowe a typowe dla swej epoki poglądy na naturę poznania. Nowa była już sama zasadnicza postawa: w pierwszym bowiem okresie starożytności filozofowie występowali z maksymalnymi wymaganiami wobec poznania, domagali się od niego powszechności, obiektywności, pewności, a zarazem ufali, że wiedza ludzka tym wymaganiom sprosta. Teraz zaś postawa filozofów zmieniła się: teorie sofistów były wyrazem nieufności do wiedzy, opinia ich o zdolnościach poznawczych człowieka była ujemna, uważali, że wiedza zaledwie może spełnić minimalne wymagania.

I doszli do czworakiego poglądu na poznanie. Po pierwsze, twierdzili, że prawdę poznajemy tylko przy pomocy zmysłów; dawali tym wyraz sensualizmowi. Następnie głosili, że nie ma prawdy powszechnej, bo prawda jest dla każdego inna; to był ich relatywizm. Prawda zaś jednego człowieka ma wyższość nad prawdą drugiego o tyle tylko, o ile posiada większą użyteczność praktyczną; to był praktycyzm. Sądzili zaś, że jest to jedynie wynikiem umowy, iż pewne prawdy uchodzą za obowiązujące powszechnie; to był ich konwencjonalizm.

Inicjatorem tej „minimalistycznej" teorii poznania był Protagoras. Stan naszych źródeł nie pozwala wszakże dokładnie osądzić, ile zdziałał on sam, ile jego następcy.

3. SENSUALIZM i RELATYWIZM. Wbrew przeważającym wśród greckich filozofów tendencjom racjonalistycznym, Protagoras był sensualistą. Sensualizm zaś zaprowadził go do relatywizmu: poznanie nasze jest względne, skoro jest oparte na postrzeżeniach, boć postrzeżenia tej samej *rzeczy* bywają u różnych jednostek różne.

Jaka jest przyczyna względności postrzeżeń? Czy jest natury subiektywnej, czy obiektywnej ? Inaczej mówiąc, czy tkwi w umyśle postrzegających jednostek, czy też w postrzeganej rzeczywistości? W umyśle widział ją współczesny Protagorasowi Demokryt. Natomiast Protagoras pozostał wierny greckiemu przekonaniu, że wszelkie poznanie jest bierne i że umysł może zawierać jedynie odbicie przedmiotów

zewnętrznych. A jeśli tak, to także przyczyna względności postrzeżeń musi tkwić w postrzeganej rzeczywistości: postrzeżenia są odbiciem rzeczywistości, więc jeśli są względne, to względna musi być sama rzeczywistość.
Wytwarzało to niezmiernie paradoksalną koncepcję rzeczywistości. „Wszystko" - mówił Protagoras - „co jest zjawiskiem dla ludzi, to istnieje". Zjawiska są różnorodne i względne, więc różnorodna i względna jest również rzeczywistość. Jest to możliwe dzięki temu, że materia, stanowiąca jej podłoże, może przybierać różne postacie, posiada nie jedną naturę, lecz wiele różnych i sprzecznych natur; jest wszystkim tym, co się komukolwiek zjawia. Najbardziej rozbieżne sądy o rzeczywistości są możliwe i wszystkie są równie prawdziwe: bo, jak to wynikało z założeń Protagorasa, rzeczywistość posiada własności rozbieżne i wręcz sprzeczne. Protagoras nie uchylił się od tej konsekwencji i pojmował rzeczywistość jako niezgodną z zasadą sprzeczności. Był to wynik naturalny dla myśliciela, który chciał połączyć skrajny sensualizm z realistycznym pojmowaniem poznania. Względność umysłowego poznania przeszła na przedmioty poznania i relatywizm z epistemologicznego stał się też kosmologiczny.
Relatywizm zapoczątkowany przez Protagorasa miał zabarwienie antropologiczne. Hasłem jego było: „Wszystkich rzeczy miarą jest człowiek", jak mówi jedyne zdanie, zachowane z jego głównego dzieła. To znaczy: jaka w każdej sprawie odpowiedź jest trafna, to zależy od człowieka, który ją daje. Dlatego też w każdej sprawie może się zdarzyć, że będą o niej wypowiadane zdania ze sobą sprzeczne. Protagoras zebrał nawet w specjalnym dziele takie „antylogie". Dzieło zaginęło - ale zastępuje je rozprawka *Podwójne twierdzenia,* napisana przez nieznanego sofistę, który idąc torem Protagorasa pokazywał względność poglądów na to, co dobre i złe, prawdziwe i nieprawdziwe. Oto np. choroba jest dobra i zła zarazem; jest zła dla chorego, ale dobra dla lekarza.

4. PRAKTYCYZM. Wobec przekonania sofistów, że przeciwne opinie mogą być równie prawdziwe, było naturalne, że dawali pierwszeństwo prawdom życiowo dogodnym. Przy uznawaniu i odrzucaniu opinii miarodajny był dla nich praktyczny punkt widzenia. Zastosował go do rozwiązania prawdy, jak się zdaje, sam Protagoras.
Zdrowemu jadło wydaje się słodkie, a choremu gorzkie; zdrowy przez to nie jest od chorego mędrszy ani nie ma trafniejszego stosunku do jadła, ale - jest w położeniu lepszym, bo przyjemniejszym. Nieświadomi rzeczy - powiada Protagoras - nazywają niektóre twierdzenia prawdziwymi, ja zaś zowie jedne od drugich lepszymi, ale nigdy prawdziwszymi. Twierdzenia są równie prawdziwe, ale skoro jedne z nich są lepsze, to należy trzymać się lepszych. A kto uległ gorszym, powinien tak pokierować umysłem, aby je zmienić na lepsze. Mędrcami są ci, co tej zmiany dokonują: lekarze dokonują jej przez lekarstwa, sofiści - przez rozumowanie. Wprawdzie, co się komu wydaje słuszne, to też jest dlań słuszne - ale mędrzec może spowodować,że nie będą to twierdzenia przykre, lecz przyjemne.

5. KONWENCJONALIZM był dalszą konsekwencją relatywizmu. To, że wśród względnych prawd niektóre uważane są przez ludzi za obowiązujące, może być tylko wynikiem umowy. W szczególności sofiści skłonni byli za konwencjonalne uważać obowiązujące poglądy na mowę, prawo, moralność, religię. Jest to najbardziej typowy ich pogląd.
Epoka, która zaczęła zajmować się sprawami specjalnie ludzkimi, zauważyła łatwo, że nie wszystko jest w nich zgodne z „naturą", że wiele tych spraw ma źródło w ludzkiej decyzji i „umowie". Już dawniej poeta Pindar i historyk Herodot, widząc niezgodę w poglądach panujących wśród Greków, twierdzili, że „umowa jest władcą wszystkich ludzi"; Archslaos, uczeń Anaksagorasa, przeciwstawiał naturę i umowę i z tego punktu widzenia pisał o pięknie, sprawiedliwości i prawie. Ale na wielką skalę przeciwstawianie natury i umowy zaczęli stosować typowi przedstawiciele epoki: sofiści.
Genezę umowności rzeczy ludzkich pojmowali bardzo rozmaicie: jedni bowiem uważali konwencjonalne poglądy panujące wśród ludzi za wytworzone i narzucone przez silnych dla wyzyskania słabych, inni - za chytry wymysł słabych dla obrony przed silnymi. Obie koncepcje łączył Krycjasz, osławiony polityk, wychowanek sofistów, który głosił, że prawo obowiązujące jest wytworem większości słabych, religia zaś - wymysłem silnego władcy dla pohamowania tłumu.
Sofiści nie zaprzeczali, że istnieją także „prawa natury", ale pojmowali je w swoisty sposób. Mianowicie, za prawo natury uważali na ogół tylko prawo silniejszego. I byli wśród sofistów tacy, co wobec umowności norm kultury głosili hasło powrotu do natury, czyli - do panowania siły. Trazymach, którego karykaturę dał Platon w *Państwie,* odrzucał, jako czysto umowne, normy moralne i religijne, a Kallikles, bohater Platońskiego *Gorgiasza,* pogardzał potocznymi poglądami jako „moralnością tłumu", i uznawał jedynie przyrodzone prawo silnego, którego zasadą jest wola mocy, cnotą energia pozbawiona skrupułów,

a celem władza i pełnia życia.
Był wszakże i drugi prąd wśród sofistów. I ci również kulturę ludzką mieli za umowną. Likofron, uczeń Gorgiasza, uważał państwo za wynik umowy uczynionej dla zagwarantowania wzajemnego bezpieczeństwa, na rzecz którego jednostki rezygnują z części swych praw osobistych. W podobnym też sensie Alkidamas, inny uczeń Gorgiasza, uważał prawo i obyczaje za urządzenia konwencjonalne. Ale ci sofiści potępiali konwencje, które służą czyimś interesom i przywilejom, a cenili tylko takie, które mogą wykazać się przed forum rozumu. Z tego stanowiska Likofron występował np. przeciw prerogatywom dobrze urodzonych, Alkidamas przeciw niewolnictwu. Ten odłam sofistów uznawał właśnie wyższość stosunków umownych nad naturalnymi: bo dzięki nim zamiast siły może zapanować sprawiedliwość społeczna.
Nie tylko ci sofiści-politycy, ale i sofista-filozof, jakim był Protagoras, znaczną część swej życiowej i pisarskiej pracy poświęcił temu, by w różnych dziedzinach życia, gdzie panują i muszą panować konwencje, konwencje te odpowiadały wymaganiom rozumu. Dążył tedy do zreformowania prawa obowiązującego tak, aby było racjonalne, aby kara nie była zemstą za przestępstwo, lecz odstraszeniem od dalszych przestępstw; do zracjonalizowania ustroju społecznego, aby był ludziom nie przeszkodą, lecz pomocą w ich walce o byt; także do zracjonalizowania mowy, aby była uformowana wedle jednej zasady, a nie wedle dwóch, wedle sensu i wedle formy.

6. POCZĄTKI ESTETYKI. Sofiści byli również pierwszymi, którzy na większą skalę zajmowali się estetyką czy, ściślej mówiąc, teorią sztuki. W tej dziedzinie pionierem był nie Protagoras, lecz Gorgiasz. Ich teoria sztuki nie miała jeszcze tak szerokiego zakresu, jak nowożytna: rozumienie bowiem sztuk przez Greków było węższe, nie mieli jeszcze
pojęcia, które by obejmowało zarówno poezję jak plastykę, jeszcze nie widzieli ich łączności. Malarstwo, rzeźbę, architekturę - uważali za umiejętności czy kunszty takie same, jak tkactwo czy budowanie okrętów: cechą ich wszystkich jest, że wytwarzają realne przedmioty. Poezja zaś ma inny charakter, nic właśnie nie wytwarza poza słowami, podobna jest raczej do wieszczenia niż do umiejętności; a tak samo muzyka, którą też Grecy łączyli z poezją, traktowali jako jedno z nią.
Otóż estetyka wytworzona przez sofistów, pierwsza estetyka grecka, była tylko teorią poezji. Inspirowana zaś była przede wszystkim przez poezję sceniczną. Operowała trzema pojęciami: naśladownictwa, iluzji i oczyszczenia. Miała trzy główne tezy: 1. poezja nie wytwarza przedmiotów realnych, lecz tylko ich słowne podobieństwa, „naśladownictwa"; 2. w umysłach słuchaczów wzbudza - jakby jakimś czarem - iluzję; słuchacze słysząc ze sceny o cierpieniu doznają uczuć takich, jak gdyby to były prawdziwe cierpienia Edypa czy Elektry; 3. i ostatecznie poezja wywołuje w nich gwałtowną reakcję, wyładowuje ich uczucia, i to wyładowanie, oczyszczenie daje im ulgę i radość. Ta ostatnia teza przypominała idee religijne pitagorejczyków i może od nich się wywodziła; pozostałe zaś tezy tej pierwszej estetyki były już własnym pomysłem sofistów, przede wszystkim Gorgiasza. Z czasem wyszły z niej trzy wielkie teorie estetyczne: jedna z nich kładła w sztuce nacisk na naśladownictwo, druga na iluzję, trzecia na wyładowanie uczuć. Tę ostatnią przejął częściowo Arystoteles, mianowicie dla wyjaśnienia natury tragedii. Druga - teoria estetycznego iluzjonizmu - rozwinęła się dopiero w czasach nowożytnych. Natomiast teoria naśladownictwa została przejęta przez Platona i Arystotelesa i na długie stulecia stała się panującą teorią estetyczną.
ZNACZENIE FILOZOFICZNE PROTAGORASA I SOFISTÓW. Byli tymi, którzy skierowali badania na człowieka, jego czynności i wytwory. Protagoras zaś stworzył samodzielną teorię filozoficzną. Po maksymalnych aspiracjach co do poznania, jakie ożywiały dotychczasowych filozofów Grecji, on pierwszy wystąpił z minimalizmem poznawczym i położył podstawy sensualizmu, relatywizmu, praktycyzmu, konwencjonalizmu. Był pierwszym w Grecji filozofem-relatywistą; w tym streszcza się jego pozycja historyczna.
Był filozofem nowego już typu: jego filozofia miała inny zakres niż filozofia dawniejszych myślicieli greckich. Nie zajmował się już budowaniem systemu przyrody. Nie zajmował się też teologią: bo wprawdzie napisał dzieło *O bogach,* ale pierwszym jego zdaniem było: „O bogach nie potrafię wiedzieć ani że są, ani że ich nie ma; wiele bowiem rzeczy przeszkadza mi to wiedzieć, niejasność samej rzeczy i krótkość życia ludzkiego".
NASTĘPCY. Protagoras zostawił znaczną ilość uczniów. Z nich Kseniades z Koryntu i Eutydem z Chios wyciągnęli skrajne konsekwencje z jego stanowiska, aż do zaprzeczenia możności poznania. Pod wpływem jego był matematyk Teodoros z Cyreny, poeci Eurypides i Sofokles oraz liryczny poeta, ateista

Diagoras z Melos. Z jego poglądów korzystali nawet uczniowie jego przeciwnika, Sokratesa, jak Antystenes i zwłaszcza Arystyp. - Z opozycją zaś przeciw relatywiście wystąpił Sokrates, a przede, wszystkim zwalczał go Platon; niemniej stanowisko Protagorasa nie zanikło w Grecji: dalszy ciąg rozpoczętej przez niego linii rozwojowej stanowili sceptycy.
W XIX i XX w. szereg filozofów należących do prądu pozytywistycznego i pragmatystycznego, w szczególności Laas w Niemczech i Schiller w Anglii, powoływało się na Protagorasa, uważając go daleko więcej niż Platona i Arystotelesa za rzeczywistego antenata nowoczesnej filozofii.

SOKRATES

W tym samym czasie i w tych samych Atenach, gdzie kwitła sofistyka, wystąpił myśliciel, który wbrew relatywizmowi sofistów usiłował odnaleźć powszechne zasady poznania i działania. Był to Sokrates.
ŻYCIE. Sokrates (469 - 399) urodził się w Atenach i w Atenach spędził całe swe życie. Był człowiekiem, w którym myśliciel w nierozerwalny sposób zespolił się z działaczem. Gdy tego wymagały potrzeby kraju, służył mu jako żołnierz i jako urzędnik - prytan; podczas wojny dawał dowody męstwa, podczas pokoju - rozwagi i odwagi cywilnej, występując sam jeden przeciw roznamiętnionemu tłumowi. Na ogół jednak nie brał udziału w sprawach państwowych; całkowicie bowiem poświęcił się działalności innego rodzaju: działalności nauczycielskiej. Przypominała pod wieloma względami czynności sofistów i współcześni traktowali Sokratesa jak sofistę; jednakże dzieliło go od sofistów nie tylko to, że uczył bezinteresownie, ale też i cała treść nauki. Działanie jego polegało na tym, że uczył ludzi cnoty, a ściślej mówiąc, uczył ich rozumu, aby przez to doprowadzić do cnoty. W tej działalności widział sens swego życia. Absorbowała go tak, że o własnych sprawach nie myślał: żył wraz z rodziną w niedostatku. Był wszędzie tam, gdzie mógł znaleźć rozmówców, zatrzymywał ludzi na rynku, w palestrze czy na biesiadzie, by mówić z każdym o jego sprawach i zmuszać do zastanawiania się nad nimi, nad umiejętnością i cnotą. Zyskał sobie koło zwolenników i uczniów: najwykwintniejsza młodzież ateńska, jak Alcybiades, Krycjasz, Platon, Ksenofont, przestawała z nim stale. Ale obok zwolenników miał i surowych krytyków. Zyskał popularność, ale popularność jego nie była połączona z uznaniem. Ogół widział w nim tylko dziwaka; przeciętny Ateńczyk nie traktował na serio człowieka, który zaprząta sobie głowę cudzymi sprawami, a nie może się zdobyć na nowy płaszcz: z tego stanowiska wydrwił go w swej komedii Ameipsjas. Inni widzieli w nim osobistość wręcz niebezpieczną: uprawiana przezeń analiza i krytyka przekonań i stosunków wydawała się groźna dla istniejącego porządku rzeczy. Arystofanes, który w 423 r. przedstawił Sokratesa w *Chmurach,* widział w nim ucieleśnienie bezcelowych rozważań, szkodliwej wolnomyślności, pychy, wymyślnych oszukaństw i braku szacunku dla tradycji. Pomimo takich o nim opinii mógł jednak jeszcze Sokrates przez ćwierć wieku czynić dalej swoje. Dopiero gdy doszedł do 70 roku życia, spotkało go publiczne oskarżenie, że działalność jego jest szkodliwa. Może działały tu przyczyny polityczne, poczucie zaczynającego się upadku Aten kazało szukać jego winowajców. Dość, że w r. 399 fabrykant Anytos, mówca Likon i poeta Meletos wnieśli przed sąd przysięgłych skargę na Sokratesa, że winien jest bezbożności oraz demoralizacji młodzieży. Sąd uznał winę Sokratesa. O karze śmierci nie myśleli zapewne ani oskarżyciele, ani sędziowie; tak ciężki wymiar kary wywołała postawa Sokratesa, który winy swej nie uznał, przeciwnie, kładł nacisk na doniosłość swej' działalności. Z powodów religijnych wyrok nie mógł być wykonany zaraz i Sokrates spędził 30 dni w więzieniu. Mógł łatwo uniknąć śmierci, uczniowie chcieli mu ułatwić ucieczkę, lecz nie zgodził się stojąc na stanowisku posłuszeństwa prawu. Ostatnie dni spędził w rozmowach z uczniami; Platon, choć wówczas z powodu choroby nieobecny, opisał w *Fedonie* na podstawie relacyj, ostatnie chwile Sokratesa. „Wszyscy jednozgodnie przyznają, że żaden jeszcze człowiek, ile pamięć nasza sięga, nie zajrzał w oczy śmierci z większą godnością", napisał uczeń Sokratesa, Ksenofont (IV, 8).
Potomność po wszystkie czasy widziała w Sokratesie ideał filozofa, a w jego życiu i śmierci doskonałe wypełnienie obowiązków filozofa. Chłodny umysł łączył się w nim w przedziwny sposób z gorącym sercem. Silna, raczej zmysłowa natura była opanowana przez silną duszę. Brzydota przysłowiowa jego postaci była jakby symbolem wyższości ducha. Cechowała go równość i pogoda usposobienia, humor i łagodność. „Wydawał mi się najlepszym i najszczęśliwszym z ludzi", pisał Ksenofont.
PISM nie zostawił, uczył tylko ustnie. O nauce jego wiemy z pism uczniów, głównie z dialogów Platona i *Wspomnień o Sokratesie* Ksenofonta. Również i Arystoteles informuje o jego zasługach dla filozofii.

POGLĄDY SOKRATESA. Sokrates, podobnie jak sofiści i większość ludzi jego epoki, zajmował się tylko człowiekiem. W człowieku zaś interesowało go jedynie to, co uważał za najważniejsze, a zarazem mogące być przedmiotem reformy i ulepszenia: „Zajmował się" - jak podaje Arystoteles - „jedynie sprawami etycznymi, całą zaś przyrodą nie zajmował się wcale". Mówił, że drzewa niczego nie mogą go nauczyć, uczą natomiast ludzie w mieście. I pracował na dwóch tylko polach: na polu etyki oraz logiki, którą uważał za niezbędną dla etyki.

I. POGLĄDY ETYCZNE Sokratesa dadzą się sformułować w trzech głównych tezach: 1. CNOTA JEST DOBREM BEZWZGLĘDNYM. „Cnota" była starodawnym pojęciem Greków, ale rozumiana była ogólnikowo, jako tężyzna życiowa, dzielność, sprawność w spełnianiu zawodowych czynności. Jeszcze sofiści tak rozumieli cnotę i stwierdzali, że jest to zaleta całkowicie względna, różna dla mężczyzny i dla kobiety, młodzieńca i dojrzałego męża. Sokrates zaoponował przeciw temu relatywizmowi, wskazał na zalety, które są jedne dla całego rodu ludzkiego: sprawiedliwość, odwaga czy panowanie nad sobą są zaletami zawsze i wszędzie. Nazywając te zalety „cnotą", dał temu wyrazowi bardziej specjalne, a właściwie zupełnie nowe znaczenie. Wytworzył nowe pojęcie cnoty przez to, że spośród zalet człowieka wyodrębnił specjalnie zalety moralne.

Prawa dotyczące cnoty moralnej są „niepisane", w kodeksach ich nie ma; niemniej są trwalsze od pisanych. Wywodzą się bowiem z samej natury rzeczy, a nie z ustanowienia ludzkiego; jakże mogłyby być ustanowione, skoro są powszechne, jednakowe dla wszystkich ludzi? - wszak (tak rozumował Sokrates) wszyscy ludzie nie mogli zejść się razem i ustanawiać praw. Na powszechność praw moralnych Sokrates kładł szczególny nacisk, stojąc w opozycji do relatywizmu sofistów; powszechność była zasadniczą cechą cnoty w jej nowym znaczeniu.

Ta dopiero co wyodrębniona zaleta wysunęła się od razu dla Sokratesa na szczyt dóbr. Wszystko inne, co ludzie zwykli uważać za dobro - zdrowie, bogactwo, sława - niejednokrotnie w skutkach okazuje się złe. Człowiek powinien zabiegać o dobro najwyższe, nie licząc się nawet z niebezpieczeństwami i śmiercią. Dla dóbr moralnych powinien poświęcić dobra niższe i pozorne: „Czyż nie wstydzisz się dbać o pieniądze, sławę, zaszczyty, a nie o rozum, prawdę i o to, by dusza stała się najlepsza?"

Sokrates był tedy pierwszym, który wyróżnił dobra moralne, właściwy przedmiot etyki (za to nazwano go „twórcą etyki"); a także był pierwszym przedstawicielem stanowiska - nazwijmy je moralizmem - wynoszącego dobra moralne ponad wszystkie inne.

2. CNOTA WIĄŻE SIĘ Z POŻYTKIEM i SZCZĘŚCIEM. Sokrates mawiał, że rad by posłać do piekieł tego, kto pierwszy rozdzielił dobro i pożytek. Ale związek obu widział nie w tym, iż dobro zależne jest od pożytku, lecz, przeciwnie, iż pożytek zależny jest od dobra. Tylko to, co dobre, jest naprawdę pożyteczne. Ludzie dlatego często błądzą i działają wbrew własnemu pożytkowi, że nie wiedzą, co jest dobre.

Sokrates był tedy przeciwieństwem utylitarysty; ale stojąc na stanowisku nierozdzielności dobra i pożytku często wyrażał się tak samo jak utylitaryści: twierdził, że czyn jest niezawodnie dobry, gdy wypływa zeń pożytek, a zalecając sprawiedliwość czy lojalność, wysiłek w pracy czy kompetencję w zawodzie, powoływał się na płynącą stąd korzyść.

A podobnie rozumiał również stosunek dobra do szczęścia: szczęście związane jest z cnotą, bo z cnoty wynika. Szczęśliwy jest bowiem ten, kto posiada największe dobra, a największym dobrem jest cnota.

3. CNOTA JEST WIEDZĄ. Wszelkie zło pochodzi z nieświadomości: nikt umyślnie i z świadomością zła nie czyni. I nie może być inaczej: skoro dobro jest pożyteczne i gwarantuje szczęście, nie ma powodu, aby ktoś, kto je zna, nie czynił go. Wiedza jest tedy warunkiem dostatecznym cnoty, a mówiąc językiem jaskrawym, jakiego Sokrates używał: jest tym samym, co cnota. „Jest to jedno i to samo wiedzieć, co jest sprawiedliwe, i być sprawiedliwym". To była definicja Sokratesa: cnota jest wiedzą.

Na zarzut, że w działaniach ludzkich nieraz przejawia się rozdźwięk między wiedzą a czynem, między tym, co dyktuje rozum, a tym, do czego pcha namiętność, że do cnoty, oprócz wiedzy, potrzebna jest jeszcze wola - na to Sokrates odpowiedziałby, że jeśli wiedza nie wystarcza do cnoty, to musi być powierzchowna i niezupełna. Kto natomiast posiada wiedzę prawdziwą i pełną, ten nie może nie przejąć się nią do głębi i nie może czynić inaczej niż dobrze. Wiedza potrzebna do cnoty jest oczywiście innego rodzaju niż ta, którą zbierali filozofowie greccy: to nie wiedza o żywiołach, gwiazdach, o kosmosie, lecz o sprawiedliwości i odwadze, nie przyrodnicza, lecz etyczna. Opiera się nie na czysto teoretycznym roztrząsaniu, lecz na praktycznym rozsądku.

Stanowisko takie nazywa się intelektualizmem etycznym. Sokrates nie był zresztą odosobniony na tym stanowisku. Grecy mieli w ogóle skłonność do intelektualnego pojmowania życia, a już szczególniej było

ono rozpowszechnione w V w. w Atenach, w dobie greckiego oświecenia. Że Sokrates zajmował stanowisko intelektualistyczne, to miało jeszcze specjalne powody: najpierw, sam był typem refleksyjnym, powodującym się w życiu namysłem, nie działającym odruchowo, a przy tym posiadającym wolę tak silną i pewną, że nie znał jej wahań i nie odczuwał jej udziału w decyzjach; następnie, Sokrates zwykł był trudno uchwytne zalety moralne wyobrażać sobie przez analogię z zaletami pracy zawodowej, zwłaszcza rzemieślniczej: w tej zaś dziedzinie robi się dobrze, gdy się umie robić, gdy się wie, jak robić.

Jako konsekwencje intelektualizmu powstały dalsze tezy Sokratejskiej etyki. Najpierw, że cnoty można się uczyć; boć cnota jest wiedzą, a wiedzy można się uczyć. Była to teza doniosła: wielkie dobro, jakim jest cnota, nie jest wrodzone. Można je nabyć, przeto od nas samych zależy, czy dobro to posiadamy. Następną konsekwencją było, że cnota jest jedna. Sprawiedliwość była zdefiniowana jako wiedza o tym, co się komu należy, pobożność - jako wiedza o bogach, odwaga - jako wiedza o tym, czego należy się bać; ostatecznie wszystkie cnoty są wiedzą, więc są w istocie swej jednym i tym samym. Tą tezą o jedności cnoty Sokrates wyrażał swój sprzeciw wobec pluralizmu etycznego sofistów.

Sokrates niczym swej teorii intelektualistycznej nie ograniczał. Natomiast w swych osobistych decyzjach powoływał się nieraz na głos wewnętrzny - na głos demona (daimonion), jak się wyrażał - który go od złego czynu powstrzymywał. Ten głos wewnętrzny nie był uzupełnieniem intelektu przez inny czynnik psychiczny, w rodzaju woli czy czucia, ale raczej uzupełnieniem etyki przez czynnik religijny, powołaniem się na pomoc, jakiej bóstwo udziela ludziom.

Etyczne tezy Sokratesa łączyły się w łańcuch i prowadziły do jasnego wniosku: Ludzie dążą do szczęścia i do pożytku. Prawdziwe szczęście i prawdziwy pożytek daje tylko dobro. Prawdziwym dobrem jest cnota. Cnota jest jedna, bo każda cnota jest wiedzą. Zdobywając wiedzę osiągamy dobro, a z nim pożytek i szczęście. Wyłania się stąd proste wskazanie życiowe: należy szukać wiedzy, a kto może, powinien i innych wiedzy uczyć. Sokrates nie tylko głosił taką ogólną teorię, ale zastosował ją do siebie, z żelazną konsekwencją kierował swym życiem zgodnie z teorią. Uważając nauczanie za zadanie najwyższe, cały mu się poświęcił. Nie licząc się z osobistymi skłonnościami i warunkami życia dążył niezłomnie do tego, co jest dobrem najwyższym i co przeto obowiązuje wszystkich i zawsze. Jego życie i śmierć były w zupełnej jedności z jego nauką.

II. POGLĄDY LOGICZNE. Sokrates wzywał nie wprost do cnoty, lecz do zastanawiania się nad cnotą. Sam, choć był nauczycielem, nie posiadał gotowej wiedzy, którą by mógł komunikować innym; nie obiecywał, jak sofiści, że uczniów prawdy nauczy, lecz że będzie razem z nimi prawdy szukać. Jego teoria wiedzy była teorią poszukiwania wiedzy, czyli jej metodologią. I właśnie przez to była rzeczą szczególnej wagi: bo spowodowała, że dla poszukiwania wiedzy została obmyślona specjalna metoda; uwaga filozofów, skierowana dotąd na rzeczywistość, spoczęła teraz na wiedzy i na sposobie jej zdobywania.

Sokrates nie był teoretykiem, lecz wirtuozem metody; nie formułował jej przepisów, lecz przykładem własnym pokazywał, jak ją stosować. Metoda, jaką się posługiwał, była metodą dyskusji, współpracy umysłowej. Składała się z dwóch części, negatywnej i pozytywnej, „elenktycznej" i „maieutycznej": pierwsza uczyła, jak usuwać fałszywe przekonania, druga - jak zdobywać prawdziwe.

l. METODA ELENKTYCZNA, czyli metoda zbijania, którą Sokrates uważał za „największy i najskuteczniejszy spośród sposobów oczyszczania umysłu", polegała na doprowadzaniu do absurdu: fałszywą tezę przeciwnika Sokrates przyjmował poważnie (to nazywano „ironią" Sokratesa) i pytaniami zmuszał do wyciągania z tezy konsekwencji dopóty, aż doprowadziły do twierdzenia sprzecznego z twierdzeniami powszechnie uznanymi bądź z samą tezą pierwotną. Celem było zdemaskowanie tego, co jest tylko pozorem wiedzy, i oczyszczenie zeń umysłu.

Uważał się za uprawnionego do tej krytyki, bo gdy inni ulegając złudzeniu mniemali, że wiedzę posiadają, on miał świadomość swej niewiedzy. Wiedział przez to coś, czego nie wiedzieli inni; nazywał to „wiedzą niewiedzy". Była to wiedza psychologiczna: bo stwierdzając swą niewiedzę ujawniał poznanie samego siebie. Przede wszystkim zaś była w tym wiedza epistemologiczna: ujawniał bowiem, że wie, na czym polega wiedza, skoro umiał rozpoznać jej brak, posiadał pojęcie i kryterium wiedzy.

A to uważał za rzecz najważniejszą i za właściwy początek badań: najpierw kryterium wiedzy, potem dopiero sama wiedza. Zanim zacznie się badać naturę rzeczy, należy uświadomić sobie naturę poznania. Sokrates stał pierwszy na stanowisku, tak rozpowszechnionym w czasach nowych, że krytyka poznania jest pierwszą z nauk filozoficznych i musi poprzedzać wszystkie inne. Paradoksalne pojęcie „wiedzy

niewiedzy" było wyrażeniem postawy nie sceptycznej, lecz krytycznej. Wierzył w możność znalezienia prawdy obowiązującej powszechnie i w tym była najważniejsza różnica między nim a sofistami, którzy byli relatywistami. Metodę zbijania miał wspólną z nimi, ale dla nich był to koniec i cel, a dla niego tylko początek.

2. METODA MAIEUTYCZNA. Drugą metodę Sokrates nazywał maieutyką, czyli sztuką położniczą; mniemał bowiem, że każdy człowiek nosi w sobie wiedzę prawdziwą, ale jej sobie nie uświadamia, że trzeba mu w tym dopomóc, trzeba wydobyć zeń prawdę; przeto funkcja nauczyciela analogiczna jest do sztuki położniczej. Sokrates spełniał ją przy pomocy pytań. Metoda jego była metodą wspólnego szukania, metodą, która nosi dziś nazwę heurystycznej. Rola kierownika polegała na umiejętnym stawianiu pytań; Sokrates postępował w ten sposób, że dzielił pytania złożone na najprostsze i dawał im formę rozjemczą, tak iż odpowiedź niewiele tylko wymagała samodzielności i sprowadzała się do powiedzenia: tak czy nie. Pytaniami takimi przyciskał do muru, zmuszał do dawania odpowiedzi. Odpowiedź na proste pytania etyczne musiała wypadać trafnie, nie wymagała bowiem żadnych specjalnych wiadomości, lecz tylko rozsądku, który każdy posiada.

I sam, choć powtarzał wciąż o swej niewiedzy, przyznawał wyraźnie, iż wie, co jest dobre i złe, iż posiada intuicyjną wiedzę o dobru. Każdy wie, iż np. sprawiedliwość jest dobrem, a tchórzostwo złem. Wiedza ta stanowiła punkt oparcia dla jego wywodów etycznych; była dla Sokratesa sprawdzianem trafności jego rozumowań. Jeśli np. z określenia sprawiedliwości, jakie chciał przyjąć, wynikało, że sprawiedliwość jest złem, to wiedział, że określenie to jest błędne, a tak samo błędne było określenie, z którego wynikało, że tchórzostwo jest dobrem.

A) Poszukiwania swe Sokrates rozpoczynał od stwierdzenia faktów znanych i uznanych, sprawdzonych doświadczeniem i czynem. Fakty te dotyczyły czynności człowieka: rzemieślnika, artysty, polityka, wodza. Traktował je jako przesłanki dla rozumowania. Do czynności zaś moralnych, trudniej uchwytnych, przechodził drogą analogii. Założeniem rozumowania analogicznego była stałość struktury wszelkiej czynności. Jeśli czynność rzemieślnika ma swoiste zalety, o które musi zabiegać, swoiste zło, którego ma unikać, swoistą wiedzę, której wymaga, swoiste obowiązki, to i każda inna czynność, a więc i moralna, musi mieć swoiste zalety, swoiste zło, wiedzę i obowiązki. Dalej, analogia uczy do zakresu faktów znanych wciągać fakty nowe, np. wskazuje, że
odwaga istnieje nie tylko na wojnie, ale i w pokoju, na lądzie tak samo jak na morzu, w polityce jak i w życiu prywatnym, w radości jak i w bólu, w pożądaniach jak i w obawach.

B) Wszakże analogia pomaga tylko w ustaleniu zakresu pojęcia, ale nie treści. Czym jest odwaga (czy jakakolwiek cnota), na to pytanie analogia nie da już odpowiedzi. Na to trzeba zestawić poszczególne wypadki odwagi, zarówno te, które znane są potocznie, jak i te, na które naprowadziła analogia, i potem odnaleźć ich cechy wspólne. To jest dzieło indukcji. Wedle świadectwa Arystotelesa Sokrates był twórcą metody indukcyjnej. Jak zaś tę metodę pojmował, to wykazuje najlepiej jego rozmowa z Eutydemem spisana przez Ksenofonta. Aby ustalić, co to jest sprawiedliwość, Sokrates każe napisać po jednej stronie „S", po drugiej „N" i następnie pod „S" spisywać w jednej kolumnie wszystko, co jest czynem sprawiedliwym, a pod „N" - co niesprawiedliwym. Wypadło spisać pozycje bardzo różnorodne i rozbieżne. Na tę rozbieżność powoływali się sofiści, by dowieść, jak względna jest sprawiedliwość. Sokrates, przeciwnie, dążył do tego, aby względność przezwyciężyć i znaleźć cechy wspólne wszystkim czynom sprawiedliwym, ogólne cechy sprawiedliwości.

C) I tak było w każdej rozmowie Sokratesa: w każdej szukał cech ogólnych. Szukał zaś ogólnych cech odwagi czy sprawiedliwości na to, by ustalić, czym jest odwaga i czym jest sprawiedliwość; znajdował pojęcie odwagi czy sprawiedliwości: to był cel jego poszukiwań. I miał przekonanie, że w takim indukcyjnie zdobytym pojęciu ma wiedzę pewną i powszechną, wbrew sofistom, którzy nie umieli wyjść poza relatywizm. Aby zaś mieć pojecie, trzeba je zdefiniować. Jakikolwiek kto w rozmowie z nim poruszał temat, on nawracał zawsze do definicji: chwalisz kogoś za sprawiedliwość, to powiedz, czy wiesz, co to znaczy „sprawiedliwość"; mówisz, że się nie lękasz i jesteś odważny, to określ, co to „odwaga".

„Dwie są *rzeczy,* które każdy musi sprawiedliwie przyznać Sokratesowi: rozumowanie indukcyjne i definicję" - pisze Arystoteles. Sokrates był pierwszym, który zajął się systematycznie kwestią definiowania pojęć i wskazał na indukcję jako na sposób znajdowania definicji. I przed Sokratesem wielu ludzi posługiwało się indukcją i definiowało pojęcia; ale to, co oni robili przygodnie, on zrobił świadomie i metodycznie, szukał metody stałej i obowiązującej badacza. Cel jego był praktyczny: szukał pojęć, bo

kto ma pojęcia, ten ma wiedzę, a kto ma wiedzę, ten ma cnotę. Cel był praktyczny, ale dał wynik, który był i teoretycznie ważny: wynikiem tym były doniosłe metody logiczne. Wprawdzie zarówno indukcję jak i definicję stosował tylko w wąskim zakresie pojęć etycznych; ale gdy metody były ustalone, łatwą już było rzeczą zastosować je powszechnie; dokonali tego uczniowie Sokratesa.
Logiczne zdobycze Sokratesa wydają się pokrewne zdobyczom sofistów; zwłaszcza kultywowanie definicji: boć sofiści także zajmowali się wyrazami i ich znaczeniem i dochodzili na tym polu, np. Prodyk, do niezwykłej subtelności. Jednakże różnica była zasadnicza: im chodziło o język, Sokratesowi zaś o rzecz samą, której język daje tylko nazwę. Sofiści byli erudytami, którzy starali się. zebrać encyklopedycznie jak najwięcej wiadomości, Sokrates zaś był logikiem, któremu zależało na jednej ogólnej formule. Cel badań rozumiał w sposób, który też na pozór był zbliżony do pojmowania sofistów: bo i on, i oni cel ten rozumieli praktycznie, i jemu, i im chodziło o uzyskanie korzyści przez wiedzę. Ale korzyść rozumieli inaczej: oni pojmowali ją materialnie i doraźnie, on jako korzyść duchową i trwałą. Głębsza jeszcze różnica była w tym: sofiści uważając prawdę za względną i umowną chcieli uczyć nie tego, co prawdziwe, lecz tego, co skuteczne; Sokrates zaś uczył tylko tego, co prawdziwe, w przekonaniu, że jedynie prawda jest skuteczna dla celów, które stawiał: dla poprawy moralnej ludzi. Sofiści byli utylitarystami, a Sokrates moralistą, oni byli relatywistami, on uznawał wiedzę powszechną i bezwzględną.
SOKRATYZM to skrajny moralizm, połączony ze skrajnym intelektualizmem: cnota jest dlań celem człowieka, a wiedza - generalnym środkiem. Wiedzę pojmuje jako pojęciową, a sposób tworzenia pojęć widzi w indukcji. Kto posiada wiedzę i, co za tym idzie, cnotę, ten posiada największe dobro i przeto jest szczęśliwy; a więc nierozłączność szczęścia, rozumu i cnoty była konsekwencją sokratyzmu. Konsekwencję tę przyjęły odtąd wszystkie obozy filozofii greckiej i na tym fundamencie budowały etykę. I druga jeszcze konsekwencja została przyjęta przez następców Sokratesa: wiedza jest zawarta w pojęciach ogólnych, więc - wiedza może być tylko ogólna. Na tym znów fundamencie następne stulecia budowały teorię poznania.
UCZNIOWIE. Opozycja przeciw Sokratesowi wyładowała się w procesie i straceniu; była to opozycja laików. Natomiast filozofowie stanowczo wypowiedzieli się za Sokratesem. Wpływ jego był olbrzymi. Dwaj wielcy filozofowie klasycznej filozofii greckiej byli jego uczniami: Platon - bezpośrednim, Arystoteles - pośrednim. Przejęli się jego wiarą w poznanie bezwzględne, a na podłożu jego teorii pojęć etycznych stworzyli wielkie systemy filozoficzne. Platonizm i arystotelizm były owocami akcji Sokratesa.
Ale to była tylko część uczniów jego. Inni, dziejowo mniej ważni, ale liczniejsi, wyzyskali w inny zupełnie sposób jego doktrynę. Byli to wspólni uczniowie Sokratesa i sofistów, którzy od Sokratesa przejęli tylko pewne składniki jego nauki, bądź jego moralizm, bądź jego teorię pojęć, nie zrywając wszakże z relatywizmem sofistów.

UCZNIOWIE SOFISTÓW I SOKRATESA

Choć sofiści, z Protagorasem na czele, i Sokrates stali na przeciwległym stanowisku filozoficznym, to jednak znaleźli się ludzie, którzy łączyli ich poglądy. Tak czynili przede wszystkim Antystenes i Arystyp. Pierwszy z nich założył szkołę cyników, drugi - szkołę cyrenaików. Obaj uchodzą za sokratyków, faktycznie przeważa w nich Protagoras. W teoretycznej filozofii wierni byli całkowicie Protagorejskiemu relatywizmowi. Pod wpływem zaś Sokratesa położyli nacisk na etykę, w której rozwinęli dwie najbardziej skrajne teorie: cynicy - teorię moralizmu, a cyrenaicy - hedonizmu.
I. CYNICY. 1. ANTYSTENES z Aten był założycielem szkoły, której nazwa pochodzi od gimnazjum Cynosarges, gdzie wykładał. Był najpierw uczniem Gorgiasza, a potem Sokratesa. Zewnętrznie bardzo przypominał mistrza. Należał do proletariatu ateńskiego i w swej doktrynie dał ideologię proletariatu. Był płodnym pisarzem, cenionym w starożytności za dobry styl; do nas pisma jego nie doszły. Stosunki jego z Platonem były wrogie: obaj mieli zapewne świadomość, iż są najwybitniejszymi uczniami, między którymi musi się rozegrać walka o puściznę Sokratesa, a zarazem, że reprezentują krańcowe ujęcia tej puścizny, między którymi nie może być porozumienia.
POGLĄDY, *a)* Od Sokratesa wziął przeświadczenie, że najważniejszą rzeczą w życiu jest cnota. W porównaniu z tym, co najważniejsze, wszystko inne jest obojętne, między innymi obojętna jest wiedza. Antystenes wyprowadzał ten pogląd z nauki Sokratesa, ale był to pogląd Sokratesowi obcy. Właśnie on

dzielił cyników od Sokratesa.
Zaprzeczał tedy Antystenes wraz z sofistami, jakoby pojęcia były samoistnym źródłem poznania, i ograniczał poznanie do postrzeżeń. I gdy inni sokratycy, z Platonem na czele, poznanie odróżniali od opartego na postrzeżeniach domysłu, on określał je właśnie jako trafny domysł połączony z wytłumaczeniem. Stojąc na stanowisku sensualistycznej koncepcji poznania skłaniał się też do materialistycznej koncepcji przyrody i ostro występował przeciw antymaterialistycznym teoriom, zainicjowanym przez Platona. Sokrates wypowiedział się tylko w części zagadnień filozoficznych i wypowiedział się tylko formalnie, dlatego to następcy mogli poglądy jego uzupełniać zarówno w duchu sensualizmu i materializmu, jak i w duchu racjonalizmu i idealizmu.
Cechą cyników było, że oderwali się od tradycji, przyzwyczajeń, konwenansów. W poglądach filozoficznych tak samo, jak w moralnych i politycznych. Ignorując nowe pomysły filozofów, wrócili do poglądów najprostszych. Twierdzili, że istnieją jedynie konkretne rzeczy, a jeśli mówimy o czymś więcej, to o słowach, nie o rzeczywistości. Istnieje tylko konkretny człowiek, a nie ma „człowieczeństwa", istnieją stoły i krzesła, a nie ma „sprzętów w ogóle". Próżną jest *rzeczą* usiłować definiować *rzeczy,* można je tylko opisywać. Wiele wieków przeszło, aż w XX w. filozofowie zaczęli głosić poglądy zbliżone do tych cynickich, na pozór tak prostych.
b) Etyka stanowiła ośrodek filozofii Antystenesa. W niej zaś doprowadził do skrajności pogląd Sokratesa: Jedynym dobrem i celem życia jest cnota, wobec tego wszystko inne jest obojętne. Posługując się znanymi, zwłaszcza wśród sofistów, pojęciami, mówił, że jedynie cnota jest „z natury" swej dobrem, wszystko zaś inne, jeśli jest uważane za dobro, to tylko przez konwencję. Zresztą, poza cnotą, wszystko inne jest niepotrzebne, bo ona sama wystarcza do szczęścia.
Opinie te cyników tłumaczą się dość łatwo. Twórcy cynizmu należeli do proletariatu, pozbawionego wszystkiego, majątku, stanowiska. Antystenes był synem niewolnicy, nie posiadającym praw obywatelskich, a najsławniejszy jego uczeń, Diogenes, był synem bankruta, pozbawionym środków do życia. Nic nie posiadali, pozostawała im tylko - natura. I pozostawało to, co mieli w sobie samych, a więc - cnota. Jeśli cynicy sławili cnotę, to nie dlatego, by nie dbali o zadowolenie. Przeciwnie, sławili ją, a potępiali dobra zewnętrzne z intencją hedonistyczną. Dobra te nie dały im zadowolenia, bo ich nie mieli; i tłumaczyli sobie, że nie dałyby także, gdyby je mieli. Temu, czego nie posiadali, odmówili wartości. Ich filozofia wyrosła nie z rozważań teoretycznych, lecz z warunków życiowych.
Należy tedy zobojętnieć dla wszystkiego poza cnotą; wtedy jest się prawdziwie wolnym i niezależnym. Obojętność i osiągana przez nią niezależność - to były główne hasła tej filozofii. Antystenesa pozytywne określenia cnoty - jeśli w ogóle istniały - poszły w zapomnienie, a przechowały się tylko negatywne: że jest obojętnością dla pozornych dóbr i niezależnością wobec losu. Ludzi, którzy całkowicie uniezależnili się, cynicy nazywali mędrcami. Za wzór mędrca mieli Sokratesa: był on niejako żywym modelem ich teorii.
Ceniąc jedynie życie „wedle natury", potępiali wszelakie urządzenia społeczne i państwowe, uważając je za konwencjonalne. Za Sokratesem twierdzili, że cnota jest jedna, taka sama dla wszystkich; przykładając zaś wagę tylko do cnoty, a nie do pochodzenia czy majątku, wszystkich ludzi mieli za równych. Występowali przeciw wszelkim nierównościom, byli za równouprawnieniem kobiet i niewolników. Nie uznawali granic państwowych, uważali się za obywateli świata, „kosmopolitów".

2. SZKOLĄ CYNICKA. Uczniem Antystenesa był Diogenes z Synopy (zm. 323?), uczniem zaś najwybitniejszym Diogenesa był Krates z Teb, który wraz z żoną Hiparchią i innymi członkami rodziny należał do szkoły cynickiej. Był on pierwszym z cyników, który posiadał majątek i stanowisko, ale je dobrowolnie porzucił, bo go przekonała teoria cynicka. Cynizm zaczął od teorii, potem przeszedł dopiero do praktyki. Krok ten zrobił Diogenes, jeden z najpopularniejszych filozofów, choć filozofia nie zawdzięcza mu żadnych zdobyczy teoretycznych. *Zarzucał* on Antystenesowi, że wygłaszał teorie, a nie dość stosował je w życiu, i sam rozpoczął życie wedle cynickiej teorii. Wymagała ona, jak mniemał, wyzbycia się nie tylko ujemnych, ale w ogóle wszelkich wytworów kultury. Tradycja uczyniła zeń typ cynika. Istotnie wielu było odtąd cyników, co żyli jak on, jako dobrowolni proletariusze i abnegaci, bez domu i własności; byli to dziwacy, obrażający umyślnie opinię publiczną i drwiący sobie z niej. Gdy zaś pismem zwalczali cywilizację, to czynili to zwykle w stylu drastycznym i grubiańskim. Jeszcze dość liczni byli w czasach cezarów. Od nich sposób życia naigrawający się z opinii, kultury i powszechnie cenionych dóbr nazwano „cynizmem". (Dla określenia pierwotnej filozofii cyników, wcale nie „cynicznej", stosuje się inną nazwę: „cynicyzm".) Z filozofią nie mieli już nic wspólnego.

Rozpowszechnienie idei cynickich było w starożytności ogromne. Wiele z nich przeszło do stoików. Zwłaszcza niektórzy stoicy, i to właśnie późni, jak Epiktet, niczym prawie w poglądach swych nie różnili się od cyników. Przede wszystkim zaś późnostarożytne pojęcie filozofa wytworzyło się pod wpływem cyników. „Prawdziwy filozof" miał ich rysy: był ubogi, a szczęśliwy. Nawet myśliciele innych kierunków, i to między sobą tak różni jak Julian Apostata i Grzegorz z Nazjanzu, wróg chrześcijaństwa i jego obrońca, pisali pochwałę filozofa, a charakteryzowali go jako cynika. W szczególności idee cyników odpowiadały wczesnemu chrześcijaństwu. Wpływ ich sięgał daleko poza szkołę. A i sama szkoła istniała do VI wieku.

II. CYRENAICY. 1. ARYSTYP Z CYRENY był założycielem szkoły, która od jego ojczyzny wzięła nazwę cyrenajskiej. Datami życia zbliżony był do Platona. Najpierw poznał poglądy Protagorasa, później dopiero Sokratesa; stał się jego uczniem, ale doktrynie sofistów został w wielu punktach wierny. Arystoteles nazywa go sofistą: dawał do tego podstawę zarówno swą doktryną, jak i trybem wędrownym życia; był też pierwszym z uczniów Sokratesa, który powrócił do obyczaju sofistów brania zapłaty za naukę. Stanowił typ skrajnie odmienny od Antystenesa: podczas gdy tamten przystał na żywot proletariusza, on wiódł życie dworaka i światowca. Anegdoty, jakie kursowały o nim w starożytności, przedstawiały go jako oportunistę i serwilistę i specjalnie przeciwstawiały jego zachowanie pełnemu godności zachowaniu Platona, z którym spotkał się na dworze sycylijskim. Doktrynę swą wytworzył wcześnie, jeszcze za życia Sokratesa. I żył wedle niej, stosując w praktyce hedonizm.

POGLĄDY. Od Sokratesa i sofistów Arystyp nauczył się tego samego, co Antystenes:
że sprawy praktyczne są ważniejsze od teoretycznych. Toteż lekceważenie wiedzy i niewiara w nią cechowały cyrenaików tak samo jak cyników. Wiedzę pojmowali całkowicie w duchu Protagorasa, jako dostarczaną wyłącznie przez zmysły i zupełnie względną. Ponadto ograniczali ją jeszcze w myśl subiektywizmu: poznajemy tylko własne stany, a nie rzeczy, które te stany wywołują.

Stąd już było naturalne przejście do jego etyki. Znane nam są tylko nasze stany, te zaś są bądź przyjemne, bądź przykre, i to są jedyne ich własności, które dają podstawę, aby między nimi wybierać. I faktycznie zabiegamy zawsze i tylko o przyjemność, a unikamy przykrości. Więc przyjemność jest jedynym dobrem, a przykrość jedynym złem. To stanowisko od greckiego terminu ...., oznaczającego przyjemność, przyjęto nazywać hedonizmem. Arystyp był możliwie najbardziej zdecydowanym i bezkompromisowym hedonistą, jakiego zna historia etyki. Że mógł jednakże mienić się sokratykiem, miało podstawę w tym, iż jak Sokrates łączył dobro i przyjemność; ale czynił to w odwrotnym kierunku: Sokrates głosił, że jedynie dobro (mianowicie moralne) daje przyjemność, podczas gdy Arystyp - że przyjemność jest jedynym dobrem.

W pięciu tezach można ująć skrajny hedonizm Arystypa: 1. Przyjemność jest jedynym dobrem. To teza zasadnicza. Uzupełniającą tezą jest, że przykrość jest jedynym złem.

2. Przyjemność, będąca jedynym dobrem, jest stanem przelotnym, chwilowym, trwającym tylko, póki działa bodziec. Taka „częściowa przyjemność" jest celem życia, szczęście zaś jest tylko zespołem częściowych przyjemności. „Częściowa przyjemność jest godna pożądania sama przez się, szczęście zaś nie samo przez się, lecz ze względu na częściowe przyjemności, jakie obejmuje". Niesłuszną jest rzeczą wyrzekać się obecnej przyjemności dla przyszłego szczęścia, lecz należy chwytać przyjemność, jaka się nadarza; hasło „carpe diem" odpowiadało doktrynie Arystypa.

3. Przyjemność jest natury cielesnej. „Cielesna przyjemność" - pisał - „jest celem życia".

4. Przyjemność jest stanem pozytywnym. To w przeciwieństwie do niektórych późniejszych hedonistów, jak Epikur, którzy ją mieli za stan negatywny, twierdząc, że polega na braku cierpienia; Arystyp zaprzeczał, jakoby sam brak cierpienia i przykrości był już przyjemnością, bo, jak twierdził, przyjemność i przykrość są rodzajami ruchu dokonującego się w nas, podczas gdy brak przyjemności jak i brak przykrości są właśnie brakiem takiego ruchu.

5. Przyjemności różnią się tylko intensywnością, natomiast nie różnią się między sobą jakością, czyli nie ma przyjemności, które same z siebie byłyby wyższe lub niższe od innych. Wszystko jest równie dobre, gdy daje równą przyjemność, nawet cnota jest cenna jedynie w miarę dostarczanej przez nią przyjemności. „Przyjemność różni się od przyjemności tylko tym, że jedna od drugiej jest przyjemniejsza".

2. SZKOŁA CYRENAJSKA. Arystyp pozyskał dla swej filozofii spore grono zwolenników. Poza jego córką, a także jego wnuczką i Arystypem Młodszym, należał do nich Teodoros, zwany Ateistą, Hegezjasz, zwany Nawołującym do śmierci, Annikeris i inni.

Cyrenaicy ci rozwijali swą hedonistyczną etykę w 5 działach: *a)* o dobru i złu lub, jak mówili, o tym, o co warto zabiegać i czego warto unikać o stanach wywoływanych przez dobro i zło, *c)* o czynach wywoływanych przez te stany, *d)* o wewnętrznych przyczynach (ornat) tych stanów i *e) o* podstawach decyzji
Pierwotne stanowisko Arystypa, proste a nieprzejednane w swym hedonizmie, okazało się zbyt jednostronne i trudne do obronienia, toteż uczniowie jego zaczęli niebawem robić ustępstwa, szukać kompromisów i porzucali jedną po drugiej jego tezy.
1. Teodoros przyznał, że prawdziwym dobrem i celem życia jest nie chwilowy stan przyjemności, lecz stała radość, a złem nie chwilowa przykrość, lecz stały smutek. Przyjemność przelotna przestała dlań być najwyższym dobrem, a przelotna przykrość najwyższym złem.
2. Przyjemności duchowe zostały uznane jako odrębna klasa przyjemności obok cielesnych, gdyż „nie wszystkie duchowe przyjemności i przykrości dają się wywieść z przyjemności i przykrości cielesnych".
3. Hegezjasz zaś zrezygnował z pozytywnego charakteru przyjemności; ten pesymista mniemał, że pozytywne przyjemności nie dadzą się w życiu osiągnąć i że przeto jako cel należy sobie stawiać brak trosk i smutków. Cel hedonistów stał się więc negatywny, zredukowany został do braku przykrości. Aby cel ten osiągnąć, należy wyrzec się dóbr, bogactw, zaszczytów, zobojętnieć wobec wszystkiego, wobec życia i śmierci: tak oto ideologia użycia przemieniła się w ideologię wyrzeczenia i hedonista ten zbliżał się poglądami swymi do cyników, a przejęty pesymizmem, namawiał do śmierci, która łatwiej niż życie może uwolnić od cierpień.
4. Wreszcie Annikeris wprowadzał różnice jakościowe między przyjemnościami, zachęcając hedonistów do służenia przyjaźni, miłości, ojczyźnie, które dostarczają wyższych przyjemności.
5. Przez te ustępstwa, zwłaszcza ostatnie, porzucona została nawet i pierwsza zasadnicza teza hedonizmu, bo przyjemność przestała być dobrem jedynym.
Ta ewolucja, dokonana w łonie szkoły cyrenajskiej, stworzyła podłoże dla nowej hedonistycznej szkoły. Szkoła ta została założona przez Epikura, mniej więcej w sto lat po cyrenajskiej. Wchłonęła doktrynę cyrenaików, podobnie jak równocześnie szkoła stoicka wchłonęła poglądy cyników.

PLATON

Prąd humanistyczny w filozofii, rozpoczęty w V w., wydał w początku następnego stulecia wielką syntezę: dzieło Platona. Nie była to pierwsza synteza filozoficzna Greków, poprzedziła ją bowiem filozofia Demokryta. Ale tamta była syntezą przyrodniczej filozofii pierwszego okresu, ta zaś wyszła z nowej orientacji humanistycznej; tamta w materii, ta zaś w idei i duchu widziała osnowę bytu; tamta była systemem materialistycznym, ta zaś idealistycznym.
ŻYCIE PLATONA. Platon Ateńczyk żył lat 80, od 427 do 347 r. Żył w czasach rozkwitu Aten, w atmosferze najwyższej kultury starożytnej, na którą złożyło się państwo Peryklesa, sztuka Fidiasza i ruch etyczny i naukowy, stworzony przez Sokratesa. Pochodził ze znakomitego rodu, matka miała przodka w Solonie, ojciec należał do Kodrydów.
Kultura domu była wysoka, wychowanie staranne. W duchu prawdziwie greckim od młodu kształcił zarówno ciało, jak umysł. Nauczyciel gimnastyki, miał młodzieńcowi, którego właściwe imię było Arystokles, dać przydomek „Platona" za jego bary szerokie. W igrzyskach olimpijskich i istmijskich odnosił zwycięstwa. Ćwiczył się w poezji, malarstwie i muzyce, a choć twórczość jego innym poszła torem, pozostał zawsze artystą.
Naukowe studia również rozpoczął wcześnie: słuchał Kratyla heraklitejczyka, znał popularne w Atenach pisma Anaksagorasa. Mając lat dwadzieścia poznał Sokratesa. Przebył z nim 8 lat aż do jego śmierci. Lata te miały wpływ decydujący; jeśli nie wytworzyły, to podniosły wysoką jego kulturę logiczną i etyczną. Obcując z Sokratesem Platon stykał się zarazem z różnymi prądami, jakie reprezentowali uczniowie Sokratesa: Antystenes, Arystyp, Euklides i inni.
Po śmierci Sokratesa opuścił Ateny; zaczęły się jego lata wędrówki. Był pono w Egipcie; kursowały opowieści o jego „wtajemniczeniu" przez tamtejszych kapłanów. Bywał potem we Włoszech, w ojczyźnie eleatyzmu i pitagoreizmu; odwiedzał Archytasa w Tarencie i starego Timaiosa pitagorejczyka w Lokri. Podróże Platona trwały lat dwanaście, powrócił z nich jako człowiek zupełnie dojrzały. Odtąd zamieszkał w Atenach. Założył szkołę w gaju Akademosa i oddał się pracy pisarskiej i nauczycielskiej. W otaczającym go życiu politycznym bezpośredniego udziału nie brał; jednak pragnął czynem na wielką

skalę zastosować swe idee, zmienić cały ustrój polityczny i „filozofów uczynić królami".
Było bowiem jego przekonaniem, że polityka, natchniona przez filozofię, powinna ukształtować świat wedle idei dobra. Politycy powinni ulepszać ziomków, a nie schlebiać im; faktycznie zaś nie troszczą się o prawdziwe dobro kraju, lecz schlebiają obywatelom przez zwiększanie ich zamożności, wygody, potęgi państwowej. Perykles, Cymon, Temistokles, Milcjades - czy uczynili Ateńczyków lepszymi? Nie, oni tylko wzbogacili Ateny i rozszerzyli ich granice; sami doświadczyli niesprawiedliwości i złości Ateńczyków - a więc do sprawiedliwości i dobra wychować ich nie umieli czy nie chcieli. „Myślę" - pisał Platon w *Gorgiaszu* - „że wraz z nielicznymi Ateńczykami, aby nie powiedzieć sam jeden, uprawiam prawdziwą politykę".
Dla tak pojętej polityki zdarzała się sposobność lepsza niż w Atenach, bo w Syrakuzach, najbogatszym wówczas i najpotężniejszym państwie greckim. Jeszcze w okresie swych wędrówek Platon dotarł był do Syrakuz i zawiązał tam przyjaźń ze szwagrem władcy, Dionem; wówczas jednak władca, Dionizjos Starszy, obawiając się widocznie agitacji politycznej, wydalił Platona ze swego państwa. Gdy wszakże w 367 r. Dionizjos zmarł, Platon, wezwany przez Diona, udał się do Syrakuz, by kierować nowym władcą, Dionizjosem Młodszym. Wpływ jego był jednak krótkotrwały; zapewne zniechęcił Dionizjosa każąc mu studiować geometrię, niezbędną w jego mniemaniu dla idealnego władcy. Tymczasem Dion został zesłany, jako podejrzany o dążenie do władzy, i Platon powrócił do Aten. W 361 r. podjął jeszcze trzecią wyprawę sycylijską, aby pogodzić Dionizjosa z Dionem, ale zamierzenia nie osiągnął, wplątał się tylko w walki domowe i sam ledwie uszedł z życiem. Występy polityczne filozofa skończyły się niepowodzeniem i rozczarowaniem na całej linii.
Z wyjątkiem tych dwóch przerw politycznych ostatnie czterdzieści lat życia Platona przeszły w Atenach w nieustannej pracy naukowej i nauczycielskiej. Rodziny nie założył; jedyną jego rodziną była Akademia. Mieszkał przy szkole, żył otoczony uczniami. Żył zresztą wygodnie: Diogenes cynik oburzał się na zbytek jego mieszkania. Do końca życia rozwijał i ulepszał swe poglądy; przed samą jeszcze śmiercią poprawiał napisaną przed wielu lat dziesiątkami I księgę *Państwa.*
Umarł spokojnie w podeszłym wieku. Śmierć jego nastąpiła w dniu jego urodzin, a był to dzień zjawienia się Apollina na ziemi. I legenda związała Platona z bogiem słońca: to syn Apollina, a lata jego życia to niemal święta liczba muz w drugiej potędze. Zaraz po śmierci złożono mu ofiarę i coraz więcej z biegiem czasu otaczano czcią tego mędrca, boskiego męża, półboga. A uczniowie jego i uczniowie uczniów, obchodząc corocznie święto jego narodzin i zgonu, chwalili w hymnie „dzień, w którym bogowie dali ludziom Platona".
PISMA Platona przechowały się, o ile wiadomo, w całości. Najzupełniejszy ich zbiór przekazał Trasyllos, Grek żyjący w Rzymie za czasów Tyberiusza. Zbiór ten obejmuje trzydzieści pięć dialogów i grupę listów, razem trzydzieści sześć pism, podzielonych przez Trasyllosa, na podobieństwo tragedyj, na dziewięć tetralogii; obejmuje wszakże kilka pism wątpliwej autentyczności.
Najważniejsze są: *Obrona Sokratesa, Laches* (dialog o odwadze), *Charmides* (o roztropności), *Eutyfron* (o pobożności), *Protagoras* (o cnocie), *Gorgiasz* (dialog o retoryce, zawierający krytykę egoizmu i hedonizmu), *Kratyl* (dialog o języku, będący zarazem krytyką heraklityzmu i nominalizmu), *Menon* (dialog o możności uczenia się cnoty, z ważnym epizodem epistemologicznym), *Fajdros* (alegoryczny opis stosunku duszy do idei), *Fedon* (o nieśmiertelności duszy), *Uczta* (o miłości), *Teajtet* (o poznaniu), *Państwo* (wielkie dzieło w dziesięciu księgach o idealnym państwie, zawierające poglądy Platona we wszystkich ważniejszych dlań kwestiach), *Parmenides* (pokaz dialektycznej metody), *Sofista* (o bycie), *Fileb* (o dobrach, specjalnie o stosunku rozkoszy i' mądrości), *Timaios* (filozofia przyrody w formie opisu stworzenia świata), *Prawa* (powtórzony wykład teorii idealnego państwa). - Tytuły tych dialogów brane są zazwyczaj od imienia jednego z rozmówców. O teorii idei, będącej jądrem poglądów Platona, nie traktuje specjalnie żadne pismo jego, natomiast większość posługuje się nią: *Fedon* stosuje ją w psychologii, *Teajtet* w teorii poznania, *Państwo* w teorii państwa, - *Timaios* w filozofii przyrody. Przy okazji szkicowana była sama nauka o ideach: najdokładniej w *Państwie* i *Fedonie,* w poetyckiej przenośni w *Fajdrosie:* autokrytykę teorii idei zawierał *Parmenides.*
Legendą jest, jakoby Platon oprócz dzieł wydanych pisał jeszcze pisma ezoteryczne dla wtajemniczonych. Natomiast miewał w Akademii wykłady różniące się poniekąd w treści od głoszonych przezeń pism; o charakterze wykładów tych wiemy przez Arystotelesa.
Pisma Platona ze względu na formę swą są unikatem w dziejach piśmiennictwa filozoficznego. 1) Wszystkie, bez mała, są dialogami; na formę tę wpłynęła zapewne metoda sokratyczna, a także chęć

zbliżenia pisma do mowy, o której wyższości Platon był przekonany (pisał o tym w *Fajdrosie).* 2) Platon był nie tylko myślicielem, ale i świetnym pisarzem; dialogi jego posiadają wartość dzieł sztuki literackiej, cechuje je niepospolita zdolność wytwarzania nastroju, charakteryzowania ludzi i sytuacji, wzywania się w sposoby mówienia i myślenia. 3) W dialogach Platona zabierają głos współcześni mu przedstawiciele nauki, polityki i przeróżnych zawodów, on sam ani jednego zdania nie wypowiada od siebie. Stąd trudność odróżnienia własnych poglądów Platona. Na ogół, acz nie zawsze, poglądy autora wypowiadane są ustami Sokratesa. 4) Układ dialogów ma żywość potocznej rozmowy, daleko odbiegającą od normalnego naukowego traktatu; splatają się w nich różne zagadnienia, pełno dygresji i epizodów ubocznych. Kwestie zasadnicze, zwłaszcza teoria idei, nie są właściwym tematem żadnego dialogu, lecz omawiane są przy okazji i w zastosowaniu do okazji. Sprawy najważniejsze są często tylko w przenośniach, mitach i aluzjach. A poważne tezy nie zawsze łatwe są do odróżnienia od ironii i żartu. Dialogi Platona - wbrew dawniejszym poglądom - nie stanowią cyklu; z małymi wyjątkami każdy stanowi oddzielną całość. Są zagadnienia, które Platon rozważał w wielu dialogach i rozwiązywał za każdym razem inaczej; dlatego ustalenie kolejności dialogów jest rzeczą dużej wagi. Dzięki historykom XIX wieku udało się ustalić kolejność, jeśli nie poszczególnych dialogów, to ich grup. Trzy są mianowicie grupy: dialogi okresu wczesnego, średniego i późnego, znane również jako dialogi sokratyczne, konstrukcyjne i dialektyczne-.
A) Dialogi wczesnego okresu są: *a)* sokratyczne, tj. stawiają sobie za zadanie, wzorem Sokratesa, określanie pojęć etycznych, *b)* są elenktyczne, tj. wykazują, jakich określeń przyjmować nie należy, ale pozytywnych rozwiązań przeważnie nie dają), *c)* zbijają cudze rozumowania ich własną bronią, nie zaznaczając własnego stanowiska Platona, *d)* nie wypowiadają i zdają się w ogóle nie znać poglądów uważanych za najtypowsze dla Platona, mianowicie teorii idei, *e)* późniejsze z nich skierowane są przeciw sofistom. Do tej pierwszej grupy należy *Eutyfron, Laches, Charmides,* I księga *Państwa, Protagoras* i *Gorgiasz;* wiąże się z nią również *Obrona Sokratesa.*
B) Dialogi średniego okresu są: *a)* konstrukcyjne, tj. budują własne pozytywne teorie, które łączą się z sobą w system, *b)* zawierają dualistyczne sformułowania nauki o ideach, które uważane są za typowo Platońskie, *c)* są najbogatsze artystycznie i mają najwięcej polotu poetyckiego, *d)* noszą wybitne cechy mistycznego orfizmu i odbijają przez to od pewnej trzeźwości wczesnych i późnych dialogów. Przejście do tej grupy stanowią *Menon* i *Kratyl,* które zawierają tylko zaczątki nauki o ideach; należą zaś wyraźnie do niej: *Fajdros, Fedon, Uczta, Państwa* księgi H-X i *Teajtet.*
C) Dialogi późnego okresu są: *a)* dialektyczne w swej metodzie, *b)* nie zawierają dualistycznego ujęcia nauki o ideach, *c)* mają formę stosunkowo mało artystyczną, *d)* mają język wyszukany i pełen odrębności oraz niezwykły porządek wyrazów, *e)* Sokrates przestaje, z wyjątkiem *Fileba,* być w nich wyrazicielem poglądów Platona. Do grupy tej należy kilka dialogów, które powstawały w następującym porządku: *Parmenides, Sofista, Polityk, Fileb, Timaios (Tymeusz), Krycjasz, Prawa.*
POPRZEDNICY. Głównym poprzednikiem Platona był Sokrates: on natchnął logikę i etykę Platona. Drugi zaś, prawie równie ważny motyw jego filozofii pochodził od uczonych pitagorejskich, których wpływ objawił się zwłaszcza w filozofii przyrody. Oba motywy łącznie doprowadziły Platona do idealizmu.
Poza tym Platon zużytkował poglądy innych jeszcze filozofów poprzedzającej epoki: rzeczywistość pojmował w duchu Heraklita (pośrednikiem był Kratyl heraklitejczyk, nauczyciel Platona), a zarazem szukał, wzorem eleatów, bytu niezmiennego; z Anaksagorasem miał wspólną myśl o duchowym pierwiastku poruszającym świat; był też pod wpływem sekt mistycznych, zwłaszcza orfickich. Natomiast z relatywistami w rodzaju Protagorasa lub materialistami, przedstawicielami obserwacyjnej jońskiej wiedzy, jak Demokryt, jako z zajmującymi biegunowo różne stanowiska, porozumienie nie było dlań możliwe.
Orientacja filozoficzna Platona była podwójna: etyczna i matematyczna; wedle tych dwóch dziedzin formował swe filozoficzne poglądy. Miał rozległą wiedzę matematyczną, współczesne odkrycia fizykalne i astronomiczne, dokonywane zwłaszcza przez pitagorejczyków, były mu znane i znajdowały w nim entuzjastycznego zwolennika.
ROZWÓJ FILOZOFII PLATONA przeszedł przez trzy okresy, które odpowiadają trzem grupom jego pism. 1. Zaczął jako sokratyk, przejęty zagadnieniami etycznymi i przekonaniem o istnieniu niezawodnej wiedzy pojęciowej. W pracach tego okresu określał pojęcia etyczne i polemizował z sofistami i erystami, którzy nie uznawali celów etycznych i wiedzy pewnej.

2. Zainteresowania jego wyszły poza granice sokratyki i od teorii poznania i działania zawiodły go do teorii bytu. Myśli pokrewne własnym znalazł u pitagorejczyków, eleatów i Anaksagorasa. Wtedy stworzył teorię idei wiecznych. W tym samym czasie, przyjąwszy orficką religię, rozwinął naukę o duszy nieśmiertelnej. Spirytualizm jego pochodzi z tego okresu tak samo jak idealizm. Okres ten, przypadający na pełnię lat męskich Platona, był jego okresem najbardziej harmonijnym; pisał wówczas dzieła o najwyższym poziomie artystycznym, w których logik był w równowadze z poetą, trzeźwy badacz z religijnym entuzjastą; wieki późniejsze uznały dzieła te za właściwy wyraz Platońskiego ducha.
3. W ostatniej fazie Platon zmienił styl i temat pism, zdawało się nawet, że dokonał odwrotu od teorii idei. Nie był to odwrót, ale spostrzeżenie trudności, jakie tkwiły w tej teorii. Teraz wyzbył się dualizmu, który mu dawniej kazał przeciwstawiać doskonały świat idei i znikomą doczesność; mniej przeciwstawiał idee i rzeczy, a więcej zwracał uwag na związki między nimi. Coraz też więcej widział w rzeczywistości elementów duchowych i przez to wzmogły się spirytualistyczne pierwiastki jego filozofii. Nie zarzucając teorii idei, zajął się usilniej jej zastosowaniami; rozszerzył wówczas zakres swych dociekań na filozofię przyrody i na szczegółową filozofię państwa.

POGLĄDY PLATONA

I. NAUKA O IDEACH. 1. NOWY RODZAJ BYTU. Pogląd Sokratesa, że w pojęciach jest zawarta wiedza pewna i bezwzględna, był założeniem filozofii Platona. Ale pogląd, przez Sokratesa wytworzony specjalnie dla pojęć etycznych, Platon rozszerzył na wszelkie pojęcia.
Sokrates nie pytał, czy pojęcia odpowiadają rzeczywistości; pojęcia bowiem etyczne nie rościły pretensji, by być odwzorowaniem rzeczywistości, lecz, przeciwnie, by być wzorem dla niej; były trafne, jeśli były dobrymi wzorami, choć nic im w rzeczywistości nie odpowiadało. Platon, rozszerzywszy teorię pojęć etycznych na inne, musiał postawić to nowe zagadnienie: co jest tą rzeczywistości ą, którą poznajemy p rzeź pojęcia? Jak wszyscy filozofowie greccy, był realistą; było dlań pewnikiem, że jeśli pojęcia zawierają wiedzę, to muszą mieć jakiś przedmiot rzeczywisty. Ale co jest tym przedmiotem?
Rozumował tak: Własnością pojęć jest jedność i stałość: to była pierwsza przesłanka. Przedmioty, wedle których pojęcia są urobione, muszą mieć te same własności, co pojęcia: to przesłanka druga. Tymczasem wszystkie *rzeczy,* jakie znamy z doświadczenia, właśnie tych cech nie posiadają, są bowiem złożone i zmienne: to trzecia przesłanka. Stąd wniosek: nie *rzeczy* są przedmiotami pojęć.
Heraklit trafnie określił naturę rzeczy: są w wiecznym ruchu i nawet nie może być inaczej, bo gdy ruch ustaje, wszystko zamiera i ginie. Stałe własności przysługują pojęciom, ale nie przysługują rzeczom. To, co dzięki Heraklitowi Platon wiedział o rzeczach, było w niezgodzie z tym, co dzięki Sokratesowi wiedział o pojęciach. Ta niezgoda pobudziła go do stworzenia własnej teorii. Przykładowo rozważając sprawę: co jest przedmiotem pojęcia „piękna"? Nie są nim rzeczy piękne, które są różnorodne i zmienne. Pozostaje przyjąć, iż jest to jakieś nie znane nam z bezpośredniego doświadczenia piękno, które jest zawsze jedno i niezmienne. Rzeczy piękne są przedmiotem nie pojęć, lecz po-strzeżeń, przedmiotem zaś pojęcia jest - „samo piękno" albo, jak Platon niekiedy mówił: „idea piękna". I podobnie rzecz ma się z wszystkimi innymi pojęciami: muszą one mieć swój przedmiot, przedmiotem tym zaś nie mogą być rzeczy, lecz musi nim być jakiś byt inny, którego cechą jest niezmienność. Takie rozumowanie skłoniło Platona do przyjęcia, że istnieje byt, który bezpośrednio nie jest dany. Ten odkryty przez się byt nazywał „ideą" *(Idea).*
Idei jest wiele, stanowią odrębny świat. Stosunki zachodzące między nimi są takie jak te, co zachodzą między pojęciami. Jak pojęcia stanowią hierarchię nadrzędnych i podrzędnych, tak też ustrój świata idei jest hierarchiczny, od niższych do coraz ogólniejszych i wyższych, aż do najwyższej idei: idei dobra.
Idee były paradoksem dla laików, a także dla tych filozofów, którzy, jak powiada Platon, „to tylko za byt uważają, co rękami objąć mogą". Ale nie były nim dla Platona; jego uwaga była skupiona na dwóch dziedzinach, których przedmioty wyraźnie odbiegały od znanej nam rzeczywistości: na etyce i matematyce. One istotnie zdawały się dotyczyć czegoś znacznie trwalszego niż zmienne *rzeczy.* Oprócz zaś wiedzy etycznej i matematycznej utwierdzał go w tej koncepcji przykład eleatów, wedle których byt ma cechę niezmienności.
Idee Platona były posokratesowską odpowiedzią na te same zagadnienia, na które przedtem odpowiadała liczba pitagorejczyków, żywioły Empedoklesa czy atomy Demokryta. I tu, i tam chodziło o wyjaśnienie natury bytu. Niektóre z tamtych odpowiedzi, jak pitagorejska lub Demokrytejska, zbliżały się już bardzo do Platońskiej: bytu bowiem prawdziwego nie pojmowały na podobieństwo rzeczy. Jednakże różnica była zasadnicza: tamte dawniejsze doktryny pojmowały byt prawdziwy jako należący do świata material-

nego, idee zaś Platońskie znalazły się poza nim. Tu wprawdzie torował znów drogę „duch" Anaksagorasa, ale Platon śmielej od tego filozofa rozwinął myśl o transcendentnym bycie znajdującym się poza empirycznym światem.
Idee zresztą nie tylko rozwiązały nowe zagadnienia, ale także usuwały trudności dawnej filozofii: Heraklita i eleatów. Bezprzedmiotowym stawał się spór, czy byt jest zmienny, czy niezmienny, jest bowiem częściowo zmienny, a częściowo niezmienny; rzeczy są zmienne, a idee niezmienne. Rozwiązanie trudności, dane przez Platona, było dualistyczne; przyjmował, że istnieje niejeden rodzaj, ale dwa rodzaje bytu: byt poznawany przez zmysły i byt poznawany przez pojęcia, zniszczalny i wieczny, zmienny i niezmienny, realny i idealny, rzeczy i idee.

2. IDEE A RZECZY. Jeśli jednak ściślej brać pojęcie bytu (a było to od eleatów powszechne u filozofów greckich), to jest nim tylko to, w czego naturze leży, aby być, i co przeto nie może przestać być. Przy takim rozumieniu bytu, rzeczy nie są już bytem; bytem są wieczne i niezniszczalne idee. Jedynie idee istnieją, a o rzeczach można powiedzieć co najwyżej, że - stają się. Rzeczy są w stosunku do bytu tylko tym, czym w stosunku do nich samych są cienie lub odzwierciedlenia na wodzie: są jedynie przelotnymi zjawami. Jesteśmy, jak mówi Platon w słynnej paraboli, podobni do jeńców, uwięzionych w jaskini i zwróconych twarzami do jej wnętrza, którzy z tego, co się dzieje na zewnątrz jaskini, mogą widzieć jedynie cienie. Znamy bowiem bezpośrednio tylko *rzeczy,* te zaś są cieniami idei.
Ostateczny wynik rozumowania był taki: mówiąc ściśle, nie ma dwóch rodzajów bytu, lecz jest tylko jeden, mianowicie idee. Przyjęcie nowego rodzaju bytu pociągnęło za sobą odwrócenie poglądu na byt, na realność: bo zwykły pogląd widzi realność jedynie w rzeczach, Platon zaś, wziąwszy za miarę realność idei, nie znalazł jej w rzeczach. Wydały mu się jedynie zjawiskami, nie bytem; tylko byt idealny wydał mu się naprawdę realny.
Idee i rzeczy, byt i zjawiska, aczkolwiek nierównej realności i doskonałości, jednakże są ze sobą związane. Sama wspólność nazw między rzeczami a ideami (np. „rzeczy piękne" a „idea piękna") wskazuje na ich związek. Rzeczy, nie dorównując ideom, są jednak do nich podobne; Platon tłumaczył to tym, że są zależne od idei; zależność ta nie jest natury przyczynowej, idee są nie przyczynami, lecz wzorami rzeczy. Mają niejako „uczestnictwo" w ideach i przez to przyjmują ich własności. Widzimy jakby „obecność" idei w rzeczach. Natura obu światów jest różna, ale układ ten sam; albowiem porządek realnego świata jest odwzorowaniem świata idei.
Jak mogło się to stać, że *rzeczy* są ukształtowane na wzór idei ? Wytłumaczenia można by szukać, porównując je z tworami człowieka, wykonywanymi przezeń wedle wzorów. Analogia każe przypuszczać, że i przyroda ma swoje *wzory.* Platon z czasem wytłumaczył tę analogię przypuszczeniem, że nie jest ona wytworem mechanicznym, lecz celowym tworem Bożym. Jak ludzie wykonywają swe dzieła mając przed sobą wzór w ideach, tak też Bóg na wzór idei stworzył świat.

3. NATURA IDEI. Idea jest bytem, ale -jakim? Fizycznym nie, bo idee uczestniczą w wielu rzeczach (np. ta sama idea piękna odpowiada niezliczonym rzeczom pięknym), a to w sferze bytu fizycznego nie jest możliwe. Ale nie są też bytem psychicznym, boć nie są myślami w duszach, lecz przedmiotami myśli. Kto pojmuje idee na podobieństwo rzeczy lub myśli, ten natrafia na trudności i absurdy; takie pojmowanie Platon wykluczał.
Jakże więc je pojmował? Gotowej, wykończonej teorii idei nie posiadał, choć całe życie nad nimi rozmyślał. Był pewien, że istnieją, że są powiązane logicznymi związkami, że tworzą hierarchię, ale na naturę idei sam ich odkrywca nie miał ani jasnego, ani ustalonego poglądu. Można przypuszczać, iż miał tego świadomość i godził się z tym, widząc, że umysłowi ludzkiemu nie jest również jasna natura rzeczy, choć te bezpośrednio są dane i każdemu znane; skądże więc idee, zaledwie odkryte, miałyby być od razu poznane do głębi?
Nasuwały się dwie możliwości: pojmować idee bądź w sensie logicznym, bądź w religijnym. Jeśli nie są pokrewne znanej nam rzeczywistości, jeśli nie są ani fizyczne, ani psychiczne, to jedno z dwojga: albo są czymś „czysto idealnym", służącym jako wzór i miara dla poznania i działania, ale istniejącym jedynie dla umysłu, albo też są realnością, ale
nam niepojętą, nie ziemską, boską. Platon najczęściej opisywał idee w pierwszej interpretacji; ale mówił o nich także, że bytują w „nadniebiańskich miejscach" (co prawda w tych dialogach, w których głównie przemawiał przenośniami). Zapewne wahał się między obu interpretacjami, immanentną i transcendentną. Zresztą, więcej niż na samej teorii idei zależało mu na jej zastosowaniach psychologicznych,

epistemologicznych, etycznych, politycznych, a te zastosowania były od interpretacji idei względnie niezależne.

II. NAUKA O DUSZY. 1. FUNKCJA BIOLOGICZNA DUSZY. Platon stworzył nowe pojęcie duszy, tak samo jak stworzył nowe pojęcie idei. Wprawdzie nazwę „duszy" Grecy dobrze znali i przed nim, ale on dał jej nową treść. Przed nim filozofowie-przyrodnicy mieli duszę za rodzaj materii, orficy za nadziemskiego demona. Platon koncepcje te zmodyfikował i stworzył ich oryginalną syntezę.

Filozofowie-przyrodnicy widzieli w duszy czynnik życia: człowiek żyje, póki ją w sobie posiada, a umiera, gdy ją traci. Pojmowali ją przy tym jako materię, tyle tylko że subtelniejszą od tej, z jakiej zbudowane jest ciało. Platon zachował ich biologiczne pojmowanie duszy: również i dla niego była czynnikiem życia, bez którego ciało jest martwe. Życie zaś polega na tym, że istota, która je posiada, jest źródłem samorzutnego ruchu. I to właśnie stanowi istotę duszy: że jest tym, co się samo wprowadza w ruch.

Zachowując biologiczne rozumienie duszy, Platon przestał ją natomiast rozumieć materialnie. Dusza jest, właśnie jako czynnik życia, przeciwieństwem materii, bo materia jest z natury bezwładna, a dusza jest źródłem ruchu. Jest realna, ale nie materialna. „W Platonie" - pisał Leibniz - „najdoskonalsze wydaje się mi to: że definiuje ducha jako substancję, która sama się porusza, swobodnie i samorzutnie działa, że traktuje go jako zasadę działania w przeciwieństwie do materii".

2. FUNKCJA POZNAWCZA DUSZY. Wczesna filozofia grecka nie uznawała poznania za funkcję psychiczną, lecz za funkcję ciała. W postrzeganiu widziała sprawę fizjologiczną, myśleniu zaś przypisywała tę samą naturę, jaką ma postrzeganie.

Platon zmienił ten pogląd. Boć nie całą naszą wiedzę zawdzięczamy narządom cielesnym; barwy postrzegamy oczami, dźwięki uszami, ale jakimż zmysłem postrzegamy byt, różność, tożsamość, podobieństwo i tyle innych własności, wspólnych przedmiotom różnych zmysłów? „Wydaje się" - pisał - „że dla nich nie ma odrębnego narządu, lecz dusza sama przez się ogląda wspólne własności we wszystkich rzeczach". Nie mając narządów zmysłowych dusza poznaje tu sama. Poznanie jest tu jej funkcją, a nie ciała. „Własności wspólne" nie ciało poznaje, lecz dusza; wobec zaś tego, że poznanie stanowi jedność, trzeba przyjąć, że dusza poznaje i we wszystkich innych wypadkach. Ciało i jego zmysły są dla duszy narzędziem poznania. Poznaje sama bezpośrednio, bądź pośrednio, posługując się tymi narzędziami.

Jednakże nie poznanie *rzeczy, lecz* idei przemawiało, według Platona, najdobitniej za tym, że poznanie jest funkcją duszy; bo idee znamy, choć ciało wcale z nimi nie ma i nie może mieć styczności. Platońskie pojmowanie duszy, które do jej funkcji biologicznej dodało funkcję poznawczą, było tedy związane z nauką o ideach.

Dla Platona dusza była przede wszystkim czynnikiem życia, ale przyznając jej funkcję poznawczą zrobił zasadniczy krok ku nowożytnemu pojęciu duszy.

3. FUNKCJA RELIGIJNA DUSZY. Żywe w Platonie uczucia religijne, w szczególności pragnienie nieśmiertelności, spowodowały, że dalej jeszcze przekształcił pojęcie duszy, przypisując jej inną jeszcze rolę. Pragnienia nieśmiertelności nie zaspokoi wszak ciało, którego zagląda pośmiertna jest widoczna; jedynie mogłaby to uczynić dusza, która zdaje się opuszczać ciało z ostatnim tchnieniem. Jest więc zrozumiałe, że Platon w duszy dopatrywał się nieśmiertelnego pierwiastka w człowieku. A miał pod tym względem poprzedników: w mistycznych sektach religijnych, jak orficka, i w szkołach filozoficznych zbliżonych do tych sekt, jak pitagorejska. Tam pojmowano duszę jako istotę trwalszą i doskonalszą od wszystkiego, co ziemskie, istotę zaziemską, boską, chwilowo tylko zamieszkującą ciało.

Takie połączenie biologicznych i poznawczych funkcji z zaziemską istotą pociągało za sobą niesłychane konsekwencje. Boć dusza, pojęta biologicznie i psychologicznie, choćby była niematerialna, miała łączność z ciałem: wprawiała ciało w ruch i przez narządy ciała własnego poznawała inne ciała. Jeśli natomiast była zaziemską istotą, to nie mogła być złączona z ciałem. Nie mogła odbierać spostrzeżeń, które wymagają narządów cielesnych; nie mogła też doznawać uczuć i namiętności, które również powstają przy udziale duszy. To, co w nowoczesnym pojęciu należy do spraw psychicznych, to zostało tu przepołowione: większa część zaliczona została do czynności ciała, a przy duszy pozostało jedynie to, co dusza posiada „sama z siebie" bez 'udziału ciała. Z części, jakie Platon odróżnił w duszy - rozumnej, impulsywnej i zmysłowej - tylko rozumna mogła być zaliczona do „duszy samej".

Faktycznie więc Platon operował niejednym, lecz dwoma pojęciami duszy: szerszym i węższym. Pierwsze było oparte na rozważaniach biologicznych i psychologicznych, drugie na religijnych. Dusza w

pierwszym znaczeniu obejmowała czynności zmysłowe, w drugim - była samym rozumem. Pierwsza była składnikiem materialnej przyrody, druga nie była niczym z tą przyrodą związana. Pierwsze pojęcie rozwinął wśród następców Platona Arystoteles, drugie odnowił religijnie myślący schyłek starożytności, a rozwinęło chrześcijaństwo.

4. DUSZA A CIAŁO. Ujęcie duszy jako niematerialnej doprowadziło do ostrego przeciwstawienia jej ciału. Platonizm był nie tylko dualizmem idei i *rzeczy,* ale również dualizmem duszy i ciała. Ten dualizm wyrażał się w następujących tezach:

A) Dusza jest niematerialna.

B) Jest oddzielna od ciała, niezależna. Dusza i ciało, choć zespolone są w człowieku, istnieją wzajem niezależnie. Złączenie z ciałem nie jest dla duszy niezbędne. Platonizm podwójnie tedy wykraczał poza materialistyczny pogląd na świat: przez uznanie niematerialnych idei i niematerialnych dusz.

C) W przeciwieństwie do ciała, które jest złożone z części, dusza jest niezłożona. Jeśli człowiek stanowi jedność, to dzięki swej duszy, a nie ciału. Niezłożona była zresztą jedynie dusza w węższym pojmowaniu Platona; gdy mówił o niej w znaczeniu szerszym, dzielił ją na dwie części, rozumną i zmysłową, a nawet na trzy: rozumną, zmysłową i, pośredniczącą między nimi, impulsywną.

D) Dusza jest doskonalsza od ciała. Dusza (oczywiście tylko rozumna) poznaje idee i upodabnia się do nich; przez to jest źródłem prawdy, dobra i wszystkiego, co cenne w człowieku. Przeto ciało nie może być uważane za równorzędny z nią składnik człowieka; ciało jest jej podległe, ona stanowi istotę człowieka. Człowiek - to dusza władająca ciałem.

E) Z wyższości duszy nad ciałem wynika, że złączenie ich jest dla duszy niekorzystne. Byłaby lepsza i szczęśliwsza, gdyby była wolna od ciała; ciało jest dla niej więzieniem i mogiłą. Ze śmiercią ciała zaczyna się dopiero prawdziwe życie duszy. Były to wierzenia, które dawno już głosili orficy i pitagorejczycy. Dawały one spirytualizmowi Platona specjalnie religijne zabarwienie.

F) Dusza w przeciwieństwie do ciała jest nieśmiertelna. Tej sprawie jako dlań najważniejszej, a najsporniejszej, Platon poświęcił wiele swych myśli.

5. NIEŚMIERTELNOŚĆ DUSZY. Choć ciało ulegnie rozkładowi i zniszczeniu, dusza, jako niezależna odeń, może trwać dalej. Platon był przekonany, że nie tylko trwa dłużej od ciała, ale trwa wiecznie. Istnienie jej nie ma końca, a także nie ma początku; jest nie tylko nieśmiertelna, ale i odwieczna. Dla tego przekonania Platon szukał dowodów; poświęcił im jedno ze swych dzieł (*Fedonon),* a i w innych do tej sprawy powracał. Operował wszystkimi odcieniami swego pojęcia duszy, byle pomnożyć argumenty za jej nieśmiertelnością; poświęcał niższe części duszy, byle uratować nieśmiertelność dla duszy rozumnej. Oto niektóre z jego dowodów:

A) Pojęcie duszy związane jest w sposób konieczny z pojęciem życia; ponieważ zaś życie wyklucza śmierć, więc i dusza wyklucza śmierć. - W dowodzie tym dusza pojęta była biologicznie, jako zasada życia. Z tego dowodu wynika zresztą co najwyżej, że jeśli dusza istnieje i póki istnieje, może być tylko *żywa.,* nigdy martwa.

B) Dusza posiada wiedzę wrodzoną, musiała więc zdobyć ją przed urodzeniem, istniała zatem przed urodzeniem. - Dusza była tu pojęta jako podmiot poznania. Dowód ten jest ważny tylko, o ile istnieje wiedza aprioryczna i o ile może być utożsamiona z wrodzoną, a wrodzona z nabytą przed urodzeniem; a i tak dowodzi co najwyżej, że dusza istniała przez pewien czas przed urodzeniem, ale nie, że wiecznie istniała i istnieć będzie.

C) Każda rzecz ginie od swoistego zła. Złem duszy jest niesprawiedliwość, niewstrzemięźliwość, tchórzostwo, ciemnota; ale doświadczenie uczy, że te zła nie przyprawiają duszy o śmierć; zatem nic jej już o śmierć przyprawić nie może. - Tu dusza była pojęta jako zasada etyczno-religijna.

6. ESCHATOLOGIA. Platon stawiał - wzorem orfików - pytanie, dlaczego dusza, doskonała i wieczna, związana jest z ciałem niedoskonałym i znikomym. Odpowiedź dał etyczno-religijna, taką samą jak oni; przyjmował wraz z nimi, że *a)* dusza istniała pierwotnie bez ciała, *b)* zaciążył na niej grzech, *c)* dla odkupienia została złączona z ciałem. Gdy win? odkupi, będzie znów wolna. Poznanie prawdy przez filozofię uważał za najpewniejszy środek wyzwolenia duszy z ciała.

Jak pojmował nieskończone dzieje duszy, czekające ją po opuszczeniu ciała? Nieskończoność tę zapełniał bądź szeregiem prób i czynów, bądź niezmąconym szczęściem. Eschatologia Platona kusiła się o szczegółowe odmalowanie losów duszy: opisywała sąd pośmiertny, zamianę ciał, dawała nawet topografię miejsc, gdzie przebywają dusze po śmierci. Nawet w dialogach najtrzeźwiejszych, zajętych sprawami epistemologii czy polityki, przerywał swe rozważania, by spojrzeć w perspektywę losów

pozagrobowych. Był prototypem tych filozofów, którzy wiedzieli, że dla niektórych zagadnień, leżących im na sercu, nie można spodziewać się ścisłego rozwiązania, niemniej nie uważali za słuszne wyłączenia ich z filozofii. Przykład Platona oddziałał na losy filozofii, która poszła innymi torami niż nauka ścisła. Przekraczając granice ścisłości Platon zachował jednak pełną świadomość, gdzie ta granica przebiega. Po opisie miejsc, w których przebywają zmarli, dodaje: „Żeby jednak wszystko zupełnie tak się działo, jak tu opisałem, tego rozsądny człowiek na pewno utrzymywać nie może", „ale warto mieć odwagę wypowiadania tych twierdzeń, gdyż jest to piękna odwaga". „Ty, Kalliklesie" - tak mówi w innym miejscu swej eschatologii - „masz to zapewne za babskie gadanie i niewątpliwie można by pogardzać takimi rozprawami, gdybyśmy mogli znaleźć coś lepszego i prawdziwszego".
Platon był uczonym, ale nie tylko uczonym. Gdzie nie mógł sięgnąć metodą naukową, tam próbował fantazji poetyckiej lub zdawał się na wiarę religijną. Specjalnie w jego poglądach na duszę zbiegły się motywy naukowe i pozanaukowe. A dokonane przez Platona połączenie tych rozbieżnych motywów przetrwało długo w dziejach myśli europejskiej. Niektórzy zaś z jego naśladowców kładli szczególny lub nawet wyłączny nacisk na motywy orfickie jego psychologii, nie mając zrozumienia, jakie miał Platon, dla granicy między nauką a mitem.
III. NAUKA O PRZYRODZIE 1. CELOWOŚĆ ŚWIATA. Przyrodą materialną Platon zajmował się najmniej, uważając ją za najpośledniejszy rodzaj bytu, pozbawiony tej doskonałości, która cechuje idee i dusze. Ale gdy w późniejszym już wieku uczynił ją przedmiotem szczegółowszych rozważań, doszedł do wyników nadspodziewanie dla niej pozytywnych.
Platon był daleki od mechanistycznego pojmowania przyrody, cechującego filozofię Demokryta: w przyrodzie widział nie zbiór mechaniczny części i wytwór ślepej konieczności, ale zespół organiczny, ułożony celowo i rozumnie. Choć jest materialna, ale ma pierwiastki idealne i duchowe. Pierwotnie, widząc niedoskonałość przyrody, przeciwstawił jej doskonałe idee, ale z czasem i w niej samej rozpoznał coś z doskonałości id ej. Musiały umacniać go w tym poglądzie odkrycia astronomiczne dokonane właśnie za jego życia przez uczonych pitagorejskich. Skoro Ziemia jest kulista, a szlaki planet okrężne, to znaczy, że we wszechświecie panują kształty najprostsze i najdoskonalsze i że harmonia jest zasadą jego budowy. Ciała niebieskie krążą po stałych i geometrycznie prawidłowych szlakach, a więc wszechświatem rządzi rozum i ład.
Mniemał, że własności przyrody są zrozumiałe tylko, gdy przyjmie się, iż jest zbudowana celowo. Cel, którego poszukiwanie uchodziło w czysto przyczynowym systemie Demokryta za przesąd i było całkowicie usunięte z nauki, u Platona stał się podstawową zasadą wyjaśniania przyrody. Celowość i rozumny ustrój świata kazały mu, jak pisał, wierzyć w istnienie bóstwa, które rozumnie zbudowało świat. I dla przedstawienia swego poglądu na przyrodę wybrał w *Timaiosie* formę religijną: opisu stworzenia świata. W nim, splatając wywód naukowy z mitem, wyłożył cel świata i jego urzeczywistnienie. „Demiurg", czyli boski budowniczy świata, zbudował go powodowany dobrocią; doskonałość świata była mu celem i przeto uczynił go możliwie najlepszym. Dlatego budując go wziął za wzór idee. Idee są przeto czynnikiem w powstaniu świata: Demiurg był jego przyczyną sprawczą, a one celową, czyli Demiurg był siłą twórczą, a one wzorem świata. Własności wzoru przeszły poniekąd na świat realny.
Stwórca uczynił świat żywym, uduchowionym i rozumnym, boć życie, duch i rozum lepsze są od martwoty i bezduszności; z podobnej racji uczynił go jedynym, jednolitym i części jego zespolił tak ściśle jak w żywym organizmie. Dał mu kształt najdoskonalszy ze wszystkich: kształt kulisty; dał mu ruch najdoskonalszy: ruch okrężny. Nie przypadek tedy ani mechaniczna konieczność, lecz cel świata - jego doskonałość - tłumaczy szczegóły jego budowy. Czas np. istnieje po to, by upodobnić świat do wieczności, planety - bo potrzebne do miary czasu; żywioły są cztery, bo tyle członów ma doskonała proporcja; rośliny istnieją, by służyć za pokarm dla istot rozumnych, istoty żywe są celowe w każdym szczególe, celowa jest ich organizacja, ich kształty, funkcje ich narządów. W całości świat jest „widzialną, żywą istotą, obrazem twórcy, postrzegalnym bogiem, jest największy i najlepszy, najpiękniejszy i najdoskonalszy".

2. MATERIA. Świat musiał być stworzony z czegoś; musiała istnieć materia, z której został zbudowany. Była, obok Demiurga i idei, trzecią przyczyną świata: obok sprawczej i celowej była przyczyną materialną. Musiała tedy poprzedzić powstanie świata: świat ma początek, ale materia jest wieczna, tak samo jak Bóg i idee. Toteż świat, ściśle mówiąc, nie jest stworzony, lecz zbudowany z istniejącego już przedtem tworzywa.
Materia jest z natury bezkształtna, nieograniczona i nieokreślona, może natomiast przyjmować wszelkie

kształty. Jest miejscem, gdzie realizują się kształty: to jedyne, co można o niej orzec, skoro nieokreśloność należy do jej natury. Gdy Demiurg dał tej nieokreślonej materii określony kształt, wtedy powstał z niej wszechświat. Materia jest pierwiastkiem nieboskim, przeto z niej jest wszystko, co jest we wszechświecie niedoskonałością i złem. Za jej sprawą świat niecałkowicie jest celowy i zgodny z rozumem.

Była to zupełnie nowa koncepcja materii; dawniejsi filozofowie, którzy wyłącznie zajmowali się światem materialnym, nie myśleli odmawiać jej ani określoności, ani doskonałości. Skąd ta zmiana? Stąd, że idee i dusze Platon włączył do przyrody jako jej składniki. Po odciągnięciu tych składników dla materii została sama nieokreśloność i niedoskonałość. Gdy dotąd pojmowano materię jako zespół konkretnych materialnych ciał, teraz stała się ona tylko abstrakcyjnym ciał składnikiem. To abstrakcyjne pojęcie materii nie pozostało własnością Platona; przeciwnie, rozwinięte przez Arystotelesa, utrwaliło się w filozofii na długie stulecia.

Dwa były tedy dla Platona - poza bóstwem - wieczne czynniki bytu: idee i materia. Idee są wiecznym bytem, materia zaś, jako nieokreślona, jest wiecznym niebytem. Świat realny, kosmos, nie jest natomiast wieczny: powstał, gdy Demiurg połączył idee z materią. Jako zaś połączenie bytu i niebytu, jest czymś „pośrednim między bytem a niebytem", jest połączeniem idealnych wzorów i materii, a więc doskonałości i niedoskonałości, celowości i konieczności.

3. DUSZA ŚWIATA. Demiurg stworzył świat możliwie najdoskonalszym; co zaś w nim jest mniej doskonałe, to jest wynikiem późniejszego pogorszenia się świata. Platon odwróci) porządek, w jakim na ogół i przed nim, i po nim pojmowano rozwój świata: dla niego doskonałość nie była wynikiem rozwoju, lecz jego początkiem. Świat nie postępuje, lecz cofa się. Pierwej stworzone zostały dusze, jako najdoskonalsze składniki świata, a potem dopiero ciała. Ciała, jako niedoskonałe, nie mogły być pierwotnym dziełem Bożym. Stworzone zostały po duszach i dostosowane do nich jako ich narządy. Są tedy tylko wtórnym składnikiem świata, dusze zaś są jego składnikiem pierwotnym.

Dusze znajdują się nie tylko w ciałach organicznych. Więc przede wszystkim planety mają dusze. Platon przejął pogląd pitagorejskich uczonych, że krążą one w pustej przestrzeni, ruch więc ich nie jest powodowany przez działanie z zewnątrz, lecz musi
mieć źródło w nich samych. Źródło zaś samorzutnego ruchu jest właśnie tym, co nazywamy duszą. Podobnie też i wszechświat jako całość nosi w sobie źródło ruchu, więc - posiada duszę. Brzmi to jak czysta bajka: faktycznie zaś było zastosowaniem szerokiego, a obcego nam pojęcia duszy. Bo „dusza planet" i „dusza wszechświata" - to oczywiście nie dusza w węższym rozumieniu Platona, nie dusza rozumna, właściwa jedynie człowiekowi, ale dusza w znaczeniu szerokim, jako zasada ruchu i życia. W tym sensie dusza - a nie materia - jest podstawowym pojęciem Platońskiej filozofii przyrody. Dusza wszechświata daje mu ruch regularny i życie, kształt i ład. Ta koncepcja świata była najostrzejszym przeciwieństwem atomistyki, która rozbijała świat na nieskończoną ilość martwych i wzajemnie niezależnych części.

Moralny punkt widzenia, wprowadzony przez Sokratesa do rozważania spraw ludzkich, Platon przeniósł i na przyrodę. Badając zjawiska przyrody szukał dla nich nie tylko przyczyn, lecz także celów; przyjąwszy, że świat jest „najpiękniejszym z tworów", dedukował z tego założenia „wedle pojęć i liczb" jego własności. Jak Demokryt był klasycznym przedstawicielem mechanistycznego, tak Platon finalistycznego pojmowania przyrody. Wielkie odkrycia przyrodnicze jego czasów, wykazujące ład i harmonię świata, zdawały się upoważniać do takiego pojmowania. Postawa religijna uczyniła zeń wroga atomistyki i wszelkiej mechanistycznej teorii; był przekonany, że w świecie musi być miejsce dla wolnych i wiecznych dusz i że fałszywa jest każda teoria, która się z tym nie liczy.

W dziedzinie przyrody Platon nie poruszał się tak swobodnie jak w rzeczach etycznych i logicznych; więcej tu niż gdzie indziej korzystał z pomysłów cudzych. Niemniej i tu stworzył własną syntezę, przesyciwszy pomysły starych przyrodników orficką wiarą w wyższość ducha, pitagorejską nauką o harmonijnym ustroju kosmosu, Sokratesowskim przekonaniem o wadze praw moralnych i własną doktryną bytów idealnych, które istnieją poza światem, ale światu służyły za wzór. Idealizm Platona polegał pierwotnie na twierdzeniu, że obok rzeczy realnych istnieją idee; podobnie też jego spirytualizm - że obok *rzeczy* materialnych istnieją dusze. Ale rozważania nad przyrodą skłoniły go do poglądu, że idee istnieją nie tylko obok rzeczy, ale są także odwzorowane w rzeczach; a tak samo, że dusze istnieją nie tylko obok materii, ale też stanowią istotny składnik całej materialnej przyrody. Było to rozszerzenie i wzmocnienie idealizmu i spirytualizmu: teorie, które obowiązywały tylko poza granicami materialnego

świata, zostały rozciągnięte i na niego; straciwszy swój dualistyczny charakter filozofia Platona stała się powszechnym idealizmem i spirytualizmem.

IV. NAUKA O POZNANIU. 1. POZNANIE ROZUMOWE. Teoria poznania, pierwotnie traktowana przez Greków ubocznie przy teorii bytu, u Platona zajęła równorzędne z nią miejsce. Formalnie postawił pytanie: co to jest poznanie? i jedno z dzieł swych *(Teajteta)* całkowicie rozważaniu tego pytania poświęcił.

Pierwotną grecką koncepcją było, że poznanie jest to postrzeganie: *rzeczy* można poznać tylko przez zetknięcie się z nimi za pomocą zmysłów. Platon tę koncepcję odrzucił. Odrzucenie jej było konsekwencją teorii idei - bo zgodnie z nią poznanie ma obejmować idee, postrzeganie zaś zmysłowe oczywiście nie nadaje się do poznawania idei. Jeżeli w ogóle można poznać idee, to jedynie myślą, a nie zmysłami. „Rzeczy można widzieć, ale nie można o nich myśleć, o ideach zaś można myśleć, ale nie można ich widzieć". Podobnie jak istnieją dwa rodzaje bytu: idee i rzeczy - tak też i dwa rodzaje poznania: rozumowe i zmysłowe.

Jednakże ta odpowiedniość bytu i poznania nie jest zupełna. Platon doszedł do przekonania, że zmysły nie tylko nie sięgają idei, ale też nie wystarczają do poznania rzeczy. Musi tu z nimi współdziałać myśl. Zapewne, aby poznać rzeczy, trzeba je widzieć, słyszeć czy ich dotykać. Ale niektóre postrzeżenia, np. postrzeżenia kształtów, wzywają, jak Platon powiada, na pomoc myśl. Co więcej, nie wszystkie własności rzeczy dadzą się postrzec zmysłami. Barwy poznajemy oczami, dźwięki uszami; ale różność, jaka zachodzi między barwą a dźwiękiem, nie jest widziana ani słyszana; tak samo tożsamość, liczba i wiele innych własności „wspólnych". Nie posiadamy dla nich właściwego organu zmysłowego; pozostaje więc przyjąć, że „dusza sama przez się ogląda we wszystkich rzeczach te wspólne własności", że poznaje się myślą, a nie zmysłami.

2. POZNANIE WRODZONE. Myśl zaś, wbrew panującemu mniemaniu, jest od postrzegania niezależna. Co prawda: „co do tego jesteśmy w zgodzie, że myśli niepodobna powziąć inaczej niż na skutek patrzenia, słuchania lub działania innego zmysłu". To chronologiczne pierwszeństwo jest faktem, któremu Platon nie myślał zaprzeczać. Natomiast twierdził, że myśl, choć występuje po postrzeżeniu, nie opiera się na nim.

Z postrzegania nie moglibyśmy np. zaczerpnąć pojęcia równości, bo *rzeczy,* jakie postrzegamy, nie są nigdy naprawdę równe i tylko zbliżają się do równości. Stosunek jest odwrotny: to nie pojęcia opierają się na spostrzeżeniach, lecz postrzeżenia - na pojęciach. Postrzegając jakieś *rzeczy* i oceniając je jako np. równe, rozporządzamy już pojęciem równości i posługujemy się nim jako miarą. Pojęcie równości musieliśmy posiadać, zanim spostrzegliśmy, że jakieś *rzeczy* są równe, natomiast uświadomiliśmy sobie to pojęcie dopiero przy sposobności postrzegania *rzeczy* równych czy raczej zbliżonych do równości. Postrzeżenie w tym czy innym wypadku jest okazją do uświadomienia sobie pojęć, ale nie jest materiałem ani podstawą do ich wytwarzania. Nie wywołuje pojęć, lecz jedynie je przypomina.

To, że posiadamy wiedzę, zanim jeszcze zetknęliśmy się zmysłami z rzeczywistością, potwierdzają fakty. Oto ludzie na trafnie postawione pytania sami z siebie znajdują trafne odpowiedzi; odnajdują np. w ten sposób własności figur geometrycznych, choć nie uczyli się poprzednio geometrii. Obok tedy wiedzy opartej na postrzeganiu istnieje inna wiedza, która postrzeganie wyprzedza. Podczas gdy tamta formuje się stopniowo, ta jest dana od urodzenia, wrodzona.

Pierwszy to zapewne raz stanowisko takie zostało wypowiedziane w Grecji. Przedplatońscy filozofowie odróżniali myśl od postrzeżenia, uważali ją jednak za subtelniejszą odmianę postrzeżenia; cenili rozum wyżej od zmysłów, ale mieli go za nadbudowę, która bez fundamentu w zmysłach nie może się utrzymać; byli racjonalistami, ale dopiero Platon był apriorystą.

W wiedzy, jak ją pojmował Platon, tkwiła zagadka: Jakże możemy znać cośkolwiek od urodzenia, nie oglądawszy tego jeszcze? Jak w szczególności możemy znać idee, z którymi nigdy nie spotykamy się, a których wrodzone pojęcia przede wszystkim dotyczą? Zagadkę tę Platon rozwiązał w taki sposób: przyjmował, że umysł nasz oglądał idee w poprzednim życiu i zachował o nich pamięć; to tłumaczy, że zna je od urodzenia i tak bezpośrednio, jak gdyby je oglądał. Dlatego to w życiu obecnym nie potrzebujemy już zdobywać wiedzy o ideach; wystarcza, że ją sobie przypominamy; wiedza wrodzona jest „przypomnieniem" (anamnezis).

Rozwiązanie Platońskie było tego rodzaju, że tłumaczyło wiedzę racjonalną, ale uciekając się do irracjonalnych, orficko-pitagorejskich wierzeń w wędrówkę dusz. Uznawało też wiedzę niezależną od doświadczenia, ale opierało ją na doświadczeniu, zdobytym w poprzednim życiu. W ten sposób

aprioryzm Platona był utajonym empiryzmem i w gruncie rzeczy nie odbiegał od tradycyjnego w Grecji pojęcia poznania.

3. STOPNIE POZNANIA. Platon nie tylko miał wiedzę rozumową za niezależną od zmysłowej, ale też za wyższą od niej. Od prawdziwego poznania wymagał dwóch rzeczy: aby dotyczyło samego bytu i aby było niezawodne. Otóż te wymagania spełnia jedynie wiedza rozumowa, zmysłowa bowiem dotyczy tylko zjawisk i ulega nieustannym złudzeniom; zmysłowa jest raczej domysłem niż poznaniem. Ściśle trzymając się określenia poznania wypada rzec, że właściwie nie ma dwóch rodzajów poznania, lecz jest tylko jedno: racjonalne poznanie idei; wszystko inne jest domysłem.

Ale to określenie poznania było tak surowe i wąskie, że poza obrębem poznania znalazło się bez mała wszystko, co obchodzi człowieka: zarówno przyroda, jak dusza i bogowie. Toteż Platońska teoria poznania nie mogła obejść się bez teoretycznie odrzuconego „domysłu"; gdzie właściwe poznanie było niedostępne, tam musiał zastępować je domysł i w praktyce okazywał się nie mniej użyteczny od poznania.

Wiedza rozumowa i zmysłowa stały się przeto dla Platona stopniami na drodze poznania. I od tego samego Platona, który najbardziej skrajnie i jednostronnie pojął poznanie, zaczęła się również pojednawcza nauka o stopniach poznania.

Nauka ta nie ograniczała się zresztą do dwóch stopni, do poznania rozumowego i zmysłowego. Jak przed paru pokoleniami filozofowie greccy rozróżnili myśl i zmysły, tak teraz znów Platon rozdzielił dwa rodzaje myśli, które dotychczas nie były oddzielone: myśl dyskursywną *i* myśl intuicyjną. Tamto był pierwszy, to drugi etap w różnicowaniu władz poznawczych. W przeciwstawieniu do myśli dyskursywnej, która pośrednio, przez rozumowanie dochodzi prawdy, intuicja miała być jej poznaniem bezpośrednim, rodzajem patrzenia intelektualnego czy stykania się myśli z jej przedmiotem. Późniejsi filozofowie rozumieli intuicję jako stan ekstatyczny i mistyczny, gdy umysł w zachwyceniu obcuje z bóstwem; Platonowi było to obce, intuicja była dlań aktem umysłu działającego samodzielnie i z samowiedzą. Wynosił ją, jako zdolność bezpośredniego poznawania prawdy, ponad rozumowanie - i nauka jego o stopniach poznania, powyżej poznania zmysłowego i dyskursywnego, otrzymała jeszcze stopień najwyższy: poznanie intuicyjne.

4. POZNANIE NAUKOWE i METODA DIALEKTYCZNA. Odpowiednio do swej ogólnej teorii poznania Platon rozwinął teorię nauki. Teoria ta, pierwsza chronologicznie, jaka do nas doszła, była pojęta w duchu skrajnego racjonalizmu. Twierdziła, że z dwóch metod, jakimi posługują się badacze, empiryczna może służyć co najwyżej do badania *rzeczy,* do badania zaś idei jedynie aprioryczna. Ściślej zaś biorąc, empiryczna jest niedostateczna nawet do badania rzeczy, jeśli ma to być badanie naukowe; nauka bowiem jest poznaniem najdoskonalszym, empiryczna zaś metoda, jako oparta na danych zmysłowych, jest zawsze niepewna. Empirycznie można stwierdzać tylko przemijające fakty, nauka zaś w ścisłym znaczeniu szuka prawd powszechnych, jest „wiedzą o tym, co istnieje wiecznie".

Taki wzgląd kazał Platonowi wąsko ująć pojęcie nauki i ograniczyć jej za kres do czysto racjonalnych dociekań. Empiryczna znajomość faktów wcale, wedle niego, do nauki nie należała; obserwacja nie była metodą naukową. W astronomii np. oglądanie „obrazów" na niebie" może przydać się jedynie do egzemplifikacji: „tą pstrokacizną na niebie należy posługiwać się tylko jako przykładem". „Będziemy zajmować się astronomią tak jak geometrią, to zaś, co jest na niebie, pozostawimy na uboczu, jeśli mamy uprawiać prawdziwą astronomię".

Na takie ukształtowanie teorii nauki wpłynęło ogólne, idealistyczne stanowisko Platona, a poza tym też postępy matematyki i matematycznego przyrodoznawstwa, których był świadkiem. W porównaniu z powszechnymi prawami przyrody, jakie pitagorejscy uczeni - przy pomocy matematycznych obliczeń - znajdowali w dziedzinie astronomii czy akustyki, wyniki prostej obserwacji musiały wydawać się błahe, nieścisłe i niepewne, więc nienaukowe.

Matematyka najbardziej zbliżała się do Platońskiego ideału nauki, gdyż miała charakter pojęciowy i pomijając zmienne zjawiska badała niezmienne związki. Jednakże nawet ona nie spełniała wszystkich wymagań Platona. Była mu wprawdzie nauką, ale najniższą w hierarchii. Najpierw dlatego, że nawiązuje bądź co bądź do obserwacji i posługuje się myśleniem obrazowym, a po wtóre dlatego, że jest dogmatyczna, operuje bowiem założeniami, których uzasadnić nie umie i nie próbuje.

Czystą metodą naukową, nie posiadającą braków matematyki, jest dialektyka. Ta operuje czystym, bezobrazowym myśleniem, szuka prawdy na drodze samego tylko zestawiania pojęć i twierdzeń, ich analizy i syntezy. A dla zapobieżenia dogmatyzmowi bada własne założenia i szuka dla nich racji, aż

znajdzie dostateczną; to połączenie dedukcji z redukcją odróżnia ją najwięcej od zwykłego w naukach postępowania.
Metoda dialektyczna służy przede wszystkim do badania i dej, ale także i do wyjaśniania zjawisk. Platon opowiedział w *Fedonie* ustami Sokratesa, na jak różnych drogach szukał tego wyjaśnienia. Ostatecznie nie zadowoliło go ani przyczynowe, ani celowe i doszedł do przekonania, że jedynym, prawdziwym wyjaśnieniem jest dialektyczne: przez ustalenie logicznej zależności zjawisk wyjaśnia się je lepiej niż przez znalezienie ich przyczyn lub celu. Zgodność sądów o zjawiskach jest jedyną gwarancją, że je pojmujemy prawidłowo. Stąd przepis dla postępowania naukowego: „założywszy za każdym razem twierdzenie logiczne, które uważam za najsilniejsze, to uznaję za prawdę, co mi się zdaje być z nim zgodne, a za nieprawdę, co z nim niezgodne". Założeniem (hipoteza) nie może być oczywiście twierdzenie dowolne, lecz „najsilniejsze", najbardziej przekonywające rozum. Ta metoda założeń jest metodą wszelkiej wiedzy, która nie jest li tylko empirycznym stwierdzaniem faktów; jeśli bowiem wiedza nie opiera się na doświadczeniu, to może oprzeć się tylko na „założeniach", które dla umysłu są „najsilniejsze".
W metodzie tej Platon uwydatnił jeden ze składników naukowego postępowania. Formalne wyniki jej były cenne: dialektyka zwróciła uwagę na stosunki panujące między twierdzeniami i doprowadziła do sformułowania zasad dedukcji. Dała początek logice. Podczas gdy Sokrates był tylko wirtuozem w operacjach logicznych, Platon był już ich teoretykiem; znał zasadnicze prawa logiki i przygotował systematyczny ich wykład, rozwinięty przez Arystotelesa.

5. FILOZOFIA. Dla Platona dialektyka była czymś więcej niż metodą, była filozofią. Ona bowiem, i ona jedna, ze względu na swój nieempiryczny sposób postępowania pomija zjawiska i sięga idei, jako zaś nauka o ideach jest nauką o prawdziwym bycie, a tym właśnie ma być filozofia. Teraz dopiero, w ujęciu Platona, filozofia wyodrębniła się od nauk, z którymi dotąd współżyła, znalazł się bowiem dla niej odrębny przedmiot: idee, i odrębna metoda: dialektyka. A wyodrębniła się nie jako równa innym, ale jako najdoskonalsza z nauk, bo ona jedna, w przekonaniu Platona, miała za przedmiot byt prawdziwy i ona jedna miała metodę niezawodną.
Platon był stanowczym wrogiem empiryzmu, ale nie był równie stanowczym zwolennikiem racjonalizmu. Prawdę dusza może znaleźć tylko sama, bez udziału zmysłów; ale poznawanie przez „duszę samą" Platon gotów był pojmować rozmaicie. Jednym ze sposobów było poznanie czysto racjonalne, wedle surowych zasad dialektyki. Ale przypuszczał, że w ostatecznych zagadnieniach intuicja i wiara, mit i przenośnia, irracjonalny popęd duszy mogą nas równie i więcej zbliżyć do prawdy niż ścisłe rozumowania. Nauka musi być tedy czysto racjonalna, ale nie filozofia, która ma do czynienia z tymi ostatecznymi zagadnieniami.
Daleki był od mniemania, iż sam rozum rozwiąże wszystkie zagadki bytu. Jeśli nawet przenika on świat idei, to pozostaje jeszcze irracjonalny czynnik świata: materia. A nawet wśród idei najwyższa, idea dobra, także przekracza to, co rozum pojąć może. Platon pisał tedy w jednym ze swych listów: „O tym, na czym naprawdę mi zależy... nie ma i nie będzie żadnego mego pisma, bo nie jest to racjonalne, jak matematyka, i nie daje się ująć w słowa. Ale gdy długo zmagałeś się i obcowałeś z rzeczą, to nagle zapala się w duszy jakby światło. Kto nie jest wewnętrznie zrośnięty i spokrewniony z tym, co moralne i piękne, ten... nigdy nie pozna prawdy o dobru i złu".
Dlatego też zadaniem filozofii jest w części tylko poznanie prawdy, w części zaś coś zupełnie innego: dokonanie przewrotu w duszy, „spokrewnienie jej z tym, co moralne i piękne". Taka koncepcja filozofii jeszcze radykalniej oddzielała ją od nauk niż metoda dialektyczna. I dwojaką koncepcję filozofii - tę, która jej przyznaje największą racjonalność, i tę, która jej wszelką racjonalność odbiera - Platon przekazał potomności. Toteż zarówno racjonalizm, jak J irracjonalizm zwykły powoływać się na niego jako na swego twórcę.
V. ETYKA. 1. NAUKA O CNOTACH. Sprawom etycznym Platon poświęcił najwięcej prac. Pierwotnie, przejęty intelektualizmem Sokratesa, sprowadził cnotę do wiedzy. Z czasem jednak przezwyciężył jednostronność swego poprzednika. Przekonał się, że cnota nie od samego tylko rozumu zależy. Rozróżnienie trzech części duszy było mu pobudką do rozszerzenia etyki; przyjąwszy bowiem pitagorejską koncepcję cnoty jako ładu i harmonii duszy, mniemał, że każda część jej musi mieć udział w tej harmonii, każda musi mieć swą cnotę, posiadanie zaś wiedzy jest cnotą jednej tylko części, mianowicie rozumu. Trzy są tedy cnoty odpowiednio do trzech części duszy: mądrość jest cnotą części rozumnej, męstwo - impulsywnej, panowanie nad sobą - pożądliwej; ponadto potrzebna jest czwarta

cnota - sprawiedliwość - łącząca wszystkie części duszy i utrzymująca wśród nich ład, aby każda „spełniała swoje". Tak powstała klasyczna teoria czterech cnót, która przez wieki pozostała panującą. Ponadto Platon widział, że sama wiedza i cnota nie czynią jeszcze życia ludzkiego pełnym i doskonałym. Wiedza bez radości jest tak samo niedoskonała, jak radość bez wiedzy. Cynicy byli tak samo jednostronni i przez to tak samo błądzili, jak cyrenaicy. Oczywiście, nie każda radość zasługuje, aby o nią zabiegać. Ta, którą dają zmysły, jest zazwyczaj zmieszana ze złem i cierpieniem. Natomiast z piękna, wiedzy i harmonijnego ukształtowania życia płynie czysta radość.
Po jednostronnych teoriach, od których zaczęła się etyka Greków, była to pierwsza próba zestawienia i klasyfikacji różnorodnych dóbr i cnót. Usystematyzowała luźny materiał zebrany w rozmowach Sokratesa i zapoczątkowała dzieło rozwinięte dalej przez Arystotelesa.

2. NAUKA O MIŁOŚCI. Nie w tym jednak jeszcze tkwiło jądro Platońskiej etyki: tkwiło w jego idealistycznym poglądzie na świat. Jak byt, tak i dobro rozdzielał na dwa światy: idealny i realny. I dobra idealne stawiał nieporównanie wyżej od realnych.
Dobra realne w porównaniu z idealnymi wydawały mu się znikome. Czy w ogóle mają wartość i mogą być uważane za dobra? Pod tym względem poglądy Platona uległy wahaniu. Był czas, gdy łącząc swój idealizm z ascetyzmem orfickim, głosił zupełne wyrzeczenie się dóbr doczesnych: ideałem jego był wówczas filozof, który, wyższy ponad *rzeczy* realne, żyje obok nich, a nie spostrzega ich. Pesymistycznie mniemał, że w świecie realnym zło ma i mieć będzie przewagę nad dobrem i że przeto jedyną drogą do zupełnego dobra jest odejście z tego świata.
Jednakże nie był to ostateczny pogląd Platona. Później, przeciwnie, uznał dobra realne za niezbędny szczebel do osiągnięcia dóbr idealnych. Etyka jego, podobnie jak jego teoria poznania, wyzbyła się z czasem jednostronności i to, co pierwotnie odrzucała, pojęła jako niezbędny szczebel rozwoju. Ta jego dojrzała teoria etyczna składała się z trzech tez: 1) dobra stanowią hierarchię, 2) szczytem hierarchii nie jest żadne z dóbr realnych, lecz dobro idealne: idea dobra, 3) dobra realne są natomiast początkiem i nieuniknionym etapem w drodze do szczytu.
O tym stosunku dóbr realnych i idealnych Platon wypowiedział się w *Uczcie,* w swej nauce o miłości. Związek nauki o dobrach z nauką o miłości wypływał stąd, że miłość, jak ją pojmował Platon, to nic innego, jak właściwe duszy dążenie do osiągnięcia i wiecznego posiadania dobra.
Otóż pierwszym przedmiotem miłości są dobra realne, np. piękne ciała. Z czasem dopiero rodzi się w duszy świadomość, że piękno dusz jest większe od piękna ciał, i przedmiotem miłości stają się wtedy piękne myśli i czyny, piękne twory dusz, jednym słowem piękno duchowe. Później jeszcze przychodzi zrozumienie, że jeżeli przedmioty są piękne, to dlatego, że mają w sobie piękno, które jest wszystkim im wspólne, i wytwarza się miłość nie do tego czy innego pięknego przedmiotu, lecz do piękna wszystkich przedmiotów. I kto tak stopniowo udoskonala się w rzeczach miłości, ten ujrzy wreszcie to, do czego wszystko inne było tylko przygotowaniem: piękno wieczne, będące pięknem zawsze i dla każdego - ideę piękna.
Język potoczny przejął termin platońskiej (lub, jak się mówi, „platonicznej") miłości w zubożonym, czysto negatywnym znaczeniu wyzbycia się pożądań zmysłowych wobec przedmiotów cielesnych; dla Platona natomiast miłość nadzmysłowa była wprawdzie celem, ale miłość zmysłowa była szczeblem do niej. Poprzez cele realne, względne, skończone, doczesne można osiągnąć cele idealne, bezwzględne, wieczne: te sens Platońskiej teorii miłości.
Teoria ta była nie tylko etyczną teorią celów, ale też psychologicznym opisem dążeń ludzkich. Opis to daleko odbiegający od takiego, który widzi w człowieku tylko egoistyczne i hedonistyczne skłonności. Platon nie zaprzeczał, że dusza ma i takie pożądania (nie darmo jest związana z ciałem), lecz twierdził, że ma również pociąg do *rzeczy* nadzmysłowych, wiecznych i bezwzględnych. Przez nie człowiek zdolny jest wybiec poza wąskie granice, w jakich zamknięte jest jego realne życie. Przez swą miłość do idei dusza staje się pośrednikiem między światem realnym a idealnym: należąc sama do świata realnego, sięga idei. A przez to w etyce Platońskiej, specjalnie w jego nauce o miłości, tkwi przezwyciężenie dualizmu, jaki zawiera jego ontologia. Dwa różne światy stają się szczeblami, przez które dusza kolejno przejść może i powinna.
Etyka Platona, a zwłaszcza jego nauka o miłości, mimo swój poetycki polot i patos, była najpozytywniejszą częścią jego filozofii; transcendentne były dla niej nie byty, lecz cele, a stosunek idei i zjawisk nie był stosunkiem dwóch światów, lecz stosunkiem celów i środków. Tu idealizm Platoński miał najwznioślejszą, a zarazem najmniej metafizyczną postać.

W dążeniu do idei dobra Platon znalazł cechę definiującą cnotę. Sokrates określił ją jako wiedzę, ale dla Platona określenie to nie było już możliwe do przyjęcia. Mógł natomiast zastąpić je nowym: dążenie bowiem do idealnego celu odróżnia cnotę od wszystkich innych dążeń ludzkich, bo wszystkie inne mają cele realne.
Nauka o dobru ma w filozofii Platona-szczególną wagę: wszak idea dobra stoi na czele jego systemu i ma pierwszeństwo wobec wszystkich innych idei. Ta przewaga dana dobru jest tak samo odrębnością jego systemu, jak przewaga dawana przezeń ideom. O idei dobra Platon pisze, że jest podobna do słońca, które nie tylko oświeca rzeczy, ale również umożliwia im życie, rozwijanie się i rośniecie; tak też i idea dobra warunkuje istnienie wszystkich idei, choć sama jest już ponad czy poza istnieniem. Tymi słowy, które sam nazwał „boską przesadą", ale które znalazły potężny oddźwięk w późniejszej, mistycznie nastrojonej filozofii, Platon chciał zapewne wyrazić, że dobro, którego idea przewyższa nawet ideę istnienia, jest wszelkiego istnienia osnową. Dobro jest początkiem i końcem w systemie Platona: jest pierwszą zasadą, wedle której powstał świat, i ostatecznym celem, do którego dąży.

3. NAUKA O PAŃSTWIE. Konkretne zadania człowieka objawiają się w pełni - według Platona - nie w życiu jednostkowym, lecz w społecznym. Przeto szczegóły swej etyki rozważał na tle teorii państwa. Wszakże nie państwa, jakie jest rzeczywiście, ale jakim być powinno. Temat był nowy: teoria państwa, jaką budowali przedtem Grecy (np. sofiści), trzymała się stosunków rzeczywistych i dążyła co najwyżej do zracjonalizowania środków, ale nie stawiała państwu celów. Platońska zaś teoria państwa, wyłożona w *Państwie* i *Prawach,* była normatywną teorią państwa „najlepszego", skonstruowaną wedle idei dobra i sprawiedliwości.
a) Państwo najlepsze winno dążyć do zalet najwyższych i właściwych ideom; za takie Platon uważał powszechność i stałość. Ma przeto powodować się nie indywidualnymi pomysłami i aspiracjami, lecz ogólnymi zasadami; program Platona nie uwzględniał też różnorodnych warunków, w jakich państwa żyją, i różnorodnych temperamentów, jakie mają ludy; był jeden dla wszystkich, nie podlegał ani przystosowaniom, ani rozwojowi. Od obywateli wymagał stałości w sposobie myślenia i odczuwania; poeci, którzy podlegają na ogół zmiennym uczuciom, a przez sztukę swoją mogą w tym duchu oddziaływać na
innych obywateli, powinni być wydaleni z doskonałego państwa. Uniwersalny charakter był tedy pierwszą cechą tej teorii.
b) Państwo doskonałe ma jeden cel obowiązujący wszystkich; nie jest dopuszczalne, aby każdy obywatel dążył na swoją rękę do swojego dobra. Państwo ma być zbudowane jak organizm, a w nim każdy ma „robić swoje", to znaczy to, czego odeń wymaga wspólny cel wszystkich. Części państwa muszą zależeć od całości, a nie całość od części: wtedy tylko będzie w nim ład.
c) Państwo musi być oparte na wiedzy; bo, aby dobro czynić, trzeba dobro znać. Państwo będzie doskonałe dopiero, gdy na tronach znajdą się przedstawiciele największej wiedzy, filozofowie. Takie było intelektualistyczne hasło tej teorii państwa.
d) Do państwa mogą należeć tylko ci, którzy są dlań potrzebni; potrzebni zaś są, oprócz władców-filozofów, strażnicy państwa, to jest wojsko, oraz wykonawcy niezbędnych przedmiotów materialnych, to jest rzemieślnicy. Każda z trzech grup ma inne zadania i musi przeto żyć w innych warunkach; tworzy zatem oddzielny stan społeczny. Państwo idealne ma więc być stanowe. Trzy stany, które doń należą, odpowiadają trzem częściom, z których składa się dusza; istnieje bowiem ścisła analogia między państwem a jednostką. Części państwa powinny mieć te same cnoty, co części duszy: cnotą władców jest mądrość, strażników - męstwo, rzemieślników - panowanie nad sobą. Gdy każdy stan czyni swoje, wtedy powstaje harmonijny ustrój państwa: ustrój sprawiedliwości. Części państwa, jak części duszy, nie są sobie równe: funkcja władców jest wyższa od funkcji strażników, a strażników od rzemieślników. Tworzą więc między sobą hierarchię i idealne państwo musi być hierarchiczne.
e) Idealne państwo jest ascetyczne, dąży bowiem do idealnego celu, którego osiągnięcie nie zapewnia obywatelom bezpośrednich korzyści ani rozkoszy, ani dóbr doczesnych. Przeciwnie, wymaga wyrzeczenia się dóbr doczesnych. Dla dwóch wyższych stanów zniesiona jest własność indywidualna; obowiązuje tam ustrój komunistyczny, w którym jednak wspólne jest nie posiadanie, lecz wyrzeczenie się. Stan najniższy nie podlega rygorom, ale dlatego, że - w duchu greckiego arystokratyzmu - nie bierze udziału w dążeniach do doskonałości.
Ta utopia Platońska była oparta na pięknej zasadzie: na podporządkowaniu jednostek państwu, a państwa celom czysto moralnym, idealnym, powszechnym i stałym. Ale realizacja jej była doktrynerska,

szczegóły dziwaczne, okrutne, nie liczące się z wolnością i szczęściem człowieka.

VI. ESTETYKA. Pogląd Platona na sztukę nie był prosty. Sam był artystą i poetą przynajmniej tak samo jak filozofem, miał zaufanie do natchnienia, nad wszystko cenił twórczość. W poezji widział boski „szał" *(/uaria),* w poecie „boskiego męża", pośrednika między bogami a ludźmi, przez którego przemawiają bogowie.
Ale z drugiej strony, nie wyzwolił się z greckiego poglądu, że sztuki, zwłaszcza takie, jak malarstwo czy rzeźba, są z natury swej tylko umiejętnościami, a artysta, malarz czy rzeźbiarz - rzemieślnikiem. A tak samo jest w poezji, o ile nie jest rzeczą boskiego natchnienia. Przejął myśl znaną już sofistom, że osnową sztuk jest naśladownictwo. Naśladownictwo zaś jest zawsze poniżej tego, co naśladuje: więc sztuka jest czynnikiem ujemnym, nie podnosi rzeczywistości, lecz ją obniża. Zwłaszcza że naśladuje rzeczy realne, które same już były, wedle Platona, naśladownictwem idei: jest więc naśladownictwem drugiego stopnia.
I oto z jednej strony Platon widział w sztuce, mianowicie w sztuce poety, najwyższą z czynności człowieka, z drugiej zaś potępiał sztukę, mianowicie naśladowniczą, i chciał ze swego idealnego państwa usunąć artystów. Toteż wpływ jego na potomność był dwojaki: nauczył w artyście widzieć wieszcza i nauczył widzieć w nim naśladowcę. Dał początek dwom zupełnie różnym kierunkom w filozofii sztuki: z jednej strony mistycznemu, a z drugiej naturalistycznemu jej traktowaniu. Mistyczne rozumienie sztuki jako wieszczbiarstwa i źródła najgłębszego poznania raz po raz odtąd powracało w dziejach, a rozumienie naturalistyczne, jako naśladownictwa, było w ciągu wielu stuleci najbardziej rozpowszechnioną z teorii estetycznych.
ISTOTA PLATONIZMU. Platonizm jest idealizmem, czyli teorią głoszącą, że we wszystkich dziedzinach bytu i działania, obok pierwiastków realnych, które są przemijające, istnieją pierwiastki idealne, które są wieczne, i że pierwiastki idealne mają przewagę nad realnymi. W szczególności platonizm oznacza:
w ontologii: przekonanie, że istnieje byt idealny i że byt realny jest odeń zależny;
w psychologii: uznanie, że dusza istnieje niezależnie od ciała i że ciało jest niższe i zależne od niej;
w teorii poznania: przekonanie, że istnieje wiedza rozumowa, niedoświadczalna, wrodzona i że wiedza zmysłowa, jako zależna i niepewna, musi jej być podporządkowana; w metodologii: uznanie metody dialektycznej i podporządkowanie jej wszelkiej metody empirycznej.
w etyce: uznanie, że właściwym celem człowieka są dobra idealne i że dobra realne, jako niższe, powinny im być podporządkowane i traktowane tylko jako środki.
Mówi się o „systemie" Platona, bo obejmował pełnię różnorodnych zagadnień i rozwiązywał je z jednolitego stanowiska. Ale systemu nie miał w programie. A pełnia jego pomysłów rozsadzała system. Na czele jego filozofii stało pojęcie idei, ale także i pojęcie duszy, i pojęcie dobra; był twórcą idealizmu, ale także spirytualizmu i metafizyki opartej na etycznym podłożu. Tak samo w teorii poznania: cechowało ją uprzywilejowanie rozumu, ale także uprzywilejowanie intuicji, a ponadto irracjonalnych czynników poznania; a choć „przypuszczalne" poznanie niezbyt cenił, zanalizował je dokładniej od wszystkich poprzedników. Był też pionierem finalistycznego pojmowania przyrody. Był pionierem logiki. Arystoteles i w jednym, i w drugim miał już drogę otwartą.
SZKOŁA PLATONA. Szkoła założona przez Platona - prototyp starożytnych szkół filozoficznych - której jako „scholarcha" około 40 lat, do samej śmierci, przewodził, od gaju Akademosa, gdzie się mieściła, otrzymała nazwę Akademii. Nie była to szkoła w pospolitym słowa znaczeniu, lecz raczej instytut współpracy naukowej; należeli do niej nie tylko uczniowie, ale i uczeni: Arystoteles przez 20 lat był jej członkiem.
Na pierwszym planie w Akademii była, oczywiście, filozofia i ćwiczenia w metodzie dialektycznej. Ale także, jak to wynikało z poglądów epistemologicznych Platona, pracowano tam nad matematyką; napis na Akademii głosił, że ci, co nie są wykształceni matematycznie, nie mają do niej wstępu. Akademia wydała wybitnego astronoma Eudoksosa. Wiadomo, że zajmowano się w niej też klasyfikacją roślin i zwierząt, co było w związku z podjętą przez Platona logiczną teorią podziału pojęć. Wszakże najbardziej nawet różnorodne prace naukowe nie wyczerpywały programu Akademii; nie była związkiem czysto naukowym, lecz, zgodnie z aspiracjami Platona, miała służyć idei dobra.
Pod względem prawnym ta szkoła naukowa była zaliczona do związków religijnych. Dawało to większe gwarancje bezpieczeństwa dla jej mienia i przyczyniło się zapewne do tego, iż przetrwała wszystkie inne szkoły i dopiero w 529 r. n.e. została zamknięta przez Justyniana.

W długich swych dziejach po śmierci założyciela szkoła Platońska nie była na ogół wierna jego nauce. Była zewnętrznie najtrwalsza, ale wewnętrznie najmniej oporna ze wszystkich szkół filozoficznych w starożytności. Zresztą filozofia Platona, literacko ujęta, operująca najwięcej aluzjami, w każdym dialogu przynosząca nowe sformułowania, nie mogła nadawać się na doktrynę szkolną.
Speuzyp, następca Platona w Akademii (scholarcha 347-339), i jego następca, Ksenokrates (scholarcha 339 - 314) prowadzili ją w duchu późnej nauki Platona, wzmacniając jeszcze jej czynniki pitagorejskie, tak iż nauka o ideach przeszła w metafizykę liczb. Następni zaś trzej scholarchowie, zaczynając od Polemona (scholarcha 314-268), w duchu czasu położyli nacisk na sprawy etyczne i zbliżyli się znacznie w swych poglądach do cyników. To była pierwsza faza Akademii.
Najmniej oczekiwane było, że szkołę Platona opanuje sceptycyzm. Tak jednak stało się w pierwszej połowie III wieku, gdy na czele jej stanął Arkezylaos, i tak pozostało długo, bo jeszcze Karneades, o wiek odeń młodszy, prowadził ją w duchu sceptycyzmu. Ten sceptyczny okres szkoły znany jest pod nazwą średniej Akademii.
Akademia i nadal poddawała się panującym prądom. Po sceptyckiej Akademii przyszedł czas w II w. p.n.e., za scholarchatu Filona z Laryssy, na eklektyczną. Potem zaś uległa wpływom religijnym. Tzw. neoplatonizm, wielka doktryna religijno-filozoficzna kończącej się starożytności, powstał (w III w n.e.) poza Akademią, ale Akademia poddała mu się, odkąd scholarcha został Proklos (scholarcha ok. 450-485 n.e.). To była ostatnia faza Akademii.
WPŁYW PLATONA. Platon na razie nie oddziałał: Grecja nie poszła torem jego wskazań politycznych, a teorie Platona nie przyjęły się nawet we własnej jego szkole. Jednakże dość prędko przyszedł jego czas; jeszcze przed końcem ery starożytnej nastąpił przewrót uczuć i przekonań, rzeczy doczesne i zmysłowe straciły na wartości wobec wiecznych i nadzmysłowych, zewnętrzne wobec wewnętrznych, „ludzkość nawróciła się na platonizm". Ostatnie wieki filozofii starożytnej od I w. p.n.e. są pod przemożnym wpływem Platona; nie tylko jeden prąd, który otrzymał tę nazwę, ale bez mała cała ówczesna filozofia jest „neoplatonizmem". Jednocześnie pod jego też wpływem powstała filozofia chrześcijańska, a ustrój kościelny zrealizował zasadnicze punkty Platońskiego programu z *Państwa.* Przez wczesne średniowiecze aż po XIII w. Platon był nieporównanie najpotężniejszą powagą europejskiej filozofii. W XIII i XIV wieku też nie przestał liczyć zwolenników, a już w XV w. rozpoczęło się w filozofii „odrodzenie" pod hasłem powrotu do Platona.
Każdy okres i każdy prąd przejmował z bogatej i różnorodnej puścizny Platońskiej inne motywy i każdy interpretował ją po swemu. Co innego widzieli w nim Grecy aleksandryjscy, zakładający szkoły neoplatońskie, co innego chrześcijańscy mistycy średniowiecza, co innego renesansowi filozofowie przyrody. „Najwyższe piękno, prawdy niezmienne, budowniczy świata, słowo przedwieczne, idee Boże, miłość nadzmysłowa, nieśmiertelność duszy - to wszystko z Platona", powiada jeden ze współczesnych historyków, podczas gdy inni znów widzą w nim głównie genialnego twórcę logiki. Jedni uważali go i uważają za orfika, inni - za sokratyka, jedni znajdowali w jego dziełach kult ekstazy i wieszczych sił ducha, inni - rozumowej trzeźwości. Na ogół jednak pierwiastki religijne filozofii Platona oddziałały rozległej niż ściśle naukowe. Wpływ Platona opanował nie tylko naukę, ale też w stopniu silniejszym niż np. wpływ Demokryta lub Arystotelesa dostał się do podstaw ogólnej kultury europejskiej. Wielu ludzi, którzy nigdy nie słyszeli o Platonie, powtarza dziś jego myśli i wielu buntuje się przeciw jego teoriom nie wiedząc, że od niego pochodzą.
OPOZYCJA PRZECIW PLATONOWI. Opozycja przeciw filozofii Platona rozpoczęła się już za jego życia, zapewne zainaugurował ją Antystenes i szkoła megarejska. Ale najradykalniej podjął ją, wkrótce po śmierci Platona, najwybitniejszy jego uczeń, Arystoteles. Zarzuty Arystotelesa, które zostały po wszystkie czasy typowe dla walki z platonizmem, sprowadzają się do dwóch. Po pierwsze, idee są fikcjami; idee, którym Platon przypisywał istnienie obok *rzeczy,* są, wedle jego przeciwnika, jedynie hipostazą pojęć i zdwojeniem rzeczy. Platon nie umiał nawet podać, jakie istnieją idee: czy tylko idee substancji, czy także jakości, liczb i stosunków. Rozumowanie, jakim się posługiwał, prowadzi do absurdu: bo jeżeli istnieje idea odpowiadająca własnościom wszystkich ludzi, to dalej musi istnieć idea wyższego stopnia, odpowiadająca wspólnym własnościom ludzi oraz idei człowieka, i tak w nieskończoność. Drugi zarzut Arystotelesa polega na tym, że idee nie tylko są fikcjami, ale fikcjami bezużytecznymi. Są bezużyteczne, bo nie wyjaśniają faktów.

ARYSTOTELES

Ostatni wielki system tego okresu unikał jednostronności i skrajności zarówno doktryn materialistycznych i sensualistycznych, jak idealistycznych i racjonalistycznych. Jego obraz świata był złożony, zawierał składniki zarówno idealne jak materialne, a tak samo złożone było jego pojęcie poznania. System ten - dzieło Arystotelesa - był kompromisem, ale dokonanym na całkowicie oryginalnej podstawie.

ŻYCIE ARYSTOTELESA. Żył od 384 do 322. Urodził się w Stagirze na Półwyspie Trackim. Pochodził z rodziny, w której zawód lekarza był dziedziczny; ojciec jego, Ni-komach, był lekarzem nadwornym króla macedońskiego. Ze środowiska, w którym wyrósł, wyniósł pewien zasób wiedzy empirycznej, przyrodniczo-lekarskiej. W r. 367 Arystoteles przybył do Aten i wstąpił do Platońskiej Akademii. Spędził w niej lat dwadzieścia, najpierw jako uczeń, potem jako nauczyciel i badacz. Duch nauki Platońskiej różnił się znacznie od empirycznego kierunku jego dotychczasowego wykształcenia. Połączenie obu kierunków wytworzyło swoisty typ jego umysłowości. Z czasem wystąpił przeciw doktrynie Platona, jednakże pozostał w Akademii aż do śmierci mistrza. Opuścił ją dopiero, gdy następcą Platona wybrano mało wybitnego Speuzypa. Osiadł w Assos w Azji, dokąd Hermiasz, władca tamtejszy, już dawniej pociągnął niektórych członków Akademii. W Assos i w pobliskim Atarneusie spędził trzy lata w pracy naukowej i nauczycielskiej. W 343 - 342 r. powołany został przez Filipa Macedońskiego na nauczyciela Aleksandra i był nim aż do objęcia władzy przez swego ucznia; a i potem pozostał w Macedonii i mieszkał w Stagirze. Opuścił Aleksandra dopiero, gdy ten sprzeniewierzył się ideom panhelleńskim i rozpoczął pochód na Azję. Wtedy Arystoteles powrócił do Aten. Założył tam szkołę. Szkoła ta była wzorowana na Akademii, ale miała ją prześcignąć wszechstronnością i planowością pracy; zaszczepił jej ducha empiryzmu i uczynił instytutem badań specjalnych zarówno w dziedzinie humanistycznej, jak i przyrodoznawczej. Szkoła znajdowała się w Likeionie; czy to od szpalerów Likeionu, czy też od tego, że dysputowano tam chodząc, otrzymała nazwę „perypatetyckiej". Szkole przewodził od 335 do 323. Osobista praca pisarska Arystotelesa zeszła wówczas wobec nauczycielskiej na drugi plan. Gdy po śmierci Aleksandra rozpoczął się ruch antymacedoński w Grecji, opuścił Ateny i udał się do Chalkis, gdzie wszakże niebawem żywot zakończył.

Wielka praca i wielki umysł, bezinteresowna miłość prawdy i ześrodkowanie wysiłków całego życia na polu nauki, zdolność organizowania pracy i sprzęgania ludzi do wspólnej roboty, wreszcie pomyślne warunki zewnętrzne i niezależność - wszystko to było niezbędne, aby wytworzyć coś tak potężnego, jak naukowe dzieło Arystotelesa.

PISMA jego dają się podzielić na trzy grupy:

1. PISMA WYDANE przez niego samego i przeznaczone dla szerszego ogółu. Pochodziły głównie z pierwszego okresu, gdy Arystoteles należał do Akademii; były to przeważnie dialogi, o dużych zaletach literackich. Im Arystoteles zawdzięczał w starożytności sławę świetnego stylisty. W tematach i tytułach nawiązywały do Platona: był między nimi dialog *Eudemos,* inspirowany przez *Fedona, Meneksen, Ucztę,* był dialog o miłości, o sprawiedliwości, o retoryce, były dialogi *Sofista* i *Polityk,* dialogi o rozkoszy, wychowaniu, o władzy królewskiej, o poetach, o bogactwie. Do najważniejszych należał *Protreptyk,* który nawiązywał do Platońskiego *Eutydema,* a zawierał obronę filozofii i pochwałę życia oddanego wiedzy, oraz duży dialog w trzech księgach *O filozofii.* Z całej tej grupy przechowały się drobne zaledwie fragmenty.

2. MATERIAŁY NAUKOWE. Były treści zarówno historycznej, jak literackiej i przyrodniczej. Zbieranie ich zostało zapoczątkowane w Assos i Stagirze, pochodziły jednak głównie z późnego okresu, z czasów Likeionu, i były wynikiem wspólnej pracy Arystotelesa i jego uczniów. Były wśród nich wyciągi z dzieł dawnych filozofów, z wykładów Platońskich, zbiory teorii i wzorów retorycznych, materiały do dziejów teatru i poezji, wykazy zwycięzców olimpijskich, zbiór 158 konstytucji greckich i zbiór praw ludów barbarzyńskich, systematyczne badania zoologiczne, zbiory definicji i problematów naukowych. I z tej grupy pism nie przechowało się prawie nic. Stosunkowo najwięcej zostało materiałów zoologicznych. Z prac nad konstytucjami odnaleziono w 1891 r. część studium o państwie ateńskim. Zbiór problematów zachował się w postaci skażonej.

3. PISMA zawierające OPRACOWANIA NAUKOWE, a przeznaczone do użytku szkoły. Są to notaty do wykładów, pisane szkicowo i nieozdobnie. Pochodzą bądź z epoki Likeionu, bądź jeszcze z Assos, ale później przerabiane. Były zapewne przygotowywane do wydania, jedne mniej, drugie więcej, ale żadne

nie było przygotowane ostatecznie. I w takim nieukończonym stanie dzieła te, jedne z najważniejszych, jakie zna historia myśli europejskiej, zostały przekazane pokoleniom. Te dzieła Arystotelesa przechowały się, i to nawet w całości. Przechowały się w redakcji Andronikosa z Rodosu, który dał im układ dość dowolny i autentyczne teksty uzupełnił przez notaty uczniów. - Pisma te tworzą pięć grup: pisma logiczne, przyrodnicze, metafizyczne, praktyczne i poetyczne.
A) PISMA LOGICZNE otrzymały w czasach bizantyjskich nazwę *Organonu* (narzędzie), odpowiadającą intencjom Arystotelesa. Należą do tej grupy następujące traktaty: *Kategorie, Hermeneutyka (De interpretatione), Analityki* (pierwsze i wtóre), zawierające teorie wnioskowania i dowodzenia, *Topika,* traktująca o dowodzeniu prawdopodobnym i o sztuce prowadzenia sporu, i *O sofizmatach (*po łac. *De sophisticis elenchis).* Jądro logiki Arystotelesa zawarte jest w *Analitykach. Topika* jest zredagowana najobszerniej. Pisma o kategoriach i o zdaniu ^*Hermeneutyka)* są mało przez autora opracowane i później uzupełnione, co dało powód do kwestionowania ich autentyczności.
B) PISMA PRZYRODNICZE składają się z rozpraw należących do fizyki, do historii naturalnej i do psychologii, *a)* Z pism fizykalnych główne jest *Fizyka* (czyli odczyty o przyrodzie) w 8 księgach, 'dzieło ważne, ale niejednolite, którego księgi pochodzą z różnych epok, a pierwotnie stanowiły może oddzielne traktaty. Poza tym: *O niebie, O stawaniu się i ginięciu, Meteorologika. b) Historia naturalna zwierząt* jest głównym dziełem drugiej grupy, która ponadto obejmuje liczne monografie zoologiczne: *O częściach zwierząt, O pochodzeniu zwierząt, O ruchu zwierząt, O poruszaniu się przestrzennym zwierząt* i inne. Botaniczne dzieła Arystotelesa nie zachowały się. *c) O duszy,* rozprawa ważna i stosunkowo dobrze opracowana, jest głównym dziełem psychologicznym Arystotelesa, uzupełnionym przez szereg drobniejszych studiów.
C) METAFIZYKA stanowi ośrodek filozofii Arystotelesa, obejmując tak zwaną przezeń „pierwszą filozofię". Nazwa dzieła ..... oznacza „pisma następujące po pismach przyrodniczych" (tak je bowiem Andronikos umieścił w szeregu pism Arystotelesa) i ustaliła się znacznie później. Praca ta składa się z czternastu ksiąg różnej wagi i różnego pochodzenia, nie dających się składnie ze sobą powiązać. *Metafizyka* nie była zapewne nigdy jedną książką ani jednym kursem wykładowym; dopiero komentatorzy (Syrian i Pseudoaleksander) potraktowali ją jako jedno dzieło i zdołali utrwalić tę opinię. Wyraźny związek zachodzi między księgami Λ-Γ i Z-Θ*,* one stanowią zrąb *Metafizyki.* Księga *A,* zawierająca szkic teologii Arystotelesa, stanowi odrębny traktat; księga Λ jest słownikiem filozoficznym; księgi M-N są polemiką z Platonem.
D) PISMA PRAKTYCZNE obejmują etykę i politykę. Etyka jest przechowana w trzech redakcjach, ale zapewne tylko dwie są autentyczne: *Etyka eudemejska* jest wcześniejszą, a *Etyka nikomachejska* późniejszą redakcją. *Etyka wielka* (po łac. *Magna Moralia)* jest uważana przeważnie za pochodzący z późniejszych stuleci ekscerpt z tamtych dwóch. - Polityczne dzieło Arystotelesa, noszące nazwę *Polityka,* obszerne a nie ukończone, jest prawie równie niejednolite jak *Metafizyka.*
E) PISMA POETYCZNE. Z tej grupy przechował się jedynie fragment *Poetyki,* traktujący głównie o tragedii. Przechowane pisma Arystotelesa stanowią tylko część tego, co napisał, ale część ważną, bo ściśle naukową i dającą pojęcie o całokształcie jego poglądów.
ORIENTACJA naukowa Arystotelesa. Dziedziną nauki, którą zajmował się najwięcej i wedle której modelował swe pojęcia filozoficzne, była biologia; mówiąc o bycie miał na myśli przede wszystkim żywe jednostki. Nauka ta odegrała w jego systemie tę samą rolę, co w systemie Platona matematyka i matematyczne przyrodoznawstwo, które Arystoteles znał mniej i mniej uwzględnił. Ta różnica orientacji naukowej wyjaśnia poniekąd różnice w filozoficznych poglądach obu myślicieli.
POPRZEDNICY. Arystoteles był uczniem Platona i choć zwalczał jego zasadniczą doktrynę idei, jednak przejął od niego niezmiernie wiele poglądów. Nawet takie specjalnie Arystotelesowskie pojęcia, jak pojęcie celu, duszy, Boga, były przekształceniami odpowiednich pojęć Platona. Siła twórcza Arystotelesa nie leżała w dziedzinie najogólniejszych zagadnień, lecz właśnie bardziej szczegółowych; Platon był twórcą zasad, a Arystoteles - rozwiniętych teorii.
Z drugiej strony zależny był od szkół lekarskich, którym zawdzięczał nie tylko swe wiadomości biologiczne, ale i cały empiryczny i realistyczny tryb myślenia. To dwojakie dziedzictwo - Platona i lekarzy - było trudne do uzgodnienia i stanowiło źródło wielorakich trudności w systemie Arystotelesa. Arystoteles, historyk nauki i niepospolity erudyta, znał i uwzględniał, jak nikt przedtem, poglądy filozoficzne i naukowe, dawniejsze i współczesne. Usiłował odnaleźć w każdym jego *particulam veri* i stworzyć syntezę.

ROZWÓJ. 1. Arystoteles rozpoczął swą działalność w Akademii jako zwolennik Platońskiej doktryny. W dialogach, jakie pisał wówczas, głosił teorię idei: „pierwszą filozofię" pojmował jako naukę o bycie samoistnym i wiecznym, wyznawał też naukę o anamnezie i nieśmiertelności duszy, rozwijał etykę normatywną, stawiającą ludziom cele transcendentne. W tym okresie powziął już plan późniejszych swych dzieł i w *Metafizyce* i *Fizyce,* choć były potem przeredagowane, niektóre części mają charakter jeszcze platoński. W tym okresie ukształtowały się logiczne poglądy Arystotelesa.
2. Jeszcze za życia Platona Arystoteles wystąpił przeciw nauce o ideach; zwrot ten zaznaczył się w niektórych dialogach pisanych jeszcze w Akademii, np. w dialogu *O filozofii.* Po opuszczeniu Akademii, w Assos, Atarneusie i Stagirze sformułował pozytywnie doktrynę, która zastąpiła mu naukę Platońską: była to doktryna teologiczna. Najsławniejsze pomysły metafizyczne Arystotelesa - teoria transcendentnego Boga i transcendentnego rozumu, Ideologiczne przyrodoznawstwo i teologiczna etyka - powstały właśnie w tej epoce. Szkic ówczesnego poglądu na świat Arystotelesa przechował się w księdze *A Metafizyki;* spekulatywna 3 księga *O duszy* wykłada ówczesne jego stanowisko psychologiczne, *Etyka eudemejska* - stanowisko etyczne, a niektóre części *Fizyki* i traktatu *O niebie* - stanowisko przyrodoznawcze.
3. W późniejszych latach, w okresie pracy w Likeionie, Arystoteles dalej jeszcze odszedł od platonizmu. Teraz czynnik empiryczny jego filozofii wziął stanowczo górę. Przestał nawet zajmować się najogólniejszymi kwestiami poglądu na świat, natomiast - w pracy wspólnej z gronem uczniów - budował empiryczną naukę, zwłaszcza biologię, socjologię, historię. Psychologia jego ze spekulatywnej teorii rozumu stała się empirycznie i fizjologicznie orientowaną dyscypliną (w dwóch pierwszych księgach *O duszy)*; przyrodoznawstwo, zwłaszcza astronomia, nabrało charakteru mechanistycznego; nawet etyka znalazła dla cnoty empiryczną miarę (to jej ujęcie Arystoteles wyłożył w *Etyce nikomachejskiej),* a metafizyka wystąpiła z twierdzeniem, że nie ma pozamaterialnego bytu (w niektórych księgach *Metafizyki). Z* tego okresu pochodzi większość specjalnych prac Arystotelesa. Nie pierwszy okres, niesamodzielny, ani trzeci, obojętny względem filozofii, lecz okres środkowy wydał oryginalną myśl filozoficzną Arystotelesa. Wszakże w książkach jego myśl ta nie była wyrażona w czystości, lecz przetykana poglądami wcześniejszymi i późniejszymi. To, co nazywa się systemem Arystotelesa, jest zespołem poglądów średniego i późnego okresu i jako taki zespół jest z natury rzeczy niezbyt jednolite i konsekwentne.

POGLĄDY ARYSTOTELESA

1. LOGIKA. 1. METAFIZYKA A LOGIKA. Arystoteles zajmował dwojaką postawę wobec świata: od Platona nauczył się idealizmu, a z usposobienia był realistą. I z nauki Platona (głoszącej, że prawdziwy byt jest idealny, a prawdziwa wiedza jest ogólna) przejął ostatecznie tylko połowę: zachował teorię wiedzy, ale odrzucił teorię bytu. Zaprzeczał, iżby istniały idee poza jednostkowymi rzeczami; natomiast uznawał, że wiedza jest zawarta w pojęciach ogólnych. Stanęło na tym: byt jest jednostkowy, a wiedza - ogólna. Platoński dualizm, dzielący byt na dwa światy, świat idei i świat rzeczy, został usunięty; ale za to wytworzył się dualizm nowy: bytu i wiedzy. Dociekania naukowe rozpadły się na dwa działy: naukę o wiedzy i naukę o bycie; logika, traktująca o wiedzy ogólnej, oddzieliła się od metafizyki, traktującej o jednostkowym bycie.

2. TEORIA POJĘĆ i SĄDÓW. Logika ma uczyć, jak posługiwać się pojęciami i sądami. Podstawą prawidłowych pojęć jest definicja, a prawidłowych sądów - dowód; przeto definicja i dowód były dla Arystotelesa głównymi tematami logiki.
A) Pojęcia są ogólne w mniejszym lub większym stopniu i tworzą przez to hierarchię coraz ogólniejszych pojęć. Szczytem hierarchii są najogólniejsze rodzaje. Definicja pojęcia dokonywa się przez umieszczenie go w tej hierarchii, zaliczenie do rodzaju wyższego (z zaznaczeniem tylko właściwej różnicy). Przy najwyższych rodzajach jest kres definiowania: są one podstawą wszelkiej definicji, ale same nie mogą być definiowane, nie ma bowiem wyższych ponad nie rodzajów. Wynikało więc z założeń Arystotelesa, że istnieją pojęcia ogólne nie mające i nie potrzebujące definicji.
B) Analogiczne stosunki panują w teorii sądów. Sądy również tworzą hierarchię, mianowicie hierarchię racji i następstw, przy czym sądy bardziej ogólne mogą stanowić rację dla mniej ogólnych, nigdy odwrotnie. Szczytem hierarchii sądów są sądy najogólniejsze. Dowód przeprowadza się przez umieszczenie sądu w tej hierarchii i sprowadzenie do sądu wyższego, to znaczy do takiego, który dla niższego stanowi rację. Przy najwyższych sądach jest kres dowodzenia. Są one zasadą wszelkiego dowodzenia, ale same nie mogą być dowodzone, nie ma bowiem sądów nad nie ogólniejszych, które by

mogły być dla nich racjami. Taką ogólną zasadą dowodzenia jest np. zasada sprzeczności, a ponadto jeszcze każda gałąź wiedzy ma właściwe sobie zasady. To było istotne: że ze stanowiska Arystotelesa wynikało, iż istnieją sądy ogólne nie mające i nie potrzebujące dowodu.
Sąd był dla Arystotelesa zespołem pojęć; jednostką logiczną było dlań pojęcie. Sąd zawiera dwa pojęcia, jedno w podmiocie, drugie w orzeczeniu, i polega na tym, że je zestawia, stawia, mianowicie mniej ogólne podporządkowuje ogólniejszemu (technicznie mówiąc, dokonuje „subsumpcji" pojęć). Sąd „Sokrates jest człowiekiem" podporządkowuje pojęcie Sokratesa pojęciu człowieka, a sąd „człowiek jest śmiertelny" podporządkowuje pojęcie człowieka ogólniejszemu jeszcze pojęciu istoty śmiertelnej. Stosunek subsumpcji jest przechodni: jeśli śmiertelność cechuje człowieka, to cechuje Sokratesa, który jest człowiekiem. Na tym opiera się wnioskowanie, a także dowód, który nie jest niczym innym jak wnioskowaniem z prawdziwych sądów. Prostą jego formą - zwaną sylogizmem - jest wnioskowanie z dwu sądów mających jedno wspólne pojęcie. Teorię sylogizmu Arystoteles opracował w sposób bez mała wyczerpujący. Stanowiła istotną część jego wiekotrwałej logiki.
Rozwinąwszy szeroko logikę Arystoteles potraktował ją jako oddzielną dyscyplinę. A jako taka znalazła się poza obrębem filozofii. Co więcej, pojął ją nie jako właściwą naukę, lecz jako przygotowanie i narzędzie nauk, czyli, jak się później zwykło mówić, dyscyplinę formalną.
Nie była jednak niezależna od takiego czy innego rozwiązania ogólnych zagadnień filozoficznych; logika Arystotelesa była wyrazem jego filozoficznego stanowiska. Opierała się na przekonaniu, że byt jest jednostkowy, ale cechy ogólne stanowią jego istotę. Stąd pochodziło, że stosunkowi subsumpcji dawała przewagę nad innymi stosunkami logicznymi, a także, że za jednostkę logiczną przyjęła pojęcie, które ujmuje ogólne cechy *rzeczy* jednostkowych.

3. LOGIKA A PSYCHOLOGIA POZNANIA. Hierarchiczny układ pojęć, powiązany definicjami, i hierarchiczny układ sądów, powiązany dowodami, stanowią idealny obraz wiedzy, ale nie wiedzy rozwijającej się, lecz już zakończonej. Logika Arystotelesa zawierała tedy metodę wykładania wiedzy zdobytej raczej niż metodę jej zdobywania. Że z ogółu wynika szczegół, a nie odwrotnie, to leży w naturze rzeczy; natomiast w naturze umysłu ludzkiego leży, że - przeciwnie - tylko przez znajomość szczegółów może dojść do znajomości ogółu. Sylogizm jest strukturą wiedzy osiągniętej; ale strukturą wiedzy rozwijającej się jest nie sylogizm, lecz indukcja. Logika Arystotelesa przedstawiała tedy rzeczowy porządek prawd, nie twierdząc bynajmniej, że jest on psychologicznym porządkiem, w jakim prawdy poznajemy. Te dwa porządki były nawet dla Arystotelesa wręcz sobie przeciwne; stanowiły zasadnicze przeciwieństwo w jego filozofii: droga od ogółu do szczegółu i od szczegółu do ogółu, inaczej mówiąc, kierunek właściwy naturze rzeczy i kierunek właściwy umysłowi ludzkiemu, czyli porządek logiczny i porządek psychologiczny - jeszcze inaczej, metoda wykładania zdobytej prawdy i metoda jej zdobywania.
W powyższym poglądzie ujawniło się odstępstwo Arystotelesa od Platona, który dopatrywał się tożsamości obu porządków, a nie ich przeciwieństwa; Platon mniemał, że umysł zaczyna od wrodzonych ogólnych pojęć i na ich podstawie dedukcyjnie postępuje w wiedzy.
Dlatego też dla Platona rozum sam wystarczał do poznania. Natomiast u Arystotelesa zmysły miały w poznaniu funkcję równie niezastąpioną, jak rozum. Trzeba zetknąć się z rzeczywistością, aby coś o niej wiedzieć, umysł zaś może się z nią zetknąć jedynie przez zmysły; wrodzonych pojęć nie ma w umyśle, jest onniezapisaną tablicą, którą zapisują dopiero postrzeżenia; od postrzeżeń tedy trzeba rozpoczynać poznanie. Od nich,
drogą stopniowej abstrakcji, drogą wydzielania czynników ogólnych umysł dochodzi do pojęć. Tu dopiero rozpoczyna się funkcja rozumu: na podstawie materiału dostarczonego *przez* zmysły poznaje to, co jest w rzeczach ogólne, a przeto, jak mniemał Arystoteles, istotne. Wiedza rozumowa jest celem, natomiast wiedza zmysłowa jest niezastąpionym początkiem i podstawą. W taki sposób Arystoteles oddawał rozumowi i zmysłom *suum cuigue* i kompromisowo godził pretensje racjonalizmu i sensualizmu. Głosząc, że tylko rozum umie wydobyć z doświadczenia to, co istotne, Arystoteles stał na stanowisku racjonalizmu; ale racjonalizm jego był związany z genetycznym empiryzmem. Filozofia jego stanowiła, w porównaniu z Platonem, znaczne wzmożenie czynnika empirycznego.
I nikt nie kładł silniej od Arystotelesa nacisku na fakt, że poznanie ma charakter bierny; wszelka władza umysłu, jeśli ma poznawać przedmioty zewnętrzne, musi być receptywna, czyli poddawać się działaniu tych przedmiotów. Dotyczy to również i rozumu, z tą tylko różnicą, że ten styka się z przedmiotami pośrednio, poprzez obrazy dostarczane mu przez zmysły.

Arystoteles, kładąc nacisk na empiryczną podstawę poznania, stawał w opozycji przeciwko jego rzekomym czynnikom wrodzonym, ale bardziej jeszcze przeciwko czynnikom mistycznym. Żadne wieszcze natchnienie nie może zastąpić doświadczenia. W przeciwieństwie do Platona, który widział bezsilność rozumu wobec ostatecznych zagadnień, Arystoteles ufał rozumowi, a nawet i zmysłom; stał na stanowisku ufności wobec przyrodzonych władz umysłu. Wedle Arystotelesa dowody nie mogą biec w nieskończoność, lecz muszą istnieć pierwsze przesłanki; ten stan rzeczy dał mu sposobność okazania ufności, jaką żywił wobec rozumu: uważał, że prawdy ogólne, na jakie rozum przystaje, godne są całkowitego zaufania i nie wymagają dowodu, a przeto mogą spełniać funkcję pierwszych przesłanek. Filozofia Arystotelesa opierała się więc na prawdach bez dowodu, była świadomie filozofią dogmatyczną. Jej zaufanie do rozumu pozwalało budować metafizykę, krytykę zaś poznania czyniło zbyteczną. Do systemu filozofii Arystotelesowskiej należy logika i psychologia poznania, one spełniają w nim te zadania, które w innych systemach oddane są krytyce czy teorii poznania.

II. FILOZOFIA TEORETYCZNA. 1. PODZIAŁ FILOZOFII. Filozofia, pojmowana naówczas w najszerszym sensie jako „poznanie prawdy", objęła w badaniach Arystotelesa zakres już tak wielki, że aktualna stała się sprawa jej podziału. Arystoteles dokonał podziału oddzieliwszy najpierw logikę jako dyscyplinę przygotowawczą, a następnie podzieliwszy filozofię na dwa wielkie działy: na teoretyczną i praktyczną. Dychotomię tę uzasadniał zarówno tym, że rozum posiada dwojaką funkcję (poznawanie zasad bytu i zasad działania), jak i tym, że możemy wieść dwojaki tryb życia (życie badawcze i życie czynne).

W filozofii praktycznej wyróżniał dwa główne działy, etykę i politykę, którym podporządkował dyscypliny podrzędne, jak retoryka, ekonomika i poetyka (choć niekiedy wymieniał poetykę jako dział oddzielny). Filozofię zaś teoretyczną dzielił trychotomicznie na fizykę, matematykę i pierwszą filozofię. Podstawą tego podziału był stopień abstrakcji, najmniejszy w fizyce, większy w matematyce (którą pojmował szeroko, gdyż oprócz arytmetyki i geometrii zaliczał tu szereg nauk, które z tych dwóch czerpią swe zasady, jak muzyka, optyka, czyli perspektywa, astronomia i mechanika).

Istnieje zaś jedna nauka, która dalej jeszcze niż matematyka posuwa abstrakcję. Ma ona za przedmiot byt jako taki, rozważa same tylko powszechne własności bytu, wszelkie szczegółowe jego ukształtowania pozostawiając innym naukom. Tę najogólniejszą z nauk Arystoteles nazwał „pierwszą filozofią" *albo* też wprost „filozofią" w ściślejszym tego słowa znaczeniu. Później przyjęła się dla niej inna nazwa, ta mianowicie, która jest tytułem Arystotelesowskiego dzieła: „metafizyka". Metafizyka była prawdziwym ośrodkiem filozofii Arystotelesa, a wyniki jej zdecydowały o charakterze innych, bardziej specjalnych działów, jak nauka o Bogu, o przyrodzie czy o duszy.

2. SUBSTANCJA. Arystoteles żywił przekonanie, że bytem samoistnym, czyli - wedle ukutego później łacińskiego terminu - „substancją" są jedynie konkretne rzeczy. Wprawdzie byt można rozważać w różny sposób: jako zespół rzeczy, ale także jako zespół jakości, kwantów lub stosunków różnego rodzaju. Jednak z tych „kategorii" (orzeczenie) jedna tylko „rzecz" jest substancją, natomiast jakości, kwanty i stosunki mogą istnieć tylko w związku z rzeczami jako ich „przypadłości" (po łac. *accidentia,* stąd też nazywane akcydensami). To przekonanie, nie uznające bytu samoistnego poza realnymi rzeczami i zrywające przez to z Platońskim idealizmem, było zasadniczym założeniem Arystotelesa.

Wynikało zeń dokładniejsze określenie zadania „pierwszej filozofii": ma badać byt samoistny, a więc - realne rzeczy; ma ustalić ich powszechne własności i składniki.

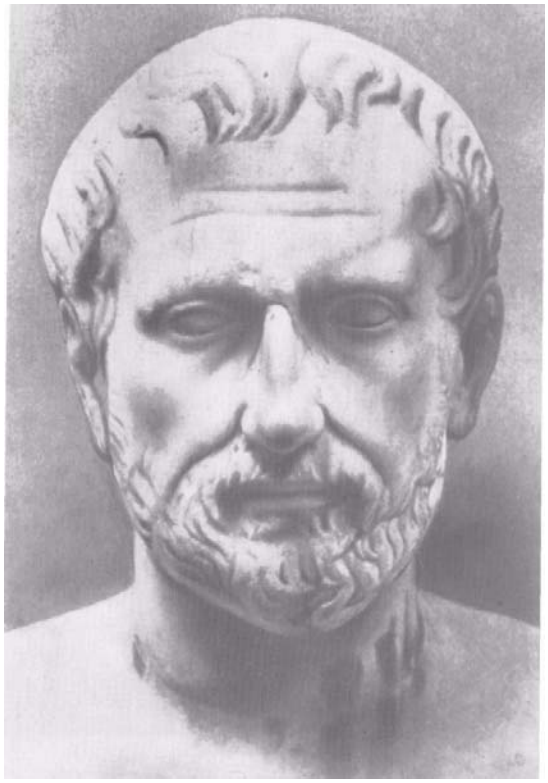
3. FORMA i MATERIA. Rozważania logiczne skłoniły Arystotelesa do rozróżnienia w substancjach dwu składników. Jeśli bowiem wziąć jakąś jednostkową substancję, np. jakiegoś określonego człowieka, to pewne jego własności wchodzą do pojęcia człowieka, do jego definicji, inne zaś (np. to, że jest małego wzrostu) do tego pojęcia, do jego definicji, nie wchodzą. Można więc i należy z tego punktu widzenia rozbić każdą rzecz na to, co zawarte jest w jej pojęciu, i to, co się w tym pojęciu nie mieści; na to, co należy do definicji i co nie należy. Jeszcze inaczej: na własności ogólne rzeczy, wspólne jej z innymi rzeczami tego gatunku, i na jej własności jednostkowe.

Własności pojęciowe, ogólne, gatunkowe rzeczy Arystoteles nazwał formą, a pozostałe materią. I substancja w jego ujęciu rozpadła się na formę i materię. Nazwanie dwu jej składników „formą" i „materią" oparte było na pewnej analogii z tym, co się potocznie tak nazywa. Niemniej „forma" u Arystotelesa straciła swe pierwotne znaczenie i zamieniła je na przenośne. W przeciwieństwie do formy przestrzennej Arystoteles wytworzył szczególne a dziejowe doniosłe pojęcie formy pojęciowej.

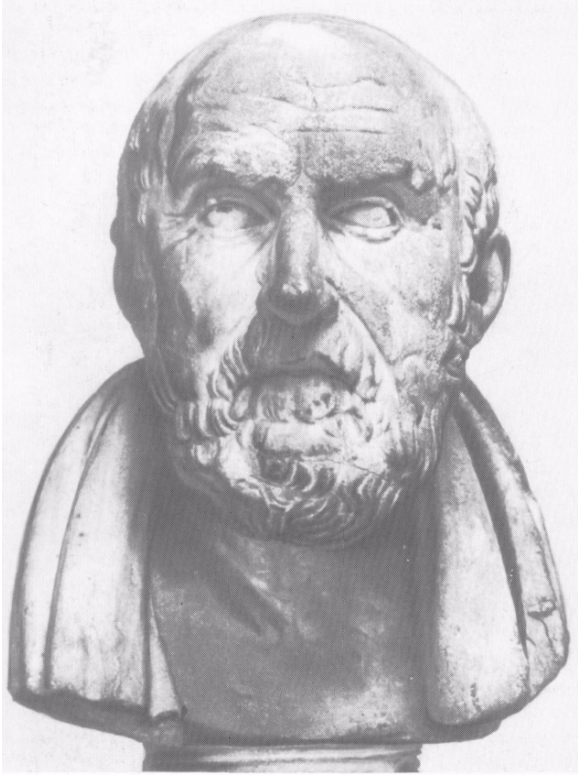
I w pojęciu materii dokonało się u Arystotelesa podobne przesunięcie. Materia objęła u niego to, co w substancji nie jest formą: stała się więc tym, co jest z natury nie uformowane, nieokreślone. Nie stosuje

się to do tego, co zwykle nazywa się „materią", jak brąz czy marmur. Brąz i marmur - powiada Arystoteles - nie są czystą materią, lecz uformowaną. Tylko „pierwsza", czysta materia nie ma w sobie jeszcze żadnej formy i jest rzeczywiście nieokreślona. Tak powstało szczególne a dziejowo doniosłe pojęcie materii jako nieokreślonego podłoża zjawisk.
Arystoteles utworzył tedy nowe pojęcia formy i materii. Ale nie całkowicie porzucił dawne: jako przykłady materii dawał jednakże brąz i marmur, a jako przykład formowania - czynność rzeźbiarza. Toteż forma i materia były u niego przedmiotem nowych pomysłów, ale także niekonsekwencji i powikłań. Arystoteles połączył wyniki dwu analiz: logicznej analizy substancji z jej analizą genetyczną, rozważającą to, co się dzieje, gdy
rzeźbiarz formuje brąz czy marmur. Treść pojęcia substancji utożsamił z formą, jaką substancja uzyskiwała w rozwoju. Uczynił to dlatego, że zarówno forma jak pojęcie są czynnikami jedności w rzeczach: rzeczy, jakkolwiek są materialnie złożone, mają zawsze jedną formę i jedno pojęcie. Swej nieokreślonej materii przypisywał mimo wszystko bardzo określone własności. Mianowicie, że jest podłożem zjawisk i wszelkiej ich przemiany, że jest tym, z czego substancje są utworzone i co trwa, gdy substancje ulegają zniszczeniu (gdy posąg jest roztrzaskany, forma jego ulega zniszczeniu, ale materia trwa); jest też materia tym, co w substancji jest wielością, różnorodnością, podzielnością (bo z formy może pochodzić jedynie jedność).
Wcześniejsi filozofowie twierdzili, że substancją jest materia, Platon zaś, że substancją są idee. Dla Arystotelesa ani materia, ani idea nie były substancjami: natomiast i jedna, i druga były składnikami substancji. To był jego sposób uzgodnienia przedplatoników z Platonem. Z materii przedplatonicy uczynili konkretną substancję, a tak samo Platon postąpił z ideą. Tymczasem materia nie istnieje samodzielnie, tak samo jak nie istnieją idee: wszystko to są abstrakcje. Naprawdę istnieją jedynie konkretne zespoły materii i formy. Taki był zasadniczy pogląd Arystotelesa, nazwany potem „hilemorfizmem" - materia i forma.

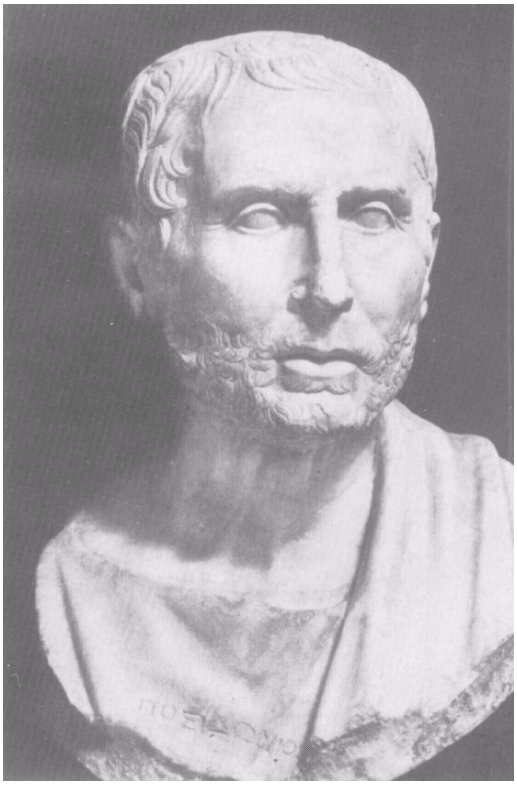
4. ISTOTA RZECZY. Arystoteles miał oba składniki substancji za równie niezbędne, jednakże nie za równie ważne. Forma była dlań ważniejsza: bo pojmował ją jako realny odpowiednik pojęcia, zupełnie tak jak Platon ideę transcendentną. I zajęła w jego filozofii to miejsce, które u Platona zajmowała idea. Wyrosła w rozważaniach Stagiryty na zasadniczy czynnik zarówno poznania, jak i bytu.
A) PRAWDZIWE POZNANIE jest natury pojęciowej: wszak pojęcie, jakie mamy o rzeczy, a nie przypadkowe jej postrzeżenie, mówi nam, czym ta rzecz naprawdę jest: poznajemy z rzeczy to, co zawarte jest w jej pojęciu. Czyli - poznajemy jedynie formę. Była to pierwsza doniosła konsekwencja utożsamienia formy z pojęciem. Dalej zaś wynikało stąd, że materia jest niepoznawalna. Zapewne, nie dotyczy to materii pochodnych, marmuru czy brązu, ale materia pierwsza, która jest całkowicie nieuformowana, jest też i niepoznawalna.
B) ISTOTNY SKŁADNIK *rzeczy* stanowi to, co w niej jest pojęciowe. Posągiem jest tylko to, co posiada własności należące do pojęcia „posąg"; i te tylko są dla posągu istotne, wszystkie inne są przypadkowe, może je mieć lub nie mieć. Co zawarte jest w pojęciu i jest własnością całego gatunku, to jest stałe, a co stałe, to istotne. Zatem forma, jako składnik pojęciowy rzeczy, jest ich składnikiem istotnym, jest najważniejszą częścią substancji, jest istotą *rzeczy.* To była druga konsekwencja utożsamienia formy z pojęciem.
Przez wyodrębnienie w rzeczach formy powstało tedy w filozofii Arystotelesa pojęcie „istoty rzeczy" i „cech istotnych". Dawniejsi filozofowie rozróżniali już cechy należące do natury *rzeczy* i cechy, które nie należąc do niej są rzeczom konwencjonalnie przypisywane przez ludzi. Teraz po raz pierwszy wśród cech należących do natury *rzeczy* rozróżnione zostały cechy mniej i więcej istotne. Dwoistość w wartościowaniu idei i rzeczy, wprowadzoną przez Platona, Arystoteles przeniósł do wnętrza *rzeczy.*
5. PRZYCZYNA i CEL. Wyjaśnienia własności *rzeczy* można szukać w czworaki sposób: odwołując się bądź do formy *rzeczy,* bądź do ich materii, bądź jeszcze do ich przyczyny sprawczej lub celu. Poznawszy bowiem formę *rzeczy* lub jej materię, przyczynę lub cel, rozumiemy przez to samą *rzecz.*



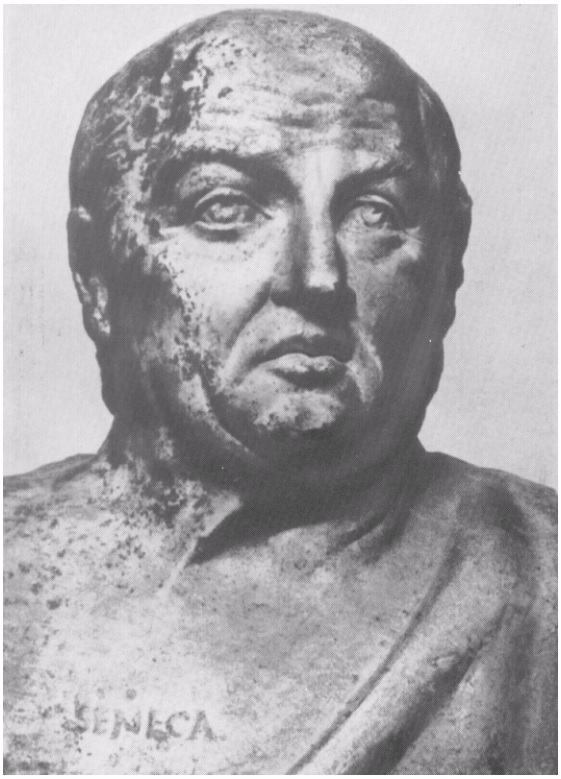
TEOFRAST



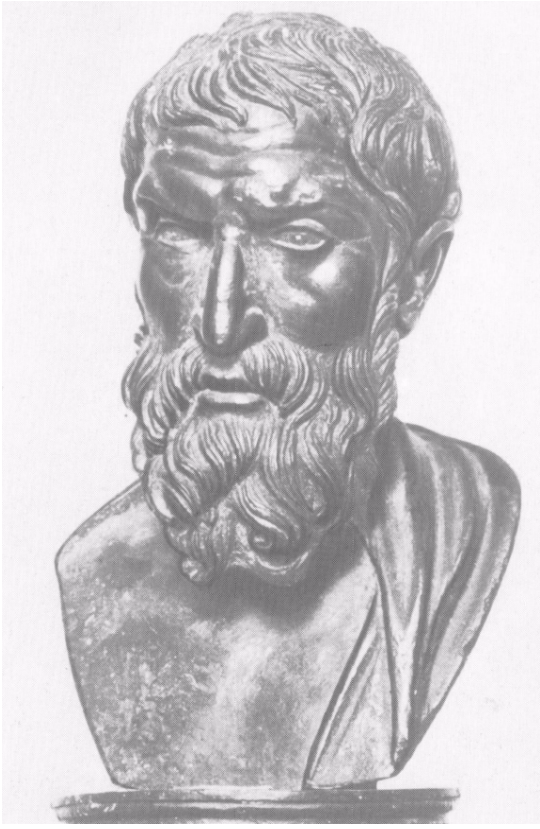
CHRYZYP



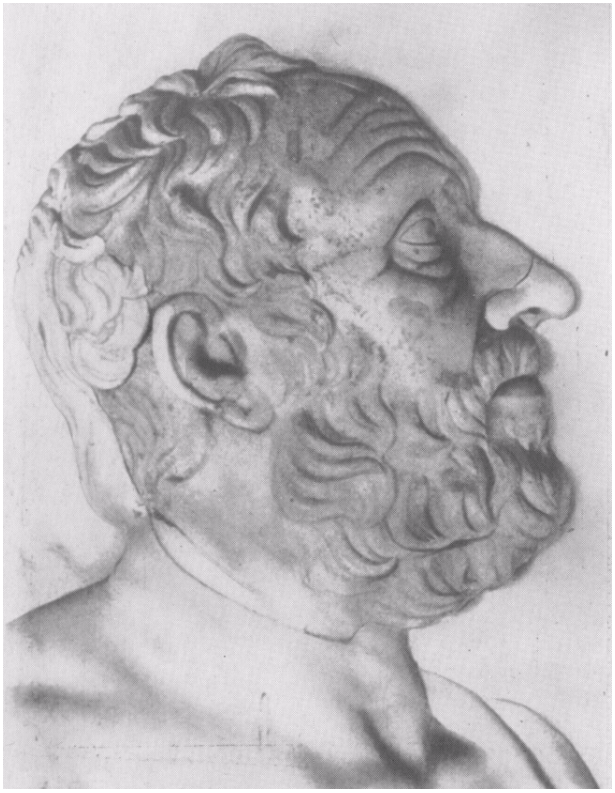
POSEIDONIOS



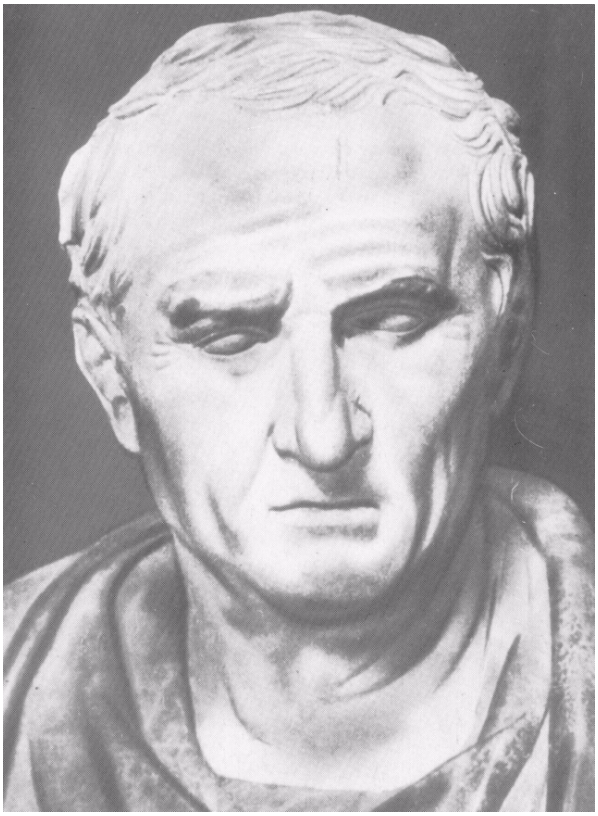
SENEKA



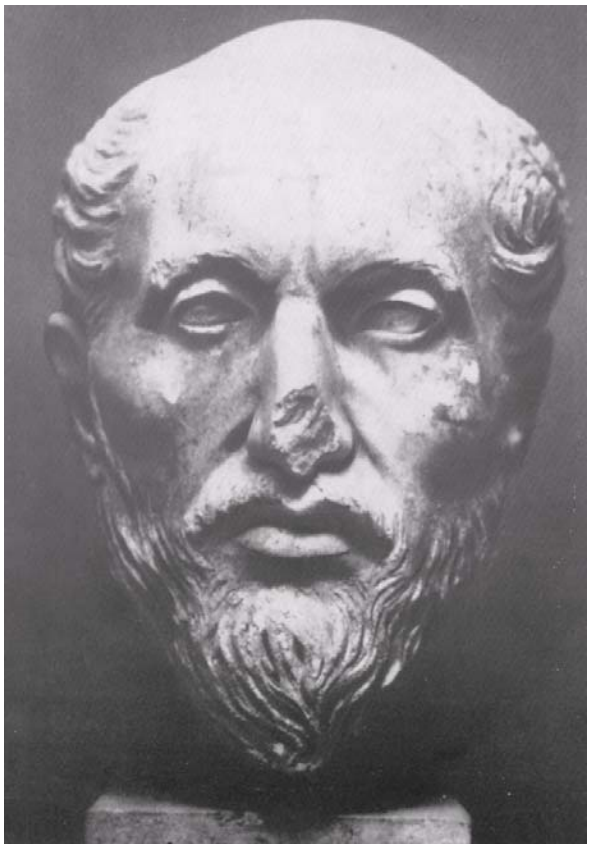
EPIKUR



KARNEADES



CYCERON



PLOTYN

Forma, materia, przyczyna i cel - to były dla Arystotelesa 4 zasady wyjaśniania (także nazwane *ahiai,* czyli przyczyny). Z nich dwie pierwsze są składnikami *rzeczy* - czymże są dwie pozostałe?
Co stanowi przyczynę tego, że powstał np. ten oto posąg? To, że *rzeźbiarz* go obmyślił. Na skutek posągu obmyślonego (istniejącego tylko w umyśle rzeźbiarza, a przeto niematerialnego) powstał posąg materialny. Co było tu węzłem łączącym przyczynę i skutek? Nie materia, skoro przyczyna była właśnie

niematerialna; węzłem tym była ich wspólna forma. Podobny związek zachodzi przy powstawaniu innych wytworów ludzkich. A i w przyrodzie związek przyczynowy jest tegoż samego rodzaju: jednostka żywa rodzi inną jednostkę tegoż gatunku, czyli tej samej formy, choć materia jest w nich różna. Arystoteles wnosił stąd, że przyczyna sprawcza leży nie w materii, lecz w formie. Forma zatem nie jest czynnikiem tylko formalnym i idealnym, lecz jest siłą, która działa i wytwarza skutki; jest czynnym pierwiastkiem w substancji.

Arystoteles brał, jak Demokryt, pod uwagę możność czysto przyczynowego pojmowania rzeczywistości: wszystko, co się dzieje, dzieje się „z konieczności", a nie dla jakiegoś celu. Rozważał taką koncepcję, ale - nie uznał jej za słuszną. Argumentem jego było: koncepcja ta przedstawia fakty jako wynik przypadku, nie może przeto tłumaczyć przyrody, której zasadniczą własnością jest prawidłowość i stały kierunek rozwoju. Te dają się natomiast wyjaśnić przez przyjęcie stałego celu. Celowość znamy z produkcji ludzkiej; ale tak samo do celu zdąża przyroda, w której panują równie prawidłowe związki jak w produkcji ludzkiej, a nawet - jak wszystko w przyrodzie - celowość jej jest zupełniejsza od celowości ludzkich tworów. Przyczyny oczywiście działają w każdej przemianie, ale - w kierunku wyznaczonym przez cel; nóż chirurga tnie i jest przyczyną operacji, ale tnie tak, jak tego wymaga cel operacji: uzdrowienie chorego; a analogicznie dzieje się też w przyrodzie. Tak Arystoteles usiłował godzić Demokryta z Platonem, kauzalizm z finalizmem; jednakże w jego kompromisowym rozwiązaniu Platon zachował przewagę: przyczyny wprawdzie działają, ale są zależne od celów.

W pojmowaniu celów Arystoteles różnił się od Platona, twierdził, że cel nie jest transcendentny i idealny, że nie leży poza rzeczą, lecz w niej samej. Cóż zaś jest celem *rzeczy,* to najwyraźniej widać w żywych istotach: rozwijają się tak, aby posiąść cechy swego gatunku. Podobnie w każdej innej rzeczy: celem jej rozwoju jest rozwinięcie cech gatunkowych, czyli - formy. Forma jest zatem tak samo celem *rzeczy,* jak jest ich przyczyną.

Taka redukcja trzech zasad do jednej była umożliwiona przez modyfikację pojęcia formy: forma jest siłą działającą celowo. W tej modyfikacji wyrażało się dopiero właściwe Arystotelesowi pojęcie formy: cechuje je dwoistość, forma jest z jednej strony czynnikiem pojęciowym, a z drugiej czynnikiem aktywnym.

6. ENERGIA i POTENCJA. Ponieważ naturę formy stanowi działanie, Arystoteles charakteryzował ją jako energię *(eregyeta,* po łac. *actus,* stąd też „aktem" zwana). Ponieważ zaś forma jest istotnym składnikiem bytu, więc energia, aktywność, działanie stanowią istotę bytu. „Jest" to nie znaczy „zajmuje przestrzeń", lecz *znaczy* „działa". Nie była to koncepcja całkowicie nowa: już u hilozoistów to tylko uchodziło za zasadę przyrody, co jest siłą. Ale dopiero Arystoteles wyraźnie sformułował energetyczną koncepcję bytu.

Jeśli forma jest energią, to czymże jest materia? Jest potencją wyraz o dwóch znaczeniach: siła i możność; po łac. *potentid),* bo potencja jest przeciwieństwem i uzupełnieniem energii. W przeciwieństwie do siły działającej jest dyspozycją. To pojęcie potencji było również tworem Arystotelesa. Było oparte na wewnętrznym doświadczeniu siły, które Arystoteles zobiektywizował, zastosował do zjawisk materialnych i wprowadził do inwentarza pojęć filozoficznych.

Przy pomocy pary pojęć „energia i potencja", a także równoległej pary „forma i materia", Arystoteles rozwiązywał różnorodne zagadnienia; tłumaczył zarówno proces stawania się, jak i gotowe wytwory tego procesu, stanowiące rzeczywistość. Stawanie się pojmował jako aktualizowanie potencji, a rzeczywistość - jako potencję już zaktualizowaną, której proces stawania się doszedł już do swego kresu. Np. rośniecie rośliny jest aktualizowaniem („energią") potencji zawartej w nasieniu, dojrzała zaś roślina jest tej potencji zaktualizowaniem zupełnym, czyli, jak to nazywał Arystoteles, „entelechią".

7. ZASTOSOWANIE ZASAD OGÓLNYCH (TEORIA PRZYRODY). Arystoteles z natury rzeczy dopatrywał się w przyrodzie tych czynników, które jego metafizyka uznała za czynniki istotne bytu, a więc: substancji, formy, energii i celu. W jego koncepcji przyroda była więc 1) substancjalna, 2) jakościowa, 3) dynamiczna, 4) celowa. Innymi słowy: Arystoteles widział osnowę zjawisk nie w abstrakcyjnych stosunkach, lecz w konkretnych substancjach; jakościowe własności *rzeczy,* należące do formy, miał za bardziej istotne od ilościowych; dopatrywał się w przyrodzie działania samorzutnych sił; a działanie sił tłumaczył ich dążeniem do celu.

Taka koncepcja przyrody niecałkowicie była nowa, zbliżała się do pierwotnego stanowiska myślicieli greckich; jednakże miała charakter bojowy, zwracała się bowiem przeciw poglądowi, który w nauce greckiej wyparł tamten pogląd pierwotny. Stanowiła reakcję przeciw ilościowemu traktowaniu zjawisk

przez pitagorejczyków i Platona, a także przeciw czysto przyczynowemu ich traktowaniu przez Demokryta. Ci filozofowie wyzwolili się od świadectwa zmysłów i przezwyciężyli obraz świata, jaki one dają; Arystoteles natomiast wrócił do obrazu świata opartego na zeznaniach zmysłów. To kazało mu w szczególności zerwać z zaczynającym się wśród Greków wyłącznie ilościowym rozważaniem zjawisk. Jego postawa była najbardziej dostosowana do badań biologicznych, natomiast w innych naukach przyrodniczych doprowadziła do cofnięcia się. W dwóch zwłaszcza dziedzinach: w mechanice i astronomii.

Normalny ruch ciał - padanie kamienia lub wznoszenie się dymu - tłumaczył Arystoteles jako ich celowe dążenie do właściwego każdemu miejsca. Przy tym głosił, że odległość, jako będąca stosunkiem, a nie substancją, nie może działać i przeto nie może zmieniać siły owego dążenia. Wychodził tedy w mechanice z fałszywych założeń i fałszywie sformułował prawo ruchu, a błędowi jego sądzone było trwać przez tysiąclecia.

W astronomii cofnął się: odrzucił hipotezę ruchu Ziemi i wrócił do systemu Eudoksosa; tu również przyczynił się do zatrzymania na tysiąclecia błędnego poglądu. Dla niego Ziemia stała się znów nieruchomym środkiem świata, dookoła którego krążą sfery gwiezdne. Co więcej, ponieważ zakładał, że ruch nie może trwać, jeśli nie jest podtrzymywany przez stałą akcję siły poruszającej, zmuszony był przeto przyjąć, że istnieją siły poruszające nieustannie owe sfery i że wobec doskonałości owych ruchów są to siły istot boskich. Takim mitycznym zwrotem stworzył niemałą przeszkodę dla rozwoju astronomii.

8. PIERWSZA PRZYCZYNA (TEOLOGIA). Świat jest wieczny, a *zarazem* przestrzennie ograniczony. Jest wieczny, bo materia, z której się składa, będąc warunkiem wszelkiego rozwoju nie może być wynikiem rozwoju; nie powstała, więc jest wieczna, a wraz z nią cały świat materialny. Przestrzennie ograniczony jest zaś z takiego względu: każdy żywioł ma swoje miejsce w świecie, więc poza sferą ostatniego żywiołu nie ma już materii, nie ma nawet próżni, bo próżnia to miejsce, które nie zawiera materii, ale mogłoby ją zawierać. Ponieważ tedy świat jest wieczny, nie było innego świata przed nim ani nie będzie po nim; ponieważ zaś nie ma miejsca poza jego granicami, więc nie istnieją światy z nim współczesne. Zatem znany nam świat jest światem jedynym.

W nim odbywa się wszędzie jeden i ten sam proces: stopniowego formowania materii, urzeczywistniania tego, co w niej potencjalnie założone. Przeto wszechświat stanowi jednolity łańcuch przyczynowo i celowo powiązanych zdarzeń. Jednakże w tej jednolitości świata jest wyłom: wszystkie ogniwa są tej samej natury, z wyjątkiem - pierwszego ogniwa. Każda bowiem rzecz ma swoją przyczynę, a ta znów swoją; ale łańcuch przyczyn nie może wedle Arystotelesa iść w nieskończoność; zasadniczym jego przekonaniem było, że musi istnieć pierwsza przyczyna. Pierwsza zaś przyczyna musi posiadać inne własności niż znane nam *rzeczy.* Te bowiem są wynikiem działania przyczyn, tamta zaś nie mając przyczyny istnieje sama przez się; te są więc bytem *zależnym,* a pierwsza przyczyna niezależnym. Oto własności tego niezależnego bytu:

1) Jest nieruchomy i niezmienny: nie może być poruszany, bo nie byłby pierwszą przyczyną, ani nie może poruszać sam siebie, bo byłby bytem złożonym. 2) Jest niezłożony: bo zespolenie z części musiałoby mieć przyczynę. 3) Jest niematerialny: bo materia jest źródłem zmiany i wszystko materialne jest zmienne. Jest więc czystą formą, czystą energią. 4) Jest istotą duchową: inaczej bowiem niematerialnej formy niepodobna pojąć. 5) Jest rozumem: analogia z ludzkim życiem duchowym każe wyłączyć niższe funkcje psychiczne, jako pobudzane przez przyczyny zewnętrzne. 6) Jakże rozum może wprawiać w ruch materialny świat? Tylko w ten sposób, że stanowi cel, który pociąga świat. Działa „jak ukochany, który pociąga kochającego". Porusza świat będąc celem świata. Zasada jego działania to zasada nieruchomej atrakcji. 7) Działaniem rozumu może być jedynie myślenie. A przedmiotem myślenia może być w tym wypadku jedynie sam rozum: poznający bowiem upodobnia się do poznawanego i gdyby pierwsza przyczyna za przedmiot swych myśli miała świat, to upodobniłaby się doń i przyjęła jego niestałe własności. 8) Jest tylko jeden: inaczej nie byłoby jedności w świecie, świat byłby tylko zbiorem epizodów, a tymczasem świat rzeczywiście jest jednością. 9) Jest konieczny: bo nie zawiera materii, która nosi w sobie różne możliwości. 10) Jest doskonały: bo najdoskonalsza w bycie jest forma, rozum, energia. - Taki zespół własności nie był obcy greckim filozofom; te same mniej więcej własności Parmenides przypisywał bytowi, a Platon ideom.

Świat przypadkowy, niedoskonały, zależny wskazuje tedy na byt konieczny, doskonały, absolutny; jeśli istnieje świat, to istnieje również absolut. Taki tok rozumowania odróżniał Arystotelesa zarówno od Demokryta, jak i od Platona: Demokryt rozpoczął swe dociekania od fizycznego świata i na nim je też

skończył; Platon od razu od absolutu zaczął; Arystoteles zaczął od badania fizycznego świata, by przezeń dojść do absolutu. Tyle razy powtarzał w swych pismach, że nie ma formy bez materii, ale ostatecznie uznał taką czystą formę; tyle razy wypominał Platonowi, że głosi byt transcendentny, ale sam ostatecznie skończył na transcendentnym bycie.
A byt absolutny, konieczny, doskonały, który sam będąc nieruchomy porusza świat - to nic innego jak to, co wszyscy nazywają Bogiem. Kosmologia doprowadziła Arystotelesa do teologii. Przez rozważania kosmologiczne doszedł do uzasadnienia istnienia
Boga i do określenia jego natury. Te rozważania były prototypem dowodu istnienia Boga, który otrzymał z czasem nazwę „kosmologicznego".
W dziejach zaś teologii greckiej poglądy Arystotelesa były ważnym etapem: monoteizm, który od Ksenofanesa nurtował filozofię grecką, u niego znalazł pełny wyraz. Nowa była koncepcja Boga jako istoty czysto duchowej. Nowa poniekąd transcendencja Boga, choć miał tu wzór w „rozumie" Anaksagorasa i w Platońskiej idei dobra. Rolę Boga wobec świata Arystoteles pojął inaczej niż Platon: Bóg nie był dlań wykonawcą świata, świat bowiem w ogóle nie był wykonany, świat jest wieczny. Bóg wprawił świat w ruch - i w tym sensie jest jego pierwszą przyczyną, a także jest jego celem ostatecznym, ale twórcą jego nie jest. Arystoteles przypisał Bogu po części własności Platońskiego demiurga, ale po części też własności Platońskich idei. Teologia zastąpiła ideologię; na miejsce przeciwstawienia *rzeczy* i idei przyszło przeciwstawienie świata i Boga.

9. OKRĄG NIEBIAŃSKI i OKRĄG ZIEMSKI (KOSMOLOGIA). Dualizm świata i Boga, niedoskonałego i doskonałego bytu, odbił się w kosmologii Arystotelesa i wprowadził do niej dualizm. Bóg działa w sposób niezmienny, a przeto i ruch, którego jest sprawcą, musi być niezmienny. Takim zaś ruchom podlega jedynie niebo gwiazd stałych (zewnętrzny okrąg świata, tzw. „pierwsze niebo"); tylko więc jego ruch pochodzi bezpośrednio od Boga. Na tę jedną, zewnętrzną sferę świata „pierwsza przyczyna" działa bezpośrednio. Że jednak ruch pozostałych sfer jest podobny do ruchu pierwszego nieba, więc Arystoteles przyjął, iż wprawiane są w ruch przez istoty podobne do pierwszej przyczyny, tylko mniej doskonałe. „Pierwsza przyczyna ruchu", pierwotnie jedyna, uległa rozmnożeniu dla względów astronomicznych. Teologia przekształciła się w astronomię, czy raczej odwrotnie, astronomia w jakąś astroteologię; cały okrąg „nadksiężycowy" został pojęty jako dziedzina działań boskich.
Są tedy we wszechświecie dwa okręgi, których natura jest całkowicie odmienna: okrąg niebiański i ziemski. Niebiański, wprawiany w ruch przez pierwszą przyczynę i przez pokrewne jej istoty, które wywołują ruch sfer, jest nieporównanie doskonalszy; ruch, jaki w nim panuje, jest okrężny (ruch okrężny jest najdoskonalszy, bo najbardziej regularny i jednolity), a materia - eteryczna. W okręgu ziemskim (który znajduje się w samym ośrodku świata) ruch normalny jest prostolinijny, a materia zbudowana z czterech żywiołów. Tamten jest okręgiem *rzeczy* wiecznych i niezmiennych na modłę eleatów, ten zaś zmiennych i przemijających na modłę Heraklita. I jeśli świat ziemski ma w sobie co cennego, to tylko przez wpływ świata niebiańskiego, przez działanie gwiazd.
Traktowanie przyrodoznawstwa jako stosowanej teologii odwiodło Arystotelesa od drogi, którą poprzednio szli greccy badacze i na której osiągali cenne zdobycze. Porzucił pitagorejski system astronomiczny, Demokrytejską naukę o jednolitej budowie świata. Spekulacje teologiczno-przyrodnicze Arystotelesa pochodziły zapewne z wczesnych jego lat i były zależne od Platona; może zaniechał ich później, oddawszy się specjalnym badaniom naukowym; niemniej w pismach jego pozostały i zostały przezeń przekazane potomności. I wszystkie te teorie - przeciwstawienie niebiańskiego i ziemskiego świata, teoria wpływu gwiazd wraz z nauką o centralnym położeniu Ziemi i o istnieniu boskich istot wprawiających w ruch sfery świata - przetrwały wieki pod gwarancją powagi naukowej Arystotelesa.

10. DUSZA (PSYCHOLOGIA). W psychologii Arystoteles stosował ogólne zasady swej filozofii: użył pojęcia formy i materii, by ująć stosunek duszy i ciała. Dzięki temu stworzył
trzecią wielką koncepcję, jaką grecka myśl wydała w tej kwestii. Wedle niej dusza nie jest substancją oderwaną od ciała, jak chciał Platon, ale też nie jest ciałem, jak chciał Demokryt. Jest, wedle Arystotelesa, formą, czyli energią ciała organicznego: to znaczy, że dusza i ciało organiczne stanowią nierozłączną całość; dusza nie może istnieć bez ciała, a ciało nie może spełniać swych funkcji bez duszy, która ożywia ciało.
Określenie, że dusza jest energią ciała organicznego, znaczyło, że jest ona przyczyną samorzutnych czynności organicznej istoty. Było to dynamiczne pojęcie duszy, przygotowane już przez Platona. Było pojęciem szerokim, nie specjalnie psychologicznym, lecz ogólnobiologicznym. Dusza, pojęta w ten

sposób, była podstawowym czynnikiem życia organicznego, i zrozumiałe jest powiedzenie Arystotelesa, że przyrodnik ma więcej do czynienia z duszą niż z ciałem.
Świadomość była tylko jedną z funkcji tak pojętej duszy, która ma funkcji tyle, ile ciało organiczne ma czynności. Funkcje te Arystoteles ułożył hierarchicznie. Za wyższe miał te, które nie mogą być wykonywane bez innych, niższych; w tym sensie myśl jest wyższa od postrzegania, a postrzeganie od odżywiania (bo i ono jest funkcją tak szeroko pojętej duszy). Odróżniał trojakie funkcje i, odpowiednio do tego, trzy rodzaje duszy. Dusza roślinna posiada jedynie funkcję najniższą: powoduje odżywianie się i rośniecie; nie posiadając zaś odpowiedniego narządu nie jest zdolna do postrzegania. Zdolność tę posiada dusza wyższego szczebla, dusza zwierzęca. Że zaś z postrzeganiem łączy się przyjemność i przykrość, a z nimi pożądanie przyjemności i popęd do unikania przykrości, więc dusza zwierzęca - ale dopiero ona - posiada uczucia i popędy. Dopiero więc na drugim szczeblu duszy zaczynają się funkcje psychiczne. Istnieje wszakże szczebel jeszcze wyższy: dusza myśląca, właściwa jedynie człowiekowi. Jej zdolność - rozum - jest najwyższą zdolnością duszy. Rozum poznaje zarówno byt jak i dobro; znając zaś dobro, kieruje wolą, czyni, że wola staje się rozumna. Rozum, gdy kieruje wolą, nazywa się praktycznym, w odróżnieniu od teoretycznego, czyli poznającego. - Ponieważ wyższe zdolności zakładają niższe, więc dusza ludzka łączy wszystkie zdolności duszy.
Arystoteles zbliżał tedy ku sobie przeciwieństwa: ciało i duszę, zmysły i rozum. Psychologia jego była typowym przykładem tego, jak kompromisowo usposobiony umysł z czynników, które dla innych były przeciwieństwem, robił szczeble jednego szeregu. Jednakże i u niego ciągłość szeregu była zerwana w jednym punkcie: mianowicie, najwyższa zdolność duszy - rozum - ma zupełnie odrębny charakter i stanowi wyłom w zasadach psychologii Arystotelesa.
W pojęciu, jakie Arystoteles miał o rozumie, zawarta była zasadnicza trudność. Był bowiem przekonany, że wszelka władza poznawcza duszy musi być receptywna, gdyż poznania wysnuć z siebie niepodobna. Ale z drugiej strony, dusza czysto receptywna byłaby maszyną, poruszaną z zewnątrz. Arystoteles gotów był uznać, iż maszynami są dusze niższe, ale nie dusza rozumna. Ta musi być samorzutna, musi być pierwszą przyczyną swych działań. Trudność tę, że rozum jest z jednej strony receptywny, a z drugiej samorzutny, rozwiązywał Arystoteles przez rozróżnienie dwojakiego rozumu: biernego i czynnego. Bierny czyni zadość receptywności poznania, czynny - samorzutności duszy. Bierny jest receptywny, operuje tylko materiałem, jaki przejmuje od zmysłów, a funkcja jego polega na tym, że z wyobrażeń zmysłowych wyabstrahowuje pojęcia. Rozum czynny nie jest receptywny, ale też nie spełnia wcale funkcji poznawczej (to funkcja rozumu biernego); jego rola polega na tym, że wprawia w ruch rozum bierny i przez to jest pierwszą przyczyną samorzutnych poczynań duszy. Rozum bierny jest jakby aparatem odbiorczym duszy, a czynny - jego motorem.
Intencja tej nauki jest jasna, ale sama nauka ciemna. Rozum czynny, aby być pierwszą przyczyną, musi być czystą formą, czystym aktem. Wszystkie funkcje duszy są związane z ciałem i dzielą jego los, a rozum czynny nie; będąc wolny od materii, jest niezniszczalny, a przeto natury raczej boskiej niż ludzkiej. Przez rozum czynny dusza jest mikrokosmosem o własnej pierwszej przyczynie. I jak Bóg w makrokosmosie, tak dusza w mikro-kosmosie jest wyłomem z ogólnej zasady, jaka rządzi systemem Arystotelesa: że wszelka forma może istnieć jedynie w łączności z materią. Tymczasem Bóg i dusza są samoistnymi formami. Była to pozostałość platonizmu w Arystotelesowskim poglądzie na świat. Co wyrzucał Platonowi, sam w innej postaci wprowadził do swego systemu.
III. FILOZOFIA PRAKTYCZNA. 1. NAJWYŻSZE DOBRO. I w etyce Arystoteles w ramy platońskie wprowadził realistyczną i empiryczną doktrynę. Platon chciał normować życie wedle idei dobra, Arystoteles stał na stanowisku, że nie ma innego dobra niż realne. Platon stawiał cele transcendentne, Arystoteles szukał celów osiągalnych. Etyka Platona była dedukcyjna, u Arystotelesa stała się empiryczna. Platon etykę pojmował czysto normatywnie, Arystoteles łączył normy z opisem działania ludzkiego. Bo Platon wyprowadzał normy z idei, Arystoteles zaś z realnej natury człowieka. Platon uznawał tylko normy powszechne, Arystoteles chciał powszechność norm godzić z indywidualną naturą działającego. Dla Platona miarą słuszności było tylko ogólne prawo, dla Arystotelesa zaś żywy wzór dobrego i mądrego człowieka.
W imię tych zasad Arystoteles mniemał, że naturę dobra znajdzie nie drogą abstrakcyjnego rozumowania, lecz przez ustalenie, jakie w rzeczywistym życiu ludzie sobie stawiają cele. Cele ludzkości są różnorodne, ale są między nimi wyższe i niższe; wyższe są te, dla których niższe cele są środkami. A łańcuch środków i celów nie może iść w nieskończoność, lecz musi - jak Arystoteles wnosił, zgodnie ze swym

finitystycznym sposobem myślenia - istnieć jakiś cel najwyższy, który do niczego nie jest środkiem. Taki cel jest najwyższym dobrem osiągalnym. Według Arystotelesa jest nim eudajmonia. Ona była tym konkretnym celem, który w jego etyce zajął naczelne miejsce, zajmowane w etyce Platona przez abstrakcyjną ideę dobra. Eudajmonia, w rozumieniu Greków, była to doskonałość jednostki, czyli osiągnięcie tego optimum, jakie człowiek przy swej naturze osiągnąć może. Stosując się do zwyczaju, ale za to narażając się na pewne nieporozumienia, można tłumaczyć wyraz „eudajmonia" *przez* „szczęście". Eudajmonizm, podający eudajmonię za dobro najwyższe, twierdzi więc, że dobrem najwyższym nie jest dobro idealne, ani też zewnętrzne, ani społeczne, ale - doskonałość jednostki. A czym jest doskonałość? - eudajmonizm jest ogólnikową i niedostateczną teorią, póki tego nie wyjaśni. Eudajmonistami byli bez mała wszyscy greccy etycy, ale każdy inaczej pojmował eudajmonię. Arystoteles widział ją w działaniu właściwym człowiekowi. A właściwą naturą człowieka, w myśl racjonalizmu Arystotelesa, jest rozum. Przeto eudajmonia leży w działaniu rozumu, ono jest osnową życia doskonałego.

2. CNOTY. Działalność rozumu obejmuje dwie dziedziny: poznania i życia praktycznego. Odpowiednio dwojakie są też zalety człowieka rozumnego: jedne zwą się cnotami dianoetycznymi, np. mądrość, rozsądek, drugie etycznymi, np. hojność, męstwo. W pracy czysto teoretycznej eudajmonia może być zupełna; czynny jest wówczas tylko rozum, więc najdoskonalsza władza człowieka. Ale żyć czystą teorią jest to rzecz boska, dla człowieka niedostępna: jemu do życia potrzeba nie tylko wiedzy, ale też zdrowia, jadła, dóbr materialnych. Żyć wyłącznie rozumem - to tylko ideał, a nie realny program, to reminiscencja z Platona. Natura ludzka jest złożona, a wszystkie jej potrzeby muszą być zaspokajane; człowiek musi spełniać czynności praktyczne, chodzi tylko o to, by je spełniał rozumnie, to znaczy, by żył zgodnie z cnotami etycznymi.

Systemu cnót niepodobna wydedukować; można go tylko ustalić na podstawie empirycznej. Cnót jest tyle, ile właściwych człowiekowi czynności, bo każda czynność ma swoją cnotę; gdy np. człowiek ma do czynienia z dobrami zewnętrznymi, wtedy cnotą jest hojność; gdy znów opanowany jest przez uczucie lęku, wtedy cnotą jest męstwo. Lęk sam przez się nie jest zły, zły może być tylko stosunek do niego, pozbawiony intencji moralnej i niezgodny z rozumem, gdy mianowicie ktoś lęka się tam, wtedy i z tego powodu, z którego lękać się nie należy, albo też nie lęka się tam, wtedy i z tego powodu, z jakiego lękać by się należało. Trafnym, rozumnym stosunkiem do lęku jest właśnie męstwo; jest ono środkiem między tchórzostwem a zuchwalstwem. Tak samo znów hojność jest trafnym stosunkiem do dóbr zewnętrznych, jest środkiem między rozrzutnością a skąpstwem. Podobnie w każdej dziedzinie można i należy znaleźć odpowiedni „środek". Na tej podstawie Arystoteles określał cnotę jako „usposobienie zachowujące środek" (dokładniej jako: ..... To była owa „doktryna środka", najsławniejsza z teorii etycznych Arystotelesa.

Cnoty tak pojęte czynią zadość potrzebom rozumu. Wszakże człowiek jest istotą nie tylko rozumną, ale także cielesną. Zaspokojenie zaś potrzeb cielesnych wymaga innych jeszcze, zewnętrznych warunków, które nie są w rękach człowieka. Przeto sama cnota nie może zagwarantować eudajmonii. Nad życiem więc praktycznym człowiek niezdolny jest całkowicie zapanować, życie zaś czysto teoretyczne, które by zapewniło eudajmonię, jest dlań niedostępne.

3. SZTUKA. Właściwością Platona było, że ponad znaną rzeczywistością doszukiwał się innej, wyższej: ponad rzeczami - idei, a tak samo ponad doświadczeniem - poznania intuicyjnego, ponad zwykłą sztuką - wieszczej. Właściwością zaś Arystotelesa było, iż odrzucali te nadbudowy jako irrealne i irracjonalne: odrzucał idee, intuicje, a tak samo wieszcze pretensje poetów.

Odpadła tedy w jego ujęciu ta dwoistość, którą Grecy widzieli w sztuce, a którą Platon jeszcze spotęgował, oddzielając boską natchnioną poezję i zwykłą sztukę będącą tylko naśladownictwem. Skoro nie ma sztuki wieszczbiarskiej, to jest tylko naśladownicza. Teraz dopiero powstały w Grecji warunki do wytworzenia ogólnej, jednolitej teorii sztuki, obejmującej wszystkie jej działy od poezji do plastyki. Ta pierwsza teoria była naturalistyczna, widziała osnowę sztuki w odtwarzaniu natury. Arystoteles zresztą pojmował ją bardzo szeroko i liberalnie: jak w innych swych teoriach, tak też i w tej estetycznej daleki był od jednostronności. Uwzględniał w działaniu sztuki także czynniki formalne oraz (zwłaszcza w słynnej swej teorii tragedii) czynniki uczuciowe. Dopiero późniejsi estetycy przeszli do wyłącznego, jednostronnego naturalizmu.

<u>ISTOTA ARYSTOTELIZMU.</u> Arystotelizm jest filozoficzną doktryną środka, unikającą skrajnych rozwiązań, a skłonną do uznania cząstki prawdy, jaka w każdym z nich tkwi. W metafizyce arystotelizm unika zarówno idealizmu jak materializmu, w teorii poznania - zarówno czystego racjonalizmu jak

czystego sensualizmu, w etyce - zarówno moralizmu jak hedonizmu.
W metafizyce jest twierdzeniem, że (wbrew idealizmowi) nie ma innych substancji niż materialne, ale że (wbrew materializmowi) osnowę substancji stanowi idealna ich istota; że substancje są jednostkowe, ale istota ich jest ogólna. W jednostkowych rzeczach odnajdywać ogólną istotę - to arystotelizm.
W teorii poznania arystotelizm jest twierdzeniem, że (wbrew aprioryzmowi) pochodzenie poznania jest empiryczne, ale że (wbrew empiryzmowi) wyniki jego są racjonalne. Empiryczną drogą znajdywać racjonalną wiedzę - to arystotelizm.
W etyce jest twierdzeniem, że (wbrew moralizmowi) najwyższym dobrem jest nie cnota, lecz szczęście, ale że (wbrew hedonizmowi) osnowę szczęścia stanowi nie doznawanie przyjemności, lecz działalność godna człowieka, rozumna i cnotliwa. Przez cnotę dochodzić szczęścia - to arystotelizm.
Ogromna jest ilość pomysłów, teorii, rozumowań, jakie Arystoteles wprowadził do filozofii i w niej utrwalił. Szczegółowy podział filozofii, wyodrębnienie logiki, jako dyscypliny służebnej, i „pierwszej filozofii", jako dyscypliny naczelnej; - szczegółowe opracowanie logiki, pojętej jako sylogistyka, i szczegółowe opracowanie psychologii, pojętej jako teoria władz psychicznych; - próba zestawienia kategorii i zasad (cztery zasady, czyli przyczyny: formalna, materialna, sprawcza i celowa); - nowe pojęcia metafizyczne: formy, materii, energii, potencji, istoty rzeczy;- nowe pojęcie Boga jako pierwszej przyczyny świata i nowe ujęcie duszy jako formy ciała organicznego; - nowa teoria rozumu, rozdzielonego na czynny i bierny - to wszystko i wiele innych idei naukowych i filozoficznych pochodzi od Arystotelesa.
NASTĘPCY ARYSTOTELESA. 1. SZKOLĄ PERYPATETYCKA. Likeion, założony przez Arystotelesa, zgodnie z duchem ostatnich lat mistrza, chciał służyć celom ściśle naukowym. Zainteresowania filozoficzne perypatetyków zeszły na drugi plan wobec specjalnie naukowych. Teofrast (362-287), kierownik szkoły po śmierci jej założyciela, pozostawił epokowe, godne prac zoologicznych Arystotelesa prace botaniczne. Kontynuował również jego badania nad dziejami filozofii: Teofrasta były podstawą całej późniejszej doksografii greckiej. Eudem z Rodosu należący wraz z Teofrastem do najbliższych uczniów Arystotelesa, słynny był ze swojej encyklopedycznej wiedzy, a szczególniej odznaczył się jako historyk matematyki. Arystoksen z Tarentu doprowadził do szczytu wiedzę starożytnych o muzyce; prowadził dalej badania pitagorejczyków, ale stosując metodę empiryczną Arystotelesa. Dicearch z Messeny położył zasługi na polu geografii, historii kultury i polityki. W późniejszych generacjach perypatetyków badania szczegółowe osiągały coraz większą przewagę; „aleksandryjscy erudyci" w znacznej części wychodzili z ich szkoły.
W filozofii perypatetycy byli na ogół wierni swemu mistrzowi; ale interpretowali go w dwojaki sposób. Jedni podnosili idealistyczne, platońskie pierwiastki jego systemu; tak czynił np. Eudem, kładący nacisk na transcendencję Boga i rozumu. Inni znów, przeciwnie, usiłowali wytępić czynniki platońskie w arystotelizmie. Ten drugi prąd zaczął się już
u Teofrasta, a najbardziej zdecydowany wyraz znalazł u Stratona z Lampsaku, który po Teofraście objął scholarchat (287 - 269), a był może najsamodzielniejszym myślicielem, jakiego wydał Likeion. „Stratonizm" był materialistyczną interpretacją Arystotelesa, zaprzeczającą istnieniu przedmiotów niematerialnych i transcendentnych; nie ma form poza materią, nie ma Boga poza przyrodą ani rozumu poza zdolnością postrzegania.

2. KOMENTATORZY. Ku końcowi starożytności, od I w. p. n. e., gdy potrzeba autorytetu i tradycji opanowała umysły, w szkole Arystotelesa obudził się, zatracony poprzednio, pietyzm dla mistrza. Odtąd szkoła oddała się rozważaniu i komentowaniu jego pism. Wówczas to Tyranion poddał je krytyce filologicznej, Andronikos z Rodosu ułożył systematycznie, inni jeszcze pracowali nad ich egzegezą. Komentatorom Arystotelesa przypadło zadanie nie tylko objaśniać, ale i uzupełniać jego poglądy. Tylko bowiem poglądy logiczne i poniekąd przyrodnicze i etyczne pozostawił w postaci mniej więcej wykończonej, metafizyczne zaś zaledwie naszkicował. W szczególności nie było zupełnie jasne, jak pojmował naturę Boga i rozumu ludzkiego. W epoce zaś wzmożonych zainteresowań religijnych, jaka nastąpiła na schyłku starożytności, właśnie te zagadnienia musiały być wyjaśnione. Chcąc je wyjaśnić komentatorzy musieli nie tylko rekonstruować, ale i uzupełniać myśli Arystotelesa; tekst jego, zwłaszcza w teorii rozumu, stał się punktem wyjścia dla różnych doktryn. Uzupełnienie poszło w dwóch kierunkach: w kierunku Teofrasta i w kierunku Eudema, w naturalistycznym i w idealistycznym. Znakomitym przedstawicielem pierwszego kierunku wśród komentatorów był Aleksander, drugiego - Temistius.

Aleksander z Afrodyzji (około 200 r. n.e.) dał naturalistyczną interpretację Arystotelesa, która od jego imienia nosi nazwę „aleksandrynizmu". Rozum bierny (nazywał go „materialnym", jest formą ciała, a forma nie może istnieć w oderwaniu od materii, więc: rozum ginie wraz z ciałem. Aleksander, w imię jednorodności duszy, nie chciał dla rozumu czynić wyjątku: dusza rozumna musi być tak samo zniszczalna, jak roślinna i zwierzęca. Jeśli rozum czynny jest niezniszczalny, to znaczy, że jest nie ludzkiej, lecz boskiej natury. Odjął więc rozum czynny człowiekowi i tylko rozum bierny miał za przyrodzoną własność człowieka. Rozum bierny jest przeto zniszczalny, czynny zaś nie należy do natury ludzkiej; nie ma więc nieśmiertelności dla duszy ludzkiej.
Taka teoria nie mogła zadowolić religijnie nastrojonych umysłów. Dla tych Temistius (IV w. n.e.) zinterpretował naukę Arystotelesa. Rozum bierny pojął jako samoistną, niezależną od materii substancję, która nie będąc wytworem rozwoju fizycznego nie podlega też fizycznemu rozkładowi. Rozum bierny w tej interpretacji stał się równie trwałym jak czynny, a czynny równie przyrodzonym jak bierny. I wypadło, że dusza rozumna jest nieśmiertelna.

3. DALSZY WPŁYW ARYSTOTELIZMU. Wpływ ten był zupełnie inny w starożytności, a inny w epoce chrześcijańskiej. W starożytności znano z puścizny Arystotelesa tylko pisma wczesne, przeznaczone dla szerszych kół; późniejsze zaś, specjalniejsze, pozostawały nie wydane. Oddziałał przeto w duchu wczesnych poglądów: jako filozof platoński i teologiczny. Oryginalne momenty jego dojrzałej nauki nie zostały prawie dostrzeżone poza szkołą.
Epoka chrześcijańska, odwrotnie, odziedziczyła jedynie pisma późne Arystotelesa, na schyłku starożytności odnalezione i wydane; wczesne natomiast zaginęły. Ale to, co przechowało się, nie od razu zostało przyswojone. Wczesne średniowiecze znało jedynie jego logikę, a i to częściowo; był w owym czasie wielką powagą, ale tylko w tym zakresie. Pisma jego przechowały się po upadku Grecji najpierw w Syrii, a potem w Arabii. Gdy państwo Mahometa opanowało Hiszpanię, arabscy uczeni zanieśli naukę Arystotelesa na zachód Europy. Dzięki nim dopiero w XII i XIII w. Europa łacińska zapoznała się z całą puścizną Arystotelesa, a wtedy stał się największą powagą we wszystkich działach filozofii. Gdy pisano „filozof" bez bliższego określenia, znaczyło to: Arystoteles. Filozofia jego dzięki całej swej strukturze, a zwłaszcza dogmatyzmowi i racjonalizmowi, była jakby predestynowana, by stać się filozofią scholastyki. Wielkim odnowicielem arystotelizmu był Tomasz z Akwinu. Związał on trwale filozofię katolicką z arystotelizmem.
Do końca wieków średnich znaczenie Arystotelesa było olbrzymie; później żywa myśl poszła na ogół innymi torami, choć nie brakło nawrotów do niego. Zwłaszcza w szkołach filozofia Arystotelesa długo zachowała panowanie, a logika jego po dziś dzień jest przedmiotem szkolnym.
OPOZYCJA. Za życia Arystotelesa i bezpośrednio po jego śmierci nie było jej prawie: bo też arystotelizm nie wyszedł był wówczas poza szkołę. Wystąpiła dopiero, odkąd stał się filozofią panującą: działo się to w 16 wieków po śmierci Arystotelesa. Opozycja przyszła późno, ale za to była tym silniejsza, odpowiadała sile średniowiecznego arystotelizmu. Objawiła się już na schyłku średniowiecza wśród scholastyków-modernistów. W szczególnie zaś ostrej opozycji przeciw Arystotelesowi był Renesans, a i potem w walce z arystotelesowsko-scholastycznymi koncepcjami rozwijała się filozofia nowożytna.
Opozycja skierowana była najwięcej przeciw formalizmowi, który nie był zamierzeniem, ale był skutkiem arystotelizmu; przeciw werbalizmowi i szerzeniu fikcji, do czego prowadziło doszukiwanie się istoty i form rzeczy; przeciw finalizmowi, który utrudniał rozwój przyrodoznawstwa; przeciw dogmatycznemu pojęciu ruchu, geocentrycznej astronomii, przeciw dzieleniu przyrody na ziemską i niebiańską. Przeciwnicy Arystotelesa wysuwali również zarzuty formalne przeciw jego filozofii; wskazywali, że pozornie jednolity jej system został uzyskany dzięki zamaskowanym niekonsekwencjom (zaprzecza istnieniu czystych form, a Boga i rozum uważa za czyste formy) i wieloznacznościom (zwłaszcza w pojęciu ....., oznaczającym zarówno formę jak i gatunek).

ZESTAWIENIA
ZAGADNIENIA FILOZOFII DRUGIEGO OKRESU

Zagadnienia filozoficzne osiągnęły w systemach Platona i Arystotelesa nie znaną dotąd pełnię.
1. W LOGICE: zaczęło się - u Sokratesa - od najprostszych zagadnień definiowania pojęć, a skończyło - u Arystotelesa - na pełnych traktatach logiki formalnej.
2. W ETYCE: zasadniczym zagadnieniem było: czym jest prawdziwe dobro? i czy można go się nauczyć? Ale już Sokrates zaczął określać poszczególne cnoty, a Arystoteles
mógł dać swej etyce postać rozległego traktatu, omawiającego w prawie wyczerpujący sposób różne rodzaje dóbr, cnót i stosunków moralnych.
3. W FILOZOFII PAŃSTWA: zaczęło się - u Protagorasa - od próby określenia natury państwa i racjonalizacji stosunków w nim panujących, a po pół wieku gotowa już była utopia Platona, wyznaczająca całkowity ustrój państwa wedle zasady etycznej, a niebawem i obszerna *Polityka* Arystotelesa.
4. W PSYCHOLOGII: zagadnienia dotyczyły zarówno empirycznej i fizjologicznej, jak i racjonalnej psychologii; obejmowały zarówno szczegółową analizę funkcji psychicznych, jak i dochodzenia nad nieśmiertelnością duszy i jej losami pośmiertnymi. Platon stawiał zagadnienia, a Arystoteles zebrał już cały materiał w systematyczny traktat.
5. W TEORII POZNANIA: różnorodne zagadnienia tego okresu obejmowały zarówno kwestię przedmiotu, jak pewności i pochodzenia poznania. Toczyły się zasadnicze spory między absolutyzmem a relatywizmem, sensualizmem a racjonalizmem, aprioryzmem a empiryzmem, nominalistycznym a realistycznym pojmowaniem pojęć, toczył się spór o pierwszeństwo zmysłów i rozumu, rozumu i intuicji, rozumowania i natchnienia.
6. W FILOZOFII PRZYRODY: rozdzieliły się obozy posługujące się spekulatywną i empiryczną metodą, głoszące jakościowe i ilościowe pojmowanie przyrody, nieskończoną i tylko skończoną podzielność materii, koncepcję statyczną i dynamiczną, kauzalizm i finalizm.
7. W METAFIZYCE : zasadnicze pytanie było tu jedno: jaka jest istota bytu? Ale w związku z nim powstawały różnorodne dyskusje i spory: między relatywistyczną koncepcją bytu Protagorasa a absolutystyczną jego przeciwników, między idealizmem Platona a realizmem innych filozofów, między zwolennikami i przeciwnikami transcendentnego bytu, między tymi, co uznawali obiektywność zjawisk, a tymi, co jej zaprzeczali.

POJĘCIA I TERMINY

W klasycznym okresie greckiej filozofii zakończył się proces formowania najbardziej fundamentalnych pojęć metafizyki; oddzielone zostały i przeciwstawione sobie: materia i dusza, rzeczy i idee, Bóg i świat. Należy uświadomić sobie, że gdy filozofia rozpoczynała się, te pojęcia nie były wyróżnione: hilozoiści jońscy przypisywali materii cechy duchowe, duszy nie oddzielali od materii i faktycznie nie posiadali jeszcze ani czystego pojęcia materii, ani czystego pojęcia duszy. Przed Platonem nie było mowy o odróżnieniu realnego i idealnego bytu. Również i Bóg pierwotnie nie był przeciwstawieniem świata, bogowie zamieszkiwali świat tak samo jak ludzie. - Zresztą, zaledwie pojęcia te zostały rozróżnione, już rozpoczęły się próby sprowadzenia ich do siebie: już dusza została sprowadzona do materii przez materialistę Demokryta, byt idealny do realnego przez Arystotelesa, a niebawem i Bóg zostanie sprowadzony do świata przez stoików.
Takich rozróżnień i przeciwstawień w filozofii ówczesnej było więcej, i to niewiele mniej fundamentalnych; Platon odróżniał: byt i stawanie się, *rzeczywistość* i zjawisko, analizę i syntezę. W dziedzinie poznania już dawniej rozdzielone było poznanie zmysłowe i rozumowe, teraz zaś Platon rozdzielił jeszcze poznanie intuicyjne i dyskursywne.
Platonowi wypominali starożytni brak ustalonej terminologii; istotnie, styl jego był
tego rodzaju, że raczej chodziło mu o wypowiedzenie się wyraziste i poetyckie niż terminologicznie ścisłe. Inaczej Arystoteles. Poza swoistymi terminami jego systemu - w rodzaju (energia), (entelechia), (istota rzeczy), (konkretna jednostka), a nawet (materia), która dopiero u niego stała się terminem - jego dziełem jest podstawowa terminologia logiki formalnej. U niego też po raz pierwszy spotykamy szereg doniosłych rozróżnień: akt i potencja, substancja i cechy przypadkowe, umysł czynny i bierny, a także rodzaj i gatunek, sprzeczność i przeciwieństwo, indukcja i sylogizm.

BILANS OKRESU

Dwa rodzaje twierdzeń są w filozofii trwałe lub przynajmniej względnie trwałe. Jeden rodzaj to prawdy, które odkąd zostały odkryte, nie są kwestionowane (przynajmniej przez tych, co je zrozumieli). Są to jednak na ogół prawdy częściowe, szczegółowe, nie wystarczające do rozwiązania wielkich zagadnień filozoficznych. Natomiast mogą wchodzić jako składniki do takich rozwiązań i przyczyniać się do ich ulepszenia.

Drugi zaś rodzaj to twierdzenia, które wprawdzie nie mają powszechnego uznania, są kwestionowane, jednakże stale powracają i znajdują zwolenników. To te, które zaspokajają pewne potrzeby umysłowe, formułują pewien pogląd na świat, a robią to w sposób dotychczas najlepszy, „klasyczny". Nie mają powszechnego uznania, ponieważ ludzie mają skłonności do różnych poglądów na świat; ale powracają u tych, co mają te same skłonności. I dlatego są trwałe.

Otóż bilans tego okresu filozofii greckiej wykazuje wiele twierdzeń obu tych rodzajów. Do pierwszych, nie kwestionowanych, należą: wprowadzenie definicji i indukcji (przez Sokratesa), zrelatywizowanie wielu prawd do człowieka i uwidocznienie konwencji w teorii i praktyce (przez sofistów), oddzielenie wiedzy pojęciowej od zmysłowej i wykrycie pojęciowej nawet w spostrzeżeniach (przez Platona), opracowanie reguł sylogistyki, zestawienie kategorii, wyodrębnienie funkcji psychicznych (przez Arystotelesa), przeciwstawienie związków celowych i przyczynowych (przez Platona i Arystotelesa), analiza pojęcia przyjemności (przez cyrenaików), klasyfikacja wartości moralnych i cnót (zaczęta przez Sokratesa, wykończona przez Arystotelesa), analiza przeżyć estetycznych (przeprowadzona zarówno przez sofistów, jak przez Arystotelesa).

Nie mniej ważne są zdobycze tego okresu, jeśli chodzi o twierdzenia trwałe drugiego rodzaju, o klasyczne sformułowania pewnych stanowisk. Do nich należy sformułowanie idealizmu, a także spirytualizmu, przez Platona, równie klasyczne jak sformułowanie przeciwnego stanowiska, mianowicie mechanistycznego materializmu, przez Demokryta. Ale także klasyczne sformułowanie stanowiska kompromisowego, mianowicie hilemorfizmu, przez Arystotelesa jest dziełem tego samego okresu. Tak samo sformułowanie klasyczne przeciwieństw w zakresie teorii poznania: aprioryzmu przez Platona i empiryzmu przez jego przeciwników. I tak samo w etyce: klasyczne sformułowanie hedonizmu przez cyrenaików i moralizmu przez Sokratesa, Platona, cyników. Wszystkie te teorie ontologiczne, epistemologiczne, etyczne, choć następne pokolenia usiłowały je korygować czy łagodzić, pozostały w swoim rodzaju nieprześcignione.

CHRONOLOGIA

Okres klasyczny był niedługi, obejmował właściwie tylko trzy pokolenia: do pierwszego z nich, pokolenia ludzi działających w drugiej połowie V wieku, należeli głównie sofiści, z Protagorasem na czele, i Sokrates; ono to wytworzyło nową, humanistyczną postawę w filozofii i ruch relatywistyczny; a było też twórcze na polu filozofii przyrody dawnego typu: należał doń Demokryt. - Drugie pokolenie, dojrzałe w pierwszej połowie IV w., było pokoleniem Platona, a także młodszych sofistów i na wpół sofistycznie usposobionych sokratyków, Antystenesa i Arystypa; należeli doń także najświetniejsi pitagorejscy uczeni, Archytas i inni. - Trzecie pokolenie wydało Arystotelesa.

WYDARZENIA WSPÓŁCZESNE

Był to wielki okres nie tylko dla filozofii: to, co we wszystkich działach kultury podziwia się jako najdoskonalsze dzieła Greków, pochodzi z lat będących z punktu widzenia filozofii erą sofistów i Sokratesa (druga połowa V w.), Platona (pierwsza połowa IV w.) i Arystotelesa (druga połowa IV w.). Era sofistów i Sokratesa zaczęła się w czasach Peryklesa (u władzy 460-430), powszechnie uważanych za czasy klasyczne kultury greckiej. Wydała największe dzieła architektury ateńskiej: Partenon (447 - 432), Propileje (437 - 432), Erechteion (434 - 433). Była erą wielkich rzeźbiarzy ateńskich, Fidiasza (zm. 438) i Polikleta (zm. 423). Była erą przełomu w malarstwie dzięki Polignotowi i Mikonowi, Zeuksisowi i Parrazjosowi. Była erą wielkich tragików, Sofoklesa i Eurypidesa, zmarłych u jej schyłku w 406 r. *(Antygona* Sofoklesa około 442, *Medea* Eurypidesa w 431). A także erą wielkiego komediopisarza Arystofanesa (działalność 427 - 390, *Chmury* 423 r.). Była erą wielkich historyków, Herodota (dzieło ukończone około 430 r.) i Tucydydesa (ok. 400). A także erą wielkiego lekarza Hipokratesa (ok. 420). Kulturze greckiej przewodziły wówczas Ateny, które koło roku 440 stały się też największym państwem Grecji kontynentalnej. Społecznie w Atenach od Peryklesa zapanowała demokracja; każdy obywatel miał udział w sprawach publicznych. Ale obywatele stanowili mniejszość wobec meteków i niewolników. Politycznie Ateny panowały nad morzem i miastami związkowymi, a gospodarczo czerpały swe siły z

wielkiego handlu morskiego. Swą wielką kulturę wytworzyły bynajmniej nie wśród spokoju politycznego; Grecja nie była zagrożona od zewnątrz, ale tarcia wewnętrzne nigdy nie były większe. Nie ustawał antagonizm poszczególnych państw, w szczególności Aten i Sparty, wojna peloponeska trwała od 431 do 404, następowały rozgrywki wewnętrzne, walki osobiste, obalenie Peryklesa (429), proces Alcybiadesa (415), i malarzy, Apollodora, Agatarchosa, którzy wprowadzili perspektywę.
Era Platona była w dalszym ciągu erą wielkiej sztuki, zwłaszcza wielkich rzeźbiarzy, Skopasa (działalność 390 - 340) i Praksytelesa (działalność 370 - 345). Była erą rozkwitu krasomówstwa, od Izokratesa do Demostenesa (działalność 365 - 325). Była erą postępu nie tylko filozofii, ale także nauk szczegółowych: Archytas z Tarentu, twórca mechaniki, czynny był około 370 roku.
Era Arystotelesa wydała również wybitnych artystów (malarz Apelles, zm. 308, rzeźbiarz Lizyp, zm. 300), wybitne dzieła architektury (Mauzoleum w Halikarnasie, jak też teatr w Epidaurze), wybitnych poetów (komediopisarz Menander, czynny od r. 324), wybitnych uczonych (Heraklides, twórca hipotezy heliocentrycznej, ok. 350, Arystoksen z Tarentu, twórca teorii muzyki, ok. 330), wybitnych mówców (Demostenes zmarł w tym samym roku, 322, co Arystoteles). Są to już czasy Filipa Macedońskiego (359 - 336) i Aleksandra Wielkiego (336 - 323).

KWESTIE SPORNE

Pisma głównych filozofów klasycznego okresu, Platona i Arystotelesa, przechowały się wprawdzie, ale literacki styl Platona, lubiący raczej aluzje niż wyraźne sformułowania, wiele kwestii pozostawił w niejasności. Pisma zaś Arystotelesa dlatego są niezupełnie jasne, że brak im ostatecznej redakcji. Sokrates nie pisał wcale, a po sofistach, cynikach i cyrenaikach zostały jedynie znikome fragmenty.
W poglądach Protagorasa nawet naczelna teza o „człowieku-mierze" podlega różnym interpretacjom: czy człowiek pojęty jest w niej rodzajowo czy indywidualnie, jako miara istnienia rzeczy czy ich własności, prawdy czy rzeczywistości?
Nauka Sokratesa jest sporna w samej swej osnowie; znamy ją bowiem nie bezpośrednio, lecz tylko z relacyj uczniów, te relacje są zaś bardzo między sobą rozbieżne: któraż jest trafna, Ksenofonta czy Platona?
Także i u Platona sporne jest to, co najważniejsze: teoria idei. Czy pojmował je ontologicznie jako byty zaświatowe (stara szkoła z Zellerem na czele), czy też logicznie jako zasadnicze pojęcia umysłu (Lotze, szkoła marburska, poniekąd Lutosławski)? Poza tym, czy trwał przy swej nauce o ideach, czy też się jej później wyrzekł lub przynajmniej zmienił jej rozumienie (najpierw pojmował ją ontologicznie, w starczych zaś dialogach - logicznie, jak chce Burnet, Stewart i inni)? To jest jeden wielki Platoński problemat, drugim zaś jest interpretacja naczelnej idei dobra: czy jest identyczna z Bogiem-budowniczym świata?
Poza tym kwestia jednolitości Platona: czy i w jakim kierunku Platon modyfikował zasadnicze twierdzenia swej filozofii? Dalej, kwestia zależności od Sokratesa: czy dialogi sokratyczne rozwijają myśli Sokratesa, czy własne Platona (według Burneta wszystko, co Platon wypowiada ustami Sokratesa, jest własnością Sokratesa, a więc - i nauka o ideach w jej wcześniejszej postaci)? Nie jest też pewne, czy Platon był pierwszy, który głosił teorię idei. Sam bowiem polemizuje w *Sofiście* ze zwolennikami idei, którzy wyznawali tę teorię w prymitywniejszej, bardziej dogmatycznej postaci: może chodzi o szkołę megarejską - ale i to jest sporne. Mniej stosunkowo wątpliwości nasuwa kwestia autentyczności pism: po stuletnich badaniach i sporach obecnie wątpliwe jest autorstwo już tylko kilku drobniejszych prac *(Alcybiades I, Hippiasz Większy, Ion, Meneksen, Epinomis).* Kwestia kolejności pism: po badaniach Campbella, Dittenbergera, Lutosławskiego i innych rozbieżność zdań zmniejszyła się i dotyczy głównie epoki powstania *Fajdrosa,* poniekąd też *Lizysa* i *Obrony.* Dyskutowane jest też, czy Platon pisał jeszcze za życia Sokratesa.
W poglądach Arystotelesa kwestie sporne dotyczą najwięcej ewolucji jego filozofii, chronologii jego pism, ich pierwotnej redakcji (zwłaszcza metafizyki), ich autentyczności. Poza tym dyskutowany jest stopień samodzielności Arystotelesa (zwłaszcza zależność jego od Platona) i konsekwentność jego poglądów. Natomiast sama ich interpretacja mniej zawiera kwestii spornych.

TRZECI OKRES FILOZOFII STAROŻYTNEJ (OKRES HELLENISTYCZNY. III-l W. P. N. E.)

1. HELLENIZM. Kultura grecka, która długo rozwijała się w zupełnym prawie odosobnieniu i niezależności od wpływów obcych, od czasów Aleksandra Wielkiego zetknęła się bliżej z kulturą obcą i częściowo jej uległa. Odtąd z helleńskiej stała się hellenistyczną, tj. wytworzoną przez czynniki nie tylko greckie, ale też i panującą nie tylko w Grecji. Straciła na czystości, zyskała na ekspansji.
Dzieje filozofii miały też okres hellenistyczny, począwszy od III w. Filozofowie tego okresu byli po części rasowo nie Grekami, a teren ekspansji filozofii wybiegał daleko poza Grecję. Jednakże w filozofii przewaga greczyzny była ogromna, czynnik obcy doszedł tu do głosu w znikomym tylko zakresie. Toteż między okresem hellenistycznym a poprzednim klasycznym okresem filozofii greckiej więcej jest podobieństwa niż różnic. Zwłaszcza że podstawowe poglądy tego okresu powstały jeszcze w Atenach, na przełomie IV i III w. Wprawdzie, począwszy od II w. p.n.e. filozoficzne środowisko ateńskie zaczęło upadać, a nowe ośrodki wytworzyły się w Rzymie i w Aleksandrii; jednakże i tam przez długi czas rozwijano tylko idee ateńskie.

2. PODZIAŁ FILOZOFII. W okresie tym filozofia przestała być jedyną nauką. Specjalne badania, które Arystoteles złączył był z filozofią przez unię osobistą, teraz oddzieliły się od niej i były uprawiane niezależnie od ogólnej spekulacji filozoficznej.
Filozofia przestała również być jedną nauką: uległa rozczłonkowaniu i podzieleniu na części, które uprawiane były względnie niezależnie od siebie. Podział, wywodzący się z Akademii a wymyślony zapewne przez Ksenokratesa, przyjął się prawie powszechnie; rozróżniał on trzy części filozofii: logikę (zwaną w niektórych szkołach również „kanonika"), fizykę i etykę, czyli teorię poznania, teorię bytu i teorię dobra.
Znaczenie, jakie przypisywano tym częściom filozofii, nie było równe; przewagę miała etyka. Filozofia grecka zaczęła się od przewagi kosmologii, ale już od czasu Sokratesa zainteresowania etyczne wzięły górę; jeszcze Arystoteles utrzymywał równowagę między kosmologią a etyką, tak samo jak zachowywał ją między ogólną spekulacją a specjalnym badaniem naukowym. Ale główne myśli greckiego poglądu na świat były wypowiedziane i twórczość na tym polu zaczęła wygasać. Objawiła się natomiast na polu etyki.
Zdarzało się teraz, że określano filozofię wprost jako „studium virtutis". Popularne greckie zagadnienie, jak najlepiej żyć i osiągnąć dostępne człowiekowi dobra, czyli „eudaimonię", stało się teraz powszechnym zagadnieniem filozofów. Filozofowie tego okresu zajmowali się również, i z pomyślnym wynikiem, fizyką i logiką; ale stanowisko etyczne było głównym łącznikiem ich systemów i oddziaływało na stanowisko logiczne i przyrodnicze.
Czego innego oczekiwano teraz od filozofii niż w okresie klasycznym; bo też od złotej ery Peryklesa sytuacja w Grecji zmieniła się szybko a radykalnie. Po serii triumfów przyszła seria upokorzeń, po wolności - od Cheronei (338) niewola. Potrzebna była pomoc i podpora moralna; tej spodziewano się teraz od filozofii. Gdy przedtem była głównie naukową teorią przyrody, teraz musiała stać się przede wszystkim naukową teorią życia.

3. SZKOŁY FILOZOFICZNE. Rozwój filozofii ześrodkował się w okresie hellenistycznym w szkołach. To nadaje mu szczególny charakter; każda bowiem szkoła stanowiła zamknięty obóz filozoficzny. Dwie wielkie szkoły, rozporządzające kompletnymi systemami filozoficznymi, Platońska Akademia i Arystotelesowski Likeion, czynne już w poprzednim okresie, istniały i rozwijały się dalej. Zaraz zaś na początku nowego okresu powstały trzy nowe: szkoła stoicka, Epikurejska i sceptycka. Ostatnia nie posiadała formalnie organizacji szkolnej, ale miała tradycję i wszelkie wewnętrzne własności szkoły. Tych pięć szkół złożyło się na filozoficzne dzieje epoki: ktokolwiek był wówczas filozofem, należał do jednej z nich.
Ideologia szkół, a zwłaszcza ideologia etyczna, była gotowa od początku III wieku, już w następnej po Arystotelesie generacji. Późniejsi ich członkowie wykańczali ją w szczegółach, dawali taką czy inną interpretację, a nade wszystko prowadzili szczegółowe badania, np. nad kwestiami logicznymi lub psychologicznymi.
Ta epoka szkół była zarazem epoką walk filozoficznych. Sceptycy walczyli z wszystkimi i przeciwstawiali się wszystkim „dogmatykom". Ale i dogmatyczne szkoły walczyły między sobą.

Najbardziej odosobnieni byli epikurejczycy, bo pozytywny sposób myślenia znacznie różnił ich od platończyków, perypatetyków i stoików. Wszelako między walczącymi szkołami, a zwłaszcza między trzema ostatnimi, nie brakowało prób szukania zgody i tworzenia eklektycznej filozofii. Eklektyzm nigdy nie miał więcej zwolenników niż w okresie hellenistycznym.
Niektóre z tych doktryn filozoficznych późnej starożytności odegrały wielką rolę życiową, rozpowszechniły się szeroko, weszły do życia nawet takich ludzi, którzy się filozofią nie zajmowali. Były to mianowicie doktryny: cynicka, stoicka, Epikurejska. Mniej już sceptycka, której działanie ograniczało się do sfer zawodowych filozofów i uczonych, i nielicznych kół inteligencji. Tak samo działanie Platona i Arystotelesa, Akademii i Likeionu. Dziś, gdy wszystkie te szkoły i doktryny stały się równie dalekie, oceniamy je wedle tego, co wiemy o ich późniejszej roli, a zwłaszcza co sądzimy o nich jako o zdobyczach filozoficznych. I przez to skłonni jesteśmy Platona i Arystotelesa wynosić nad wszystkich innych. Ale jeśli twierdzimy też, że więcej od innych oddziałali na dzieje filozofii greckiej, to fałszujemy te dzieje.

STOICY

Stoicy stworzyli w epoce hellenistycznej nowy obóz rywalizujący z dwoma dawniejszymi, z Akademią i szkołą perypatetycką. Ich monistyczny i materialistyczny system był przeciwieństwem idealistycznych systemów poprzedniego okresu. Zawierał wszystkie działy filozofii, ale nacisk kładł, w duchu czasu, na etykę. Szkoła stoicka została założona przez Zenona około 300 r. i przetrwała pięć stuleci.
POPRZEDNICY. Stoicyzm w swej etyce rygorystycznej i swej logice empirystycznej podjął poglądy cyników; w szczególności przejął od nich pogląd na samowystarczalność cnoty i bezwartościowość wszystkiego, co nie jest cnotą; przez nich wchłonął tradycję sokratyczną. Natomiast w fizyce, którą cynicy się nie zajmowali, odnowił tradycję jońskich filozofów przyrody, a specjalnie Hę raki i t a.
Szkoła stoicka wyszła bezpośrednio z cynickiej: założyciel szkoły należał pierwotnie do cyników, zanim wytworzył własną teorię i założył własną szkołę.
Postawa filozoficzna stoików była zasadniczo różna od postawy Arystotelesa, jednakże liczyli się z jego poglądami, najdojrzalszymi, jakie wydała Grecja. Korzystali z nich, podobnie jak on sam korzystał z poglądów Platona. Trzy te systemy - Platona, Arystotelesa, stoików - stanowią szereg taki, że każdy następny zmniejszał w poglądzie na świat czynniki idealne, a powiększał materialne.
TWÓRCY. Filozofia stoicka powstała w III w. w Atenach. Od razu w pierwszym okresie jej istnienia - w tzw. „starej szkole stoickiej" - wytworzyła się właściwa doktryna stoików; zainicjował ją Zenon, usystematyzował Chryzyp.
ZENON z Kition na Cyprze (około 336 - 264) nie pochodził już z Grecji i nie był zapewne czystej krwi Grekiem; Kition, gdzie się urodził, było miasteczkiem fenickim. W 314 r. przybył do Aten, dokąd pociągnął go entuzjastyczny kult dla Sokratesa, rozbudzony przez lekturę Platońskiej *Obrony Sokratesa* i *Memorabiliów* Ksenofonta. W Atenach słuchał wielu epigonów Sokratesa, należących do szkoły megarejskiej, Platońskiej, cynickiej. Cynik Krates wydał mu się najbliższym Sokratesa, przyłączył się tedy do szkoły cynickiej, jej duchem przejęte były pierwsze jego pisma. Później jednak zmodyfikował stanowisko etyczne, uzupełnił je przez nowe stanowisko teoretyczne i wtedy założył ok. r. 300 własną szkołę. Mieściła się w ateńskiej bramie Malowanej, po grecku „Stoa Poikile", i od niej wzięła nazwę. Zenon był scholarchą około lat 35.
Dzieło jego podupadło za jego następcy KLEANTESA z Assos (scholarchą 264 - 232); niektórzy członkowie szkoły wrócili na łono cynizmu, doktryna stoicka stała się przedmiotem napaści ze strony sceptyków i akademików (Arkezylaosa). Kleantes, samouk, rozwinął uczuciowe i religijne pierwiastki stoicyzmu, ale nie umiał bronić jego pozycji naukowej.
Sytuacja zmieniła się, odkąd na czele szkoły stanął Chryzyp. CHRYZYP, ur. około 280, scholarchą od 232 do 205 (?), był człowiekiem niezwykłej erudycji, sprawności dialektycznej, zdolności systematyzowania i umiejętności pisarskiej. Subtelnymi rozumowaniami umiał bronić stoicyzmu przed sceptykami. Doktrynę szkoły rozwinął w system, dał jej sformułowania doskonalsze i stworzył kanon szkoły, który z minimalnymi odchyleniami obowiązywał do końca jej istnienia. Bez Chryzypa nie byłoby Stoi, mówiono w starożytności. I skarżono się, że filozofię swą opracował tak obszernie, iż następcom niewiele pozostawił do zrobienia. Zostawił podobno z górą 700 pism.

POGLĄDY STOIKÓW

I. FIZYKA. 1. MATERIALIZM. Fizyka stoików wyrosła z przekonania, że świat ma budowę jednolitą: jest cały materialny, a zarazem cały ożywiony i na miarę boską doskonały. Dzięki temu przekonaniu mogli wytworzyć system monistyczny, w przeciwieństwie do systemów dawniejszych, Platona i Arystotelesa, przejętych dualizmem ciała i ducha, materii i życia, Boga i świata.

Zgodnie z energetycznym pojęciem bytu, wprowadzonym przez Arystotelesa i zachowanym przez stoików, bytem jest jedynie to, co działa i podlega działaniu; działać zaś i podlegać działaniu mogą tylko ciała, one więc tylko są bytem. A zatem dusze, jeśli istnieją, są cielesne. Nie tylko rzeczy, ale i własności *rzeczy* są cielesne; cielesne są cnoty, cieleśni są bogowie. Stoicy zaprzeczali, jakoby istniał byt niematerialny, duchowy czy idealny: to znaczy, byli materialistami. Co jest niematerialne, jest niebytem: niebytem jest próżnia, a także przestrzeń i czas stoicy uważali za niebyt. Przyznawali, że przedmiotem pojęć ogólnych (ta Aearrd) nie są rzeczy materialne, lecz oderwane ogóły; ale też - w jaskrawym przeciwieństwie do Arystotelesa, a zwłaszcza Platona - zaprzeczali, jakoby przedmiotem pojęć ogólnych był byt rzeczywisty; pojęcia te były dla nich wytworami mowy, które nie mają odpowiednika w rzeczywistości. Zajmowali więc - w konsekwencji swego materializmu - to stanowisko, które później nazywano nominalizmem.

2. DYNAMIZM. Ciała, z których składa się świat, nie są bytem prostym, lecz zawierają dwa pierwiastki, mają dwa czynniki: bierny i czynny. Te dwa pierwiastki odpowiadały Arystotelesowskim: materii i formie. Materię pojmowali stoicy tak jak Arystoteles, natomiast formę, czyli pierwiastek czynny i stanowiący o jakości każdego ciała, pojmowali inaczej: pojmowali ją materialnie. Wynikało to z ich podstawowego założenia. Forma w istocie swej nie była dla nich przeto różna od materii, oba pierwiastki były tej samej natury. Odbył się tu proces materializacji Arystotelesowskiej formy, równolegle zresztą do takiegoż procesu w łonie samej szkoły perypatetyckiej, zainicjowanego przez Stratona.

Forma była dla stoików materią, ale bardziej subtelną od zwykłej; wyobrażali ją sobie na podobieństwo ognia i powietrza, coś jak ciepłe powietrze, jak tchnienie, i nazywali ją „pneuma", czyli tchnienie. Ona przenika całą bierną materię, niby ogień rozżarzone żelazo; a przenikając kształtuje ją; stanowi „własności" rzeczy martwych, „naturę" roślin, „duszę" zwierząt, „rozum" człowieka. Przeto przedmioty martwe nie są w istocie swej różne od dusz ani osoby rozumne od bezrozumnych ciał. Pneuma jest bowiem wszędzie jedna i ta sama: nie ma różnych rodzajów ciał, są tylko różne stopnie natężenia jednej i tej samej pneumy. Wobec tego, że czynna pneuma obecna jest we wszystkich ciałach, wszystkie ciała są czynne, nie ma ciał bezwładnych. Wszelka materia ma w sobie, a nie poza sobą, źródło ruchu i życia. Gdzie jest materia, tam są siły działające. Koncepcja świata była więc u stoików dynamistyczna. Ich materializm był całkowicie innego typu niż materializm atomistów: był dynamistyczny, nie mechanistyczny.

Jak dla wykazania, że wszystko jest materią, stoicy musieli przyjąć istnienie nieznanego jej rodzaju (pneumy), tak znowu, by wykazać, że wszędzie działają siły, wprowadzili nieznany rodzaj ruchu: ruch „toniczny". Ruch ten, różny od tego, który obserwujemy potocznie, miał polegać na napięciu (tonos) materii, był przedstawiany przez stoików jako wewnętrzny ruch rzeczy. Był ruchem właściwym pneumie, i właśnie od jego intensywności zależy stan pneumy; gdzie jest najmniejszy, tam ciała są martwe, największy zaś jest w istotach rozumnych.

Tak to stoicy, porzuciwszy Platońsko-Arystotelesowskie subtelne rozróżnienia dotyczące budowy świata, cofnęli się do pierwotniejszego poglądu, do jońskiego hilozoizmu: wszechświat jest jednorodny, jest zawsze i wszędzie tylko materią i nieodłącznym od niej ruchem.

Materia i ruch przyjmują różne postacie, ale poza materią i ruchem nic nie istnieje. U Jończyków materia i ruch (a także ciało i dusza) nie były jeszcze pojęciowo oddzielone; teraz, choć były oddzielone, zostały złączone z powrotem. Po dualistycznych systemach Platona i Arystotelesa stoicy - dzięki fikcji „pneumy" i „tonosu" - mogli powrócić do monistycznego obrazu świata. „Wszechświat jest jeden" - pisał Marek Aureliusz - „i bóg jeden we wszystkim, i substancja jedna, i prawo jedno, rozum jest wspólny we wszystkich rozumnych istotach, i prawda jedna, i jeden cel dla istot jednorodnych i jednego używających rozumu".

3. RACJONALIZM. Wszystko jest w ruchu, żaden zaś ruch nie jest możliwy bez przyczyny. Przyczyna, aby działać, musi być cielesna i czynna, czyli musi być pneumą. Pneuma zaś jest wszędzie jedna, więc przyczyny są wszędzie jednej i tej samej natury; koleje świata są zatem spojone jednym łańcuchem przyczyn i stanowią jednolity proces.

Wszelako pneumą jest przyczyną działającą nie ślepo i mechanicznie, lecz celowo. Jest w rzeczach zalążkiem, który rozwój ich prowadzi w określonym kierunku. Stoicyzm nie odstąpił od Platońsko-Arystotelesowskiego finał iż mu, natomiast po swojemu zmaterializował go; pojął celowość jako działanie nie sił duchowych czy wręcz nadprzyrodzonych, lecz jako naturalną własność materii. Mógł to uczynić dzięki uniwersalnemu środkowi, jaki posiadał w pneumie: była bowiem materią, ale posiadała wszystkie własności Platońskiej i Arystotelesowskiej duszy. Racjonalność cechowała ją tak samo jak materialność; toteż nie tylko „pneumą" była jej mianem, ale i „logos", rozum. Działa w sposób konieczny, ale zarazem celowo; jest nie tylko fatum, ale i opatrznością. Przez nią świat jest ukształtowany celowo.

Pojmowanie pneumy jako rozumnej było niezmiernej wagi dla stoickiego poglądu na świat. Nic tego poglądu nie charakteryzuje tak, jak to połączenie materializmu z racjonalizmem. Dla stoików więc rozum przenikał świat i rządził nim. W przeciwieństwie do Platońsko-Arystotelesowskiej koncepcji, że rozum jest nadprzyrodzonym demonem, który z zewnątrz dostał się do przyrody - dla nich rozum był czymś na wskroś przyrodzonym. Prawo rozumu i prawo przyrody było dla nich jednym i tym samym. Rozum dla stoików (jak i niegdyś dla Heraklita) nie był specjalnością ludzką, lecz siłą kosmiczną; myśl ludzka podlega tym samym prawom, co cała przyroda. Był to pogląd, który zaważył szczególnie na stoickiej etyce i na stoickiej teorii poznania.

4. PANTEIZM. Świat tworzy jedną wielką całość, jest jakby ogromnym, organicznym ciałem. Jest żywy, rozumny, celowy, a przy tym jednolity, jednym prawem rządzony, jakby jaka żywa, rozumna istota: była to organistyczna koncepcja przyrody, przeciwieństwo atomizmu, pojmującego ją jako zespół mechaniczny części. Ponadto świat jest nieograniczony, wieczny i nieskończony, jest tylko jeden i nic poza nim istnieć nie może. Te własności wskazują, że świat jest boskiej natury. Ściśle mówiąc, boska jest pneumą, która jest źródłem życia, jedności świata, ale że ona przenika każdą rzecz, więc każda rzecz jest boska. Można powiedzieć, że stoicy uznawali tylko świat przyrodzony, ale w nim dopatrywali się natury nadprzyrodzonej. Znali jedynie materię, ale materii przypisywali własności duszy, rozumu, nawet Boga. Przez to materializm ich nie miał czystego charakteru. Transcendentnego Platońskiego boga-demiurga włączyli do świata. Bóstwo, według nich, istnieje, lecz nie poza wszechświatem, ale w nim; jest z nim identyczne: to panteizm stoików. Dla nich, którzy pojmowali świat jako boski, łatwa już była obrona doskonałości świata.

5. TEORIA WIECZNEGO POWROTU. Stoicy próbowali również wyjaśnić powstanie i dzieje wszechświata. I tu poglądy ich były nawrotem do dawniejszych, do pierwszych jońskich filozoficznych kosmogonii. Boska pneuma, żywa, ognista materia, była dla nich początkiem świata, z którego, jakby bezwładny osad, powstały trzy pozostałe żywioły; ogień grał u nich tę samą znów rolę, co u Heraklita. Odróżniali dwa okresy dziejów i mniemali, że po okresie kształtowania się, w którym pramateria różnicuje się coraz bardziej, następuje okres, gdy różnice te ponownie giną w jedności pramaterii. Dokonywa się wówczas „pożar świata", co z ognia powstało, w ogniu ginie. A potem znów wszystko zaczyna się od początku i ciągle na nowo świat rozwija się, wedle tych samych praw powstają te same rzeczy i giną w tym samym porządku.

Ale wszechświat jest rozumny i celowy, opanowany przez logos, musi więc istnieć jakiś cel jego przemian. Cel ten stanowią istoty, w których pramateria dochodzi do najwyższego napięcia i doskonałości: to istoty rozumne, bogowie i ludzie. Dusze ludzkie są wprawdzie cielesne, ale są ciałami pneumatycznymi, których ruch toniczny ma wysokie napięcie. Nie są wieczne, ale są trwalsze od ciał, zdolne przetrwać je dłużej lub krócej w zależności od stopnia napięcia zdobytego przez duszę podczas życia; dusze mędrców trwają aż po pożar świata. Stąd zadanie człowieka: jest częścią wszechświata, rozumnego i boskiego, ma więc żyć zgodnie z wszechświatem i być wiernym prawu, które całą naturą rządzi.

II. ETYKA. 1. NIEZALEŻNOŚĆ OD NATURY i ZGODNOŚĆ Z NATURĄ. Rozeszły się w Grecji poglądy na świat, ale pozostał wspólny pogląd na życie, pochodzący od Sokratesa: osnową jego było przekonanie o łączności szczęścia i cnoty.

Szczęścia nie można być pewnym, póki jest zależne od zewnętrznych okoliczności. Są tylko dwie drogi, by je sobie zapewnić: albo zewnętrzne okoliczności opanować, albo uniezależnić się od nich. Opanować ich całkowicie niepodobna, pozostaje więc jedno: uniezależnić się. Skoro niepodobna zapanować nad światem, trzeba zapanować nad sobą. Stąd to szczególne połączenie u hellenistycznych etyków: dążą do szczęścia, a wzywają do wyrzeczenia. Aby wszystko mieć, trzeba się wszystkiego wyrzec. Ten jest

mędrcem, kto tego dokona.
Będzie on zabiegać o same tylko dobra wewnętrzne, które od niego jedynie zależą i przeto są pewne. Takim dobrem wewnętrznym jest cnota; ceniąc cnotę, i tylko cnotę, mędrzec uniezależnia się od wszelkich niepomyślnych okoliczności, jakie by zajść mogły, i zapewnia sobie szczęście. Ta łączność mądrości, cnoty, niezależności i szczęścia była wspólną osnową posokratesowskiej etyki w Grecji; ale nikt nie przejął się nią i nie pogłębił jej tak bardzo, jak stoicy. Uważając, że cnota, i ona jedna, jest warunkiem dostatecznym szczęścia, utożsamiali ją wręcz ze szczęściem i mieli za dobro najwyższe, a nawet jedyne prawdziwe dobro.
Ten „moralizm" stanowił jedną połowę etyki stoików, tę, która była wspólna epoce; druga połowa była już ich własnością: polegała na kulcie natury, wynikającym ze stoickiego poglądu na świat. Tamta połowa ich teorii wywyższała cnotę, ta wyjaśniała, na czym cnota polega. Wedle stoików natura jest rozumna, harmonijna, boska. Największą więc doskonałością dla człowieka jest dostosowanie się do tej powszechnej harmonii. Życie powinno być przede wszystkim zgodne z naturą samego człowieka. Ale wtedy będzie zarazem zgodne z naturą w ogóle, bo jedno prawo rządzi naturą, nie wyłączając człowieka. Na tym życiu zgodnym polega cnota. Żyć cnotliwie i żyć zgodnie z naturą - to jedno i to samo. Stoicy dobro uzależniali od natury, to, co być powinno, określali w zależności od tego, co jest rzeczywiście. W tak pojętej cnocie widzieli największą doskonałość, jaka jednostce może przypaść w udziale (doskonałość jednostki Grecy nazywali eudajmonią, a do której należy również to poczucie doskonałości, jakie nazywamy „szczęściem".
Życie cnotliwe jest życiem wolnym. Wprawdzie we wszechświecie panuje wszędzie konieczność, ale (wedle stoickiego pojęcia wolności, które stało się klasycznym w etyce) konieczność wolności nie wyklucza. Kto bowiem działa zgodnie ze swą naturą, ten jest wolny. A działanie cnotliwe jest właśnie zgodne z naturą.
Życie zgodne z naturą jest zarazem zgodne z rozumem. Nie namiętności bowiem, lecz rozum stanowi naturę człowieka. Z tego względu rozum był dla stoików miarą postępowania i naturalizm ich był zarazem racjonalizmem. Cnotę definiowali wręcz jako rozsądek, jako wiedzę, jako rozum (u Seneki, *recta ratio* u Cycerona). Rozum zaś rządzi nie tylko człowiekiem, ale całym kosmosem; stanowi więc łącznik między człowiekiem a kosmosem, między cnotą ludzką a prawem natury. Racjonalizm stoików był jakby wspólnym mianownikiem ich czci dla cnoty i czci dla natury. Przejęli Sokratesowską zasadę zależności dobra od rozumu i dali jej oparcie w swej teorii natury.

2. DOBRO, ZŁO i RZECZY OBOJĘTNE. Życie zgodne z naturą, rozumne, szczęśliwe, cnotliwe, wolne - to zatem było dla stoików jedno i to samo. Ich ideałem był „mędrzec", to znaczy człowiek rozumny i cnotliwy, który przez to jest szczęśliwy, wolny, bogaty, bo posiada to, co prawdziwie cenne. Przeciwieństwem jego jest szaleniec, zarazem zły i nieszczęśliwy, niewolnik i nędzarz.
A między mędrcem a szaleńcem nie ma przejść. Cnota jest bowiem usposobieniem, które nie ulega stopniowaniu; kto nie ma pełnej cnoty, nie ma jej wcale. To był pierwszy paradoks etyki stoickiej; a było ich więcej. Ludzie dzielą się na dobrych i złych. Kto postępuje na drodze cnoty, jest jeszcze poza cnotą. Cnota jest jedna i niepodzielna: nie ma różnicy między sprawiedliwością, męstwem czy roztropnością; to samo rozumne usposobienie objawia się przy rozdawaniu dóbr jako sprawiedliwość, w znoszeniu cierpień jako męstwo, w prowadzeniu swych spraw jako roztropność. Cnota jest jedna dla wszystkich i na wszystkie warunki życia, i niepodobna posiadać jej pod jednym względem, a pod drugim nie. Wszystko to było przygotowane przez naukę Sokratesa, a wynikało stoikom z ich pojęcia cnoty, które nie miało żadnych cech względnych i osobistych, nic, co by mogło być podstawą stopniowania, różnicowania czy dzielenia cnoty.
Cnota jest dobrem jedynym. Wszystko, co poza tym ludzie nazywają dobrami, jak bogactwo lub sława, może być źle użyte i może wyjść na złe, więc dobrem nie jest. Cnota jest dobrem, które cechuje samowystarczalność. Do szczęścia i doskonałości nic poza cnotą nie potrzeba. Poza cnotą i jej przeciwieństwem, złem, wszystko jest obojętne, bogactwo, siła, uroda, zaszczyty, nawet zdrowie i życie. Wszystkie te nietrwałe, znikome rzeczy nie są potrzebne do szczęścia i brak ich nie może powodować nieszczęścia; w tym sensie są obojętne. Stoicy pragnęli nakłonić ludzi, by stały się dla nich obojętne jeszcze w innym znaczeniu, mianowicie, aby nie wzbudzały ani pożądania, ani wstrętu. Mędrzec ignoruje je i przez to jest prawdziwie niezależny. Był to motyw cyników, który stoicy włączyli do swego systemu. Jednakże te rzeczy obojętne są materiałem naszych czynów; można z nich robić dobry albo zły użytek. I nie są jednak sobie równe; nie będąc „dobrymi" mają jednak mniejszą lub większą „wartość"; rozum

wybiera między nimi i wytwarza reguły operowania nimi, licząc się z naturą, już nie rozumną, ale cielesną, zwierzęcą naturą człowieka. Okazuje się, że jedne z nich są „godne wyboru" (proegmena), inne „godne odrzucenia" (apoproegmena). W tym punkcie stoicy wzięli rozbrat ze skrajnością cyników. Rzeczy godne wyboru dzielą się na *a)* duchowe - jak talenty, pamięć, bystrość myślenia, postępy w wiedzy (te są stosunkowo najwyższe), *b)* cielesne - jak sprawność narządów zmysłowych, nawet samo życie, i *c)* zewnętrzne - jak posiadanie dzieci, rodziców, miłość ludzka, uznanie, dobre pochodzenie, umiarkowana majętność. W przeciwieństwie do dobra, które jest bezwzględne, wartość tych proegmenów jest względna; np. bogactwo, dane nam przez los, posiada wartość, a bogactwo, którego los nam odmówił, nie posiada jej; jakieś czynności obojętne, urzędnicze czy wojskowe, stają się wartościowe, gdy są sprawowane rzetelnie. Dobra są godne dążenia do nich, proegmena zaś są godne jedynie przyjęcia ich. Czyny mające na celu dobra są cnotliwe, te zaś, które mają na celu proegmena - tylko „odpowiednie". Wartościom duchowym należy się pierwszeństwo przed cielesnymi : bo dusza, a nie ciało jest „właściwą wartością" człowieka, podobnie jak w pięknie rzeźbionym naczyniu „wartością właściwą" jest sztuka, a nie srebro. Ciało nie jest całkowicie bezwartościowe, ale jego wartość zanika wobec wartości duszy.

3. AFEKTY. Rzeczy obojętne nie są dobrami, ale nie są również złem. Złe jest tylko życie wbrew cnocie, naturze i rozumowi. Źródłem jego są afekty, silniejsze od rozumu. Afekty (lub namiętności, to wedle Zenona, poruszenia duszy bezrozumne i przez to przeciwne naturze ludzkiej. Cztery są zasadnicze afekty: z nich dwa, zawiść i pożądliwość, zabiegają o rzekome dobra, a-dwa inne, smutek i obawa, stronią od rzekomego zła. Są popędami, na których podłożu wytwarzają się stany stałe, będące dla duszy tym, czym choroby dla ciała, jak np. skąpstwo, będące przywiązaniem do rzekomych dóbr, lub mizantropia, polegająca na unikaniu rzekomego zła.

Żaden afekt nie jest naturalny i żaden dobru nie służy: należy się więc ich wyzbyć. Nie chodzi o umiarkowanie wobec nich, jakie głosili perypatetycy, lecz całkowite wyzbycie się ich; nie o „mstropatię", lecz o „apatię". Ta apatia, czyli beznamiętność, charakteryzuje mędrca. Ona to stanowi najbliższy cel życia moralnego. Zwłaszcza najgorszy z afektów - smutek, nie powinien mieć nigdy dostępu do duszy mędrca, a więc i smutek z powodu cudzego zła, tj. współczucie. Należy wobec innych powodować się rozumem, a nie współczuciem; inaczej postępuje się źle, jak lekarz, który unika bolesnej operacji ze współczucia dla chorego.

To wymaganie, aby opanować afekty i zobojętnieć dla wszelkich dóbr życiowych, połączone z radykalnym potępieniem, jako złych, wszystkich, co nie są doskonali, wytworzyło tę surowość i ten rygoryzm, które cechowały stoicką teorię i życie, etykę i moralność.

Stoicy zrozumieli znaczenie moralne intencji. Czyn jest dobry, jeśli posiada dobrą intencję. Jeśli zaś ją posiada, to choćby powszechnie uchodził za haniebny, jest dobry. Rozróżniali też czyny mające zewnętrzne cechy moralności i takie, których wewnętrzną intencją jest czynienie dobrze; pierwsze są „słuszne", *recta,* drugie zaś są „zacne", *honesta.* Odpowiada to nowożytnemu (Kaniowskiemu) rozróżnieniu legalności i moralności. Do jakiej kategorii czyn jakiś należy, widzowie, nie znający jego wewnętrznej intencji, niełatwo mogą osądzić.

4. ETYKA SPOŁECZNA. Etyka stoików, wbrew odmiennym pozorom, była natury społecznej ; ich obojętność dla dóbr nie była obojętnością dla ludzi. Namiętności mają charakter egoistyczny, ale rozum, kierownik czynów moralnych, właśnie przezwycięża egoistyczne skłonności; kto kieruje się w życiu zasadami rozumu, mądrości i cnoty, ten nie znajduje żadnego przeciwieństwa między interesami osobistymi a społecznymi.

W pojmowaniu społeczeństwa, tak samo jak w pojmowaniu przyrody, stoicy byli dalecy od atomizmu, traktującego części jako samodzielne wobec całości; przeciwnie, traktowali społeczeństwo również jako organiczny zespół. W stworzeniu takiego zespołu widzieli zadanie państwa. Każdy człowiek należy do różnych grup, węższych i szerszych, i ma wobec nich obowiązki. Te obowiązki opasują go niby koła koncentryczne coraz szersze, których on jest ośrodkiem. Te koła to własne ciało, krewni, towarzysze, naród. Ostatnie, najszersze koło obejmuje całą ludzkość. Ideałem dla człowieka jest sprowadzić obwody tych kół do ośrodka, osiągnąć tę samą bliskość względem ludzkości, jaką ma względem samego siebie. Ludzkość była wzniosłym hasłem stoików, po cynikach przejęli ideały kosmopolityczne. Dążyli do usunięcia granic między państwami narodowymi, do zerwania z tradycyjnym przeciwstawieniem pełnoprawnych Hellenów i barbarzyńców. Imperium Romanum realizowało idee stoików.

Etykę stoików cechowała surowa powaga, rozsądna trzeźwość, ale także optymizm, wiara w możność, a nawet łatwość osiągnięcia dobra. Bo też dobro jest nie poza nami, lecz w nas i od nas tylko zależne. Ale

też ponadto i świat jest zbudowany rozumnie, i natura ludzka w istocie swej jest dobra i rozumna. Więc cnota jest łatwa i łatwa radość. „Jakże łatwo odtrącić od siebie i odepchnąć wszelkie wyobrażenia niepokojące i niestosowne i natychmiast uzyskać pogodę ducha", pisał cesarz-stoik, Marek Aureliusz.

III. LOGIKA. Stoicy pierwsi użyli terminu „logika". Użyli go w szerokim znaczeniu, obejmując te działy, które dawniejsi filozofowie nazywali dialektyką, analityką, topiką, a także i te, które współczesne im szkoły zwały kanonika, czyli nauką o kryterium prawdy. Pojmowali logikę jako naukę o logosie, w obu znaczeniach wyrazu: o rozumie i o mowie. Jako nauka traktująca o mowie logika obejmowała również retorykę, a nawet gramatykę - stanowiła więc duży i niezupełnie jednolity kompleks dyscyplin. W kompleksie tym widzieli jednak wspólny przedmiot, który umożliwił im jednolitą definicję całego kompleksu: mianowicie określali logikę jako naukę o znaku i o tym, co on oznacza. Z owego kompleksu wyróżniali część traktującą o prawdziwości tego, co oznaczane; tę najważniejszą część nazywali dialektyką. Stoicy, ceniący tylko to, co służy cnocie, uznawali jednakże potrzebę logiki, a zwłaszcza dialektyki: cnota jest bowiem oparta na wiedzy, mędrzec powinien być więc doskonałym dialektykiem. I rzeczywiście, cnotliwi mędrcy stoiccy odznaczyli się w dialektyce: wytworzyli nowe i owocne teorie spostrzeżeń, pojęć i sądów, prawdy i kryterium, a nawet całą nową teorię logiki formalnej.

1. POCHODZENIE WIEDZY. W kwestiach poznania stoicy tak samo odeszli od tradycji platońskiej, jak w metafizyce: tam nie uznawali idealnych czynników bytu, tu nie uznawali apriorycznych czynników wiedzy. Pochodzenie jej pojmowali sensualistycznie: Kleantes wyznawał nawet bardzo gruby sensualizm, bo pojmował postrzeżenie jako odciśnięcie przedmiotów w duszy; Chryzyp wysubtelnił teorię, mówił już nie o odciśnięciach, lecz o zmianie dokonanej w duszy, i zaznaczał, że postrzegamy nie rzecz i nawet nie stan duszy, lecz właśnie tylko zmiany zachodzące w tym stanie.

Ze spostrzeżeń, które są tedy pierwszym podłożem wiedzy, powstają pojęcia. Te są różnych rodzajów: jedne z nich są „naturalne", wytwarzane niejako automatycznie przez umysł, inne zaś są wytwarzane świadomie na drodze refleksji. Pośród zaś naturalnych są takie, co, jak np. pojęcia dobra i Boga, specjalnie odpowiadają naturze ludzkiej i przez to są powszechne, wszystkim „wspólne". Są naturalne i powszechne, ale nie wrodzone; nie czyniły wyłomu w sensualistycznych intencjach stoików, bo i one wyrastały na podłożu doświadczenia. Rozum był podstawowym czynnikiem filozofii stoików, ale nie rozporządzał wrodzonymi pojęciami; ich racjonalizm był połączony z genetycznym sensualizmem.

2. KRYTERIUM PRAWDY. Naczelnym zagadnieniem ówczesnej logiki było zagadnienie kryterium, czyli środka rozpoznawania prawdy i odróżniania jej od fałszu. Za kryterium mogą służyć tylko prawdy, które bezpośrednio i niezawodnie okazują swą prawdziwość; one już kryteriów nie potrzebują, natomiast innym twierdzeniom służą za kryteria.

Stoicy przyjmowali, że takie prawdy istnieją i że poznajemy je przy pomocy zmysłów. Podobnie twierdzili i epikurejczycy; ale podczas gdy ci mniemali, że wszystkie postrzeżenia są niezawodne i mogą służyć za kryteria, stoicy przyjmowali to dla niektórych tylko spostrzeżeń. Nie wszystkie wprawdzie, ale niektóre postrzeżenia są zupełnie jasne i przekonywające i dają przez to gwarancję, że ujmują rzeczy takimi, jakie są naprawdę. Są to postrzeżenia dokonywane w normalnym stanie, z odpowiedniej odległości, dostatecznie długo trwające, sprawdzane przez inne postrzeżenia. Takie postrzeżenia stoicy zwali kataleptycznymi.

Klasyfikując - w samodzielny sposób - władze poznawcze, uważali władzę sądzenia za władzę odrębną. Sądy nie są li tylko derywatem postrzeżeń, są aktami *sui generis,* mianowicie aktami uznania (synkatatesis). Otóż jednym spostrzeżeniom dajemy uznanie, innym nie. Postrzeżenia kataleptyczne są to te, którym uznania odmówić niepodobna. Na ich podstawie wytwarzamy słuszny i oczywisty sąd postrzegawczy, czyli sąd kataleptyczny.

Grecy zajmowali w filozofii postawę obiektywną: ich teoria poznania była analizą przedmiotu poznania, a nie podmiotu. Do końca nie posiadali właściwej nazwy dla oznaczenia podmiotu. Stoicy byli tymi, którzy częściowo przynajmniej wyzwolili się z tego ograniczenia. Zapewne ich skłonność do refleksji etycznej skierowała uwagę na podmiot; dość, że doszli do wytworzenia pojęć takich, jak oczywistość, świadomość, i do przeciwstawienia bardzo już bliskiego przeciwstawieniu „podmiot - przedmiot".

3. W LOGICE FORMALNEJ stoicy byli inicjatorami jednej z dwóch wielkich koncepcji, jakie wytworzyła starożytność: pierwsza była dziełem Arystotelesa, druga stoików. Punktem wyjścia było dla nich przekonanie, że każda prawda i fałsz, a zatem każdy sąd stanowi nierozkładalną całość, nie należy go więc traktować jako połączenie terminów, jak to czynił Arystoteles. Nie termin, lecz sąd należy uważać za jednostkę logiczną. W ten sposób stoicy zapoczątkowali propozycjonalne traktowanie logiki.

Tak pojmując sąd odnaleźli pewne prawa i rozróżnienia, które uszły uwagi Arystotelesa, między innymi rozróżniali wśród sądów złożonych sądy kopulatywne, hipotetyczne i dysjunktywne. W przeciwieństwie do Arystotelesa pierwotną postać sądu widzieli nie w sądzie kategorycznym *„S* jest *P",* lecz w hipotetycznym „jeżeli *A,* to *B".*

ISTOTA STOICYZMU leżała w połączeniu racjonalizmu z materializmem. Pierwszy łączy go z filozofią Platońsko-Arystotelesowską, drugi go od niej oddziela. Materialna natura jest jedynym bytem rzeczywistym, jedyną miarą dobra w etyce i prawdy w logice. Ale natura jest racjonalna, podległa prawom rozumu.

Obraz świata, jaki wytworzył się na tej podstawie, był materialistycznym monizmem, ale takim, który materię pojmował jako żywą, rozumną, rozwijającą się celowo, boską, był więc hilozoistyczny, finalistyczny i panteistyczny.

Stoicyzm, nawet tam, gdzie zasady przejął z dawniejszej filozofii, w przeprowadzeniu ich wykazał wiele oryginalności. Zwłaszcza w etyce: oryginalna była zasada zgodności z naturą, ideał mędrca, pojmowanie wolności i intencji moralnej, teoria namiętności, społeczne pojmowanie etyki. Ale również i w logice: teoria spostrzeżeń kataleptycznych, pojęć naturalnych, sądu jako aktu uznania, językowa koncepcja logiki lub nowa wobec Arystotelesowskiej klasyfikacja sądów.

Surowość, z jaką stoicy żądali przeprowadzenia zasad cnoty w życiu, najszerszy znalazła oddźwięk - i ona to popularnie nosi nazwę stoicyzmu.

SZKOŁA STOICKA przeszła przez 3 okresy: 1) stara szkoła ateńska, do której należą twórcy stoicyzmu, 2) średnia szkoła, która kwitła na przełomie II i I w. p.n.e., ale nie w Atenach już, lecz na wyspie Rodos, i która od czystej nauki stoickiej przeszła do eklektycznej, 3) młodsza szkoła, rozwijająca się w Rzymie w okresie Cesarstwa, która częściowo powróciła do pierwotnej doktryny stoickiej.

ŚREDNI OKRES STOICYZMU zaczął się, odkąd kierownictwo szkoły w 129 r. objął Panaitios z Rodosu (185-110). Najwybitniejszym wszakże myślicielem tego okresu był jego następca, Poseidonios (135-50). Pochodził z syryjskiej Apamei, był niewiele starszy od Cycerona. Zagubienie jego pism przyczyniło się do tego, że zasługi jego poszły w zapomnienie, i dopiero najnowsze badania wydobyły na jaw, że był przełomową postacią w dziejach późnogreckiej myśli. A pisma te były, jak można sądzić, nie mniej liczne i nie mniej różnorodne niż Arystotelesa. Istotne w jego filozofii było to, że oparł ją na zdobyczach nauk ścisłych. Metodę na nich wypróbowaną zastosował także w teologii, historii kultury, pedagogice. Zarówno do objaśniania materii jak ducha używał pojęć fizykalnych, takich jak natura, siła, przyczyna, działanie. I przeto jego obraz świata wypadł zupełnie jednolicie. Ducha interpretował jako siłę natury, tę samą, która objawia się też jako siła życiowa. Tchnął w stoicyzm nowe życie, dociągając go do najwyższego poziomu ówczesnej nauki. „Jako syntetyk (nie eklektyk)" - powiada o nim Sinko - „zamyka filozofię hellenistyczną, jak Arystoteles klasyczną".

Ale niebawem zaczął się w filozofii stoików objawiać zwrot zupełnie inny, a naturalny w owym okresie. Zbliżyli swój sposób myślenia do doktryn idealistycznych i dualistycznych; przede wszystkim zaś do doktryny Platona. Co więcej, zbliżyli go także do sposobu myślenia ludzi Wschodu. Tradycyjne greckie zainteresowanie światem zewnętrznym zaczęło ustępować miejsca zainteresowaniu światem wewnętrznym. I w duchu nadchodzącej ery religijno-filozoficznej wzmogły się także w filozofii stoików czynniki teologiczne i pojawiły mistyczne.

U MŁODSZYCH STOIKÓW wszakże wziął górę nie ten prąd religijny, lecz rzymsko-moralistyczny. Ograniczyli filozofię stoicką prawie wyłącznie do zagadnień etyki i mądrości życiowej. Najsławniejsi wśród nich byli i są dziś jeszcze: Seneka (3-65 n.e.), dygnitarz za rządów Nerona, autor wielu popularnoetycznych pism: *O życiu szczęśliwym, O krótkości życia, O gniewie* i in.; Epiktet (ok. 50 -130), niewolnik pochodzący z Frygii, później nauczyciel filozofii w Rzymie, najbliższy starostoickiej tradycji (poglądy jego przechowały się, spisane przez Arriana i wydane pn. *Diatryby,* a w skróconej postaci jako *Encheiridion* - Podręcznik moralności); wreszcie cesarz Marek Aureliusz panujący 161-180), autor *Rozmyślań.* Stoicy ci, zwłaszcza Seneka i Marek Aureliusz, odbiegli od pierwotnego stoickiego materializmu; ich pogląd na świat skłaniał się do dualizmu i spirytualizmu. Zajmowali się prawie wyłącznie sprawami etycznymi i w tym zakresie byli wierni tradycji stoickiej. Oddziałali potężnie; w ich ujęciu filozofia stała się sprawą życiową, radą i podporą w życiu. Pisma ich trafiły do szerokich mas i do dnia dzisiejszego zostały żywe.

EPIKUR I EPIKUREJCZYCY

Drugi nowy system hellenistyczny jeszcze dalej odbiegł od idealizmu i był wyrazem krańcowo trzeźwego i pozytywnego sposobu myślenia; w etyce głosił hedonizm, w fizyce materializm, w logice sensualizm. Filozofię teoretyczną podporządkował całkowicie praktycznym celom życia; kładł nacisk na etykę, traktując inne działy tylko jako służebne. Stworzony został przez Epikura w tym samym czasie, co system stoicki. Szkoła Epikurejska, założona w Atenach na progu III w., miała zwolenników do końca okresu hellenistycznego i stanowiła w nim czwarty wielki obóz filozoficzny.

POPRZEDNICY. Atomiści i cyrenaicy byli głównymi poprzednikami epikurejczyków. Od atomistów Epikur przejął materialistyczną i mechanistyczną fizykę, a od cyrenaików - hedonistyczną etykę i sensualistyczną logikę. Wiele teorii, zwłaszcza w dziedzinie filozofii przyrody, zapożyczył z dawnej filozofii; wszakże i tym dał nowy odcień, a zwłaszcza nowy sens życiowy.

ROZWÓJ SZKOŁY. Doktryna Epikura była przezeń rozwinięta wszechstronnie i głoszona w skończonej zupełnie postaci. Nie miała tedy zadatków rozwoju. Uczniowie niewiele dodali do nauki mistrza, stosunkowo najwięcej w teorii poznania; szkoła Epikurejska była nieporównanie trwalsza w swych poglądach od innych szkół tego okresu.

ŻYCIE EPIKURA. Epikur (341-270), urodzony na wyspie Samos, ale ateńskiego pochodzenia, zamieszkał w Atenach jako 18-letni młodzieniec; naówczas Ksenokrates zarządzał Akademią, a Arystoteles żył jeszcze, ale przebywał już w Chalkis. Epikur słuchał filozofów różnych kierunków; przez demokrytejczyka Nauzyfanesa poznał atomizm; poznał również poglądy sceptyka Pirrona. W r. 306 założył własną szkołę w ogrodzie (stąd mowa o „ogrodzie Epikura" i o „filozofach z ogrodów"), którą prowadził aż do śmierci. Wbrew potwarzom wrogów, był człowiekiem o charakterze szlachetnym, o wysokim poziomie moralnym, o prostym trybie życia.

Pisma jego były bardzo liczne i różnorodnej treści; Diogenes Laertios wspomina o 300 napisanych przezeń księgach, a wymienia tytuły 40 dzieł; dzięki Laertiosowi przechowały się zwięzłe *Zasady* Epikura oraz 3 jego listy, zawierające zarys fizyki, meteorologii i etyki. Poza tym odnaleziono w Herkulanum części jego wielkiego dzieła *37 ksiąg o naturze.* Reszta zaginęła.

POGLĄDY EPIKURA

1. ETYKA. 1. HEDONIZM i RADOŚĆ ŻYCIA. Zarówno punkt wyjścia jak i cel filozofii był w epikureizmie ten sam, co w innych systemach hellenizmu: punktem wyjścia było założenie, że szczęście jest największym dobrem, celem zaś - wyjaśnienie, na czym szczęście polega i jak je można osiągnąć. A wyjaśnienie, jakie dał Epikur, było ze wszystkich najprostsze. Mianowicie: szczęście polega na doznawaniu przyjemności, a nieszczęście na doznawaniu cierpień. Wyjaśnienie to nie było tautologią: szczęście (eudajmonię) Grecy rozumieli jako życie możliwie najlepsze, w którym osiągnięta została dostępna człowiekowi doskonałość. Otóż Epikur pojął doskonałość hedonistycznie, podczas gdy inne szkoły widziały doskonałość życia w czymś zupełnie innym niż doznawanie przyjemności. Hedonizm trwale skojarzył się z imieniem Epikura, acz nie był on jego wynalazkiem; był już dawniej wyznawany przez Arystypa. Epikur dał natomiast hedonizmowi oryginalną postać, od przeciętnego hedonizmu w stylu Arystypa bardzo daleką.

Podstawową myślą Epikura było, że do szczęścia wystarcza brak cierpienia; brak cierpienia bowiem odczuwamy już jako przyjemność. Tłumaczy się to tym, że człowiekowi jest z natury dobrze, byle tylko nie unieszczęśliwiały go cierpienia; naturalny stan człowieka, gdy nic dobrego i nic złego go nie spotyka, jest stanem przyjemnym, sam proces życia, samo życie jest radością. Jest to radość wrodzona, o którą nie potrzebujemy zabiegać, gdyż nosimy ją w sobie. Jako wrodzona, jest niezawodna. Niech tylko ciało będzie zdrowe i dusza spokojna, a życie będzie rozkoszą.

To był najistotniejszy punkt epikureizmu: że w nim hedonizm łączył się z kultem życia. Życie jest dobrem, i to jedynym, jakie naprawdę na własność jest nam dane. W formach religijnego kultu epikurejczycy czcili życie, byli niejako sektą czcicieli życia. Niemniej mieli świadomość, że dobro to jest ograniczone i krótkotrwałe. W przeciwieństwie do przyrody, która jest nieskończona, trwała i odradzająca się wciąż na nowo, życie ludzkie jest tylko epizodem. Złudzeniem była dla Epikura wiara w metempsychozę i w periodyczny powrót rzeczy. Tak się złożyło, że filozofia starożytna uświadomiła sobie wartość życia równocześnie z uświadomieniem jego znikomości. Wniosek, jaki stąd wyciągnęła,

brzmiał: Dobro, jakie posiadamy, trzeba ocenić i .użyć od razu, bo jest przemijające i jednorazowe ; trzeba go użyć docześnie, na przyszłe bytowanie nie można liczyć. Była to doktryna etyczna na wskroś doczesna.

2. PRZYJEMNOŚCI ZEWNĘTRZNE. Radość życia jest głównym składnikiem szczęścia, ale nie jest jedynym; oprócz tej wewnętrznej radości istnieją przyjemności powodowane przyczynami zewnętrznymi. Te (jedyne, na które Arystyp zwrócił był uwagę) są całkowicie innego typu niż tamta żywiołowa przyjemność życia. Wymagają działania pozytywnych przyczyn, gdy do tamtej wystarczał brak cierpienia (mogą tedy być nazywane
„pozytywnymi" w odróżnieniu od tamtej „negatywnej", choć wszystkie odczuwane są pozytywnie). Tamtą nosimy w sobie, te zaś zależne są od okoliczności, a przez to zdane na los szczęścia i niepewność. Dla osiągnięcia pozytywnych przyjemności muszą być spełnione dwa warunki: trzeba mieć potrzeby i trzeba, by były zaspokojone. Tymczasem tamtą radość życia odczuwa się właśnie wtedy, gdy nie jest się zaabsorbowanym przez potrzeby i ich zaspokajanie. Zatem jedne przyjemności występują przy braku potrzeb, drugie przy zaspokajaniu potrzeb; przyjemność negatywną odczuwa ten, czyjego spokoju żadne bodźce i zmiany nie mącą, przyjemności zaś pozytywnej może doznać tylko ten, kto podlega bodźcom i zmianom.

Te dwa gatunki przyjemności nie są sobie równe. Tylko w przyjemności negatywnej przy braku potrzeb, człowiek jest zupełnie wolny od cierpienia. Gdzie zaś są potrzeby, tam zawsze grozi ich niezaspokojenie; a i samo zaspokajanie złączone jest z cierpieniem. „Najwięcej przyjemności ma ten, kto ma najmniej potrzeb". Więc negatywna przyjemność jest wyższa. Ona jest tedy właściwym celem życia. Aby ten cel osiągnąć, nie potrzeba zabiegać o przyjemności, lecz trzeba tylko unikać cierpień; nie zaspokajać potrzeb, lecz się ich wyzbywać. Przyjemność pozytywna nie jest celem, lecz jedynie środkiem, mianowicie środkiem do zagłuszania cierpień, gdy te człowieka dręczą. Należy zerwać z pierwotnym instynktem, który każe ubiegać się o każdą przyjemność, jaka się nadarza; trzeba wyrobić sobie sztukę mierzenia przyjemności i wybierania tych, które nie pociągają za sobą cierpień.

Przyjemności pozytywne są dwojakiego rodzaju: bądź fizyczne, bądź duchowe. Stosunek ich jest taki, że cielesne są bardziej zasadnicze, gdyż duchowe nie mogłyby istnieć bez nich, są bowiem (np. przyjemność jedzenia) związane z podtrzymywaniem życia, a życie jest pierwszym szczęścia warunkiem; w tym sensie Epikur mówił, że „przyjemność brzucha jest podstawą i korzeniem wszelkiego dobra". Natomiast dobra duchowe są wyższe, dają bowiem przyjemności więcej, a to dzięki temu, iż dusza obejmuje nie tylko teraźniejszość, ale siłą wyobraźni również przeszłość i przyszłość.

Epikur nie uznawał jakościowych różnic między przyjemnościami. Nie ma przyjemności mniej lub więcej szlachetnych, są tylko mniej lub więcej przyjemne. Rozumiał, że gdyby dopuścił różnice jakościowe, to konsekwentny hedonizm nie dałby się utrzymać. „O ile nie pogwałcisz praw, nie naruszysz dobrych obyczajów, nie zasmucisz bliźniego, nie nadwerężysz ciała, nie utracisz środków koniecznych do życia, to używaj jak chcesz swojej ochoty". Jednakże zalecał wyraźnie pewien sposób życia: zalecał zabieganie o radości duchowe, szerzył kult przyjaźni i szlachetnego, wysubtelnionego życia (właśnie to wysubtelnienie życia zwane dziś bywa „epikureizmem"). „Nie uczty i pochody świąteczne, rozkosze miłości i rozkosze podniebienia przy zastawnych stołach czynią życie słodszym, lecz trzeźwy rozum, który... odrzuca błędne mniemania, najwięcej niepokoju sprawiające duszy". Najskromniejsze przyjemności - grono przyjaciół i kwiaty w ogrodzie - były dla epikurejczyków największymi przyjemnościami.

3. ŚRODKI DO SZCZĘŚCIA. Dwa są zasadnicze sposoby na szczęście: cnota i rozum. „Nie ma życia przyjemnego, które nie byłoby rozumne, moralnie podniosłe i sprawiedliwe, ani też nie ma życia rozumnego, moralnie podniosłego i sprawiedliwego, które nie byłoby przyjemne". Przepisy życiowe, jakie dawał hedonista Epikur, były tedy, pomimo tak krańcowo odmiennego punktu wyjścia, identyczne z przepisami idealistów. Natomiast uzasadnienie ich przez Epikura było inne. Według niego bowiem cnotę należy pielęgnować dlatego, że jest środkiem do szczęścia, natomiast byłoby nonsensem uważać ją za cenną samą przez się i nonsensem byłoby cokolwiek dla niej samej czynić.

Przyjaźń tak samo jest cenna, bo nie można żyć bezpiecznie i spokojnie, nie będąc w przyjaźni z ludźmi, a nie można żyć przyjemnie, nie żyjąc spokojnie i bezpiecznie. Niemniej przyjaźń jest tylko środkiem, a celem - zawsze i wyłącznie przyjemność. I to tylko własna. Wszystkie wzniosłe przepisy epikurejskie oparte były na egoizmie. Ale też altruizm nikomu do niczego, wedle Epikura, nie jest potrzebny. Społeczeństwo nie potrzebuje bezinteresownych obywateli, najlepszymi obywatelami są interesowni

egoiści, o ile naturalnie są rozumni. Epikur chciał trzeźwej filozofii, a myślał, że na niej lepiej niż na innej można oprzeć sprawy ludzkie, moralność i prawo, ustrój społeczny i serdeczne stosunki między ludźmi.
Rozum jest niezbędny do szczęścia, nie tylko aby trafnie wybierać przyjemności, ale także, by kierować myślami. Bo myśli łatwo błądzą i wytwarzają złudy i straszaki, które najniepotrzebniej zakłócają człowiekowi spokój i uniemożliwiają szczęście. Nie ma zwłaszcza gorszego lęku nad ten, jaki wywołuje myśl o bogach wszechmocnych i o nieuchronnej śmierci. Ale może ten lęk jest nieuzasadniony? Może lękamy się na próżno? Aby się co do tego upewnić, należy zbadać naturę rzeczy; w tym celu Epikur zajmował się fizyką. Aby zaś do tego badania wyszkolić rozum, zajmował się logiką. Stąd te dwa działy dostały się do filozofii Epikura.
II. FIZYKA. Przyrody nie warto, według Epikura, badać dla niej samej; warto natomiast, jeśli badanie wzmoże szczęście, przede wszystkim jeśli uspokoi umysł. A może uspokoić go wykazawszy, że przyroda nie jest dla człowieka groźna. Z tą myślą Epikur budował swą teorię przyrody.

1. FIZYKA BEZ BÓSTW. Epikur, przekonany, że prawdziwe wyjaśnienie jest tylko przyczynowe, nie mógł korzystać z Platońskiej i Arystotelesowskiej, a nawet stoickiej teorii przyrody; mógł nawiązać jedynie do Demokryta. I wytworzył, on jedyny w okresie hellenizmu, system ściśle przyczynowy, podczas gdy wszystkie inne szkoły rozwijały tylko finalistyczną metodę Platońskiego *Timaiosa.*
Jego teoria przyrody była w ogólnych zarysach demokrytejska. Była materialistyczna: przyjmowała, że nie istnieje nic poza ciałami i pustą przestrzenią. Była atomistyczna w opozycji do Platońskiej, Arystotelesowskiej i stoickiej koncepcji, traktujących świat jako organiczną całość: przyjmowała, że ciała składają się z mnogości wzajem od siebie niezależnych atomów. Co z naszych przedstawień nie jest atomem ani zespołem atomów, to jest ich własnością albo, jak np. czas, własnością własności.
Własnością atomów jest tylko wielkość i kształt; jakości zmysłowe nie są własnościami atomów, ale też - w tym tkwiła różnica między poglądami Demokryta i Epikura - nie są subiektywne; powstają w zespołach atomów.
Materializm łączył ogólnikowo Epikura i stoików, ale zresztą dzieliło go od nich wszystko: bo oni byli materialistami, których idealizm głęboko pociągał i którzy dlań robili możliwie największe ustępstwa; on zaś był skrajnym przeciwnikiem idealizmu. Jego kauzalizm przeciwstawiał się stoickiemu finalizmowi, jego atomizm - organicznej koncepcji przyrody, jaką wyznawali stoicy, jego mechanistyczne ujęcie - stoickiemu dynamizmowi.
Teoria Epikura bowiem w pojmowaniu przyczyn była mechanistyczna. Ruch atomów tłumaczył wyłącznie ich mechanicznym ciężarem; dlatego ruch ten odbywa się w kierunku z góry na dół. Gdyby wszakże atomy wszystkie spadały równomiernie w tym samym kierunku, to układ ich nie ulegałby zmianie. Aby więc wytłumaczyć zmiany zachodzące w świecie, Epikur przyjmował, że atomy spadając odchylają się od pionu; mniemał, że odchylenia wystarczają, by wytłumaczyć całą różnorodność w układzie świata i w jego dziejach. Zarazem wprowadzał przez nie wolność, robił wyłom w ściśle przyczynowej, mechanistycznej koncepcji świata.
Mimo ten wyłom, sądził, że wyjaśnia świat jako wynik mechanicznie działających, materialnych sił. To było dla Epikura najważniejsze; bo stąd wyprowadził wniosek, o który mu chodziło: że przyroda tłumaczy się sama, bez udziału bóstw. Nie był ateistą: bogowie istnieją, są wieczni, szczęśliwi, wolni od zła, ale bytują w poza światach i w błogim, niezmąconym spokoju, nie wtrącając się do losów świata, boć to wymaga wysiłku i troski, a te nie dadzą się pogodzić z doskonałym i szczęśliwym bytowaniem bogów; bluźnierstwem jest obarczanie ich czynnością, która nie jest ich godna. Oni są tylko wzorami dla świata. Jeśli zaś bogowie nie mają udziału w losach świata, to nie ma powodu obawiać się ich. Nauka Epikura uwalniała więc człowieka od jednego z najgorszych lęków ludzkich: lęku przed bogami.

2. PSYCHOLOGIA BEZ NIEŚMIERTELNEJ DUSZY. Największą trudność dla systemu materialistycznego stanowiło wyjaśnienie zjawisk psychicznych; ale z tej trudności Epikur, jak zresztą ogromna większość starożytnych, niezupełnie sobie zdawał sprawę. Był przekonany, że dusza, jako rzeczywista i czynna, musi być cielesna. Jest cielesna, ale - zgodnie z powszechnym w starożytności poglądem - innej natury niż ciała; pojmował ją jakby jakiś koloid, jako materię płynną rozprowadzoną po całym ciele, na podobieństwo ciepła. Dusza i ciało są dwiema materiami, dwoma rodzajami atomów, oddziaływającymi na siebie wzajem. Dusza, jak wszystko cielesne, jest w ruchu, a wynikiem jej ruchu jest życie i świadomość; wrażenia są przemianami, dokonywanymi w duszy przez działające na nią przedmioty zewnętrzne. Różnorodności funkcji psychicznych Epikur nie umiał wytłumaczyć inaczej, niż zakładając,

że dusza składa się z różnych materii, że jedna materia jest przyczyną spokoju, druga - ruchu, trzecia - ciepła podtrzymującego życie, czwarta, najsubtelniejsza - czynności psychicznych.
Dusza jest złożonym układem cielesnym, więc - jest zniszczalna, ze śmiercią kończy się jej istnienie. Wiara w nieśmiertelność jest złudzeniem. Więc - nieuzasadniona jest obawa śmierci, to źródło niepokoju, a przeto i nieszczęść ludzkich. „Śmierć nas nic nie obchodzi, bo zło i dobro jest tylko tam, gdzie można coś odczuwać zmysłami, śmierć zaś jest końcem zmysłowego odczuwania". Kto to zrozumie, wyzbędzie się lęku przed śmiercią, przekona się, że nie ma przed nim nieskończonych perspektyw cierpienia, a skoncentrowawszy swe zabiegi na życiu doczesnym, jedynym, jakie nam jest dane, będzie umiał odpowiednio je wyzyskać i osiągnąć szczęście, do którego nieśmiertelność nie jest potrzebna.
Jak fizyka Epikura, obchodząca się bez interwencji bóstw w przyrodzie, uwalniała od lęku przed bóstwami, tak jego psychologia bez nieśmiertelnej duszy miała uwolnić od drugiego lęku: przed śmiercią. Cztery są, według Epikura, *rzeczy* unieszczęśliwiające człowieka, cztery obawy: 1) przed niemożnością osiągnięcia szczęścia, 2) przed cierpieniem, 3) przed bogami, 4) przed śmiercią.
„Poczwórnym lekarstwem" na te cztery cierpienia miała być filozofia Epikura; dwa pierwsze leczyła jego etyka, dwa następne jego fizyka: 1) radość, która jest jedynym dobrem, łatwa jest do zdobycia, jeśli tylko człowiek żyje rozumnie; 2) cierpienie, które jest jedynym złem, łatwe jest do zniesienia, bo gdy jest silne, to nie jest długotrwałe, a gdy długotrwałe, to nie silne; a zresztą, to nie cierpienie naprawdę dokucza ludziom, lecz lęk przed cierpieniem ; 3) bogów nie ma się co lękać, bo nie mieszają się do życia ludzkiego; 4) i śmierci nie, bo „największe zło, śmierć, nie dotyka nas ani trochę, gdyż póki jesteśmy, nie ma śmierci, a odkąd jest śmierć, nie ma nas". Ludzkość, dzięki kulturze, jaką sobie wywalczyła, zdołała już osiągnąć pewną ilość szczęścia. Wbrew Platonowi i stoikom Epikur nie wierzył w „wiek złoty", który by był początkiem dziejów ludzkości; przeciwnie, nigdy człowiek nie był bardziej nieszczęśliwy, bo bardziej podległy lękom, niż w stanie pierwotnym. Odtąd osiągnął przynajmniej spokój w stosunku do przyrody i innych ludzi. Reszty dokona trafna filozofia.
Uczniowie sławili Epikura jako pierwszego, który poznał, że nie dzięki pomyślnym warunkom człowiek jest szczęśliwy; że szczęście leży nie w warunkach, lecz w samym człowieku. Nie ma sił wyższych, które zajmowałyby się jego losami; nikt mu nie przeszkodzi, ale też i nikt nie pomoże; jest zdany na siebie i sam za swe szczęście wyłącznie odpowiedzialny. Epikur był nie tylko uczonym, ale więcej jeszcze apostołem szczęśliwego życia, i szkoła jego stała się raczej sektą niż związkiem naukowym, sektą, pragnącą wieść życie wyzbyte z przesądów, w przekonaniu, że będzie ono pogodne i szczęśliwe.
III. LOGIKA. Źródłem nieszczęścia są tedy przesądy, warunkiem szczęścia jest oświecony umysł. Potrzebna jest więc do szczęścia kultura myśli i należy uprawiać logikę. Ale zagłębianie się w szczegóły jest zbędne: teorią pojęć i sądu, sylogizmem, dowodzeniem, definicją, klasyfikacją - tym wszystkim, co od Arystotelesa stanowiło teren logiki, Epikur nie zajmował się. Chodziło mu jedynie o umiejętność odróżniania prawdy od fałszu. Tak pojętą logikę - jako kryteriologię - nazywał kanonika, od greckiego „kanon", czyli miara, kryterium.

1. SENSUALIZM EPISTEMOLOGICZNY. Stanowisko, jakie Epikur w niej zajął, było sensualistyczne: przez wrażenia zmysłowe, i tylko przez nie, można znaleźć prawdę. Wrażenia odtwarzają rzeczywistość taką, jaka jest; nacechowane są jasnością i dają poczucie oczywistości *(evÓQyeia).* O rzeczach, których nie postrzegamy, możemy sądzić jedynie pośrednio, na podstawie innych wrażeń; wrażenia tedy są miarą dla wszelkiego poznania, czyli są kryteriami.
A dotyczy to każdego wrażenia. Gdyby choć co do jednego zachodziło podejrzenie, że błędnie ujmuje *rzeczy,* to wrażenia przestałyby być kryteriami. Epikur nie cofnął się przed absurdalnym poglądem, że sny i halucynacje obłąkanych również są prawdziwe. Nikt nigdy nie posunął dalej sensualizmu w teorii poznania. A jednak Epikur nie traktował sprawy naiwnie, wiedział, że ulegamy błędom i złudzeniom. Trudności rozwiązywał w ten sposób, że błędy i złudzenia przypisywane zmysłom, kładł wyłącznie na karb - sądu: przez to mógł już bezpośrednie wrażenie uważać za nieomylne. Niemniej pozostawał fakt, że jeden i ten sam rzeczywisty przedmiot wywołuje zupełnie odmienne wrażenia. Dla wyjaśnienia go Epikur odwołał się do Demokrytejskiej teorii „podobizn": Wrażenia nigdy nie kłamią, ale dotyczą bezpośrednio nie samych przedmiotów, lecz podobizn, które odrywają się od przedmiotów i dostają się do narządów postrzegającego. Same przedmioty są poznawane tylko pośrednio, poprzez podobizny; przejście zaś od podobizn do przedmiotów może być dokonane jedynie przy pomocy sądu - i tu grozi błąd temu, kto nie liczy się nieustannie z tym, że podobizny *a)* zmieniają się w drodze, *b)* zderzając się z podobiznami innych przedmiotów, wytwarzają zespoły nie odpowiadające żadnemu z rzeczywistych przedmiotów, i że

wreszcie *c)* narządy zmysłowe, ze względu na swą budowę, nie przepuszczają wszystkich podobizn. Ta sama teoria, z której Demokryt wnosił o subiektywności wrażeń, służyła jego uczniowi do tłumaczenia ich obiektywności.
Sensualistyczna teoria Epikura obejmowała również i uczucia. Uczucia zmysłowe, przyjemność i przykrość nigdy nie mylą; błąd może powstać dopiero, gdy na ich podstawie tworzymy sądy, gdy na podstawie odczucia przyjemności i przykrości wydajemy sądy o dobru i złu. Sensualistyczna teoria dała tedy Epikurowi to, na czym mu zależało: podwalinę dla hedonistycznej etyki.

2. SENSUALIZM PSYCHOLOGICZNY. Epikur, a zwłaszcza jego uczniowie zajmowali się nie tylko kwestią kryteriów poznania, ale także jego genezy. Badali, jak formują się ogólne pojęcia i sądy. I tu także oparli się na wrażeniach zmysłowych: dopatrzyli się w nich nie tylko kryterium poznania, ale także jego źródła, z którego wszystkie nasze przedstawienia i sądy się wywodzą. Znaczy to, że wyznawali sensualizm również i w sensie genetyczno-psychologicznym. Ich opis, jak z wrażeń powstają w umyśle ogólne pojęcia, nazwano „indukcją epikurejską". Mówiła ona o tym, jak w wytwarzaniu się pojęć bierze udział wyobraźnia, pamięć, myśl; jak wyobrażenia formują się na czworakiej drodze: wypadku, analogii, podobieństwa, syntezy; jak z pierwotnych wyobrażeń powstają „wyobrażenia typowe", a następnie pojęcia, sądy i przypuszczenia; jak kresem procesu jest znalezienie powszechnych i niezbędnych własności rzeczy.

3. LOGIKA INDUKCYJNA. Epikurejczycy zajmowali się również indukcją w sensie logicznym. Tu chodziło już nie o psychologiczny opis, jak uogólniamy, lecz o logiczny przepis, jak należy poprawnie uogólniać. Logika indukcyjna była jedyną, jaką epikurejczycy chcieli się zajmować: była w starożytności ich domeną, jak dedukcyjna - domeną Arystotelesa i stoików. Było to naturalne przy ich sensualizmie. Usiłowali odnaleźć podstawę wnioskowania indukcyjnego i dopatrzyli się jej w podobieństwie jednych rzeczy do drugich. Nazywali też indukcję wnioskowaniem wedle podobieństwa. Sądzili, że jej uogólnienia obejmują nie tylko dostępne nam zjawiska, ale także rzeczy niedostępne, czym wywołali u sceptyków zarzut dogmatyzmu.
EPIKUREIZM wypływał z dwóch źródeł: 1) z kultu życia i pragnienia szczęścia i 2) z trzeźwej postawy umysłu, ufającego tylko temu, co mu bezpośrednio jest dane, i operującego wyłącznie konkretnymi wyobrażeniami. Ze źródeł tych pochodzi zarówno hedonistyczna etyka, jak materialistyczna fizyka i Sensualistyczna teoria poznania Epikura.
W szczególności, epikureizm - to etyka, która uznaje jedynie dobra doczesne; czyni człowieka odpowiedzialnym za własne szczęście i nieszczęście; uważa spokój za najdoskonalszy stan człowieka i oświecenie umysłu za jedyny środek przeciw zmorom mącącym jego spokój, a będącym wytworem jego własnej głupoty; wreszcie, widzi paradoksalnie w rozumnym, cnotliwym, kulturalnym trybie życia najlepszy środek do osiągnięcia
egoistycznego szczęścia, a w egoistycznej postawie najpewniejszą drogę do szczęścia ogółu.
Epikureizm to również filozofia przyrody, która radykalnie wyrzekła się czynników nadprzyrodzonych i uznaje wszelki byt za cielesny, ciała za zbudowane atomistycznie, zdarzenia za uwarunkowane przyczynowo, a przyczyny za działające mechanicznie.
SZKOŁA Epikurejska przetrwała do IV wieku n.e. Ale nieznacznie tylko rozwinęła naukę mistrza. Epikur znalazł - w Grecji, a potem w Rzymie - więcej wyznawców niż kontynuatorów. Ulubionym jego uczniem był Metrodor z Lampsaku. Naukowo pracowali spośród członków szkoły - między innymi na polu logiki indukcyjnej - Zenon z Sydonu (około 100 r. p.n.e.) i uczeń jego Filodem. W Rzymie liczni byli ludzie ze sfer pozanaukowych, którzy w epikureizmie znaleźli odpowiadający im pogląd na świat; do nich należał np. Horacjusz. W I w. p.n.e. epikureizm rzymski znalazł wybitnego przedstawiciela w osobie Lukrecjusza (Lucretius Carus, 95-55), którego poemat *De rerum natura,* przechowany w całości dzięki Cyceronowi, jest najpełniejszym pomnikiem starożytnego epikureizmu.
WPŁYW I OPOZYCJA. Epikureizm zawdzięcza swą szeroką popularność temu, co w nim istotnie było najoryginalniejsze: doktrynie etycznej. Epikur był po wszystkie czasy patronem hedonistów, ale nie tyle za swe subtelne pomysły, ile za ogólnikowy hedonizm, a zatem nie tyle za to, co sam stworzył, ile za to, co przejął od Arystypa.
W dziejach zaś nauki największe znaczenie miała jego fizyka, choć nie była dziełem oryginalnym; epikurejczycy byli w tej dziedzinie świadomie tylko kontynuatorami dawniejszych poglądów atomistycznych. Ale poczynając od III w. p.n.e. byli jedyną szkołą, która stała na stanowisku czysto przyczynowego i mechanistycznego traktowania przyrody. Dzięki temu odegrali rolę doniosłą: byli

pośrednikami między starogrecką a nowożytną nauką. Zasłużyli sobie na pochwałę Kanta, że byli „najlepszymi filozofami przyrody wśród myślicieli greckich".
W erze chrześcijańskiej tradycja epikureizmu została zerwana. W zbyt wielkim był on przeciwieństwie do zasad chrystianizmu, aby mógł znaleźć oddźwięk. W wiekach średnich był synonimem ateizmu, materializmu, zaprzeczającego istnieniu duszy nieśmiertelnej, mechanistycznego ujęcia, negującego wolność, i hedonizmu, odrzucającego wszelkie ideały etyczne. Toteż przez długie wieki był traktowany jako doktryna przewrotna i gorsząca i żaden myśliciel nie mógł się doń głośno przyznawać.
Nie zawsze tak było: w początkach ery chrześcijańskiej antagonizm ten jeszcze się nie objawił. Ujawnili go dopiero późniejsi Ojcowie Kościoła. W świadomości ówczesnego ogółu pogańskiego chrześcijanie należeli z epikurejczykami wręcz do jednej kategorii: wrogów religii. Jedni byli wrogami religii panującej, drudzy religii w ogóle: dla przeciętnego człowieka było to jedno i to samo.
Mimo późniejszy antagonizm, w XII w. poemat Lukrecjusza został przełożony i pod jego wpływem niektórzy myśliciele, jak Adelhard z Bath lub Wilhelm z Conches, głosili atomistyczny pogląd na naturę materii. Był to wszakże tylko epizod. Odnowienie epikureizmu dokonało się dopiero w epoce Odrodzenia, było dziełem Gassendiego. Odnowiony atomizm Epikura zapłodnił nowożytne przyrodoznawstwo, a sensualizm jego nie był bez wpływu na pewien odłam nowożytnej teorii poznania.

SCEPTYCY

Ostatnim wielkim obozem filozoficznym epoki hellenistycznej był sceptycyzm. Powstał mniej więcej w tym samym czasie, co stoicyzm i epikureizm: na przełomie IV i III wieku. Nie wytworzył szkoły równie spoistej jak tamte, jednakże nauka jego przechowywała się i rozwijała przez blisko pięć stuleci. Stał na uboczu od innych szkół i wszystkim przeciwstawiał swą doktrynę, bo one budowały teorie, on zaś tylko krytykował i przeczył. Sceptycy nazywali przeciwników „dogmatykami", tj. filozofami „twierdzącymi", siebie zaś - „wstrzymującymi się od sądu" (efektycy), i tylko „szukającymi" (zetetycy) lub „rozpatrującymi" (sceptycy). Ta ostatnia nazwa przyjęła się i „sceptycyzmem" zowie się stanowisko zaprzeczające możliwości poznania prawdy. W starożytności zresztą stanowisko to zwane było częściej od imienia jego twórcy „pirronizmem", a jego mniej radykalna forma, która rozwinęła się w Akademii - „akademizmem".
POPRZEDNICY. Głównymi poprzednikami sceptycyzmu byli sofiści z Protagora-sem na czele: swym relatywizmem i konwencjonalizmem przygotowali sceptycyzm. Sofiści oraz młodsi eleaci, mistrzowie w sztuce erystycznej, byli dla sceptyków także wzorem argumentacji. Ale i inni filozofowie przez krytyczną część swoich doktryn przygotowali sceptycyzm: Demokryt, podający jakości zmysłowe za subiektywne, i nawet Platon, surowy krytyk wiedzy zmysłowej, dali broń w ręce sceptyków. Ci zresztą dalej jeszcze usiłowali przedłużyć swe drzewo genealogiczne, podając za przodków swych Heraklita i Ksenofanesa.
ROZWÓJ. Sceptycyzm starożytny przeszedł kolejno przez różne fazy i odmiany. Miał początkowo charakter praktyczny, tj. występował nie tyle jako najprawdziwsza, ile jako najgodniejsza i najwygodniejsza postawa życiowa, stał się doktryną czysto teoretyczną; pierwotnie kwestionował radykalnie możność jakiejkolwiek wiedzy, potem nieraz krytykował już tylko wiedzę dotychczas zdobytą. Sceptycyzm praktyczny i radykalny był głoszony przez pirronistów, a teoretyczny i krytyczny - zwłaszcza przez akademików.
W dziejach starożytnego sceptycyzmu można rozróżnić trzy okresy:

1. PIERWOTNY PIRRONIZM, reprezentowany przez samego Pirrona i ucznia jego Tymona, wiek III. Sceptycyzm wówczas miał charakter wybitnie praktyczny; etyka stanowiła jego jądro, a dialektyka jedynie zewnętrzną powłokę; był pod wieloma względami doktryną analogiczną do pierwotnego stoicyzmu i epikureizmu; ale Pirron, starszy od Zenona i Epikura, wystąpił z nauką swą wcześniej od nich i raczej on oddziałał na nich niż odwrotnie.

2. AKADEMIZM. Właśnie w czasie, gdy przerwał się szereg pirrończyków, prąd sceptyczny ogarnął Akademię; działo się to w III i II w., w „średniej Akademii", której najwybitniejszymi nauczycielami byli Arkezylaos i Karneades.

3. MŁODSZY PIRRONIZM, który znalazł zwolenników mniej więcej w czasie, gdy sceptycyzm wygasł w Akademii. Korzystając z pracy akademików późniejsi sceptycy usystematyzowali argumentację sceptycką. Etyczny punkt wyjścia usunęli wówczas na drugi plan wobec epistemologicznej krytyki. Głównymi przedstawicielami ich byli Ainezydem

i Agrypa. Wielu zwolenników sceptycyzmu w tym ostatnim okresie rekrutowało się spośród lekarzy szkoły „empirycznej", między innymi Menodot i Sekstus Empiryk. Sceptycyzm, choć dochował wiary swej zasadniczej postawie, uległ jednak w ciągu rozwoju niemałej przemianie: rygorystyczny i moralistyczny sceptycyzm Pirrona znalazł po wiekach ujście w pozytywistycznym empiryzmie.
TWÓRCY. PIRRON żył prawdopodobnie od 376 do 286; był z zawodu malarzem i w dojrzałym dopiero wieku poświęcił się filozofii. Na ukształtowanie się jego poglądów największy wpływ miała nauka Demokryta (był uczniem Anaksarcha z Abdery, który z kolei był uczniem Metrodora, ucznia Demokryta), a potem magowie i asceci indyjscy, z którymi się spotkał biorąc udział w wyprawie Aleksandra do Azji; w ich obojętności dla życia i cierpienia ujrzał najlepszy środek do osiągnięcia szczęścia. Rozwinął myśl tę w teorii i zastosował we własnym życiu. Postawa nieczuła wobec życia, kwintesencja mądrości Wschodu, była obcym motywem, który przez Pirrona dostał się do filozofii Greków.
Po powrocie z Azji zamieszkał w Elidzie i tam założył szkołę. Życiem swym zasłużył na cześć powszechną: z uznania dlań mieszkańcy Elidy uwolnili filozofów od podatków, a jego samego - sceptyka - obrali najwyższym kapłanem. Pism nie zostawił; uważając, że wiedzy zdobyć nie można, nie pisał. Stał się jakby patronem późniejszych sceptyków; przypisywali mu własne pomysły, jak pitagorejczycy Pitagorasowi. Uczniowie bezpośredni raczej naśladowali jego życie, teorię zaś jego rozwinął tylko jeden:
TYMON Z FLIUNTU. Żył również 90 lat (zapewne 325-235). Kształcił się w Megarze, ale poznawszy Pirrona podążył za nim do Elidy. Później osiadł w Atenach, gdzie otoczony szacunkiem mieszkał do końca życia. Zarabiał na życie jako nauczyciel retoryki i filozofii. Był człowiekiem innego już typu niż Pirron; jego sceptycyzm miał jakby dwojakie źródło: z jednej strony Pirronowską rezygnację, z drugiej zaś jakąś sarkastyczną żyłkę, każącą mu podchwytywać wszędzie fałsz. W przeciwieństwie do Pirrona pisał wiele; wypowiadał się zarówno w traktatach filozoficznych, jak i w tragediach, komediach i wierszach satyrycznych.
ARKEZYLAOS (315-241), scholarcha Akademii, który wprowadził do niej sceptycyzm, był nieco młodszym rówieśnikiem Tymona. Był uczniem perypatetyka Teofrasta; Akademia i Likeion walczyły o utalentowanego filozofa. Akademia przeciągnęła go na swoją stronę, ale potem on przeciągnął Akademię na stronę Pirrona. Przedstawiał inny znów typ niż poważny Pirron i sarkastyczny Tymon; był typem sceptyka-światowca; wytworność miała być dominującą cechą jego umysłu. Był człowiekiem, który umiał sobie życie urządzić; był miłośnikiem piękna, sztuki i poezji, słynął jako charakter bezinteresowny i rycerski.
KARNEADES był scholarcha Akademii mniej więcej w sto lat po Arkezylaosie (żył między 214 a 129). Był tym, który po Pirronie najwięcej przyczynił się do rozbudowy sceptycyzmu. Wiele najsłynniejszych argumentów sceptyckich pochodzi od niego, a w szczególności krytyka dogmatyzmu religijnego. Był znów innym typem: ten sceptyk tak był zajęty zwalczaniem dogmatyzmu, że wedle starożytnych relacji nie miał czasu na strzyżenie brody i obcinanie paznokci. Podobnie jak Pirron i Arkezylaos, nie pisał. Ale jak Pirron miał Tymona, a Arkezylaos - Lakidesa, tak on miał swego Kleitomacha, który pisał za niego. O późniejszych sceptykach brak wiadomości personalnych.
PISMA. Z pism sceptyków przechowały się jedynie pisma późnego przedstawiciela szkoły, Sekstusa o przezwisku Empiryk, który żył w III wieku n. e. Dwa jego dzieła, przechowane w całości, dają jasny i systematyczny obraz starożytnego sceptycyzmu.
Jedno z tych dzieł, *Zarysy Pirrońskie,* referuje w 3 księgach w formie podręcznikowej poglądy sceptyków, zestawiając najpierw ogólne ich argumenty za niemożliwością wiedzy w ogóle, a potem kolejno za niemożliwością wiedzy logicznej, fizykalnej i etycznej. Drugie dzieło, *Przeciw matematykom,* w 11 księgach, ma treść podobną, ale formę polemiczną; składa się z dwóch części, 5 ksiąg zwróconych jest przeciw dogmatyzmowi filozofów, a 6 ksiąg przeciw dogmatyzmowi uczonych specjalistów, zarówno z zakresu matematyki jak i astronomii, muzyki, gramatyki, retoryki.
POGLĄDY. Pierwotne podłoże sceptycyzmu było praktycznej natury: Pirron zajął w filozofii postawę sceptyczną w przekonaniu, że ona jedna zapewni szczęście, zapewnia bowiem spokój, a szczęście jest w spokoju. Mianowicie sceptyk przekonawszy się, że jest niezdolny do trafnego rozstrzygania jakiejkolwiek kwestii, nie zabiera w żadnej głosu i ta powściągliwość zapewnia mu spokój. Nauka Pirrona miała dwa składniki: etyczną doktrynę spokoju i epistemologiczną doktrynę sceptycką. Pierwsza decydowała o jego zasadniczej postawie w filozofii, druga służyła za argument. Pierwsza stała się powszechną własnością filozofii hellenistycznej, druga natomiast pozostała specjalnością Pirrona i jego uczniów.

Pirron stawiał trzy zasadnicze pytania: 1) Jakie są własności rzeczy ? 2) Jak mamy się wobec rzeczy zachowywać? 3) Jakie są następstwa naszego wobec nich zachowania?
I odpowiadał: 1) Nie wiemy, jakie są własności rzeczy. 2) Wobec tego musimy się powstrzymywać od sądów o nich. 3) To powstrzymanie da spokój i szczęście. Dla Pirrona najistotniejsza była teza ostatnia, ale następcy jego przerzucili punkt ciężkości na tezę pierwszą. W niej bowiem spoczywało uzasadnienie całej doktryny i w niej też tkwiła oryginalność sceptycyzmu, nie zaś w kwietystycznym eudajmonizmie, który był w duchu czasu i do którego skłaniały się również inne szkoły, zwłaszcza epikurejczycy.
Odrębnym zadaniem, jakie stało przed sceptykami, była tedy krytyka ludzkiej wiedzy, wykazanie, że w żadnym dziale i w żadnej postaci nie jest ona możliwa. Odpowiednio do tego zadania wytworzyli w sobie swoistą postawę umysłu, krytyczną, negatywną, destrukcyjną, i starali się „zdolność sceptyczną" kultywować w sobie. I z powściągliwej postawy Pirrona przeszli do zaczepnej.
Odrzucali wszystkie sądy naukowe, wszystkie bowiem są niepewne. Tylko sądów o zjawiskach nie myśleli kwestionować; że np. jem teraz coś słodkiego lub słyszę jakiś dźwięk, to nie jest wątpliwe. Ale nauka, a także i potoczne nasze sądy dotyczą nie zjawisk, lecz ich realnego podłoża, tego, co jest tych zjawisk przyczyną. Miód nie jest tym samym, co odczuwanie przeze mnie słodyczy. Znając tylko własny stan, nie sposób zeń wnosić nic o podobieństwie jego z rzeczą, tak jak znając tylko portret, nie sposób wiedzieć, czy jest podobny. Przyczyny zjawisk, w przeciwieństwie do samych zjawisk, są nam nieznane, a przeto sądy o nich są zawsze niepewne.
Stanowisko swe sceptycy starożytni uzasadniali nie przez psychologiczną analizę umysłu ludzkiego, która by wykazała niezdolność jego do poznania, lecz przez logiczną analizę twierdzeń. Ogólną ich dyrektywą było wykazanie wobec każdego danego twierdzenia, że nie więcej ma pewności od twierdzenia z nim sprzecznego. Stąd hasłem ich było: „nie więcej". Wynikiem ich krytyki, w najogólniejszym sformułowaniu, była izostenia, czyli „równosilność sądów": Żaden sąd nie jest logicznie silniejszy, czyli pewniejszy od innych. Metoda ich rozumowania polegała na tym, że chcąc potępić jakieś twierdzenie przeciwstawiali mu inne, sprzeczne z nim, a „równie mocne". Poza tą ogólną metodą późniejsi sceptycy wypracowali do zbijania twierdzeń pewne specjalne stałe argumenty, które nazywali „tropami", czyli sposobami.
Argumenty te sprowadzili niekiedy do dwóch („dwa tropy", sformułowane może przez Menodota): wszelkie twierdzenie, jeśli ma być pewne, to jest nim bądź bezpośrednio, bądź pośrednio, ale I) bezpośredniej pewności nie ma wobec rozbieżności i względności poglądów, a II) pośredniej nie ma wobec braku bezpośrednio pewnych twierdzeń, które mogłyby służyć za przesłanki dowodu.
Każdy z tych tropów sceptycy rozwijali szczegółowo: I) bezpośredniej pewności niepodobna zyskać ani *A)* przez postrzeżenia, ani *B)* przez pojęcia, a II) pośredniej ani *A)* przez dedukcję, ani *B) przez* indukcję, ani *C) przez* zastosowanie kryteriów.
I. *A)* ARGUMENTY PRZECIW MOŻNOŚCI POZNAWANIA RZECZY PRZEZ ZMYSŁY zestawił Ainezydem w swych klasycznych 10 tropach.
1) Te same *rzeczy* są różnie postrzegane przez różne gatunki istot. Człowiek inaczej postrzega niż zwierzęta, bo ma inne narządy, inaczej zbudowane oko, ucho, język, skórę. I niepodobna rozstrzygnąć, czyje postrzeżenie jest trafne, czyje odpowiada postrzeganej rzeczy; a nie ma powodu dawać pierwszeństwa człowiekowi. 2) Te same *rzeczy* są różnie postrzegane przez różnych ludzi. Też nie ma powodu, by jednemu dawać rację przed drugim. 3) Te same rzeczy są różnie postrzegane przez różne narządy zmysłowe. Jeden i ten sam człowiek postrzega rzecz zupełnie inaczej, zależnie od tego, jakim postrzega zmysłem; a nie ma powodu, by jednemu zmysłowi przyznawać rację raczej niż drugiemu. 4) Te same rzeczy są różnie postrzegane, zależnie od subiektywnych warunków postrzegającego. Przez to nawet jeden i ten sam zmysł postrzega jedną i tę samą rzecz w odmienny sposób: choremu na żółtaczkę miód wydaje się gorzki: temuż, gdy wyzdrowieje, wyda się słodki. 5) Ta sama rzecz jest różnie postrzegana w zależności od jej położenia i odległości od postrzegającego. Wiosło w powietrzu trzymane jest proste, a na pół zanurzone w wodzie zdaje się załamane; wieża z daleka wygląda okrągła, z bliska wieloboczna, każdy w ogóle przedmiot musimy oglądać z jakiejś odległości, w jakimś otoczeniu, a z każdej odległości i w każdym otoczeniu przedstawia się inaczej, nie ma zaś powodu przypuszczać, że ta a nie inna odległość, to a nie inne otoczenie daje prawdziwy obraz *rzeczy.* 6) Rzeczy są postrzegane nie bezpośrednio, lecz przez środowisko, znajdujące się między nimi a postrzegającym, a zatem żadna rzecz nie może być postrzegana w czystości. 7) Te same rzeczy wywołują różne postrzeżenia w zależności od tego, w jakiej występują ilości i w jakim układzie: boć piasek w małej ilości jest szorstki, a w większej

miękki. 8) Wszelkie postrzeżenia są względne i zależne od natury postrzegającego i od warunków, w jakich się znajduje rzecz postrzegana. 9) Rzeczy są postrzegane inaczej w zależności od tego, czy już przedtem i jak często przedtem były postrzegane. 10) Sąd człowieka o rzeczach jest zależny od jego wychowania, obyczajów, wiary i przekonań.
Tropy te dają się sprowadzić, i przez późniejszych sceptyków były sprowadzane, do jednego: względności spostrzeżeń. Nerw rozumowania jest wszędzie ten sam: spostrzeżeniom nie można zaufać, skoro postrzeżenia tej samej *rzeczy* są między sobą różne i nie
ma racji, dla której miałoby się ufać jednemu postrzeżeniu raczej niż innemu; postrzeżenia zaś są różne dlatego, że są względne i zależne od warunków zarówno podmiotowych (tropy 1 - 4), jak i przedmiotowych (5-9).
B) PRZECIW MOŻNOŚCI POZNAWANIA RZECZY PRZEZ POJĘCIA przemawia znów inny argument. Przedmiotem, który mamy poznawać przez pojęcie, jest gatunek. Gatunek zaś albo obejmuje wszystkie podpadające podeń jednostki, albo ich nie obejmuje. Ostatnie przypuszczenie jest niemożliwe do przyjęcia, bo gdyby nie obejmował, nie byłby gatunkiem. Ale i pierwsze jest niemożliwe, obejmując bowiem wszystkie jednostki, musiałby posiadać własności ich wszystkich : np. drzewo musiałoby być zarazem platanem i kasztanem, posiadać zarazem igły i liście, zarazem liście okrągłe i liście kanciaste. A skoro każde drzewo należy do gatunku drzew, to każde musiałoby posiadać wszystkie własności gatunku, więc własności niezgodne i sprzeczne ze sobą. Zatem gatunek jest czymś sprzecznym i przeto nieistniejącym. Więc żaden przedmiot nie odpowiada pojęciom i nic przez pojęcia nie poznajemy. A zatem metoda poznawania przy pomocy pojęć, głoszona przez większość filozofów, w szczególności przez Sokratesa, Platona, Arystotelesa, musi być odrzucona.
II. Żadna też metoda pośredniego uzasadniania twierdzeń nie jest trafna - ani dedukcyjna, ani indukcyjna.
A) DEDUKCJĘ zwalczają niektóre z tropów Agrypy. Tropów tych jest pięć. 1) Rozbieżność poglądów. 2) Nieskończoność dowodu. 3) Względność spostrzeżeń. 4) Posługiwanie się nie dowiedzionymi przesłankami. Błędne koło w dowodzeniu
Wykaz ten, sformułowany później niż wykaz Ainezydema, obejmuje w mniejszej ilości tropów większy materiał niż tamten. Tu trop pierwszy odpowiada ostatniemu u Ainezydema, a trop trzeci jego pozostałym dziewięciu. Trzy pozostałe, nie mające odpowiednika w wykazie Ainezydema, zwrócone są przeciw możliwości dedukcji i dowodu. Drugi i czwarty tworzą dylemat. Szukając dla następstw racji albo przy jakimś twierdzeniu przerywam dalsze uzasadnienie, a wtedy opierani całe dowodzenie na nieuzasadnionej przesłance (4. trop), albo nie przerywam, ale wtedy muszę dowodzić w nieskończoność, a żadna nieskończoność nie da się urzeczywistnić (2. trop). Ale nie dość tego: ponadto, wedle tropu piątego, w każdym dowodzie popełniamy błędne koło, gdyż konkluzja zawsze jest zawarta w przesłance: stąd, że wszyscy ludzie są śmiertelni, wnosimy, że Dion jest śmiertelny, ale w twierdzeniu, że wszyscy ludzie są śmiertelni, już zawarliśmy twierdzenie, że Dion jest śmiertelny.
Zarzuty te nie kwestionują stosunku wynikania między przesłanką a konkluzją, lecz dotyczą samych przesłanek, które nigdy nie są takie, aby można było oprzeć na nich rozumowanie ; zwrócone są specjalnie przeciw Arystotelesowskiej nauce o bezpośrednio pewnych przesłankach.
B) PRZECIW INDUKCJI argumentacja sceptyków była taka: Indukcja jest bądź zupełna, bądź niezupełna. Ale zupełna jest niemożliwa (bo jest zadaniem nieskończonym, a przeto niewykonalnym), niezupełna zaś jest nic nie warta (bo nie uwzględniony przez nią wypadek może obalić jej wyniki).
C) Zatem nie możemy wiedzy zdobyć ani bezpośrednio, ani pośrednio, ani przez zmysły, ani przez pojęcia, ani przez dedukcję, ani przez indukcję.
Skazani jesteśmy tylko na mnogość istniejących twierdzeń, sprzeczających się między sobą, a niezdolni wybrać z nich te, które są prawdziwe. Żadne bowiem twierdzenia nie są same przez się pewne; nie ma wewnętrznych cech, które by wyróżniały prawdziwe przekonanie od fałszywego. (To skierowane było przede wszystkim przeciw stoikom i ich kataleptycznym przedstawieniom). A także nie ma zewnętrznych kryteriów, które byłyby miarą ich prawdziwości. Nauka o kryteriach, którą rozwinęła hellenistyczna teoria poznania, trafia wedle sceptyków na niezwykłe trudności.
1. Dla kryterium musi być przeprowadzony dowód, że jest ono prawdziwe. Ale dowodząc jego prawdziwości albo posługujemy się nim samym, a wtedy popełniamy błędne koło; albo też posługujemy się innym kryterium, którego z kolei będziemy musieli dowieść, i tak w nieskończoność, wtedy zaś popełnimy błąd dowodzenia w nieskończoność.
2. Istnieje rozbieżność poglądów w sprawie kryterium, każda szkoła wysuwa inne - a brak kryterium dla

rozstrzygnięcia między nimi. I trzeba by rozstrzygnąć: kto ma być sędzią, jaką władzą umysłu ma sądzić i wedle jakiej normy? Tymczasem brak sposobu, by te kwestie rozstrzygnąć.
III. Nie zadowalając się ogólnym obaleniem możności poznania sceptycy starali się ponadto obalić szczegółowe teorie i twierdzenia, zarówno teologiczne jak przyrodnicze, matematyczne i etyczne.
1. We wszystkich kwestiach teologicznych panuje rozbieżność zdań. Z dogmatycznych teologów jedni uważają bóstwo za cielesne, inni za bezcielesne, jedni za immanentne światu, drudzy - za transcendentne; a niepodobna rozstrzygnąć między tymi poglądami.
Następnie, pojęcie bóstwa jest pełne sprzeczności. Jeśli bóstwo jest doskonałe, to jest nieograniczone, jeśli nieograniczone, to nieruchome, jeśli nieruchome, to bezduszne, a jeśli bezduszne, to - niedoskonałe. Jeśli jest doskonałe, to musi posiadać wszystkie cnoty, a niektóre cnoty (np. znoszenie cierpień) są objawem niedoskonałości (boć niedoskonałością jest ulegać cierpieniom). Specjalne trudności zawiera pojęcie boskiej Opatrzności. Jeśliby Opatrzność miała czuwać tylko nad niektórymi istotami, to byłaby niesprawiedliwością, więc możliwa jest tylko nad wszystkimi. Taką powszechną opatrzność bóstwo roztaczać albo chce i może, albo może, a nie chce, albo chce, a nie może, albo nie chce i nie może. Trzy ostatnie możliwości są niezgodne z naturą boską, a pierwsza niezgodna z faktami, mianowicie z faktem istnienia zła.
Wszystkie dowody istnienia bóstwa (przez zgodę powszechną, przez harmonię świata, przez wskazanie konsekwencji rzekomo absurdalnych, np. że istniałaby wiara w Boga bez istnienia Boga) są niedostateczne. Niemniej sceptycy nie twierdzili, że bóstwa nie ma: bo dowody za nieistnieniem bóstwa są równie niedostateczne, jak za jego istnieniem.
Pozostawało więc tylko jedno w rzeczach istnienia, a tak samo i własności bóstwa: przyznać, że nic o tym naprawdę nie wiemy, i powstrzymać się od sądu.
2. Zasadnicze pojęcia przyrodnicze są nie mniej sprzeczne od teologicznych. Co do materii, to istnieje ogromna rozbieżność w poglądach na jej naturę; uznanie wszystkich tych poglądów za słuszne prowadzi do absurdu, uznanie zaś tylko niektórych zakłada posiłkowanie się kryterium, a przeto prowadzi bądź do błędnego koła, bądź do nieskończoności w dowodzie.
Pojęcie przyczyny, którym najwięcej posługują się przyrodnicy, jest pojęciem sprzecznym. Daje się ona pojąć tylko w jeden z trzech sposobów: bądź jako współczesna ze skutkiem, bądź wcześniejsza odeń, bądź późniejsza. Nie może zaś być współczesna, bo nie można wytwarzać czegoś, co już istnieje; nie może być wcześniejsza, bo w takim razie nie byłoby żadnej łączności między przyczyną a skutkiem: nie byłoby skutku, póki istnieje przyczyna, i nie byłoby przyczyny, gdy istnieje skutek; tym bardziej zaś przyczyna nie może być późniejsza, gdyż byłby to jeszcze większy absurd. Jeśli zaś nie jest możliwy żaden z tych trzech wypadków, to niemożliwe jest istnienie przyczyn. - W podobny sposób sceptycy usiłowali wykazać, że niemożliwa jest przyczyna ani cielesna, ani nie cielesna, ani ruchoma, ani nieruchoma, ani działająca samodzielnie, ani wespół z innymi. Przeto przyczyna jest czymś, o czym myślimy i mówimy, a o czym w rzeczywistości nic nie wiemy. Z drugiej znów strony zaprzeczanie, jakoby w przyrodzie działały przyczyny, również prowadzi do absurdalnych konsekwencji. Nic więc tu ani twierdzić, ani przeczyć nie można.
Podobne trudności sceptycy znajdowali zarówno w przyjęciu, jak i w odrzuceniu i innych naczelnych zasad przyrodoznawstwa, dotyczących r uch u, czasu, przestrzeni.
3. Rozważania matematyków są równie niepewne, a ich pojęcia równie pełne sprzeczności. Sprzeczny jest np. punkt nie rozciągły, sprzeczna jest linia jako mnogość punktów, linia jako wielkość pozbawiona szerokości, płaszczyzna jako pozbawiona głębi.
4. Sceptycyzm etyczny opierał się na analogicznych argumentach. Najpierw na rozbieżności panującej zarówno w obyczajach moralnych, jak i w teoriach etycznych; nie ma nic takiego, co by przez wszystkich było uznane za dobro. Następnie, nikt nie wie, co to jest dobro, nikt nie umie go zdefiniować; definicje, jakie bywają dawane, bądź wcale nie dotyczą dobra, lecz tylko *rzeczy z* nim związanych (np. gdy definiuje się je jako pożytek), bądź są tak ogólnikowe (np. gdy określa się je jako szczęście), że dają się interpretować, jak się komu podoba. Wreszcie nie ma nic takiego, co by z natury było dobre, tak jak są np. *rzeczy z* natury gorące lub zimne; bo np. ogień zawsze i wszystkich grzeje, a śnieg zawsze i wszystkich ziębi, żadne zaś z tzw. dóbr nie daje zawsze i wszędzie poczucia dobra.
Ostatecznie dobro, a także i zło, jest tak samo niepoznawalne jak Bóg, przyroda czy figury matematyczne, każdy ma o nim inne mniemanie, a jedynie słuszną wobec niego postawą jest powstrzymać się od sądu. Dotyczy to zresztą, podobnie jak w wiedzy teoretycznej, *rzeczy,* a nie zjawisk:

jest wątpliwe, czy dana rzecz jest dobra, ale niewątpliwe, czy ją za dobrą uważam.
Trzeba wszakże jakoś żyć i z innymi współżyć; sceptycy nie uznawali żadnych zasad poznania, ale musieli mieć i mieli pewne zasady życia: mianowicie, kierowali się tym, do czego każdego skłaniają naturalne popędy i obyczaje. W życiu praktycznym nie potrzeba pewności, wystarcza rozsądne prawdopodobieństwo.
W duchu takiego probabilizmu poszedł rozwój sceptycyzmu akademickiego, a także późniejszego pirronizmu; probabilizm objął później i teorię. Karneades twierdził, że wprawdzie żadne sądy nie są pewne, ale nie w równej mierze są niepewne. Są stopnie prawdopodobieństwa: 1) sądy tylko prawdopodobne, 2) prawdopodobne i niezaprzeczone, 3) prawdopodobne, niezaprzeczone i sprawdzone. I mniemał, że niekoniecznie należy powstrzymywać się od sądu, że można wypowiadać sądy, skoro są prawdopodobne. Przez to charakter nauki sceptyków uległ zmianie: straciła swój radykalizm i zbliżyła się do zdrowego rozsądku.

ZNACZENIE SCEPTYCYZMU. Choć zadania, jakie stawiali sobie sceptycy, były negatywne - chodziło im nie o ustalenie prawdy, lecz o obalenie fałszu i ujawnienie niepewności sądów ludzkich - jednakże znaczenie ich dziejowe było pozytywne i doniosłe. Wyrugowali wiele dowolności i błędów w przyjętych poglądach filozoficznych; zużytkowali i usystematyzowali wszystko, co było krytyczną myślą w Grecji, znakomicie to jeszcze pomnożywszy. Byli „teoretycznym sumieniem" swej epoki, podnieśli poziom wymagań stawianych dowodowi i w ogóle nauce. Rozwijając przez parę wieków ze skrupulatną systematycznością swe stanowisko, stworzyli prawdziwą skarbnicę pomysłów i argumentów sceptyckich, z której czerpały późniejsze epoki.
OPOZYCJA skierowana przeciwko sceptycyzmowi, wobec trudności atakowania wprost, zwalczała go przeważnie drogą okólną. 1) Usiłowała wykazać niepodobieństwo utrzymania się konsekwentnego na stanowisku sceptycyzmu: życie sceptyka nie jest i nie może być w zgodzie z jego teorią. 2) Zarzucała sceptykom posługiwanie się ukrytymi, dogmatycznymi założeniami, bez których argumentacja ich traci siłę. 3) Wypominała zgubne rzekomo skutki moralne sceptycyzmu.
WPŁYW PIRRONIZMU. Wyszedł on w starożytności poza własną szkołę i oddziałał na niektóre inne. Oprócz Akademii w jej „średnim okresie" (III i II w. p. n. e.) pod wpływem jego była „empiryczna szkoła" lekarzy, którzy stosowali w medycynie zasadniczą myśl sceptyków: uważali, że przyczyny chorób są niepoznawalne, i przeto ograniczali się do rejestrowania symptomatów chorobowych.
Sceptycyzm starożytny był szczytem rozwoju sceptycyzmu; późniejsze czasy korzystały zeń uzupełniając go jedynie w szczegółach i nigdy już potem tak zdecydowany i zupełny sceptycyzm nie znajdował zwolenników. W średniowieczu sceptycyzm występował tylko jako doktryna pomocnicza, na usługach dogmatycznej myśli; aby wzmocnić wiarę, niektórzy scholastycy sceptycznie poniżali wiedzę.
Autentyczny sceptycyzm został odnowiony w czasach nowożytnych, w epoce Odrodzenia, zwłaszcza we Francji XVI w., przez kongenialnego starożytnym sceptykom Montaigne'a. Odtąd sceptycyzm miał we wszystkich stuleciach zwolenników (np. Huet w XVII w., Bayle w początku XVIII, Schulze w końcu XVIII w.), wszelako byli to odosobnieni myśliciele i nigdy już nie wytworzył się liczniejszy i wpływowy obóz sceptyków.
Z zasobów sceptycyzmu starożytnego korzystali zresztą w nowych czasach nie tylko zwolennicy sceptycyzmu, ale i krytycyzmu: Kartezjusz, Hume czy Mili odnowili rozumowania i argumenty sceptyków, ale nie wyciągnęli z nich tak skrajnych konsekwencji jak oni.

KONIEC FILOZOFII HELLENISTYCZNEJ

1. EKLEKTYZM. W tym okresie filozoficznego wielowładztwa musiały powstać i powstawały dążenia do uzgodnienia zwalczających się doktryn i utworzenia doktryny kompromisowej. Gdy przez szereg pokoleń zwycięstwo filozoficzne nie przechylało się na stronę
żadnej ze szkół, coraz liczniejsi stawali się ci, co sporne kwestie chcieli rozwiązać eklektycznie.
Sceptycyzm zbyt był od innych szkół odrębny, aby można było go z nimi uzgodnić. Epikureizm tak samo. Natomiast trzy inne szkoły mogły myśleć o porozumieniu. Arystotelizm, zasadniczo unikający krańcowych rozwiązań, był wzorem kompromisowego stanowiska w filozofii; szkoła Arystotelesa podlegała stałym wahaniom, które zbliżały ją to do materialistycznych, to do idealistycznych

przeciwników. Programowy zaś eklektyzm rozwinęły dwie szkoły: Stoa i Akademia.
Eklektyczna była „średnia szkoła" stoików, zainicjowana przez Panaitiosa i Poseidoniosa, którzy, ograniczywszy stoicki monizm i rygoryzm, zbliżyli doktrynę szkoły do Platońskiej i perypatetyckiej. Prąd ten panował wśród stoików mniej więcej od połowy II w. do połowy I w. p. n. e. W tym samym czasie, ale jeszcze silniej eklektyzm opanował Akademię. Filon z Laryssy (ok. 160-80) był pierwszym, który odstąpił od panującego przed nim w Akademii sceptycyzmu i przejął się ideą uzgodnienia zwalczających się doktryn. Dalej jeszcze poszedł w tym kierunku Antiochos z Askalonu (zm. 68 p. n. e.): dla niego platonizm, arystotelizm i stoicyzm były spadkobiercami tej samej nauki Sokratesa i różniły się tylko w sformułowaniu, nie w *rzeczy.* Za podstawę swych poglądów brał filozofię stoicką, ale w etyce obok dóbr moralnych uwzględniał cielesne, a w metafizyce obok czynników materialnych - duchowe. Jeden z uczniów jego, Potamon, usiłował nawet założyć specjalną szkołę eklektyczną.
Szczególniej podatnym gruntem dla eklektyzmu okazał się Rzym. W tym środowisku filozoficznie nietwórczym filozofowie, nie umiejąc tworzyć idei nowych, zestawiali stare. Rzym wytworzył nieporównanych mistrzów eklektyzmu: sławnego Yarrona i jeszcze sławniejszego Cycerona.
M. Tullius Cicero (106-43) słuchał za młodu epikurejczyka Fajdrosa, akademika Filona i stoika Diodotosa, potem uczył się jeszcze od epikurejczyka Zenona, akademika-eklektyka Antiochosa z Askalonu i od platonizującego stoika Poseidoniosa. A teorie, jakie uznawał, były równie różnorodne, jak jego mistrzowie; zręcznie łączył teorie pochodzące z wszystkich szkół filozoficznych. W latach męskich swego ruchliwego życia nie zajmował się filozofią; uprawiał ją jedynie za młodu i w starości. Liczne jego pisma filozoficzne pochodzą prawie wyłącznie z trzech ostatnich lat życia. Wszystkie są oparte na źródłach greckich, na które zresztą sam otwarcie wskazywał. Więc: w *De finibus bonomrn et malorum* korzystał z Antiochosa i współczesnych sobie stoików i epikurejczyków; w *Tusculanae disputationes,* traktujących o warunkach szczęścia - z Panaitiosa, Poseidoniosa, Antiochosa, Chryzypa; w *De natura deorum* - z Fajdrosa, Kleitomacha, Karnea-desa i in.; *De republica* było naśladownictwem Platona, a ponadto w treści korzystało z Panaitiosa i Poseidoniosa; *Laelius sive de amicitia* czerpał z Teofrasta przez pośrednictwo stoików, itd., itd. Cyceron nie był nigdzie twórczym filozofem, wszędzie był wyrazicielem eklektycznego ducha, panującego na schyłku starożytności. Ponieważ zaś źródła, z których korzystał, przeważnie zginęły, przeto on sam stał się niezastąpionym źródłem.

2. FILOZOFIA W RZYMIE. W późniejszej fazie hellenizmu Ateny, upadłszy politycznie, straciły swe naukowe znaczenie. Wytworzyły się nowe ośrodki, a w nich nowy styl naukowy. Główne ośrodki były dwa: Rzym i Aleksandria. Każdy zaś z tych ośrodków miał styl odrębny: utylitarny i dyletancki stosunek do filozofii cechował Rzym, erudycja zaś była stylem Aleksandrii.
Długotrwała była niechęć Rzymian do filozofii. Jeszcze w latach 173, 161, 155, na wniosek Rzymianina starej daty, Katona Starszego, rozporządzenia Senatu wydaliły z Rzymu filozofów razem z retorami. Ale w końcu II w. p. n. e. stosunki zmieniły się. Młodzież rzymska zaczęła jeździć do ośrodków nauki greckiej, aby tam słuchać wykładów filozoficznych. Niebawem szkoły filozoficzne osiedliły się w Rzymie. Wytworzyła się moda na filozofię : ludzie zamożni trzymali w swych domach filozofów i za rozrywkę uważali przysłuchiwanie się dysputom; jedni czynili to z zamiłowania, inni, jakim to wypominał Tacyt, z próżności. Najpodatniejszy grunt znalazła w Rzymie szkoła stoicka; jej rygoryzm odpowiadał starorzymskiej cnocie. W okresie cesarstwa wielu zwolenników zaczął znajdować epikureizm, a także sceptycyzm w swej umiarkowanej akademickiej postaci, którą Cyceron sławił jako „najskromniejszy, najkonsekwentniejszy i najelegantszy sposób filozofowania". Każdy bez mała światły Rzymianin należał do jakiejś szkoły lub przynajmniej był jej sympatykiem. I nie mogło być inaczej: bo być wykształconym znaczyło wówczas być filozofem, a być filozofem znaczyło należeć do jednej ze szkół filozoficznych. Więc Scipio Młodszy i Młodszy Katon byli stoikami, a tak samo Stilo - filolog, Strabon - geograf, Scaevola - twórca jurysprudencji. Horacy zaliczał siebie do szkoły Epikura, której również bliscy byli Wergiliusz i Owidiusz. Kasjusz, morderca Cezara, był epikurejczykiem. Brutus był akademikiem, a w etyce hołdował stoicyzmowi. Triumwir Crassus był perypatetykiem. Zainteresowanie filozofią wzmogło się jeszcze za cezarów. Sami cezarowie filozofowali: August napisał *Zachętę do filozofii,* Trajan, Hadrian, Anto-ninus Pius zajmowali się filozofią, Marek Aureliusz był jednym z najwybitniejszych stoików.
Ale cała ta rzymska filozofia była przesiąknięta dyletantyzmem. Wszyscy byli filozofami, a nikt w Rzymie filozofii naprzód nie posunął. Ci nawet, co uprawiali ją najpoważniej, czynili to nie dla samej wiedzy, ale dla jej spodziewanych owoców: szczęścia i cnoty. Rzymscy filozofowie nie wydali nowej

szkoły, wypowiadali się tylko za tą lub inną szkołą. Toteż filozofia tego okresu pozostała w swych podstawach grecka.

3. NAUKA W ALEKSANDRII. Aleksandria, założona w drugiej połowie IV w., stała się już w III w. nie tylko stolicą państwa diadochów, ale i wyspecjalizowanych badań naukowych. Badania takie były prowadzone i gdzie indziej, zwłaszcza na Sycylii, gdzie przechowała się matematyczna tradycja pitagorejska; tam wielki Archimedes (zm. 212) stworzył podstawy mechaniki, a jednocześnie Arystarch z Samosu, rodak Pitagorasa, doszedł w astronomii do hipotezy heliocentrycznej. Ale niebawem praca naukowa skoncentrowała się w Aleksandrii. Nastąpił niejako podział puścizny Arystotelesa: filozofia została przy Atenach, nauka specjalna przy Aleksandrii. Mniejsze ośrodki szły bądź w ateńskim, bądź w aleksandryjskim kierunku: Pergamon chciał rywalizować z Aleksandrią, Rodos zaś, a potem Rzym pielęgnowały raczej filozofię ateńskiego typu.

Stosunki w Aleksandrii podobne były do współczesnych nam stosunków w Ameryce ze względu na nieograniczone wprost środki, jakimi dysponowała nauka. „Muzeum" aleksandryjskie było olbrzymim instytutem naukowym, utrzymującym na koszt państwa rzesze uczonych, zawierającym wspaniałą bibliotekę, zbiory zoologiczne, ogrody botaniczne, obserwatoria astronomiczne. Tam (po 300 r.) pracował najsłynniejszy matematyk starożytności Euklides, twórca *Elementów geometrii,* harmonii, optyki i katoptryki; tam żył również Apoloniusz, autor traktatu o cięciach stożkowych. Tam najsłynniejszy astronom starożytny, Ptolemeusz, wytworzył teorię astronomiczną, która panowała aż po Kopernika, i napisał geografię, używaną w Europie aż po nowe czasy. Tam pracował wybitny geograf Eratostenes.

Przez aleksandryjskich uczonych starożytność oswoiła się z kulistym kształtem Ziemi, zrozumiała mechanizm faz Księżyca, poznała większość pojęć, którymi i dziś operuje kosmografia.

A jednocześnie pielęgnowano w Aleksandrii nauki humanistyczne. Założono podstawy naukowe dla filozofii i historii literatury. Biblioteka w Aleksandrii osiągnęła w początku naszej ery liczbę 700 000 tomów. Uczoność aleksandryjska nabrała specjalnie erudycyjnego, antykwarskiego charakteru. Trzeba było czekać aż do XIX w., aby powtórzył się podobny kult i nagromadzenie erudycji.

Historyczne studia aleksandryjskich uczonych obejmowały również i dzieje filozofii. Natomiast z samą filozofią nauka była w stosunku tak luźnym, jak nigdy dotąd. Filozofia w Aleksandrii zaczęła rozwijać się dopiero w następnym okresie, zaczynając od I w. n. e. Zgodnie z duchem owego czasu, była to religijna metafizyka, a odpowiednio do sytuacji geograficznej Aleksandrii zawierała połączenie myśli Wschodu i Zachodu.

ZESTAWIENIA
ZAGADNIENIA OKRESU HELLENISTYCZNEGO

Zagadnienia naczelne i szczególnie charakterystyczne dla epoki były trzy. W fizyce: co jest ukrytą przyczyną zjawisk? W logice: co stanowi kryterium prawdy? W etyce: co daje szczęście? Tym trzem były podporządkowane wszystkie inne.

Fundamenty nowych szkół zostały założone w najbliższym czasie po Platonie i Arystotelesie. Szkoły te starały się rozwiązać te same prawie zagadnienia, co oni; tyle tylko, że zasób zagadnień został zwiększony (wyraźne to zwłaszcza u sceptyków). Rozrost zagadnień objawił się głównie w dziedzinie etyki. A zagadnienia te różniły się zasadniczo od tych, które potem przyniosła epoka chrześcijańska. Zasadniczą cechę etyki starożytnych stanowiło to, że dla niej dobrem najwyższym i celem było szczęście; między dobrem a szczęściem nie było przeciwieństwa ani nawet rozdziału. Stąd wynikały ważne konsekwencje: nie było w ich etyce ani nakazu, ani obowiązku, w ścisłym słów tych znaczeniu. Dawała nie nakazy, lecz rady, jak osiągnąć szczęście; była „optatywna", jak ją nazwał Brochard, nie imperatywna. Podawała wykazy cnót, ale nie wykazy obowiązków. Nie znała grzechu, lecz tylko błąd. Nie znała też pojęcia zasługi i winy.

POJĘCIA I TERMINY

Pojęć i terminów przybyło najwięcej w dziedzinie teorii poznania i etyki. Inicjatywa w tworzeniu nowych terminów wyszła w największej ilości wypadków od stoików. W teorii poznania teraz dopiero znaleziono nazwy dla najbardziej zasadniczych pojęć, jak np. dla przeciwieństwa podmiotu i przedmiotu, teraz dopiero

ustalono termin dla świadomości, samowiedzy, wrażenia, oczywistości, aktu uznania, sądu spostrzegawczego; zostały ustalone techniczne nazwy dla pojęcia i dla kryterium. Weszły w użycie sceptyckie terminy, jak „sceptyk", „dogmatyk", „nierozstrzyganie kwestii" i in. Niektóre terminy miały różne znaczenia w zależności od szkoły; u stoików oznaczała pojęcie wspólne, a u epikurejczyków - wyobrażenie odtwórcze. Liczne też były nowe a podstawowe pojęcia etyczne: postęp, *rzecz* moralnie obojętna, moralna intencja i wiele innych. Uderzające jest, że klasyczna grecka filozofia - Platona i Arystotelesa - obchodziła się bez tych wszystkich pojęć.
Na okres ten przypadło utworzenie terminologii łacińskiej, tak ważnej dla następnych tysiącleci. Była ona prawie wyłącznie przekładem terminologii greckiej, często wprost przejmowała z niej terminy, jak *dialecticus czy historia.* Teraz powstały *owe: forma, materia, experientia, elementu, inductio, individuum, intellectus, intellegibilis, ratio* i *rationalis, generalis, innatus* i tysiące innych, które przeszły nie tylko do łaciny, ale do wszystkich prawie kulturalnych języków nowożytnych Europy. Formowanie terminów nie poszło od razu łatwo; szukano odpowiedników i wahano się: *ovala* była tłumaczona zarówno *substantia* jak i *essentia, aro/ua* (atomy) - zarówno *principia* i *semina rerum* jak *minima naturae, corpuscula, prima corpora, elementu* itp.

BILANS OKRESU

Wykaz trwałych zdobyczy filozoficznych tego okresu jest skromniejszy niż poprzedniego. Jednakże i ten okres wydał klasyczne sformułowania pewnych stanowisk, zwłaszcza etycznych: w filozofii stoickiej i epikurejskiej. A także rozwinął pewną ilość teorii niezależnych od zajmowanego stanowiska. Do nich należała logika zdań rozwinięta przez stoików, ich kryteria prawdy i teoria wartości moralnych, systematyka przyjemności przeprowadzona przez epikurejczyków oraz analizy poznania przeprowadzone przez pirrończyków, zachowujące swą ważność niezależnie od wyciąganych z nich wniosków sceptycznych.

CHRONOLOGIA

Okres hellenistyczny trwał w filozofii długo, przetrwał wiele pokoleń. Najważniejsze było pierwsze pokolenie okresu, które przyszło zaraz po Arystotelesie i kwitło około 300r.: należeli doń założyciele wszystkich szkół hellenistycznych, Zenon, Epikur i Pirron; należał doń także Teofrast, scholarcha w Likeionie; jedna tylko Akademia nie miała wówczas wybitniejszego przedstawiciela. W tym pokoleniu żył też wielki uczony Euklides i rozkwitała już nauka aleksandryjska. Drugie pokolenie, około 270 r., wydało Kleantesa stoika, Tymona sceptyka, Stratona perypatetyka, Arkezylaosa sceptycznego akademika, a uczeni szczycili się Arystarchem z Samosu. W trzecim pokoleniu twórczość filozoficzna zaczęła wygasać, jeden tylko Chryzyp ze szkoły stoickiej był twórczym myślicielem; potem nie występuje już żadne wybitne nazwisko w filozofii (choć były to czasy Archimedesa), aż koło połowy II w. ukazały się wydatniejsze postacie Karneadesa i Panaitiosa. W tym pokoleniu objawił się przyrost energii filozoficznej, która wyładowała się bądź w sceptycyzmie, bądź w eklektyzmie. Eklektyczne było też następne pokolenie (przynajmniej szóste po Arystotelesie), do którego, koło 100 r., należeli Poseidonios stoik i Filon z Laryssy, scholarcha Akademii. Potem żyli współcześnie w pierwszej połowie I w. p. n. e. Lukrecjusz epikurejczyk, Cyceron i uczony arystotelik Andronikos z Rodosu; było to pokolenie ludzi bardzo do filozofii zapalonych, ale mało twórczych.
Następna zaś generacja (należał do niej Filon z Aleksandrii) inaugurowała już nową epokę; niemniej stare szkoły hellenistyczne trwały dalej i dopiero po paru pokoleniach platonizm wydał Plutarcha, stoicyzm Marka Aureliusza, a pirronizm Sekstusa Empiryka.

WYDARZENIA WSPÓŁCZESNE

Gdy okres ten się zaczynał, było nad Morzem Śródziemnym wiele państw, a gdy się kończył (po bitwie pod Actium, r. 31), było już tylko jedno Imperium Rzymskie. Gdy się *zaczynał,* Grecja stanowiła centrum kultury, a gdy się kończył, była już tylko zaniedbaną prowincją. Utworzyły się poza nią inne ośrodki: od III wieku Aleksandria ze swą biblioteką i muzeum stała się, zwłaszcza pod Ptolemeuszem Filadelfosem, wielkim ośrodkiem życia umysłowego. Tak samo od III w. miasto Pergamon stało się ośrodkiem kultury - zwłaszcza artystycznej. A w tym samym czasie stawał się Rzym ośrodkiem politycznym.
Okres *zaczynał* się kulturą, która była czysto grecka, a gdy się kończył, kultura stała się już zrostem pierwiastków greckich i rzymskich, wschodnich i zachodnich, europejskich i azjatyckich. Gdy się zaczynał, przeważała kultura filozoficzna, później zaś obok filozofii równorzędne miejsce zajęły nauki szczegółowe. Wiek III był wiekiem Teofrasta, twórcy geografii roślin i historyka filozofii (ok. 300 r.),

Euklidesa z Aleksandrii, twórcy geometrii (ok. 300 r.), Stratona, perypatetyka zasłużonego dla eksperymentalnego przyrodoznawstwa (ok. 280), Archimedesa z Syrakuz, wielkiego fizyka (czynnego głównie 250 - 220), a także znakomitych filologów aleksandryjskich. W II w., mniej ważnym dla filozofii, rozkwit nauk szczegółowych trwał dalej: wówczas to czynny był Heron z Aleksandrii, sławny matematyk, fizyk, technik, a prace humanistów nabrały uniwersalnego charakteru; powstała (ok. 145) kronika świata Apollodora z Aten i (ok. 150) historia powszechna Polibiusza.
W Rzymie przez okres ten zmieniło się wiele, w ustroju społecznym tak samo jak w kulturze umysłowej. *Zwłaszcza* od połowy II wieku. Przechodził przez walki wewnętrzne, rewolucje dążące do sprawiedliwszego ustroju społecznego. I jednocześnie ożywiało się jego życie umysłowe. W 167 r. Polibiusz przybył do Rzymu, a mniej więcej w tym czasie zaczęły się pojawiać własne prace naukowe Rzymian, jak Katona Starszego *De Agricultura.* W 83 r. Sulla przywiózł do Rzymu rękopis Arystotelesa i Teofrasta. Koło połowy I wieku - za Lukrecjusza, Yarrona, Cezara i Catulla - Rzym był stolicą już nie tylko w sensie politycznym.
A w r. 30 rozpoczęła się trwająca blisko pół wieku era Augusta, w której Rzym panował nad światem nie tylko militarnie i politycznie; żyli w nim i działali wielcy poeci: Wergiliusz, Horacy, Owidiusz, Propercjusz, historyk Liwiusz, geograf Strabon, znakomici gramatycy, wielcy prawnicy i powstawały najbardziej monumentalne dzieła sztuki rzymskiej, jak Panteon. W tej wielkiej erze Rzymu filozofia i filozofowie odgrywali stosunkowo skromną rolę.

KWESTIE SPORNE

Dzieła twórców filozoficznych tej epoki zaginęły bez mała doszczętnie i doktryn ich musimy dochodzić z szczupłych fragmentów lub na podstawie pism naśladowców. W tym leży przyczyna nieporozumień i rozbieżnych interpretacji. Dotyczy to zwłaszcza stoików; historycy „starego stoicyzmu" wahają się między biegunowo różnymi interpretacjami: między materializmem i spirytualizmem w metafizyce, sensualizmem i aprioryzmem w logice, determinizmem i teorią wolnej woli w etyce. Dziejopisarze szkoły stoickiej uwzględniali na ogół tylko bądź założycieli szkoły, bądź jej ostatnich, najbliższych nam przedstawicieli, i przez to pośrednie ogniwa rozwoju zostały nie zbadane i są jeszcze zagadką; od niedawna dopiero zwrócono uwagę na doniosłe postacie Panaitiosa i Poseidoniosa, stanowiącego niejako stację węzłową w drogach rozwojowych greckiej filozofii - W epikureizmie przedmiotem sporu wciąż jeszcze są najistotniejsze dla tej doktryny kwestie, mianowicie kwestie etyczne, jak np. teoria negatywnego szczęścia lub stosunku rozkoszy cielesnych i duchowych. - W pirronizmie najtrudniejsze jest zrozumienie samego Pirrona (sceptycy uważali go za swego protoplastę, inni zaś pisarze starożytni, jak Cyceron, nie wiedzą nic o jego sceptycyzmie i przedstawiają go tylko jako rygorystycznego etyka). Poza tym sporny jest stosunek akademizmu do pirronizmu, sporne autorstwo i sens niektórych tropów, sporne, jak pojmować przekazany przez tradycję fakt, że niektórzy sceptycy godzili swe stanowisko ze stanowiskami dogmatycznymi, np. Ainezydem godzi je z heraklityzmem, Arkezylaos - z platonizmem, Sekstus lub Menodot - z empiryzmem.

OKRES KOŃCOWY FILOZOFII STAROŻYTNEJ (I-VI W. N. E.)

1. FILOZOFIA NA PODŁOŻU RELIGII. Pod koniec starożytności dokonał się przewrót w umysłach: oderwał je od spraw doczesnych i zwrócił ku wiecznym. Ludzie, przesyceni i zniechęceni do dóbr tego świata, jęli w innym świecie szukać celu i sensu życia. Żądza życia wiecznego i wyzwolenia z niedoli i znikomości ziemskiej opanowała umysły. Zarazem zanikło zaufanie do własnych sił i powszechne stało się oczekiwanie pomocy nadprzyrodzonej od istot wyższych, boskich. Złożyły się na tę przemianę przyczyny różnorodne, zarówno natury psychicznej jak społecznej, zarówno wyczerpanie się dotychczasowej kultury Greków jak i dopływ od Wschodu innej, religijnej kultury.
Duch religijny również opanował filozofię. Wytworzyło się przekonanie, że środkami przyrodzonymi niepodobna rozwiązać jej zagadnień. Ale też nie były to te same zagadnienia, co dawniej. Filozofia musiała teraz odpowiedzieć na pytania natury religijnej, inaczej zdawała się niepotrzebna. Jeśli nie umiała zastąpić religii, to była zastępowana przez nią: przez religię Wschodu, Stary Zakon, przez nową wiarę chrześcijańską czy nawet przez pogaństwo.
Proces zbliżenia filozofii z religią wypełnił ostatnią epokę starożytności; przewagę zachowała religia; ona podporządkowała sobie filozofię, nie odwrotnie. Wprawdzie epoka ta wydała też filozoficzną religię, ale przede wszystkim - religijną filozofię. Filozofia zaczęła się była w Grecji od czysto teoretycznych

zainteresowań. Ograniczył je już okres hellenistyczny; jego zasadniczym pytaniem było: jak żyć? Obecnie nastąpiło dalsze jeszcze przesunięcie zagadnień: nie-jak żyć, lecz jak wyzwolić się od życia i połączyć z bóstwem.
Do starych, koncepcji i definicji filozofii przybyły tymi czasy nowe, odpowiadające jej religijnej orientacji. I weszło w zwyczaj zarówno w środowiskach greckich i chrześcijańskich zestawiać aż sześć definicji filozofii: 1) poznanie bytu jako takiego, 2) poznanie rzeczy boskich i ludzkich, 3) nauka nad naukami, 4) miłość mądrości. To były definicje starogreckie, pierwsza arystotelesowskiego pochodzenia, druga stoickiego. Ale ponadto: 5) rozmyślanie nad śmiercią i 6) upodobnianie się do Boga. Te dwie ostatnie definicje filozofii były wyrazem jej zespolenia z religią, jakie dokonało się na schyłku starożytności.

2. FILOZOFIA OPARTA NA OBJAWIENIU. Przez to zespolenie zmieniła się tedy sama koncepcja filozofii: z narzędzia poznania świata stała się narzędziem połączenia z Bogiem;
ze środka do kierowania życiem doczesnym stała się środkiem do wyzwolenia z życia. Gdy mówiono teraz o „poznaniu" (gnozis), to miano na myśli nie zrozumienie, lecz ponad rozumowe oglądanie prawdy. Przedmiotem godnym poznania był dla ludzi tej epoki jedynie Bóg. Był nie tylko przedmiotem, był także i źródłem poznania; bo do poznania, jak do zbawienia, potrzebna jest pomoc nadprzyrodzona. Przez to poznanie stało się zależne od objawienia. Objawienie spływa na człowieka w stanach „mistycznych", gdy bezpośrednio obcuje się z bóstwem. Wobec pytania: wiedza przyrodzona czy mistyczna ? straciło swą aktualność stare greckie pytanie: zmysły czy rozum ? Ani bowiem zmysłowe doświadczenie, ani trzeźwe rozumowanie nie objawiało tej prawdy, której obecnie szukała filozofia; dostarczała jej chyba jedynie wiedza mistyczna, osiągana w stanach ekstazy, gdy dusza wychodzi z ciała i łączy się z bóstwem. I środek do zdobycia wiedzy musiano teraz ujrzeć w tym, co usposabia do ekstazy, a więc w modlitwie, czystości serca i wierze.
Kto objawienia nie otrzymał osobiście, mógł opierać się na objawieniu otrzymanym przez innych ludzi wybranych przez bóstwo. Tacy wybrańcy byli autorytetami, tj. osobą swą gwarantowali prawdę. Potrzeba autorytetu, naturalna w religii, przeniknęła do filozofii. Filozofia, która dotąd występowała w Grecji z ufnością w przyszłość i we własne siły człowieka i która walczyła o autonomię dla myśli, teraz stała się heteronomiczna, szukała prawdy w przeszłości, w tradycji, w pismach świętych, zwracała się o pomoc do objawień i o gwarancję do autorytetów.

3. WPŁYW WSCHODU. Granice Grecji, zamknięte długo dla wpływów obcej kultury otworzyły się teraz na oścież i wschodnie idee opanowały umysły greckie. Zgodnie z duchem czasu oddziałały przede wszystkim religie Wschodu; bardziej mistyczne i uduchowione, zapowiadające wyzwolenie z niedoli ziemskiej, więcej przemawiały do ludzi tej epoki niż religia Greków.
Ośrodkiem filozofii były już nie Ateny, lecz Aleksandria, leżąca na rubieży Zachodu i Wschodu, gdzie spotykali się ludzie różnych ras i kultur. Powstawały tam równocześnie systemy filozoficzne w różnych środowiskach, wśród Greków i wśród Żydów. Myśl grecka i wschodnia oddziaływały na siebie wzajem i tworzyły różnorodne połączenia. Istniała świadomość różnicy dzielącej te dwie kultury, ale właśnie dążono do ich zespolenia; filozofia, powstająca od I. w. p. n. e. w Aleksandrii, była tedy synkretyczna, tzn. pracowała nad zespoleniem narodowo i rasowo odrębnych systemów myśli w jednej nad narodowej i nad rasowej koncepcji. Synkretyczna filozofia miała dwie postaci: jedną na podłożu wschodnim (żydowskim), drugą na podłożu greckim. Pierwsza prędko znalazła wybitnego przedstawiciela w Pilonie, druga dojrzewała przez kilka stuleci, zanim wydała system Plotyna.

4. STARE i NOWE SZKOŁY. Szkoły filozoficzne, założone dawniej przez Greków - Platońska, Arystotelesowska, cynicka, stoicka, Epikurejska, sceptycka - istniały dalej; ale doktryny ich otrzymały teraz nowe zabarwienie przez wzmocnienie pierwiastków religijnych. Zmiana ta była szczególnie wyraźna w stoicyzmie (który np. u Marka Aureliusza przepełniony był uczuciem religijnym) i w platonizmie. Natomiast epikureizm i sceptycyzm nie stanowiły podatnego gruntu dla myśli religijnej i przez to przestały odgrywać wydatniejszą rolę w życiu umysłowym.
Obok doktryn dawniejszych powstały teraz nowe. Te miały charakter wyraźniej jeszcze religijny. Nie były już dziełem samych Greków; współpracownikami Greków byli tu ludzie pochodzenia wschodniego. I te doktryny korzystały z dawnej greckiej filozofii; nawet ze sceptycyzmu, wykazującego niedostateczność wiedzy przyrodzonej, a tym bardziej z ascetycznego stoicyzmu lub z arystotelizmu, opartego na koncepcji Boga. Tych źródeł bynajmniej nie ukrywały; przeciwnie, jak przystało na epokę ceniącą autorytet i tradycję, kładły nacisk na swą zależność. Korzystano teraz nie z jednego, ale z

wszystkich dawnych systemów na raz. Granice między szkołami zatarły się; kwestie sporne, które je tak długo rozdzielały, a były najwięcej natury etycznej, logicznej, fizykalnej, zeszły teraz na plan drugi wobec zagadnień religijnych. Przez to wytworzyły się sprzyjające warunki eklektyzmu, który też na schyłku starożytności stał się zwyczajem, a nawet metodą. Poseidonios, stoik, był bodaj pierwszym wybitnym przedstawicielem filozofii nowego typu; religijnej i eklektycznej.
Wszakże w eklektycznym konglomeracie doktryn filozoficznych dwie miały stanowczą przewagę. Jedną z nich był platonizm; ze swą teorią idei wiecznych, dusz nieśmiertelnych i natchnień wieszczych był predestynowany, aby stać się podstawą nowego, religijnego okresu; do niego najczęściej nawiązywała nowa teologia, nadbudowana teraz nad starą fizyką. Z wpływem platonizmu mógł mierzyć się jedynie wpływ pokrewnego mu pitagoreizmu. Ta doktryna, wytworzona niegdyś w sekcie religijnej, odżyła na nowo w religijnie nastrojonych czasach.
Jeden z odłamów nowej filozofii, religijnej i eklektycznej, od źródła, na które najczęściej się powoływał, bywa nazywany neopitagoreizmem. Nie był jednolitą, ściśle określoną doktryną, lecz ogólnym prądem, obejmującym różne próby i indywidualne odmiany. Najdawniejszym znanym z nazwiska przedstawicielem neopitagoreizmu był Nigidius Figulus (w I. w. p. n. e.) i Syryjczyk Numenios z Apamei (w II. w. n. e.), przesiąknięty wpływami wschodnimi, uważający, że Platon i Pitagoras głosili tylko starą mądrość braminów, magów perskich, Egipcjan i Żydów. Należał doń Apoloniusz z Tiany, występujący jako prorok raczej niż jako filozof, oraz poeta Apulejusz. Od tych neopitagorejczyków niełatwo jest odróżnić czynnych równocześnie platończyków, jak znany biograf Plutarcha Cheronei na przełomie I i II w. i Celsus, wróg chrześcijan, w II w. Doktryny neopitagorejczyków i platończyków stanowiły zaczątki, z których po paru wiekach wyłoniła się wreszcie najdoskonalsza i najsamodzielniejsza formacja filozoficzna całej epoki. Utworzona została dopiero ku jej schyłkowi, w III w. n. e. przez Plotyna. Dla niej zachowuje się nazwę neoplatonizmu. Filozofia neoplatońska reprezentuje najświetniej myśl wyrosłą w środowisku greckim, podobnie jak filozofia Filona - myśl wyszła ze środowiska wschodniego, mianowicie żydowskiego.
Obok myśli greckiej i żydowskiej wyrastała w tym okresie jeszcze myśl inna: chrześcijańska. Ale gdy tamte są zakończeniem starożytności, ta łączy się już z epoką następną jako jej początek.

FILON

Głównym przedstawicielem synkretycznej żydowsko-greckiej filozofii był Filon. Jego system, zbudowany przy pomocy greckich pojęć, ale na podstawie wierzeń żydowskich, powstał wcześnie, już na początku I w. n. e. Stał się prototypem systemów swej epoki
i przyczynił się najwięcej do tego, że wschodnie motywy przeniknęły spekulację grecką w jej ostatniej fazie.
ŻYCIE I PISMA. Filon, Żyd z Aleksandrii, urodził się około 25 r. p. n. e., a zmarł ok. 50 r. n. e. Wiadomo o nim, iż jako wysłannik aleksandryjskiej gminy żydowskiej jeździł w 40 r. do Rzymu w poselstwie do cesarza Kaliguli. Liczne jego dzieła, których wykaz podał Euzebiusz, w przeważającej części zachowały się. Od pism czysto filozoficznych, mało samodzielnych, zapewne młodzieńczych, ważniejsze są pisma późniejsze, redagowane w postaci komentarzy do Pięcioksięgu; noszą one tytuły: *Legis allegoriae, De sacrificiis Abeli et Caini, De Cherubim, Quod Deus sit immutabilis, De confusione linguarum* i in.
POPRZEDNICY. Filon był z jednej strony przedstawicielem teologicznej tradycji żydowskiej, z drugiej zaś podlegał wpływowi greckiej filozofii, na której dalszy rozwój potem sam wybitnie oddziałał. Z doktryn greckich zwłaszcza Platońska i pitagorejska, ale także i stoicka wpłynęły na niego.
Jego próba spojenia greckich i żydowskich elementów miała już poprzedników wśród Żydów, przede wszystkim w osobie Arystobula, Żyda greckiego żyjącego w połowie II. w. p. n. e., który stosował filozofię grecką do egzegezy Pięcioksięgu, oraz nieznanego autora pisma o *Mądrości Salomona,* który przejęty był doktrynami Platońskimi, stoickimi i Heraklitejskimi.
POGLĄDY. 1. DUALIZM i MONIZM. Filon należał do tych, którzy mieli jeden tylko przedmiot prawdziwego zainteresowania: Boga. On bodaj pierwszy wyraźnie sformułował zadanie filozofii jako poznanie Boga. Świat interesował go jedynie jako dzieło Jego i objawienie. Ale między Bogiem a światem leżała dla ówczesnej myśli przepaść. Myśl ta była na wskroś dualistyczna. Bóg i świat: to było dla niej przeciwieństwo podstawowe. Duch i materia stanowiły przeciwieństwo drugie, a dobro i zło -

przeciwieństwo trzecie. Wszechświat zdawał się być szarpany przez wrogie potęgi: duch w nim zmaga się z materią, dobro zmaga ze złem.
Wszakże poczucie dwoistości bytu łączyło się wówczas z nieodpartą potrzebą jedności. W tym widziano właściwe zadanie filozofii, aby mimo wszystko odnalazła jedność wszechświata, jedność Boga i stworzenia, ducha i materii, dobra i zła. Punkt wyjścia filozofii był skrajnie dualistyczny, ale jej cel skrajnie monistyczny.
Filozofia ta nie mogła być monistyczna na dawny sposób. Dawniejsze systemy Grecji jeśli były monistyczne, to były materialistyczne; monizm ich pochodził stąd, że byt wyższy sprowadzały do niższego: ducha sprowadzały do materii, a i Boga pojmowały na jej podobieństwo. Teraz przyszedł czas na system odwrotny: w tym religijnym, uduchowionym okresie duch wydawał się realniejszy od materii, Bóg realniejszy od stworzenia. Przeto wywodzono stworzenie z Boga, materię z ducha i w ogóle byt mniej doskonały wywodzono z bardziej doskonałego, a nie odwrotnie. Nowy monizm mógł być tylko spirytualistyczny.
Jeśli zaś i taki monizm natrafiał na trudności - bo jakże materię wywieść z ducha, a zwłaszcza jak zło wywieść z Boga? - to pozostawało inne jeszcze wyjście. Zamiast sprowadzać różne rodzaje bytu do jednego rodzaju, można było traktować je jako ogniwa
jednego szeregu. Jeśli rodzaje łączą się w jeden szereg, jeśli stanowią szczeble jednej drabiny, schodzącej od szczytu do nizin, to znaczy, iż byt stanowi pewną jedność. Taki gradualizm (tak można by nazwać to stanowisko) wraz ze spirytualistycznym monizmem stanowił osnowę ówczesnych systemów filozoficznych. Do ustalenia tego stanowiska Filon przyczynił się więcej od innych.

2. ALEKSANDRYJSKI SCHEMAT METAFIZYKI. Filozofowie owej epoki widzieli między Bogiem a materialnym światem przepaść zbyt wielką, by mogły to być sąsiednie ogniwa jednego szeregu; należało znaleźć ogniwo pośrednie. Tak też uczynił Filon i utworzył schemat, który na długo przyjął się wśród filozofów Aleksandrii, zarówno żydowskich jak greckich i chrześcijańskich.
A) Bóg był punktem wyjścia systemu. Było to ujęcie nowe, bo dotąd punktem wyjścia rozważań filozoficznych bywał świat, a Bóg tylko punktem dojścia; Filon zaś nie tworzył pojęcia Boga na podstawie poznania świata, lecz odwrotnie. Jak pojmował Boga? Pojmował go synkretycznie, łącząc w jednym pojęciu własności greckiego absolutnego bytu z własnościami żydowskiego jedynego Boga. Absolutny byt, o którym rozprawiali greccy filozofowie, to byt niezależny, istniejący dzięki swej własnej naturze; jest jeden i niezłożony, niezmienny i wieczny, ponadczasowy i ponadprzestrzenny. Te wszystkie cechy, zaczerpnięte z Platona, Arystotelesa, poniekąd nawet z eleatów, Filon przypisywał Bogu.
Ale ponadto jego Bóg był osobą, był dobrotliwy, potężny, wszechwiedzący. To znów były cechy czerpane ze Starego Zakonu, natomiast zupełnie obce greckiemu pojęciu absolutu. Co więcej, Bóg Filona był niedostępny i niepojęty; był transcendentny podwójnie: kosmicznie i epistemologicznie. Jest poza światem; nie jest w związku z żadną rzeczą i żadną istotą skończoną, nawet podczas tworzenia i po stworzeniu. Ale jest także i poza poznaniem; jest wyższy i doskonalszy ponad wszystko, co poznać możemy, wyższy ponad wszystkie ludzkie pojęcia, nawet najwznioślejsze, jak dobro, cnota, mądrość; nie można go nazwać trafnie żadnym imieniem, nawet imię „Bóg" ujmuje tylko częściowo Jego naturę. Ta nauka o transcendencji Boga miała również główne źródło w religii żydowskiej. Cała zaś Filońska teoria Boga, utożsamiająca byt niezmienny z niepojętą osobą boską, była klasycznym tworem synkretycznej myśli.
B) Materia stanowiła przeciwległy kraniec w systemie Filona. Pojmował ją po platońsku: bezkształtna, bezwładna, bezduszna, pozbawiona określonych własności, nie była dlań nawet bytem, lecz tylko potencją, z której byt może być dopiero ukształtowany. Jeśli zaś tkwi w niej siła, to tylko ujemna, przeciwstawiająca się siłom wyższym i będąca źródłem zła w świecie. Materia jest tedy bądź znikoma, bądź zł a. Nie może być tworem Bożym Jak tego już Platon uczył, nie jest stworzona, lecz jest odwieczna. Przeciwieństwo zaś między Bogiem a materią jest tak wielkie, że nie może istnieć bezpośrednie między nimi zetknięcie. Więc Bóg - tu Filon przestawał już być w zgodzie z Platonem - nie tylko nie stworzył materii, ale też nie stworzył z niej świata. Jeśli świat materialny jest stworzony i kierowany przez Boga, to jedynie pośrednio. Trzeba przyjąć pośrednie między nimi ogniwo. Ogniwo to widział Filon w Logosie.
C) Logos. Pośrednie ogniwo między Bogiem a światem materialnym odkrył był już Platon. Tym ogniwem były idee, prawzór idealny materialnego świata. Filon uznawał istnienie idei, ale pojmował je inaczej niż Platon, mniej abstrakcyjnie, bardziej teologicznie.

a) Idee istnieją nie samodzielnie, lecz w Bogu; są mianowicie myślami Bożymi. Przy pozorach zgodności z Platonem, była to zasadnicza przemiana jego teorii idei.
b) Ale idee są nie tylko myślami, lecz *zarazem* i siłami Bożymi, bo myśl Boża od razu obraca się w czyn. Siły zaś Boże przechodzą z Boga w świat i kształtują go. Idee, w tym znaczeniu, są nie tylko w Bogu, ale i w świecie; są zespołem sił kształtujących świat, są duszą i rozumem świata. To było już pojęte bardziej po stoicku niż po platońsku. I dla zespołu idei-sił, należących do boskiej natury a zarazem kształtujących świat, Filon użył terminu spopularyzowanego przez stoików i nazwał go Logosem.
c) Wszakże do pojęcia Logosu dodał jeszcze motyw trzeci: Logos jest osobą. To oddzielało Filona nie tylko od Platona, ale też od stoików i w ogóle od Greków; był to motyw całkowicie wschodni. Logos jest osobą, aniołem, pośrednikiem między Bogiem a światem, wysłannikiem i zastępcą Boga, więcej: synem Bożym, jeszcze więcej: drugim bogiem. Jego stwórcą jest Bóg, on zaś z kolei jest stwórcą świata, jest tym, który ukształtował świat z materii.
Tak oto z różnorodnych motywów - Platońskich idei, stoickich sił, żydowskich aniołów - wyrosło u Filona pojęcie Logosu. Połączone w nim zostało to, co Grecy rozdzielali skrzętnie. Ale właśnie takie irracjonalne połączenie pojęć potrzebne było tamtej epoce. I na szereg stuleci uwaga metafizyków ześrodkowała się nie na Bogu niedostępnym ani na materii znikomej, lecz - na Logosie.
Bóg, Logos i świat materialny - to były trzy szczeble w drabinie bytów, zstępującej od doskonałości do niedoskonałości. Z tej trójcy Filon stworzył schemat, który stał się podłożem dla całego dalszego rozwoju metafizyki aleksandryjskiej.

3. PSYCHOLOGIA. W filozofii przyrody Filon był niesamodzielny: układał ją z motywów stoickich, Platońskich i pitagorejskich. Więcej znów samodzielności wykazał w psychologii. Była odbiciem jego metafizyki. Duszę bowiem ludzką uważał za miejsce spotkania dwóch światów, materialnego i boskiego; zmysłowa część duszy jest czysto materialna, a rozum jest wypływem bóstwa. Jak we wszechświecie, tak i w mikrokosmosie ludzkim potrzebny jest czynnik pośredniczący między krańcami; jego też nazywał Logosem. Jak kosmos, tak i dusza była pojęta przez Filona jako szereg złożony z trzech ogniw różnej doskonałości: rozum, logos, zmysły. Rozum pojmował jako najwyższą, intuicyjną władzę, jako zdolność oglądania Boga i chłonięcia światła Bożego, logos zaś - jako intelekt niższy, dyskursywny i operujący zmysłowymi danymi.

4. ETYKA i TEORIA POZNANIA. Etyka Filona była odwróceniem jego metafizyki. Człowiek, jako istota cielesna, należy do najniższych tworów w drabinie bytów, ale zadaniem jego jest dojść do jej szczytu. Metafizyka uczy, jak drabina bytów od doskonałego, boskiego bytu schodzi do niedoskonałego, etyka zaś - jak byt niedoskonały ma wejść z powrotem do doskonałości. Człowiek musi odbyć z powrotem drogę do Boga; złączenie z Bogiem jest jego celem. Cel ten przyrodzonymi ludzkimi środkami ziścić się nie da.. Jest osiągalny tylko przez boską część duszy, przez rozum, i to tylko w chwilach, gdy rozum jest wyzwolony z ciała, a więc jedynie w stanach ekstazy i kontemplacji. Etyka więc, którą rozwijał Filon, była transcendentna w swych celach, ekstatyczna w swych środkach i na wskroś heteronomiczna.
Teoria poznania Filona była analogiczna do etyki. Mniemał, że prawda jest tylko w Bogu i że człowiek może ją osiągnąć tylko przez połączenie z Bogiem. Możliwe to tylko w stanach kontemplacji i ekstazy. Przyrodzone siły człowieka nie starczą do poznania prawdy, lecz Bóg udziela swej pomocy w postaci objawienia; jedynym, niezawodnym źródłem poznania jest Pismo święte, zawierające prawdy objawione. Co prawda, Filon uznawał też cnoty życia czynnego obok cnót kontemplacyjnych i uznawał poznanie dyskursywne obok kontemplacyjnego, ale uznawał je tylko jako poziom niższy, jako przygotowanie do prawdziwej cnoty i prawdziwego poznania.
ZESTAWIENIE. Filozofia Filona była teocentryczna i heteronomiczna: zadaniem jej było poznanie Boga, a źródłem Pismo święte. Była gradualistyczna: wszystkie rodzaje bytu traktowała jako ogniwa jednego szeregu, zaczynającego się od doskonałego Boga, a kończącego na znikomej materii. W niej etyka i teoria poznania były równie teocentryczne, jak metafizyka: aby osiągnąć dobro i prawdę, dusza musi połączyć się z Bogiem.
WPŁYW. Filon oddziałał nie tylko na myśl żydowską, w której stał się na długo autorytetem i wzorem, ale i na myśl grecką. On, przedstawiciel Wschodu, wdarł się do rozwoju filozofii greckiej i oddzielił myśl starogrecką od ostatnich jej tworów, mianowicie od neoplatonizmu. Religia żydowska ze swym monoteizmem i radykalnym przeciwstawieniem Boga i świata, ze swymi objawieniami i natchnieniami odpowiadała duchowi czasu i oparta na niej nauka Filona łatwo została przyswojona przez filozofię

grecką. Przez Filona weszły do niej tendencje personifikujące i transcendentne, heteronomiczne i ekstatyczne. On sformułował schemat gradualistycznej metafizyki, który na schyłku starożytności był przyjęty powszechnie. Do doktryny neoplatońskiej było już blisko. Jednak minęły jeszcze dwa stulecia, zanim powstała. Wchłonęła ona to, co było filozoficzne w poglądach Filona.

PLOTYN I NEOPLATOŃCZYCY

Syntezę filozoficzną całej epoki stanowił neoplatonizm Plotyna, ostatni wielki system starożytności. W przeciwieństwie do systemu Filona czynniki filozoficzne miały w nim przewagę nad religijnymi, duch Grecji nad duchem Wschodu. Powstał w Aleksandrii, już na schyłku epoki, w III w.n.e.
ŻYCIE PLOTYNA. Plotyn (ok. 203-269/270). Urodził się w Likopolis w Egipcie, młodość spędził w Aleksandrii. Tam w 28 roku życia rozpoczął studia filozoficzne. Spośród filozofów aleksandryjskich pociągnął go najwięcej Amoniusz Sakkas. W 40 roku życia przeniósł się do Rzymu. Przeszedł przez życie obcy sprawom materialnym i doczesnym, pochłonięty całkowicie życiem duchowym. Wstydził się, jak pisze uczeń jego i biograf, Porfiriusz, że posiada ciało. Był oryginalnym myślicielem, a zarazem niezwykłym erudytą, znawcą dawniejszych poglądów filozoficznych. W Rzymie pozyskał dla swej nauki liczne grono zwolenników, między innymi samego cesarza Galiena. Jego projekt, by założyć miasto filozofów, które miało nazywać się Platonopolis, był pono bliski urzeczywistnienia.
PISMA. Plotyn *zaczął* pisać późno, dopiero od 50 roku życia. Pisał niesystematycznie, nie zebrał w jednym dziele podstawowych swych poglądów. Zostawił 54 rozprawy, które Porfiriusz ułożył w 6 dziewiątek, czyli *Ennead.* Nazwa ta i układ Porfiriusza (rzeczowy, nie chronologiczny) przyjęte zostały powszechnie. Pierwsza *Enneada* obejmuje rozprawy etyczne, druga fizykalne, trzecia kosmologiczne, czwarta rozprawy o duszy, piąta o rozumie, szósta o najwyższych kategoriach, bycie, dobru, jedności.
ROZWÓJ. Można wyróżnić trzy okresy w rozwoju Plotyna. W pierwszym był wyznawcą Platona i rozwijał naukę jego o duszy i jej oczyszczeniu. W drugim przeszedł od tych specjalnych zagadnień do poszukiwania ogólnej teorii bytu i zarazem od cudzego do własnego poglądu na świat, od platonizmu do neoplatonizmu. W trzecim okresie starzejący się Plotyn przerwał abstrakcyjne dociekania i skupił się na sprawach bardziej aktualnych, przeważnie etyczno-religijnych.
POPRZEDNICY. Głównym poprzednikiem jego był Platon: Plotyn podawał się za jego egzegetę; faktycznie jednak świadomie przekształcił jego naukę i dlatego nazywany jest już nie platończykiem, lecz neoplatończykiem. Poza tym korzystał też z Arystotelesa i stoików; przede wszystkim zaś z aleksandryjskich filozofów, Filona i neopitagorejczyków. Od aleksandryjczyków przejął gradualistyczną koncepcję metafizyki wedle schematu: Bóg, świat i pośrednik między Bogiem a światem. Zachował również koncepcję etyki nakazującej stworzeniu powrót do Boga i koncepcję poznania jako osiągalnego w stanach ekstazy. A wszystkim tym koncepcjom dał postać samodzielną i dojrzałą.
Bezpośrednim poprzednikiem Plotyna był Amoniusz, zwany od swego zawodu Sakkasem, czyli tragarzem. Był to raczej działacz religijny niż filozof; w poglądach swych łączył doktrynę Platona z mistycyzmem, właściwym pierwszym wiekom po Chrystusie. Stosunek Plotyna do niego przypomina stosunek Platona do Sokratesa: utrwalił pismem jego ustną naukę, ale zarazem zmienił ją przekształciwszy w system filozoficzny.
POGLĄDY PLOTYNA. 1. SYSTEM EMANACYJNY. Punktem wyjścia Plotyna, jak i całej epoki, był dualizm, odczucie olbrzymich przeciwieństw tkwiących w bycie. Celem, przeciwnie, było wykazanie jedności bytu, zbudowanie monistycznego systemu. Środkiem, jaki Plotyn zastosował dla osiągnięcia tego celu, było genetyczne ujęcie bytu: postacie bytu, jakkolwiek różne, są etapami jednego i tego samego rozwoju; świat realny jest wprawdzie zasadniczo różny od idealnego, a świat ziemski od boskiego, ale jeden pochodzi od drugiego.
Takie rozwiązanie wymagało przemiany samego pojęcia bytu: istotę jego stanowi nie trwanie, jak chcieli eleaci lub Platon, lecz stawanie się. To dynamiczne pojęcie bytu umożliwiło stworzenie monistycznego systemu: nie ma wielu bytów, lecz jest jeden byt, rozwijający się i przybierający różnorodne postacie. Naturalną własnością bytu była bowiem, według Plotyna, ekspansja. Dzięki niej wyłaniają się z bytu coraz nowe jego postaci. Heraklit zbliżał się do zrozumienia dynamicznej natury bytu, był jednak w błędzie sądząc, że byt przyjmując nową postać traci postać poprzednią. Plotyn uczył, że byt trwa, produkując byty nowe. Albowiem byt ma naturę światła, którego istotę stanowi promieniowanie; to, że wyłania z siebie nowe postacie, należy do jego natury i jest odeń nieodłączne. Wyłonione postacie są

jakby promieniami bytu lub - wedle innej, zazwyczaj używanej przenośni - jego emanacją.
Teoria emanacji była podstawową myślą systemu Plotyna; świat był dlań kolejnym emanowaniem coraz nowych bytów. Teoria ta zajęła miejsce nauki o stworzeniu świata przyjmowanej przez systemy oparte na pismach świętych, w rodzaju systemu Filona.
W jakim porządku dokonywa się emanacja? Plotyn zakładał, że postacie bytu są więcej lub mniej doskonałe. Im byt jest doskonalszy, tym ma większą moc twórczą; a twór jest zawsze mniej doskonały od twórcy. Każda postać bytu pochodzi tedy od innej, która jest odeń doskonalsza. Porządek powstawania bytu jest więc porządkiem zmniejszającej się doskonałości, stanowi szereg o obniżającym się poziomie. Szereg ten zaczyna się od bytu najdoskonalszego i trwa, dopóki zmniejszająca się stopniowo doskonałość i moc twórcza nie wyczerpie się.

2. ABSOLUT. Jakiż jest ów byt najdoskonalszy, z którego wszystkie dalsze postacie bytu emanują? I na to pytanie Plotyn odpowiedział w sposób oryginalny. Nie rozważał, jak Filon, religijnego przeciwstawienia Boga i świata, lecz filozoficzne przeciwstawienie świata idealnego i realnego. Zgodnie z duchem czasu świat idealny był w jego oczach doskonalszy od realnego. Ale i w ideach nie widział doskonałości zupełnej i wnosił stąd, że istnieje byt od idei doskonalszy. Miał już zresztą poprzednika chociażby w Pilonie, dla którego Bóg stał ponad ideami; Plotyn poszedł za nim, ale usiłował być niezależny od wiary i opierać się wyłącznie na rozumowaniu. Rozumowanie to, operujące ostatnimi abstrakcjami, w atmosferze szczytów, gdzie myśl z trudem tylko posuwa się naprzód, dało wynik następujący.
Byt pierwotny, jako najdoskonalszy, musi być wolny od jakiejkolwiek mnogości i jakichkolwiek przeciwieństw; jest przeto czystą jednią. Nie jest duchem ani myślą, ani wolą, bo duch, myśl i wola posiadają swe przeciwieństwa. Podczas gdy wszelki znany nam byt jest w ten czy inny sposób zależny, on jest niezależny i bezwzględny, jest absolutem. Plotyn wielbił go jako będący ponad wszelką doskonałością szczyt piękna, dobra, prawdy i jedności; był dlań tym, co religie nazywają Bogiem. Był źródłem wszystkiego, co istnieje. I to była jedyna pozytywna własność absolutu. Poza tym był dla Plotyna czymś na wskroś negatywnym, leżącym poza sferą tego, co można objąć myślą, poznać i nazwać. Wbrew Platonowi miał absolut za niepoznawalny, za znajdujący się nie tylko „poza bytem", ale i „poza rozumem". Źródło wszelkiego racjonalnie poznawalnego bytu jest samo irracjonalne. Plotyn godził wprawdzie w pewnym sensie racjonalizm z irracjonalizmem, ale - ostatecznie przewagę dawał irracjonalizmowi. Taki był wynik wysiłku dokonanego przez Plotyna dla określenia absolutu. Po wszystkie czasy pozostał on dla poszukiwaczy absolutu wzorem.

3. ŚWIAT IDEALNY, PSYCHICZNY i MATERIALNY. Z absolutu emanują inne postacie bytu, ale coraz mniej doskonałe, coraz mniej posiadające jedności, coraz bardziej zależne. Postacie te Plotyn nazywał hipostazami. Wyróżniał ich trzy: duch, dusza i materia.
Pierwszą po absolucie hipostazą był świat ducha, czyli świat idealny. Z nim zaczynała się w filozofii Plotyna dziedzina dostępna dla zrozumienia i poznania. W filozofii Platona świat ten był najwyższy, u Plotyna dopiero drugi. Ze światem idei neoplatonizm wchodził na znane tory; oryginalnością jego była koncepcja absolutu i emanacji, w dalszym zaś rozwinięciu systemu posługiwał się wielokrotnie pomysłami Platona i innych.
Drugą hipostazą był dla Plotyna świat psychiczny, pojmowany przezeń jako jedyna dusza świata, w której zawarte są dusze jednostkowe. Świat dusz jest emanacja świata idei, jak ten był emanacja absolutu. Ostatnią wreszcie hipostazą jest materia. Prosta i ciągła jej budowa wskazuje, że i ona zachowała pewną jedność, ale w niej jedność, a z nią doskonałość i siła twórcza są na wyczerpaniu. Dlatego materia stanowi kres procesu emanacyjnego.
Proces emanacji jest procesem koniecznym: nie jest dziełem woli ani przypadku, lecz wypływa nieuchronnie *z* natury bytu. Jest cały jednym procesem, który tylko abstrakcja pojęciowa dzieli na części. Systemy poprzedzające Plotyna miały materię za czynnik całkowicie odmienny od ducha, przeciwstawiający się mu i otamowujący go; Plotyn zaś włączył ją do jednego z duchem procesu i przez to system jego stał się prawdziwym monizmem.
Zresztą pogląd jego na świat materialny był szczególny. Uważał, że świat ten składa się nie tylko z materii (bo ta sama przez się jest zupełnie nieokreślona), ale też i z jej ukształtowania. Jednak realna jest w nim tylko materia. Ukształtowanie jej zaś jest jedynie zjawiskiem idealnego bytu odzwierciedlającego się w materii. Jak *rzeczy* odbijają się w lustrach i wytwarzają na pozór samoistne odbicia, tak idee odbijają się w materii i powodują przez to ten refleks, który nazywamy materialnym światem. Ta

fenomenalistyczna teoria przyrody stanowiła ważny składnik neoplatonizmu: dzięki niej mógł wytworzyć pojęcie bytu nie liczące się wcale z przyrodą. Przez nią usunął też dwoistość idei i rzeczy: rzeczy, będąc odbiciem idei, nie są w gruncie od idei różne.
Jedność bytu miała dla Plotyna szczególną konsekwencję: uczyniła go zwolennikiem astrologii, magii i wróżbiarstwa. Bo skoro wszystko we wszechświecie jest ze sobą w związku, to na podstawie jednej jego części można o innych częściach wyprowadzać wnioski i wpływać na inne jego części. Nauki „tajemne" znalazły przeto w systemie Plotyna metafizyczne uzasadnienie.
Z drugiej zaś strony jedność bytu była dla Plotyna racją jego optymizmu i estetycznej postawy wobec świata. Każda bowiem część wszechświata wywodząc się z prabytu posiada coś z jego doskonałości. I mimo niechęć do świata zmysłowego Plotyn uznawał tkwiące w nim dobro i piękno.

4. DUSZĘ LUDZKĄ Plotyn dzielił na dwa składniki: wszystkie funkcje związane z ciałem, funkcje roślinne i zwierzęce, a także wszystkie niedoskonałości i grzechy składał po platońsku na część niższą duszy, aby za to wyższa była całkowicie wolna od więzów cielesnych i wszelkiej niedoskonałości. Tak pojętą duszę mógł zaliczyć do wyższych regionów bytu.
Należąc do wyższych regionów, dusza schodzi jednakże do niższych, aby je uduchowić i przez to podnieść. Była to już koncepcja inna niż Platońsko-pitagorejska; z tej Plotyn zachował wszakże przekonanie, że dusza, choć podnosi świat cielesny, sama, dostawszy się doń, upada, traci bowiem łączność z regionami wyższymi i odwraca się od boskiego prabytu.
Aby mogła wrócić doń, potrzebne jest nawrócenie: trzeba, by zahamowawszy pęd, który ją pociąga w coraz mniej doskonałe sfery bytu, nawróciła ku sferom doskonałym. Przed duszą stoją zatem dwie drogi: w dół i wzwyż. Pierwsza idzie w naturalnym kierunku zmniejszania się doskonałości bytu, druga zaś jest drogą powrotną, przebywaną dzięki wysiłkowi duszy. Ten schemat dwóch dróg, nie wymyślony (bo znał go już Filon), ale rozwinięty przez Plotyna, znalazł szerokie rozpowszechnienie w religijnie myślącym schyłku starożytności, bo dawał wyraz powszechnemu naówczas poczuciu upadku i równie powszechnej potrzebie oczyszczenia duszy i połączenia jej z Bogiem.

5. POZNANIE, SZTUKA i CNOTA. Drogę wzwyż dusza może przebyć różnymi szlakami: przez wysiłek poznawczy, estetyczny lub moralny. Toteż teoria poznania, estetyka i etyka stanowiły równoległe człony systemu filozoficznego Plotyna.
A) Teoria poznania Plotyna nie była teorią nauki, jak u Platona, ani logiką formalną,
jak u Arystotelesa ; te czysto naukowe zabiegi straciły wartość, jaką miały dla Greków epoki klasycznej. Była natomiast teorią zbliżenia się do Boga przez poznanie. Poznanie takie nie mogło być dziełem ani zmysłów, ani dyskursywnego rozumu. Plotyn musiał, podobnie jak Platon i Filon, odwołać się do specjalnej zdolności umysłu: do intuicji. A intuicja musiała tu być pojęta w szczególny sposób : nie była - jak jeszcze u Platona - aktem intelektualnym, lecz - jak już u Filona - czymś zgoła innym : ekstazą, „zachwyceniem", bo tylko na takiej drodze możliwe jest połączenie z absolutem; nie była to czynność wyłącznie poznawcza, lecz raczej akt moralny, i jako taka wymagała nie studiów, lecz ćwiczenia ducha i oczyszczenia.
B) Sztuka przestała być również dla Plotyna tym, czym była dla dawniejszych Greków, to jest naśladowaniem rzeczywistości. Przeciwnie, była dla niego twórczością urzeczywistniającą idee; że zaś twórczość jest najdoskonalszą własnością boskiej istoty, więc praca artysty jest odblaskiem bóstwa i sposobem upodobnienia się do niego. Przez to sztuka znalazła się na nieporównanie wyższym szczeblu wartości niż ten, jaki zajmowała u Platona i Arystotelesa; a teoria sztuki i piękna stała się - po raz pierwszy w dziejach - istotnym składnikiem filozoficznego systemu.
C) Wreszcie i etyka u Plotyna otrzymała nowy charakter. To, co dotąd uważano za cnoty, przestało być najwyższym celem życia moralnego; ponad cnoty „obywatelskie", poza które nie wychodził Platon ani Arystoteles, Plotyn kładł cnoty oczyszczające, a jeszcze ponad nie cnoty najwyższe, które upodobniają dusze do Boga
Wszystkie te nauki - teoria poznania, estetyka, etyka - otrzymały tedy metafizyczną i teologiczną orientację. Zostały przez to podporządkowane jednemu wspólnemu celowi i złączone w jeden system. Poza tym i środki, jakimi te nauki rozporządzały, były wspólne: wszystkie osiągają swój cel nie przez trzeźwe rozumowanie, lecz przez ekstazę, nie przez myśl, lecz przez intuicję, przez bezpośrednie dotykanie doskonałego bytu.
ISTOTA NEOPLATONIZMU. Był to jeden z licznych systemów teocentrycznych, opartych na schemacie aleksandryjskim; ale wyróżniał się *a)* autonomicznością, bo nie odwoływał się do żadnej

religii objawionej, lecz wyłącznie posługiwał się refleksją filozoficzną; niemniej postawa jego była głęboko religijna, dążył do tych samych celów, co religie. Następnie neoplatonizm wyróżniał się *b)* pełnością systemu, w którym uwzględniał wszelkie zagadnienia i dyscypliny filozoficzne; nie tylko kosmologia i psychologia, ale również teoria poznania, etyka i estetyka znalazły miejsce w „schemacie dwóch dróg" (wzwyż i w dół). Wreszcie wyróżniał się *c)* swym monizmem. Był to monizm innego typu niż ten, jaki głosili hilozoiści i materialiści; nie sprowadzał bytu niższego do wyższego ani odwrotnie, natomiast wywodził byt niższy z wyższego. Wywodząc zaś byt niższy, ziemski z wyższego, boskiego tworzył nową, emanacyjną postać panteizmu. Traktując postacie bytu jako etapy w rozwoju jedynego absolutu, przezwyciężał dualizm świata realnego i idealnego, racjonalnego i irracjonalnego, ziemskiego i boskiego, i osiągnął zwarty i jednolity pogląd na świat.
Oryginalnymi pomysłami Plotyna, które umożliwiły jego monistyczny system, były: 1) dynamiczna koncepcja bytu i 2) teoria emanacji. Ponadto zasadniczymi motywami systemu były: 1) transcendentna teoria absolutu, 2) fenomenalistyczna teoria materialnego
świata (pojętego jako odzwierciedlenie idei w materii) oraz 3) ekstatyczna teoria poznania, sztuki i cnoty, pojętych jako narzędzia zespolenia z absolutem.
Neoplatonizm był tworem nie badania naukowego w ściślejszym słowa znaczeniu, lecz fantazji intelektualnej. Z doświadczeniem nic go nie łączyło; zadanie filozofii widział w znalezieniu absolutu, a w tym doświadczenie nie mogło być pomocne. Jedyną metodą, jaka mu pozostawała, było dialektyczne wysnuwanie pojęć. Przy jej pomocy podjął się nadludzkiego prawie wysiłku, aby pojąć absolut i wywieść zeń wszelkie postacie bytu.
SZKOŁA. Doktryna neoplatońska miała licznych zwolenników, wśród których przewodziły kolejno trzy szkoły: 1) szkoła aleksandryjsko-rzymska samego Plotyna, głosząca pierwotną formę neoplatonizmu, 2) szkoła syryjska Jamblicha, 3) szkoła ateńska, której głównym przedstawicielem był Proklos.
I. W szkole aleksandryjsko-rzymskiej obok Plotyna wybił się uczeń jego i biograf PORFIRIUSZ (232-304). Nie pretendował do tego, by być samodzielnym filozofem; był tylko komentatorem i egzegetą. Pisał historię filozofii, z której przechował się fragment o Pitagorasie. Układał komentarze do Platona i Arystotelesa, a jego wstęp do *Kategoryj* Arystotelesa, tzw. *Isagoga*, odegrał doniosłą rolę historyczną, był bowiem najważniejszym tekstem logicznym, jaki po starożytnych odziedziczyło średniowiecze. Ścisły umysł Porfiriusza usiłował nauce Plotyna dać wyraz jaśniejszy i prostszy; poprawiał ją też w niektórych punktach, które obrażały jego trzeźwy sposób myślenia, np. występował przeciw uznawaniu wróżb. Wraz z Longinem, słynnym gramatykiem i krytykiem, współczesnym Plotynowi, dał początek szeregowi neoplatońskich erudytów, którzy umieli godzić ścisłą i drobiazgową pracę naukową z metafizycznym poglądem na świat.
II. Szkoła syryjska rozwijała samą metafizykę neoplatonizmu. Jej założyciel, JAMBLICH, był uczniem Porfiriusza; zmarł z początkiem IV w. za Konstantyna Wielkiego, Głównym dziełem jego był *Zbiór twierdzeń pitagorejskich,* zachowany częściowo; zostawił też traktat o misteriach Egipcjan i komentarze do Platona i Arystotelesa.
W systemie neoplatońskim Plotyn opracował głównie „drogę powrotną". Natomiast sam proces emanacyjny rozbudował dopiero Jamblich. Mnożył w nim hipostazy, włączał nowe ogniwa, aby bardziej jeszcze oddalić absolut od materialnego świata. Prajednia Plotyna była mu jeszcze nie dość doskonała i ponad nią stawiał byt najpierwotniejszy, nie dający się zupełnie wypowiedzieć. Drugą hipostazę Plotyna rozbił na szereg ogniw, a tak samo i trzecią. Włączył jako ogniwa procesu emanacyjnego dusze bogów, aniołów, demonów, herosów, traktował bóstwa jako hipostazy bytu, wierzenia greckich i wschodnich religii wcielał do filozoficznego systemu. Nad zainteresowaniem filozoficznym wzięło górę specjalne teologiczne. Za przewodem Jamblicha późniejsi filozofowie neoplatońscy stali się dogmatykami pogaństwa.
Rozmnożył również szczeble „drogi powrotnej", którą dusza przebiega dążąc do absolutu. Gdy Plotyn rozróżniał trzy szczeble cnót, Jamblich rozróżniał ich już pięć: obywatelskie, oczyszczające, kontemplacyjne, paradygmatyczne (przez które dusza utożsamia się z ideami) i wreszcie uświęcające (przez które dusza łączy się z boskim prabytem)
Dalej też od Plotyna poszedł w irracjonalizmie: nie tylko istotę najwyższą, ale cały świat bogów i demonów miał za przekraczający rozum. Prawdziwa znajomość bóstw wymaga, jak mniemał, zjednoczenia z nimi, jest więc czymś więcej niż poznaniem, w poznaniu bowiem podmiot zawsze przeciwstawia się przedmiotowi, a nie jednoczy z nim. Mistyczny czynnik neoplatonizmu wzmógł się

znacznie u Jamblicha i jego następców.
III. Szkoła ateńska miała najświetniejszego przedstawiciela w PROKLOSIE (410-485). Połączył on erudycyjne aspiracje neoplatończyków z ich aspiracjami metafizycznymi: był z jednej strony wielkim erudytą w przeróżnych dziedzinach wiedzy, nieporównanym komentatorem, nie tylko Platona, ale i Euklidesa, z drugiej zaś metafizykiem o nieokiełznanej fantazji, nie znającej granic między nauką a mitologią. Umysłem pokrewny Jamblichowi, poszedł dalej jeszcze w mnożeniu, dzieleniu, różnicowaniu hipostaz, we wprowadzaniu do systemu filozoficznego tłumu demonów, aniołów i bóstw różnych wyznań; ześrodkował swe dociekania w najwyższych i najabstrakcyjniejszych sferach bytu. Nawiązując do Platońskiego *Fajdrosa,* widział w Erosie, Prawdzie i Wierze najwyższe szczeble w podnoszeniu się ducha. Eros, czyli miłość do piękna, przygotowuje, Prawda zaś doprowadza do boskiej mądrości, ale ponad wszystkim jest Wiara. W niej uspokaja się wszelka czynność poznawcza i następuje „milczenie", mistyczne pochłonięcie przez to, co niepoznawalne a najdoskonalsze. Ten stan mistyczny stanowi cel i kres wszelkiego życia: umysłowego, moralnego, religijnego. Ta zupełnie irracjonalna koncepcja była ostatnim słowem greckiej myśli, która rozpoczęła się i długo rozwijała jako czysty twór rozumu.
WPŁYW DALSZY. Neoplatonizm był ostatnią formacją filozoficzną, jaką wydała Grecja. Pod jego znakiem kończyła się filozofia starożytna; ale przetrwał starożytność, zaszczepiony myśli chrześcijańskiej. Systemy filozofii chrześcijańskiej, jakie powstały na Wschodzie, zaczynając od Orygenesa, który razem z Plotynem słuchał Amoniusza, poprzez Pseudo-Dionizego aż po Jana z Damaszku, posługiwały się zasadniczymi ideami neoplatonizmu i, w gruncie rzeczy, nie więcej przekształciły doktrynę Plotyna niż oficjalni przedstawiciele jego szkoły: Jamblich lub Proklos. Nawet na Zachodzie, gdzie wytworzyła się samodzielna metafizyka chrześcijańska, idee neoplatońskie wywarły swój wpływ. Metafizyka wierna tradycji neoplatońskiej nie przestawała mieć zwolenników w średniowieczu od Eriugeny do Kuzańczyka i stanowiła jeden z wielkich prądów filozofii średniowiecznej. I nie tylko wśród filozofów o kulturze łacińskiej neoplatonizm miał wyznawców, ale także i wśród Arabów: ich najwięksi filozofowie, choć podawali się za uczniów Arystotelesa, byli faktycznie uczniami Plotyna. Tradycja neoplatońska przetrwała średniowiecze, przetrwała Renesans. Ewolucyjny monizm, stworzony przez Plotyna, powracał też w różnych postaciach w nowożytnej metafizyce aż po XIX wiek, po Schellinga i Hegla.

ZAMKNIĘCIE: STAROŻYTNY POGLĄD NA ŚWIAT

Starożytność, ściślej: Grecja sama, wytworzyła olbrzymi zasób najróżnorodniejszych koncepcji filozoficznych: filozofię systematyczną i krytyczną, dogmatyczną i sceptyczną, dualistyczny i monistyczny pogląd na świat, idealizm i realizm, wariabilizm i inwariabilizm, teizm, ateizm i panteizm, logikę pojęć i logikę zdań, w filozofii przyrody mechanizm
i dynamizm, w teorii poznania empiryzm i aprioryzm, sensualizm i racjonalizm, w etyce moralizm i hedonizm. A ostatni okres, gdy kultura grecka złączyła się z rzymską z jednej, a z wschodnią z drugiej strony, nauczył (pod wpływem Rzymu) traktować filozofię z punktu widzenia potrzeb życiowych oraz (pod wpływem Wschodu) rozwinął mistykę, teocentryczną metafizykę, ekstatyczną teorię poznania, transcendentną etykę.
Koncepcje stworzone przez starożytność zostały już na zawsze typami i wzorami dla następnych epok. Wieki średnie posługiwały się stale starożytnymi ideami, a wieki nowe zaczęły się od powrotu do idei starożytnych. Jednakże późniejsze epoki nie były li tylko naśladowaniem Greków. Bo też Grecy nie wyczerpali filozoficznych możliwości. Umysłowość starożytnych miała swoistą postawę i poza wykreślone przez nią granice nie wyszła.
Postawa ta była najpierw obiektywistyczna. Myśl starożytnych była zwrócona ku rzeczom zewnętrznym, przeżycia wewnętrzne były dla niej objawem wtórnym, odbiciem rzeczy zewnętrznych. Mimo analizy epistemologiczne starożytna filozofia poza ten obiektywizm nie wyszła.
Po wtóre, postawa starożytnych była intelektualistyczna. We wszystkich dziedzinach życia i kultury osnową dla nich była myśl, wola zaś i uczucie były zawsze niesamodzielnymi funkcjami, wtórnymi wobec intelektu i od intelektu niższymi.
Po trzecie, była uniwersalistyczna. W oczach starożytnych jednostka była od ogółu zależna i od ogółu mniej cenna. Dotyczyło to zarówno *rzeczy* jak ludzi, zarówno bytu jak poznania. Prawda ogólna dla starożytnych była doskonalsza od jednostkowej.

Po czwarte, była to postawa finitystyczna. Starożytni pojmowali świat jako skończony; nieliczni tylko myśliciele stanowili wyjątek. Co więcej, starożytni mieli skończoność za doskonalszą od nieskończoności; nieskończoność była dla nich równoznaczna z nie-określonością i chaosem. Od tego przekonania nie odstępował bodaj żaden rodowity Grek, i ci, co wypowiadali się za nieskończonością przyrody, mieli to za jej niedoskonałość. Nie istniał więc dla Greków dualizm świata skończonego i nieskończonego. Cele życiowe, jakie stawiała ich etyka, były skończone i osiągalne. Poznanie było procesem skończonym i założeniem dochodzenia prawdy było, że w nieskończoność rozumować niepodobna.
Te cztery właściwości były źródłem starożytnego poglądu na świat. Jeśli nawet zdarzały się odchylenia od zasadniczej postawy, to były zbyt słabe, by wytworzyć pogląd na świat innego typu. Wprawdzie zetknięcie się z poglądami Wschodu, jakie dokonało się pod koniec starożytności, zachwiało tradycyjną postawą myśli greckiej, ale i ono nie zdołało jej przezwyciężyć. Zmiany postawy dokonali dopiero myśliciele chrześcijańscy. Choć w niezmiernej ilości spraw korzystali z helleńskiej filozofii, ale - przezwyciężyli obiektywizm, intelektualizm, uniwersalizm, finityzm starożytny. Toteż pojawienie się chrześcijaństwa, będące bez znaczenia dla rozwoju nauk szczegółowych, w dziejach filozofii było datą przełomową.

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA (W OKRESIE POPRZEDZAJĄCYM ŚREDNIOWIECZE, DO V W.)

1. WIARA A FILOZOFIA CHRZEŚCIJAN. W tym samym czasie, kiedy powstawały ostatnie systemy starożytne, neopitagoreizm i neoplatonizm, rozpoczął się rozwój nowej filozofii: filozofii chrześcijan. Była ona związana z tradycją-starożytną i miała charakter analogiczny do współczesnej sobie filozofii Greków. Jednakże nie może być pojęta jako wytwór rozwoju greckiej filozofii, lecz zakłada nowy, własny początek: wiarę chrześcijańską.
Pierwotne chrześcijaństwo, nauka bezpośrednich uczniów Chrystusa, nie było systemem filozoficznym, nie robiło nawet założeń filozoficznych. Była to głównie nauka moralna. „A oto trzy istnieją zasady Pańskie" - pisał św. Barnaba - „Nadzieja żywota jako początek i koniec wiary naszej, Sprawiedliwość jako sądu początek i koniec, i Miłość radosna i weselna jako czynów sprawiedliwych świadectwo". Nauka ta streszczała się w trzech pojęciach: poznanie, prawo i zapowiedź, mianowicie poznanie Boga, prawo moralne i zapowiedź życia pośmiertnego. Nie był to system filozoficzny, ale - był to fundament, na którym niebawem wzniesiono system zawierający całkowitą teorię Boga i świata, życia i zbawienia. Zagadnienia metafizyczne pochłaniały w owej epoce umysły i chrześcijanie nie mogli nie szukać rozwiązania zgodnego z ich wiarą, zwłaszcza gdy dokoła nich poganie głosili rozwiązania z tą wiarą niezgodne.

2. FILOZOFIA CHRZEŚCIJAN A FILOZOFIA GREKÓW. Chrześcijaństwo zdobywało świat dla swych idei, ale jednocześnie samo wchłaniało idee obce. Nowi jego adepci, poganie, wnosili z sobą do gmin chrześcijańskich przekonania wyhodowane przez filozofię pogańską. Niektóre części chrześcijańskiego poglądu na świat nie były wcale wyznaczone przez pierwotną wiarę, mogły być rozwiązane w ten czy inny sposób - te stały otworem dla wpływów obcych. Inne były wyznaczone przez wiarę, ale potrzebowały wyjaśnienia i sformułowania pojęciowego - to było drugie pole dla obcych wpływów. Pojęcia czerpano głównie z filozofii greckiej, gdyż tam były najdoskonalsze. W okresie zaś, gdy zaczynało się chrześcijaństwo, pojęcia filozoficzne Greków były tak bardzo przepojone myślą religijną, że łatwo mogły być przystosowane do każdej wiary.
Posługując się tedy wielorako ideami Platońskimi, Arystotelesowskimi, stoickimi, cynickimi, potem i neoplatońskimi, formowała się filozofia chrześcijan. Z platonizmu nadawał się do przyjęcia idealistyczny pogląd na świat i przekonanie o wyższości świata duchowego nad materialnym; z arystotelizmu - koncepcja Boga jako pierwszej przyczyny i celu świata; ze stoicyzmu - pomysł, że świat materialny jest przesycony duchem; z cynickiej filozofii - obojętność dla rzeczy doczesnych; nawet sceptycyzm mógł być pożyteczny, bo odbierając wartość poznaniu zmysłowemu i rozumowemu dostarczał pośrednio argumentów tym, co w objawieniu i natchnieniu widzieli źródło poznania prawdy.
Ale fundament chrześcijaństwa był już utworzony w nauce Chrystusa, zanim te obce wpływy działać zaczęły. Oddziałały też one nie na jądro nauki, lecz na jej pojęciowe ujęcie i systematyczne rozwinięcie.

Grecja dawała formy dla chrześcijańskiej filozofii, ale gdy formy te były niezgodne z pierwotną wiarą, Kościół odrzucał je pewną ręką. Są podobieństwa między filozofią wczesną chrześcijan a współczesną im filozofią pogan; ale są w niej też rysy własne, nie dające sprowadzić się do niczego, co było dotychczas w filozofii: Bóg na ziemi i w sercach, miłość i łaska jako podstawa życia, osobowe pojmowanie Boga i stosunku do Boga.
Wcześni myśliciele chrześcijańscy przejęli greckie definicje filozofii, jednakże dali im zwrot odrębny. Podając np. definicję, że filozofia jest „miłością mądrości", Jan z Damaszku wyjaśniał, że „prawdziwą mądrością jest Bóg, więc miłość do Boga jest prawdziwą filozofią"; wymieniając zaś inne określenie, że filozofia jest „upodobnieniem się do Boga", dodawał, że może ono być osiągnięte przez mądrość i poznanie, ale też przez sprawiedliwość i świętobliwość.

3. OKRESY FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIFJ. Idee chrześcijańskie, wprowadzone w pierwszych wiekach do filozofii europejskiej, pozostały w niej stale. Nie zawsze wprawdzie filozofia uświadamiała sobie swą przynależność do chrześcijaństwa. Szczególny natomiast nacisk na tę przynależność kładła w pierwszych czternastu stuleciach nowej ery i te stulecia wytworzyły filozofię chrześcijańską w węższym tych słów znaczeniu.
W tych kilkunastu stuleciach wyodrębniają się znów dwa okresy. Jeden trwał mniej więcej do VI wieku: to okres, który, wedle przyjętego podziału, należy jeszcze do starożytności; w okresie tym filozofia chrześcijańska rozwijała się równolegle z pozachrześcijańską. Był to dla niej czas kształtowania i formułowania zasadniczych doktryn. Podczas gdy późniejsi myśliciele będą doktryny chrześcijańskiej bronić lub ją wyjaśniać, myśliciele pierwszej epoki dopiero ją ustalali. Najbardziej na tym polu zasłużeni zwani są Ojcami Kościoła *(Patres),* a nauka ich - nauką Ojców, czyli patrystyką.
Drugi, bujny okres chrześcijańskiej filozofii po paruwiekowym zastoju zaczął się około VIII w. i trwał prawie do końca XIV w. Obejmuje on czas średniowiecza. Okres filozofii średniowiecza bywa nazywany w terminologii przyjętej, choć niezupełnie poprawnej, okresem scholastyki. Był to czas szczegółowego i systematycznego wykańczania filozofii chrześcijańskiej.

PATRYSTYKA

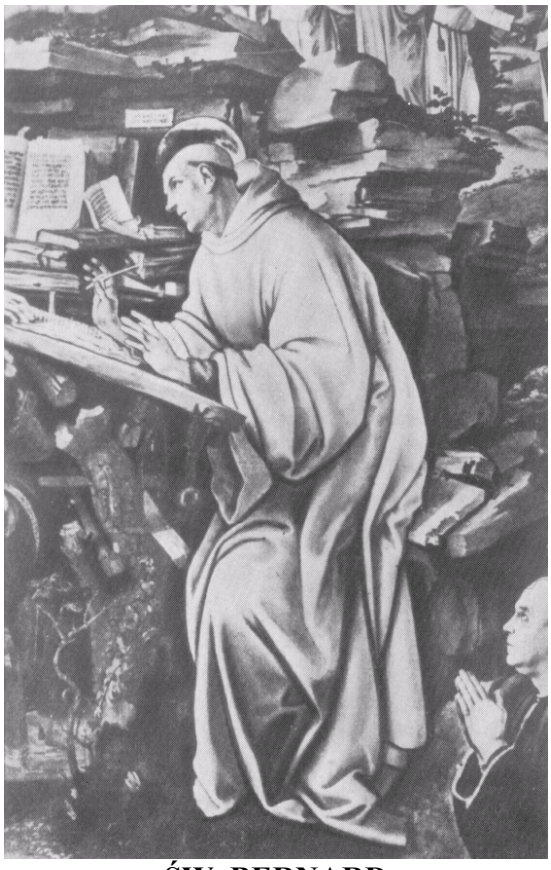
Filozofia patrystyczna obejmowała kilka odmian:
1. Ze względu na swe zadania dzieliła się na apologetyczną i systematyczną. Dwoistość ta pochodziła stąd, że pierwsze próby filozoficzne chrześcijan wypływały z dwojakich potrzeb, zewnętrznych i wewnętrznych. Z jednej strony, filozofia miała bronić
wiary chrześcijan na zewnątrz i wobec wrogów wykazywać zgodność jej z wymaganiami rozumu: miało to być dziełem „obrońców", czyli apologetów. Z drugiej zaś, dla wewnętrznego użytku gmin niezbędne było jednolite i konsekwentne zebranie poglądów: to było znów zadaniem systematyków. Apologeci zależnie od aktualnych sporów i potrzeb, i przez to bardziej fragmentarycznie, opracowywali doktryny chrześcijańskie. Systematycy natomiast usiłowali opracować w całości chrześcijański pogląd na świat i oni to znaczyli główne etapy rozwoju filozofii chrześcijańskiej.
2. Ze względu na miejsce powstania filozofia patrystyczna dzieliła się na filozofię Wschodu i Zachodu, na: filozofię Ojców greckich (związanych ze środowiskiem greckim i piszących po grecku) i Ojców łacińskich (piszących po łacinie). Głównym ośrodkiem na Wschodzie była Aleksandria ze swą słynną Szkołą Katechetów; poza tym szkoły i ośrodki filozoficzne istniały w Cezarei, Antiochii, Gazie, a i Ateny odgrywały jeszcze pewną rolę. Na Zachodzie stolicą filozofii był oczywiście Rzym; ale i kolonie, mianowicie afrykańskie, wydały wybitnych myślicieli.
Różnica obu grup była nie tylko geograficzna: na Wschodzie filozofia rozwijała się w środowiskach, gdzie panowało tradycyjne zamiłowanie do spekulacyjnej filozofii i gdzie współzawodnictwo z pogańskimi systemami było bodźcem do pracy; tam też powstały pierwsze chrześcijańskie systemy. Na Zachodzie, przeciwnie, praktyczne i trzeźwe środowisko rzymskie wpłynęło na wytworzenie się i wśród chrześcijan wrogich dla filozofii nastrojów. Długo Zachód wydawał tylko apologetów, nie wydał zaś żadnego systemu. Z drugiej jednak strony na Wschodzie, gdzie kultura filozoficzna pogan była wysoka, myśli chrześcijańskiej trudno było wyzwolić się spod jej wpływów; dlatego to patrystyka grecka miała wysoki poziom, ale była mało samodzielna. Gdy natomiast na Zachodzie powstał wreszcie system filozofii, to był to system własny i całkowicie odpowiadający duchowi chrześcijaństwa.
3. Chronologicznie patrystyka dzieliła się na okres przygotowań i poszukiwań, mniej więcej do soboru

nicejskiego w 325 roku, i na okres po soborze; w tym drugim okresie zostały ustalone podstawowe dogmaty, poza które prawowierna filozofia wyjść nie mogła.
Rozwój systemów chrześcijańskich patrystycznego okresu, idący ku *a)* coraz większej samodzielności wobec obcych *i b)* coraz większej zgodności z wiarą, przeszedł przez cztery główne fazy: 1) System gnostyków w II w., będący pochodzenia pozachrześcijańskiego (wschodniego, nie greckiego) i powierzchownie tylko dostosowany do nauki chrześcijańskiej. 2) System Ojców aleksandryjskich, głównie Orygenesa, w III w. wytworzony już samodzielnie przez chrześcijańskich myślicieli, ale ciążący ku systemom greckim. 3) System Ojców kapadockich, głównie Grzegorza Nysseńskiego, w IV w., już po Nicaeum, opierający się na poprzednim systemie Orygenesa, ale uzgadniający go z tradycją kościelną. 4) System Augustyna na przełomie IV i V w., w przeciwieństwie do trzech poprzednich będący wytworem Zachodu, najsamodzielniejszy i najzgodniejszy z wiarą.
Apologeci nie wytworzyli oddzielnych systemów, aleje pracą swą przygotowali. Apologeci Wschodu przygotowali system aleksandryjski i kapadocki, a apologeci Zachodu, z których najoryginalniejszym umysłem był Tertulian, stanowili etap myśli chrześcijańskiej poprzedzający Augustyna.

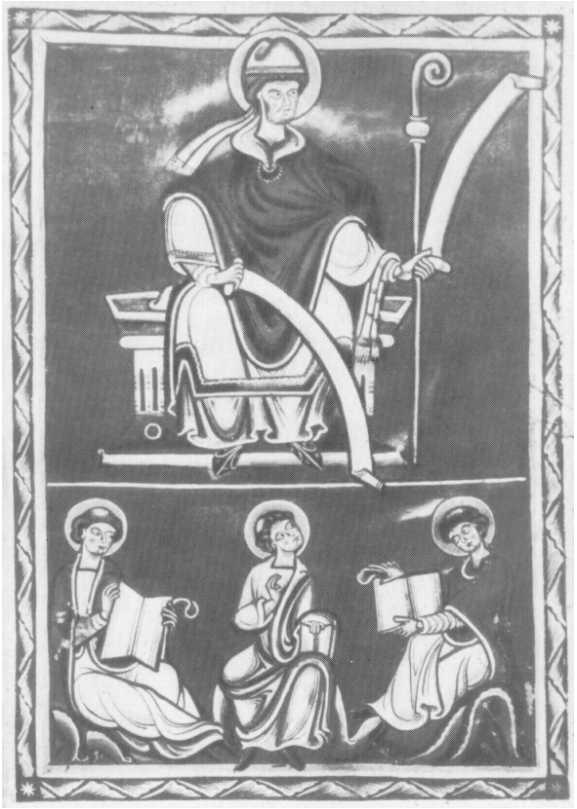
GNOSTYCY

Gnostycyzm był jedną z pierwszych prób mających na celu przetworzenie wiary chrześcijańskiej w wiedzę i wybudowanie na jej podstawie poglądu na świat. Nie był wszakże dziełem chrześcijan, lecz tworem obcym, mechanicznie dostosowanym do chrześcijaństwa. Był doktryną synkretyczną, dążącą do zespolenia idei Wschodu i Zachodu. Operował wyobraźnią raczej niż rozumem i przetworzył wiarę nie tyle w wiedzę, ile w mitologię i teozofię. Przez parę wieków swego istnienia przyjmował różne postacie i odmiany; rozwijał się pierwotnie na Wschodzie, głównie w Syrii, rozkwitu zaś doczekał się w połowie II w. i w początkach III w.
ŹRÓDŁA. Gnostycyzm był starszy od chrześcijaństwa. Zanim jeszcze złączył się z nim, występował w związku z żydowską i pogańską religią; w latach zbliżonych do narodzenia Chrystusa miał już zwolenników w Syrii, a niebawem i w Egipcie. Ale przedchrześcijański gnostycyzm obejmował tylko drobne sekty bez znaczenia; historyczną wagę otrzymał jako doktryna chrześcijan, wtedy dopiero wydawszy wybitniejsze siły i różnorodne pomysły.
Do nauki Chrystusa był przystosowany powierzchownie. Przeważały w nim pierwiastki babilońskie, egipskie, syryjskie, żydowskie; nie naukowe, lecz religijne. Pierwotnie wystąpił jako rodzaj mistycznego kultu, potem dopiero obudziły się wśród gnostyków aspiracje teoretyczne. Wtedy do jego treści religijnej przyłączyły się pewne idee filozoficzne, czerpane głównie z hellenistycznych, aleksandryjskich systemów, przede wszystkim ów schemat stopniowej ewolucji od Boga do materii, właściwy systemom gradualistycznym.
PRZEDSTAWICIELE. Gnostycy nie stanowili jednej szkoły; przeciwnie, tworzyli oddzielne gminy i doktryny o różnych odcieniach. Najsłynniejsi z nich byli: Saturnil z Antiochii, żyjący za Hadriana i reprezentujący judaistyczną odmianę gnostycyzmu; B azyl id es Syryjczyk, który nauczał w Aleksandrii między 120 a 140 r., a u którego przeważały znów czynniki pogańskie, choć i on występował jako filozof chrześcijański; Walentyn Egipcjanin, działający między 135 a 165 r. w Aleksandrii i Rzymie, twórca najbardziej filozoficznego i najrozleglejszego systemu gnostyckiego, zbliżony najwięcej do filozofów hellenistycznych. Walentyn miał najliczniejszą szkołę. Jednym z ostatnich gnostyków był Bardezanes Syryjczyk (153-222).
Główne pisma gnostyckie zaginęły; przechowały się jedynie późne, np. anonimowe pismo, znane pod nazwą *Pistis Sofia.* Najważniejsze źródło stanowią polemiczne rozprawy przeciwników, apologetów chrześcijaństwa.
POGLĄDY. 1. SYSTEM EONÓW. Różnorodne odmiany gnostycyzmu miały jednakże pewne idee wspólne, przede wszystkim przekonanie o dwoistości między duchem a materią. Były to dwa krańce bytu, dla których gnostycyzm szukał połączenia przez wprowadzenie pośrednich między nimi ogniw. Pod tym względem nie różnił się od większości ówczesnych systemów; różnił się natomiast tym, że abstrakcyjny schemat filozofów splatał z mitologiczną teologią i kosmologią, traktując ogniwa systemu nie tyle jako rodzaje bytu, ile jako osoby boskie.

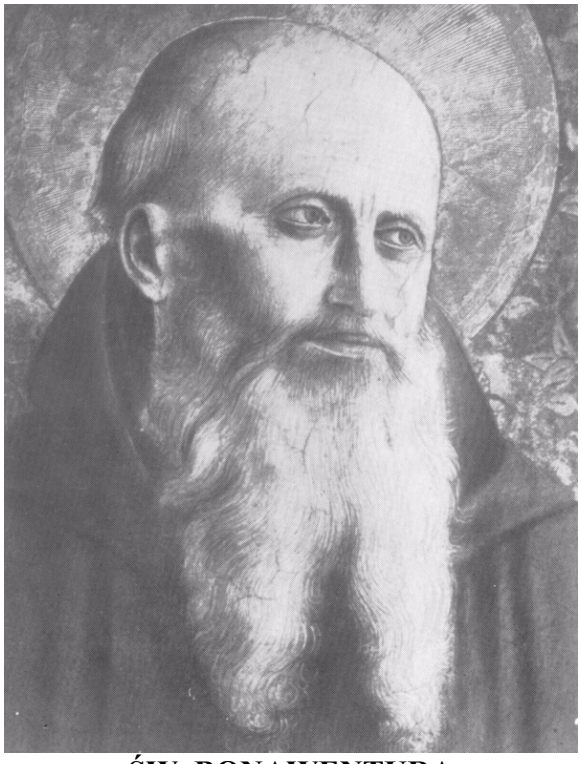
ŚW. AUGUSTYN



ŚW. BERNARD



GILBERT DE LA PORREE



ŚW. BONAWENTURA

Po wtóre, odrębnością jego było, że schemat ten pojmował historycznie, jako schemat dziejów. Dzieje zaś wyobrażał sobie jako kolejne powstawanie i zmaganie się sił kosmicznych, personifikowanych przez bóstwa i duchy. Przynależność swą do chrześcijaństwa zaznaczał tym, że za przełomowy moment dziejów miał przyjście na świat Chrystusa.
Owe siły kosmiczne powstające kolejno, odpowiadające aleksandryjskim hipostazom, ale upersonifikowane mitologicznie, gnostycy nazywali eonami (wieczność). Układali różne systemy eonów; najbardziej rozpowszechniony z tych systemów przyjmował, że istnieje siedem duchów tworzących świat, na wpół dobrych i na wpół demonicznych; te eony gnostyckie pochodziły z religii babilońskiej,

gdzie były bogami siedmiu planet; tego, którego umieszczali na czele, gnostycy utożsamiali ponadto ze Stwórcą w rozumieniu Starego Testamentu. Duchy te stanowiły wszakże tylko niższe ogniwa w hierarchii eonów; ponad nimi stała „Matka" ich, nosząca cechy bóstw wschodnich, zwłaszcza Astarty. A jeszcze nad nią był „Ojciec" wszystkich, Bóg niepoznawalny i nienazywalny; ten był już pozbawiony cech którejkolwiek z narodowych religii, był raczej tworem filozoficznej myśli, przejętym z Grecji a wywołanym potrzebą wprowadzenia ponad lokalne religie bóstwa powszechnego. Poza tym gnostycy przyjmowali jeszcze „pełnię" eonów, które były różne w różnych szkołach gnostyckich, nosiły często abstrakcyjne nazwy, jak rozum i prawda, logos i życie, poczynały się zwykle parami, a czasem, egipskim i babilońskim teogonicznym obyczajem, układały się w trójki, czwórki i szóstki. To wszystko należy do dziejów sekciarstwa religijnego, nie do dziejów myśli filozoficznej; godne jest jednak uwagi jako mitologiczny odpowiednik abstrakcyjnych systemów filozoficznych, wybudowanych na tym samym zasadniczym schemacie.

2. DUALISTYCZNY POGLĄD NA ŚWIAT. Teologia gnostyków, obejmująca całą skalę bóstw różnej doskonałości, była w związku z ich dualistyczną postawą, która stanowiła najistotniejsze źródło ich filozofii. W świecie widzieli dwie zmagające się ze sobą zasady: światło i ciemność, dobro i zło. W tym była odrębność gnostycyzmu; greckiej religii dualizm taki był obcy; ani religia ludowa, ani religia spekulatywna filozofów nie uznawała pozytywnego zła jako drugiej, równorzędnej z dobrem zasady. Co więcej, nawet dualistyczne religie orientalne nie widziały w świecie tyle zła, co gnostycy; choć głosiły, że świat jest terenem zmagania się duchów dobrych i złych, ale sam świat uważały przeważnie za twór Boga, a nie złego ducha.

Koncepcję zmagania się w świecie wrogich mocy gnostycy czerpali ze Wschodu; ale połączyli ją z pochodzącym z Grecji przekonaniem o znikomości świata materialnego w porównaniu z idealnym. Połączenie tych dwóch myśli miało ten wynik, że świat materialny wydał się im dziełem złej potęgi. W tym miał swe źródło skrajny pesymizm gnostyków, przekonanych, że w świecie przeważa zło i że dobro nigdy w nim zupełnie urzeczywistnić się nie da. Świat taki nie może pochodzić od Boga, jest dziełem przeciw-bożym, dziełem upadłego eona. Ten wzgląd kazał gnostykom przyjmować rozległą skalę bóstw i stwórcę świata oddzielić od doskonałego Boga.

Czynnik zła gnostycy widzieli w materii. Będąc złą, nie może być zależna od Boga. Jeśli istnieje złe bóstwo, to dlatego, że złączyło się z materią; jeden z eonów, zwyciężony przez wrogie mu siły, opadł w materię i wówczas nastąpiło zmieszanie, niezgodne z naturą, dwóch czynników, boskiego i materialnego, i stworzony został świat, łączący dobro
ze złem. Przy pomocy takich koncepcji, w których wschodnia mitologia była zmieszana z grecką filozofią, próbowali gnostycy odpowiedzieć na pytanie, wywołane przez ich pesymistyczny pogląd na świat: skąd pochodzi zło?

3. WYZWOLENIE. Wyznawcy tego pesymistycznego poglądu musieli szukać wyzwolenia od zła. Idea wyzwolenia była niewątpliwie tym, co przyciągnęło do siebie gnostycyzm i chrystianizm. Chrystus to dla nich jeden z eonów, ale ten, który spełnia najdonioślejsze zadanie, bo wyzwala świat od zła, jakie sprawił eon upadły, stwórca świata.

Wyzwolenie od zła pojmowali jako wyzwolenie z materii, a więc jako uduchowienie świata. Materię mieli za tak radykalnie złą, że wielu z nich nie chciało dopuścić myśli, iżby Chrystus mógł rzeczywiście posiadać ciało, i przeto skłaniali się do „doketyzmu", czyli pojmowali cielesnego Chrystusa jako zjawisko, a nie realną istotę. Dla tego samego powodu, w przekonaniu, że zetknięcie z ciałem poniża duszę, odrzucali naukę o zmartwychwstaniu ciał.

Mity wyzwoleńcze prowadziły gnostyków do poglądów antropologicznych, które stanowiły najbardziej może żywotną część ich doktryny. Ród ludzki dzielili na dwie zasadniczo różne klasy: na tych, co należą wyłącznie do zmysłowego, materialnego świata, i na tych, co posiadają iskrę świata wyższego. Taki podział, charakterystyczny dla religii uprawiających misteria - bo dzieliły one ludzi na wtajemniczonych i niewtajemniczonych - przedostał się do gnostycyzmu i znalazł w jego dualizmie uzasadnienie metafizyczne. Później podział ten uległ modyfikacji i gnostycy dzielili ludzi na trzy kategorie: na tych, co posiadają tylko ciało, na tych, co mają duszę, i na tych, co ponadto mają i ducha, czyli na hilików, psychików i pneumatyków.

Siebie zaliczali do ostatniej, najwyższej kategorii: oni bowiem dostąpili wiedzy. Od „wiedzy" („gnozis") noszą miano gnostyków. Program ich polegał na zastąpieniu wiary przez wiedzę. Gdy wiara bierze słowa Pisma dosłownie, oni dla zdobycia wiedzy tłumaczyli je alegorycznie. Alegoryczna interpretacja,

traktowanie prawd wiary jako symboli, stanowi istotną cechę gnostycyzmu. Ale „wiedza" ich była szczególnego rodzaju: jeśli porzucali prostą wiarę, to bynajmniej nie dlatego, by ją dostosować do wymagań trzeźwego rozumu; przeciwnie, ich genealogie eonów i mity o upadku i wyzwoleniu były bez porównania bardziej irracjonalne od prostej moralnej nauki zawartej w Ewangelii.
ISTOTĘ GNOSTYCYZMU stanowi: 1) Skrajnie dualistyczna i pesymistyczna koncepcja świata: zło jest czynnikiem równie odwiecznym, jak dobro; zło pochodzi z materii, dobro z Boga, 2) Historyczna koncepcja świata jako zmagania się mocy złych i dobrych, mająca wytłumaczyć, skąd zło dostało się do świata. 3) Alegoryczna metoda wywodzenia tych koncepcji z Pisma św.
OPOZYCJA. Chrystianizm musiał odrzucić tę fantastyczną teologię. 1) Główną przyczyną było: przemienienie w symbole tego, co Pismo podało jako fakty. Taki symbolizm stanowi najistotniejszą cechę herezji, toteż gnostycyzm jest niejako prototypem wszelkich herezji. Z tym łączyły się inne przyczyny potępienia: 2) Prostą, moralno-religijną myśl chrześcijaństwa gnostycy przemienili w tajemnicę teozoficzną. 3) Jednego Boga zastąpili przez mnogość bogów: hierarchia eonów miała charakter politeistycznej mitologii. - Poza tym jeszcze Ojcowie Kościoła potępiali gnostyków 4) za skrajny dualizm, który przyjmując niezależność materii od Boga, ograniczał przez to Jego wszechmoc, a również 5) poczytywali gnostykom za niedopuszczalną zuchwałość ich próby wniknięcia w wewnętrzne stosunki świata boskiego, a także ich krytykę ustroju świata, będącego wedle Ojców dziełem dobroci i mądrości Bożej. Doketyzm, zaprzeczenie zmartwychwstania, twierdzenie, że człowiek jest stworzony nie przez Boga, lecz przez eony, te i inne jeszcze doktryny gnostyków zostały odrzucone przez Kościół. Walce z gnostycyzmem służyło wielu apologetów II i III w., przede wszystkim Ireneusz.
Gnostycy czynili wysiłki, aby pozostawać w zgodzie z Kościołem, próbowali kompromisów w rodzaju odróżniania nauki ezoterycznej (dla wtajemniczonych) i egzoterycznej (dla niewtajemniczonych). Ale wysiłki ich były próżne: ich dualistyczna doktryna nie dała się zespolić z chrystianizmem. Gnostycyzm nie zaspokoił potrzeb ani religijnych, ani naukowych: religijnych nie, bo odszedł od wiary, a sprawy moralne i soteriologiczne zaniedbał dla konstrukcji kosmologicznych; naukowych zaś nie, bo odchodząc od wiary nie zapewnił ścisłości i pewności. Próba racjonalizacji wiary chrześcijańskiej na podłożu wschodnim zawiodła. Gnostycyzm miał dla chrześcijaństwa znaczenie raczej negatywne: wzbudził czujność wobec doktryn z wiarą niezgodnych, pokazał, jaką doktryna chrześcijańska być nie może, zmusił do skonsolidowania kanonu. Poza tym jednak utorował też drogę spirytualistycznej filozofii chrześcijańskiej. Ale filozofia ta w dalszych swych poczynaniach wychodziła już nie z ducha Wschodu, lecz Zachodu, z bardziej racjonalnej i optymistycznej postawy greckiej.
POKREWNE GNOSTYCYZMOWI były wszelkie bez mała herezje, które szerzyły się w pierwszych trzech stuleciach. M a rej o n (połowa II w.), który odróżniał dwóch bogów, dobrego i sprawiedliwego, i tego drugiego miał za stwórcę świata, a także Hermogenes (koniec II w.), który uczył, że świat nie jest stworzony przez Boga, byli bliscy gnostykom. Manicheizm zaś, głoszony przez Persa Manesa koło połowy III wieku, jeszcze więcej podlegał wpływom wschodniej mitologii i jeszcze dalej poszedł w dualizmie: głosił, że w kosmosie działają dwaj bogowie, bóg światła i bóg ciemności, a w człowieku dwie dusze, jedna pochodząca ze światła, a druga z ciemności.

APOLOGECI WSCHODU

Apologeci byli pierwszymi pisarzami, którzy stojąc na gruncie Ewangelii dążyli do rozstrzygnięcia ściśle wedle niej zagadnień filozoficznych. Zarazem byli pierwszymi filozofami chrześcijańskimi, którzy zasymilowali pojęcia filozofii greckiej. Przez to wytworzyli na greckim podłożu swoiste koncepcje chrześcijańskie. Dotyczy to głównie apologetów wschodnich. Ich działalność przypada na II w.: było to stulecie apologetów, jedynych wówczas prawowiernych filozofów.
GŁÓWNI APOLOGECI WSCHODU. Apologeci byli różnego pokroju: jedni mieli znaczenie teoretyczne, dla ustalenia nauki chrześcijańskiej, inni tylko praktyczne, dla jej propagandy. Jedni polemizowali z poganami, inni z heretykami. Jedni- byli zwolennikami,
inni wrogami helleńskiej kultury umysłowej. Jedni oddawali się spekulacjom metafizycznym, inni opierali się na trzeźwym głosie zdrowego rozsądku. Wschód, w przeciwieństwie do Zachodu, wydał przeważnie teoretyków, hellenofilów, metafizyków.
Najwybitniejszym apologetą Wschodu był we wcześniejszej generacji Justyn, a w późniejszej Ireneusz. Justyn Męczennik (ok. 106-ok. 166) pochodził z Palestyny; wcześnie poświęcił się filozofii, przeszedł

przez różne szkoły, zwłaszcza stoicką i neoplatońską; późno poznał naukę chrześcijańską, ale poznawszy, całkowicie oddał się jej sprawie. Napisał dwie *Apologie* chrześcijaństwa, obie skierowane do cesarza Antonina, oraz apologetyczny *Dialog z Żydem Tryfonem.* Śmierć męczeńską poniósł w Rzymie. - Ireneusz (ok. 130 - ok. 202) urodzony był w Azji Mniejszej, zmarł zaś jako biskup Lugdunu. I on miał gruntowną kulturę filozoficzną. Ale spekulacjom filozoficznym, zwłaszcza gnostyckim, jakie pojawiły się wówczas wśród chrześcijan, przeciwstawił tradycję bezpośrednich uczniów Chrystusa. Z apologią wystąpił też Atenagoras, ateński filozof, nawrócony po 170 r., i Teofil z Antiochii, nawrócony ok. 180 r. - Kilku wybitnych apologetów Zachodu występowało z dążeniami pokrewnymi: przede wszystkim Minucjusz Feliks (na przełomie II i III w.) i Laktancjusz (ok. 250-330). Natomiast niektórzy pisarze Wschodu, jak Syryjczyk Tacjan, nawrócony ok. 162 r., i Hermiasz, wystąpili w odmiennym duchu, jako zdecydowani wrogowie greckiej kultury i nauki.

ŹRÓDŁA. Apologeci byli ludźmi o helleńskiej kulturze umysłowej; z natury rzeczy tacy tylko odważali się występować na polu filozofii. Niektórzy zwłaszcza, jak Atenagoras, byli przedstawicielami najwytworniejszej kultury naukowej. Niektórzy byli wręcz członkami greckich szkół filozoficznych, jak Justyn, który od stoików przeszedł do chrześcijan; podobnie i Minucjusz był wychowany na stoikach i akademikach, i starał się, by jego chrześcijańska nauka jak najmniej odbiegała od nauki, w której się był wychował.

Grecka filozofia była tedy źródłem dla apologetów. Przez nich weszła do gmin chrześcijańskich. Korzystali z doktryn greckich, jakie były rozpowszechnione w ich czasach: po części z Platońskiej, ale po części też i ze stoickiej, która odpowiadała trzeźwiej myślącym głowom.

POGLĄDY. 1. NAUKA O BOGU. Dwa były tematy, dokoła których obracała się myśl apologetów: Bóg i dusza, inne były traktowane tylko ubocznie. Pewna część apologetów, bardziej oddana sprawom moralnym, a mniej teoretycznym, ograniczała się do tego, by dowieść o Bogu, że jest jeden, i o duszy, że jest nieśmiertelna. Większość miała jednak rozleglejszy zakres zagadnień; w nauce o Bogu rozważała przynajmniej *a)* Jego jedność, *b)* Jego stosunek do świata i *c)* Jego poznawalność.

A) Uzasadnienie i rozwinięcie monoteizmu było naczelnym zadaniem apologetów. Pracowali nad nim wszyscy od Atenagorasa po Laktancjusza. Laktancjusz wywodził, że jedność Boga wynika z pojęcia Boga, jest to bowiem pojęcie istoty nieskończenie doskonałej, niepodobna zaś pomyśleć, aby istot nieskończenie doskonałych mogło być więcej. Inny argument tego samego pisarza: świat wykazuje jedność w swym ustroju, każe zatem przyjąć, że jest dziełem jednej istoty. Apologeci musieli oczywiście odrzucić naukę Marcjona, że są dwaj bogowie, dobry i sprawiedliwy; wbrew niej kładli - szczególniej czynił to Ireneusz - nacisk na tożsamość jedynego Boga ze stwórcą świata.

Dla zachowania jedności Boga powzięli myśl, nawiązującą do metafizyki aleksandryjskich Żydów i Greków, że Chrystus jest Logosem Bożym, i dali przez to początek spekulacjom na temat Logosu, które wypełniły następne stulecie.

B) Po wtóre, apologeci usiłowali określić stosunek Boga do świata: czy stworzył go z niczego, czy też z istniejącej odwiecznie materii. Justyn przyjmował jeszcze, wedle greckiej tradycji, preegzystującą materię jako drugą, obok Boga, zasadę bytu. Natomiast Ireneusz, a podobnie i inni, jak Teofil i Tacjan, przeszli już do odrębnej, chrześcijańskiej koncepcji, że Bóg stworzył wszystko, nawet materię. Ireneusz zaprzeczał też, jakoby ponad Stwórcą istniały idealne wzory, obowiązujące Go przy tworzeniu, jak to głosili platończycy i gnostycy. Tym bardziej apologeci musieli wystąpić przeciw herezji Hermogenesa, który twierdził, że świat jest niezależny od Boga i nie jest wcale Jego tworem.

C) Zajmowała też apologetów kwestia możności i sposobów poznania Boga. Rozważania ich prowadziły na ogół do ograniczenia poznania. Justyn np. twierdził, że Bóg jedyny i wieczny jest bez imienia, bo niezdolni jesteśmy znaleźć dlań nazwę. A Ireneusz i Teofil uczyli, że przymioty Jego przechodzą pojęcia ludzkie i mogą być poznane nie wprost, lecz tylko z dzieł Bożych.

2. NAUKA O DUSZY, *a)* Czy dusza jest nieśmiertelna? - to pytanie stawiali wszyscy apologeci. Ci zaś, przeważnie wschodni, którzy byli bardziej skłonni do rozważań spekulacyjnych, pytali poza tym: *b) czy* dusza ludzka istnieje odwiecznie, *c) czy* jest boskiej natury, *d)* czy jest cielesna i *e) czy* ciało należy na równi z nią do natury człowieka? Wszystkie te pytania były pierwotnie przedmiotem sporów i stopniowo dopiero ustaliły się odpowiedzi prawowierne.

A) Byli między apologetami tacy, którzy duszę mieli za śmiertelną. Tacjan np. odróżniał wraz z gnostykami duszę (psyche) i ducha (pneuma) i mniemał, że jedynie duch, będący boskiego pochodzenia, może udzielić duszy nieśmiertelności, której ona z natury swej nie posiada. Był to pogląd platońsko-

filońskiej tradycji. Przeważył jednak pogląd przeciwny. Nieśmiertelność duszy wywodzono - tak czynił np. Atenagoras - jako konsekwencję jej rozumności. Niemniej sprawa nieśmiertelności nie przestawała być przedmiotem sporu; spór toczył się dalej o to, czy jest nieśmiertelna z własnej natury, czy jedynie z postanowienia Bożego. I najwybitniejsi apologeci, jak Justyn ł Laktancjusz, wypowiadali się przeciw przyrodzonej nieśmiertelności.
B) Pogląd na pochodzenie duszy również nie od razu ustalił się wśród apologetów. Jedni z nich wyznawali traducjanizm, czyli teorię, że wszystkie dusze istnieją odwiecznie, a przy urodzeniu są nie tworzone, lecz tylko przeprowadzane w ciała. Był to pogląd przedchrześcijański, idący śladem Platona. Ale obok niego zaczął przebijać się pogląd inny, który miał potem utrwalić się w filozofii chrześcijańskiej: był to kreacjo-nizm, twierdzący, że dusze nie preegzystują, lecz są tworzone dopiero w chwili urodzenia cielesnego.
C) Przekonanie o boskości duszy miało zwolenników między apologetami. Ci nawiązywali do stoików i twierdzili, że z duszą związany jest duch *(pneuma),* który jest boskiej natury. Ale wielcy apologeci, jak Ireneusz, odrzucili ten pogląd: boski duch może - pisali - znaleźć się w człowieku, ale jedynie drogą łaski, bo do natury jego nie należy. Dusza nie jest boska, lecz tylko jest obrazem *(imago)* Boga.
D) Wśród wczesnych pisarzy kościelnych istniało, a może nawet-przeważało przekonanie, że dusza jest cielesna. I to przekonanie było przedchrześcijańskie, greckie; argumenty i tu były czerpane od stoików. I nie tylko apologeci łacińscy, bardziej zależni od
stoicyzmu, ale także należący do czysto greckiej kultury Ireneusz poczytywał duszę za subtelniejszego rodzaju ciało. Wszakże obok tej koncepcji wytworzyła się u Ojców Kościoła koncepcja niematerialności duszy, która później miała zapanować wyłącznie w filozofii prawowiernej; co prawda, wytworzyła się względnie późno, ale już zupełnie wyraźnie wystąpiła u Atanazego.
E) Byli między apologetami także tacy, co mieli ciało za czynnik obcy naturze ludzkiej, za więzienie dla duszy. I ten pogląd był przedchrześcijański, pochodził z greckiej filozofii, z Platona. Ale i tu obok dawniejszego wystąpił u apologetów pogląd inny: Ireneusz ciało na równi z duszą zaliczał do natury człowieka, Atenagoras pojmował człowieka jako jedność duszy i ciała.

3. NOWA METAFIZYKA. W Ewangelii nie było pełnej teorii Boga ani duszy, a tym bardziej teorii kosmosu; ale była w niej podstawa do wysnuwania takich teorii. Ewangelia nie głosiła dualizmu Boga i świata, ale mówiła o grzeszności ludzkiej i o ofierze Chrystusa, która nie byłaby potrzebna, gdyby świat miał boską naturę; więc pośrednio prowadziła do dualizmu. - Ewangelia nie zawierała twierdzenia, że świat powstał z niczego, ale mówiła o wszechmocy Bożej, a Bóg nie byłby wszechmocny, gdyby budując świat musiał stosować się do odwiecznej materii lub odwiecznych idei; Ewangelia prowadziła więc pośrednio do *creatio ex nihilo.* - Ewangelia nie mówiła nigdzie *explicite* o nieśmiertelności duszy, ale zapowiadała zbawienie, a zbawienie nie godziło się ze śmiertelnością; więc skłaniała pośrednio do przyjęcia nieśmiertelności duszy. - Ewangelia nie uczyła nigdzie o niematerialności duszy, ale przyjęcie nieśmiertelności duszy pociągało za sobą przyjęcie jej niematerialności, gdyż wszystko materialne jest zniszczalne; więc Ewangelia prowadziła pośrednio do uznania niematerialności duszy.
Twierdzenia metafizyczne zawarte *implicite* w Ewangelii wysnuli z niej wcześni filozofowie chrześcijańscy. Że zaś żaden starożytny system metafizyki nie czynił całkowicie zadość wymaganiom Ewangelii, więc zaczęli tworzyć nową metafizykę.
A) Starożytni rozumowali tak: albo świat w całości pochodzi od Boga, a wtedy jest boskiej natury i doskonały, albo jest niedoskonały, nieboskiej natury, a wtedy nie pochodzi w całości od Boga. Trzeciej możliwości nie dopuszczali. Chrześcijanie zaś doszli właśnie do trzeciej koncepcji: świat w całości pochodzi od Boga, ale nie jest boskiej natury. Pierwsze uważali za konsekwencję wszechmocy Bożej, drugie zaś wnosili z ofiary Chrystusa, która nie byłaby potrzebna, gdyby świat był natury boskiej.
B) Analogiczna zmiana dokonała się w koncepcji duszy. Starożytni rozumowali tak: albo dusza jest boska, a wtedy jest nieśmiertelna, albo jest śmiertelna, a wtedy nie jest boska. Trzeciej możliwości nie znali, bo znali tylko bądź wieczny byt boski, bądź znikomy byt ziemski. Chrześcijańscy zaś filozofowie stanęli właśnie na trzecim stanowisku: dusza jest nieśmiertelna, ale nie jest boska. Pierwsze wynikało z zapowiedzi zbawienia, drugie - z ofiary Chrystusa.
C) Wreszcie starożytni rozumowali w ten sposób: albo coś jest zmienne, albo niezmienne. Co jest zmienne, to ma początek i koniec, co zaś niezmienne, to nie ma ani początku, ani końca. Chrześcijańscy zaś apologeci przyjęli trzecią możliwość: że dusza ma początek, a nie ma końca. Pierwsze wynikało z wszechmocy Bożej, drugie - z zapowiedzi zbawienia.

Podobnie było i w innych zagadnieniach metafizyki: wiara prowadziła do innych rozwiązań niż te, które znalazł autonomiczny rozum.
ZNACZENIE dziejowe apologetów Wschodu polegało na tym, że stojąc na gruncie zarazem Ewangelii i filozofii greckiej zespolili Ewangelię z filozofią grecką i sformułowali naukę chrześcijańską w terminach nauki greckiej. Byli tymi, co pojęli naukę Chrystusa nie tylko jako religię, ale zarazem i jako filozofię; dla przekonania o jej prawdziwości odwoływali się nie do samej tylko wiary, ale też do bezstronnego rozumu, który jest sędzią w filozofii, i przez to postawili naukę chrześcijańską na jednej płaszczyźnie z filozofią. Ewangelia nie była filozofią; ale apologeci wysnuli z niej filozofię. Wcześniejsi z nich mniemali, że filozofia ich będzie identyczna z filozofią Greków, toteż zaczęli od tego, że przejmowali gotowe teorie starożytne; ale przekonawszy się, iż nie harmonizują z ich wiarą, stworzyli teorie nowe; terminy pozostały greckie, ale treść była już odrębna. Przy tym filozofia apologetów pierwotnie skłaniała się do tej spośród teorii starożytnych, która była najbardziej trzeźwa i naturalistyczna, do teorii stoickiej, i dopiero w III stuleciu wyjaśniło się, że chrześcijaństwu bliższy jest idealizm Platoński.
NASTĘPCY. Apologeci ustalili tylko poszczególne tezy chrześcijańskiej filozofii, systemu nie zbudowali. Ale niebawem na założonym przez nich fundamencie powstały systemy filozofii chrześcijańskiej: Orygenesa, Grzegorza Nysseńczyka i innych.

ORYGENES

Po gnostycyzmie, który był pozachrześcijańskiego pochodzenia i tylko przystosowany do nauki chrześcijańskiej, następny system filozoficzny stanowił już własne dzieło chrześcijan. To pierwsze własne opracowanie systematyczne powstało w aleksandryjskiej Szkole Katechetów w pierwszej połowie III w. i dokonane zostało przez Orygenesa.
ŹRÓDŁA. Podczas gdy na gnostycyzm oddziałały najwięcej wierzenia Wschodu azjatyckiego, system Orygenesa zależny był przede wszystkim od Greków: dążył do wyrażenia chrystianizmu pojęciami filozofii greckiej. I podczas gdy na apologetów silny wpływ wywarli stoicy, u Orygenesa stanowczo przeważał wpływ Platona. Głównym pośrednikiem między nauką grecką a chrześcijańską był dla Orygenesa Klemens z Aleksandrii, wytrawny znawca filozofii greckiej. Oddziałały na Orygenesa również doktryny synkretyczne, jakie za jego czasów panowały w Aleksandrii. Wzór tych doktryn dał Filon. Z Plotynem zaś Orygenes miał wspólnego nauczyciela, Amoniusza Sakkasa. Systemy Plo-tyna i Orygenesa powstały jednocześnie i z tych samych źródeł. Drugim źródłem systemu Orygenesa była oczywiście praca dokonana przez wcześniejszych pisarzy chrześcijańskich, apologetów.
POPRZEDNIK: KLEMENS (Titus Flavius Clemens) z Aleksandrii (ur. około połowy II w. zapewne w Atenach, zm. między 211 a 216) był prawdopodobnie od 189 do 202 r. nauczycielem chrześcijańskiej szkoły w Aleksandrii, którą opuścił podczas prześladowań chrześcijan. Pisma jego mają trzy działy: 1) *Upomnienie Greków (Protrepticus) z* 195 r. rozważa błędy pogańskie, 2) *Paedagogus,* napisany wkrótce potem, przedstawia chrześcijańską naukę moralności, a 3) *Barwne kobierce (Stromata),* zredagowane aforystycznie, rozwijają podstawową naukę chrześcijańską, przedstawioną nie jako wiara, lecz jako wiedza, i to całkowicie zgodna z filozofią starożytną. To przekonanie pozwalało Klemensowi korzystać obficie z tej filozofii. Sam filozoficznie niesamodzielny i eklektyczny, stworzył jednak program nauki chrześcijańskiej i przyczynił się do tego, że grecka kultura umysłowa została użyta przy kształtowaniu filozofii chrześcijańskiej.
Program jego wypełnił Orygenes: na podstawie wiary, która podaje fakty *(quia sint,* jak to formułowano później), usiłował stworzyć wiedzę, która te fakty tłumaczy *(quomodo aut unde sint).*
ŻYCIE ORYGENESA. Orygenes (185 lub 186 - 254), zwany Adamantinus za swą żelazną pracę, był najsławniejszym i najbardziej wpływowym chrześcijańskim teologiem Wschodu. Pochodził z Aleksandrii, urodzony był z rodziców chrześcijan. Był uczniem Klemensa, ale również słuchał Amoniusza Sakkasa. Wcześnie posiadł znajomość zarówno pism biblijnych, jak i filozoficznych pism greckich, zwłaszcza Platona, neopitagorejczyków i stoików. Mając lat 18 zaczął uczyć w Szkole Katechetów, a w latach 203-231 stał na jej czele. Oskarżony o herezję i potępiony przez synod aleksandryjski, został pozbawiony stanowiska i w 232 r. usunięty z Aleksandrii. Mieszkał później w Cezarei, gdzie założył szkołę, która rychło stała się sławna.
PISMA. Główne dzieło Orygenesa nosiło tytuł *O zasadach,* pisane było między 220 a 230 r. i stanowiło pierwszą próbę systematycznego przedstawienia całokształtu prawd wiary. Spośród pism filozoficznych

Orygenesa ważna jest rozprawa *Przeciw Celsusowi* (246 - 248), w odpowiedzi na zarzuty skierowane przez tego platończyka przeciw chrześcijaństwu.
POGLĄDY, l. LOGOS. Orygenes zakładał zgodność objawienia, na którym opiera się wiara, z rozumem, na którym opiera się wiedza, zgodność nauki objawionej chrześcijan z nauką rozumową Greków. Z tej zasady wychodząc, greckim wiązaniem budował gmach wiedzy chrześcijańskiej.
Chrześcijańskie zasady łatwo zgadzały się z tym religijnie zabarwionym poglądem na świat, który był rozpowszechniony wśród aleksandryjskich Greków III wieku. Ale był jeden punkt, który oddzielał Pismo od filozofii: to nauka o przyjściu na świat Boga-człowieka. Gdyby nie to, filozofia chrześcijańska mogłaby była przejąć system pogan czy Żydów aleksandryjskich, neopitagorejczyków czy Filona. Tymczasem, samymi tylko abstrakcjami operujący idealizm aleksandryjski musiał być przystosowany do tego konkretnego faktu zawartego w Piśmie.
Jakim pojęciem filozofia, dla której Bóg i człowiek były ostrym przeciwieństwem, mogła ująć Boga-człowieka? Jedno tylko pojęcie nadawało się do tego: pojęcie Logosu, który w spekulacjach greckich i żydowskich stanowił pośrednie ogniwo między Bogiem a człowiekiem.
Koncepcja Logosu, wprowadzona do nauki chrześcijańskiej ze względu na Boga-człowieka, została zarazem wyzyskana dla rozwiązania zagadnień metafizycznych, przede wszystkim stosunku Boga do świata. Już niektórych apologetów wzniosłe ich pojęcie Boga
skłaniało do zaprzeczenia, że Bóg jest stwórcą świata, gdyż doskonała przyczyna nie może mieć niedoskonałych skutków. I na wzór niechrześcijańskich systemów aleksandryjskich, wedle których świat przez Logos a wyłonił się z Boga, Logos i w chrześcijańskim systemie stał się pośrednikiem w stworzeniu: nie Bóg Ojciec, lecz Syn-Logos jest bezpośrednim stwórcą świata. W ten sposób system ten niewiele różnił się od pogańskich systemów aleksandryjskich i gnostycyzmu; Chrystus został włączony w system gradualistyczny jako jedna z hipostaz, jako etap w wyłanianiu się świata z Boga. Został pojęty jako Bóg, ale nie pierwotny; on może się ucieleśnić i wejść w zmienny świat, podczas gdy Bóg Ojciec pozostaje bytem niezmiennym i pozaświatowym.
Wobec tych spekulacji metafizycznych na drugi plan zeszło życie Chrystusa, które stanowiło pierwotną ich rację; rolę soteriologiczną Chrystusa zamieniono na kosmologiczną, ze zbawcy świata uczyniono Go metafizycznym czynnikiem świata. W tym przetworzeniu faktu Ewangelii na metafizyczną spekulację miało udział wielu pisarzy chrześcijańskich, ale najwięcej Orygenes.

2. BÓG i ŚWIAT. System Orygenesa miał trzy części: 1) Bóg i objawienie się Jego w stworzeniu, 2) upadek stworzenia i 3) powrót przez Chrystusa do stanu pierwotnego. Ramy systemu były zatem hellenistyczne, typowy aleksandryjski schemat upadku i powrotu; ale w te ramy włączona została chrześcijańska treść: odkupienie przez Chrystusa.
A) Bóg w koncepcji Orygenesa był daleki i abstrakcyjny, wyższy ponad wszystko znane, a przeto niepojęty w swej istocie i dający się poznać jedynie negatywnie i pośrednio; w przeciwieństwie do *rzeczy* doczesnych, które są różnorodne, zmienne, skończone i materialne, On jest jeden, niezmienny, nieskończony, niematerialny. Do tych, powszechnie wśród filozofów aleksandryjskich uznawanych własności Boga, Orygenes dodawał jeszcze własności zupełnie inne, swoiście chrześcijańskie: Bóg jest dobrocią i miłością.
B) Chrystus-Logos był dla Orygenesa hipostazą bytu, „drugim Bogiem", a pierwszym szczeblem w przejściu od Boga do świata, od jedności do mnogości, od doskonałości do niedoskonałości. Wyłonił się z Boga, a z kolei z niego wyłonił się świat; on jest stwórcą świata. W tej spekulacyjnej teorii Logosu tkwił najdrażliwszy punkt orygenizmu: bo odrębna wiara chrześcijańska sprowadzona została do ogólnej koncepcji hellenistycznych filozofów. Jednakże Orygenesowska koncepcja Logosu miała też cechy swoiście chrześcijańskie: wedle niej Logos był nie tylko stwórcą świata, ale też-jego zbawcą.
C) Świat powstał całkowicie z Boga. Nie tylko duchy, które stanowią część jego najdoskonalszą, ale nawet materia (wbrew gnostykom) jest tworem Bożym, czyli - świat został stworzony z niczego. Ale stworzony został w myśl greckiej filozofii, odwiecznie i przeto nie ma początku, tak samo jak Bóg. Albowiem - tak Orygenes argumentował za odwiecznością świata - odkąd istnieje Bóg, musiało też istnieć pole Jego działania. Świat jest wieczny, ale nie jest wieczna żadna z jego postaci; ten określony świat, w którym obecnie żyjemy, kiedyś powstał i kiedyś zginie, aby ustąpić miejsca nowemu. Różni się zaś od wszystkich innych, bo w nim właśnie Logos stał się człowiekiem.

3. UPADEK i ZBAWIENIE DUCHÓW. Duchy zostały wraz z materialnym światem stworzone odwiecznie. Są tedy nie tylko nieśmiertelne, ale i odwieczne; mają, zgodnie z Platońskim poglądem,

preegzystencję. Cechą duchów stworzonych jest wolność. Dobro natomiast nie należy do ich natury, z wolności swej mogą korzystać dla dobra i zła. Natura wszystkich duchów jest podobna, jeśli zaś jedne są wyższe, drugie niższe, jeśli są między nimi dobre i złe, to jest to skutek ich wolności: jedne skorzystały z niej, by pójść za Bogiem, drugie nie;
na ogół anioły poszły za Bogiem, ludzie przeciw Bogu. Upadek ich stał się przełomem w dziejach świata, bo poniżył duchy i poniżając złączył z materią. Wszakże moc Boża przeważy nad materią i złem, i przez Logosa wszystkie duchy będą zbawione. Po odpadnięciu od Boga nastąpi drugi okres dziejów świata: nawrócenie do Boga, bo zło jest ostatecznie tylko negatywne, jest odwróceniem się od Boga, od doskonałości i pełni bytu; aby je usunąć, trzeba duchy nawrócić do Boga. Droga zaś nawrócenia prowadzi przez poznanie: w tym wyrażał się grecki intelektualizm, odziedziczony przez Orygenesa. A poznanie, w jego przekonaniu, było zawarte w nauce chrześcijańskiej. I podobnie do pogańskich systemów aleksandryjskich Orygenes twierdził, że końcem dziejów świata będzie apokatastaza, czyli powrót wszechrzeczy do pierwotnego źródła, do Boga. Ta perspektywa powrotu do doskonałości i szczęścia dawała systemowi Orygenesa piętno optymizmu.
ISTOTA FILOZOFII ORYGENESA. W systemie Orygenesa prawda chrześcijańska nabrała cech aleksandryjskiego neoplatonizmu. Ideałem systemu był monizm: osiągnięcie jedności między Bogiem a światem. Środkiem zaś był gradualizm: wprowadzenie pośrednich szczebli, przede wszystkim Logosu. Orygenizm był zjawiskiem równoległym do filonizmu i neoplatonizmu; czym dla Żydów był system Filona, a dla Greków system Plotyna, tym dla chrześcijan był system Orygenesa. Chrześcijańska filozofia, zbudowana wedle schematu aleksandryjskiego i możliwie najmniej odeń odbiegająca - to jest orygenizm.
W szczególności cechowały filozofię Orygenesa: koncepcja chrześcijaństwa jako wiedzy; Boga jako niezmiennego i niepoznawalnego bytu, Chrystusa jako boskiego Logosu i jako stwórcy świata; świata jako odwiecznego; duszy jako tylko na skutek upadku złączonej z ciałem; zła jako odwrócenia się od Boga; dziejów świata jako upadku i nawrócenia duchów; zbawienia jako dokonanego przez poznanie; zakończenia dziejów jako apokatastazy. Przy całym zasadniczym neoplatonizmie tego systemu wystąpiły w nim jednak rysy swoiście chrześcijańskie: tak np. wbrew starożytnemu uniwersalizmowi cechowało go bardziej indywidualne pojmowanie świata, a wbrew determinizmowi przekonanie o wolności duchów.
OPOZYCJA PRZECIW ORYGENESOWI I JEGO WPŁYW. I ten jeszcze system okazał się niezgodnym z wymaganiami chrześcijańskiej nauki. Apologeci znaleźli rozwiązanie dla poszczególnych zagadnień filozofii chrześcijańskiej; ale zespolenie zagadnień w system, o jaki pokusił się Orygenes, odwiodło od nauki prawowiernej. Przedstawiciele tradycji kościelnej musieli wystąpić przeciw nauce Orygenesa. Pierwszy potępił go biskup Teofil w Egipcie: był to fakt brzemienny w następstwa dla dziejów teologii i filozofii chrześcijańskiej. Jako najbardziej zdecydowany i czynny przeciwnik orygenizmu wystąpił biskup Metodiusz (zm. 311). Zwalczał on: odwieczność świata; - preegzystencję dusz; - równość naturalną wszystkich duchów; - spekulatywną teorię upadku człowieka; - pojmowanie ciała jako więzienia duszy. W Rzymie poglądy Orygenesa były potępione w 399 r. A jeszcze V sobór potwierdził jego potępienie.
Niemniej Orygenes oddziałał potężnie. Wszystkie późniejsze systemy patrystyki greckiej były odeń w ogólnej konstrukcji zależne, choć wyrzekały się heterodoksalnych poglądów. Przede wszystkim do następców Orygenesa należeli Ojcowie kapadoccy. Był wzorem w dążeniu do systemu i w uzgadnianiu prawdy chrześcijańskiej z wywodami filozofii.
Wszystko, co w późniejszej filozofii chrześcijańskiej było neoplatonizmem, było zawsze tylko odmianą poglądów Orygenesa.
Tradycja kościelna, która potępiła doktrynę Orygenesa, musiała wytworzyć inną, by ją zastąpić. Chodziło przede wszystkim o zasadniczą dla chrześcijaństwa naukę o Chrystusie, Jego boskości i człowieczeństwie. Pomysłów chrystologicznych w pierwszych wiekach nie brakło: istniał pogląd adopcjanistyczny, dla którego Chrystus był nie Bogiem, lecz tylko człowiekiem usynowionym przez Boga; pogląd modalistyczny, dla którego Chrystus nie był oddzielną osobą, lecz tylko przejawem jedynego Boga; pogląd doketystycz-ny, dla którego Chrystus nie żył realnie i jako człowiek był jedynie zjawiskiem. Poglądy te dawały filozoficzne uzasadnienia, np. adopcjanie powoływali się na Arystotelesa, a moda-liści na stoików i ich nominalistyczne teorie.
Nad wszystkimi tymi pomysłami górę wzięła hellenistyczna teoria platońskiego typu. Posługiwała się ona pojęciem Logosu, modyfikując teorię Orygenesa, ale budując na tych samych podstawach, co on;

odrzucała tylko subordynacjonizm Orygenesa, to znaczy pojmowanie Chrystusa jako podporządkowanego, jako niższego od Boga Ojca. Zadowalającą formułę znalazł Tertulian: Bóg i Chrystus są dwiema odrębnymi osobami (hipostazami), ale są jednej substancji. Pierwsza część tej formuły odpowiadała poglądowi Orygenesa, druga odbiegała odeń. Kościół przyjął rozwiązanie Tertuliana, zastąpiwszy jedynie formułę binitarystyczną przez trynitarystyczną; stanowi ono dogmat Trójcy św. Przez to rozwiązanie chrystologia i cała nauka kościelna nie zerwała z zasadniczymi dążeniami Orygenesa, lecz przeciwnie, podzieliła je; stanęła na stanowisku hellenistycznej filozofii - z jednym wszakże, ale zasadniczym zastrzeżeniem: homouzji, czyli współ substancjalności osób boskich. Homouzja była wynikiem filozoficznych dociekań, ale dla umysłu ludzkiego pozostała czymś niepojętym.
Analogicznie została rozwiązana druga, równorzędna sprawa: wypadało bowiem ustalić stosunek Boga-człowieka nie tylko do natury boskiej, ale i do natury ludzkiej. Ireneusz wskazał był drogę, a odpowiednią formułę i tu znalazł wyszkolony na prawniczych trudnościach Tertulian: dzięki nim powstała nauka o „dwóch naturach" Chrystusa. Że Chrystus jest zarazem Bogiem i człowiekiem, że w jednej osobie łączy się realne bóstwo i realny człowiek, to stało się przedmiotem wiary, obowiązującym chrześcijanina obok innych dogmatów, jak jedyność Boga, jedność Boga i stwórcy, stworzenie z niczego, powstanie zła z wolności, zbawienie przez Chrystusa, zmartwychwstanie całego człowieka.
Zamierzenia Orygenesa spełniły się, choć nie w tej postaci, którą on sam im dał. Nad wiarą Ewangelii powstała spekulacyjna nadbudowa. W niej soteriologiczny punkt widzenia zeszedł na drugi plan, kwestie filozoficzne wzięły górę nad wszelkimi innymi, przede wszystkim sprawa poznania nad sprawą zbawienia, a abstrakcje filozoficzne nad konkretnymi naukami Pisma. Groziło, że fakty, jakie podaje Ewangelia, będą przetransponowane w symbole, że Bóg, pojęty jako byt prawdziwy i przyczyna świata, przysłoni sobą Zbawiciela. Byłaby się wówczas nauka chrześcijańska stała tylko jedną z odmian starożytnego idealizmu. Stanęła temu na przeszkodzie odrębna nauka moralna chrystianizmu oraz tajemnica Chrystusa, ujęta w nauce o homouzji; te uchroniły chrześcijaństwo od grożącego mu w IV w. rozpłynięcia się w niezależnym od wiary idealizmie. Tak zaś tajemnica, opierająca się zrozumieniu przez dotychczasową czysto racjonalną filozofię, domagała się i doprowadziła do stworzenia odrębnej filozofii chrześcijańskiej.

GRZEGORZ NYSSEŃCZYK

Dzieło systematyzacji, zapoczątkowane przez Orygenesa, było prowadzone dalej, ale w zmienionych od IV w. warunkach. Zasadniczo bowiem dogmaty zostały ustalone (przede wszystkin dogmat Trójcy w r. 325) i odtąd istniała prawowierna nauka, której nie trzeba było szukać, lecz jedynie tłumaczyć i bronić. Przez to rozpoczął się nowy okres patrystyki. Głównymi systematykami Wschodu w tym drugim okresie byli Ojcowie kapadoccy, wśród których jako filozof wyróżnił się Grzegorz z Nyssy.
POPRZEDNICY. Głównym poprzednikiem był Orygenes; Grzegorz zachował zasadniczą budowę jego systemu, w szczegółach natomiast odstępował odeń, ilekroć nauka jego nie była prawowierna. Od Orygenesa przejął tradycję platońskich studiów; Platon i neoplatończycy byli i dla niego wzorem. Grzegorz dał Platonowi przewagę nad Plotynem: wyrzekł się bowiem emanatyzmu, a zachował idealizm. Dzięki Orygenesowi i Grzegorzowi dogmatyka chrześcijańska otrzymała swe podstawowe sformułowania w pojęciach Platońskich.
ŻYCIE I PISMA. Grzegorz (325 - 394) urodził się w Cezarei w Kapadocji. Pierwotnie był nauczycielem retoryki; pod wpływem brata swego Bazylego, zwanego Wielkim, poświęcił się działalności religijnej. Został później biskupem nysseńskim i na tym stanowisku bronił (podobnie jak to czynili jednocześnie dwaj inni Ojcowie kapadoccy, Bazyli i Grzegorz z Nazjanzu) prawowiernej nauki Kościoła przeciw herezjom, zwłaszcza przeciw arianizmowi.
Dziełem głównym Grzegorza była *Oratio catechetica magna,* zawierająca pierwszy system prawowiernej teologii. Główny utwór mistyczny nosił tytuł *Życie Mojżesza.*
POGLĄDY. 1. RACJONALIZM. Przez ustalenie dogmatów zmienił się stosunek wiary i rozumu i powstało nowe zadanie dla wiedzy. Filozof chrześcijański był teraz już mniej wolny, bo musiał liczyć się z dogmatami. Właściwym zadaniem przestało być znajdowanie i dowodzenie prawdy wątpliwej, lecz stało się nim tłumaczenie ustalonej; prawda nie potrzebuje dowodów, gdy jest pewna, a pewna jest, skoro jest objawiona.

Grzegorz zachował jednak po Orygenesie przekonanie o zupełnej zgodności wiary z wolną wiedzą. Przyjmował, że trafne rozumowanie musi dać taki sam wynik jak objawienie i że przeto prawdy wiary mogą być dowiedzione. Toteż wywody jego i wielu myślicieli chrześcijańskich, którzy szli jego torem, były rozumowaniem szczególnego rodzaju; były tłumaczeniem (bo prawdy wiary nie potrzebują dowodów, lecz tylko tłumaczenia) i zarazem były dowodem (bo prawdy wiary mogą jednakże być dowodzone).
Grzegorz dowodził tedy różnorodnych twierdzeń teologii. Najpierw dowodził istnienia Boga: Mądry ustrój świata każe przyjąć istnienie Boga, gdyż bez Boga wytłumaczyć się nie da. Dowodził Jego jedności: Bóg przestałby być doskonałym, gdyby własności Jego były podzielone na wielu bogów. Dowodził nieśmiertelności duszy: zakładał, że Bóg stworzył świat z miłości, i wnosił stąd, że musiał go uczynić pełnym dóbr i stworzyć istoty zdolne z tych dóbr korzystać; istota zaś, mogąca korzystać z dóbr boskich, musi być
w czymś podobna do Boga, a przez to musi mieć udział w boskiej wieczności. Co więcej, oprócz tych twierdzeń, które filozofowie znajdowali także niezależnie od chrześcijaństwa, usiłował dowodzić i takich, które chrześcijaństwo głosiło wbrew wszelkiej wolnej filozofii, jak np. dogmat Trójcy.
Grzegorz tłumaczył więc wszystkie prawdy i wszystkich dowodził, dla każdej szukał i znajdował racje: była to postawa racjonalisty. Ale racjonalizm jego był szczególnego rodzaju: był heteronomiczny; rozum miał spełniać wszelkie zadania wiedzy, ale nie samodzielnie, lecz wedle dogmatów wiary. Taki racjonalizm pozostał typowy dla filozofii scholastycznej.
Zresztą, racjonalizm Grzegorza nie wykluczał mistycznego poznania obok racjonalnego. Tak było przed Grzegorzem u Platona, Filona i Plotyna, tak też i potem u większości Ojców. Podstawą mistyki Grzegorza było przekonanie, że dusza jest „obrazem i podobieństwem Boga", Bóg przegląda się w niej jak w zwierciadle; jeśli więc nie utraciła czystości, to można w duszy oglądać bezpośrednio Boga i prawdy wieczne.

2. PLATONIZM. Stare zasady filozoficzne, na których Grzegorz opierał swe rozumowania, były Platońskie. Przyjmował wraz z Platonem, że idee ogólne istnieją poza jednostkowymi rzeczami. Stosował tę zasadę najpierw w interpretacji dogmatu Trójcy św. Jakże osoby boskie mogą stanowić jedną substancję? Mogą, bo wprawdzie każda osoba boska jest oddzielna, ale boskość ich jest jedna i ta sama. Nazwa „bóg" oznacza nie osoby (w takim razie byłoby trzech bogów), lecz istotę, która jest jedna. Przyjąwszy Platoński punkt widzenia, Grzegorz nie widział już w dogmacie Trójcy nic szczególnego i tajemniczego; gdybyśmy - pisał - nazwę „człowiek" stosowali nie do jednostkowych ludzi, lecz do tego, co stanowi ich istotę, to Piotr, Paweł i Barnaba byliby nie trzema, lecz jednym człowiekiem.
Również po platońsku pojmował Grzegorz stworzenie człowieka. Gatunek miał za pierwotniejszy od jednostek; twierdził więc, że pierwotnym tworem Boga był człowiek jako gatunek, wieczny a pozbawiony cech jednostkowych; jako gatunek nie istniał on realnie, lecz tylko idealnie w umyśle Boga.
Platońska była psychologia Grzegorza. Odrzucał Arystotelesowskie pojęcie duszy; rozumiał duszę jako „prostą i niezłożoną", której ciało do istnienia nie jest potrzebne.
Neoplatońska była eschatologia. Głosił powrót wszechrzeczy do pierwotnego stanu, czyli połączenie ostateczne z Bogiem. W chrześcijańskim sformułowaniu nazywało się to: zbawienie wszystkich dusz. Ale odpowiadało ściśle apokatastazie Orygenesa i innych filozofów aleksandryjskich. Grzegorz uzasadniał tę koncepcję przekonaniem o negatywnej naturze zła, które, jako negatywne, nie może być wiekuistą postacią bytu.

3. IMMATERIALIZM. Z platońskiego ducha wywodziła się również kosmologia Grzegorza. Jednakże była samodzielnym jego tworem, i ona to daje mu odrębne miejsce wśród filozofów, a w szczególności filozofów chrześcijańskich. Była to kosmologia immaterialistyczna lub, jak się również mówi, idealistyczna: tezą jej było, że materia nie jest realna, że byt jest wyłącznie natury idealnej. Argumentacja Grzegorza była nie mniej oryginalna niż sama teza: jakości są niematerialne, a z jakości składają się *rzeczy,* więc rzeczy są niematerialne. Dalsza argumentacja miała charakter religijny: istota niematerialna może wytwarzać jedynie przedmioty niematerialne, Bóg zaś jest niematerialny, więc świat, który jest Jego tworem, musi być też niematerialny. Przypuszczenie, że jest materialny, prowadziłoby do twierdzenia, że nie jest stworzony przez Boga, a więc do ateizmu; należy zatem to przypuszczenie odrzucić. Tak tedy we wczesnym okresie myśli chrześcijańskiej podjęte było usiłowanie, aby przezwyciężyć dualizm świata idealnego i realnego w duchu czystego idealizmu, uznającego jedynie świat idealny.

ZNACZENIE GRZEGORZA. Chociaż Grzegorz był następcą Orygenesa, zasadniczo różnił się odeń pojmowaniem filozofii: przeszedł od jej pojmowania autonomicznego do heteronomicznego: u Orygenesa filozofia była wolna, u niego już ograniczona przez dogmaty wiary. Takie pojmowanie nie wyróżnia jednak Grzegorza spomiędzy pisarzy chrześcijańskich, gdyż stało się ono wśród nich pojmowaniem normalnym. Wyróżnia go natomiast inny pogląd: immaterializm. Rozwój myśli chrześcijańskiej poszedł później torem realistycznym i Grzegorz pozostał odosobniony w swym usiłowaniu połączenia wiary chrześcijańskiej z immaterialistycznym poglądem na świat.
PRZECIWNICY. Działalność Grzegorza i innych Ojców kapadockich miała za zadanie walkę z szerzącymi się za ich czasów herezjami. Jak typową herezją pierwszych czasów chrześcijańskich był gnostycyzm, tak typową IV wieku był arianizm. Występował on przeciw podstawowemu dogmatowi chrześcijaństwa, dogmatowi Trójcy; zajmował wraz z innymi herezjami owego czasu stanowisko naturalizmu: prawdę chrześcijańską pragnął widzieć dostępną przyrodzonemu rozumowi, nie różną od prawdy pogan czy żydów. Wobec takiego stanowiska jest zrozumiałe, że arianizm i pokrewne mu herezje nie wydały filozoficznie nowych poglądów, lecz trzymały się poglądów przedchrześcijańskich.
Poglądy Grzegorza, choć występował w obronie prawowiernej nauki, same nie okazały się całkowicie prawowiernymi i znalazły przeciwników wśród przedstawicieli Kościoła. Augustyn skorygował je w zasadniczych punktach: nie utrzymała się ani idealistyczna interpretacja Trójcy, ani apokatastaza.

TERTULIAN

Obok głównego wśród apologetów prądu, który wedle zasad starożytnej nauki usiłował wykazywać słuszności chrześcijańskiego poglądu na świat, istniał drugi, uboczny prąd, usposobiony wrogo wobec starożytnej i w ogóle wobec wszelkiej nauki świeckiej. Dla niego chrześcijaństwo miało słuszność właśnie wbrew zasadom starożytnej nauki. Podczas gdy prąd pierwszy rozwijał się głównie na Wschodzie wśród żywej jeszcze tradycji greckiej, ten miał zwolenników przeważnie na Zachodzie wśród Rzymian; tam też działał główny myśliciel tego prądu, Tertulian.
ŻYCIE I PISMA TERTULIANA. Tertulian (ur. najpóźniej w 160 r., zm. w 220) urodził się w Afryce, w Kartaginie, z rodziców pogan. Mieszkał i słynął tam jako świetny prawnik. Rozwój jego poglądów był taki: przed 197 r. przeszedł na wiarę chrześcijańską, po dwudziestu zaś latach oderwał się od Kościoła i przyłączył się do sekty montaistów.
(Montanizm, noszący swą nazwę od Montanusa, powstał w drugiej połowie II w. n. e.: był ruchem ascetycznym i mistycznym, reakcją przeciw prądom liberalnym w Kościele: głosił konieczność powrotu do pierwotnej surowości życia chrześcijańskiego w oczekiwaniu na realizację Królestwa Bożego na ziemi). Orientacja filozofii Tertuliana była nie metafizyczna, jak u większości Ojców, lecz prawnicza; pozostawało to w związku z jego pierwotnym wykształceniem i zawodem, a także z duchem kultury rzymskiej. Wpływ największy na jego poglądy filozoficzne miał stoicyzm, będący wówczas panującą wśród Rzymian teorią; był natomiast w opozycji do Platońskiego idealizmu, który później wziął górę w chrześcijaństwie. Pisma Tertuliana, liczne, przeważnie monograficzne, są bądź ascetyczno-etycznej, bądź apologetyczno-dogmatycznej treści, a pochodzą zarówno z przedmontanistycznego, jak i z montanistycznego okresu.
POGLĄDY. 1. WROGA POSTAWA WOBEC NAUKI i ROZUMU. Tertulian odrzucił próby uzgodnienia objawienia i wiedzy rozumowej i położył nacisk na przeciwieństwo między chrześcijaństwem a kulturą świecką. Usiłował wykazać, że wiedza rozumowa jest *a)* bezużyteczna, gdyż prawda i bez niej jest znana, będąc objawiona i przekazana w Piśmie św., *b)* jest niemożliwa, gdyż prawda przekracza rozum, i *c)* jest szkodliwa, gdyż prowadzi do błędnych nauk i zguby moralnej.
Namiętnymi wyrazy malował Tertulian przepaść między chrześcijaństwem a filozofią: Co ma wspólnego filozof i chrześcijanin, uczeń Grecji i uczeń nieba, ten, co dąży do chwały ziemskiej, i ten, co do życia wiecznego, ten, co słowa tylko głosi, i ten, co czynów dokonywa? Nasza nauka każe szukać Pana w prostocie serca, a nie przez metody Platońskie czy stoickie; po Chrystusie zbędna jest wszelka ciekawość i zbędne jest wszelkie szukanie po Ewangelii. Nikt bowiem nie może poznać prawdy bez Boga, a nikt nie zna Boga bez Chrystusa. Każdy rzemieślnik-chrześcijanin znalazł Boga i umie odpowiedzieć na każde dotyczące Boga pytanie, podczas gdy największy z filozofów pogańskich, Platon, zapewnia, że trudno jest znaleźć budowniczego świata.
Negatywne stanowisko wobec nauki Tertulian uzasadniał przede wszystkim tym, że zamierzenie jej, aby

rozumem poznać prawdę, jest niewykonalne. Prawda jest bowiem zupełnie inna, niż ją rozum przedstawia sobie; co dla rozumu jest niemożliwością, absurdem, to właśnie jest prawdą. Zmartwychwstanie Chrystusa „jest pewne właśnie dlatego, że jest niemożliwe" *(certum est, quia impossibile est)* ; można i należy wierzyć w to, co dla rozumu jest niedorzecznością *(credo, quia absurdum:* formuła przypisywana Tertulianowi, choć w pismach jego nie znajduje się). Dla poznania prawdy zbędny jest wysiłek rozumu, potrzebne natomiast przygotowanie się sercem do objawienia.

2. UJEMNY POGLĄD NA NATURĘ LUDZKĄ. Razem z nauką Tertulian potępiał umysł ludzki, który ją stworzył. Na całą naturę ludzką miał pogląd ujemny: odmawiał człowiekowi wszelkich wyższych zdolności, tak samo zdolności czynienia dobra jak poznawania prawdy; zostawiał mu jedynie zdolności niższe, cielesne i zmysłowe. Jakaś umysłowa trzeźwość rzymska kazała mu się przeciwstawić spekulatywnej fantazji późnych Greków, którzy nie znali granic w przypisywaniu władz i zdolności duszy ludzkiej. Ale nade wszystko kierowała Tertulianem szczególna intencja: aby poniżyć naturę ludzką. Poniżał ją zaś, ogałacał ze wszelkich przyrodzonych zdolności na to, aby - zrobić miejsce dla nadprzyrodzonej łaski i objawienia. Chciał wykazać, że cała mądrość i cała dobroć, jaka jest w człowieku, nie pochodzi z jego własnej natury, lecz jest darem Boga. Wszystko, co cielesne, jest złe, a w człowieku nie ma nic poza ciałem. Poniżał człowieka, aby uwydatnić wszechmoc i łaskę Boga.

3. MATERIALIZM. Przeto w człowieku Tertulian widział jedynie istotę materialną i zmysłową. Jego psychologia była materialistyczna, jego teoria poznania - sensualistyczna. Choć był wrogiem filozofii greckiej, korzystał tu z jej argumentów; tylko podczas gdy większość pisarzy chrześcijańskich szła za Platonem, Tertulian poszedł za stoikami. Ich wzorem argumentował na korzyść cielesności duszy: gdyby nie była cielesna, to nie mogłaby działać na ciało.

Materialistyczna koncepcję stosował nie tylko do człowieka; po stoicku wszelki byt uważał za cielesny. „Cokolwiek jest, jest ciałem pewnego rodzaju; nie ma nic bezcielesnego poza tym, co nie istnieje". Konsekwentnie i Boga pojmował jako cielesnego. „Któż zaprzeczy, że Bóg jest ciałem, skoro jest duchem? Duch bowiem jest ciałem *sui generis".* Jest to fakt godny uwagi, że wśród różnych doktryn filozoficznych, jakie próbowano dostosować do chrześcijaństwa, nie brakowało i materializmu; był on filozofią mniejszości wczesnych chrześcijan, ale bądź co bądź był wyznawany wśród nich.

Tertulian wprowadzał wszędzie trzeźwy punkt widzenia, właściwy umysłowości rzymskiej. Podczas gdy Ojcowie Wschodu ujmowali naukę Chrystusa jako filozofię, on ujął ją jako prawo i religia otrzymała odeń formuły prawne. Rzymianin, niechętny dla spekulacji, wybujałej na Wschodzie, kładł i w religii nacisk na to, co związane z życiem i działaniem, z doczesnymi potrzebami ludzkości. Toteż w tym ujęciu religii podstawowym czynnikiem był nie Bóg na niebie, lecz Kościół na ziemi. I podczas gdy na Wschodzie rozważano najwięcej te dogmaty, które dotyczyły natury Boga, Tertulian i inni rzymscy chrześcijanie skupili uwagę raczej na tych, które miały za przedmiot człowieka.

ISTOTĘ TERTULIAŃSKIEGO UJĘCIA CHRZEŚCIJAŃSTWA stanowiło:

1. Przeciwstawienie religii kulturze świeckiej - wbrew przeważającej wśród filozofów chrześcijańskich tendencji do zgody z kulturą świecką.
2. Oparcie filozofii chrześcijańskiej na materializmie i sensualizmie - wbrew przeważającej tendencji do oparcia jej na spirytualizmie i racjonalizmie.
3. Ujęcie religii z punktu widzenia życia praktycznego, prawa, doczesnych potrzeb religijnych - wbrew ujęciu jej z punktu widzenia spekulacyjnej filozofii i perspektyw wiecznych. - Wreszcie i nade wszystko:
4. Pogląd na świat dążący do wywyższenia Boga przez poniżenie człowieka - wbrew przeważającej wśród myślicieli chrześcijańskich tendencji, aby wykazać wielkość Boga przez wielkość Jego dzieła.

OPOZYCJA I WPŁYW. Kościół nie uznał koncepcji Tertuliana, choć wiele szczegółowych jego poglądów włączył do swej nauki. Nie poszedł za jego skrajnym materializmem, tak samo jak nie poszedł za skrajnym immaterializmem Nysseńczyka. Tertulian sam pod koniec życia zerwał z Kościołem i przyłączył się do herezji montanistów. W swej naturalistycznej koncepcji chrześcijaństwa nie był zresztą odosobniony: dzielił ją przede wszystkim Arnobiusz (na przełomie III i IV w.). Tak samo miał towarzyszy w swych wystąpieniach przeciw helleńskiej kulturze.

Tertulianizm nie stał się nigdy panującą doktryną w chrześcijańskiej filozofii i teologii. Jednakże jako prąd uboczny raz po raz powracał w różnych postaciach, czy to we wrogim stosunku do nauki (np. w antydialektycznym ruchu XI wieku), czy to w próbach uzgodnienia chrześcijaństwa z materializmem i sensualizmem (np. Gassendi w XVII w.), czy to w prawniczym i

społecznym pojmowaniu religii, czy zwłaszcza w poniżaniu człowieka dla ukorzenia go przed Bogiem (najskrajniej u Pascala w XVII w.)

ŚW. AUGUSTYN

Na Wschodzie filozofowie chrześcijańscy pielęgnowali dawną tradycję grecką, na Zachodzie zaś próbowali iść własnymi drogami; toteż Wschód dał filozofii chrześcijańskiej od razu wysoką kulturę, ale Zachód dał jej samodzielność. Zachód najwięcej przyczynił się do tego, że myśl chrześcijańska była nowym początkiem w dziejach filozofii; nie zrywając ze starożytną tradycją (jak chciał Tertulian i inni hellenofobi), ale też nie podporządkowując się jej (jak to czynili Orygenes i jego następcy), znalazł koncepcję filozoficzną będącą wyrazem odrębnej, chrześcijańskiej postawy wobec Boga i świata. Stało się to na przełomie IV i V w., a było dziełem św. Augustyna.

ŻYCIE AUGUSTYNA. Św. Augustyn (354 - 430) urodził się w Tagasta, w Numidii, z ojca poganina i matki chrześcijanki. W mieście ojczystym, potem w Kartaginie, Rzymie i Mediolanie był nauczycielem retoryki. Pisma Cycerona pobudziły go do badań filozoficznych. Choć wychowany przez matkę w chrześcijaństwie, usposobiony był doń niechętnie; pierwotnie wyznawał manicheizm z jego skrajnym dualizmem dobra i zła. Później, odkrywszy braki tej doktryny, przerzucił się do sceptycyzmu akademickiego. Dopiero w 386 r. lektura dzieł neoplatońskich skłoniła go do powrotu do dogmatycznej filozofii, a kazania biskupa Ambrożego nawróciły go do Kościoła. Ochrzczony w 387 r., powrócił do Afryki i tam spełniał czynności kapłańskie, od 395 r. jako biskup Hippony. Z zapałem bronił nauki Kościoła i zwalczał herezje, nawet te, które jego samego pociągały dawniej: manicheizm, donacjanizm, występujący przeciw jedności Kościoła, i pelagianizm, uzależniający łaskę od zasługi. Filozoficzne zainteresowania Augustyna pod koniec jego życia coraz więcej ustępowały miejsca teologicznym.

PISMA Augustyna są bardzo liczne. Najdawniejsze z zachowanych pisane są w 386 r. pod Mediolanem: *Contra Academicos,* traktat polemiczny przeciw sceptycyzmowi, *De vita beata,* o zależności szczęścia od poznania Boga, *Soliloquia,* o sposobie poznawania prawd nadzmysłowych. Już po chrzcie, w drodze z Mediolanu do Afryki, napisał traktat o stosunku duszy do ciała, *De quantitate animae.* Większość prac Augustyna pisana była już w Afryce; najważniejsze są: *Wyznania (Confessiones),* 400 r., przedstawiające stanowisko Augustyna w osobistej formie, na wpół pamiętnikarskiej, a na wpół modlitewnej; traktat *O Trójcy (De Trinitate),* 400-410, systematyczny wykład poglądów teologicznych; *O państwie bożym (De civitate Dei),* 413-426, główne dzieło Augustyna, zawierające zwłaszcza jego poglądy historiozoficzne; wreszcie *Retractationes,* rzecz napisana na krótko przed śmiercią, w której Augustyn streścił swe pisma i skorygował w duchu kościelnym.

Koleje życia Augustyna były burzliwe, charakter niejednolity, namiętny i niepohamowany, umysł gwałtownie przerzucający się od stanowiska do stanowiska. Powiedziano o nim, że „u żadnego wielkiego myśliciela nie było takiej odległości między szczytami a najniższymi punktami, jaka była u Augustyna", a także, że między świętymi Kościoła nie było takiego, który byłby tak mało święty, a tak bardzo ludzki jak on. Zmagała się w nim potrzeba czystej duchowości i płomienna zmysłowość, poczucie wyższości życia duchowego i potrzeba faktów uchwytnych i dotykalnych; walczył w nim filozof, wielbiciel autonomicznej kultury umysłowej, z chrześcijaninem, powolnym Kościołowi i jego dogmatom. To jeden, to drugi brał górę w Augustynie; toteż nie ma jednolitego systemu w jego pismach, nie ma go nawet w *Retractationes,* choć tam jeden ze składników jego umysłu ustąpił przed drugim. Za to jest w nich niezwyczajne bogactwo, z którego przez długie wieki czerpała filozofia chrześcijańska.

ROZWÓJ. We wczesnym okresie Augustyn stał na stanowisku manicheizmu, potem akademickiego sceptycyzmu. Później nastąpił powrót do dogmatycznej filozofii w duchu Platona. Po nawróceniu zaś dokonało się przejście od doktryn pogańskich do chrześcijańskich. Ale i wówczas Augustyn nie dał swym myślom definitywnej postaci: myśli jego do końca ulegały nieustannym przetworzeniom i rozwijały się, przechodząc od autonomicznej filozofii do ortodoksalnej dogmatyki, od stanowiska naturalistycznego do supranatura-lizmu, przekonanego o nieustannym działaniu łaski nadprzyrodzonej.

Etapy, przez które przeszła myśl Augustyna, nie były przypadkowe, nawet manicheizm i sceptycyzm odpowiadały pewnej stronie jego natury i choć wyrzekł się ich, nigdy jednak nie wyzbył się całkowicie manichejskiego dualizmu i sceptyckiej nieufności do wiedzy przyrodzonej.

POPRZEDNICY. Filozofia Augustyna wyrosła na podłożu doktryn zarówno chrześcijańskich, jak i starożytnych.Z filozofów starożytności głównym jego źródłem był Platon; Platoński idealizm w metafizyce, absolutyzm w teorii poznania, uznanie odrębności ducha, nacisk na irracjonalne czynniki życia duchowego, dualizm życia doskonałego i ziemskiego - wszystko to odpowiadało Augustynowi i oddziałało na sformułowanie jego własnych poglądów. O platończykach pisał, że: *paucis mutatis verbis atque sententiis christiani ferent.* Znał naukę Platona przeważnie w tym ujęciu, jakie jej dali neoplatończycy, ale ich zasadniczy pogląd - monizm i emanatyzm - odrzucił i przez to właśnie oddzielił filozofię chrześcijańską od współczesnej pogańskiej.

POGLĄDY AUGUSTYNA

I. TEORIA POZNANIA. 1. POZNANIE DUSZY. Augustyn dzielił punkt wyjścia z filozofami hellenizmu: przyjmował, że dla człowieka celem jest szczęście i że filozofia ma je znaleźć. Ale o szczęściu mniemał, że dać je może jedynie - Bóg. Stanowisko to było naturalne w epoce religijnej, a zwłaszcza u filozofa chrześcijańskiego, ale nikt go nie przeprowadził równie konsekwentnie, jak Augustyn.

Do szczęścia potrzebne jest (wbrew sceptykom) poznanie. Nie wystarcza przy tym samo dążenie do poznania, potrzebne jest posiadanie go. Wszakże nie wszelkie poznanie jest potrzebne, lecz tylko poznanie Boga i własnej duszy. Badania przyrody są to - jak pisał z powodu astronomii - „poszukiwania bardzo ciekawe i - bardzo próżne".

„Pragnę znać Boga i duszę. I nic więcej? Nic więcej". To ograniczenie Augustyn przekazał stuleciom, przetrwało ono całe średniowiecze.

Poznanie zaś jest możliwe, wbrew sceptykom. Zapewne, zmysły podlegają złudzeniom, ale po pierwsze, nie podlegają im zawsze, a po wtóre, myśl nie we wszystkim jest od zmysłów zależna, lecz posiadając własne tryby rozumowania może sama niektóre prawdy ustalać.

Augustyn szukał takiego sposobu poznania, który nie podlega błędom i przeto stanowi niezawodny punkt wyjścia dla wiedzy. I znalazł przede wszystkim to, że błędy powstają wtedy, gdy wypowiadamy twierdzenia o rzeczach, ale nie powstają, gdy dotyczą zjawisk. Nawet i postrzeżenia stają się pewne, o ile rozważa się ich treść, a nie rzeczy, które je wywołują. „Nie twierdź nic więcej jak to, że tobie rzeczy się takimi przedstawiają, a nie będziesz miał zawodu".

Ale Augustyn nie skończył na fenomenalizmie; znalazł inną jeszcze niezawodną podstawę wiedzy. Zauważył mianowicie, że zarzuty sceptyków przeciw poznaniu dotyczą tylko poznania rzeczy zewnętrznych, ale - nie przeżyć wewnętrznych. Twierdzenia niezawodne nie ograniczają się tedy do zjawisk, lecz obejmują również przeżycia wewnętrzne. O istnieniu rzeczy zewnętrznych można wątpić, ale o własnym życiu wątpić niepodobna. Własna myśl jest faktem ze wszystkich najpewniejszym: to słynna zasada Augustyna. W porównaniu z wiedzą psychologiczną, posiadającą pewność bezpośrednią, wiedza fizykalna o rzeczach zewnętrznych musiała się Augustynowi wydać niepewna, raczej przypuszczeniem i wiarą niż wiedzą. „Ty, który chcesz poznać siebie, czy wiesz, że istniejesz? Wiem. Skąd to wiesz? Nie wiem. Czy odczuwasz się jako substancję prostą czy złożoną? Nie wiem. Czy wiesz, że poruszasz się? Nie wiem. Czy wiesz, że myślisz? Wiem". Wszystko jest wątpliwe prócz tego tylko, że jestem i że myślę. A w innym miejscu: „Czy powietrze, czy ogień jest źródłem życia, co do tego ludzie wątpili, ale któż może wątpić, że pamięta, że rozumie, że chce, że myśli, że wie, że sądzi? Bo choćby wątpił, niemniej żyje; jeśli wątpi, pamięta, dlaczego wątpi; jeśli wątpi, rozumie, że wątpi; jeśli wątpi, to chce się upewnić; jeśli wątpi, to myśli; jeśli wątpi, to wie, iż nie wie; jeśli wątpi, to sądzi, iż nie należy twierdzić".

A zatem: „Wejdź w samego siebie, we wnętrzu człowieka mieszka prawda".

Zasada ta, znana jako Kartezjańska, ale na wiele wieków przed Kartezjuszem wypowiedziana przez Augustyna, stanowiła zupełne odwrócenie poglądu na poznanie. Było to zerwanie z obiektywizmem, poza który starożytność nie wyszła; myśl szukająca prawdy, myśl, która dotąd stale i mimo wszelkie trudności zwracała się po nią ku rzeczom zewnętrznym, została odwrócona i skierowana ku wewnętrznemu życiu poznającego. I gdy dotąd dusza i jej przejawy traktowane były na podobieństwo rzeczy, teraz, odwrotnie, wraz ze zmienioną postawą umysłu, życie psychiczne musiało stać się wzorem dla pojmowania natury rzeczy. Jest zrozumiałe, że to odwrócenie postawy dokonało się w epoce religijnie nastrojonego filozofowania; oddziałało tu zobojętnienie chrześcijańskie na zewnętrzne warunki życia, oderwanie się od nich i skoncentrowanie na zbawieniu i na życiu wewnętrznym, które doń wiedzie.

2. POZNANIE IDEI i OŚWIECENIE PRZEZ BOGA. Co umysł, poza własnymi przeżyciami, poznaje najlepiej? Rzeczy zewnętrzne? Nie - wedle Augustyna, od rzeczy lepiej poznaje prawdy wieczne. To była

druga teza, wyróżniająca jego teorię poznania; choć w niej miał poprzedników starożytnych, uzasadniał ją w szczególny sposób, łącząc argumenty antyczne z nowymi.
Umysł - wbrew potocznemu przekonaniu, ale zgodnie z poglądem Platona - myśląc uświadamia sobie przede wszystkim prawdy ogólne i niezmienne. Nie jest zaś - to było przekonanie odziedziczone po starożytnych - wytwórcą prawd, lecz wyłącznie ich odbiorcą; w szczególności zaś ograniczony umysł ludzki nie może wytwarzać prawd wiecznych. Natomiast - jak to Augustyn twierdził w zgodzie z Platonem, a wbrew sensualistom - umysł może wiedzę przejmować wprost, bez pośrednictwa ciała i zmysłów. Skoro więc umysł jest tylko odbiorcą, to przedmioty, które poznaje, muszą istnieć poza nim; prawdy wieczne w myśli są odbiciem prawd wiecznych, istniejących obiektywnie.
W analogiczny tedy do Platona sposób - założywszy receptywną naturę poznania - Augustyn dochodził do uznania idealnego świata. Różnił się natomiast tym, że dla niego świat idealny był złączony z Bogiem. Wieczne istnienie jest właściwe tylko Bogu, więc prawdy wieczne istnieją w Bogu, są ideami Bożymi. Jeśli więc dusza poznaje prawdę, to dzięki temu, że istnieje Bóg i jej udziela swych idei. Wiedzy, o którą na próżno zabiegamy przyrodzonymi władzami naszego umysłu, Bóg udziela duszy drogą oświecenia *(illuminatio).* Teorię tę nazywano później iluminizmem. Umysł wedle niej bezpośrednio widzi prawdę, jak oczy widzą rzeczy *(visio intellectualis).* Poznanie umysłowe ma charakter intuicyjny, umysł dochodzi prawdy wprost bez rozumowania. Podczas gdy np. dla Arystotelesa poznanie Boga było rzeczą rozumowania, dla Augustyna było ono przede wszystkim aktem bezpośredniej intuicji, kontemplacji.
Pojęcie intuicji było w tym religijnym okresie, dla zrozumiałych powodów, podstawowym pojęciem teorii poznania; ale nie wszędzie było pojmowane tak samo: dla Filona, dla Plotyna była to ekstaza bez myśli, „zachwycenie", dla chrześcijańskiego filozofa - było to właśnie spotęgowanie myśli. Bo dla tamtych intuicyjne oglądanie bóstwa było możliwe przez zjednoczenie się z nim, dla tego zaś - przez oświecenie, spotęgowanie władz poznawczych. Tam oglądanie bóstwa było wynikiem przyrodzonego procesu: umysł poznaje bóstwo, bo sam jest jego częścią. Tu, przeciwnie, oświecenie było pojęte jako fakt nadprzyrodzony, dzieło łaski. Moment nadprzyrodzoności i łaski stanowił kamień węgielny chrześcijańskiej nauki o intuicji. Jeśli „ekstaza" ma oznaczać wyjście z siebie i zjednoczenie z bóstwem, to intuicja u neoplatończyków była uwarunkowana przez ekstazę, natomiast w chrześcijańskim poglądzie intuicja nie wymagała ekstazy. Łaska oświecenia przypada dobrym; przygotowaniem do oświecenia jest więc mniej ćwiczenie umysłu niż oczyszczenie serca. Augustyn kładł na to nacisk i poznanie na pierwszym swym szczeblu przestało być dlań funkcją teoretyczną, a stało się funkcją praktyczną. Poznanie zakładające bezpośredni udział w nim bóstwa jest poznaniem mistycznym. Mistyczna była ekstatyczna intuicja Plotyna, mistyczna też intuicja Augustyna. Ale charakter intuicyjnego poznania był w obu wypadkach odmienny: przez nacisk na oświecenie (spotęgowanie władz przyrodzonych) i łaskę Augustyn stworzył podstawy odrębnego mistycyzmu chrześcijańskiego.
Wzorem Greków Augustyn przyjmował, że poznanie przechodzi szereg stopni, zanim dojdzie do swego celu; ale jeszcze dalej rozwinął naukę ich o stopniach poznania: ponad stopnie, znane Platonowi i Arystotelesowi, kładł, jak to było w duchu religijnej filozofii i jak to czynili również neoplatończycy, wyższe jeszcze stopnie, mające charakter już nie racjonalny, lecz mistyczny. Ta Augustyńska doktryna, pojmująca poznanie mistyczne jako ukoronowanie racjonalnego, stała się wzorem filozofii średniowiecznej.
Biorąc za punkt oparcia wiedzę aprioryczną o ideach, Augustyn sposobem na wpół racjonalnym i na wpół mistycznym dowodził naczelnych tez metafizyki: istnienia Boga i nieśmiertelności duszy. Mamy niezachwianą świadomość prawd wiecznych; wszystko zaś, co wieczne, może istnieć jedynie w Bogu, więc Bóg - istnieje. Jak inni dowodzili istnienia Boga jako przyczyny świata, tak on dowodził - jako źródła prawdy. A w analogiczny sposób dowodził również nieśmiertelności duszy: musi być wieczna, bo uświadamiając sobie prawdy wieczne ma udział w wieczności. Była to zupełnie inna droga niż ta, którą dla dowiedzenia tych samych tez dochodziła np. filozofia perypatetycka, za punkt wyjścia przyjmująca wiedzę doświadczalną o realnych rzeczach.
<u>II. TEOCENTRYCZNA METAFIZYKA.</u> Augustyn przeprowadził to, co było intencją jego poprzedników: uczynił Boga ośrodkiem myśli filozoficznej. Przeprowadził w poglądzie na świat przewagę Boga nad stworzeniem i całkowitą zależność stworzenia od Boga; pogląd jego na świat był konsekwentnie teocentryczny. Z tym łączył się moment drugi: przewaga duszy nad ciałem. I moment trzeci: przewaga uczucia i woli nad rozumem. A wszędzie przewaga była trojaka: była nie tylko metafizyczna, ale też epistemologiczna i etyczna.

1. PRZEWAGA BOGA NAD ŚWIATEM, *a)* Bóg jest „najwyższym bytem" *(summa essentia),* bo On jeden istnieje z własnej natury; wszystko zaś inne mogłoby nie być. On jeden jest bytem niezależnym; wszelki inny byt istnieje tylko dzięki zrządzeniu boskiemu.
Bóg jest nie tylko sam bytem, ale przyczyną wszelkiego bytu. I nie tylko przyczyną jego powstania, ale też i wszelkich jego przemian; nie tylko stworzył świat, ale nieustannie zachowuje go, jakby tworzy na nowo *(creatio continua),* wbrew poglądowi wcześniejszych pisarzy, że świat, odkąd raz został stworzony, rozwija się już samodzielnie. „Gdyby Bóg rzeczom stworzonym swą twórczą moc odjął, przepadłyby", powiada Augustyn. Bóg kieruje światem, i to w najdrobniejszych szczegółach: „Nie należy słuchać tych, którzy nauczają, że wyższymi świata dziedzinami rządzi Opatrzność, niższą zaś częścią wstrząsają okoliczności i ruchy przypadkowe".
b) Bóg jest najważniejszym przedmiotem poznania: poznanie przemijających zjawisk nie ma bowiem wartości wobec poznania bytu absolutnego. Zarazem Bóg jest przyczyną poznania, w myśl bowiem iluminizmu, głoszonego przez Augustyna, Bóg udziela prawdy umysłom ludzkim, bo człowiek sam prawdy by nie znalazł.
c) Bóg jest najwyższym dobrem i zarazem przyczyną wszelkiego dobra. Jak wszelki byt istnieje przez Boga, tak samo i wszelkie dobro jest dobrem tylko przez Boga. „Cóż warta jest mnogość dóbr, to dobro i tamto dobro? Wyzbądź się tego i tamtego i patrz, jeśli możesz, na dobro samo, a wtedy zobaczysz Boga, który jest dobrem nie dzięki innemu dobru, lecz jest dobrem wszelkich dóbr". Dlatego Bóg jest właściwym celem życia. Dobro - powiada Augustyn - znaczy dla mnie tyle, co należenie do Boga *(Mihi adhaerere Deo bonum est).*
Dążenie do Boga leży w naturze człowieka i zespolenie z Bogiem może jedynie dać mu szczęście: „Uczyniłeś nas dla Siebie i niespokojne jest serce nasze, póki nie spocznie w Tobie" - tak zaczynają się *Wyznania* św. Augustyna. Co więcej, dobra i szczęścia człowiek nie może zdobyć sam, lecz tylko z pomocą Bożą: są one rzeczą łaski. A na czy m zło polega? Na odsunięciu się od Boga i na pysze, która mniema, że stworzenie może obyć się bez Boga. Tak cała etyka Augustyna skoncentrowana była w Bogu: wszelkie dążenie
do dobra - tak samo jak poznawanie prawdy - ma w Bogu zarówno przyczynę, jak i cel.
Wobec tej przewagi, jaką w niej posiada Bóg, filozofia Augustyna brzmi jak czysta teologia. Ale nie inaczej jest w innych systemach tej epoki. Wystarczy zaś zastąpić słowo „Bóg" przez „byt" (bezwzględny), by znaleźć analogię między filozofią Augustyna a filozofią poprzednich, mniej religijnie usposobionych okresów.

2. PRZEWAGA DUSZY NAD CIAŁEM, *a)* Augustyn osiągnął czysto spirytualistyczną koncepcję duszy, koncepcję, która zapowiadała się już od Platona i do której ciążyła myśl chrześcijańska. Dusza jest substancją samoistną; nie jest ani własnością ciała, ani rodzajem ciała. Nie ma w sobie nic materialnego, posiada tylko takie funkcje, jak myśl, wola, pamięć; wbrew starożytnym nie ma nic wspólnego z funkcjami biologicznymi. Za odrębnością duszy od ciała przemawia szereg względów: najpierw, że funkcje jej różnią się od funkcji ciała, bo one tylko mogą być zwracane ku sobie (można myśleć o sobie, pamiętać o sobie itd.); po wtóre, w przeciwieństwie do ciała, dusza nie znajduje się w jednym miejscu, bo odczuwa podrażnienie, gdziekolwiek ciało zostanie podrażnione.
Dusza nie jest tylko różna od ciała, jest odeń doskonalsza: to po Grekach nie było nowością. Nowe było raczej uzasadnienie: jest doskonalsza, bo bliższa Boga. Gdy ciało jest zniszczalne, ona jest niezniszczalna; jest nieśmiertelna, bo poznając prawdy wieczne ma udział w wieczności.
b) Duszę znamy lepiej niż ciało; wiedza o duszy jest pewna, o ciele niepewna - to był wynik dokonanego przez Augustyna odwrócenia poglądu na poznanie. Co więcej, dusza, a nie ciało poznaje Boga, którego „niepodobna oglądać cielesnymi oczami ani żadnym takim zmysłem". Ciała jest nawet przeszkodą w poznaniu: rozgwar wyobrażeń przedostając się do wnętrza duszy mąci je; stąd trudność widzenia wewnętrznego i konieczność oderwania się od życia cielesnego, aby zagłębić się we własną duszę i znaleźć zawarte w niej prawdy.
c) Wobec wyższości duszy nad ciałem, należy dbać o duszę, a nie o ciało. Rozkosz zmysłowa jest godna potępienia, bo wzbudza pragnienie dóbr cielesnych i skłania do wywyższania ich ponad dobra duchowe.

3. PRZEWAGA SIŁ IRRACJONALNYCH DUSZY NAD ROZUMEM, *a)* Zasadniczą postacią życia duchowego nie był dla Augustyna rozum, lecz wola. U podstaw tego twierdzenia leżało takie rozumowanie: Właściwa natura każdej rzeczy przejawia się tam, gdzie rzecz jest czynna, a nie gdzie jest bierna: to była jedna przesłanka. Rozum zaś - wedle zgodnej opinii całej starożytności -jest bierny: to

przesłanka druga. Stąd wniosek: naturę ludzką stanowi nie rozum, lecz czynna wola. Natura człowieka przejawia się nie w tym, co wie, lecz w tym, czego chce. Tą nauką o pierwszeństwie woli Augustyn zerwał ze starożytnym intelektualizmem.
Stanowisko swoje stosował Augustyn nie tylko w psychologii, ale analogicznie i w teologii: nie tylko w naturze ludzkiej, ale i w naturze Boga dopatrywał się pierwszeństwa woli. Filozofia jego przeszła tedy na całej linii od intelektualizmu do woluntaryzmu. Była to jedna z najdonioślejszych przemian, jakie dzieliły nowy pogląd na świat od starożytnego.
b) Czynniki irracjonalne mają przewagę nie tylko w dziedzinie działania, ale i w dziedzinie samego poznania. Prawdę o Bogu, która przerasta przyrodzenie człowieka, poznać może nie rozum, lecz wiara. Wiara zaś jest rzeczą raczej woli niż rozumu, a jeszcze
więcej rzeczą uczucia, czyli, jak mówił Augustyn, „serca". „Nie pojmiesz patrząc, staraj się zrozumieć wierząc. Natęż ostrze oczu twego serca i patrz, a nastaw uszy serca i słuchaj". Nikt nie kładł takiego jak Augustyn nacisku na udział wiary w poznaniu. Nie chodziło mu o zastąpienie rozumu, ale o uzupełnienie go; wiara i rozum uzupełniają się wzajem: „Zrozum, byś mógł wierzyć, wierz, byś mógł zrozumieć". „Są rzeczy, którym wierzyć nie będziemy, jeśli ich nie zrozumiemy, i są inne, których nie zrozumiemy, jeśli nie będziemy w nie wierzyć". Daleko odbiegła ta koncepcja od wiedzy autonomicznej, gdzie przyrodzony rozum jest jedynym narzędziem i miarą prawdy; była to koncepcja dostosowana do ducha chrześcijaństwa; na niej też budowała scholastyka.
c) Jeśli prawdę zdobywa się nie samym rozumem, to tym bardziej - dobro; jeśli poznanie jest rzeczą woli i uczucia, to tym bardziej - działanie. Jeśli więc teoria poznania Augustyna miała charakter woluntarystyczny i w ogóle irracjonalistyczny, to tym bardziej jego etyka. Augustyn ostatecznie zerwał ze starożytnym intelektualizmem etycznym, panującym od Sokratesa. Nie jest tak, jak twierdzili starożytni: że wystarcza znać dobro, aby je czynić; trzeba dobro kochać. Tylko z miłości płyną dobre czyny, zwłaszcza z miłości do dobra najwyższego, do Boga. I szczęście można osiągnąć jedynie przez miłość; bo przez miłość, a nie przez wysiłek myśli, można się zbliżyć do Boga.

4. NADPRZYRODZONE CZYNNIKI W ŚWIECIE PRZYRODZONYM. Cała filozofia Augustyna była ześrodkowana w Bogu, jedynym bycie absolutnym i doskonałym; wobec Niego świat doczesny utracił znaczenie; a jeśli ma znaczenie, to tylko jako dzieło i odblask Boga. Bez Boga niepodobna ani działać, ani poznawać, ani istnieć. Potrzebne jest oświecenie, aby poznać prawdę, potrzebna łaska, aby czynić dobrze i być zbawionym. I w całej przyrodzie nic dziać się nie może bez udziału sił nadprzyrodzonych. Taki był supranaturalistyczny pogląd Augustyna na świat: najostrzejsze przeciwieństwo wszelkiego naturalizmu.
Wszystkie gałęzie wiedzy łączyły się u Augustyna, bo ostatecznie miały przedmiot ten sam: Boga. Bóg jako jedyny byt i prawda - to rzecz metafizyki; Bóg jako źródło poznania - to przedmiot teorii poznania; Bóg jako jedyne dobro i piękno - to przedmiot etyki; Bóg jako osoba wszechmocna i pełna miłości - to rzecz religii. Stary podział wiedzy świeckiej na logikę, fizykę i etykę pozostał w mocy, ale podstawa jego uległa zmianie: to wszystko nauki o Bogu, ale jedna jako o przyczynie poznania, druga - bytu, trzecia - dobra.
Olbrzymia przewaga Boga nad światem miała dla Augustyna źródło swe w tym, że wszelkie stworzenie jest skończone, Bóg zaś nieskończony. Nieskończoność była dla Augustyna najistotniejszym przymiotem Boga. Świat jest nicością wobec Niego, bo co skończone, jest nicością wobec nieskończonego i dla tego, kto to zrozumiał, byłoby obłędem dbać o świat skończony.
Z infinityzmem łączyła się druga właściwość poglądów Augustyna: personalizm. Bognie tylko jest bytem nieskończonym, ale jest osobą, godną miłości. Takie rozumienie stosunku do nieskończonego bytu wyodrębnia filozoficzną postawę chrześcijaństwa, której Augustyn dał wyraz. Istotę Boga w jego przekonaniu stanowiła wola. Zerwał z naturalistyczną koncepcją Boga: Bóg był mu już nie tylko bytem wiecznym i przyczyną świata, ale także kierownikiem świata i sędzią. To stanowiło o zmienionym poglądzie na świat.
Nie tylko wszak Augustyn, nie tylko chrześcijaństwo wydało teocentryczny pogląd na świat. Teocentryczny był przede wszystkim neoplatonizm. Ale tam Bóg nie był pojęty
jako osoba. I z tym wiązała się inna jeszcze różnica obu poglądów: w neoplatonizmie świat był emanacją Boga, wytworem koniecznym naturalnego procesu, u Augustyna zaś wolnym dziełem woli Bożej. Tu dualizm, tam zaś monizm, bo tam Bóg i świat były jednej natury.
Dla Augustyna świat, jako będący wolnym dziełem Boga, był dziełem rozumnym; był więc wykonany

wedle planu; zatem Bóg w umyśle swym posiada idee, wedle których świat stworzył. „Idee są to główne formy lub zasady *rzeczy,* trwałe i niezmienne, które znajdują się w umyśle Bożym". To był chrześcijański platonizm, Augustyński wariant nauki o ideach, pojętej w duchu teologicznym i personalistycznym. W Bogu istnieje idealny wzór realnego świata: tę teologiczno-metafizyczną naukę nazwano później egzemplaryzmem. Istnieją tedy - jak u Platona - dwa równoległe światy: idealny w Bogu i realny, wykonany w czasie i w przestrzeni. Realny powstał przez umieszczenie idei w materii.

III. HETERONOMICZNA ETYKA. 1. TEODYCEA. Świat jest znikomy wobec Boga, niemniej jest Jego dziełem i przeto jest dobry. „Cokolwiek istnieje, o ile istnieje, jest dobrem"; wszystko, nawet materia, którą platończycy i gnostycy mieli za zło, ma swoje miejsce w porządku świata.

Świat jest objawem najgłębszej istoty boskiej, wszystko w nim jest pełne cudu, od najbardziej codziennych zjawisk, od powstawania żywych istot z nasienia aż po przebieg dziejów. Jedynie przyzwyczajenie stępiło w nas poczucie cudu.

W ocenie świata, w sprawie dobra i zła, leżała główna trudność filozofii Augustyna. Z jednej strony świat, jako dzieło i objaw Boga, nie może nie być dobry. Jednak z drugiej strony istnienie zła jest niewątpliwe; Augustyn miał potężne poczucie zła, manichejskiego dualizmu - powtórzmy to raz jeszcze - nie wyzbył się nigdy całkowicie.

Rozwiązanie konfliktu, zaproponowane przez Augustyna, stworzyło podwaliny chrześcijańskiej „teodycei", czyli obrony doskonałości stworzenia. Pierwszą tezą jego było: zło nie należy do przyrody, lecz jest dziełem wolnych stworzeń. „Bóg dobrą ustanowił przyrodę, lecz zatruła ją zła wola". Do tego przyłączyła się druga teza: zło nie jest realne, jest tylko brakiem dobra; nie ma absolutnego zła, jak jest absolutne dobro. Istoty wolne czynią źle wtedy, gdy nie czynią dobrze, gdy odwracają się od dobra lub zwracają ku dobru mniejszemu zamiast ku większemu. Nie niższe cele są złe, lecz złe jest odwrócenie się od celów wyższych. Zła jest bądź pycha, bądź pożądliwość; pycha - to chęć wystarczenia sobie bez Boga; pożądliwość - to zabieganie o *rzeczy* przemijające i pozbawione rzeczywistej wartości.

Zło jest więc tylko negatywnej natury - czemuż Bóg jednak i takiemu nie zapobiegł? Temu pytaniu Augustyn przeciwstawił trzeci argument swej teodycei: zło nie psuje harmonii świata, przeciwnie, jest do niej potrzebne. Ukaranie grzesznych tak samo należy do niej, jak nagrodzenie świętych. Bóg wolał stworzyć większe dobro ze złem niż mniejsze bez zła. To wystarcza do obrony doskonałości boskiego dzieła i nie potrzeba przypuszczać, jak to czynił Orygenes lub Grzegorz, że zło jest przejściowe i z końcem świata zniknie, że źli będą nawróceni i dokona się apokatastaza.

2. NAUKA O ŁASCE. Właściwością poglądów etycznych Augustyna było, że złu przypisywały inne pochodzenie niż dobru. Zło pochodzi od człowieka, dobro - od Boga, czyli zło jest *rzeczą* przyrody, a dobro - rzeczą łaski. Dobrzy są jedynie ci, co dostąpili laski; są więc dobrzy nie z siebie, lecz z laski Bożej. Łaski zaś dostąpili nie zasługując na nią; łaska jest „dana darmo" i nie byłaby łaską, gdyby była udzielana za zasługi. Człowiek jest tedy odpowiedzialny za zło, ale nie za dobro. Tak przepołowiona jest etyka Augustyna; jedna jej połowa jest wyrazem najdalej idącego supranaturalizmu: bez łaski człowiek nie może dobrze czynić, a na łaskę nie może zasłużyć.

Na tym tle toczył się spór Augustyna z Pelagiuszem o łaskę, jeden z najważniejszych, jakie zna historia etyki chrześcijańskiej. Był rozprawą supranaturalizmu z naturalizmem w etyce. Pelagiusz uznawał wprawdzie działanie łaski, ale pojmował ją tylko jako „pomoc" i „oświecenie" i twierdził, że jest udzielana „wedle zasługi"; przez to faktycznie usuwał „łaskę", zastępował ją wymiarem sprawiedliwości i zastępował religię etyką.

Dla Augustyna nie było godnych łaski: przyznanie wolności ludzkiej współdziałania w zbawieniu byłoby pomniejszeniem Boga. Łaski niepodobna uzasadnić, jest ona faktem ostatecznym. Ludzie dzielą się na tych, co jej dostąpili, i tych, co nie dostąpili, choć jedni i drudzy nie zasłużyli na nią; ale przez nią jedni są dobrzy, a drudzy źli. Dwojakie jest przez to przeznaczenie ludzi: złym należy się kara i będą ukarani i potępieni, dobrzy zaś będą zbawieni. Łaska jest tedy przyczyną, że ludzkość dzieli się na dwie kategorie, zbawionych i potępionych. Jedna część stworzeń idzie z Bogiem, inna przeciw niemu, jedna stanowi „państwo Boże", druga - „państwo ziemskie" *(civitas Dei - civitas terrena).* Upadek człowieka postawił go po stronie przeciwboskiej. Bóg jednakże łaską swą nawrócił i uratował część ludzkości; ta część należy odtąd do państwa Bożego.

Zmagania obu państw stanowią dzieje świata. Augustyn dzielił te dzieje na sześć okresów; okres szósty zaczyna się z przyjściem na świat Chrystusa i kończy już dzieje ziemskie. Po nim czas zostaje

pochłonięty przez wieczność, ci, co należą do państwa Bożego, wejdą w wieczną szczęśliwość, a inni w wieczne zatracenie: dzieje kończą się rozdziałem ostatecznym i nieodwołalnym. Taki koniec potrzebny był w przekonaniu Augustyna, by okazać zarówno sprawiedliwość Bożą, która karze, jak i miłosierdzie Boże, które zbawia. Augustyn zwalczał manichejski dualizm w pojmowaniu początku świata, natomiast przyjmował go jako koniec świata, jako nieodwołalny wynik jego rozwoju.
Za tę koncepcję dziejów Augustyn został nazwany pierwszym historiozofem. Rzeczywiście, jak nikt przed nim, kładł nacisk w dziejach świata na treść powszechną i rozumną. Przez włączenie historii do rozważań filozoficznych dodał jeszcze jeden motyw do tych, które filozofię chrześcijan wyróżniały od filozofii Greków. Ci bowiem, obojętni dla przemijających zdarzeń, w spekulacjach swych zajmowali się wyłącznie bezczasowym absolutem; mówili wprawdzie o rozwojach i emanacjach, ale i te pojmowali bezczasowo.
Dochodzenia antropologiczne i historiozoficzne wyróżniały Augustyna także od innych pisarzy chrześcijańskich, mianowicie od Ojców greckich; ci w spekulacjach swych zmierzali do poznania natury Boga, on zaś także ku poznaniu natury człowieka, jego cnoty, wolności, zbawienia. Wedle znanej formuły: sprowadził dogmatykę chrześcijańską na ziemię. Połączył dwa krańce religijnie pojętej filozofii: naukę o Bogu i naukę o człowieku, o wszechmocnym Bogu i o wolnym człowieku.
ISTOTA AUGUSTYNIZMU. Augustyn położył podwaliny pod nową chrześcijańską filozofię. Zerwał z klasyczną postawą Greków, z jej obiektywizmem i intelektualizmem; jego postawa była introspekcyjna, a wola miała dlań pierwszeństwo przed rozumem.
Ze zmienionej postawy wypłynął zmieniony pogląd na świat. Grecy skłaniali się do finityzmu i naturalizmu. Agustyn, przeciwnie, pojął Boga jako nieskończonego, a świat jako twór nadprzyrodzony i dzieło łaski. Postawa introspekcyjna, pojmująca nawet Boga na podobieństwo własnych przeżyć, prowadziła do personalizmu, kazała widzieć w Bogu przede wszystkim osobę, której istotą jest wola; przez to nastąpił odwrót od starożytnego uniwersalizmu. Pojmowanie zaś Boga jako nieskończonego sprawiło, że świat musiał się wobec Niego wydać znikomy i że powstał - w przeciwieństwie do hellenistycznego monizmu - skrajny dualizm Boga i świata. Cała zaś koncepcja filozoficzna Augustyna oparta była na większym zaufaniu do woli, wiary, miłości i łaski niż do rozumu i doświadczenia. Na tym podłożu sformułował oryginalne poglądy filozoficzne, starożytnym nie znane, i jako twórca poglądu na świat stanął obok Platona, Arystotelesa i Demokryta.
Z tych ogólnych własności augustynizmu wypływały szczegółowe jego teorie: w metafizyce - egzemplaryzm, będący chrześcijańską postacią Platońskiego dualizmu między światem idealnym a realnym; w teorii poznania - aprioryzm, głoszący, że znane są nam prawdy wieczne niezależnie od doświadczenia, i iluminizm, przyjmujący interwencję Boga w poznaniu; w etyce - doktryna miłości i łaski, uznanie wolności a zarazem predestynacji człowieka, negatywna koncepcja zła, pojmowanie dziejów jako zmagania się dobra ze złem.
Wprowadzając nowe zasady do filozofii Augustyn nie mógł jednakże i nie chciał całkowicie wyzwolić się od dawnych, starogreckich i starochrześcijańskich. Stąd rozliczne napięcia i sprzeczności w jego poglądach. Miał prawdę za dostępną jednostkom, ale z drugiej strony uważał ją za przywilej Kościoła. Miał ją za daną bezpośrednio, a z drugiej strony uważał ją za dar nadprzyrodzony. Przezwyciężył intelektualizm, niemniej cel ostateczny pojmował intelektualistycznie, jako kontemplację Boga. Twierdził, że ciało nie jest złem, gdyż jest dziełem Bożym, a jednak w pożądliwości cielesnej widział źródło zła. Zwalczał manichejski dualizm dobra i zła, a przecież właśnie dualizm był ostatnim słowem jego historiozofii. Różne dążności pierwotnego chrześcijaństwa, myśl biblijna i myśl spekulatywna, duch religijny i duch kościelny, racjonalizm i mistycyzm, wierność Zakonowi i miłość - wszystko to złączyło się u Augustyna. Wobec tej pełni motywów, sprzeczności nie od razu mogły być usunięte ani samodzielna myśl chrześcijańska wyraźnie odseparowana od starożytnej; było to zadanie dla stuleci.
WPŁYW. Bezpośrednich następców Augustyn miał niewielu: wkrótce po jego śmierci nastąpił zupełny upadek oświaty. Ale gdy w parę wieków potem scholastycy podjęli na nowo budowę chrześcijańskiego poglądu na świat, czynili to na podstawach stworzonych przez Augustyna. Był najbardziej wpływowym myślicielem chrześcijaństwa; wśród łacińskich filozofów średniowiecza był nieporównanie więcej znany i słuchany niż wszyscy Ojcowie Wschodu. Przez niego prąd idealistycznej myśli z platońskiego źródła wpłynął do średniowiecza. Długo augustyńska tradycja była bez współzawodnictwa, stanowiła jedyny typ ortodoksalnej filozofii; dopiero w XIII w. Tomasz z Akwinu przeciwstawił jej nowy typ filozofii chrześcijańskiej, przez obiektywną i intelektualną postawę bardziej zbliżony do filozofii starożytnej; ale

wpływ Augustyna działał i później. -Trzy były najważniejsze nawroty augustynizmu:
1. Za Karolingów, w VIII i IX w., podczas pierwszego rozkwitu średniowiecznej filozofii. Od tego czasu Augustyn stał się decydującym czynnikiem średniowiecznej myśli.
2. W XIII w. wzmogły się wpływy Augustyna jako reakcja przeciw arystotelizmowi i powstał tzw. „augustynizm XIII w.".
3. Z początkiem nowożytnego okresu, w XVII w., po Reformacji, sposobów odnowienia chrześcijaństwa szukano znów w Augustynie. Jansenizm był augustynizmem XVII w., a wielkie chrześcijańskie systemy tego czasu, systemy Kartezjusza i Malebranche'a, w postawie i w wynikach zbliżały się do Augustyna.
OPOZYCJA przeciw augustynizmowi musiała wziąć w obronę czynniki pomniejszone przezeń lub pominięte: czynniki doczesne, przyrodzone, cielesne, racjonalne, empiryczne. Augustyn sformułował filozoficzną postawę chrześcijaństwa, ale czynił to w sposób skrajny i wysuwając na czoło jedne składniki życia otamował inne. Trzeba było, jak powiada Eucken, niewymownej pracy, aby *z* powrotem odnaleźć równowagę życia.
Jeszcze za czasów Augustyna i w łonie samego Kościoła doszedł do głosu, przez usta Pelagiusza, prąd oponujący przeciw jego skrajnemu supranaturalizmowi. Augustyn zwyciężył na razie, jednakże przeciwny prąd zachował swą żywotność, zwłaszcza w kompromisowej posiaci „semipelagianizmu". W imię zaś czynników empirycznych wystąpił przeciw czystemu augustynizmowi w XIII w. Tomasz z Akwinu; Kościół stanął po stronie tomizmu.

KONIEC PATRYSTYKI

I. WSCHÓD. 1. Wśród pisarzy chrześcijańskich Wschodu utrzymał się trwale kierunek helleński, zapoczątkowany przez Orygenesa i Grzegorza Nysseńczyka, a dążący do uzgodnienia wiary chrześcijańskiej z nauką grecką.
W V w. nastąpiło nawet dalsze wzmożenie czynników neoplatońskich. Biskup Synesios podawał za alegorię to wszystko, co w Piśmie nie zgadzało się z poglądami neoplatońskimi. Inny z biskupów, Nemesios z Emezy, bronił preegzystencji duszy i prawieczności świata. Głównym zaś przedstawicielem neoplatońsko-mistycznego prądu był anonimowy autor pism *O imionach boskich, O teologii mistycznej, O hierarchii niebieskiej* i *O hierarchii kościelnej.* Autor ten znany jest pod nazwą Pseudo-Dionizego lub Pseudo-Areopagity, podawał bowiem swe pisma za dzieło Dionizego Areopagity, bezpośredniego ucznia apostołów i pierwszego biskupa Aten (fikcja ta przetrwała całe średniowiecze, aż ujawnił ją renesansowy humanista, Valla). Pisma jego, zależne od późnych neoplatończyków, Jamblicha i Proklosa, wskazują, iż żył nie wcześniej niż w końcu V stulecia. Więcej od innych pisarzy chrześcijańskich kładł nacisk *a)* na transcendencję Boga, który jest poza bytem i rozumem i daje się ująć jedynie przez mistyczne upodobnienie z Nim, oraz *b)* na hierarchiczny ustrój bytu. U Pseudo-Dionizego wpływy neoplatońskiej filozofii absolutnej na naukę chrześcijańską doszły do szczytu. Poglądy jego doznały szczególnego rozpowszechnienia od VII stulecia dzięki propagandzie i komentarzom innego pisarza chrześcijańskiego, przejętego neoplatonizmem, Maksyma Wyznawcy (580-662). I na długie wieki Pseudo-Dionizy stał się największym autorytetem chrześcijańskiej filozofii mistycznej.
2. VI wiek był świadkiem przejściowego odnowienia arystotelizmu. Wbrew panującej doktrynie neoplatońskiej niektóre umysły zaczęły zwracać się do realistycznej filozofii Arystotelesa i do jego trzeźwej sylogistyki. Przekład Arystotelesa na język syryjski wywołał oddźwięk podobny do tego, jaki w 7 wieków później miał wywołać przekład jego dzieł na łacinę; już wówczas arystotelizm odciągał od spekulacji, a skłaniał do „scholastycznego" pojmowania zagadnień.
3. Od V w. samodzielna myśl teologiczna urwała się. Przyczyniła się do tego polityka Justyniana, który zamykał szkoły, nie tylko ateńską, ale i stare szkoły kościelne w Aleksandrii i Antiochii. Wpłynęły jednak na to także rozłamy w łonie Kościoła, zwłaszcza z r. 431 i 451, odpadnięcie nestorianizmu i monofizytyzmu, i oddzielenie się od Kościoła prowincyj Syrii i Egiptu, z których, po wyczerpaniu się Grecji, rekrutowali się właśnie najwybitniejsi myśliciele. Miejsce spekulacji filozoficznej zajęła z jednej strony czysta mistyka (w duchu Pseudo-Areopagity), z drugiej zaś to, co później nazywano „scholastyką", czyli stanowisko uważające prawdę za ustaloną i dążące jedynie do pojęciowego jej sformułowania. Odtąd myśl Wschodu chrześcijańskiego, pierwotnie rozwijająca się tak żywo, weszła w długotrwałe stadium konserwatyzmu i stagnacji.
Jednakże wschodnia patrystyka znalazła jeszcze w VIII w. świetne zakończenie w dziele Jana z

Damaszku, największego po Orygenesie i Grzegorzu systematyka Wschodu. Jego *Źródło wiedzy* zespoliło dotychczasową pracę myślicieli chrześcijańskich na polu filozofii, dogmatyki i mistyki w system pełny a prawowierny.
4. Później nauka Ojców greckich znalazła schron w Bizancjum, ale tam nie rozwijała się już dalej. W tym samym czasie, gdy na Zachodzie filozofia weszła w okres bujnego rozwoju, na Wschodzie ustabilizowała się w tej postaci, jaką otrzymała od Ojców. Bizancjum zaś tę samą patrystyczną filozofię przekazało Rosji, która ją przechowała do czasów nowożytnych.

II. ZACHÓD. 1. Z końcem IV w. (395) dokonany został podział państwa rzymskiego na wschodnie i zachodnie, i odtąd losy Wschodu i Zachodu rozeszły się jeszcze dalej. Koniec patrystyki miał też na Zachodzie inny zupełnie charakter niż na Wschodzie.
Był zależny przede wszystkim od Augustyna. Historyczny punkt widzenia tego Ojca Kościoła uczynił, że uczeni jego następcy - jak Tino Prosper, a później Kasjodor, Izydor, Będą - byli w większości nie systematykami, lecz historykami. Drugą właściwością Zachodu było, że główne zainteresowania były tu nie teoretyczne, jak na Wschodzie, lecz praktyczne, moralne. Jeszcze przed Augustynem Ambroży formułował zasady moralności chrześcijańskiej posiłkując się pojęciami stoickimi. Fundamenty etyki kładł też Grzegorz Wielki, jedyny, który mógł pod względem wpływu mierzyć się z Augustynem.
2. Wszakże wkrótce po Augustynie nastąpił upadek kultury umysłowej na Zachodzie, nieporównanie gwałtowniejszy niż na Wschodzie. Rzym jeszcze w IV w. przestał być ośrodkiem umysłowym imperium; w V w. dwukrotnie był zdobywany przez najeźdźców i niszczony przez Wandalów. Wiek V był już panowaniem barbarzyńców na Zachodzie. W tych warunkach nie można było myśleć o rozwijaniu, lecz co najwyżej o podtrzymywaniu życia umysłowego. Potrzebne były najprostsze książki szkolne, a nie subtelne traktaty filozoficzne. Zadanie, jakie stawiali sobie ówcześni uczeni, polegało na tym, by z pism wielkiego Augustyna wykroić katechizm lub przystępną encyklopedię. W początku V wieku Marcjan Capella ułożył szkolny podręcznik nauk wyzwolonych;
Kasjodor, senator rzymski (477-562), skompilował encyklopedię rzeczy boskich i ludzkich *(Institutiones divinarum ac saecularium lectionum),* a po nim analogiczne zbiory informacji i ekscerptów zestawił Izydor, arcybiskup Sewilli, w VII i Anglosas Będą w VIII wieku. Dzięki tym ich zbiorom pewne reszty umiejętności będące dorobkiem starożytnych zostały przechowane przez najgorsze stulecia upadku aż do chwili, kiedy w średniowieczu zaczęło na nowo budzić się życie umysłowe.
3. Jednakże i Zachód wydał w tych złych stuleciach jednego niepospolitego myśliciela, wykształconego i subtelnego: Boecjusza (480-525). Więcej niż samodzielnymi pomysłami, które były zbyt trudne dla jego epoki, oddziałał przekładami i komentarzami. Nosił się z wielkim zamiarem przełożenia na łacinę wszystkich pism Platona, Arystotelesa i neoplatończyków; z programu tego wykonał jedynie część, przetłumaczywszy niektóre pisma Arystotelesa i neoplatończyka Porfiriusza. Ale i to było doniosłe: jego przekłady stały się na długie wieki jedynym źródłem znajomości filozofii Arystotelesowskiej. Komentarzami, w jakie zaopatrzył swe przekłady, i traktatami teologicznymi (traktaty te rozstrzygają dawniejszy spór o to, czy Boecjusz był chrześcijaninem) dał wzór pracy scholastycznej. Pismem zaś *De consolatione philosophiae* (pisał je jako więzień Teodoryka, który pierwotnie obdarzał Boecjusza dostojeństwami, potem zaś kazał stracić powziąwszy podejrzenie o wrogą polityczną działalność) uczył filozoficznej postawy wobec życia, wytwarzającej hart i spokój ducha i dającej pociechę w nieszczęściu. Była to puścizna starożytności, którą Boecjusz przekazał średniowieczu.

ZESTAWIENIA
ZAGADNIENIA FILOZOFII WIEKÓW I-V

W filozofii tego okresu spotkały się różne tradycje i kultury, Wschód i Zachód, pogaństwo i chrześcijaństwo. Niemniej zagadnienia filozoficzne były wszędzie w ogólnym zarysie te same, bo były wyznaczone przez wspólną umysłom postawę religijną. Jaki jest stosunek Boga do człowieka i człowieka do Boga, jak świat powstał z Boga i jak może doń powrócić? - aby te zagadnienia sformułować i rozwiązać, połączyły się tradycje grecka i wschodnia. A obok ich rozwiązania gradualistycznego i emanacyjnego chrześcijaństwo wytworzyło własne, którego podstawą były: dualizm na miejsce gradacji i stworzenie na miejsce emanacji. Bóg i człowiek: to były dwa główne przedmioty ówczesnej filozofii.
I. ZAGADNIENIA DOTYCZĄCE BOGA. 1. ISTOTA BOGA. Wszyscy myśliciele ówcześni skłaniali się

do twierdzenia, że Bóg naturalnym sposobem nie jest poznawalny. W systemach hellenistycznych wypowiadane było przekonanie o nadrozumności, a przeto niepoznawalności Boga; wśród chrześcijan zaś ustaliło się przekonanie, że Bóg daje się poznać, ale tylko na drodze objawienia. - Powszechne było przekonanie o transcendencji Boga nie tylko epistemologicznej, ale i kosmicznej: jest nie tylko pozarozumowy, ale i pozaświatowy. Przez hellenistycznych filozofów był pojęty jako byt absolutny; u chrześcijan zaś z pojmowaniem Boga jako bytu łączyło się pojmowanie Go jako sędziego.

2. STOSUNEK BOGA DO ŚWIATA. Wśród Greków zmagało się dualistyczne i monistyczne pojmowanie; monistyczna emanacja była ostateczną koncepcją hellenizmu, w chrześcijaństwie zaś zapanowała dualistyczna koncepcja stworzenia. Grecy skłaniali się do przekonania, że świat jest ukształtowany z materii odwiecznej: Ojcowie zaś Kościoła doszli do twierdzenia, że stworzony był z niczego, że ma początek i będzie mieć koniec.

3. OGNIWA POŚREDNIE MIĘDZY BOGIEM A ŚWIATEM. Uznawano je powszechnie; ale dla Greków były to abstrakcyjne hipostazy, dla chrześcijan zaś ogniwem był Chrystus-Logos, Bóg-człowiek; dla tamtych ogniwem był byt przyrodzony, dla tych - nadprzyrodzona istota boska; dla tamtych była to sprawa dedukcji, dla tych - rzecz objawienia.

4. POCHODZENIE ZŁA. W tych doktrynach, wywodzących wszystko z Boga, wytłumaczenie zła było zadaniem szczególnie doniosłym i trudnym. Filozofowie hellenistyczni wywodzili je na ogół z materii, chrześcijańscy - przeważnie z wolności. Chrześcijanie bronili doskonałości świata, wskazując na negatywność zła, na jego celowość jako środka oczyszczającego i na znaczenie moralne okupionej przezeń wolności człowieka.

II. ZAGADNIENIA DOTYCZĄCE CZŁOWIEKA. 1. NATURA CZŁOWIEKA. Ogólne pojęcie człowieka było wspólne całej epoce: istotą jego jest dusza, losem - upadek, celem - połączenie z bóstwem. W szczegółach natomiast panowała rozbieżność poglądów, nie tylko między Grekami a chrześcijanami, lecz też wśród samych Greków i samych chrześcijan. Wśród chrześcijan było sporne nawet to: które z własności człowieka należą do jego natury, a które są darem łaski.

2. SKŁADNIKI CZŁOWIEKA. Zagadnienie to było dyskutowane we wszystkich obozach. Zmagała się koncepcja dychotomiczna z trychotomiczną, twierdzącą, że poza ciałem i duszą człowiek posiada jeszcze składnik najwyższy: pneumę. Sporna była rola ciała: wśród Greków przeważała doktryna, że nie ma naturalnego związku duszy z ciałem, że ciało jest więzieniem duszy; i wśród chrześcijan utrzymywała się długo, ale ostatecznie została odrzucona.

3. NATURA DUSZY. Że dusza jest niematerialna i nieśmiertelna, to było przekonanie bez mała powszechne; doktryny materialistyczne pojawiały się nawet wśród chrześcijan, ale nigdzie nie przyjęły się. Ale czy dusza nieśmiertelna jest też odwieczna - ta kwestia dzieliła filozofów; Grecy stali na stanowisku preegzystencji, za nimi pogląd ten wyznawał Orygenes i wielu teologów chrześcijańskich IV i V w.; ale w 553 r. został on ostatecznie potępiony przez Kościół. Następnie: greckie systemy emanacyjne skłaniały się ku uznaniu boskości duszy, chrześcijański zaś pogląd głosił, że dusza jest obrazem Boga, ale jest zasadniczo innej natury niż On.

4. POWRÓT DUSZY DO BOGA. Był to dla wszystkich myślicieli tej epoki właściwy cel czynności ludzkich, poznania, działania, twórczości. Było to naturalne zamknięcie teocentrycznych systemów: wedle nich wszystko poczęło się z Boga i wszystko musi do Boga powrócić.

Takie podłoże metafizyczne dawało sposobność do szczegółowych rozważań filozoficznych, epistemologicznych, psychologicznych, etycznych. Analiza stanów mistycznych odkryła nowe zagadnienia psychologii; uznanie objawienia, oświecenia boskiego, wiary jako warunków poznania stworzyło nowe zagadnienia epistemologiczne; życie "oddane Bogu i oczekiwanie łaski - nowe zagadnienia etyczne; dopatrywanie się w zdarzeniach dziejowych zmagania się sił Bożych z ziemskimi skierowało umysły ku rozważaniom nad filozofią historii.

POJĘCIA I TERMINY

W epoce, która za przedmiot dociekań filozoficznych miała niepoznawalny i niewypowiedzialny absolut, terminologia filozoficzna musiała mieć charakter szczególny: wysilała się, by wypowiedzieć to, co niewypowiedzialne. Czyniła to głównie przez terminy negatywne (do nich należy m. in. termin „absolut") i superlatywne. W epoce tej wymyślone zostały wszelkie sposoby wyrażania transcendencji, wszelkie odmiany i odcienie pojęć oznaczających nadbytowość i nadrozumność; była ona dla epok następnych skarbnicą nazw oznaczających byt nadziemski i poznanie naprzyrodzone.

Terminy filozoficzne, jakimi posługiwali się chrześcijanie, niewiele różniły się od innych; miały jednak w

treści prawie zawsze pewien odcień szczególny. Najtypowszy przykład: Logos.

CHRONOLOGIA

Filozofowie najróżniejszych kierunków, greccy, wschodni, chrześcijańscy, spotykali się na terenie Imperium Rzymskiego. W pierwszej połowie I wieku n.e. głosili jednocześnie swe teorie stoicy, m. in. Seneka, neopitagorejczycy, jak Apoloniusz z Tiany, sceptycy, a ponadto jeszcze myśliciele grecko-żydowscy, jak Filon. W II w. ilość obozów filozoficznych zwiększyła się jeszcze: koło połowy stulecia współcześnie ze stoikiem Markiem Aureliuszem i Numeniosem, neopitagorejczykiem, występowali głównie gnostycy, Bazylides i Walentyn, zbliżony do nich Marcjon, a ponadto już i wcześni apologeci chrześcijańscy z Justynem na czele. W końcu stulecia działali późniejsi gnostycy (Bardezanes) i bardzo już liczni apologeci Wschodu, Ireneusz, Atenagoras, Teofil, Tacjan; w Aleksandrii przygotowywały się naówczas wielkie systemy, zarówno greckie jak chrześcijańskie: uczył tam bowiem Klemens Aleksandryjski, a jednocześnie z nim Amoniusz Sakkas.

Z żywego ruchu filozoficznego II stulecia wiek III od razu w pierwszej połowie zebrał dojrzałe owoce. Wtedy to z pierwszym systemem chrześcijańskim wystąpił Orygenes, z wielkim zaś systemem neoplatońskim - Plotyn. Wówczas już i Zachód chrześcijański znalazł swoisty wyraz w doktrynie Tertuliana. A i stare szkoły greckie miały jeszcze swych przedstawicieli (m. in. żył naówczas Sekstus Empiryk), i myśl wschodnia miała rzeczników (jak Persa Manesa, twórcę manicheizmu).

W dalszym swym przebiegu III wiek rozwijał już tylko myśli wypowiedziane w swym początku. Wśród Greków odtąd neoplatonizm nadawał ton filozofii. W IV w. doszło do rozprawy między dwiema potęgami filozoficznymi epoki: filozofią neoplatońską i chrześcijańską. Wobec nich wszystkie inne straciły swe znaczenie. Neoplatonizm rozwijał się teraz zwłaszcza w szkole syryjskiej, założonej przez Jamblicha. Chrześcijaństwo zaś weszło w tym wieku w nową fazę: od edyktu mediolańskiego w 313 r. przestało być prześladowane, a od 380 r. zostało uznane za religię państwową. Od soboru nicejskiego skonsolidowało swą naukę i wydało w tym stuleciu swych wielkich myślicieli: na Wschodzie Ojców kapadockich z Grzegorzem Nysseńskim na czele, a na Zachodzie Ambrożego i pod koniec wieku - Augustyna.

Dotąd terenem filozofii było kwitnące Imperium Rzymskie. Ale już za życia Augustyna stosunki zmieniły się radykalnie. W V w. Rzym stał się pastwą Wandalów. W 476 r. Cesarstwo Zachodnie upadło. Podczas gdy na Zachodzie narody barbarzyńskie objęły władzę, Wschód pozostał jeszcze ośrodkiem kultury; w V w. wydał Proklosa i ateńską szkołę neoplatonizmu, mistyka Pseudo-Dionizego i obóz odnowicieli arystotelizmu.

Ale w VI w. już i na Wschodzie opadł poziom kultury. W 529 r. Justynian zamknął po 9 wiekach jej istnienia Akademię ateńską. W tym czasie na Zachodzie działał Boecjusz i Kasjodor, typowy dla zachodnich stosunków encyklopedysta-kompilator; nieco później na Wschodzie - mistyk Maksym Wyznawca. A potem przyszła zupełna stagnacja na Wschodzie i Zachodzie.

WYDARZENIA WSPÓŁCZESNE

Przemiana, jaka w tym okresie dokonała się w filozofii, była w znacznej mierze konsekwencją olbrzymich przemian natury etnicznej, politycznej i religijnej. Przyszły nowe ludy, które pokonały Imperium Rzymskie i zniweczyły cywilizację starożytną. W szczególności dwa fakty miały nieobliczalne skutki dla dziejów

Europy: w r. 375 nastąpi] początek wędrówek narodów, a w 395 podział państwa rzymskiego na zachodnie i wschodnie.

Cała kultura tego okresu szła dwoma torami, z których jeden już kończył się, a drugi dopiero zaczynał. Dokładniej mówiąc, dokonywały się w nim trzy procesy: 1. Wewnętrzny proces kończenia się, dekadencji starożytnej cywilizacji. 2. Napływanie nowych ludów, zwyciężanie przez nie Rzymu i niszczenie jego cywilizacji. 3. Rozwój chrześcijaństwa, które na miejsce tamtej zniszczonej cywilizacji stworzyło nową.

Przez czas jakiś twory cywilizacji starożytnej j chrześcijańskiej pozostawały obok siebie. W I w. pisma filozoficzne Seneki i romans Petroniusza powstały w tym samym czasie, co listy św. Pawła (około 60 r.); w II w. satyry Lukiana - w tym samym czasie, co pisma apologetów chrześcijańskich i gnostyków (ok. 170). W III w. w aleksandryjskiej Szkole Katechetów, za Klemensa i Orygenesa, dokonała się pełna recepcja przez chrześcijan starożytnej kultury umysłowej. Pierwszy wzmiankowany kościół chrześcijański (w Edessie, z 201 r.) wzniesiony był w tym samym pokoleniu, co Termy Karakalli (215). Do III w. cywilizacja starożytna grecko-rzymska miała wciąż jeszcze lata wspaniałości i przewagi. Wiek

I wydał tę kulturę materialną, którą znamy z Pompei i Herkulanum (zasypane w 79 r.), a w dziedzinie kultury umysłowej: Kwintyliana dzieło o wymowie (ok. 75r.), *Historię naturalną* Pliniusza, poezje Martialisa.
II wiek - dzieła historyczne Tacyta (ok. 98 - 118) i Plutarcha (ok. 100), satyry Lukiana i Juwenala (ok. 105 r.), geograficzne i astronomiczne dzieła Ptolemeusza (ok. 160), *Institutiones iuris* Gaiusa (ok. 160).
III wiek wydał jeszcze wielkich prawników rzymskich, Papiniana i Ulpiana. Przez te trzy wieki korzystając z tej cywilizacji wielkie rzesze żyły spokojne, zasobne, zadowolone.
I oto cała ta cywilizacja materialna i duchowa została zagrożona, a potem zniszczona przez najazd barbarzyńców. W 268 r. nastąpiło złupienie Aten, Sparty i Koryntu przez Gotów, w 410 złupienie Rzymu przez Wizygotów, w 455 r. przez Wandalów. Parę wieków trwające walki Rzymu z napływającymi nowymi ludami zakończyły się ich zwycięstwem, a upadkiem Rzymu i całej cywilizacji starożytnej. Już w V wieku jest państwo Ostrogotów we Włoszech, Wizygotów we Francji południowej i Hiszpanii, Wandalów w Afryce północnej, w VI wieku państwo Longobardów we Włoszech. Symptomatyczna data: ostatnie Igrzyska Olimpijskie odbyły się w 395 roku. Ze starożytnej kultury zostało tyle, ile w Kościele i w Bizancjum.
Tymczasem religia chrześcijańska szerzyła się w całej Europie. Od 260 roku zaczęła się przyjmować w krajach alpejskich i naddunajskich, po r. 300 nastąpiła szybka chrystianizacja Brytanii, w 380 uznanie chrześcijaństwa za religię państwową Rzymu, w 496 chrzest Franków, w 589 chrzest Wizygotów i Longobardów. Chrześcijaństwo nie tylko szerzyło się, ale jednocześnie rozwijało się wewnętrznie, formowało nowy pogląd na świat. I gdy w początku okresu przedstawicielami najwyższej kultury umysłowej byli Plutarch czy Pliniusz, to w końcu już Ambroży czy Augustyn. Zamknięcie Akademii Platońskiej nastąpiło w tym samym roku 529, co założenie poświęconego pracy umysłowej zakonu benedyktyńskiego.

CZĘŚĆ DRUGA
FILOZOFIA ŚREDNIOWIECZNA

Po upadku kultury starożytnej upłynęło parę stuleci niepokoju politycznego i ciemności umysłowej, zanim około IX w. w nowym środowisku, na północnym zachodzie Europy zaczęła budzić się znów myśl filozoficzna.
Ta nowa filozofia chrześcijańska miała podłoże tak samo religijne jak filozofia poprzedniego okresu, ale charakter odmienny. W przeciwieństwie do patrystyki bywa nazywana scholastyką. Gdy tamta przypada jeszcze na dobę starożytną, ta stanowi chrześcijańską filozofię średniowiecza. Początki jej przypadają na IX w., a rozwój trwa do XIV w.
1. Miała charakter na wskroś religijny. Podstawowym przekonaniem jej było, że świat nie ma samoistnego znaczenia wobec Boga ani życie doczesne wobec wiecznego. Panował w niej ten sam duch, co na schyłku starożytności. Ale patrystyka ustalała dogmaty, scholastyka zaś zastała je już gotowe. Religia była teraz nie tylko potrzebą dusz, ale stała się też podstawą organizacji państwowej, i nawet ten, kto by chciał, nie mógłby się z niej wyłamać.
Filozofia religijnej epoki nie była jednak wyłącznie teologiczna. Właśnie dlatego, że uczucia religijne były tak rozwinięte, objawiały się nie tylko w teologii, nie tylko w dociekaniach nad Bogiem, ale i nad dziełem Bożym, nad światem przyrodzonym. Nie zawsze w wiekach średnich filozofia była „służebnicą teologii"; taka jej koncepcja, jak zauważył wybitny historyk (Gilson), odpowiadała programowi papieży, ale nie wielkich scholastyków. Nauka była krępowana tam tylko, gdzie stykała się z wiarą; ale znaczne jej działy, obejmujące duży zakres zagadnień logicznych, epistemologicznych, kosmologicznych, nie były wyznaczone przez dogmaty i na ogół były autonomiczne.
2. Laicy używają pojęcia scholastyki w sensie formalistycznych a pedantycznych dociekań ; to *znaczy,* rozciągają na cały okres to, co było właściwością jego epigonów. Istotę średniowiecznej filozofii, nazywanej „scholastyką", stanowi co innego: jest to filozofia opracowująca dogmaty wiary. Wielu prawd naczelnych nie dochodzi, lecz zakłada je jako zapewnione przez objawienie - jest więc w założeniach heteronomiczna. Natomiast prawdy te usiłuje wyjaśnić, wytłumaczyć, usystematyzować - jest więc w swych intencjach racjonalna. Heteronomiczność wraz z racjonalnością stanowią jej cechy podstawowe. Tak pojęta scholastyka nie była wyłączną własnością średniowiecza; analogiczne poczynania

występowały już przedtem w starożytności i potem w czasach nowych, wśród erudytów bizantyńskich i wśród teologów protestanckich. Natomiast nigdy typ ten nie osiągnął takiego rozpowszechnienia i nie stał się tak reprezentatywny, jak w wiekach średnich.
Jednakże nie był wówczas typem jedynym filozofii. Istniały w średniowieczu prądy nieprawowierne, które dochodziły prawd teologicznych niezależnie od objawienia. A i wśród prawowiernych prądów nie wszystkie były scholastycznego typu: nie byli scholastykami ani mistycy w rodzaju św. Bernarda lub Eckharta, ani humaniści i filozofowie przyrody, jakich w XII w. zgromadziła szkoła w Chartres.
3. Wyrazy „scholastyka", „scholastyczny", a także „średniowiecze", „średniowieczny" bywają często, zwłaszcza wśród laików, używane w pejoratywnym znaczeniu. Ocenę taką nadał im wiek XVIII, którego filozofowie wyznawali skrajnie odmienny pogląd na świat. Podobnie oceniono wówczas i inne działy kultury średniowiecznej; analogiczny odcień miała np. nazwa średniowiecznej sztuki - „gotyk"; i ona posiadała ujemne znaczenie i obraźliwą intencję w swym brzmieniu. Ale „gotyk" znaczenie to już stracił, a stopniowo traci je też „scholastyka".
Że kultura średniowieczna miała swe słabe strony i słabe działy, to nie ulega wątpliwości. Nauki szczegółowe były wówczas długo w upadku. Dla ich zagadnień brakło zainteresowania i nie wyrobiła się naukowa metoda; wieki średnie nie nauczyły się eksperymentacji ani prawidłowej indukcji, mało dokonały w zakresie podstaw nauki, a jeszcze mniej w zakresie jej praktycznych zastosowań. Ale inaczej było w filozofii. Autonomiczną nauką w całości istotnie nie była. Ale niezwyczajne przejęcie się jej zagadnieniami i niezwykła subtelność, z jaką były rozwiązywane, nie pozwala mówić o „upadku" filozofii w średniowieczu. Nigdy filozofia, rozwijając się długo i konsekwentnie w jednym kierunku, nie doszła do tak zwartego i wykończonego systemu pojęć. Wbrew potocznemu mniemaniu praca pozateologiczna scholastyków nie ograniczała się do subtelności logicznych, obejmowała zagadnienia nie tylko formalne, ale i rzeczowe. Słynny spór średniowieczny o pojęcia ogólne (uniwersalia) dotyczył faktycznie nie samych pojęć, lecz ich przedmiotów, jądro jego było natury metafizycznej.
4. Podobnie do sztuki średniowiecznej, mającej charakter cechowy, filozofia średniowieczna była tradycyjna i bezosobista. Doktryny jej były przekazywane z pokolenia w pokolenie i trudno nieraz odnaleźć pierwotnego ich twórcę.
Choć dzieliła się na walczące ze sobą obozy i szkoły, ale w zasadniczych punktach miała postawę stałą i niezłomną. Nie znajdowały do niej dostępu doktryny relatywistyczne (bo istnieje Bóg, który jest bytem absolutnym), ani materialistyczne (bo Bóg nie jest materialny), ani monistyczne (bo Bóg jest bytem innego rodzaju niż stworzenie), ani mechanistyczne (bo Bóg jest wolny i dusza jest wolna), ani sensualistyczne (bo Boga i duszy zmysłami poznać niepodobna). Bóg, prawdy wieczne, dusze rozumne są bytami innego porządku niż rzeczy przyrodzone, więc też świat przyrodzony nie mógł być w oczach średniowiecznych filozofów bytem jedynym, a dla niektórych nie był w ogóle bytem prawdziwym, lecz co najwyżej jego obrazem lub symbolem.
Ojcowie Kościoła nie od razu znaleźli, jakie prawdy są zgodne z Ewangelią, i ich próby utworzenia chrześcijańskiej filozofii szły w rozbieżnych kierunkach. Z czasem wszakże odrzucili panteizm na rzecz dualizmu, emanatyzm na rzecz kreacjonizmu, materializm na rzecz spirytualizmu - i już tych poglądów nie było w średniowieczu. Ale szereg kwestii pozostał nie zdecydowany i w wiekach średnich toczył się spór idealizmu z realizmem, fideizmu z racjonalizmem, aprioryzmu z empiryzmem, dialektyki z mistyką, intelektualizmu z woluntaryzmem.
5. Wielowiekowe dzieje średniowiecznej filozofii rozpadają się na trzy okresy: 1) Okres rozwijania się i kształtowania tej filozofii, trwający do XII w. włącznie. 2) Okres pełnych systemów średniowiecznych, klasyczny okres scholastyki, w XIII wieku. 3) Okres krytyki średniowiecznej, od XIV wieku.
Podobnie jak filozofia starożytna, tak też i średniowieczna skończyła się rozbiciem na szkoły, ale w przeciwieństwie do starożytnej jej okres szkolny nie wzbogacił filozofii nowymi myślami.

PIERWSZY OKRES FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ (WCZESNE ŚREDNIOWIECZE, DO XII W.)

1. ŹRÓDŁA i POWAGI STAROŻYTNE. Wieki średnie swej kultury filozoficznej i naukowej nie budowały od początku, jak to czyniła Grecja, ale też nie przejęły jej w całości od poprzedzającej epoki: rozpoczęły od fragmentów filozofii i nauki starożytnej, przypadkowo ocalonych po upadku starożytnej

kultury, po wiekach wrzenia i wędrówek narodów. I dopiero w XII i w XIII w. scholastycy odzyskali najważniejsze pisma starożytnych filozofów.
Kult filozofii starożytnej, cechujący średniowiecze, szedł tedy w parze ze znikomą jej znajomością. Tekstów greckich znano bardzo mało; zresztą pomogłyby niewiele, gdyż znajomość języka greckiego była rzadkością; ogół średniowiecznych uczonych mógł posługiwać się tylko łacińskimi przekładami. Oto co ze starożytnej filozofii znano i co jedynie mogło znaleźć się w najzasobniejszej nawet bibliotece średniowiecznej:
Z Arystotelesa, który niezupełnie słusznie uchodzi za ojca duchowego scholastyki, przed XFI wiekiem znano jedynie pisma logiczne, a i z tych jedynie najmniej ważne: *De interpretatione (Hermeneutyka)* i (od X w.) *Kategorie,* przechowane w przekładach Boecjusza. Znajomość logiki Arystotelesa w pierwszych stuleciach średniowiecza była uzupełniona tylko przez *Isagogę* Porfiriusza, przez Boecjusza komentarze do Arystotelesa i Por-firiusza oraz przez własne traktaty logiczne Boecjusza; ponadto posiadano wykład logiki w *De dialectica* Augustyna i w podręcznikach Marcjana Capelli i Kasjodora. Pozostałe części *Organonu,* przede wszystkim *Analityki,* zawierające teorię wnioskowania i dowodzenia, poznano dopiero w XII w. w przekładzie dokonanym przez Jakuba z Wenecji w r. 1128. Dwa wcześniej znane traktaty odróżniano potem jako *Logica vetus* od pozostałych, które zwano *Logica nova.* Arystoteles był we wczesnym średniowieczu autorytetem jedynie w rzeczach logiki. Jego prace przyrodnicze, metafizyczne i inne zaczęto poznawać dopiero w XII w., a przed XIII znajomość ich nie rozeszła się w Europie łacińskiej.
W innych działach filozofii, zwłaszcza w teologii i kosmologii, autorytetem był Platon. Wszelako bezpośrednia znajomość jego poglądów była niesłychanie uboga. Z pism jego znano długo tylko fragment *Timaiosa,* w przekładzie Cycerona i Chalcidiusa, chrześcijańskiego pisarza z IV w. Więcej wiedziano o Platonie z pism Augustyna; ale to nie była czysta nauka Platona. Dopiero w XII w. pojawiły się przekłady *Fedona* i *Menona.*
Neoplatonizm znano głównie z Pseudo-Dionizego i Maksyma Wyznawcy, których pisma Jan Szkot Eriugena przełożył w IX w. I tu znajomość źródeł powiększyła się dopiero
Zainteresowanie grecką filozofią we wczesnej scholastyce ograniczało się do tych trzech doktryn: perypatetyckiej, Platońskiej i neoplatońskiej. Innych doktryn filozoficznych - epikurejczyków, stoików, sceptyków - bezpośrednio nie znano, a na podstawie wiadomości pośrednich nie umiano się nimi przejąć. I tu przemiany dokonał wiek XII, który udostępnił pisma Lukrecjusza, Sekstusa Empiryka i innych. Znano Cycerona i Senekę, ale traktowano ich raczej jako informatorów o starożytnych poglądach niż jako autorytety. Informatorami, pośrednikami między starożytnością a średniowieczem byli też eklektyczni pisarze łacińscy ze schyłku starożytności, jak Marcjan Capella, Kasjodor lub Chalcidius. Ale ważniejszym od nich wszystkich źródłem był Boecjusz. Był sam dla średniowiecza powagą, zwłaszcza w rzeczach formalnych: brano odeń zagadnienia, definicje, zasady rozumowania.

2. ŹRÓDŁA i POWAGI CHRZEŚCIJAŃSKIE. Obok starożytnych („filozofów") drugim źródłem byli pisarze chrześcijańscy patrystycznej doby („Ojcowie"). Znajomość Ojców również była ograniczona, zwłaszcza Ojców greckich. Z filozoficznie ważnych pism posiadano w przekładzie główne dzieło Orygenesa. W swej późnej, definitywnej formie grecka patrystyka stała się dostępna Zachodowi dopiero w XII w., gdy przełożona została część dzieła Jana z Damaszku.
Łacińska patrystyka lepiej była znana. Przede wszystkim dobrze znane były dzieła Augustyna, który dla całego wczesnego średniowiecza był najobfitszym źródłem i nieporównanie największą powagą. Z niego czerpano zarówno to, co było jego oryginalną myślą, jak to, co było platonizmem; brano zeń całą filozofię: teorię Boga i świata, psychologię, teorię poznania, etykę i filozofię historii.

3. PIERWOTNA POSTAĆ FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ. Zadanie średniowiecza wobec nauki ograniczało się w pierwszych jego stuleciach do ratowania i zbierania fragmentów dawnej nauki. Zamierzenia naukowe były encyklopedyczne. Encyklopedie zostawili trzej najsławniejsi pisarze Zachodu, żyjący w odstępach stuletnich i piszący w początkach VII, VIII i IX wieku: Izydor z Sewilli (ok. 570-636), Hiszpan, autor *Origenesseu Etymologiae,* Będą Venerabilis (672 - 735), Anglik, autor *De rerum natura,* i Hraban Maur (776-856), biskup moguncki.
De rerum naturis Hrabana, choć pisane w pomyślniejszych już nieco dla nauki czasach, nie wyszło w treści i charakterze poza encyklopedyczne prace Izydora i Bedy. Jest to teologia, która traktuje o Trójcy św., o Piśmie św., synodach, świętach i sakramentach; jest to antropologia, która zajmuje się naturą ciała i wszystkim, co dotyczy życia i śmierci; zoologia, która omawia węże i robaki, ryby, ptaki i pszczoły; jest

to fizyka w starożytnym znaczeniu słowa, traktująca o atomach i żywiołach, niebie i świetle, Słońcu, Księżycu i gwiazdach, powietrzu, chmurach, piorunie i błyskawicy, wiatrach, burzy, śniegu, lodzie i rosie; po niej następuje geografia, która opisuje ziemię znaną naówczas, kraje i miasta wraz z tym, co się w nich znajduje; historia filozofii, która wspomina o platończykach, o nowej Akademii, perypatetykach, stoikach i cynikach, epikurejczykach i cyrenaikach; określa prawdziwą filozofię w myśl Ojców kapadockich; w końcu przychodzą traktaty o geologii i mineralogii, o wagach, miarach i liczbach; o muzyce i medycynie, o gospodarstwie rolnym, o sztuce wojskowej i wodnej, o rzemiosłach i o pokarmach. - Jest to dzieło kompilatora starożytności, który cytuje Owidiusza, Wergilego i innych poetów łacińskich, Lukrecjusza, Cycerona, Senekę i starszego Pliniusza, a zarazem dzieło chrześcijanina, który poszukuje sensu
mistycznego w twierdzeniach autorów duchownych i świeckich i miesza idee starożytne z ideami chrześcijańskimi. To uchodziło wówczas za filozofię; brano dosłownie starożytne (stoickiego pochodzenia) określenie filozofii, że jest „poznaniem rzeczy ludzkich i boskich"; filozofia, teologia, nauka - nie były wówczas rozgraniczone.

ROZKWITY FILOZOFII WE WCZESNYM ŚREDNIOWIECZU. *A)* W pierwszych stuleciach średniowiecza nauka się nie rozwijała: umiano wówczas tylko biernie konserwować odziedziczone fragmenty dawnej nauki; stulecia te stanowią lukę między okresem rozwoju nauki starożytnej a okresem rozwoju średniowiecznej. Pierwszy rozkwit kultury umysłowej średniowiecza nastąpił dopiero na przełomie VIII i IX wieku, za Karolingów, gdy Karol Wielki, pełen zrozumienia dla znaczenia wiedzy, gromadził uczonych na swym dworze, zakładał szkoły, popierał naukę.

Duszą ówczesnego ruchu umysłowego był Alkuin, spełniający funkcje jakby ministra oświaty za Karola Wielkiego; pozostał po nim traktat teologiczny *(Defide),* etyczny *(De virtutibus et vitiis),* logiczny *(De dialectica),* psychologiczny *(De animae ratione).* Od niego wywodzili się inni uczeni owego czasu, jak ów Hraban Maur, jak Servatus Lupus, dzielny humanista, Fredegisus, który upamiętnił się skrajnie realistycznym poglądem w logice, Paschasius Radbert, autor traktatu o stosunku poznania i wiary, Gottschalk, który wzniecił spór teologiczny o predestynację. Okres ten wydał jednego filozofa dużej miary: Jana Szkota Eriugenę.

Wówczas, na schyłku VIII wieku rozpoczął się rozwój filozofii średniowiecznej, który w XIII w. doprowadził ją do szczytu. Rozwój ten nie był jednak ciągły. Niespokojne czasy w drugiej połowie IX i w X w. spowodowały upadek, a przynajmniej zastój w dziele Karola Wielkiego.

B) Dopiero pod koniec XI w., za Grzegorza VII, wznowiło się życie umysłowe i odżyła kultura teologiczno-filozoficzna. Odżyła mniej więcej razem z kulturą artystyczną: scholastyka wytworzyła się razem z gotykiem. I w wieku XII szybko postępowała naprzód. Po stuleciach stagnacji przyszła w połowie XII w. generacja wybitnych uczonych: mniej więcej jednocześnie żyli Bernard z Clairvaux, Hugon od św. Wiktora, Abelard, Gilbert de la Porree, Piotr Lombard. Wiek XII był to wiek bujny, wiek różnorodnych zainteresowań, filozoficznych, teologicznych, humanistycznych, wiek zbierania materiałów, odszukiwania starożytnych wzorów, wyrabiania metody i terminologii; wiek wytwarzania i ścierania się nowych koncepcji. Jednakże był okresem pączkowania, nie kwitnięcia: pełnej koncepcji filozoficznej nie stworzył; ale przygotował rozkwit i umożliwił to, że w XIII wieku system średniowiecznej filozofii powstał od razu gotowy i skończony.

Najpierw przełom VIII - IX wieku, a potem XII wiek są we wczesnym średniowieczu doniosłymi dla filozofii okresami.

5. ŚRODOWISKA FILOZOFICZNE. Schroniskiem kultury umysłowej w pierwszych latach średniowiecza były Wyspy Brytyjskie. Później, od Karola Wielkiego, ośrodkiem kultury stała się Francja. Była nim zwłaszcza w XII w., który był w ogóle okresem wielkiego rozkwitu tego kraju. Z całej Europy zjeżdżano tu na studia: Alkuin, organizator nauk za Karola Wielkiego, był Anglikiem, Jan Szkot, pierwszy samodzielny filozof średniowiecza - Irlandczykiem, św. Anzelm, jeden z twórców scholastyki - Włochem, Hugon od św. Wiktora, wielki reprezentant mistyki - Niemcem; ale wszyscy zamieszkiwali Francję, uczyli się i nauczali w szkołach francuskich. Cały słynny spór o uniwersalia we wczesnym średniowieczu toczył się między Francuzami. Najbardziej ożywione stosunki naukowe łączyły Francję z Anglią. Hraban, *praeceptor Germaniae,* rozszerzył studia i na ziemie niemieckie. Wąskim, ale stałym korytem płynęło życie umysłowe we Włoszech, zwłaszcza południowych. Główne szkoły, pochodzące z czasów Karolingów, były we Francji: w Tours, Orleans, Reims, Corbie, Chartres; dalej na wschód były w St. Gallen, Reichenau, Fulda. W XI w. kwitła szkoła w Bęc w

Normandii, w XII w. szczególniej w Chartres i Laon. W XII w. dokonał się proces skoncentrowania życia umysłowego w Paryżu. We Włoszech stały naukowo najwyżej: Salerno i benedyktyński klasztor w Monte Cassino.

6. SZKOŁY były w rękach duchownych. Były to bądź szkoły klasztorne (z nich do X w. najważniejsze były benedyktyńskie; w XI i XII w. znaczenie klasztorów było mniejsze), bądź też szkoły biskupie, katedralne i kapitulne, spotykane od VIII w., w których pierwotnie wykładał sam biskup i najwybitniejsi członkowie kapituły, potem specjalni „nauczyciele" *(magistri).* A nawet szkoły „pałacowe", dostępne również dla świeckich, były kierowane przeważnie przez duchownych; najsławniejsza z nich była na dworze francuskim. Szkoły były nie tylko czynnikami nauczania, ale i nauki; tu były biblioteki, tu jako nauczyciele zbierali się uczeni i tworzyły się środowiska naukowe.
Tok nauczania był taki: stopień niższy stanowiły nauki świeckie, stopień zaś wyższy teologia. Nauki świeckie nosiły nazwę „sztuk" *(artes,* odpowiednik greckiej „techne"); w szkołach uczono siedmiu tzw. „sztuk wyzwolonych" *(artes liberales* lub *saeculares),* których wykaz i program wieki średnie odziedziczyły po chrześcijańskich pisarzach z ostatniej epoki rzymskiej, Boecjuszu i innych. Sztuki wyzwolone dzieliły się na 2 grupy: grupa trzech *(trivium)* sztuk humanistycznych *(artes triviales, sermonicales* lub *rationales)* składała się z gramatyki, retoryki i dialektyki, a grupa czterech *(quadrivium)* sztuk matematyczno-przyrodniczych, realnych *(artes quadriviales* lub *reales)* składała się z arytmetyki, geometrii, astronomii i muzyki. Na tym kończył się zasób nauk świeckich (które tylko w niewielu szkołach miały zakres bardziej rozległy) i - następowała teologia. Studia świeckie były pojmowane jako propedeutyka do teologii. Wśród nauk wyzwolonych przewagę miało *trivium,* w *trivium* zaś dialektyka.

7. STANOWISKO FILOZOFII. Filozofia nie stanowiła odrębnego działu studiów. Od IX wieku przestała być li tylko encyklopedią nauk, ogólnikowym poznaniem rzeczy ludzkich i boskich (choć jeszcze w XII w. zespół sztuk wyzwolonych nazywano czasem „filozofią"); zaczęła odzyskiwać swe właściwe tematy: logiczne, kosmologiczne, psychologiczne. W XII w. większość zagadnień została odzyskana, tylko jeszcze nie ułożona w system. Wszakże stary program szkół nie został zmieniony: zagadnienia metafizyczne, psychologiczne i etyczne były traktowane w związku z teologią, logiczne zaś - w *trivium* jako dialektyka. Ta ostatnia była uosobieniem świeckiej filozofii i jeśli filozofię przeciwstawiano teologii, to w sensie dialektyki i logicznego traktowania zagadnień, przeciwstawionego objawieniu. Koncepcję odrębną filozofii wytworzył dopiero następny okres średniowiecza.
Formy nauczania, a także formy literackie średniowiecza zostały wytworzone nie od razu. Właśnie wczesne średniowiecze jest okresem wyrabiania tych form; wytworzyło je i przekazało następnemu okresowi. Samo natomiast w formach było indywidualne, nie znało schematów. Było okresem ustalania nie tylko form: ustaliło także program i metodę średniowiecznej nauki. Ten program i ta metoda, zwane scholastycznymi, opracowane zostały dopiero na przełomie XI i XII w.; do tej chwili nauka była przedscholastyczna.

8. KIERUNKI FILOZOFICZNE WCZESNEGO ŚREDNIOWIECZA były bardzo różnorodne. Więc najpierw istniał zarówno kierunek panteistyczny, jak i kierunek stojący na stanowisku dualizmu Boga i stworzenia. Pierwszy miał w starożytnej filozofii gotowe wzory i przeto wybił się wcześnie; już w pierwszym rozkwicie w IX wieku znalazł głównego na wieki średnie przedstawiciela; drugi wytwarzał się powoli i skrystalizował się dopiero w drugim rozkwicie wczesnego średniowiecza. Pierwszy został rychło uznany za heterodoksalny, niezgodny z nauką Kościoła; drugi był dziełem filozofii ortodoksalnej.
Filozofia ortodoksalna rozwijała się znów w dwóch kierunkach: scholastycznym i mistycznym. Te dwa kierunki nie wykluczały się wzajem, przeciwnie, u niektórych myślicieli łączyły się i uzupełniały; scholastyka dążyła spekulatywnym, a mistyka kontemplacyjnym sposobem do poznania prawdy. Obie znalazły wybitnych przedstawicieli od początku XII w.
Obok tych kierunków, które wiązały najściślej filozofię z teologią, były inne, traktujące ją względnie samodzielnie lub w łączności ze „sztukami". Był to bądź kierunek humanistyczny, odnawiający starożytną wiedzę, bądź też specjalne studium dialektyki, które kwitło szczególniej w XI i początkach XII w. Omówić tedy wypada kolejno:
1) Panteistów, szczególniej najwybitniejszego ich przedstawiciela, Jana Szkota Eriugenę.
2) Scholastyków, szczególniej Anzelma Kantuareńskiego.
3) Mistyków, szczególniej Bernarda z Clairvaux.
4) Twórców syntezy między scholastyką a mistyką, szczególniej Hugona od św. Wiktora.
5) Dialektyków, szczególniej Abelarda.

6) Humanistów, zgrupowanych szczególniej w szkole w Chartres.
Wszyscy ci filozofowie wyszli ze środowiska o kulturze łacińskiej. To środowisko nie było wszakże naówczas jedyne: filozofia rozwijała się jednocześnie i wśród Arabów. Filozofia arabska stanowi zjawisko równoległe do łacińskiej i musi tu być także omówiona.

ERIUGENA I PRĄD PANTEISTYCZNY

System najbardziej zbliżający się do panteizmu, jaki wydała filozofia średniowieczna, powstał na samym początku, już w IX w.; był dziełem Eriugeny.
POPRZEDNICY. System Eriugeny był typu neoplatońskiego, należał do tego szeregu rozwojowego, który został zapoczątkowany przez Plotyna. Pism samego Plotyna Eriugena nie znał, znał natomiast pisma chrześcijańskich neoplatończyków, mianowicie greckich Ojców Kościoła: Grzegorza, Pseudo-Dionizego, Maksyma Wyznawcy, z nich korzystał, oni byli jego poprzednikami bezpośrednimi. Znał również Ojców łacińskich, czerpał z Augustyna; ale to czyniło całe wczesne średniowiecze, natomiast nawiązanie do Ojców greckich stanowiło odrębność Eriugeny.
ŻYWOT I PISMA. Jan Szkot Eriugena urodził się w początku IX wieku w Brytanii, zapewne w Irlandii, jak mówi jego przydomek (Eriugena - pochodzący z Erynu). Na parę lat przed połową stulecia został wezwany na dwór Karola Łysego, gdzie odtąd przebywał jako pierwszy uczony nadworny. Był wielką powagą naukową swych czasów; choć był
człowiekiem świeckim, władze kościelne odwoływały się doń w sprawach teologicznych, przede wszystkim w wielkim sporze IX w. o przeznaczenie (predestynację). Był człowiekiem niezwykłej, jak na owe czasy, uczoności, znał język grecki i nawet pisał poezje greckie. Tłumaczył na łacinę pisma Pseudo Areopagity i Maksyma Wyznawcy; komentował Boecjusza. W epoce niemowlęctwa nauki ten subtelny filozof był zjawiskiem prawie niepojętym, anachronizmem, „żywą zagadką". W epoce, która co najwyżej umiała encyklopedycznie zestawiać skromne wiadomości naukowe, był jedynym umysłem o aspiracjach systematycznych i zdolnościach spekulacyjnych.
Główne jego oryginalne pisma: 1) traktat *O przeznaczeniu (De praedestinatione),* głos w religijno-etycznym sporze o przeznaczenie, 2) traktat *O podziale natury (De divisione naturae),* podstawowe dzieło metafizyczne.
ROZWÓJ. 1) Okres wczesny, gdy pisał *De praedestinatione:* nie znał wówczas jeszcze greckich Ojców Kościoła, a neoplatońską koncepcję wyczytał z aluzji u Ojców łacińskich, zwłaszcza Augustyna, 2) Okres następny, po zapoznaniu się z Ojcami greckimi; w tym okresie rozwinął swój filozoficzny system i napisał *De divisione naturae.* 3) Okres późny, z którego pochodzą glosy do Boecjusza; stanowiły one jakby wyrzeczenie się wcześniejszego panteizmu.
POGLĄDY. 1. KONCEPCJA BOGA. Eriugena twierdził, jak dawni Ojcowie Wschodu, że między objawieniem a rozumem panuje zgoda. Ale Pismo św., zawierające objawienie, brał nie dosłownie, lecz alegorycznie; miał gnostycką koncepcję Pisma, dostosowującą sens jego do wyniku rozumowania i będącą zupełnym przeciwieństwem tej, która rozwinęła się w scholastyce a dostosowywała rozumowanie do brzmienia Pisma. Przez nią zyskiwał wolność dla filozofii. Był czystej krwi filozofem, podczas gdy w większości myśliciele średniowiecza byli teologami. To jego słowa: *nemo intrat in caelum nisiper philosophiam,* nikt nie wejdzie do nieba inaczej jak przez filozofię.
Koncepcja Boga taką metodą uzyskana odbiegała od dosłownej nauki Pisma i weszła na drogę abstrakcyjną, utorowaną przez neoplatonizm. Właściwa natura Boga jest w ogóle niepoznawalna, teologia może co najwyżej negatywnie ustalić, czym Bóg nie jest. To, co poznajemy z Boga, to nie sama Jego natura, lecz tylko Jego objawienia (teofanie). Sam Bóg jest ponad wszelkimi kategoriami, nie można orzec o Nim nawet tego, że jest substancją ani też że jest miłością, ani nawet że działa: tu Eriugena posunął konsekwencję swej negatywnej filozofii dalej niż którykolwiek z pisarzy chrześcijańskich. Eriugena pisał, że Bóg jest „niczym", to znaczy niczym z tego, co myśl objąć jest zdolna. Ale jednocześnie jest - wszystkim: źródłem, z którego cały wszechświat powstaje. Tworząc świat, nie wychodzi poza Siebie, lecz wydaje to, co w Nim samym jest zawarte; twórczość- Boga jest tylko rozwijaniem się, stawaniem samego Boga. Tworzenie świata jest nie aktem woli, lecz procesem koniecznym, bo nadmiar bytu i dobroci, zawarty w Bogu, musiał być urzeczywistniony. System Eriugeny był tedy typowo emanacyjny, pojmujący świat jako konieczny wytwór rozwoju Bożego. Przyjmował, że świat wywodzi się z Boga i że Bóg jest „istotą wszechrzeczy", jest „wszystkim we wszystkim": jest to

formuła panteizmu. Wprawdzie nie wszystkie wypowiedzi Eriugeny brzmią w ten sposób, jednakże panteistyczne przeważają. Jako panteista był w wiekach średnich rozumiany, jako panteista oddziałał.

2. KONCEPCJA STWORZENIA. Cały ten proces emanacyjny, w którym świat wyłonił się z Boga i do Boga powróci, Eriugena rozdzielił, w wygodny do zapamiętania (zresztą niezupełnie oryginalny, bo przygotowany przez stoików, Filona i innych) sposób, na etapy; nie ograniczył się do zwykłego podziału na Boga i świat, czyli na naturę tworzącą i naturę stworzoną, lecz w obu znalazł jeszcze po dwie postacie. Osiągnął poczwórny podział natury, w którym każda z czterech natur stanowiła nie tyle rodzaj bytu, ile etap jego emanacyjnego rozwoju.

1) Natura tworząca, a nie stworzona: to Bóg jako najwyższy, pierwotny byt, przekraczający wszelkie kategorie i niepoznawalny (Bóg Ojciec Pisma świętego). 2) Natura tworząca, a stworzona: to zespół idei wyłonionych z Boga, przez które Bóg objawia się i daje poznać (utożsamiony z Synem Bożym, Logosem). 3) Natura stworzona i nie tworząca: to świat rzeczywisty, będący dalszą emanacją Boga, zrealizowaniem idei. 4) Natura nie stworzona i nie tworząca: to Bóg jako kres wszechświata, identyczny zresztą z początkiem, bo świat powróci do tego, z czego wyszedł. - Dzieje świata to wyjście z Boga i powrót doń.

Koncepcja świata u Eriugeny zgodna była z tradycją i konsekwencją emanatyzmu. Rzeczy powstają z prototypów, czyli jednostki powstają z gatunków, gatunki są zatem wcześniejsze od jednostek; nie są bynajmniej abstrakcjami umysłu, lecz, przeciwnie, rzeczywistymi siłami, które wytwarzają szczegółowe zjawiska. Wynikało stąd przekonanie o realności pojęć (tzw. realizm pojęciowy).

Rzeczy zaś jednostkowe tyle tylko mają realności, ile mają jej idee; jednostka materialna nie jest samoistnym bytem, lecz tylko przemijającym przejawem. Materia daje rozłożyć się na składniki i wtedy okazuje się zespołem własności, które są niematerialne, czyli świat materialny w gruncie *rzeczy* sprowadza się do niematerialnego. Była to na wskroś immaterialistyczna koncepcja rzeczywistości, ta sama, którą niegdyś głosił Grzegorz Nysseński.

Świat zewnętrzny ma za sobą świadectwo zmysłów, ale gdy osądzić go rozumem, to okazuje się, że jest nicością, a rzeczywiste są tylko ogólne idee. Rzeczy istnieją tylko przez to, że partycypują w ideach, idee zaś przez to, że partycypują w Bogu; istnieje naprawdę tylko Bóg, a świat jest Jego objawieniem. Rzeczy nie są same realne, lecz tylko są objawieniem realnego Boga. Pogląd na świat Eriugeny był typu symbolicznego: świat, jaki znamy, nie jest sam rzeczywisty, lecz jest tylko symbolem rzeczywistości.

3. KONCEPCJA POZNANIA Eriugeny odpowiadała jego koncepcji bytu. Była teocentryczna: nie ma innego przedmiotu poznania poza Bogiem, bo nic nie istnieje poza Bogiem. Ale sam Bóg jest niepoznawalny i tylko objawienie się Jego jest przedmiotem filozofii.

Poznanie ma tę samą ewolucyjną naturę, co byt: i ono rozwija się w szeregu szczebli. Ale poznanie zaczyna się od dołu: zaczyna się od władz niższych, od zmysłów zewnętrznych, a zebrany przez nie materiał przejmują władze wyższe, wedle przekazanej przez Greków hierarchii: najpierw zmysł wewnętrzny, następnie rozum, który poznaje już nie *rzeczy, lecz* idealne prototypy ich w Bogu, a w najwyższej swej postaci sięga poprzez idee do niezmiennej i jedynej natury Boga.

4. NAUKA O PRZEZNACZENIU. Przejęty konstruowaniem wielkiego systemu, Eriugena mniej zajmował się szczegółowymi kwestiami teologii i filozofii. Szczegółowo wypowiedział się jednak w kwestii predestynacji, zabrawszy na życzenie duchowieństwa głos w toczącym się wówczas sporze. Wszczął go Gottschalk głosząc Augustyński pogląd o predestynacji podwójnej: cnota jest tak samo od Boga przeznaczona, jak grzech; wybranym jest przezna-
czone być dobrymi i mieć życie wieczne, a potępionym - być złymi i zasłużyć na śmierć wieczną. Biskupi: Hraban Maur z Moguncji i Hinkmar z Reims oparli się tej nauce, jako negującej wolność i odpowiedzialność ludzką; natomiast - ze względu na to, że dawała należne miejsce łasce Bożej - poparli ją inni duchowni, jak Ratramnus ze słynnej szkoły w Corbie i humanistycznie wykształcony Servatus Lupus. Wówczas Hinkmar zwrócił się o pomoc do świeckiego uczonego, Eriugeny.

Ten stanął na stanowisku jednej predestynacji. Bóg jest jeden, przeto nie może być przyczyną rzeczy przeciwnych, dobra i zła, zbawienia i potępienia. Istnieje łaska Boża, ale istnieje też i wolność ludzka - niesłuszna jest nauka, która zaprzecza czy to jednej, czy drugiej, boć zarówno zbawienie jak i sąd ostateczny są objawione, a jakże moglibyśmy być zbawieni bez łaski i jaki sens miałby sąd bez wolności? Potępienie nie może być rzeczą predestynacji, bo predestynacja jest wiedzą z góry przez Boga posiadaną, wiedza zaś może tylko dotyczyć tego, co jest, a grzech nie jest (jest tylko brakiem dobra, podobnie jak śmierć jest tylko brakiem życia). O tym, co nie istnieje, nie może być wiedzy i nie może także być

predestynacji. Przeto predestynacja jest tylko jedna: dla wybranych.
ZNACZENIE. Eriugena nie stworzył odrębnego typu filozofii: jego system emanacyjny w istocie swej nie różni się od neoplatonizmu. Jest to najbardziej neoplatońska ze wszystkich filozofii chrześcijańskich, może więcej jeszcze niż filozofia Orygenesa czy Pseudo-Dionizego. Jednakże zachodni, łaciński duch, i zwłaszcza wpływ Augustyna sprawił, że system Eriugeny jest bardziej zracjonalizowany, mniej mistyczny niż systemy Ojców greckich.
Kompromis panteizmu Eriugeny z dogmatami chrześcijaństwa był powierzchowny; w podstawach swych system Eriugeny został obcy duchowi chrześcijaństwa. Pokrewne mu systemy chrześcijańskie bywały w patrystyce; natomiast scholastyka poszła innym torem. Ale ważne było, że na progu wieków średnich odbyła się próba sił takiego systemu. Ze względu na swą treść nie mógł być przyjęty przez prawowierne średniowiecze; ale pokazał średniowieczu co do formy wzór jednolitego, niekompilacyjnego systemu.
OPOZYCJA. System Eriugeny musiał spotkać się z oporem Kościoła, gdyż swą gnostycką koncepcją Pisma św., monistycznym pojmowaniem stosunku Boga i świata, idealistycznym pojmowaniem rzeczywistości był w niezgodzie z podstawami chrześcijaństwa. Najwcześniej potępienie spotkało jego naukę o przeznaczeniu; wprawdzie sobór w Kiersy w 853 r. uznał stanowisko Eriugeny, ale sobór w Walencji (855) odrzucił artykuły tamtego soboru, a synod w Langres (859) gwałtownie zaatakował Eriugenę; zwolennicy Gottschalka zarzucali mu powrót do herezyj Orygenesa i Pelagiusza. Jednakże żadne stanowisko nie zostało powszechnie przyjęte, chrześcijaństwo podzieliło się na obozy; kościoły, prowincje, kraje stanęły do walki o teorię wolności i predestynacji.
Późniejsze, ale bardziej stanowcze potępienie spotkało *De divisione naturae,* które potępione zostało przez Leona IX w 1050 r., a jeszcze przez Honoriusza III w 1225 r. skazane na spalenie.
WPŁYW. Choć potępione, dzieło Eriugeny było czytane. I wywarło wpływ; tyle tylko, że wpływ ten pozostał poza głównym korytem średniowiecznej scholastyki; natomiast było wzorem dla poczynań pozascholastycznych i heterodoksalnych: Eriugena był
przeważnie uważany za „ojca antyscholastyki", mianowicie panteizmu i panteistycznego mistycyzmu w wiekach średnich. (Odrębne miejsce wśród pism Eriugeny zajmowały jego późne glosy do Boecjusza i wpływ ich był inny: one dla następnych stuleci stały się właśnie wzorem metody scholastycznej).
Panteistyczne nauki Eriugeny zostały na większą skalę odnowione w XII i w początku XIII wieku; a wtedy oddziałały tak silnie, iż wywołały - w przeszło 3 stulecia od śmierci Eriugeny - interdykt jego pism z 1225 roku. Wpływ Eriugeny objął zarówno szczyt ówczesnej uczoności europejskiej, jakim była szkoła w Chartres, jak też ludowe ruchy religijne, np. herezję amalrycjan.
Amalryk z Bene pochodził z okolic Chartres i zależny był od tej szkoły; wykładał pod koniec XII wieku w Paryżu dialektykę, a potem teologię. Był bliski Eriugenie, ale jeszcze radykalniej i jaskrawiej ujął jego stanowisko. Zdecydowany panteista, przekonany o immanencji Boga w stworzeniu, głosił, że „wszystko jest jednem", bo cokolwiek jest, jest Bogiem, że każdy jest, tak samo jak Chrystus, objawieniem się Boga i że do każdego z nas stosuje się to, co Pismo św. mówi o Bogu. Co więcej, „nie może być zbawiony, kto nie wierzy, że jest organem Chrystusa". Etyczną konsekwencją jego nauki było, że skoro Bóg w nas wytwarza wolę i uczucie, to nie może być dobra i zła moralnego, zasługi i winy. - Idee Amalryka stały się podłożem sekty „amalrycjan", która, zgodnie z jego nauką, odrzucała niektóre dogmaty, np. sądu ostatecznego i odkupienia. Amalryk pod naciskiem cofnął przed śmiercią swe nauki w 1204 r. Ale idee, choć cofnięte, nie przestały działać. Tworzyły się sekty, które wedle tych idei żyły i nauczały, że człowiek jest organem Bożym, Duchem św., wyższym ponad grzech. Synody *z* 1210 i 1215 r. potępiły amalrycjan. Ale tworzyły się znów inne, pokrewne sekty. Pokrewna była sekta „wiecznej ewangelii", zainicjowana we Włoszech przez Joachima de Fioris, która utożsamiała okresy dziejów ludzkich z powstaniem osób boskich.
Amalrycjanie, prześladowani, uchodzili na południe Francji w okolice Lugdunu, które stanowiły ośrodek herezji waldensów. Waldensi, zetknąwszy się z nimi, ulegli ich wpływom doktrynalnym, przejęli ich nauki, jak ta, że każdy człowiek jest tak samo synem Bożym jak Chrystus, że wcielenie, zmartwychwstanie, ukrzyżowanie dotyczy nie wyłącznie Chrystusa, lecz każdego człowieka. Wpływy amalrycjan szły także na wschód i dosięgły ziem nadreńskich, które okazały się szczególnie podatnym terenem dla doktryn panteistycz-nych. Doktryny te szerzyły się zwłaszcza w sektach begardów i beginek, braci i sióstr „wolnego ducha", były w pełnym rozkwicie w XIII w., miały ośrodki w Kolonii, Moguncji, Strasburgu; dotrwały czasów Eckharta i wielkiego rozwoju mistyczno-panteistycznych spekulacji w XIV wieku. Poprzez sekty i prądy religijne, szerzące się wśród ludu, daje się wykazać ciągły łańcuch tradycji

od Eriugeny aż po schyłek średniowiecza.

ŚW. ANZELM I POCZĄTKI SCHOLASTYKI

Prąd najpotężniejszy średniowiecznej filozofii, ten, który stanowi scholastykę w ściślejszym znaczeniu, nie od razu znalazł dojrzały wyraz, nie miał bowiem, jak panteizm, gotowych wzorów, lecz musiał sam wytwarzać stopniowo metodę i teorię. Wielkiego filozofa wydał dopiero na przełomie XI i XII wieku. Był nim św. Anzelm, „ojciec scholastyki".

POPRZEDNICY. Anzelm był następcą Augustyna. „Alter Augustinus" nazywano go w średniowieczu. Wziął od niego bardzo wiele, przede wszystkim zasadniczą koncepcję stosunku wiary do rozumu i zasadniczą koncepcję Boga. Ale był po Augustynie pierwszym myślicielem, który potężnie pchnął naprzód myśl chrześcijańską w kierunku zapoczątkowanym przez niego. Podczas gdy wcześniejsi pisarze średniowieczni powtarzali mechanicznie formuły Augustyna, Anzelm, umysł Augustyńskiemu kongenialny, wniknął w jego ducha i zdołał samodzielnie posługiwać się jego zasadami.

POPRZEDNICY BEZPOŚREDNI. Wystąpienie Anzelma było poprzedzone przez spór o wartość dialektyki, czyli czysto rozumowego dochodzenia prawdy. Zderzyły się wówczas krańcowe poglądy. Gdy jedni byli za wyłącznym posługiwaniem się dialektyką, inni odmawiali jej wszelkiej wartości. Dialektyka, stosowana do kwestii teologicznych i wówczas z natury *rzeczy* pozbawiona możności sprawdzenia wyników, łatwo stawała się rozumowaniem dowolnym i sofistycznym. Rozmnożył się w XI wieku typ „dialektyków" (zwanych także „filozofami" lub „sofistami"), którzy wędrując z miejsca na miejsce popisywali się swą sztuką. Popisy ich nie przynosiły nauce korzyści, ale też nie stanowiły dla niej niebezpieczeństwa; natomiast dialektyką, gdy zaczęli posługiwać się nią teologowie, podważała nieraz prawdy wiary. Oto np. Berengar z Tours (zm. 1088), dialektyk przejęty wyższością rozumu i chcący wszystko racjonalnie wytłumaczyć, w rozumieniu Eucharystii zerwał z prawowierną nauką; dialektyką bowiem nie pozwalała mu uznać zmiany substancji bez zmiany akcydensów.

Takie poczynania wywołały reakcję. Już Fulbert, nauczyciel Berengara, przestrzegał przed przecenianiem dialektyki i w ogóle wiedzy świeckiej. Niebawem reakcja stała się gwałtowna: hiperdialektyzm wywołał antydialektyzm. Ruch ten, zwalczając wiedzę na rzecz wiary, był ruchem konserwatywnym, mającym najwięcej zwolenników wśród dawniejszych zakonów, benedyktynów i cystersów. W Niemczech szerzył go Otloh z Regensburga (1010-1070) i Manegold z Lautenbachu, wędrowny nauczyciel (zm. 1103); najbardziej wszakże znanym przedstawicielem ruchu był św. Piotr Dam i ani we Włoszech (1007 - 1072). Był on zdania, że zasady dialektyki, nie wyłączając zasady sprzeczności, dotyczą wyłącznie rzeczy ludzkich, a nie boskich; Bóg bowiem ma władzę nieograniczoną i mógłby, gdyby chciał, uczynić, aby nawet to, co już się stało, nie było; wprawdzie jest to niezgodne z zasadą sprzeczności, ale właśnie jest to zasada tylko ludzka. Piotr Damiani nie zajmował jeszcze wobec dialektyki zupełnie skrajnego stanowiska, odbierającego jej wszelkie prawa na rzecz wiary, do którego posunęli się niektórzy mistycy XII w.: jednakże twierdził, że dialektyką musi całkowicie podporządkować się dogmatom. Był tym, który filozofię nazwał „służebnicą teologii".

Żadne z krańcowych stanowisk nie utrzymało się w scholastyce na stałe. Już w okresie najżywszych sporów XI wieku próbowano znaleźć równowagę między Pismem św. a dialektyką. Ku temu dążył przede wszystkim Lanfranc (ok. 1010- 1089), Włoch, na północy osiadły, pierwotnie wędrowny sofista, po nawróceniu zaś kierownik szkoły klasztornej w Bęc w Normandii, a od 1070 arcybiskup kantuareński w Anglii. Był podziwianym powszechnie dialektykiem, a zarazem zdecydowanym przeciwnikiem destrukcyjnej dialektyki Berengara.

Lanfranc był nauczycielem i bezpośrednim poprzednikiem Anzelma; poprzednikiem zresztą tylko w dialektyce, bo dla metafizyki ani u niego, ani u nikogo ze współczesnych Anzelm nie mógł znaleźć wzoru i musiał poń sięgać aż do Augustyna.

ŻYCIE ANZELMA. Anzelm (1033-1109) urodził się w Aosta w Piemoncie, lata męskie od 1060 spędził we Francji, mianowicie w Bęc, dokąd udał się, pociągnięty sławą Lanfranca. Już po trzech latach został przeorem klasztoru, a później opatem. Ostatnie lata, od 1093 aż do śmierci, zajmował katedrę arcybiskupią w Canterbury, skąd zwany jest Anzelmem Kantuareńskim. Życie jego rozpada się na dwie, zupełnie odmienne części: w Bęc wiódł cichy żywot uczonego i nauczyciela, w Canterbury zaś życie dygnitarza kościelnego, zmuszonego toczyć z królem angielskim walkę o prawa Kościoła. Umysłem pokrewny Augustynowi, zasadniczo różnił się odeń charakterem: w przeciwieństwie do namiętnego

Afrykanina był naturą pełną spokoju i słodyczy.
PISMA. *Monologium* i *Proslogion* traktują o głównych zagadnieniach teologii, o istnieniu i naturze Boga. *Dialogus de grammatico* i *De veritate* są drobniejszymi pracami treści logicznej. Pisma te pochodzą z pierwszego okresu, gdy Anzelm był opatem. W drugim okresie, jako biskup, pisał już tylko specjalne prace teologiczne i dewocyjne, m. in. słynny traktat o odkupieniu, pt. *Cur Deus homo.* - Forma pism Anzelma była osobista i swobodna, jak u Augustyna; był scholastykiem, jeśli chodzi o treść metafizyczną i o metodę myślenia, natomiast schematycznej, scholastycznej metody wykładu jeszcze nie miał.
POGLĄDY. 1. WIARA i ROZUM. Na stosunek wiary i rozumu, Pisma i dialektyki Anzelm sformułował pogląd, który stał się miarodajny dla filozofii średniowiecznej. Według niego „chrześcijanin powinien przez wiarę dojść do zrozumienia, a nie przez zrozumienie do wiary". „Pragnę w jakikolwiek sposób zrozumieć prawdę Bożą, w którą wierzy i którą kocha serce moje; nie po to bowiem chcę rozumieć, abym wierzył, lecz wierzę, aby rozumieć".
Nie był to czysty fideizm, ani czysty racjonalizm, ale pośrednia między nimi swoista postawa scholastyczna. Wedle niej dla poznania prawdy potrzebna jest i wiara, i rozum. Z jednej strony zrozumienie jest wyższym stopniem poznania niż ślepa wiara: „Wydaje mi się to niedbałością" - pisał - „nie przykładać się, po utwierdzeniu w wierze, do zrozumienia tego, w co wierzymy". Ale z drugiej strony wiara wyprzedza zrozumienie i jest dlań normą; wynik rozumowania jest z góry wyznaczony przez wiarę i musi być z nią zgodny. Rozum nie jest instancją, która by mogła sprawdzać prawdy wiary. Zadaniem rozumowania nie jest sprawdzać, lecz uzasadniać wiarę; nie dochodzić prawdy, lecz prawdę objawioną objaśniać. Objaśnianie to Anzelm pojmował jeszcze ogólnikowo. Chodziło mu o to, by podać racje i uczynić dla umysłu koniecznym to, co wiara podaje jako fakt. Uważał, że pisma jego „do tego najbardziej się nadają, by... prawda była dowiedziona koniecznymi racjami bez odwoływania się do powagi Pisma". Wiara ma być punktem wyjścia i dojścia w rozumowaniu, ale z operacji jego ma być eliminowana; nie może służyć jako argument. Pismo św. podaje, co jest prawdą, ale nie podaje, dlaczego nią jest. Rozum jest wolny i samodzielny, ale - w granicach dogmatu. Jądro poglądu Anzelm ujął w swej dewizie: wiara poszukująca zrozumienia *(fides quaerens intellectum).* Jest to faktycznie dewiza całej dojrzałej scholastyki. W myśl Anzelma już i przed nim działała teologia i filozofia chrześcijańska, ale on sformułował jej zadanie, które odtąd spełniała świadomie. W tym sensie był pierwszym scholastykiem.
2. RACJONALNOŚĆ BOGA i ŚWIATA. Żaden scholastyk nie stosował dialektyki w szerszym zakresie niż Anzelm: ten starał się dowieść nie tylko, że Bóg istnieje, i jakie posiada własności, że świat jest stworzony z niczego, że dusza jest nieśmiertelna i wolna, ale nawet starał się uzasadnić „tajemnice" wiary, Trójcę, wcielenie, odkupienie. Założeniem, które go upoważniało do takiego ujmowania prawd wiary, była myśl o racjonalności Boga i świata.
Od czasów Ojców Kościoła dokonywał się stały proces racjonalizacji poglądu na świat, w szczególności racjonalizacji idei Boga; Anzelm zaś stanowił jeden z najważniejszych etapów tego procesu. U Pseudo-Dionizego i Eriugeny, zależnych od neoplatonizmu, Bóg był ponadlogiczny; u Augustyna był niepoznawalny już tylko dla nas, ale sam w sobie nieponadlogiczny; dla Anzelma zaś natura Boga całkowicie odpowiadała prawom logicznym. Toteż stosował przy poznawaniu natury Boga zasadę sprzeczności, podczas gdy tamci, ze względu na nadlogiczność Boga, wykluczali możność stosowania doń zasad logicznych.
3. REALNOŚĆ POJĘĆ. Założenie racjonalności bytu dało dialektyce Anzelma styl platoński. Podstawą jej był skrajny realizm pojęciowy: pojęciom nie tylko jednostkowym, ale i ogólnym odpowiada rzeczywistość. „Prawda" jest nie tylko w umyśle, lecz jest czymś istniejącym realnie i samoistnie. Inne pojęcia rozumiał analogicznie, np. pojęcie „sprawiedliwości": czyny są sprawiedliwe przez udział w nich sprawiedliwości samej, tak samo jak sądy są prawdziwe przez udział w nich prawdy samej. Późniejsi scholastycy próbowali uzasadniać realizm pojęciowy; Anzelm bez dyskusji stosował go w dociekaniach filozoficznych. Postępował tu jak Eriugena, z tą różnicą, że ten pojmował realizm emanacyjnie, na wzór Plotyna (jednostki powstają z gatunków), Anzelm zaś egzemplarycznie, na wzór Augustyna (gatunki są wzorami, wedle których Bóg stworzył jednostki).
W szczególnie dobitny sposób Anzelm zastosował realistyczną doktrynę w teorii odkupienia: nie twierdził, jak dawniejsi teologowie, że Chrystus ofiarą swą wykupił ludzkość od szatana, któremu zaprzedała się grzechem pierworodnym, lecz że dał nią zadośćuczynienie Bogu za obrazę tym grzechem popełnioną. Założeniem tak pojętego grzechu i odkupienia było, że wszyscy ludzie są gatunkowo jednym i tym samym, że mają tę samą wspólną istotę, są tylko indywidualnymi odmianami tego samego

„człowieka w ogóle"; zatem cała ludzkość zawiniła przez Adama i cała została odkupiona przez Chrystusa. W ten sposób artykuł wiary został wytłumaczony przy pomocy realizmu Platońskiego.
W tym samym duchu Anzelm pisał z powodu dogmatu Trójcy św.: „Kto nie pojmuje, w jaki sposób wielość ludzi jest w gatunku jednym człowiekiem, to jakże, rozważając ową najtajniejszą naturę, pojmie, że wiele osób, z których każda jest Bogiem doskonałym, jest jednym Bogiem?" Klasyczne, wreszcie, zastosowania dialektyka i skrajnie realistyczna teoria pojęć Anzelma znalazły w dowodach istnienia Boga.

4. DOWODY ISTNIENIA BOGA miały ze wszystkich pomysłów Anzelma największe znaczenie; zawdzięcza im swą sławę filozofia, *a)* Dowód, którym posługiwał się w *Monologium,* był taki: Jeśli istnieją rzeczy, które jakąś własność posiadają względnie, w stosunku do jakiejś innej *rzeczy,* to musi istnieć i owa inna rzecz. Więc dobra względne, które są mniej lub więcej dobre, zakładają istnienie czegoś, co jest bezwzględnie dobre. A bezwzględne dobro to jest - Bóg. Podobnie każda względna wielkość wskazuje na coś, co jest bezwzględnie wielkie, czyli na Boga. I wszelki byt względny zakłada byt bezwzględny, czyli zakłada Boga.
Osnowa tego dowodu pochodziła od Augustyna, a tylko rozwinięcie od Anzelma, Anzelm dodał doń jeszcze - również w *Monologium* - samodzielny wariant: Istoty stworzone są nierównej doskonałości; tworzą szereg o doskonałości wzrastającej; ale
szereg ten, jak każdy szereg rzeczywisty, nie może biec w nieskończoność; musi więc być istota, ponad którą nie ma doskonalszej; ta istota najdoskonalsza - to Bóg.
b) Poza tym Anzelm był autorem zupełnie samodzielnego dowodu, który wyłożył w *Proslogionie.* Tamte w rzeczywistym świecie znajdowały podstawę do wniosku, że istnieje Bóg; tu zaś Anzelm podjął próbę dowiedzenia istnienia Boga bez odwoływania się do świata, lecz wyłącznie na podstawie pojęcia Boga. Było rzeczą zwyczajną w teologii z pojęcia Boga wywodzić Jego własności: że jest jeden lub że jest wieczny; Anzelm szukał na tej samej drodze dowodu istnienia Boga. Opierał się na pojęciu Boga jako istoty najdoskonalszej lub, jak się wyrażał, „największej" *(ens quo maius cogitari nequit).*
Przeprowadzał dowód w ten sposób: Jeśli posiadamy pojęcie istoty najdoskonalszej, to istnieje ona w naszej myśli. Ale: czy istnieje tylko w naszej myśli, czy również w rzeczywistości ? Jeśli istota najdoskonalsza istnieje w rzeczywistości, to posiada własność, której pozbawiona byłaby istota najdoskonalsza istniejąca tylko w naszej myśli, mianowicie własność istnienia rzeczywistego; jest więc od niej o tę własność doskonalsza. Przeto istota najdoskonalsza, gdyby istniała tylko w myśli, nie byłaby najdoskonalsza; byłaby więc czymś sprzecznym. Zatem istota najdoskonalsza nie może istnieć tylko w myśli, lecz musi istnieć w rzeczywistości: wynika to z pojęcia Boga. Dowód ten, który z logicznego pojęcia wnosi o istnieniu jego przedmiotu, znany jest pod nazwą dowodu ontologicznego.
ZNACZENIE ANZELMA. Anzelm sformułował 1) metodę filozofii średniowiecznej wedle zasady *fides quaerens intellectum;* 2) zaczął budować metafizykę średniowieczną. Metafizyka ta była równie teocentryczna jak Eriugeny, jednak zupełnie od niej różna; Bóg nie był w niej identyczny ze światem, lecz był jego przyczyną trojaką: wzorem, sprawcą i celem; metafizyka ta była dualistyczna, nie z ducha Plotyna, lecz Augustyna.
WPŁYW. 1. Idee Anzelma nie od razu znalazły oddźwięk. Jego współcześni i bezpośredni następcy byli tylko dialektykami: dla zagadnień metafizycznych nie mieli zrozumienia. W XII w. jeden tylko Hugon od św. Wiktora był godnym jego kontynuatorem. Licznych następców znalazł dopiero w XIII w., gdy scholastykę opanowały aspiracje do stworzenia metafizyki w wielkim stylu.
2. Wcześniej oddziałały metodologiczne poglądy Anzelma. W szkołach, gdzie dotąd uczono tylko bądź dialektyki, bądź dogmatycznej teologii, zaczęto teraz wedle jego wzoru traktować teologię dialektycznie. Oddziałał najwięcej przez szkołę teologiczną w Laon, kierowaną przez ucznia jego, Anzelma z Laon (zm. 1117). Ta przyczyniła się wybitnie do wytworzenia literackiego typu dojrzałej scholastyki, znalazła formy zewnętrzne odpowiadające systematycznym dążeniom, ucieleśnionym przez Anzelma. Były to najpierw zbiory „sentencji", wybranych z Pisma i doktorów Kościoła, później zaś jednolite „sumy", dające na podstawie sentencji systematyczny wykład nauki uznanej przez Kościół.
Formy te ukonstytuowały się ostatecznie w XII w. Spośród zbiorów, które w tym wieku powstały, z największym uznaniem spotkał się zbiór Piotra Lombarda *Quattitor libri sententiarum,* pochodzący z lat 1150-1152. Piotr Lombard był Włochem, który po studiach odbytych w Paryżu, głównie w klasztorze św. Wiktora, od 1140 r. sam wykładał w paryskiej szkole katedralnej, a od 1159 był biskupem paryskim. Dzieło swe oparł

głównie na św. Augustynie i innych Ojcach Kościoła, na Janie z Damaszku, na pisarzach takich, jak Kasjodor, Boecjusz, Izydor, Będą, a korzystał też z myślicieli XII w., jak Hugon i Abelard. Dzieło jego było na wskroś teologiczne; filozofią zajmowało się tylko przygodnie, a wtedy traktowało ją w duchu panujących teorii Augustiańskich. Była to przeciętna suma, jakich było wiele w XII w., ani największa, ani najlepsza; zaletę jej stanowiła prostota i przejrzystość; do wyjątkowego jej powodzenia przyczyniło się, że na czele paryskiego fakultetu teologicznego przez 38 lat stał wierny uczeń Lombarda, Piotr z Poitiers, który wychował parę pokoleń na tym podręczniku. Dzieło Lombarda, choć mało filozoficzne, odegrało znaczną rolę w dziejach filozofii; od końca bowiem XII w. stało się zwyczajem wypowiadać poglądy filozoficzne i teologiczne w postaci komentarzy do *Sentencyj* Lombarda; przechowało się przeszło 240 takich komentarzy średniowiecznych, między którymi są komentarze mistrzów scholastyki, jak Albert Wielki, Tomasz z Akwinu, Bonawentura, Duns Szkot.
3. Szczególne były koleje dowodu ontologicznego. Narazić nie oddziałał; teologowie ówcześni nie tylko nie przyjęli go, ale przeważnie nawet nie wspominali o nim. Natomiast w XIII w. został przyjęty prawie powszechnie. Bronił go Aleksander z Hales, Bonawentura, Duns Szkot i wielu innych, a przeciwnikiem był wówczas bez mała tylko Tomasz z Akwinu i część jego uczniów. W XIV w. wziętość dowodu zmniejszyła się. Ale jeszcze w czasach nowych rozwijali go wybitni filozofowie: Kartezjusz, Malebranche i, w młodych latach, Leibniz (różnica była słowna: *ens quo maius cogitari nequit* Kartezjusz zastąpił przez *ens perfectissimum,* a Leibniz przez *ens necessarium).* Nawet w XIX w., pomimo krytyki Kanta i potępienia przez Kościół, miał zwolenników wśród filozofów katolickich.
OPOZYCJA. Wywołał ją realizm Anzelma i, szczególniej, jego dowód ontologiczny. 1. Skrajny realizm zwalczano ze stanowiska nominalizmu, i zaczynając od Abelarda, ze stanowiska realizmu umiarkowanego, który, poparty przez autorytet Arystotelesa, od końca XII w. znalazł przewagę wśród filozofów.
2. Dowód ontologiczny doczekał się odprawy jeszcze za życia Anzelma; krytykiem był Gaunilon, zakonnik z Marmoutier, w pracy *Liber pro insipiente.* Zarzucił Anzelmowi, że z posiadania przez umysł pojęcia istoty doskonałej nie wynika jej istnienie w rzeczywistości, a przeto upadają i dalsze konsekwencje, wyciągnięte przez Anzelma. Następnie zarzucał, że aby wyprowadzić własności rzeczy z jej istoty, należy przedtem już ustalić, że rzecz ta istnieje; rozumując zaś jak Anzelm, można dowieść istnienia każdej fikcji. Gaunilonowi Anzelm odpowiedział w swym *Liber apologeticus.* Ale nie zdołał rozwiać wątpliwości, i analogiczne zarzuty wysunęli później klasyczni krytycy dowodu ontologicznego: Tomasz z Akwinu w XIII w. i Kant w XVIII w.

ŚW. BERNARD I POCZĄTKI MISTYKI ŚREDNIOWIECZNEJ

Mistycyzm stanowił w filozofii średniowiecza drugi, obok scholastyki, wielki prąd ortodoksalny. Miał z nią wspólne zadanie: poznanie prawd nadprzyrodzonych; ale gdy scholastyka widziała drogę do nich w rozumowaniu, mistycyzm widział ją w kontemplacji
i uczuciu. Na tle stosunku do scholastyki wytworzyły się dwie odmiany mistycyzmu średniowiecznego: w jednej, ekskluzywnej, miał zastąpić scholastykę, w drugiej tylko ją uzupełnić. Już we wczesnym średniowieczu, na początku XII wieku, uformowały się obie odmiany mistycyzmu. Wyrazicielem mistycyzmu ekskluzywnego był św. Bernard.
ŻYCIE I PISMA. Św. Bernard (1091 - 1153) pochodził z burgundzkiego, rycerskiego rodu; od wczesnego wieku był cystersem, później opatem klasztoru w Clairvaux. Był wielkim kaznodzieją swego stulecia, *doctor mellifluus.* Oddał się całkowicie sprawom religii i Kościoła; był nieugiętym tępicielem herezyj. Ten „geniusz religijny XII wieku" był duszą owego potężnego ruchu religijnego, wytworzonego przez cystersów, który znalazł wyraz w drugiej wyprawie krzyżowej.
Pisma o znaczeniu filozoficznym: *De gradibus humilitatis et superbiae* (ok. 1121), *De diligendo Deo* (ok. 1126), *De gratia et libera arbitrio* (ok. 1127), *De consideratione* (1149-1152).
POPRZEDNICY. Augustyn był tak samo głównym źródłem średniowiecznej mistyki, jak był źródłem scholastyki. Natomiast Bernard nie korzystał z mistyków panteistycznych, natchnionych przez Plotyna, jak Pseudo-Dionizy i Eriugena. Głównym źródłem były dlań pisma czysto religijne, nie filozoficzne, zwłaszcza św. Jana i św. Pawła.
POGLĄDY. 1. MISTYKA A MISTYCYZM. Wśród licznych w średniowieczu mistyków, usiłujących bezpośrednio obcować z Bogiem, nieliczni tylko zajmowali się teorią mistyki i uzasadniali możliwość

swych usiłowań. Bernard należał do tych mistyków, którzy łączyli praktykę z teorią; nie tylko uprawiał mistykę, ale także głosił mistycyzm, czyli teorię, że obcowanie z Bogiem jest najlepszym, a nawet jedynym środkiem poznania prawdy. Ze względu na tę teorię poznania należy on nie tylko do dziejów mistyki, ale i do dziejów filozofii. Bernard i inni prawowierni mistycy chrześcijańscy nie stworzyli nowego poglądu na świat, natomiast rozwinęli swoisty mistyczny pogląd na poznanie.

2. SZCZEBLE POZNANIA MISTYCZNEGO. Do poznania wiodła, wedle Bernarda, droga inna niż ta, którą obrali uczeni świeccy i teologowie-dialektycy. Próżno jest wysilać rozum, trzeba życiem zasłużyć na pomoc Bożą, bo siły ludzkie są niedostateczne, musi im pomóc łaska. Łaskę zaś uzyskujemy przez pokorę i miłość. One więc poznającemu potrzebniejsze są od rozumowania. Zdobycie prawdy możliwe jest tylko przez podniesienie i pogłębienie życia duchowego.

Jest to długa droga. W teorii, która była jakby chrześcijańskim odpowiednikiem Platońskiej erotyki, Bernard odróżniał cztery stopnie miłości, a za świętym Benedyktem przyjmował dwanaście stopni pokory. Szczyt pokory był dla niego pierwszym stopniem poznania: pozwala nam, mianowicie, poznać - własną nędzę. Po nim dopiero osiągamy stopień drugi: przez poznanie własnej nędzy zyskujemy współczujące zrozumienie nędzy bliźnich. Wtedy następuje stopień trzeci: cierpiąc nad własną i cudzą nędzą oczyszczamy swe serce i czynimy je zdolnym do oglądania rzeczy boskich. Jak pierwszy stopień osiągamy przez pokorę, drugi przez współczucie, tak trzeci przez kontemplację. Szczytem kontemplacyjnego poznania jest ekstaza: następuje ona wtedy, gdy umysł oglądając Boga, przejęty podziwem dla Jego wielkości, zapomina o sobie; wówczas dusza wyrywa się nie tylko z ciała, ale jakby i z samej siebie, a zatapia się w Bogu. Wedle porównania Bernarda,

dusza jest wówczas jak kropla wody, która, wlana w wielką ilość wina, traci swoje własności i nabiera własności wina; jest jak powietrze, które, zatopione światłem słonecznym, wydaje się samo światłem. Dusza potęguje wówczas swe zdolności i upodabnia się do Boga.

3. MISTYCYZM PRAWOWIERNY A PANTEISTYCZNY. Mistyczny charakter tej teorii poznania zbliżał ją do teorii panteistycznej Plotyna czy Eriugeny; wspólna im jest opozycja przeciw racjonalizmowi. Wszakże mistycyzm, reprezentowany przez Bernarda, posiada znamiona odrębne: 1) Dusza w ekstazie upodabnia się wprawdzie do Boga, ale się z Nim nie utożsamia ; pozostaje odrębną substancją. Chrześcijańskiemu mistycyzmowi obcy był panteizm; bronił on dualizmu Boga i stworzenia tak samo jak scholastyka. 2) Dla panteizmu poznanie mistyczne jest faktem przyrodzonym; człowiek może utożsamiać się z Bogiem, ponieważ posiada tę samą naturę; natomiast dla nauki chrześcijańskiej Bóg jest innej natury niż człowiek i dlatego bezpośrednie poznanie Boga drogą naturalną nie jest możliwe; dla mistycznego poznania potrzebna jest więc pomoc nadprzyrodzona, specjalna łaska Boża. 3) Dla panteistów poznanie mistyczne jest aktem umysłowym, dla mistyki chrześcijańskiej jest połączeniem z Bogiem drogą uczucia i woli przez akty pokory i miłości.

4. MISTYKA A SCHOLASTYKA. Z drugiej znów strony ta teoria poznania przeciwstawiała się scholastyce. 1) Metodą scholastyki było rozumowanie, narzędziem zaś mistyki - intuicja i kontemplacja. W akcie kontemplacji umysł styka się ze swym przedmiotem i ta bezpośredniość czyni ją bliższą doświadczeniu niż dialektyce, operującej abstrakcjami. Naturę poznania i naturę bytu mistycy wyobrażali sobie na podstawie doświadczenia wewnętrznego.

2) Wedle mistyków dosięga się prawdy nie samym tylko umysłem bezstronnym i beznamiętnym, ale właśnie uczuciem i afektem, pokorą, miłością, współczuciem i świętością.

3) Dosięga się jej nie wedle stałych reguł, jakimi posługuje się scholastyka, lecz w sposób bardziej indywidualny i osobisty; każdy musi tu po swojemu szukać drogi do Boga.

4) Scholastyka usiłowała prawdy objawione zrozumieć władzami przyrodzonymi umysłu; mistycy zaś zdawali się na poznanie naprzyrodzone: gdyż wiara i kontemplacja są darami nadprzyrodzonymi. Bo, jak mówił jeden z następców Bernarda, człowiek w stanie kontemplacji wchodzi ponad samego siebie *(supra semet ipsum),* przekracza granice umysłu ludzkiego *(intellectus humani metas non propria industria, sed ex revelatione divina transcendit).*

5. POTĘPIENIE NAUKI. Widząc tedy niższość wiedzy czysto rozumowej i mając przekonanie, że wiedzy wyższej nie można osiągnąć bez pomocy nadprzyrodzonej, Bernard był przeciwnikiem nauki czy to świeckiej, czy teologicznej. Oparł się dialektycznym wysiłkom swego czasu i użył całej powagi, jaką cieszył się w Kościele, by zwalczyć filozofów-dialektyków, Abelarda i Gilberta. Był przeciwnikiem nauki za to, że chciała być: 1) czysto racjonalna, 2) autonomiczna, a zwłaszcza za to, że chciała być 3) sama sobie celem. Wiedza dla wiedzy jest „haniebną ciekawością". Cenił natomiast tych, co szukają

wiedzy bądź dla zbudowania innych - bo to czyn miłości, bądź dla zbudowania samych siebie - bo to czyn rozsądku.
WPŁYW. Bernard był twórcą średniowiecznego mistycyzmu w tym samym sensie, w jakim Anzelm był twórcą scholastyki: stworzył podstawę dla dalszego rozwoju. Wpływ jego na rozwój filozofii był szczególny: z jednej strony zahamował go, z drugiej pobudził. Zahamował go w zakonie cystersów, i zakony, które w owych czasach były naturalnym terenem pielęgnowania nauk, odwróciły się od nauki; wedle poglądu; który wtedy wziął górę, klasztory miały szerzyć życie zacne, a nie wiedzę; jeśli zaś miały uprawiać filozofię, to tylko jako *meditatio mortis.*
Z drugiej wszakże strony mistyczna filozofia Bernarda znalazła licznych zwolenników. Jednym z wybitniejszych jego uczniów był Izaak Stella. Przede wszystkim zaś mistycyzm zakwitł w XII wieku w opactwie św. Wiktora pod Paryżem. Z wiktorianów pierwszym i najbardziej wpływowym nauczycielem był Hugon od św. Wiktora, który wszakże odbiegł od ekskluzywizmu Bernarda.

HUGON OD ŚW. WIKTORA SYNTEZA SCHOLASTYKI I MISTYKI

Synteza scholastyki i mistyki podjęta została już w XII w. Terenem, na którym powstała, było opactwo św. Wiktora pod Paryżem, a głównym inicjatorem Hugon od św. Wiktora.
ŻYCIE. Hugon (1096 - 1141), urodzony w Saksonii, pochodził z rodu hr. Blankenburg; od r. 1115 przebywał w klasztorze św. Wiktora, najpierw na studiach, od r. 1120 jako magister, od 1130 jako kierownik szkoły; zmarł młodo. Uczeni ówcześni wielbili niezwykłą uniwersalność jego umysłu, równie mocnego w naukach świeckich jak w teologii, w spekulacji tak samo jak w mistyce. Był jakby predestynowany do uzgodnienia i połączenia wysiłków filozofów i teologów różnego typu. W filozofii pracował na polu logiki i teorii poznania, psychologii i kosmologii; zajmował się też naukami specjalnymi: matematyką, gramatyką i historią. Z świetnością umysłu łączył niezwykłą pokorę i pobożność. Charakter i rozwój swego umysłu naszkicował w *Didascalionie.*
PISMA. *Didascalion,* najważniejsze z pism filozoficznych, było misternie ułożoną encyklopedią nauk wyzwolonych, zarówno jak teologicznych; pierwszą jego część opracował ponownie pod nazwą: *Epitome in philosophiam.* - *De sacramentis christianae fidei* (1136- 1141), główne pismo teologiczne, było jedną z pierwszych średniowiecznych sum teologicznych. - Pozostawił też liczne pisma mistyczne i przekład *Hierarchii niebiańskiej* Pseudo-Dionizego; geometrię, gramatykę, kroniki.
POPRZEDNICY. Poprzednikiem Hugona w mistyce był Bernard, w spekulacji - Anzelm; połączył wysiłki obu. W naukach świeckich poprzednikami jego byli encyklopedyści wczesnego średniowiecza, jak Kasjodor, Izydor, Hraban Maur i ich późniejsi następcy, jak Rudolf Ardens, autor *Speculum universale* z końca XI wieku. - W sprawach metodologicznych skłaniał się do arystotelłzmu i przygotował jego recepcję; wszakże Arystotelesa znał mało, głównie przez pośrednictwo Boecjusza. Zgromadzenie kanoników regularnych św. Augustyna, do którego Hugon należał, posiadało opactwo pod wezwaniem św. Wiktora pod murami Paryża. W opactwie tym istniała szkoła od 1108 r. założona przez Wilhelma z Champeaux. Założyciel był biegły, zamiłowany i postępowy w naukach świeckich, natomiast w rzeczach teologii należał do konserwatywnego augustyńsko-mistycznego kierunku. Ta dwoistość pozostała w szkole i pismach „wiktorianów".
POGLĄDY. 1. WIEDZA ŚWIECKA. W przeciwieństwie do ekskluzywnego Bernarda, Hugon był gorącym zwolennikiem nauki racjonalnej. Hasłem jego było: „Ucz się wszystkiego, zobaczysz potem, że nic nie jest zbędne".
Naukę dzielił na cztery działy: na teoretyczną, praktyczną, mechaniczną i logiczną. Podział ten przejął w zasadzie z Arystotelesa (przez pośrednictwo Boecjusza), dodawszy wszakże dział logiczny, który Arystoteles pozostawił poza granicami filozofii, i mechaniczny, który Arystoteles włączał zazwyczaj (pod nazwą „poetycznego") do działu praktycznego. Te wielkie działy nauki rozczłonkował dalej. Wiedza teoretyczna, czyli szukająca prawdy, obejmuje trzy poddziały (również zgodnie z klasyfikacją Arystotelesa): teologię, matematykę i fizykę. Wiedza praktyczna, kierująca obyczajami, dzieli się na etykę indywidualną, domową i polityczną, czyli na etykę właściwą, ekonomikę i politykę. Wiedza mechaniczna, kierująca czynami, obejmuje sztuki „nie wyzwolone", których jest siedem, tyleż co wyzwolonych; są to: tkactwo, produkcja narzędzi (armatura), żeglarstwo, rolnictwo, łowiectwo,

medycyna oraz szczególna sztuka, którą Hugon nazywał „teatryką", a rozumiał jako *ścienna ludorum,* czyli umiejętność bawienia ludzi, organizowania im widowisk, rozrywek, zabaw. Wreszcie wiedza logiczna, która uczy mówić i dyskutować, dzieli się na gramatykę i sztukę dyskutowania, obejmującą teorię dowodu, retorykę i dialektykę. - W tym zestawionym przez Hugona programie nauk świeckich nie brakło nic z tego, czym zajmowała się starożytność w swej klasycznej epoce; brakowało natomiast w średniowieczu uczonych specjalistów, którzy by wypełnili ten program filozofa.
Hugon przyjmował, że podstawa nauk jest empiryczna. Wiedzę opieramy na doświadczeniu i rozwijamy przez abstrakcję, jak to ustalił był Arystoteles. Matematyka nie stanowi wyjątku: jej liczby i linie są wyabstrahowane z doświadczenia.
Natomiast Hugon zaprzeczał, jakoby nauka ograniczała się do zbierania doświadczeń. W rzeczywistości nie ma linii bez płaszczyzn i ciał, o jakich traktuje matematyka, są one wytworem abstrakcji; a są potrzebne, by splątaną i niewyraźną rzeczywistość uczynić jasną i wyraźną. Podobna jest też rola fizyki: dąży ona do tego, by to, co w rzeczywistości jest zmieszane, oddzielić i wyodrębnić; w rzeczywistości istnieją tylko ciała złożone, nauka zaś poszukuje składników prostych.
Doświadczenie wewnętrzne Hugon uważał za pewniejsze od zewnętrznego. Postawa mistyczna skłoniła go do bacznego rozważania własnej duszy i twierdził, jak ongi Augustyn, że samowiedza daje nam niezachwianą pewność co do istnienia, odrębności i substancjalności duszy.

2. WIEDZA MISTYCZNA. Jakkolwiek ważne dla Hugona były nauki świeckie, to jeszcze ważniejsza była dlań teologia; a od wiedzy racjonalnej ważniejsza - wiedza mistyczna. Wiedza *(sapientia)* ma dwojakie zadanie: bądź służy życiu ziemskiemu *(scientia),* bądź prowadzi do upodobnienia z Bogiem (tę zwał *intelligentia).* Trojakie trzeba mieć oczy, aby byt poznać w całości: oczy ciała, rozumu i kontemplacji; przez pierwsze dusza widzi świat zewnętrzny, przez drugie - siebie, przez trzecie - Boga. Inaczej znów rzecz biorąc, trzy są sposoby oglądania bytu: myślenie, rozmyślanie i kontemplacja; pierwszy ma za przedmiot rzeczy zewnętrzne, jest poznaniem zmysłowym i obrazowym; drugi ma już charakter pojęciowy; trzeci, najwyższy, jest wszechogarniającą intuicją.
Kontemplacja posiada znów szereg szczebli: jest ich przynajmniej sześć. Niższe obejmują tylko stworzenia, wyższe dosięgają Stwórcy. Niższe zaczynają od tego, co jest zgodne z wyobraźnią, wyższe dochodzą do tego, co jest ponad i poza rozumem. Kontemplacja
dokonywa najpierw „rozszerzenia umysłu", później jego „podniesienia", a wreszcie „przemiany", gdy umysł wychodzi poza samego siebie i łączy się z Bogiem. Tu Hugon szedł drogami św. Bernarda, rozwijał jego zaczątki psychologii stanów mistycznych. Nie przypisywał duszy fantastycznych zdolności nadprzyrodzonych, lecz wyszukiwał zdolności przyrodzone, które służą do pogłębienia i do skupienia umysłu: tylko tyle bowiem człowiek uczynić może sam z siebie; a do owego ostatecznego przemienienia umysłu, gdy wychodzi on poza siebie, można tylko przygotować się i czekać, aż spłynie łaska.

3. WIARA. O rzeczach boskich nie jest możliwa wiedza zupełna. Wiedza polega bowiem na ujmowaniu rzeczy jako obecnych. Do takiego zaś ujmowania *rzeczy* boskich brak nam warunków; sprawnie działają tylko nasze oczy cielesne, oczy rozumu są zamglone, a tym bardziej oczy kontemplacji. Nie mogąc prawdy oglądać musimy brać ją na wiarę. Hugon, który zostawił wiele cennych spostrzeżeń o wiedzy, dał również głęboką analizę wiary. Wiara to znajomość rzeczy przyszłych, jeszcze nie obecnych. Ma ona mniej pewności niż wiedza, ale więcej niż domysł. Przedmiot ma wspólny z wiedzą, ale naturę odmienną; powstaje nie na drodze umysłowej, lecz przez pobudzenie woli. Wiara jest niezbędna tam, gdzie wiedza nie jest możliwa; wiedzy zaś w wielu wypadkach posiąść nie możemy, i to nie tylko ze względu na słabość naszego rozumu, gdyż niektóre prawdy z natury swej rozumowi nie mogą być dostępne i nie mogą stać się przedmiotem wiedzy. Prawdy są bowiem czworakie: wywodzące się z rozumu, zgodne z rozumem, przekraczające rozum i sprzeciwiające się rozumowi. Prawdy wywodzące się z rozumu są przedmiotem wiedzy i wiara wobec nich nie jest potrzebna; nie mogą zaś być przedmiotem wiary prawdy, które sprzeciwiają się rozumowi i które przeto rozum odrzuca. Przedmiotem wiary mogą być natomiast prawdy zgodne z rozumem i te, które są ponad rozumem. W pierwszym wypadku wiara może być z czasem zastąpiona przez wiedzę.
Nie dla wszystkiego można szukać wytłumaczenia i zrozumienia; nie można go szukać przede wszystkim dla woli Bożej. „Wola Boża nie dlatego jest słuszna, że chce rzeczy słusznych, lecz to, co Bóg chce, dlatego właśnie jest słuszne, że On tego chce". Na pytanie, dlaczego to, co słuszne, jest słuszne, należy odpowiedzieć: „Bo jest zgodne z wolą Bożą, która jest słuszna". A gdy dalej postawione będzie pytanie, dlaczego wola Boga jest słuszna, należy odpowiedzieć, że „pierwsza przyczyna, która sama przez się jest

tym, czym jest, nie ma przyczyny".
Ostatecznie dwie są drogi poznania Boga: przez rozum i przez wiarę na podstawie objawienia. Rozum znów dwojako poznaje Boga: bądź na podstawie tego, co znajduje w sobie, bądź tego, co ogląda w świecie zewnętrznym. A podobnie i objawienie boskie jest dwojakie: albo przez oświecenie wewnętrzne, albo przez pouczenie z zewnątrz idące, cudami poparte. Tak na różnych drogach odbywa się poznanie Boga: przez rozum i przez stany mistyczne, przez świat wewnętrzny i przez zewnętrzny, przez naturę i przez łaskę.
ZNACZENIE HUGONA. Był najwybitniejszym umysłem filozoficznym w okresie między Anzelmem a rozkwitem filozofii średniowiecznej w XIII wieku. Był twórcą połączonego systemu scholastyki i mistyki, jak Anzelm był twórcą scholastyki, a Bernard mistyki średniowiecznej. Przez swą doktrynę, łączącą dwa wielkie prądy filozofii, oddziałał na oba. 1) Wybitnie przyczynił się do tego, że mistyka miała udział w rozwoju scholastyki. Czysta scholastyka, posługująca się dyskursywnym myśleniem, pomijała intuicyjne i introspekcyjne czynniki w poznaniu; i jeśli późniejsze systemy scholastyki uzupełniały dialektyczne traktowanie zjawisk przez intuicję, a spekulację przez doświadczenie i introspekcję - to zawdzięczały to zbliżeniu z mistyką. 2) Przez swą filozofię, opierającą pewność na samowiedzy i głoszącą bezwzględną wolność Boga, należał do szeregu tych myślicieli chrześcijańskich, którzy budowali filozofię na doświadczeniu wewnętrznym, na woli i wolności, i stanowił ważne ogniwo dziejowe między Augustynem a Bonawenturą i Dunsem Szkotem. 3) Poszczególne poglądy Hugona miały również doniosły wpływ. Do tradycji scholastycznej przeszedł jego układ systematyczny teologii, jego określenie wiary i oddzielenie jej od wiedzy. Jego klasyfikacja nauk świeckich była jeszcze miarodajna w XIII wieku.
UCZNIOWIE. Uczniem i następcą Hugona był Ryszard od św. Wiktora (zm. w r. 1173), drugi wielki wiktorianin, umysł pokrewny Hugonowi. Był to z jednej strony świetny dialektyk, oceniający wyżej niż inni myśliciele XII wieku potęgę rozumu, pragnący uzasadnić wszelkie dogmaty racjonalnie, zastąpić wiarę przez wiedzę, ceniący doświadczenie jako podstawę wiedzy i próbujący jeszcze przed Tomaszem z Akwinu dowodzić istnienia Boga na podstawie empirycznej; ale z drugiej strony był to gorliwy mistyk, systematyk stanów mistycznych, teoretyk kontemplacji, kładący nacisk na czystość serca jako na warunek poznania. (Z pism dogmatycznych główne: *De Trinitate,* z mistycznych: *De preparatione animi ad contemplationem,* czyli *Benjamin minor,* i *De gratia contemplationis,* czyli *Benjamin maior).*
W następnej wszakże generacji, w osobie Waltera od św. Wiktora, wiktorianie wrócili do ekskluzywnej mistyki w duchu św. Bernarda. Wyrazem nieufności do nauki był namiętny pamflet Waltera *Przeciw czterem labiryntom Francji,* w którym zwalczał czterech słynnych myślicieli ówczesnych: Abelarda, Piotra Lombarda, Gilberta de la Porree i Piotra z Poitiers, a dialektykę traktował jako „sztukę szatańską"; napadał na naukę z troski o wiarę.
W XIII w. myślicielem pokrewnym Hugonowi, dążącym do harmonijnego połączenia wiary i nauki, mistyki i scholastyki był św. Bonawenturą. Pisał on: „Augustyn był księciem teologii, Grzegorz etyki, Dionizy mistyki, św. Anzelm poszedł za Augustynem, św. Bernard za Grzegorzem, Ryszard od św. Wiktora za Dionizym, a Hugon łączy ich wszystkich".

ABELARD I SPÓR O UNIWERSALIA

Obok metafizyków inny typ filozofów wczesnego średniowiecza stanowili dialektycy, którzy dokonali pracy już nie konstrukcyjnej, lecz analitycznej. Metafizycy opierali swe teorie na założeniu, że pojęciom odpowiada rzeczywistość; dialektycy uczynili z tego założenia podstawowe zagadnienie filozofii. Przez to powstał słynny spór średniowieczny o przedmioty ogólne, powszechniki, czyli „uniwersalia". Wcześnie wszczęty, stał się prawdziwie aktualny w końcu XI i pierwszej połowie XII w. Wówczas pociągnął większość wybitnych umysłów; wśród nich przełomowe stanowisko zajął Abelard.
POPRZEDNICY STAROŻYTNI SPORU. Treścią sporu o uniwersalia było, czy pojęciom ogólnym odpowiadają przedmioty rzeczywiste, a jeżeli odpowiadają,
to jakie. Spór ten był wywołany przez dialektyków, nie miał wszakże charakteru dialektycznego, lecz na wskroś metafizyczny, dotyczył bowiem nie natury pojęć, lecz natury ich przedmiotów. Jądrem jego było: czy rzeczywistość składa się z samych przedmiotów jednostkowych i konkretnych, czy też jeszcze i z innych, ogólnych i abstrakcyjnych.
Zagadnienie to scholastyka otrzymała w puściźnie po starożytnych. Źródło jego leżało w filozofii

Platońsko-Arystotelesowskiej, stojącej na stanowisku, że przedmiotem pojęć nie są rzeczy jednostkowe, lecz ogóły. Dla myślicieli średniowiecznych, traktujących nie o konkretnych faktach przyrody, lecz o przedmiotach nadprzyrodzonych, o Bogu i jego własnościach, więc o tym, co ująć można chyba tylko pojęciem, a nigdy postrzeżeniem, zagadnienie to było szczególnej wagi, a zarazem myśl, że rzeczywistość obejmuje inne jeszcze poza jednostkowymi przedmioty, była mniej paradoksalna niż dla myślicieli innych epok i innego typu umysłowego.

1. Wieki średnie przejęły zagadnienie uniwersaliów nie wprost od wielkich filozofów starożytności, lecz przez pośrednictwo komentatorów, mianowicie przez pośrednictwo Porfiriusza. Arystoteles w uzupełnieniu swego spisu kategoryj wyróżnił był pięć postaci orzeczników *(praedicabilia),* między którymi były rodzaje i gatunki, jako mogące być orzekane o rzeczach. Te *praedicabilia* Porfiriusz omówił szczegółowo w swym *Wstępie do Kategorii Arystotelesa* (stąd zazwyczaj *Isagogą* zwany) i przy tej okazji postawił potrójne pytanie : „Co się tyczy rodzajów i gatunków, to chcę rozważyć l)czy istnieją (w przyrodzie), czy też tylko w umysłach jako myśli, 2) jeśli istnieją w przyrodzie, to czy są cielesne, czy bezcielesne i 3) czy istnieją oddzielnie od rzeczy zmysłowych, czy też raczej w nich?" Porfiriusz postawił jedynie pytanie, odpowiedzi nie dał. Wszakże scholastycy zrozumieli wagę tego przygodnie i ubocznie postawionego pytania.

Wstęp Porfiriusza był dostępny wiekom średnim w łacińskim przekładzie Boecjusza. Boecjusz, który również pisał komentarze do *Kategorii,* poszedł dalej niż Porfiriusz i dał odpowiedź na jego pytanie. Odpowiedź ta, nawiązująca do Arystotelesa, utrzymana była w duchu kompromisowym, nie mówiła wyraźnie ani tak, ani nie i nie była dość prosta i wyraźna, aby z niej mogła skorzystać początkująca myśl scholastyczna. - Ale w związku z pytaniem Porfiriusza Boecjusz sam postawił nowe pytanie: Czy kategorie zestawione przez Arystotelesa są gatunkami realnych rzeczy, czy też tylko znaków językowych? Pytanie to było inspirowane przez tradycję stoicką, której Boecjusz podlegał na równi z arystotelesowską: dla stoików bowiem logika miała do czynienia wyłącznie z wyrazami. Po stoicku Boecjusz przeciwstawiał tylko *rzeczy i* wyrazy, a wyrazów i pojęć nie rozdzielał. W odpowiedzi na swe pytanie Boecjusz przychylił się do interpretacji językowej: mniemał, że dzieło Arystotelesa o *Kategoriach* traktowało nie o rzeczach realnych, ale o wyrazach; boć Arystoteles przypisywał kategoriom zdolność oznaczania *rzeczy,* a oznaczać wszak mogą jedynie wyrazy.

Odpowiedź Boecjusza średniowieczni myśliciele spoili z zagadnieniem Porfiriusza, mianowicie w ten sposób: jeśli gatunki jako ogólne nie są czymś rzeczywistym w przyrodzie, to są - wyrazami. Tak wytworzyła się alternatywa: albo rzecz, albo wyraz. I stąd powstało przeciwieństwo realizmu pojęciowego, który uznawał, że gatunkom odpowiadają realne przedmioty, i nominalizmu, który zaprzeczał istnieniu takich przedmiotów i w gatunkach widział tylko wyrazy.

Termin „realizm", tak często używany w filozofii, ma w niej dwa różne znaczenia.

W jednym oznacza twierdzenie, że przedmioty fizyczne są realne, że nie są li tylko naszymi wyobrażeniami. W tym rozumieniu „realizm" przeciwstawia się idealizmowi, subiektywizmowi, i najwięcej jest używany w filozofii nowszej. Natomiast w drugim znaczeniu „realizm" oznacza twierdzenie, że poza przedmiotami fizycznymi, przedmiotami jednostkowymi, realne są także gatunki, przedmioty ogólne. Jest to realizm „pojęciowy", swoiście średniowieczny. Jego przeciwieństwem jest nominalizm. Od tamtego realizmu różni się zasadniczo: tamten o realności gatunków albo nic nie twierdzi, albo jej wręcz zaprzecza.

2. Realiści skrajni mieli wzór w Platonie; wedle niego pojęciom odpowiadały idee, którędy są realne, *b)* istnieją poza rzeczami, i *c)* nie tylko są od rzeczy niezależne, ale rzeczy są zależne od nich. W porządku przeto logicznym i metafizycznym idee wedle tego poglądu były wcześniejsze od rzeczy, były przed rzeczami.

Samego Platona filozofowie wczesnego średniowiecza znali mało; znali natomiast myślicieli od niego zależnych, jak Augustyn i Plotyn. Mieli tedy wzór w Augustynie, który Platońskiej nauce o ideach dał interpretację religijną, mianowicie pojmował je jako myśli Boże; rzeczy miał za zależne od idei dlatego, że idee były dla Boga wzorami przy tworzeniu rzeczy. W duchu takiego skrajnego Platońsko-Augustyńskiego realizmu pojmował uniwersalia Anzelm.

Realiści mieli również wzór w Plotynie, który idee pojmował nie tylko jako wyprzedzające rzeczy, ale też miał je za przyczyny, z których rzeczy emanują. W duchu znów takiego Plotyńskiego realizmu Eriugena pojmował uniwersalia.

Wzór umiarkowanego realizmu przedstawiał Arystoteles: pojęcia mają przedmioty realne i odrębne, ale te

nie są poza rzeczami, bo poza rzeczami konkretnymi nic nie istnieje i istnieć nie może; są w rzeczach, w gatunkowej formie i istocie każdej rzeczy. Przedmiotem np. pojęcia „człowiek" jest istota właściwa każdemu człowiekowi, a wspólna gatunkowi ludzkiemu. Nie bezpośrednio z tekstów Arystotelesa, lecz przez Boecjusza ta umiarkowana koncepcja znana była średniowieczu.
Starożytność posiadała również swoją doktrynę nominalistyczną, mianowicie w szkole stoików. Ale tradycja stoicka przerwała się przed wiekami średnimi i scholastyka nie otrzymała gotowych wzorów nominalizmu; wiedziała tylko o nim ogólnikowo dzięki Boecjuszowi.
PIERWOTNA FAZA SPORU. 1. REALIZM zapanował od początku wieków średnich nie tylko dlatego, że miał gotowe a autorytatywne wzory; więcej jeszcze dlatego, że był naturalną postawą dla teologicznego filozofa, zdanego na dociekania czysto pojęciowe. Dociekania te przy realistycznym stanowisku nabierały od razu bezpośredniego znaczenia. Myśliciele ówcześni nie przypuszczali, by wielkie koncepcje pojęciowe, jakie im przekazała filozofia, mogły być subiektywnym wytworem umysłu; skłonni byli raczej uważać umysł za bierny, za odtwarzający jedynie nieprzebrane bogactwo rzeczywistości. *Et enim* - mówili - *intellectus essentiarum discussor, non opifex; iudex, non institutor.* Toteż realizm był normalnym stanowiskiem wczesnego średniowiecza, zajmowanym bez dyskusji. Był to realizm dogmatyczny; najlepsi myśliciele - jak Gerbert i Fredegisus, Eriugena i Anzelm - zajmowali świadomie i formułowali swe stanowisko; inni, nie formułując go nawet, stosowali je naiwnie w toku rozważań. Realizm ten miał wyłącznie skrajną postać platońską; umiarkowane arystotelesowskie ujęcie było jeszcze zbyt skomplikowane jak na ówczesny poziom naukowy.
Spór o uniwersalia zaczął się wtedy, gdy obok tego realizmu wystąpił nominalistyczny antyrealizm.
2. POWSTANIE NOMINALIZMU. Pierwsza fala antyrealizmu przyszła już w IX w. Nominalistyczne stanowisko zajmował Eryk z Auxerre (841 - 876), uczeń Eriugeny. Ale w jego czasach i realizm miał zwolenników: należał do nich Remigiusz z Auxerre (841 - 908), nauczyciel szkół w Reims i w Paryżu. Spór nabrał wszakże znaczenia dopiero w XI w. Realizm miał wyraźny związek z hiperdialektycznymi dążeniami tego stulecia: dowodzić wówczas umiano, czego kto chciał, ci zaś, co wszystkiego umieli dowieść, sami nie przypuszczali, by wszystko, czego dowiedli, istniało w rzeczywistości, ani nie myśleli uważać za słuszną teorii, która prowadzi do takich konsekwencji. Ruch nominalistyczny nie powstał zapewne jako gwałtowna reakcja; przeciwnie, wyłonił się z realizmu, ale realizmu - Arystotelesowskiego. Wieki średnie czerpały obie doktryny z tego samego źródła: z Boecjusza. A jądrem nominalizmu było to, co stale powtarzał realista Arystoteles: że nie istnieje nic poza jednostkowymi rzeczami. Ale nominalizm wyciągnął odmienną konsekwencję: jeśli gatunki nie mogą być realnymi rzeczami, to są tylko - wytworami mowy.
3. STARCIE SIĘ DOKTRYN w ostrej formie nastąpiło dopiero na progu XII w. w Paryżu. Czołowym przedstawicielem nominalizmu był wówczas Roscelin (1050-1120), zakonnik z Compiegne, gdzie nauczał od 1087 r. Pisma jego, z wyjątkiem jednego listu, nie przechowały się i poglądy znane są jedynie z drugiej ręki, a i to tylko z polemik przeciw niemu prowadzonych. Nauczał, że nie istnieje nic poza jednostkowymi rzeczami: nie ma barwy poza barwnymi ciałami ani mądrości poza mądrą duszą. Wywodził stąd, że rodzaje są jedynie wymawianymi przez nas dźwiękami, czyli, jak mówił, „głosami". Roscelin, jeśli nie stworzył, to w każdym razie rozwinął „teorię głosów" *(sententia vocum)* i rozpowszechnił „sektę nominalistów"; od niego antyrealistyczna postawa występowała już w wyraźnej postaci nominalizmu. Z tego stanowiska traktował zagadnienia teologiczne, m. in. tajemnicę Trójcy, i doszedł tu do doktryny zwanej „tryteizmem": jeśli istnieją trzy osoby boskie, to nie ma jednego, lecz są trzej bogowie. Doktryna ta, jako heretycka, została potępiona na synodzie w Soissons w 1092 r. A i nominalizm, który jej służył za podłoże, został odrzucony przez większość ówczesnych uczonych.
Realistycznym przeciwnikiem Roscelina był Wilhelm z Champeaux (1070- 1121), biskup w Chalons, nauczyciel w Paryżu. I jego pisma nie dochowały się, i jego poglądy znane są tylko z polemik (Abelarda). Choć był uczniem Roscelina, został wierny realizmowi. Ale walcząc z nowym stanowiskiem musiał dla starego, realistycznego dogmatu szukać uzasadnienia, a to zmusiło go do zmodyfikowania doktryny. Nauczał pierwotnie, że wszystkie jednostki w gatunku mają istotę jedną i tę samą; później (pod naporem krytyki Abelarda) twierdził już tylko, że mają istotę taką samą, a potem nawet, że jedynie podobną. Późniejsze fazy jego nauki szły zatem ku rozwiązaniom kompromisowym.
Szukanie kompromisu stało się w sporze o uniwersalia ideą przewodnią XII wieku. Krańcowe rozwiązania były już zbyt proste dla myśli filozoficznej, która w tym stuleciu gwałtownie postępowała naprzód. Z jednej strony teoria bytów ogólnych nie znajdowała poparcia w bezstronnym rozumowaniu;

ale z drugiej strony, czyż gatunki mogą być tylko nazwami, czyż nie musi istnieć taka lub inna podstawa w rzeczach, upoważniająca do tworzenia nazw ogólnych? Dość, że choć wiek XII posiadał realistów nawet bardzo skrajnych (czysto platoński realizm, nie posługujący się interpretacją augustyńską pojawił się pod wpływem studiów klasycznych w szkole w Chartres), to jednak przeważały próby pojednawcze. Były one zasadniczym faktem w dziejach średniowiecznego sporu o uniwersalia.
I tym razem wzorem była filozofia starożytna: mianowicie, kompromis dokonał się na ogół w duchu Arystotelesa. W tej akcji XII w. brało udział wielu uczonych: ale pierwsze miejsce, ze względu na pierwszeństwo chronologiczne i na skalę dziejowego wpływu, należy się Abelardowi. Zajmował centrum tej dyskusji, walczył z obu partiami występując z krytyką zarówno przeciw Roscelinowi, jak i przeciw Wilhelmowi.
ABELARD. 1. ŻYCIE. Piotr Abelard (1079 - 1142) był wyjątkową, jak na wieki średnie, osobistością i wyjątkowy miał żywot, wypełniony triumfami nauczycielskimi i literackimi, prześladowaniami kościelnymi i dramatycznymi przygodami. Urodzony w Palais w zachodniej Francji, uczył dialektyki w szeregu szkół, najpierw na prowincji, potem w Paryżu w szkole katedralnej i w szkole na Górze św. Genowefy, która dzięki niemu uzyskała niebywały rozgłos. Później studiował teologię pod Anzelmem z Laon i sam z kolei wykładał teologię, najpierw w Laon, potem od 1113 r. znów w Paryżu, gdzie wykłady jego wywoływały entuzjazm wśród słuchaczów. Doszedł był wówczas do szczytu powodzeń, gdy nagle odmieniły się jego losy i rozpoczęła się seria nieszczęść. W 1118 nieszczęsna miłość do Heloizy zmusiła go do porzucenia stanowiska i do ucieczki. W 1121 nauka jego została potępiona na synodzie w Soissons. Czas jakiś spędził w klasztorze, potem długie lata w pustelni. Pod koniec życia, w latach 1136- 1140, wrócił do życia czynnego i ze wzrastającym wciąż powodzeniem nauczał znów na Górze św. Genowefy. Ale w 1141 r. został ponownie potępiony na synodzie w Sens.
Działalność pisarską rozpoczął w r. 1118 dziełem *De unitate et trinitate divina,* potępionym w r. 1121, oraz pierwszą redakcją *Dialektyki. Z Teologii,* głównego dzieła teologicznego, potępionego w r. 1141, przechował się jedynie fragment znany pt. *Introductio ad theologiam;* była to wszakże tylko nowa redakcja wcześniejszej *Theologia christiana* w 5 księgach, która jest zachowana w całości. - *Scito te ipsum* zawiera etykę, *Historia calamitatum* zawiera autobiografię Abelarda (jedyną autobiografię uczonego, jaką pozostawiły wieki średnie); oba dzieła pisane są między 1133 a 1136 r. - *Sic et non,* zestawienie powag w kwestiach teologicznych, stanowi klasyczny przykład zastosowania metody scholastycznej. *Glossae in Porphirium* i odnalezione po wiekach *Glossulae super Porphirium* są częściami jego zaginiony dialektyki.

2. STANOWISKO W DZIEJACH FILOZOFII. Wyjątkowe koleje życia, pełne triumfów, konfliktów i przygód romantycznych, zwróciły na Abelarda szczególną uwagę historyków i uczyniły postać jego popularną nawet wśród laików. Długo uchodził za głównego przed Tomaszem filozofa wieków średnich. Był istotnie umysłem wyjątkowym, ale też mało typowym dla swoich czasów. Odosobnionym zjawiskiem była jego etyka: twierdził, że intencja ł przekonanie decydują o wartości działania *(opus bonum ex bona procedat intentione).*
Przede wszystkim zaś w teologii chodził własnymi drogami. Wiarę rozumiał na wskroś racjonalistycznie: sądził, że rozum może obejść się bez wiary, ale wiara nie może bez rozumu; dialektyka pozwala rozumieć prawdy wiary, rozum przenika i oświetla nawet tajemnice. Antagonista Abelarda, Bernard z Clairvaux, powie o nim, że nie było dlań zagadek *(nihil vidit in aenigmate).* Choć może się wydawać, że Abelard wyłamał się z głównej
linii rozwoju scholastyki, to jednak się w niej mieści, tyle że wyciągał najbardziej radykalne konsekwencje z Anzelmiańskiej *fides ąuaerens intellectum.* Erudycja jego dotyczyła więcej autorów klasycznych niż kościelnych. Był to teolog, który Ducha świętego interpretował z grecka, jako ducha świata: który Trójcę pojmował modalistycznie, jako trzy własności Boga; który stworzenie uważał za konieczne, boć Bóg nie mógł nic innego uczynić niż dobro.
Jako świetny dialektyk, najwięcej zaważył w sprawach metodologicznych, w ustaleniu metody teologicznej: nie wymyślił wprawdzie metody przeciwstawiania i uzgadniania powag, ale zastosował ją w swym *Sic et non* w wielkim stylu. Zasługi jego i wpływ leżały nie na polu teologii, lecz dialektyki; w szczególności zaś zagadnienie uniwersaliów pojął w sposób subtelny i wszechstronny.

3. POGLĄD NA UNIWERSALIA. Abelard był uczniem Roscelina i pierwotnie stal na jego skrajnie nominalistycznym stanowisku; porzucił je jednak niebawem, uświadomiwszy sobie, że pojęcia ogólne nie mogą być li tylko dźwiękami, bo dźwięk jest tak samo jednostkowy, jak każda realna rzecz. Wówczas

znalazł takie rozwiązanie: uniwersalia nie są głosami, lecz wyrazami (nie *vox,* lecz *sermo),* to znaczy należą do mowy, ale nie jako zwykłe dźwięki, lecz jako dźwięki posiadające znaczenie. Czyli, ogólnym - w dzisiejszej terminologii - jest nie sam znak fizyczny ani desygnat, lecz - znaczenie znaku. To pośredniczące stanowisko Abelarda bywa niekiedy, w odróżnieniu od nominalizmu, nazywane sermonizmem.
Abelard z kolei postawił pytanie, jaka jest w rzeczach jednostkowych podstawa, która upoważnia do orzekania o nich pojęć ogólnych, l odpowiadał: jednostki jednego gatunku posiadają pewną formę wspólną *(forma communis)* i ta jest podstawą, by jednostkom dawać wspólną nazwę. Było to rozstrzygnięcie w myśl Arystotelesa. Uniwersalia właściwie służą do tego, aby być orzeczeniami zdań; bezpośrednio nie odpowiada im żaden przedmiot, ale pośrednio odpowiada ten, który jest podmiotem zdania i któremu one służą za orzeczenia. Rozróżnienie pojęć występujących jako podmioty i występujących jako orzeczenia było nowym motywem wprowadzonym przez Abelarda do dyskusji nad uniwersaliami.
Te rozwiązania logiczne Abelard uzupełniał przez psychologiczne; i te również utrzymywał w duchu Arystotelesa. Pojęcia ogólne nie są wrodzone, lecz nabyte; są wytworem, na który składa się szereg operacji umysłu. Proces poznania zaczyna się zawsze od postrzeżeń; ale obrazy rzeczy, dostarczane przez zmysły i wyobraźnię, są tylko materiałem poznania pojęciowego; rozum na drodze abstrakcji wydobywa z nich poszczególne składniki i tworzy przedstawienia ogólne.
DALSZE ROZWIĄZANIA SPORU. Oprócz sermonizmu wiek XII wytworzył jeszcze szereg prób umiarkowanego rozwiązania zagadnienia uniwersaliów, prób pokrewnych rozwiązaniu Abelarda i przeważnie odeń zależnych.

1. KONCEPTUALIZM. Pogląd ten mówił, że uniwersalia są nie w rzeczach, lecz w umysłach. Ogólne są nie rzeczy i nie nazwy, lecz pojęcia *(conceptus),* rozumiane jako pewne stany psychiczne. Był to pogląd psychologiczny: przypisywał uniwersaliom byt nie fizyczny i nie idealny, lecz psychiczny. Pogląd ten miał w XII w. zwolenników: pisze o nim Jan z Salisbury, kronikarz sporu; wszakże żaden wybitny zwolennik nie jest znany. Wbrew rozpowszechnionemu mniemaniu, Abelard nie był konceptualistą.

2. TEORIA «STANU» i TEORIA «WZGLĘDU». Pierwszą reprezentował Walter z Mortagne; wedle niej każdy przedmiot jest zarówno jednostką jak gatunkiem i rodzajem, np. Platon był zarazem człowiekiem i Grekiem. Jednostka i ogół - to tylko różne stany *(status)* przedmiotów. - Zupełnie podobna była teoria „względu" *(respectus),* reprezentowana przez Adelharda z Bath: przedmiot jednostkowy jest gatunkiem lub rodzajem, zależnie od tego, pod jakim względem jest rozpatrywany. Wedle obu tych teorii jednostki są ogólne, gdy są ujmowane w ogólny sposób: ogólność zależy od punktu widzenia.

3. INDYFERENTYZM. Pogląd ten miał dawną tradycję, gdyż skłaniał się doń jeszcze Hraban Maur, a potem Wilhelm z Champeaux: w XII w. został rozwinięty w traktacie, który pozostał dotąd anonimowy. Wszystko, co istnieje, jest jednostkowe, ale każda jednostka zawiera obok własności odrębnych *(differens),* gatunkowe, czyli nieodrębne *(indifferens)* od własności innych jednostek tegoż gatunku. Te własności sprawiają, że jednostki jednego gatunku stanowią pewną całość, i ta całość jest przedmiotem pojęcia ogólnego.

4. TEORIA ZBIORU, ogłoszona przez traktat *De generibus et speciebus,* którego autorem jest zapewne Joscelin z Soissons. I ta teoria zakłada, że nie ma przedmiotów innych niż jednostkowe, a nawet, że natura każdej rzeczy jest na wskroś jednostkowa. Ale są między przedmiotami takie, które posiadają naturę podobną; zbiór tych przedmiotów podobnych jest przedmiotem pojęcia ogólnego. Cecha ogólności nie przysługuje żadnej poszczególnej rzeczy, lecz przysługuje ich zbiorowi.

5. KONFORMIZM, reprezentowany przez Gilberta de la Porree, był bliski obu poprzednim teoriom. Istnieją, według niego, tylko substancje jednostkowe, z których każda jest różna; ale są między sobą podobne *(substantialis similitudo),* mają formę wspólną *(conformes)* i ta jest przedmiotem pojęć ogólnych. Forma jest immanentna rzeczom, daje się wydzielić jedynie drogą abstrakcji; traktowana jako samoistna, staje się fikcją umysłu *(figmentum animi).* Było to rozwiązanie najbliższe doktrynie perypatetyckiej.
STRESZCZENIE. Rozwój sporu o uniwersalia przeszedł we wczesnym średniowieczu następujące fazy: I) Panowanie realizmu o typie platońskim, będącego normalną postawą scholastyków. 2) Pojawienie się nominalizmu: pierwsze zapowiedzi w IX w., zdecydowane wystąpienie dopiero pod koniec XI w. 3) Wytworzenie w pierwszej połowie XII w. stanowiska pojednawczego w duchu realizmu Arystotelesa. Zagadnienie uniwersaliów nie było ani jedynym, ani nawet najbardziej dyskutowanym, ale było najbardziej filozoficznym zagadnieniem wczesnej scholastyki. Pod pozorami formalnej, logicznej kwestii

rozważano w nim podstawowe zagadnienia metafizyczne i epistemologiczne, dotyczące natury bytu i natury poznania. Spór o uniwersalia był rozprawą naturalizmu z idealizmem, empiryzmu z aprioryzmem.
DALSZY ROZWÓJ. Zagadnienie to przez długi przeciąg czasu poruszało umysły, aż wreszcie przestało je zajmować. Jan z Salisbury, dziejopis zagadnienia, który próbował sam dać mu rozwiązanie (podobne do Gilberta), ostatecznie orzekł, że „nie warto siwieć nad tym zagadnieniem", bo jest wiele innych równie ważnych. Z połową XII w. spór ucichł. Wiek XIII znalazł gotowe kompromisowe rozwiązanie, powzięte przez wiek XII i pogłębione przez studia nad Arystotelesem. Umiarkowanie realistyczne rozwiązanie, sformułowane klasycznie przez Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu, skupiło wszystkich bez mała myślicieli i sporu o uniwersalia w XIII w. nie było. Natomiast odnowił się z całą gwałtownością w XIV w., a ówczesny przebieg jego, nacechowany potężnym wzrostem nominalizmu, zwiastował koniec scholastyki.

SZKOŁA W CHARTRES. HUMANIZM WCZESNEGO ŚREDNIOWIECZA

W XII wieku, okresie rozkwitu wczesnej scholastyki, gdy Paryż kształcił teologów i dialektyków, druga wielka szkoła, szkoła w Chartres, zgromadziła humanistów. Szkoła ta, myśląca filologicznie i retrospektywnie, w filozofii nowych owoców nie wydała; natomiast znakomicie podniosła ogólną kulturę naukową średniowiecza i przez to umożliwiła dalsze postępy filozofii. Szkoła w Chartres jest dowodem, że poczynania naukowe wczesnego średniowiecza nie ograniczały się do prac scholastyczno-teologicznych.
PRZEDSTAWICIELE SZKOŁY W CHARTRES. Starodawna szkoła w Chartres nabrała znaczenia, odkąd w 990 r. kierownikiem jej został wybitny, jak na owe czasy, uczony Fulbert. Odtąd przez cały XI w. trwały jej złote czasy. Na progu zaś XII w. wytworzyła cechy, które ją odróżniły od innych szkół: stała się środowiskiem uczonych specjalistów. Jej kierownicy i uczniowie byli na ogół ludźmi mającymi temperament bardziej krytyczny niż konstrukcyjny i bardziej naukowy niż metafizyczny; byli to humaniści, zamiłowani w starożytności i czerpiący ze źródeł starożytnych wiedzę przyrodniczą i matematyczną.
Szkoła kwitła zwłaszcza za trzech kanclerzy: Bernarda, Gilberta i Teodoryka. Bernard z Chartres, kanclerz od 1119 r., zmarły około 1130, był „najdoskonalszym pośród platończyków naszego wieku", jak o nim pisał jeden z współczesnych. - Po nim kanclerzował do 1141 r. uczeń jego Gilbert de la Porree, późniejszy biskup z Poitiers (zm. 1154). Gilbert był najbardziej filozoficznym umysłem szkoły. Zajął się Boecjuszem, pisał doń komentarze; idąc za nim, utrzymał Platoński realizm, któremu na ogół hołdowała szkoła, ale usiłował uzgodnić go z Arystotelesem i w ten sposób przygotował teren do recepcji Arystotelesa i rozkwitu scholastyki w XIII w. Był pierwszym autorem średniowiecza, który zostawił dzieło logiczne niezaprzeczenie samodzielne: była to *Księga sześciu zasad (Liber sex principiorum),* stanowiąca uzupełnienie *Kategoryj* Arystotelesa. Mówiono nawet o odrębnej „szkole Porretańskiej", do której zaliczano tak wybitnych uczonych, jak Radulf Ardens, autor jednej z pierwszych średniowiecznych klasyfikacji nauk, i Alan z Lilie, teolog i poeta, *doctor universalis.* - Następca jego, Teodoryk z Chartres, młodszy brat Bernarda, kanclerz od r. 1141, zmarły między 1150 a 1155, był znów „najpilniejszym badaczem naukowym". Zestawił podręcznik nauk wyzwolonych, rodzaj wypisów naukowych, znany pod nazwą *Heptateuchon.* Powiększył znacznie bibliotekę szartryjską pozyskawszy dla niej nie znane dotąd teksty naukowe starożytne i rozszerzył studia astronomiczne i medyczne: był uosobieniem naukowych wysiłków szkoły.
Uczniem szkoły był Wilhelm z Conches (1080 - 1145), „najzdolniejszy po Bernardzie z Chartres gramatyk", prowadzący rozległe studia z zakresu astronomii, fizjologii, psychologii, filozofii przyrody. Bliski szkole był (choć nie należał do niej bezpośrednio) Adelhard z Bath, Anglik, kształcony we Francji, który w podróżach po Włoszech, Grecji i terytoriach arabskich zyskał rozległą, jak na owe czasy, wiedzę przyrodniczą, matematyczną, filozoficzną; tłumaczył matematyków arabskich i Euklidesa z arabskiego na łacinę.
Inny Anglik, który studiował w samym Chartres, a później był tamtejszym biskupem, Jan *z* Salisbury (ur. ok. 1110, studiował we Francji 1136- 1148, zm. 1180), był najpierwszym humanistą swojego wieku; był człowiekiem o wykwintnej kulturze umysłowej, znawcą klasyków, a jednocześnie mężem politycznym,

zaufanym Tomasza Becketa, króla Henryka i papieża Adriana IV; był kronikarzem współczesnego życia umysłowego, a jego *Polycraticus* (1155), zawierający teorię życia publicznego, i *Metalogicus* (1159), dający teorię logiki na tle współczesnych stosunków naukowych, są jedynymi w swoim rodzaju pomnikami XII w.
Był wrogiem werbalizmu, który zawsze grozi rozważaniu zagadnień tak abstrakcyjnych jak te, które były na pierwszym planie w filozofii i teologii wieków średnich. Potrzebna jest ludziom wiedza rzeczowa, rozległa i wszechstronna. Tylko ignoranci, jak sądził, mają odpowiedź na wszystkie pytania, bo znają tylko jedno rozwiązanie zagadnienia, a nie znają innych. Filozofię rozumiał nie tylko jako poznanie naukowe, ale też jako życie zgodne z tym poznaniem. Z wszystkich przedstawicieli szkoły szartryjskiej poszedł najdalej w recepcji Arystotelesa.
POGLĄDY SZKOŁY. 1. PLATONIZM. Rozmiłowanie humanistyczne w literaturze starożytnej wpłynęło nie tylko na formę, w jakiej szartryjscy uczeni wypowiadali swe myśli, ale i na ich treść. Wywołało mianowicie kult szczególny Platona. Platon był najwpływowszym filozofem wczesnego średniowiecza, ale Platon schrystianizowany, zinterpretowany przez Augustyna; w Chartres zaś w XII w. dokonał się zwrot do czystego platonizmu. Promotorem jego był przede wszystkim Bernard, który uniwersalia sprowadzał do idei Platońskich. Z dzieł Platona znano naówczas jedynie *Timaiosa* i z dialogu tego czerpano w Chartres teorię świata. Na wzór jego Teodoryk interpretował *Księgę Rodzaju.* Teodoryk i Wilhelm, podobnie jak Abelard, utożsamiali Ducha św. z duszą świata. U Teodoryka z platonizmem łączył się, jak to i w dawniejszych epokach bywało, pitagoreizm; występował on teraz w swoistej, chrześcijańskiej postaci i na podstawie spekulacji liczbowych dowodził jedności i troistości Boga. Najdalej zaś w przejęciu antykiem posunął się zbliżony do szkoły szartryjskiej Bernard z Tours, którego poemat *De mundi unlversitate* posiadał już same tylko znamiona starożytnego poglądu na świat, a żadnych specjalnie chrześcijańskich.

2. ODZYSKANIE LOGIKI ARYSTOTELESA i EMPIRYZM. Kultura humanistyczna szkoły była w niej również bodźcem do starania się o rzadkie i nieznane rękopisy i o przekłady naukowych dzieł starożytnych. W zakresie logiki szkoła znakomicie powiększyła znajomość Arystotelesa. Teodoryk w *Heptateuchonie* ogłosił po raz pierwszy najważniejsze pisma *Organami,* dotąd nie znane scholastykom: *Analityki pierwsze, Topikę* i *De sophisticis elenchis,* znane odtąd łącznie pod nazwą *Logica nova.* Arystoteles, ze swą umiarkowaną empirystyczną teorią poznania, stał się logicznym natchnieniem szkoły. W duchu jego nauki mistrzowie z Chartres próbowali w pojednawczy sposób rozwiązać spór o uniwersalia. Zwłaszcza Gilbert przejął się Arystotelesem: uzupełniał nie rozwinięte części jego *Kategorii,* a pod wpływem *Analityk* zajmował się szczegółowo kwestią zasad wiedzy i podkreślał indukcyjne pochodzenie tych zasad. A podobnie i Jan z Salisbury, który rozwijał teorię nauki Arystotelesa, podawał już jako rzecz naturalną, że postrzeżenie jest podstawą, a abstrakcja i indukcja drogą do zasad naukowych. Zresztą poglądy te były w duchu czasu: głoszono je i poza humanistycznym środowiskiem szartryjskim, głosił je jednocześnie dialektyk Abelard i mistyk Hugon. Po tylowiekowej przewadze aprioryzmu te głosy wzywające do empiryzmu były zjawiskiem niemałej wagi.
Podstawa szkoły była tedy dwoista: Platońska metafizyka i Arystotelesowska logika. Ta dwoistość nie mogła nie wytworzyć pewnych niezgodności w doktrynach szkoły. Np. w sporze o uniwersalia szkoła była na ogół twierdzą konserwatywnego realizmu, ale poszczególni jej członkowie, jak Gilbert i Jan, stali się bojownikami nowego stanowiska. Wytworzyły się dwa obozy w Chartres; jeden kładł nacisk na spirytualistyczne i idealistyczne teorie Platona, drugi na krytyczne i empiryczne Arystotelesa.

3. ZAINTERESOWANIA PRZYRODNICZE i HISTORYCZNE. Postawa humanistyczna nie była w wiekach średnich przeciwieństwem przyrodniczej: tworzyły one wspólny front uczonych specjalistów przeciw ogólnym spekulacjom teologiczno-filozoficznym. Uczeni z Chartres byli zarazem humanistami i przyrodnikami. Dzieła starożytne, odzyskane przez nich, rozszerzyły ogromnie zakres wiedzy matematycznej i przyrodniczej, astronomicznej, fizjologicznej, medycznej, i skierowały umysły ku tym właśnie specjalnym badaniom raczej niż ku ogólnym konstrukcjom i dociekaniom teologicznym. Postawa ta zapewniła szkole w Chartres jej własną kartę w dziejach uczoności średniowiecznej.
Teodoryk, Wilhelm i Gilbert pierwsi w łacińskiej Europie znali przyrodnicze pisma Arystotelesa. Co więcej, niektórzy uczeni z Chartres, Adelhard i Wilhelm, przyjęli w fizyce Demokrytejską atomistykę, z którą XII wiek zapoznał się przez pośrednictwo arabskiego traktatu, zwanego *Pantegni,* przełożonego przez Konstantego Afrykanina. Było to rzeczą doniosłą, że w tysiącleciu finalistycznego pojmowania świata znaleźli się jednak zwolennicy koncepcji czysto przyczynowej i mechanistycznej.

Również godne jest uwagi, że w czasach, przejętych sprawami wiecznymi i patrzących na rzeczy z punktu widzenia wieczności i zupełnie niehistorycznie, szkoła w Chartres interesowała się jednak zjawiskami historycznymi i zdarzeniami współczesnymi. To dotyczy zwłaszcza Jana z Salisbury. Wreszcie, w czasach panowania dogmatyzmu, w tej szkole nie wstydzono się przyznawać do niewiedzy i zajmować w niektórych kwestiach stanowisko sceptyckie. Wilhelm de Conches zastrzegał, że „jest chrześcijaninem, nie akademikiem", ale gdzie religia nie wchodziła w grę, jak w kwestiach dialektyki, tam podawał się za akademika. Tym bardziej „akademicki" był Jan z Salisbury.
OPOZYCJA. Teorie naukowe szartryjskiej szkoły mogły być głoszone bez przeszkód i opozycji. Tylko bowiem teorie teologiczne były naówczas ściśle cenzurowane, nauka rozwijała się swobodnie. Wyjątkowo tylko zapalczywi antyintelektualiści, jak Walter od św. Wiktora, denuncjowali atomistykę jako naukę heretycką. Natomiast poglądy teologiczne inspirowane przez szkołę szartryjską nie mogły ujść kondemnat. Wszak i Amalryk nie bez wpływu szkoły szartryjskiej wytworzył swą herezję.
DALSZE KOLEJE I SPADKOBIERCY SZKOŁY. W drugiej połowie XII w., a zwłaszcza w XIII w. szkoła w Chartres utraciła swe znaczenie. Nie mogła wytrzymać współzawodnictwa Paryża i jego wszechnicy; przy tym zainteresowania stulecia poszły w innym kierunku niż ten, który tam był reprezentowany. Z wielkiej szkoły o światowym znaczeniu stała się prowincjonalną uczelnią, przygotowującą adeptów do fakultetów paryskich. Jednakże typ studiów, reprezentowany w Chartres, nie zanikł, zmienił tylko teren. Studia przyrodnicze i humanistyczne, które w XII w. kwitły w Chartres, znalazły w XIII i XIV w. ośrodek w Anglii, w Oksfordzie, i utrzymały się tam tak długo, aż w XV w. pociągnęły cały świat naukowy i rozrosły się ponad przodującą dotąd filozofię.

FILOZOFOWIE ARABSCY

Podczas wczesnego średniowiecza w Europie zachodniej równolegle z łacińską, chrześcijańską filozofią rozwijała się inna jeszcze filozofia: filozofia Arabów. Rozwijała się w innych warunkach niż chrześcijańska: Arabowie znali bowiem dzieła greckich filozofów i na ich podstawie budowali dalej.
PRZEJĘCIE FILOZOFII GRECKIEJ PRZEZ ARABÓW. Gdy w Grecji zabrakło warunków dla konserwacji i rozwoju nauk, nauka grecka znalazła przytułek w Persji; na dwór perski schronili się m. in. akademicy platońscy po zamknięciu Akademii w Atenach. W Persji jednak filozofia nie znalazła sprzyjającej atmosfery; lepsze widoki otworzyły siew Syrii. Wielu wybitnych później filozofów greckich było pochodzenia syryjskiego: Jamblich, Porfiriusz, cała „syryjska" szkoła neoplatońska. Syryjczycy posiadali tłumaczenia arcydzieł filozofii greckiej, *Organonu* i pism neoplatońskich.
Gdy zaś w VII w. zaczął się rozkwit Arabii, syryjscy uczeni znaleźli gościnne przyjęcie na dworze bagdadzkim. Pod Al-Mamunem (w początku IX w.) pisma Arystotelesa zostały przełożone z syryjskiego na arabski. W X zaś wieku założony został instytut przekładów, który przełożył na nowo szereg dzieł naukowych, prawdopodobnie już wprost z tekstów greckich. Przełożony został cały Arystoteles (może bez *Polityki),* wiele dzieł Platona *(Państwo, Prawa, Timaios, Fedon)* i liczne pisma neoplatońskie, między innymi anonimowe dzieło, które choć zwane było *Teologią Arystotelesa,* zawierało faktycznie doktryny neoplatońskie; poza tym dzieła uczonych greckich, Teofrasta, Galena, astronomów, matematyków. Puściznę naukową Greków Arabowie przyswoili sobie w nadzwyczaj szerokim zakresie. Wśród filozofów znanych jako „filozofowie arabscy" niektórzy, m. in. tak znakomici, jak Alfarabi lub Awicenna, nie byli pochodzenia arabskiego: pochodzili z Azji Środkowej. Pisali po arabsku: język ten bowiem odgrywał wówczas tę samą rolę, co łacina na Zachodzie.
KULTURA UMYSŁOWA ARABÓW. Ruch naukowy wśród Arabów zaczął się mniej więcej w czasie działalności Jana Szkota Eriugeny. I cały okres od VIII do XII wieku, okres wywalczania pierwocin naukowych na Zachodzie, był okresem rozkwitu u Arabów najpierw na Wschodzie, potem na Zachodzie, w Hiszpanii. Najpierw Bagdad, a potem Kordowa były przez te wieki stolicą naukową świata.
1. Rozkwit ten był najpierw rozkwitem nauki pozytywnej. Na IX w. przypadają początki trygonometrii, logarytmu, algebry, nawet próby zastosowania algebry do geometrii. W XI w. powstał traktat optyki Alhazena, który jeszcze po 5 stuleciach był natchnieniem Keplera, a zarazem stanowił zaczątek eksperymentalnych badań psychologicznych. Dwa obserwatoria zostały ufundowane przez Al-Mamuna, w Bagdadzie i w Damaszku, gdzie czyniono obserwacje między innymi nad pochyleniem ekliptyki. Powstały wówczas astronomiczne prace Albategniego, Alfersaniego, które były tłumaczone, drukowane, komentowane i rozwijane w Europie jeszcze w XVII w. Reforma kalendarza została przeprowadzona

przez Arabów w 1079 roku, na 5 wieków przed reformą gregoriańską. Prowadzone były badania chemiczne o charakterze eksperymentalnym i praktycznym, badania geograficzne, zoologiczne, botaniczne, medyczne. Liczne szkoły i akademie powstały na Wschodzie i w Hiszpanii.
2. Niejednokrotnie wszakże astronomię przyćmiewała astrologia, chemię alchemia, nad specjalnymi badaniami brały górę ogólne religijno-filozoficzne teorie. Arabowie bowiem byli nie tylko ludźmi nauki; pierwiastki religijne zajmowały zawsze naczelne miejsce w ich kulturze.
Dyskusje teologiczne zaczęły się jeszcze przed zapoznaniem z naukami greckimi. Dotyczyły natury Boga: czy posiada własności charakteru zmysłowego i ludzkiego, czy też można o Jego atrybutach wypowiadać się tylko negatywnie („cyfatyści" i „dżabaryci")? Dotyczyły też stosunku człowieka do Boga: czy czyny dobre i złe pochodzą z przeznaczenia, czy z wolności („dżabaryci" i „kadaryci")? I już od IX w. znaleźli się hiperdialektycy wśród Arabów: byli to dysydenci zwani mutazilitami, którzy występowali w duchu ra-cjonalistycznym i narzucili racjonalistyczny charakter całej dyskusji teologicznej.
PRĄDY W FILOZOFII ARABSKIEJ były przede wszystkim trzy:
1. Gdy Arabowie zapoznali się z nauką grecką, ich dyskusje teologiczne bynajmniej nie ustały, lecz połączyły się z innymi, ściślej filozoficznymi. Większość arabskich uczonych zaczęła odtąd w duchu Greków rozstrzygać swe zagadnienia. Za mistrza wybrali Arystotelesa. Ale perypatetyzm Arabów był zniekształcony przez niewierne przekłady i dowolne komentarze. Powoływali się na Arystotelesa, ale faktycznie posiłkowali się najwięcej neoplatończykami. Istnieli wśród Arabów perypatetycy i platonicy, ale nawet perypatetycy byli przesiąknięci doktryną Plotyna. Było zjawiskiem powszechnym w filozofii arabskiej, że w ramy Arystotelesowskiego dualizmu wkładano szczeble pośrednie i łączono je w system emanacyjny.
Przyczyna neoplatońskich skłonności u filozofów arabskich była podwójna; jedna zewnętrzna: źródła filozoficzne Arabowie otrzymali od Syryjczyków, wśród których panował neoplatonizm („szkoła syryjska"); druga zaś wewnętrzna: wśród Arabów silnie były rozwinięte zainteresowania teologiczne, które system neoplatoński ze wszystkich systemów starożytnych zaspokajał najłatwiej. Zresztą ta przewaga pierwiastka platońskiego nad arystotelesowskim była filozofii arabskiej wspólna z filozofią chrześcijańską tej samej epoki.
2. Koncepcji tej arystotelesowsko-neoplatońskiej, która miała wyraźną przewagę wśród filozofów arabskich, teologowie ortodoksalni, mottekalemini, przeciwstawili własną koncepcję świata, opartą na zasadach filozoficznych innych niż greckie, a o której mniemali, że bardziej odpowiada Koranowi. Oni wytworzyli drugi prąd w filozofii arabskiej.
3. Trzeci wreszcie prąd, nawiązujący do mistycznej grupy sufich, pojawił się w XII w. pod przewództwem wybitnego filozofa, Algazela; szerzył on koncepcję antyfilozoficzną, czysto religijną. Prąd ten opanował sektę aszarytów, która rozpoczęła kampanię przeciw filozofii, i jeszcze w tym samym stuleciu doprowadził filozofię arabską do zagłady.
POGLĄDY FILOZOFÓW ARABSKICH
1. PERYPATETYCY ARABSCY. 1. POCZĄTKI PERYPATETYZMU ARABSKIEGO. Do grupy perypatetyków należała ogromna większość filozofów arabskich od VIII do XII w. na Wschodzie i na Zachodzie. Właściwym inicjatorem kierunku był Alkendi, współczesny Eriugenie (zm. około 870 r.), tłumacz i komentator Arystotelesa. Ale od razu ten pierwszy arabski arystotelik odbiegł od czystego arystotelizmu ku neoplatonizmowi, mianowicie uprawiał wbrew perypatetyckiej szkole „teologię negatywną", i to w formie najbardziej krańcowej.
W X w głównym arystotelikiem był Alfarabi: ten zaczął interpretować system Arystotelesa emanacyjnie. Jego koncepcja świata była emanacyjna, ale nie mistyczna: wszelki byt wyłania się z Boga, ale nie może połączyć się z Bogiem. W doktrynie Arystotelesa Alfarabi położył nacisk na to, co dla religijnie usposobionego filozofa było istotnie najważniejsze: na Boga i na rozum „czynny". Odtąd wśród arabskich filozofów przyjął się Arystotelesowski dowód istnienia Boga (w takiej postaci: świat jest przypadkowy, więc poza sobą musi mieć przyczynę, a tą przyczyną jest Bóg) i odtąd stałym przedmiotem dyskusji stał się rozum „czynny".
W X w. po Alfarabim wytworzyła się cała sekta „braci czystości i szczerości" sekta religijna i mistyczna, przesiąknięta perypatetyzmem i neoplatonizmem, a starająca się godzić filozofię grecką z Koranem. I w niej naczelne miejsce zajmowała idea neoplatońska: traktowanie świata jako wywodzącego się z Boga i powracającego doń.

Po tych początkach arabski perypatetyzm wszedł w erę rozkwitu. Wtedy działali najbardziej głośni jego przedstawiciele: w XI w. uczył Awicenna, najsławniejszy arabski filozof na Wschodzie, a w XII w. Awerroes, najsławniejszy filozof na Zachodzie.

2. AWICENNA (Ibn Sina, 980- 1037), encyklopedycznie wszechstronny, sławny filozof i nie mniej sławny lekarz, był plemienia irańskiego, urodzony w pobliżu Buchary i w Bucharze czynny aż po upadek Samanidów w r. 999; odtąd wiódł życie tułacze, czas jakiś przebywał w Ispahanie, zmarł w Hamadanie. Zostawił dzieło typu encyklopedycznego *Szifa (Księga uzdrowienia)* zawierające w 18 tomach logikę, fizykę, matematykę, metafizykę (część dzieła, zawierającą fizykę, scholastycy nazywali *Sufficientiae).* Pisał też podręczniki naukowe, z których zwłaszcza *Kanon medycyny* cieszył się długotrwałym uznaniem, oraz komentarze do Arystotelesa. Komentarze te były obszernymi parafrazami tekstów Stagiryty, a nie komentarzami dosłownymi *(ad litteram),* jakie pisał Awerroes. Późniejsi scholastycy w swoich komentarzach wzorowali się bądź na jednej, bądź na drugiej formie: Albert Wielki pisał parafrazy na wzór Awicenny, a Tomasz z Akwinu komentarze *ad litteram.* A zaś Roger Bacon zapoczątkował trzecią jeszcze odmianę komentarzy: *per quaestiones.*

W sposób typowy dla Arabów, w systemie Arystotelesa przesunął Awicenna punkt ciężkości ze świata na Boga i na Jego stosunek do świata. W tych zagadnieniach można było znaleźć u Arystotelesa tylko częściowe i szkicowe poglądy; Awicenna musiał je uzupełnić i uczynił to w duchu neoplatonizmu.

a) Metafizyka Awicenny pojmowała świat teocentrycznie. ale zupełnie inaczej niż metafizyka chrześcijańska. Widziała w nim, najpierw, dzieło myśli Bożej, a nie woli (w jaskrawym przeciwieństwie do chrześcijan miała wolę za własność czysto ludzką, której nie należy przypisywać Bogu). Po wtóre, miała świat za stworzony z materii (a nie *ex nihilo).* Po trzecie, za wieczny; jest wprawdzie stworzony, ale odwiecznie. To wszystko było zgodne z Arystotelesem. Natomiast porządek powstawania świata Awicenna pojmował już po neoplatońsku.

Mianowicie świat, według niego, nie został stworzony od razu i nie cały bezpośrednio przez Boga. Bóg jest jednością, a z jedności tylko jedność powstać może; wszelka więc mnogość w stworzeniu może jedynie być wynikiem dalszych aktów tworzenia. Najpierw powstał tylko jeden najwyższy intelekt, potem dopiero inteligencje niższe (które zamieszkują i poruszają sfery niebieskie), potem najniższe (intelekt czynny w człowieku) i, wreszcie, formy rzeczy materialnych.

Wierny starożytnemu uniwersalizmowi, Awicenna dawał na wszelkich polach przewagę ogółowi, a jednostkom przypisywał jedynie niesamodzielną rolę. Nawet wiedza Boża nie sięga już materialnych jednostek, lecz kończy się na ogółach, a przeto i Opatrzność: rządzi tylko losami gatunków; jednostkowymi zaś zdarzeniami tylko o tyle, o ile podlegają ogólnym prawom i o ile ich losy wpływają na los ich gatunków.

b) Teoria poznania Awicenny była odpowiednikiem jego metafizyki. Posługiwał się w niej terminologią Arystotelesa, której jednak dawał sens odmienny, zwłaszcza w nauce o rozumie. Rozum miał za nieśmiertelny; ale tylko rozum bierny zaliczał do indywidualnych władz człowieka, czynny zaś traktował jako nadindywidualną zasadę; rozum czynny nie jest składnikiem duszy, lecz istnieje poza duszami, jest jeden i ten sam dla wszystkich ludzi. Wieczność rozumu biernego wystarcza jednak, by zapewnić nieśmiertelność indywidualną duszom ludzkim. Natomiast do poznania prawdy sam rozum bierny nie jest zdolny: udziela mu jej to nadludzkie źródło, jakim jest rozum czynny. Zmysły i wyobrażenia służą tylko do przygotowania poznania rozumowego. Jednakże wyjątkowo uzyskać można je i bez tego przygotowania; wówczas poznanie jest mistyczne.

c) Awicenna był nie tylko metafizykiem-mistykiem, był również cenionym logikiem i metodologiem. W szczególności jego klasyfikacja nauk znalazła uznanie i pośród łacińskich filozofów; była zupełnie podobna do klasyfikacji Hugona od św. Wiktora (o wiek młodszego), ale bo też miała to samo źródło: Arystotelesa.

Dojrzała scholastyka korzystała także z rozwiązania, jakie Awicenna dał zagadnieniu uniwersaliów: przyznawał on im byt trojaki, twierdząc, że istnieją 1) *ante res* jako wzory wszechrzeczy w umyśle Bożym, 2) *in rebus* jako istota rzeczy i 3) *post res* jako wytwory abstrakcji. I tylko w ostatnim znaczeniu przedmioty pojęć są ogólne, ogólność jest więc tylko wytworem umysłu *(intellectus informis agit universalitatem).* Jeśli zaś jest wytworem umysłu, to rzeczy same w sobie nie są ogólne; ale również nie są jednostkowe; a skoro nie są ani ogólne, ani jednostkowe, to cechuje je inna, trzecia natura *(tertia natura).*

3. AWERROES (Ibn Roszd, 1126- 1198) z Kordowy, teolog, prawnik, lekarz, matematyk, był ostatnim wielkim filozofem Arabów. Zajmował wysokie godności pod rządami paru kalifów, aż pod koniec życia, za Almanzora, został potępiony i wygnany za swe poglądy filozoficzne. Był autorem słynnych komentarzy do Arystotelesa, czterech aż traktatów o jedności rozumu, o zgodności religii i filozofii, polemiki ze zwalczającym filozofię Algazelem *(Zniszczenie zniszczenia).* Pisma jego, potępione przez muzułmanów, przechowane zostały dzięki Żydom hiszpańskim. Uważał Arystotelesa za największego z ludzi, którym Opatrzność obdarzyła ludzkość: ponad Arystotelesa umysł ludzki wznieść się nie może. Toteż zadanie swe widział w komentowaniu jego pism. Komentarzami tymi zyskał też największą sławę. Późniejsze średniowiecze nazywało go „Komentatorem", tak samo jak Arystotelesa nazywało „Filozofem" bez dalszych określeń.
a) Awerroes chciał poglądy panujące w filozofii arabskiej oczyścić z pierwiastków neoplatońskich, faktycznie jednak nie wykonał tego programu, pozostał wierny tradycji; jego interpretacja Arystotelesa była daleka od autentyczności. Przede wszystkim, ogólną gradualistyczną koncepcję świata - hierarchię bytów między Bogiem a człowiekiem - przejął z małymi odmianami od Awicenny.
b) W szczegółowych kwestiach wytworzył oryginalne poglądy, z których jeden zwłaszcza miał dziejowe znaczenie: był to pogląd na naturę rozumu i nieśmiertelność duszy.
Co Awicenna twierdził o rozumie czynnym, on przeniósł na cały rozum: rozum jest jeden i bezosobowy. Posiadają go wszystkie dusze ludzkie, ale we wszystkich duszach jest jeden i ten sam. Jest nieśmiertelny, ale jest bezosobowy, i jego nieśmiertelność nie jest nieśmiertelnością dusz jednostkowych. Dusze indywidualne umierają wraz z ciałami, a tylko ludzkość jest nieśmiertelna.
c) Ta i tej podobne teorie doprowadziły Awerroesa do swoistego poglądu na stosunek filozofii i religii. W zasadzie - mówił - są zgodne, religia głosi to samo, co filozofia, ale obrazowo. I nieliczne tylko umysły zdolne są pojąć prawdę filozoficzną, dla innych prawda jest dostępna tylko w religijnej postaci. Teksty religijne inaczej rozumieją filozofowie, a inaczej ludzie prości; także teologowie często je interpretują po swojemu. Pogląd ten nazwano, niezbyt trafnie, nauką o podwójnej prawdzie. Zupełna prawda była dla Awerroesa tylko jedna: filozoficzna.
II. MOTTEKALEMINI. Ci ortodoksi arabscy, choć nie chcieli nic innego, jak trzymać się wiernie Pisma, niemniej wytworzyli oryginalny pogląd na świat. Świat przedstawiali sobie jako rozbity na atomy niczym ze sobą nie związane, utrzymywane w łączności tylko przez Boga. W szczegółach koncepcja ich przedstawia się tak:
1. Rzeczy nie składają się z formy i materii, lecz składają się z materialnych atomów; i to, co dzieje się w świecie, nie jest formowaniem materii, jak chcieli perypatetycy, lecz łączeniem i rozłączaniem się atomów. Ten atomizm był podstawową teorią mottekaleminów.
2. Wszystkie atomy są z natury swej jednorodne i jeśli różnią się między sobą, to tylko własnościami przypadkowymi (akcydensami). Jeśli więc jakaś jedna rzecz posiada pewną własność, to takąż własność może mieć każda inna. Każda więc rzecz może posiadać każdą własność. Może też zmienić ją na każdą inną; wszystkie więc własności rzeczy są przelotne; nie ma w świecie praw ani składników stałych; nieograniczone są w świecie możliwości i nieograniczona panuje w nim zmienność. I jeśli rzecz posiada jakąś własność dłużej niż moment, to własność ta musi być w niej wytwarzana na nowo.
3. Rzeczy są pozbawione zdolności działania. Byłaby to bowiem ich własność stała, a takiej nie posiadają. Rzeczy więc nie są przyczyną tego, co się dzieje. Więc przyczyną wszystkiego może być jedynie Bóg. Zatem wszelkie działanie jest działaniem Boga. On to w każdym momencie udziela atomom ich własności i porusza je. Co dotyczy *rzeczy,* dotyczy również człowieka: sam z siebie nie jest zdolny nic czynić, za niego czyni Bóg, on jest tylko biernym narzędziem.
4. Między rzeczami nie ma stałych związków. Jeśli jakieś dwie rzeczy zdają się' być przyczyną i skutkiem, to nie dlatego, iżby między nimi był rzeczywisty związek, lecz dlatego, że Bóg zwykł wywoływać je łącznie
5. Ponieważ każda rzecz dopuszcza każdą własność, Bóg może czynić z nimi, co chce, może łączyć atomy dowolnie. Każda istota mogłaby być inna, niż jest. Ponieważ nie ma określonych możliwości, które podlegałyby urzeczywistnieniu, więc mottekalemini odrzucali założenie perypatetyków, że istnieje wieczna materia, ograniczająca wolność Boga.
6. Wolność Boga nie jest też ograniczona przepisami mądrości i sprawiedliwości: Bóg nie dlatego tak czyni, że tak jest mądrze i dobrze, lecz to jest mądre i dobre, co Bóg czyni. Mógłby czynić inaczej i co innego byłoby wówczas dobre i mądre. Wynikiem doktryny mottekaleminów było tedy odrzucenie

obiektywności reguł etycznych.
7. Ponieważ tylko Bóg działa, a stworzenie nie, więc wola ludzka nie ma możności przeciwstawiania się boskiej, wyroki zaś Boga nie mogą natrafiać na opór. Nie mogąc przeciwdziałać zrządzeniom boskim, ludzie muszą je przyjąć jako nieodwołalne fatum. Mottekalemini głosili tedy fatalizm.
III. MISTYCY SCEPTYCZNI. Algazel z Bagdadu był zarazem wybitnym filozofem i wrogiem filozofii. Był współczesny Anzelmowi, a o generację starszy od Bernarda z Clairvaux, do którego był zbliżony poglądami. Zostawił dwa główne dzieła: *Dążenia filozofów i Zniszczenie filozofów,* w pierwszym przedstawił, a w drugim skrytykował doktryny filozofów.
1. W metodyczny sposób, spopularyzowany później przez Kartezjusza, poddał krytyce całą wiedzę, jaką zastał. W matematyce, logice i fizyce znalazł jeszcze pewne zalety, ale w filozofii same tylko błędy. Doszedł do przekonania, że racjonalna metoda w filozofii ma ograniczone zastosowanie i nie daje pewności, nie mówiąc o tym, że trzyma się zewnętrznych własności rzeczy nie wnikając w jądro prawdy. Między innymi doszedł, jak mottekalemini, do sceptycyzmu wobec zasady przyczynowości. Nie ma żadnej konieczności, by z przyczyny wynikał skutek, jeśli zaś wynika, to tylko dzięki interwencji boskiej. Ogień nie może być przyczyną pożaru, bo jest martwym ciałem, które działać nie może; pożar wywołał Bóg, ogień zaś był tylko czasowym poprzednikiem, a nie przyczyną. Takie rozważania doprowadziły Algazela do potępienia filozofii. To była negatywno-sceptyczna część jego dzieła.
2. Druga część była mistyczna: pozytywną drogę do poznania znalazł w mistyce i objawieniu. Za najgorsze błędy filozofii uważał też te, które były w niezgodzie z objawieniem, które np. zaprzeczały stworzeniu świata przez Boga, wszechmocy i sprawiedliwości Bożej, opatrzności. Za sposób otrzymania objawienia uważał, podobnie jak większość mistyków chrześcijańskich, przezwyciężenie zmysłów, opanowanie popędów, skupienie woli i myśli w Bogu. Odrzuciwszy wywody filozofów i oparłszy się na objawieniu, doszedł do koncepcji świata pełnej cudu i tajemniczości.
PRZECHOWANIE FILOZOFII ARABSKIEJ PRZEZ ŻYDÓW. W XII w., a zwłaszcza w dwóch następnych stuleciach, wrogi filozofii duch wziął górę wśród Arabów. Przyszedł okres prześladowań filozofii przez władców arabskich. Prześladowania wytępić
jej nie zdołały, ale odjęły jej znaczenie, jakie miała przedtem. Filozofia arabska w tym okresie znalazła schronienie wśród Żydów Hiszpanii i południowej Francji. Było to tym łatwiejsze, że Żydzi mieli tradycję filozoficzną podobną do Arabów. Ich tradycyjna nauka, zwana Kabałą, zawarta w dwóch księgach, *Jezirah* i *Sohar* (oparta na źródłach dawniejszych, ale opracowana dopiero w IX i XIII wieku), była systemem emanacyjnym, zawierającym stare doktryny żydowskie, ale przesiąkniętym ideami Platońskimi i neoplafońskimi.
Poza tym niektórzy myśliciele żydowscy dążyli do filozofii czystego neoplatonizmu i perypatetyzmu. Najwybitniejszym przedstawicielem neoplatońskiego prądu był Tbn Gabirol, żyjący w połowie XI w., przez scholastyków uważany błędnie za Araba i nazywany Awicebronem, autor dzieła *Źródto Życia.* Dzieło to było jednym z najbardziej konsekwentnych systemów emanacyjnych, jakie wytworzyło średniowiecze. Próby zaś w wielkim stylu uzgodnienia teologii żydowskiej z Arystotelesem dokonał Mojżesz Majmonides, współczesny Awerroesowi (1135- 1204), autor *Przewodnika błądzących,* który, zresztą tak samo jak Awerroes, po platońsku pojmował Arystotelesa.
WPŁYW FILOZOFII ARABSKIEJ NA CHRZEŚCIJAŃSKĄ. Filozofia Arabów, choć współczesna scholastyce, miała z nią mniej analogii niż z patrystyką. System np. Awicenny był analogiczny do systemu Orygenesa. Dążyła raczej do samodzielnych konstrukcji niż do wyjaśniania prawd wiary, jak to czyniła scholastyka. Arabowie byli bardziej krańcowi: albo czysty Koran, albo czysta filozofia, scholastyczne próby pojednania wiary i rozumu były im na ogół obce.
Filozofia ich długo nie stykała się z filozofią łacińską. Ale na progu XIII wieku wdarła się w jej rozwój. Arabowie i Żydzi dostarczyli scholastykom teksty Greków, a zarazem własną tych tekstów interpretację. Idee arabskie i podobne do nich żydowskie oddziałały silnie na chrześcijańskich filozofów, zwłaszcza na pierwszą generację XIII w. Różne pomysły arabsko-żydowskie stały się własnością średniowiecza, jak Awicenny koncepcja uniwersaliów, Alfarabiego dowód istnienia Boga, odnowiony przez Awicennę, jak teoria spostrzeżeń wzrokowych Alhazena itd. Co więcej, cały system neoplatoński, który w filozofii chrześcijańskiej nie miał wyznawców od Eriugeny, pod wpływem Awicebrona odżył w XIII wieku. Najwięcej wszakże zwolenników od połowy XIII w. znalazła doktryna formalnie perypatetycka, ale faktycznie panteistyczna, którą czerpano z Awicenny i zwłaszcza z Awerroesa; zwolenników jej zwano „awerroistami łacińskimi".

Działanie mottekaleminów i Algazela na chrześcijańską filozofię było mniej silne, przynajmniej na razie. Jednak w XIV w. ich idee, łącznie z teorią podwójnej prawdy Awerroesa, wpłynęły na wytworzenie się prądu sceptycznego wśród scholastyków. Działanie Algazela było wszakże po części odwrotne do jego zamierzeń; dzieła jego, które wśród Arabów przyczyniły się do walki z filozofią, były wśród chrześcijan źródłem informacyjnym o filozofii.
Jeśli za główny prąd filozofii europejskiej uważać ten, który płynął najpierw w Grecji, a potem w zachodniej, łacińskiej Europie, to filozofia Arabów wypłynęła z głównego prądu i w nim też znalazła ujście. Przez kilka zaś wieków płynęła z nim równolegle.

ZESTAWIENIA
ZAGADNIENIA WCZESNEGO ŚREDNIOWIECZA

Zagadnienia filozoficzne tego okresu stanowiły zespół dość luźny; niektóre działy filozofii były wówczas zupełnie lub prawie zupełnie zaniedbane. Wyróżniały się dwie grupy: I. zagadnienia teologiczne (traktowane na podstawie Pisma św.) i II. zagadnienia nauk świeckich (od Pisma św. względnie niezależne).
1. 1. Zagadnienie metody wywołało zacięty spór między teologami: czy prawd dotyczących Boga i rzeczy wiecznych można dochodzić za pomocą dialektyki przyrodzonym rozumem ludzkim? Zagadnienie to wywołało najbardziej różnorodne odpowiedzi, od skrajnego racjonalizmu do skrajnego irracjonalizmu. W końcu przeważył umiarkowany pogląd: że rozumem prawd wiary ani odkryć, ani sprawdzić nie można, ale gdy zostały objawione, można je rozumem wytłumaczyć.
2. Zagadnienia teologii posiadały nieraz znaczenie filozoficzne. Np.: Jak dowieść istnienia Boga? Wczesne średniowiecze zachowało dowód Augustyński, wynalazło dowód ontologiczny, przypomniało dowód kosmologiczny (Adelhard z Bath). - Jaki jest stosunek Boga do stworzenia? Panteiści przedstawiali stworzenie świata emanacyjnie (Eriugena), filozofowie-przyrodnicy usiłowali pojąć je „wedle zasad fizyków" (Teodoryk z Chartres), prawowierni teologowie głosili, że świat został stworzony z niczego. - Pytano także, czy można wytłumaczyć naturę świata (np. Teodoryk z Chartres), czy też raczej wola Boża jest ostateczną racją, która nie podlega tłumaczeniu.
3. Niektóre szczegółowe zagadnienia dogmatyki, rozważane dialektycznie, miały również związek z filozofią: tak było z dogmatem Trójcy (nominalizm Roscelina prowadził do tryteizmu), Eucharystii (dialektyczne zasady Berengara prowadziły do zaprzeczenia transsubstancjacji), z dogmatem Wcielenia (Anzelm), a także z kwestią łaski i przeznaczenia, która w IX w. wciągnęła w spór cały bez mała świat uczony.
II. Zagadnienia filozofii świeckiej należały we wczesnym średniowieczu prawie wyłącznie do zakresu filozofii teoretycznej. Najżywotniejsze były zagadnienia metodologiczne, logiczne i psychologiczne. Logiczne bądź miały charakter formalny, bądź pochodziły z pogranicza logiki i metafizyki (problem uniwersaliów!). Zagadnienia filozofii przyrody bywały rozważane rzadko (szkoła w Chartres). Zagadnienia etyczne i inne zagadnienia natury praktycznej były traktowane częściej jako sprawy katechizmu niż nauki.
1. Zagadnienie klasyfikacji nauk. Główne zagadnienie metodologiczne brzmiało: Jaki jest skład i układ wiedzy świeckiej? Było rozwiązywane według dwóch tradycji: *a)* podział Platoński (na logikę, fizykę i etykę), wytworzony w Akademii, uznany przez stoików, przejęty przez Ojców Kościoła (Orygenes, Augustyn) i używany stale aż do czasów Boecjusza i Kasjodora, był do nauki średniowiecznej wprowadzony przez Izydora, Alkuina, Eriugenę i stosowany był jeszcze w XII w. (np. przez Jana z Salisbury); *b)* podział Arystotelesowski (na nauki teoretyczne i praktyczne), rozwinięty przez komentatorów, zwłaszcza Aleksandra z Afrodyzji, konserwowany przez Syryjczyków i Arabów, przekazany został średniowieczu przez Boecjusza, a reprezentowany był w nim zwłaszcza przez Hugona od św. Wiktora. - Zagadnienie klasyfikacji miało szczególną wagę w okresach szybkiego powiększania zasobu wiedzy, a więc w początkach średniowiecza, a potem w XII w.
2. Zagadnienie wartości nauki świeckiej. Pytanie, czy posiada ona wartość sama przez się, bywało zaprzeczane przez wielu myślicieli tego okresu, którzy uważali ją jedynie za „służebnicę teologii" (Piotr Damiani, Bernard z Clairvaux i inni). Również i drugie pytanie: czy posiada wartość jako służebnica teologii, było zaprzeczane przez niektórych zapalczywych teologów (np. Walter od św. Wiktora).

3. Zagadnienie uniwersałiów. Odpowiedzi pierwotnie krańcowe, w duchu radykalnego realizmu, potem radykalnego nominalizmu, szły pod koniec okresu ku umiarkowanemu rozwiązaniu. Podłożem tego logicznego zagadnienia był pogląd metafizyczny na naturę bytu: czy istnieją inne jeszcze przedmioty poza jednostkowymi? Panteiści, jak Eriugena, i platonicy, jak Bernard z Chartres, rozwijali idealistyczną koncepcję bytu, ale pod koniec okresu zostali w mniejszości.
4. Zagadnienia psychologiczne. Głównym zadaniem psychologicznym, jakie sobie stawiało wczesne średniowiecze, było zestawienie funkcji umysłu. Nie wypływało zresztą z zainteresowań ściśle psychologicznych; opracowywali je głównie mistycy, aby wskazać drogę, jaką umysł ma przejść, by dosięgnąć Boga. Na polu tym pracowali zarazem mistycy panteistyczni, jak Eriugena, i teistyczni, jak wiktorianie.
5. Etyka we wczesnym średniowieczu rzadko była uprawiana naukowo, a wtedy była pojmowana jako oddzielna nauka, nie zaś jako część systemu filozofii. Nie miała jeszcze określonego typu i metody; XII wiek wydał zarówno etykę filozoficzną (główne dzieło: *Scito te ipsum* Abelarda), jak traktaty mistyczno-ascetyczne (np. *Sermones in canticum canticorum* Bernarda) i podręczniki mądrości życiowej (przykład główny: *Polycraticus* Jana z Salisbury).
6. Filozofia historii występowała niekiedy obok etyki. W średniowieczu historia nie grała tej roli, do której przyzwyczaiły czasy nowożytne. Jednakże raz po raz powstawały konstrukcje historiozoficzne. Uczoną historiozofię dał Otton z Freisingu *(De duabus civitatibus,* w ostatniej księdze swej Kroniki), który kontynuował poglądy Augustyna, ale jego dualizmowi historycznemu dał interpretację inspirowaną przez walkę papiestwa i cesarstwa. Konstrukcję historiozoficzną innego typu, symboliczną i apokaliptyczną, pogardzaną przez uczonych, ale szerzącą się wśród sekt religijnych, wytworzył Joachim de Fioris.

POJĘCIA I TERMINY

Nie miały we wczesnym okresie średniowiecza nic z tego bogactwa przesubtelnych rozróżnień ani też tej schematyczności, jaką znamy z późniejszych jego stuleci; wczesnych scholastyków, w przeciwieństwie do późniejszych, cechował właśnie osobisty zasób pojęć i sposób wyrażania myśli. Terminologię filozoficzną czerpali z dwóch źródeł: z Augustyna i Boecjusza; od pierwszego brali terminologię Ojców, zależną głównie od platonizmu, od drugiego - przede wszystkim terminologię Arystotelesa. I mieli do rozporządzenia spory zasób terminów, jakie scholastykom mogły być potrzebne; np. w tak trudnej do wyrażenia w duchu chrześcijańskim sprawie, jak stosunek Boga i stworzenia (który ma być pojęty teocentrycznie, ale nie panteistycznie), już w najpierwszych czasach, około 700 r., Będą posiadał język, który subtelnie rzecz wyrażał: „In eo sunt omnia: intelligitur exemplariter, causaliter, causative, ordinative et conservative, non autem inhaesive, vel subiective, vel compositive".
Natomiast było rzeczą pospolitą, że starożytne terminy filozoficzne były teraz używane w zmienionym, zubożonym znaczeniu. Np. Arystotelesowskie pojęcia formy i materii, które potem, od XIII w., stały się naczelnymi dla scholastyki, były, dzięki Boecjuszowi, znane i używane już we wczesnym średniowieczu: ale posługiwano się nimi swobodnie, nie w Arystotelesowskim rozumieniu. Materię pojmowano bądź (pod wpływem ksiąg *Genezy* i Augustyna) jako chaos, bądź też jako cielesność, jako atomiczną strukturę, co też nie było po arystotelesowsku. A tak samo było z formą: wcześni scholastycy pojmowali ją jako gatunkową istotę rzeczy, ale także jako naturę indywidualną; dlatego też mogli odróżniać *formae substantiales* i *accidentales;* jeszcze w XII w. wybitni pisarze pojmowali ją wręcz jako „jakość", co było zupełnie nie w duchu Arystotelesa.

CHRONOLOGIA

Od potowy VIII w., od czasów Karola Wielkiego, zaczął się szereg pokoleń czynnych na polu filozofii: do pokolenia Karola należał Alkuin, o dwa pokolenia młodszy był Szkot Eriugena. W tym samym czasie kończyła się chlubnie tradycja wschodniego chrześcijaństwa (Jan z Damaszku był o pokolenie starszy od Alkuina) i zaczynała filozofia wśród Arabów (Alkendi był współczesny Eriugenie). Potem nastąpił zastój nie tylko w filozofii Wschodu, ale i Zachodu; X wiek nie pozostawił ani jednego pamiętnego nazwiska. Dopiero przed połową XI w. dojrzała generacja, która wydała Fulberta, Piotra Damianiego, Berengara i Lanfranca; współczesny im był Awicebron wśród Żydów, Psellos w Bizancjum, starszy nieco był Awicenna. Następne pokolenie, kwitnące w drugiej połowie wieku, wydało Anzelma i Roscelina; ich rówieśnikiem był Algazel. Te dwa pokolenia XI wieku przygotowały rozkwit filozofii, który dokonał się w dwóch pierwszych pokoleniach XII w., imponujących ilością, tężyzną i różnorodnością myślicieli: do wcześniejszego należał Wilhelm z Champeaux, Bernard i Teodoryk z

Chartres, Wilhelm z Conches, Gilbert, Adelhard z Bath, Abelard; do następnego zaś, czynnego głównie między 1120 a 1150 r., św. Bernard, Hugon i Ryszard od św. Wiktora, Jan z Salisbury, Piotr Lombard. Po tych czterech generacjach nastąpiła znów przerwa w rozwoju: w następnym pokoleniu, które wydało Awerroesa i Majmonidesa, nie wybił się żaden scholastyk łaciński. I dopiero z początkiem XIII w. odżył ruch filozoficzny.

WYDARZENIA WSPÓŁCZESNE

Pierwsze w tym okresie ożywienie ruchu filozoficznego, które nastąpiło w IX w., za Szkota Eriugeny przypadło na czas po Karolu Wielkim, w pobliżu wielkich wydarzeń politycznych związanych z jego osobą Natomiast wydarzenia późniejsze, zwłaszcza te, które przyszły koło millenium, jak powstanie Świętego Cesarstwa Rzymskiego Niemieckiego Narodu (962), początek Kapetyngów we Francji (987), chrzest Polski (966) i Skandynawii (1000), założenie państwa ruskiego przez Ruryka, a potem jego rozpadnięcie się na dzielnice (1054), uformowanie się systemu feudalnego, przekształcenie się papiestwa w potęgę świecką, rozdział Kościoła wschodniego i zachodniego (1054), a także pierwsza faza wielkiej architektury i rzeźby romańskiej (mniej więcej od r. 1000): wszystkie te wydarzenia polityczne, społeczne, artystyczne nie miały współczesnych sobie ważniejszych wydarzeń filozoficznych.
Drugie ożywienie ruchu filozoficznego, za Anzelma, na przełomie XI i XII w., przypadło na czas potęgi papiestwa (Henryk IV w Canossie, 1077), wypraw krzyżowych (I wyprawa w latach 1096 - 99), powstania zakonu cystersów. Rozkwit filozofii w XII w. był jednoczesny z rozkwitem sztuki, z powstawaniem wielkich katedr romańskich i początkiem gotyku we Francji.
W samym początku tego okresu żył Mahomet (ok. 570 - 632), a ruch, który wywołał, trwał przez cały okres. Już w 643 nastąpił podbój przez mahometan Afryki północnej, w 711-13 Hiszpanii, w 831 Sycylii. Wydarzenia te nie pozostały bez wpływu na filozofię.
Kwestie takie są liczne, dużo bowiem pism z wczesnego okresu średniowiecza zaginęło, a dla znacznej części przechowanych rękopisów nie udało się dotychczas ustalić autora ani daty. Szczególniej dotkliwe są luki w dziejach dialektyki; pisma głównych bohaterów sporu o uniwersalia w XI w., Roscelina i Wilhelma, nie przechowały się i doktryny ich nie są dokładnie znane; to samo dotyczy ich poprzedników w IX w., np. Eryka i Remigiusza z Auxerre. Filozofia Abelarda jest splotem kwestii spornych: czy metoda *sic et non* miała u niego intencję sceptyczną? czy teologia jego była racjonalistyczna? czy stanowisko jego w sprawie uniwersaliów było sermonistyczne, czy konceptualistyczne? czy uważał uniwersalia za będące *in re, czy post reml* Jaką rolę odegrał w dziejach scholastyki, a w szczególności metody scholastycznej ? W naszych czasach wzmógł się jeszcze spór dotyczący Eriugeny: czy rzeczywiście był panteistą? Wielu historyków (Cappuyns, De Wulf, Steenberghen, Gilson, Boehner, Dal Prą) nie podziela interpretacji panteistycznej poglądów Eriugeny, jaka jest podana w niniejszej książce. Interpretują je raczej jako „monizm egzempla-ryczny": świat jest w Bogu tylko w tym sensie, że Bóg jest jego doskonałym wzorem.

DRUGI OKRES FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ (OKRES SYSTEMÓW ŚREDNIOWIECZNYCH, XIII W.)

W XIII wieku filozofia rozpoczęła nowy okres. Przemiana nastąpiła w związku z dwoma faktami, jakie zaszły w końcu poprzedniego okresu: z zorganizowaniem pracy naukowej oraz z odzyskaniem starożytnej filozofii.

1. POWSTANIE UNIWERSYTETÓW. Zmiana w organizacji polegała najpierw na powstaniu uniwersytetów. Wzór wszystkich innych, Uniwersytet Paryski, powstał około 1200 r. jako zrzeszenie nauczycieli i uczniów szkół Paryża i stopniowo zorganizował się w ciągu XIII w. Nie tylko był modelem innych, ale sam był do końca średnich wieków główną uczelnią łacińskiego świata. Przyczyniło się do tego to, że oświatowa polityka papieży dążyła do uczynienia z Paryża głównego ośrodka studiów teologicznych.
Wkrótce po paryskim powstał w XIII w. jeszcze drugi wielki uniwersytet: w Oksfordzie. Jeżeli Paryż trzymał prym w teologii i filozofii teologicznej, Oksford przodował w studiach humanistycznych, przyrodniczych i matematycznych. Te dwa uniwersytety stanowiły główne ośrodki w XIII w. Uniwersytety włoskie w rozwoju filozofii XIII wieku większej roli nie odegrały; wszakże z jednym doniosłym wyjątkiem, mianowicie Uniwersytetu w Neapolu. Był on założony przez Fryderyka II jako

świecka wszechnica, poddana królowi, nie władzom kościelnym. Studiowano w nim bez przeszkód Arystotelesa, dokonano pierwszych przekładów jego dzieł. Czynny był w tym uniwersytecie myśliciel tak niezależny, jak Dawid z Dinant.
Uniwersytety zespoliły cztery grupy uczonych, czyli fakultety: „artystów", czyli filozofów, teologów, „dekretalistów", czyli prawników, i medyków. Wydział filozofów był w hierarchii niższy, ale był najliczniejszy, reprezentował faktycznie cały uniwersytet. Uniwersytety stały się od razu głównym, a nawet prawie wyłącznym terenem pracy naukowej i dyskusji naukowych. Nie było bodaj wybitniejszego filozofa w XIII w., który by nie brał udziału w życiu uniwersyteckim.
Charakterystycznymi cechami organizacji uniwersyteckiej były: *a)* wolność nauki: studia odbywały się bez immatrykulacji, student obowiązany tylko był pracować z jednym z magistrów; *b)* międzynarodowość: nacje pracowały obok siebie, kraje wymieniały uczonych, władze duchowne przerzucały uczonych nauczycieli z kraju do kraju; we francuskim Paryżu najsławniejszymi nauczycielami w XIII w. byli Anglicy i Włosi; nauka dojrzałego średniowiecza nie daje podstawy do rozróżniania w niej grup narodowych; *c)* hierarchiczność i ciągłość: fakultety stanowiły hierarchię, „artes" były przygotowaniem do prawa, medycyny, teologii (stąd filozoficzne wykształcenie teologów). Przejście między nauczycielem a uczniem było ciągłe: uczył się, póki sam nie zaczął uczyć (w tym samym najczęściej uniwersytecie), a przeważnie przerywał swe wykłady filozoficzne, by ponownie stać się uczniem i studiować teologię.

2. ZEŚRODKOWANIE NAUKI W ZAKONACH. Drugim zjawiskiem organizacyjnym wielkiej wagi było wzięcie udziału w pracy naukowej i uniwersyteckiej, a niebawem opanowanie jej przez potężne zakony, zwłaszcza przez dominikanów i franciszkanów. Zakon dominikanów (zakon kaznodziejski), utworzony w 1216 r., zainstalował się w Paryżu w 1217 r., a franciszkanów (bracia mniejsi św. Franciszka), utworzony w 1209 r., osiadł tam w 1219 r. W 1229 r. (dzięki powszechnemu strajkowi wykładających) dominikanie otrzymali pierwszą katedrę teologii; niebawem druga katedra przypadła franciszkanom.
Pierwszym profesorem dominikańskim był Roland z Kremony, franciszkańskim - Aleksander z Hales. Przykład wielkich uczonych, jakich zakony wydały (zwłaszcza Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu w jednym, Aleksandra i Bonawentury w drugim), pociągnął całe zgromadzenia do pracy naukowej. I niebawem cała nauka znalazła się w rękach zakonów. Roger Bacon mógł napisać w 1271 r. - z niewielką tylko przesadą - że wszystko, co zostało dokonane w teologii i filozofii przez ostatnie 40 lat, było dziełem zakonników.
Pierwotnie nie było różnic doktrynalnych między obu wielkimi zakonami, ale około połowy wieku pojawiły się: dominikanie głosili przeważnie nową doktrynę, a franciszkanie konserwatywną. Wielki spór filozoficzny XIII w. rozegrał się między zakonnikami. Wśród nich znaleźli się pionierzy postępu i przez nich dokonało się wielkie dzieło naukowe stulecia: recepcja Arystotelesa i stworzenie arystotelesowsko-chrześcijańskiej filozofii. Opozycja świeckiego duchowieństwa przeciw przewadze zakonów pod wodzą Wilhelma de Saint-Amour doprowadziła w Uniwersytecie Paryskim do zaciętej walki w 1252- 1259, która została zdecydowana przez interwencję Aleksandra IV na korzyść zakonów.
Niejedną swą własność filozofia dojrzałego średniowiecza zawdzięcza temu, że była uprawiana w zakonach: przede wszystkim przewagę myśli zbiorowej nad indywidualną i przez to skoncentrowanie wysiłków dookoła określonych, przekazywanych przez tradycję zagadnień i teorii.

3. WYTWORZENIE SCHEMATÓW W NAUCZANIU i NAUCE. Sposoby uczenia się, wykładania i pisania, całkowicie płynne i indywidualne w początkach średniowiecza, otrzymały teraz formy stałe. „Szkolarz" musiał przejść ściśle określony kurs nauki: zostawał kolejno bakałarzem, licencjatem, odtąd mógł już wykładać, ale studiował dalej, aż zostawał wreszcie magistrem. Magister musiał w swych wykładach czytać i komentować ściśle określone teksty. Teksty te na fakultecie filozoficznym były brane prawie wyłącznie z Arystotelesa, uzupełniane tylko przez kilku innych autorów (np. logikę jego uzupełniano przez traktaty Porfiriusza, Boecjusza, Gilberta i Piotra Hiszpana); na wydziale teologii zaś czytano *Sentencje* Piotra Lombarda. Praca nauczycielska miała charakter komentatorski; a taki sam charakter miała i praca pisarska, ściśle związana z nauczycielską; pisma naukowe ówczesne miały stale postać komentarzy, i to do tych samych wciąż tekstów: były to stale *Commentarii in Aristotelem* lub *In quatuot libros Sententiarum Petri Lombardi',* rzadsze były opracowania dyskusji uniwersyteckich, tzw. *quaestiones disputatae,* lub uroczystych debat na dowolny temat, tzw. *quaestiones quodlibetales.* Poza tym jeszcze wiek XIII upodobał sobie systematyczne i kompletne zestawienia zagadnień, znane pod nazwą sum; klasyczne „sumy" scholastyczne pochodzą z XIII wieku. - Te stałe formy uczenia i pisania

były monotonne, ale pozwalały precyzyjnie wyrażać myśli; w czasach, kiedy powstały, były celowe i żywe i dopiero po wiekach używania stały się martwymi schematam pedagogicznymi i literackimi.

4. ODZYSKANIE FILOZOFII STAROŻYTNEJ. Dzieło odzyskania, przetłumaczenia i przyswojenia starożytnej filozofii dokonane zostało w XII w. i w początkach XIII w takim szerokim zakresie, jak nigdy przedtem ani nigdy potem. W procesie przyswajania kultury starożytnej był to etap środkowy: przyszedł później niż recepcja kultury społeczno-państwowej, ale wcześniej niż odnowienie literatury, które nastąpiło dopiero za Odrodzenia. Dla nauki był wiek XIII prawdziwym „renesansem", zjawiskiem analogicznym do Renesansu XV wieku; ale wynik w XIII w. był odmienny: było nim nie wyparcie scholastyki przez naukę starożytną, lecz przystosowanie się ich wzajemne.

Odzyskano w XIII w. przede wszystkim Arystotelesa; poza tym pisarzy neoplatońskich, Proklosa i ekscerpty z Plotyna, Sekstusa Empiryka, Lukrecjusza, *Żywoty słynnych filozofów* Laertiosa Diogenesa, ponadto i uczonych, jak Euklides i Galenus. Źródła te zostały odzyskane przez pośrednictwo Arabów i Żydów, łącznie z żydowskimi i arabskimi komentarzami. Jednocześnie poznano oryginalne traktaty filozoficzne i specjalne traktaty naukowe arabskie z zakresu fizyki (zwłaszcza optyki), astronomii, matematyki, medycyny. Ten renesans nauki obejmował również i antyk chrześcijański: grecką patrystykę; ważny systematyczny traktat Jana z Damaszku został w XII wieku przełożony (pod nazwą *De fide orthodoxa)* i przez to udostępniony Zachodowi.

Materiał był olbrzymi; jeśli nie zdezorientował średniowiecznych uczonych i mógł być przez nich zasymilowany, to dzięki wielkiej już dojrzałości myśli średniowiecznej. Rozkwit scholastyki, trwający od XII wieku, poprzedził bowiem recepcję starożytnej wiedzy, a nie wynikł z niej. Rozbudzona myśl scholastyczna potrzebowała materiału naukowego, szukała go i znalazła.

5. PRZEKŁADY STAROŻYTNYCH FILOZOFÓW. Pierwsze przekłady dokonywane były z arabskiego na łacinę: skromne początki pracy translatorskiej datowały się od XI w., tłumaczył wówczas mnich Konstanty Afrykanin, który w misjach bawił między Arabami. Trochę przekładów przywiózł był ze swych podróży Adelhard z Bath z początkiem XII w. Od połowy zaś tego stulecia akcja poprowadzona została systematycznie: zaczęta została w Hiszpanii i na Sycylii, w krajach, gdzie stykała się kultura arabska z łacińską. W Toledo w drugiej ćwierci XII w. na dworze arcybiskupa Rajmunda założone było kolegium tłumaczeń, które przełożyło całą puściznę Arystotelesa wraz z komentarzami arabskich i żydowskich filozofów, jak Alfarabi, Awicenna, Majmonides.

Przekładów, zwłaszcza Awerroesa, dokonywano też na dworze neapolitańskim Fryderyka II i Manfreda. Zasłużonym tłumaczem był wymieniony już poprzednio Jakub z Wenecji. Na Sycylii był czynny Michał Szkot. W Hiszpanii wyróżniali się jako tłumacze Gundissalvi i Gerard z Kremony (zm. ok. 1187). Gundissalvi nie znał arabskiego, tłumaczył z kastylijskiego, na który mu Arabów przekładał Ibn Saud, zwany Janem Hiszpanem.

Wszakże przekłady starożytnych filozofów z arabskiego miały charakter tylko tymczasowy. Wcześnie na Sycylii Henryk Arystyp (zm. 1162) tłumaczył wprost z greckiego część Arystotelesowskich *Meteorologica* i *De generatione et corruptione.* Najwcześniejsze przekłady *Metafizyki (Metaphysica vetitstissima* i *Metaphysica media)* były robione jeszcze w XII wieku wprost z greckiego. Jednakże systematyczne tłumaczenia z oryginału - przez Roberta Grosseteste, Wilhelma Moerbecke i Bartłomieja z Messyny - były dokonywane dopiero począwszy od połowy XIII wieku.

6. RECEPCJA ARYSTOTELESA. Pisma filozoficzne odzyskane obecnie miały dla średniowiecza nierówne znaczenie. Niektóre, obce duchowi wieków średnich, przeszły bez wrażenia, jak pisma sceptyka Sekstusa, albo mało oddziałały, jak dzieło epikurejczyka Lukre-cjusza. Wielką rewelacją były natomiast pisma Arystotelesa, z którego od wczesnego średniowiecza znano tylko fragmenty pism logicznych. Recepcja starożytnej filozofii w XIII wieku była, jeśli nie wyłącznie, to przeważnie, recepcją Arystotelesa. Doktryny jego zostały wchłonięte przez naukę chrześcijańską. Arystoteles pozyskał świat łaciński dla swej logiki, a po niej i przez nią dla innych działów: dla teorii poznania, psychologii i filozofii przyrody, wreszcie dla całego systemu filozofii teoretycznej i praktycznej. Recepcja Arystotelesa oznaczała, wobec panującego dotąd w scholastyce prądu augustyńsko-platońskiego, zwiększenie czynnika empirycznego, zmianę postawy subiektywnej na obiektywną, emocjonalnej na intelektualną. Wszakże Arystoteles nie od razu został przekazany Zachodowi w czystej formie, lecz najpierw w przekładach arabskich z komentarzami arabskimi, gdzie był interpretowany w duchu neoplatońskim. Przy tym jednocześnie z pismami Arystotelesa przełożone zostały pisma neoplatończyków. Wyciąg z *Ennead*

Plotyna, znany pod fałszywą nazwą *Teologii Arystotelesa,* oraz wyciąg z Proklosa, rodzaj metafizycznego podręcznika późnego neoplatonizmu, nazywany *Liber de causis,* przełożone w XII wieku, wywarły doniosły wpływ na myślicieli XIII w. Na razie tedy wraz z wpływami Arystotelesowskimi wznowiły się i wzmogły wpływy Platońskie i neoplatońskie. Ale XIII wiek dokonał dzieła oczyszczenia tekstów Arystotelesa.
Próby przyswojenia Arystotelesa i przystosowania go do nauki chrześcijańskiej pojawiły się już były w XII w., w chwili zapoznania się z jego pismami. Już Gundissalvi, tłumacz Arystotelesa, przyswoił sobie jego poglądy, przede wszystkim hilemorfizm; jednocześnie zresztą wprowadził elementy neoplatońskie, traktował intelekt, duszę, ciało jako kolejne emanacje Boga. Poza Hiszpanią pierwszy posługiwał się pojęciami Arystotelesa Wilhelm z Owernii, ten już ostrożniejszy od Gundissalviego.
Arystotelizm, nawet wolny od przymieszek neoplatońskich, miał momenty niezgodne z nauką chrześcijańską, jak np. teza o wieczności świata. I gdy pojawiły się pierwsze próby wprowadzenia arystotelizmu do filozofii chrześcijańskiej, Kościół w 1210 i 1215 r. zakazał uczenia w duchu Arystotelesa; dotyczyło to przyrodniczych dzieł Arystotelesa, tzw. *libri naturales,* a w szczególności ich naturalistycznego wykładu przez Dawida z Dinant. Zakaz był ponowiony przez Grzegorza IX w r. 1231 z okazji reorganizacji Uniwersytetu Paryskiego, tym razem z klauzulą „dopóki nauka nie zostanie poprawiona". Grzegorz powołał też komisję mającą zadanie oczyszczenia dzieł Arystotelesa. W Oksfordzie nakazy nie obowiązywały. I nie trzymał się ich Bacon, który z Oksfordu przybył do Paryża i tam od r. 1241 wykładał. Mimo zakazu Arystoteles był studiowany, a niebawem studia te zostały oficjalnie zaaprobowane. W r. 1252 Nacja angielska zobowiązała studentów do czytania *De anima,* a w 1255 cały wydział *artium* wprowadził studia Arystotelesa. Pozostało tak i później, choć Urban V przypomniał w r. 1283 zakaz Grzegorza. Dalsze studia rozwiały pierwotnie obawy władz kościelnych: nauka Arystotelesa, oczyszczona z przymieszek neoplatońskich, dała się wykładać teistycznie, zgodnie z zasadami chrześcijaństwa. Niezgodne zaś szczegóły zostały zmodyfikowane przez chrześcijańskich zwolenników: dzieła tego dokonali Albert Wielki i Tomasz z Akwinu. Od połowy XIII wieku Arystoteles stał się największą powagą filozoficzną scholastyki; odtąd, gdy scholastyk pisał „Filozof", rozumiał przez tę nazwę Arystotelesa. W latach 1270 i 1277 nastąpiło potępienie arystotelizmu, ale już tylko heterodoksalnego. A w r. 1366 studiowanie Arystotelesa zostało na uniwersytecie oficjalnie nakazane.

7. OKRES KLASYCZNY. Filozofia chrześcijańska poprzednich stuleci z mozołem szukała swej drogi. Za to w XIII wieku, oparta na wynikach kilkuwiekowego rozwoju, korzystająca z wiedzy starożytnej, silna nową organizacją nauki, weszła w okres dojrzałości. Wiek XIII był okresem klasycznej filozofii średniowiecza, jak wiek IV przed Chr. klasycznym okresem filozofii starożytnej. Był okresem, który w najwyższej postaci zrealizował dążenia scholastyki. Trwał niedługo: z końcem stulecia scholastyka weszła już w nową fazę.

8. STANOWISKA w XIII WIEKU. Bujna filozofia tego stulecia nie była jednolita, zwłaszcza w początku; różne stanowiska znalazły wówczas swych przedstawicieli.
a) Augustynizm i tomizm. Na tle stosunku do nowej filozofii Arystotelesa rozdzieliły się stanowiska XIII w. Dla filozofii, hodowanej na Platońsko-Augustyńskim idealizmie, realizm i empiryzm Arystotelesa był rewolucją; i scholastycy rozdzielili się na konserwatystów i postępowców-arystotelików. Różnica między obozami była zresztą tylko różnicą stopnia, żaden bowiem z filozofów XIII wieku nie wyzbył się całkowicie dawnego augustynizmu i żaden również nie został całkowicie obcy Arystotelesowi. Konserwatywni myśliciele wypowiadali się za Augustynem w teologii, a za Arystotelesem w filozofii: stanowisko ich oznaczane było nazwą „augustynizmu XIII wieku". Tworzyli długo najliczniejszy obóz (właściwie szereg pokrewnych grup), a pozycję zwolenników Augustyna wzmacniały zakazy kościelne studiowania Arystotelesa. Niektórzy augustyniści korzystali z interpretacji Arystotelesa przez Awicennę, i z tego powodu mówi się częstokroć o „augustynizmie awicennizującym". Ale wpływ Arystotelesa wzmagał się, a decydującym momentem stało się wystąpienie Tomasza z Akwinu z nowym systemem chrześcijańskiej teologii i filozofii, opartym całkowicie na Arystotelesie. Wtedy - zaraz po połowie stulecia - wytworzyło się wyraźne i zasadnicze przeciwieństwo augustynizmu i tomizm u, które utrzymało się do końca stulecia. Oba przeciwstawiające się stanowiska miały starożytnych poprzedników, ale każde miało innego: jeden był platonizmem, drugi - arystotelizmem, ale był to platonizm i arystotelizm schrystianizowany.
Pod koniec stulecia Duns Szkot wytworzył nowe stanowisko, będące kompromisem augustynizmu z

tomizmem, a zwane od niego skotyzmem.
b) Obok tamtych głównych prądów stulecia jako prądy uboczne pojawiły się - pod wpływem nowych źródeł - próby odtworzenia platonizmu i arystotelizmu antycznego. Nie był to wszakże platonizm i arystotelizm czysty: bo i w nich poglądy Platona i Arystotelesa wyznawane były właściwie nie w swej pierwotnej postaci, lecz pojęte były w duchu Plotyna. Ta neoplatońska interpretacja miała podwójną przyczynę: najpierw tę, że w takiej postaci źródła przejęte zostały od Arabów, a po wtóre, że doktryny Platona i Arystotelesa same przez się nie wystarczały w tym teocentrycznym okresie, lecz musiały być ujęte teocentrycznie. Ujęcie takie było możliwe bądź w postaci teistycznej, po chrześcijańsku, bądź w panteistycznej, emanacyjnie, po neoplatońsku. Wszystkie te możliwości były realizowane, i istniały w XIII w. dwa przynajmniej arystotelizmy i dwa platonizmy.
Arystotelizm nie schrystianizowany występował znów w dwóch postaciach: w jednej korzystał bardziej bezpośrednio z samego Arystotelesa, w drugiej przez pośrednictwo Awerroesa.
W tej drugiej postaci bywa nazywany awerroizmem łacińskim. Już Tomasz z Akwinu nazywał swych przeciwników (monopsychistów) awerroistami; ale termin „awerroizm łaciński" utarł się dopiero w XIX w., od Renana. Dziś niektórzy historycy wolą ruch ten nazywać „arystotelizmem radykalnym" lub „heterodoksalnym", bo wywodził się od Arystotelesa, nie od Awerroesa. Będzie on tu omówiony najpierw, potem zaś kierunki ortodoksalne, zajmujące główne miejsce w filozofii XIII wieku.

ARYSTOTELICY I AWERROIŚCI

Arystotelizm, zanim został przystosowany do wiary chrześcijańskiej, oddziałał najpierw na filozofię Zachodu w swej dawniejszej postaci. Nie była to wszakże postać pierwotna, lecz taka, jaką mu nadali dawni komentatorzy lub nowi zwolennicy w XIII wieku. Jedna postać heterodoksalnego arystotelizmu pochodziła od Dawida z Dinant, druga zaś była owym „awerroizmem łacińskim", a głównego przedstawiciela miała w Sigerze z Brabantu. Rola doktryn tych w XIII w. polegała na tym, iż one jedyne chciały wówczas autonomicznie dochodzić prawdy bez odwoływania się do Pisma św.
POPRZEDNICY. Źródłem obu doktryn był Arystoteles, ale także jego komentatorzy. Źródło pierwszej historycy skłonni byli widzieć w Aleksandrze z Afrodyzji, arystoteliku greckim II wieku naszej ery, który filozofię Stagiryty interpretował naturalistycznie, a źródłem drugiej był na pewno Awerroes, arystotelik arabski XII wieku, który .Arystotelesa pojmował jako bliskiego platonizmowi.
W myśl tego historycy filozofii nazywali przedstawicieli pierwszej doktryny aleksandrystami, tak jak przedstawicieli drugiej awerroistami. Wywodząc poglądy Dawida z Didant z poglądów Aleksandra, historycy powoływali się na informacje Alberta Wielkiego, natomiast bezpośrednia analiza odnalezionych fragmentów Dawida zdaje się wskazywać, że naturalistyczna interpretacja arystotelizmu była jego własna. Poglądy Aleksandra znane były w średniowieczu (mianowicie jego komentarz do *De anima,* przełożony na łacinę przez Gerarda z Kremony), ale pierwsze wyraźniejsze jego wpływy dają się zauważyć dopiero w XIV w., u Buridana; a „aleksandryzm" - doktryna oparta na poglądach Aleksandra z Afrodyzji - powstał dopiero w czasach Odrodzenia.
Awerroizm arabski scholastycy poznali w początkach XIII wieku. Michał Szkot, tłumacz Awerroesa na łacinę (1217), był pierwszym awerroistą „łacińskim".
I. ARYSTOTELIZM HETERODOKSALNY. DAWID Z DINANT był za życia myślicielem równie sławnym, jak zwalczanym; kondemnaty spowodowały, że jego pisma uległy zniszczeniu, a działalność zapomnieniu. Dawid był związany z dworem Fryderyka II, ale zapewne wykładał też w początkowych latach XIII wieku w Paryżu, na wydziale artystów. Uczył się w gimnazjum greckim i znał język grecki. Dzieło jego nosiło tytuł *Quaternuli* lub *De tomis id est de divisionibus.* Miało postać notat, wypisów, parafraz i objaśnień do dzieł Arystotelesa. O treści jego wiedziano długo jedynie z kondemnat i z polemik Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu. Ale niedawno A. Birkenmajer odnalazł, a Kurdziałek wydal (w r. 1963) obszerne fragmenty jego dzieła. Dawid nie był typowym przedstawicielem swego wieku, więcej przypominał dialektyków poprzedniego stulecia, ufających bezwzględnie rozumowi i tylko jemu.
POGLĄDY DAWIDA. 1. MATERIALIZM. Stanąwszy na stanowisku Arystotelesowskiego hilemorfizmu, czyli przekonania, że przedmioty składają się z formy i materii, Dawid zapytywał: Co jest bytem prawdziwym, forma czy materia? Pytanie było niezgodne z duchem Arystotelesa, dla którego tak samo forma, jak materia były składnikami bytu. Dawid zaś odpowiadał: Bytem prawdziwym jest to, co rodzajowe, co wspólne rzeczom. A więc: materia. Ona bowiem jest wspólnym podłożem rzeczy. Formy

zaś, jako różnorodne, nie są w stały sposób związane z bytem; są przeto tylko zjawiskami *(apparentia).* Są ujmowane przez zmysły i istnieją tylko dla zmysłów. To, co jest różnokształtne w rzeczach, pochodzi z ich formy i jest zjawiskowe; po odrzuceniu jej pozostaje jako byt prawdziwy „materia pierwsza", wszędzie jedna i ta sama *(materia prima quae solą entitas est rerum). Z* tego, co potocznie zaliczamy do rzeczywistości, ogromna większość należy tedy do zjawisk; człowiek i osioł, wedle przykładu Dawida, wydają się nam istotami różnymi, ale rozum nie potwierdza tej różnorodności, bo jeden i drugi są tą samą materią, to zaś, co ich różni, jest tylko zjawiskiem.
Pogląd Dawida był, tak samo jak jego zagadnienie, wynaturzeniem arystotelizmu. Założenie, że istotne w rzeczach jest to, co rodzajowe, było wzięte z doktryny perypate-tyckiej - ale dla niej właśnie forma była czynnikiem rodzajowym, była czynnikiem pojęciowym, nie zmysłowym, czynnikiem jedności, nie różnorodności.
Materializm Dawida, ten jedyny materializm średniowieczny, był szczególnego rodzaju; poniekąd był przeciwieństwem teorii potocznie nazywanej tym mianem. Ta bowiem twierdzi, że bytem prawdziwym jest materia, ale pojęta jako zespół rzeczy zmysłom dostępnych. Tymczasem Dawid mówił o materii, że niepodobna jej widzieć ani żadnym zmysłem postrzegać, lecz można ją jedynie poznawać rozumem. Była to materia w starożytnym rozumieniu: nie zespół rzeczy, lecz wspólne ich podłoże. Nowożytny materializm uważa, że rzeczy zmysłowe są realne, średniowieczny zaś uważał je za zjawiska.

2. MATERIALNY ROZUM i MATERIALNY BÓG. W sposób analogiczny do ciał Dawid z Dinant pojmował istoty duchowe. Założywszy, że realne jest tylko to, co rodzajowe, tam za realną uważał materię, tu zaś jedynie rozum. Materia jest tym *ex quo constituuntur corpora,* rozum zaś tym *ex quo constituuntur animae.* Z tej analogii materii i rozumu Dawid wyciągnął niespodziewany wniosek: rozum jest podłożem form i materia jest podłożem form, więc - rozum i materia są tym samym.
Konsekwencja tej tezy powiodła go jeszcze dalej. Aleksander *z* Afrodyzji utożsamił był rozum czynny z Bogiem. Dawid podjął tę myśl i wyprowadził wniosek, że Bóg jest identyczny z materią. Wszak materia ma wszelkie własności Boga: jest niezmienna, nieskończona, wszechobecna i z niej wywodzi się wszelki byt. - Taki panteistyczny pogląd na Boga i materię nie mógł znaleźć uznania wśród scholastyków, natomiast zasłużył sobie na pochwałę Odrodzenia: „Nie był zgoła szaleńcem Dawid z Dinant" - pisał Giordano Bruno - „kiedy materię mienił rzeczą doskonałą i boską".
II. AWERROIZM ŁACIŃSKI. SIGER z BRABANTU był przywódcą ruchu awerroistycznego w Paryżu. Był magistrem wydziału artystów; przez szereg lat pociągał swą doktryną
zastępy szkolarzy i stawał na czele opozycji w uniwersytecie. Od 1266 r. spotykały go represje, a w 1270 i 1277 r. nauka jego została potępiona. Po pierwszym potępieniu nie przerwał wszakże nauczania, a nawet wówczas dopiero doszedł do szczytu rozgłosu i powodzeń. Po drugim potępieniu musiał już wystąpić z uniwersytetu i miał stanąć przed trybunałem wielkiego inkwizytora Francji; ale opuścił Francję i udał się do Włoch, gdzie w kilka lat potem (między 1281 a 1284 r.) życie zakończył. Był słynną w swoim czasie postacią i współcześni potępiali go, ale nie mogli pominąć milczeniem. Dante pochlebnymi słowy uwiecznił go w *Boskiej komedii.*
Z dzieł jego długo znane było tylko *De anima intellectivaz* 1272/3 r., poświęcone zagadnieniu rozumu czynnego. Ostatnio odnaleziono rękopisy innych prac. O poglądach jego informuje też akt potępienia, referaty Tomasza z Akwinu i list Egidiusza z Lessines, podający główne tezy Sigera.
POGLĄDY. Awerroiści ufali Awerroesowi, jak on Arystotelesowi: Arystoteles jeden odkrył prawdę, a Awerroes jeden go zrozumiał. Ale Awerroes i awerroiści rozwijali specjalnie zagadnienia metafizyczne, które Arystoteles ledwie naszkicował i których nie rozwiązał wyraźnie; byli też bardziej samodzielni, niż to sami przyznawali; nie byli czystej krwi arystotelikami, ich arystotelizm był niemniej zmieszany z innymi składnikami niż arystotelizm Tomasza z Akwinu.
Awerroiści „łacińscy" XIII wieku podtrzymywali z pierwotnego arabskiego awerroizmu specjalnie niektóre tezy, odróżniające ich od ogółu prawowiernych filozofów.

1. JEDNOŚĆ ROZUMU LUDZKIEGO była pierwszą ich tezą: „rozum wszystkich ludzi jest jeden i ten sam", jak to formułował akt potępienia. Wprawdzie każdy człowiek posiada swą duszę indywidualną, ale ta ma tylko funkcje zmysłowe, jest wytworem rozwoju cielesnego, jest sama cielesna i z ciałem ginie. Natomiast dusza rozumna jest niematerialna i przez to niezniszczalna, ale też jest jedna i nieindywidualna; nie jest zaś indywidualna, skoro nie posiada materii, która jest zasadą mnogości i indywidualności. Istnieje przeto poza ciałem i tylko przemijające z nim się łączy.
Teza ta miała doniosłą konsekwencję: zaprzeczała nieśmiertelności osobistej. Człowiek umiera, a tylko

ludzkość jest nieśmiertelna. Celem człowieka jest osiągnięcie szczęścia tu, na ziemi, w tym życiu. Jest to możliwe, ale - tylko w społeczności.

2. STWORZENIE ŚWIATA NIE BEZPOŚREDNIO PRZEZ BOGA, lecz przez szereg instancji pośrednich. Był to motyw neoplatoński, którym awerroiści uzupełnili skromne informacje Arystotelesa o powstaniu świata. I ta teza miała ważną konsekwencję: Bóg nie będąc przyczyną bezpośrednią świata nie może przewidzieć jego kolei: na tej podstawie awerroiści zaprzeczali opatrzności. Materia - mówili - jest pierwiastkiem obcym Bogu, jednostki zaś wszelkie są materialne, więc - Bóg nie może znać jednostek. Cały zaś ów postępowy proces tworzenia awerroiści pojmowali w duchu neoplatońskim, jako odbywający się poza czasem. Stworzenie jest więc odwieczne tak samo jak Bóg. Nie było tedy początku świata; nie było pierwszego człowieka. Bezczasowy proces powstawania świata awerroiści pojmowali jako proces konieczny, a więc nie jako akt woli Bożej. I to miało konsekwencję, która dla prawowiernych myślicieli chrześcijańskich była nie do przyjęcia: zaprzeczenie wolności Boga w tworzeniu.

3. DETERMINIZM POWSZECHNY. Zjawiska fizyczne są z sobą ściśle przyczynowo powiązane, w szczególności zjawiska astronomiczne, które decydują o biegu zdarzeń ziemskich.
Z determinizmu powszechnego awerroiści wywodzili determinizm psychologiczny; z determinizmu psychologicznego wyciągali znów konsekwencję, której etyka chrześcijańska przyjąć nie mogła: zaprzeczenie odpowiedzialności.

4. TEORIA DWÓCH PRAWD. Do teorii tej nie uciekał się Awerroes, natomiast korzystali z niej awerroiści łacińscy. Wypowiadali bowiem tezy jawnie niezgodne z nauką Kościoła, a jednocześnie chcieli być z Kościołem w zgodzie. Twierdzili więc, że co jest prawdziwe wedle filozofii, może nie być prawdziwe wedle wiary; oni głoszą filozofię, a Kościół podaje prawdy wiary. Dla scholastyki było to rozwiązanie nie do przyjęcia, bo podważało ten zasadniczy pogląd na stosunek wiary i rozumu, na którym wznosił się gmach scholastyki. Oficjalnie nie głoszono podwójnych prawd, w każdym razie dotąd nie został znaleziony taki tekst. Potępienie z f. 1277 formułuje zarzut hipotetycznie: *quasi sint duae veritates contrariae.* Istota sprawy, wedle Wł. Seńki, leżała w rozumieniu filozofii, jakie wytworzyło się wśród radykalnych arystotelików:
A) Wystąpiła, mianowicie, myśl o historycznym jej traktowaniu: filozofia - to wykład tego, co twierdzili dawni wielcy myśliciele. Siger z Brabantu pisał: „Naszym głównym zamierzeniem nie jest badać, jaka jest prawda o duszy, lecz jaka była o niej opinia filozofa". Na co mu odpowiadał Tomasz: „Nie po to studiuje się filozofię, by wiedzieć, co sobie wyobrażali ludzie, lecz po to, by wiedzieć, jaka jest w rzeczywistości prawda".
B) Pojawiła się również koncepcja filozofii jako nauki niezależnej od światopoglądu. Każda nauka ma swe zasady i wnioski każdej są zależne od tych zasad: nie mogą być modyfikowane nawet przez wiarę. Twierdzenia nauki są ważne jedynie w odniesieniu do jej założeń. Bóg, jeśli chce, może uczynić inaczej, ale to już wykracza poza kompetencje filozofa. Boecjusz z Dacji (w tekście niedawno odnalezionym przez węgierskiego historyka) pisał: „O czymkolwiek filozof jako filozof twierdzi lub zaprzecza, czyni to wyłącznie w oparciu o przyczyny i naturalne zasady. A prawdom, których nie może wyprowadzić ze swych zasad, ale które nie są / tymi zasadami sprzeczne i nie burzą jego nauki, zaprzeczać nie potrzebuje".
OPOZYCJA. Już w 1210 r. dekret biskupów zgromadzonych w Paryżu nakazał spalenie dzieła Dawida z Dinant i zakazał czytania niektórych pism Arystotelesa i Awicenny jako nie dających się pogodzić z wiarą. Zakaz ponowiony został w 1215 i 1231 r. Późniejsze kondemnaty wywołane zostały przez uformowanie się w Paryżu szkoły awerroistycznej pod przewodem Sigera. Biskup paryski Stefan Tempier potępił w 1270 r. tezy awerroizmu. AV następnych latach wprowadzono w uniwersytecie szereg obostrzeń skierowanych przeciw awerroistom. A w 1277 r. ukazał się nowy dekret potępiający 219 tez, między którymi zresztą oprócz awerroistycznych znajdowały się tezy neoplatońskie, a także niektóre tezy Tomasza z Akwinu, Rogera Bacona i innych.
Jednym z pierwszych autorów znających Awerroesa był Wilhelm z Owernii. Sposób, w jaki go cytował, nie wskazuje na to, by zdawał sobie sprawę z istoty awerroizmu i z jego niezgodności z nauką chrześcijańską. Bacon w wykładach paryskich 1241 - 1247 również nie dostrzegł głównej innowacji Awerroesa: monopsychizmu. Tak samo Albert w *Summa de creaturis,* pisanej około r. 1240. W r. 1256 Albert został wezwany do papieża Aleksandra IV dla wyjaśnienia „jedności rozumu". Od tego dopiero czasu datują się wystąpienia przeciw awerroistom Bonawentury, Alberta, Tomasza, potem także Idziego Rzymianina i Rajmunda Lulla. Najwięcej zaś walczyli z Awerroesem prawowierni zwolennicy Arysto-

telesa: dla nich sprawa była szczególnie ważna, chcieli uratować filozofię Arystotelesa, którą interpretacja awerroistów kompromitowała w oczach chrześcijan. Czynili to przćde wszystkim Albert Wielki i Tomasz z Akwinu; pierwszy wydał pracę pod tytułem: *De unitate intellectus contra Averroem,* drugi zaś w r. 1270 *De unitate intellectus contra aver-roistas.* Odpowiedzią na to ostatnie pismo była *De anima intellectiva* Sigera.
ROZWÓJ ARYSTOTELIZMU I AWERROIZMU. Po Dawidzie z Dinant nie ma śladów dalszego trwania materialistycznej koncepcji, inspirowanej przez Aleksandra z Afrodyzji; była może w XIII w. indywidualną własnością Dawida. Natomiast awerroizm łaciński, zaczęty w połowie XIII wieku, stworzył szkołę, która trwała mimo zakazy. Ze współczesnych Sigerowi wybijał się jeszcze wśród awerroistów Boecjusz z Dacji. Jego niedawno odkryte wybitne dzieło *De aeternitate mundi* formułowało podstawowe założenia całego nurtu filozoficznego. W dziejach tego nurtu drugim etapem była działalność Egidiusza z Orleanu (w końcu XIII w.), który w duchu awerroizmu wykładał etykę Arystotelesa. Etap trzeci tworzyli Tomasz Wilton i Jan z Jandun, domagający się radykalnego oddzielenia filozofii od teologii; oni to dopiero pismom swym nadali ton zaczepny wobec Kościoła. Wreszcie etap czwarty. Marsy li usz z Padwy (zm. 1342), przyjaciel Jana z Jandun, przeniósł w swym *Defensor pacis* awerroizm na grunt polityki, wyzyskał jego hasła jako hasła wolności i postępu społecznego.
Poza Paryżem szkoła awerroistów miała swe siedziby we Włoszech, zwłaszcza w Padwie i Bolonii. Wytrzymała wszystkie ataki, przetrwała średniowiecze, doczekała się Odrodzenia. I mogła wtedy wystąpić jawniej. Wówczas, w XIV w., także na podłożu poglądów Aleksandra z Afrodyzji wytworzyła się we Włoszech szkoła filozoficzna. I oto okazała się rzecz szczególna: w dobie skierowanych przeciw obu represji Awerroes i Aleksander występowali jako sojusznicy; gdy natomiast poglądy ich mogły być głoszone swobodnie, wyszły na jaw przeciwieństwa w ich poglądach i - powstał zacięty i długotrwały spór awerroistów z aleksandrystami.

ŚW. BONAWENTURA I AUGUSTYNIŚCI XIII W.

System prawowierny, który pierwszy uzyskał panowanie w XIII w. po odzyskaniu pism Arystotelesa, był konserwatywny, usposobiony na ogół odpornie wobec nowych źródeł; wierny tradycji, opierał się przeważnie na Augustynie i wraz z nim zajmował postawę platońską. Ten „augustynizm XIII wieku" wchłonął wszakże pewne poglądy, które odróżniły go od augustynizmu panującego we wczesnym średniowieczu. Zgodnie z tradycją augustyńską obejmował zarówno mistykę, jak i scholastykę. Rozwinięty został przeważnie przez uczonych franciszkanów, tzw. „starą szkołę franciszkańską", a najznakomitszego przedstawiciela miał w św. Bonawenturze.
POPRZEDNICY AUGUSTYNIZMU. Głównym źródłem i główną powagą szkoły był św. Augustyn. Najważniejsze zaś ogniwo między nim a szkołą stanowił w zakresie
scholastyki św. Anzelm, a w zakresie mistyki stanowili - wiktorianie. Wszelako „augustynizm XIII w." nie był wiernym odwzorowaniem doktryny św. Augustyna; był stanowiskiem poniekąd kompromisowym, łączącym tę doktrynę z niektórymi nowo odzyskanymi poglądami starożytnych. Te nowe poglądy były przeważnie treści epistemologicznej i psychologicznej, a pochodziły głównie od Arystoteles a, choć znalazły się między nimi poszczególne pomysły stoickie *(rationes seminales)* i neoplatońskie (teoria światła).
ROZWÓJ AUGUSTYNIZMU. Augustynizm w nowej postaci, typowej dla XIII w., był 1) zainicjowany na początku stulecia przez Wilhelma z Owernii i paru innych współczesnych mu scholastyków, 2) wprowadzony do zakonu braci mniejszych i do Uniwersytetu Paryskiego przez Aleksandra z Hales i przezeń rozwinięty w dziale teologii i psychologii, 3) uzupełniony w zakresie filozofii przyrody przez franciszkanów z Oksfordu, najwięcej przez Roberta Grosseteste, 4) doprowadzony do najpełniejszego wyrazu przez Bonawenturę, 5) przez jego następców rozszerzany w dziedzinie teorii poznania i broniony przed systemem arystotelesowsko-tomistycznym, któremu jednak stopniowo ulegał.
Wcześni zwolennicy augustynizmu w XIII w. należeli zarówno do księży świeckich (np. Wilhelm z Owernii), jak do zakonu dominikanów (np. Roland z Kremony) i franciszkanów. Niebawem jednak wśród dominikanów zapanował tomizm, franciszkanie natomiast zostali wierni tradycji augustyńskiej.
W początkach augustynizmu, przed dojrzałym sformułowaniem go przez Bonawenturę, największą rolę odegrali dwaj ludzie:

1. WILHELM Z OWERNII, biskup Paryża (zm. 1249), znał już wiele pism Arystotelesa, ale do jego poglądów jeszcze się nie przekonał. Ostrze jego polemiki zwrócone było co prawda nie wprost przeciw Arystotelesowi, lecz przeciw teoriom arystotelików arabskich: że materia jest wieczna; - że stworzenie było nie aktem woli Bożej, lecz procesem koniecznym; - że rzeczy materialne i duchy niższe nie zostały stworzone bezpośrednio przez Boga; - że Opatrzność nie czuwa nad wydarzeniami jednostkowymi. Był na ogół wierny tradycji scholastycznej; nawet w zagadnieniu poznania głosił poglądy zgodne z Augustynem: że zasady poznania zawdzięczamy szczególnemu oświeceniu boskiemu, że dusza samą siebie poznaje bezpośrednio, że pojęcia tworzymy nie drogą abstrakcji, lecz przez odrębną władzę umysłu. Jednakże w pojmowaniu poznania zmysłowego korzystał już z poglądów Arystotelesa.

2. ALEKSANDER Z HALES (zm. 1245), profesor paryski, wstąpił w 1231 r. do zakonu braci mniejszych. Był pierwszym wybitnym uczonym franciszkaninem i jego poglądy filozoficzne utrwaliły się w zakonie. Jego wielka *Summa universae theologiae,* pisana zapewne w czwartym dziesięcioleciu XIII w. (ukończona później przez innych uczonych), była ostatnim ogniwem w tworzeniu się dojrzałej formy scholastycznego wykładu. Był zapewne pierwszym uczonym łacińskiego średniowiecza, który korzystał z całego Arystotelesa. Akceptował wiele nowych doktryn, a - starych nie chciał się wyrzec. W teologii dowodził istnienia Boga zarówno sposobem Augustyna, jak i sposobem Arystotelesa. W teorii poznania twierdził, jak Augustyn, że poznanie pierwszych zasad wymaga pośrednictwa Bożego, ale też, jak Arystoteles, że poznanie świata cielesnego osiąga się na drodze doświadczenia i abstrakcji. W psychologii od Arystotelesa wziął pojęcie rozumu czynnego, ale interpretował go po augustyńsku jako światło udzielone przez Boga umysłowi. Rozróżnienie zaś formy i materii zastosował szerzej nawet, niż to było zamierzone przez Arystotelesa, bo także do przedmiotów bezcielesnych, i wprowadził przez to pojęcie materii duchowej, które zostało już w tradycji szkoły.

Ci dwaj uczeni byli głównymi bezpośrednimi poprzednikami Bonawentury.

BONAWENTURA. ŻYCIE I DZIEŁA. Św. Jan Fidanza (1221-1274) przezwany został „Bonawenturą" przez św. Franciszka z Asyżu i pod tym imieniem jest znany powszechnie. Był z pochodzenia Włochem, urodzonym w Toskanii. W 1238 r. wstąpił do zakonu franciszkanów. Studiował w Paryżu w latach 1243 - 1245; był tam uczniem Aleksandra z Hales, którego stał się najznakomitszym następcą, przerastającym mistrza. Od 1248 r. wykładał w Paryżu. W 1257 r. oderwany został od pracy naukowej i stanął na czele zakonu braci mniejszych, od 1273 r. był biskupem i kardynałem. Zaprzyjaźniony z wielkim arystotelikiem Tomaszem z Akwinu, znał dokładnie Arystotelesa, ale uważał na ogół jego stanowisko za niezgodne z nauką chrześcijańską, przeto w zasadniczych punktach został wierny filozofii Platońsko-Augustyńskiej. Nie było jego aspiracją tworzenie nowych poglądów, lecz zachowanie dawnych; był tradycjonalistą, reprezentantem w XIII w. starej tradycji scholastycznej. Był umysłem nadzwyczaj wszechstronnym, scholastykiem zarazem i mistykiem, teologiem i filozofem. Wszakże, jak wszyscy prawie zwolennicy augustynizmu, kładł nacisk na teologię, i filozoficzne jego poglądy trzeba wyłuskiwać z traktatów teologicznych.

Główne jego dzieło scholastyczne: *Commentarii in quatuor libros Sententiarum Pet r i Lombardi* (1248).
Główne dzieła mistyczne: *Itinerarium mentis in Deum, Breviloquium, Soliloguium.*

POGLĄDY BONAWENTURY. 1. TEORIA POZNANIA jego była samodzielnym połączeniem arystotelizmu z augustynizmem, czyli teorii abstrakcji z teorią iluminacji, racjonalizmu z mistycyzmem.

A) Rozwój poznania pojmował empirycznie, jak Arystoteles. Poznanie zaczyna się od spostrzeżeń. Postęp zaś jego polega tylko na abstrakcyjnym ujmowaniu tego, co zawarte w spostrzeżeniach. Na drodze abstrakcji ze zmysłowych obrazów umysł dochodzi do pojęć i dalej, „abstrahując i oczyszczając", znajduje najogólniejsze prawdy.

B) Teoria abstrakcji wystarczała Bonawenturze do wytłumaczenia powstania i rozwoju poznania. Ale skąd poznanie czerpie pewność? - to wymagało, w jego przekonaniu, innego już tłumaczenia. I przez to, zacząwszy swą teorię poznania od Arystotelesa, kończył ją na Augustynie. Tu apelował do zdolności wrodzonych. Mniemał, że jeśli umysł odróżnia w niezawodny sposób prawdę od fałszu, to dlatego, iż posiada wrodzoną „naturalną zdolność sądzenia" *(iudicatorium naturale).* Ta zdolność zakłada zaś znajomość „niezmiennych i wiecznych reguł prawdy". Znając prawdy ogólne i wieczne, umysł na ich podstawie wydaje sądy o prawdach szczegółowych; poznajemy tedy nie tak, jak twierdzą empiryści, lecz wprost odwrotnie: prawdy szczegółowe poznajemy przez ich „wieczne zasady" *(in rationibus aeternis).* To odwołanie się do zdolności wrodzonych poprowadziło Bonawenturę jeszcze dalej: do uznania czynników nadprzyrodzonych w poznaniu. Znamy bowiem prawdy wieczne, a prawdy wieczne są w

Bogu i w Bogu tylko można je oglądać. Boga zaś może oglądać jedynie ten, kogo sam Bóg oświeci. Że zaś wszelkie prawdy poznajemy przez wieczne, więc wszystko, co poznajemy, poznajemy przez Boga. Rzeczy poznajemy nie wprost, lecz przez ich wieczne, idealne wzory, istniejące w umyśle Bożym („egzemplaryzm"). Wszelkie rzeczy, nawet przyrodzone, poznajemy dzięki światłu nadprzyrodzonemu-Z genetycznym empiryzmem Bonawentura łączył tedy „iluminizm", przyjmujący nieempiryczne i nawet nadprzyrodzone źródło poznania. Empiryzm był wprawdzie jednym biegunem teorii poznania Bonawentury, ale supranaturalizm był drugim.

C) Już tedy w poznaniu rzeczy przyrodzonych Bonawentura widział czynnik nadprzyrodzony ; tym bardziej w poznaniu Boga. Pełne poznanie Boga mogło dlań być jedynie poznaniem mistycznym, udzielonym przez szczególną łaskę. Bonawentura poświęcił mistyce znaczną część swych dzieł, był wielkim mistykiem XIII wieku. W duchu Augustyna i podobnie jak to przed stuleciem czynili wiktorianie, dążył do syntezy scholastyki z mistyką uważając poznanie mistyczne za ukoronowanie racjonalnego. Usiłował, jak wiktorianie, odtworzyć drogę, jaką umysł przejść musi, aby dojść do najwyższego, mistycznego poznania. Poznanie Boga przez Jego dzieła miał za najniższy szczebel; wyższe jest poznanie Boga przez obraz Jego, jaki mamy w duszy, jeszcze wyższe jest poznanie Go wprost, jakiego dostąpić możemy w stanach mistycznych.

Stopniowe wznoszenie się poznania przedstawiał jako sześć stopni widzenia. Najniższe jest widzenie umysłu przyrodzonego *(visio intelligentiae per naturam inditae)* - potem następuje 2) widzenie umysłu podniesionego przez wiarę *(perfidem sublevatae),* 3) pouczonego przez Pismo *(per Scripturam eruditae),* 4) natchnionego przez kontemplację *(per contemplationem suspensae),* 5) objaśnionego przez proroctwa *(per prophetiam illustratae) i* 6) pogrążonego w zachwycie *(per raptum absorptae).* Najwyższe szczeble tej drabiny należą już do poznania mistycznego: w nich dusza wchodzi na drogę zjednoczenia się z Bogiem. A jest to najwyższa z trzech dróg duszy, jakie rozróżniała średniowieczna mistyka i jakie Bonawentura przedstawił w specjalnym dziełku *De triplici via.* Najpierw wyzwolenie duszy ze zła *(via purgativa),* potem wewnętrzne jej oświecenie *(via illuminativa),* wreszcie zjednoczenie z Bogiem *(via unitiva).*

Połączenie poglądów Augustyna i Arystotelesa, o które kusił się Bonawentura, zmierzało do połączenia stanowisk tak różnych, jak aprioryzm i empiryzm, mistycyzm i racjonalizm. Faktycznie zaś to, co chciał łączyć, było bodaj jeszcze bardziej rozbieżne. Arystotelesowska teoria poznania wyrastała bowiem z przekonania, że byt prawdziwy nie jest inny od przyrodzonej rzeczywistości, wśród której żyjemy, Augustyńska zaś oparta była na założeniu, że rzeczywistość jest tylko obrazem prawdziwego bytu. Synteza Bonawentury usiłowała tedy łączyć dwa bardzo odmienne poglądy na świat: pogląd naturalistyczny starożytnych i symbolistyczny średniowiecza.

2. NAUKA O BOGU i ŚWIECIE. Z teorii poznania Bonawentury wynikało, że Boga znamy bezpośrednio, a nie przez pośrednictwo rzeczy stworzonych. Do pojęcia Boga nie dochodzimy na drodze rozumowania, lecz znajdujemy je we własnym umyśle; Bóg jest „jak najbardziej obecny" *(praesentissimus)* w myśli naszej. Przeto istnienie jego nie wymaga dowodu. Jeśli zaś dla względów apologetycznych dowód ma być przeprowadzony, to może być oparty na samym pojęciu Boga, wedle wzoru Augustyna i Anzelma.

Nie Boga poznajemy przez świat, lecz odwrotnie, świat poznajemy przez Boga. Nie rozumiemy bowiem stworzenia, póki nie zrozumieliśmy stwórcy; niezbędne jest poznać byt pierwotny, aby rozumieć pochodny, poznać byt pełny, aby rozumieć ograniczony.

Teologia Bonawentury, uznająca bezpośrednie i pozytywne poznanie Boga, była radykalnym przeciwstawieniem „teologii negatywnej". Była teologią najbardziej pozytywną, jaka kiedykolwiek była głoszona.

Bonawentura pojmował Boga zgodnie z Augustynem i tradycją. Natomiast do pojmowania świata wprowadził szereg myśli, nasuniętych XIII wiekowi przez studium antyku. Przede wszystkim trzymał się hilemorfizmu: był to, obok genetycznego empiryzmu w teorii poznania, główny motyw perypatetycki jego filozofii. Nie przyswoił sobie wszakże poglądu Arystotelesa w czystości; dość powiedzieć, że uznawał mnogość form w jednej rzeczy, a materię widział nie tylko w ciałach, lecz i w duszach (oczywiście, w sensie arystotelesowskim, gdzie materia jest czymś zupełnie różnym od ciała).

Teologii nie miał, jak większość scholastyków (w szczególności Tomasz z Akwinu), za wiedzę spekulatywną, lecz - za wiedzę praktyczną. Do atrybutów Boga zaliczał *Ordo et Lex,* ład i prawo; a objawianie się tego ładu i prawa widział w człowieku i jego porządku moralnym. Istoty zaś porządku

moralnego dopatrywał się w podporządkowaniu działania rozumowi *(recta ratio).* Sprawy moralne zaliczał do dziedziny sztuki *(ars)* raczej niż wiedzy. Bonawentury ujęcie teologii jako *scientia practica* oddziałało na najznakomitszych filozofów w następnych pokoleniach, na Dunsa Szkota, Wilhelma Ockhama i wszystkich myślicieli późniejszego średniowiecza niechętnych spekulacji - aż po humanistów Odrodzenia, którzy z filozofami franciszkańskimi odnajdywali więcej związków niż z dominikańskimi.

3. METAFIZYKA ŚWIATŁA i RACJE ZARODKOWE. Bonawentura włączył do swej filozofii dwie te doktryny starożytne, jak najbardziej odpowiadające Augustyńskiemu poglądowi na świat.

A) Metafizyka światła była neoplatońskiego pochodzenia; uznana już przez Augustyna, w XIII w. została odnowiona przez Roberta Grosseteste. Służyła do wytłumaczenia natury materii. Według niej światło, będące najsubtelniejszą i najbliższą bezcielesności postacią materii, stanowi jej postać pierwotną, a jego promieniowanie daje obraz wytwarzania się wszelkiej materii.

Bonawentura zmodyfikował teorię tę twierdząc, że światło nie jest materią, lecz siłą działającą w materii, czyli - mówiąc wchodzącym wówczas w użycie językiem Arystotelesowym - formą. Był zdania, że światło jest w każdym ciele, że jest powszechną formą *(forma communis)* ciał, poza nim dopiero ciała mają formy swoiste *(formae speciales),* które stanowią o odrębnych własnościach każdego gatunku. Metafizyka światła pozwala uzmysłowić abstrakcyjne pojęcia Augustyńskiej i Arystotelesowskiej metafizyki. Na podobieństwo światła tłumaczono działanie rozumu czynnego. Nawet działanie Boga, gdy daje łaskę i poznanie duszom, próbowano zrozumieć jako zsyłanie przezeń światła.

B) Teoria „racji zarodkowych" *(rationes seminales)* służyła do wytłumaczenia rozwoju ciał. Prawidłowość rozwoju byłaby niezrozumiała, gdyby nie miała przyczyny w samych ciałach. W każdym ciele zawarty jest od początku „zarodek", który wywołuje jego rozwój i celowo nim kieruje. Tę teorię stoicką Bonawentura połączył z Arystotelesowską, utożsamiwszy zarodki z „formami" rzeczy, podobnie jak to uczynił w teorii światła. Co więcej, dał zarodkom znaczenie nadprzyrodzone, korzystając w tym znów z Augustyna, który sam tu korzystał z neoplatończyków. Twierdził mianowicie, że zarodki rzeczy są to myśli Boże, zaszczepione przez Boga w ciałach. Nawet więc w teorii ciał Bonawentura znalazł sposobność do wprowadzenia teocentrycznych tendencji augustynizmu.

ISTOTA AUGUSTYNIZMU XIII WIEKU. Osnowa jego była ta sama, co filozofii samego św. Augustyna: nieskończona przewaga Boga nad stworzeniem i duszy nad ciałem. Przewaga ta była nie tylko metafizyczna, ale i epistemologiczna, bo Boga i duszę znamy nieporównanie lepiej niż świat materialny.

Ten pogląd na świat w połączeniu z nowymi ideami XIII wieku wyłonił szereg doktryn specjalnych, stanowiących odrębne cechy tej postaci augustynizmu, jaka wytworzyła się w XIII w., mianowicie: połączenie w teorii poznania iluminizmu z genetycznym empiryz-mem Arystotelesowskim; - bezpośrednie, intuicyjne poznanie Boga i własnej duszy; - aprioryczny sposób dowodzenia istnienia Boga; - powszechny hilemorfizm i uznanie istnienia materii duchowej; -światło jako powszechna forma ciał; - mnogość form w substancjach; - *rationes seminales* itd. - Nie tyle ogólna postawa, ile te specjalne doktryny były przedmiotem dyskusji w szkole i opozycji ze strony drugiego wielkiego obozu filozoficznego, obozu tomistów.

SZKOŁA. Filozofia augustyńska rozwinęła się głównie wśród członków zakonu franciszkańskiego. Podczas gdy w Paryżu zapanował arystotelizm, Oksford stał się twierdzą augustynizmu. - Można wyróżnić przynajmniej cztery pokolenia augustynistów w XIII w.: poprzednicy Bonawentury (o których była mowa poprzednio), jego współcześni i dwie generacje uczniów.

1. WSPÓŁCZEŚNIE Z BONAWENTURĄ głosili augustynizm: *a)* we Francji Jan z La Rochelle (de Rupella, ur. około 1200, zm. 1245), uczeń Aleksandra z Hales, a potem jego kolega jako profesor Uniwersytetu Paryskiego, który opracował zwłaszcza psychologię (w *Summa de animd); b)* w Anglii - Adam z Marsh, który rozpoczął w połowie stulecia długi szereg wybitnych franciszkańskich profesorów Oksfordu.

2. UCZNIOWIE Bonawentury: Jan Peckham, Anglik, arcybiskup kantuareński (ur. około 1240, zm. 1292), Mateusz z Aąuasparta (ur. między 1235 a 1240, zm. 1302), Włoch, generał zakonu, kardynał, obaj lektorzy S. Palatii w Rzymie, i Wilhelm z la Marę, Anglik, który uczył w Oksfordzie (zm. 1298). Scholastycy ci odznaczyli się zwłaszcza subtelnymi analizami epistemologicznymi, które wszakże spajali z Augustyńska metafizyką, z iluminizmem i egzemplaryzmem. Szczególnie typowy pod tym względem był Mateusz Aąuasparta.

3. Do następnej, czwartej generacji augustyńsko-franciszkańskiej szkoły należeli Wilhelm z Ware, Roger z Marston, Ryszard z Middletown, Piotr Olivi, utalentowani i samodzielni myśliciele, którzy działali w

ostatnich dziesięcioleciach XIII w., a przygotowywali zwrot, jaki w filozofii scholastycznej dokonał się w następnym stuleciu.
4. W XIII w. wśród franciszkanów oksfordzkich wyodrębniła się grupa, która, zachowując ogólną naukę augustynizmu, zajmowała się specjalnie naukami empirycznymi i matematycznymi; w grupie tej wyróżnił się Roger Bacon.
5. Na przełomie XIV w. doktryny szkoły zostały zmodyfikowane przez Dunsa Szkota i w tej zmienionej formie, pod mianem skotyzmu, augustynizm miał licznych zwolenników aż do końca wieków średnich. Jeden z najsławniejszych i najbardziej reprezentatywnych ludzi XIII wieku - Dante - w poglądach swych zbliżył się najwięcej do obozu augustyńskiego; łączył, jak augusty-niści, scholastykę z mistyką. Jednakże przyswoił sobie też różne czynniki neoplatońskie, a intelektualizmem swym zbliżał się do Tomasza z Akwinu.

ROGER BACON I EMPIRYZM ŚREDNIOWIECZNY

Pomiędzy zwolennikami filozofii augustyńskiej na wyróżnienie zasługuje odłam, który poświęcił się specjalnym badaniom naukowym. Metafizykę pojmował w duchu Augustyna, ale naukę w duchu empiryzmu. Miał główny ośrodek w Oksfordzie i głównego przedstawiciela w Baconie.
POPRZEDNICY. Szkoła empirystów oksfordzkich była niejako dalszym ciągiem szkoły w Chartres. Gdy ta pod koniec XII w. zaczęła chylić się ku upadkowi, szkoła angielska objęła jej tradycję naukową. Ale była bogatsza od szkoły w Chartres o to wszystko, co w zakresie nauk matematycznych i przyrodniczych Arabowie na progu XIII w. udostępnili Zachodowi.
Bezpośredni poprzednicy Bacona: *A)* w Oksfordzie zasłużył się na polu badań empirycznych jeszcze przed Baconem Alfred z Sareshel, zwany też Alfred Anglicus, autor pracy *O ruchu serca.* Przede wszystkim zaś Robert Grosseteste lub Greathead (1175-1253), franciszkanin, od 1235 r. biskup Lincolnu, organizator studium franciszkańskiego w Oksfordzie, które odegrało doniosłą rolę w dziejach średniowiecznej nauki. Sam zaznaczył się w nauce zwłaszcza myślą o matematycznym traktowaniu przyrodoznawstwa, którą powziął w związku z rozważaniami nad naturą światła. On to jeszcze przed Bonawenturą, pod wpływem arabskich traktatów optycznych, podjął stary neoplatoński pogląd, że światło jest pierwotną postacią materii, a zatem prawa rozchodzenia się światła są prawami tworzenia się materialnego świata. Bez znajomości linii, kątów i figur niepodobna tedy znać przyrody, a zwłaszcza bez linii prostej, kuli i piramidy, gdyż te są zasadniczymi kształtami.
B) Poza Oksfordem już tylko sporadycznie były prowadzone badania empiryczne i głoszony program empiryzmu. Jako swego poprzednika Bacon sławił szczególniej Francuza Piotra z Maricourt, którego nazywał „mistrzem eksperymentu" *(dominus expe-rimentorum),* a którego traktat o magnesie był ceniony jeszcze w XVII w.
ŻYCIE. Roger Bacon (ur. między 1210 a 1215, zm. ok. 1294), Anglik, studiował w Oksfordzie i Paryżu, głównym jego nauczycielem był Robert Grosseteste. Wykładał pierwotnie w Paryżu. Około połowy stulecia wstąpił do franciszkanów w Oksfordzie. Od 1257 r. przerwał pracę pedagogiczną i oddał się całkowicie badaniom naukowym. Pracował w trudnych warunkach, wśród stałych przeszkód ze strony przełożonych. Warunki te zmieniły się, odkąd papieżem został gorący jego zwolennik Klemens IV; ten polecił mu wykonać prace projektowane, a zakazane przez przełożonych zakonnych. Bacon z niezwykłą szybkością w przeciągu 1267 r. spisał swe główne dzieła. A i w późniejszych latach pisał wiele. Pisma te nie tylko swą doktryną, ale i tonem pewnym siebie i zaczepnym drażniły konserwatywnych uczonych i władze kościelne. A gdy zabrakło pa-pieża-opiekuna, pisma Bacona zostały potępione, a on sam ukarany więzieniem, w którym przebył lat czternaście. Był umysłem pod wieloma względami nie średniowiecznym: indywidualista, nieprzyjaciel autorytetów, usposobiony krytycznie wobec wszystkich i wszystkiego. Cechowało go zamiłowanie do badań empirycznych, a także zmysł filozoficzny: był nie tylko wybitnym przyrodnikiem, ale też wybitnym na swe czasy znawcą języków.
PISMA. Głównym jego dziełem było *Opus maius,* obejmujące w 7 częściach teorię błędów umysłu ludzkiego, pogląd na stosunek nauki i teologii, lingwistykę, matematykę, perspektywę, „naukę eksperymentalną" i filozofię moralną. *Opus minus* jest streszczeniem poprzedniego, a *Opus tertium* przeróbką obu: wszystkie trzy pochodzą z 1267 r. Bacon jeszcze i w innych traktatach, np. *Communia naturalium,* rozwijał te same tematy. *Speculum astronomiae* było treści astrologicznej. Autobiograficzne szczegóły zawiera *Opus tertium.*

POGLĄDY R. BACONA. Podczas gdy w Paryżu i w większości środowisk naukowych XIII w. uwaga uczonych była ześrodkowana na zagadnieniach teologiczno-filozoficznych, w Oksfordzie zajmowano się głównie zagadnieniami przyrodniczymi, a za to mniej - ogólnymi zagadnieniami filozofii, i zadowalano się bądź starą, tradycyjną filozofią augustyńską, bądź też neoplatońską, którą razem z faktami naukowymi wyczytano u autorów arabskich. I Roger Bacon, który usiłował budować nową naukę, łączył ją ze starą filozofią.

1. DOŚWIADCZENIE PRZYRODNICZE. Z hasłem doświadczenia Bacon wystąpił przeciw zwykłemu w scholastyce spekulatywnemu rozstrzyganiu zagadnień. Pisał: „Dwa są sposoby poznania, mianowicie przez argumentację i przez doświadczenie. Argumentacja prowadzi do wniosków, zmusza do ich wyciągania, ale nie daje pewności, nie usuwa wątpliwości. Umysł zaspokaja się jedynie oglądając prawdę, a do oglądania prawdy może dojść tylko na drodze doświadczenia. Bez doświadczenia niepodobna nie wiedzieć w dostateczny sposób". Żadne rozumowanie, żaden argument, żadna teoria nie przekonają np., że ogień parzy; tego trzeba doświadczyć. Tylko wiedza doświadczalna ma charakter przekonywający, daje pewność.

Bacon posługiwał się nie tylko prostym doświadczeniem, ale i eksperymentem, czyli umyślnym wywoływaniem zjawisk dla ich doświadczalnego badania. Zarazem znał wagę matematycznego badania zjawisk; połączenie metody doświadczalnej z matematyczną było od Grosseteste'a charakterystyczne dla szkoły oksfordzkiej. „Niepodobna" - pisał Bacon - „znać rzeczy tego świata, jeśli się ich nie zna matematycznie". Powoływał się tu na astronomię: zjawiska astronomiczne bowiem posiadają matematyczną prawidłowość, a zjawiska ziemskie zależne są od astronomicznych. Do matematyki zaliczał muzykę, co nie było poglądem nowym; przeciwnie - odpowiadało zarówno starożytnej, jak średniowiecznej tradycji; ale ze związku tego wyciągnął szczególny wniosek: że muzyce dowody matematyczne zawdzięczają swe piękno. A „dowody matematyczne powinny zmierzać do piękna *(esse in fine pulchritudinis),* bo ono pociąga umysł ku zbawiennym prawdom".

Natomiast o metodzie uogólniania faktów doświadczonych, o metodzie indukcji (w której, w cztery wieki później, celował jego imiennik, Franciszek Bacon), Roger Bacon miał pojęcie bardzo prymitywne. Za to znów trafnie, a zupełnie wyjątkowo jak na średniowiecznego myśliciela, pojmował naukę jako postępujący i nieskończony proces: „Prawdy szukać będziemy aż do końca świata, nic bowiem w pomysłach ludzkich nie jest doskonałe".

Nie tylko układał teorię wiedzy eksperymentalnej, ale i sam eksperymentował. Sam fabrykował przyrządy do badań. A nie tylko badał, ale starał się też praktycznie stosować swe badania i opierać na nich wynalazki. Był przekonany, podobnie jak później Kartezjusz, że „wiedza eksperymentalna" przedłuży życie ludzkie, że nauczy odkrywać przyszłość i przeszłość. O kalendarzu wyrażał myśli, które zostały urzeczywistnione dopiero w 1582 r.

Jego rozważania geograficzne, powtórzone bez cytowania przez Piotra d'Ailly, miały przez to pośrednictwo pewien wpływ na odkrycie Ameryki.

Wśród różnorodnych jego pomysłów i przepowiedni, nieraz naiwnych i fantastycznych, niektóre były prawdziwie zastanawiające. Pisał o szkłach zbierających promienie słońca w jednym miejscu i mogących wrogowi uczynić szkodę. Pisał o mieszaninie zawierającej saletrę, która, zapalona w żelaznej rurze, wybucha z wielkim hukiem. „Można zbudować okręty, które będą wiosłowały bez pomocy ludzi, tak że będą pływać jak największe statki na rzekach i morzach, posłuszne kierownictwu jednego człowieka, jadąc szybciej, aniżeli gdyby były pełne poruszających je ludzi. Można też budować wozy, których nie będzie ciągnęło żadne zwierzę, a które będą poruszać się z gwałtowną szybkością".

2. DOŚWIADCZENIE MISTYCZNE. Wszakże Bacon był empirystą nie w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Głosił hasło doświadczenia, ale doświadczenie pojmował szerzej, niż to się czyni obecnie. Twierdził, że doświadczać można nie tylko rzeczy zmysłowych, ale i nadzmysłowych, nie tylko przyrodzonych, ale i nadprzyrodzonych. O Bogu, tak samo jak o przyrodzie, wiedzę prawdziwą zdobywamy nie przez rozumowanie, lecz przez doświadczenie. Co prawda-jest to już doświadczenie innego rodzaju. „Dwojakie jest doświadczenie. Jedno osiąga się przez zmysły zewnętrzne: tak doświadczamy przy pomocy specjalnie wykonanych przyrządów tego, co jest na niebie, a wprost przez wzrok tego, co jest na ziemi; to jest doświadczenie ludzkie i filozoficzne. Ale ono człowiekowi nie wystarcza, trzeba przeto umysłowi innego sposobu, i na to święci patriarchowie i prorocy, którzy pierwsi światu dali naukę, zyskali oświecenie wewnętrzne, a nie trzymali się wyłącznie zmysłów".

Doświadczeniem było dla Bacona wszelkie poznanie nieabstrakcyjne, niedyskursywne, wszelkie

poznanie bezpośrednie. Oglądanie Boga uważał tedy tak samo za doświadczenie, jak oglądanie przyrody. Prawd objawionych też doświadczamy, tylko nie przez zmysły, lecz doświadczamy ich w sobie, we własnej duszy. Obok doświadczenia zewnętrznego jest więc jeszcze doświadczenie wewnętrzne. Ale jest to doświadczenie inne: mistyczne, przekraczające przyrodzone zdolności umysłu i wymagające nadprzyrodzonego, boskiego oświecenia.
Bacon, empiryk, solidaryzował się z augustyńską teorią poznania; nawet szedł jeszcze dalej od innych augustynistów w iluminizmie i mistycyzmie. Znał trojakie oświecenie: jedno przyrodzone, wszystkim ludziom dane, niezbędne, aby jakąkolwiek wiedzę posiąść, drugie - wewnętrzne, nadprzyrodzone. Ponadto przyjmował jeszcze trzecie: praobjawienie, obejmujące wszelką prawdę, a niegdyś udzielone „patriarchom i prorokom" żydowskim; zostało ono zatracone i tylko częściowo odzyskane przez filozofów greckich. Na tym tle Bacon snuł fantastyczną historię filozofii, w której Grecy byli spadkobiercami Żydów, i na tym tle wyobrażał sobie swoją misję: odnalezienie objawionej prawdy. W związku z tym określał filozofię jako „wyjaśnienie boskiej mądrości przez doktryny i dzieło" i tłumaczył powolne jej postępy tym, że Bóg, zagniewany na ludzkość, wydziela jej prawdę skąpo i zmieszaną z fałszem; doświadczenie uważał za sposób odzyskiwania objawienia.
Ostatecznie pogląd Bacona był taki, że wszystkie prawdy znane są tylko dzięki objawieniu, filozoficzne tak samo jak tajemnice religii. Granica między prawdami przyrodzonymi a nadprzyrodzonymi została zatarta, bo wszystkie pochodzą z objawienia. Rozum sam przez się nie jest zdolny do poznania prawdy: filozofię autonomiczną, jaką uprawiali
poganie, Bacon potępił. Jego filozofia była w gruncie *rzeczy* sceptyczna wobec czystej wiedzy. Zalecał metodę doświadczalną, ale zaznaczał, że doświadczenie jest możliwe tylko dzięki objawieniu.
ZNACZENIE R. BACONA. Ten postępowy badacz empirycznych faktów był zacofanym filozofem ze starej szkoły augustyńskiej i mistycznej. Nie poszedł z nowym prądem, który chciał w filozofii odłączyć wiedzę od wiary; zrzekł się filozofii na rzecz wiary. Pracując w bardzo ciężkich warunkach i obdarzony zbyt niecierpliwym temperamentem, nie przyczynił się do postępu nauki; może nawet więcej niż jego współcześni domieszał fantazji do faktów. Ale program jego istotnie mógł się przyczynić do postępu nauk.
Był krańcowym dualistą w metodzie: przyrodoznawstwo było dlań wyłącznie rzeczą doświadczenia, a filozofia - wyłącznie rzeczą wiary. W nowszych czasach dualizm taki znalazł wielu zwolenników, w XIII w. zaś był wyjątkiem, i to podwójnie, zarówno w pojmowaniu przyrodoznawstwa jak i filozofii. Toteż Bacon nie oddziałał na współczesnych. Za to uczeni nowożytni, ceniąc jego program empirycznej nauki, a nie znając dokładnie jego iluministycznej filozofii, czcili w nim zwiastuna nowych czasów.
POKREWNI MYŚLICIELE. Druga grupa empirycznych badaczy XIII w. hołdowała w filozofii nie augustynizmowi, lecz odnowionemu naówczas neoplatonizmowi. W połowie XIII w. najwybitniejszym przedstawicielem tego stanowiska był Witelo, pierwszy filozof związany z Polską: był on neoplatońskim metafizykiem i uczonym przyrodnikiem w jednej osobie. Pod koniec zaś stulecia wytworzyła się grupa przyrodników-neoplatończyków na zachodzie Niemiec. Głównymi myślicielami wśród nich byli: Ulryk ze Strasburga (zm. 1277), a zwłaszcza Teodoryk (Dietrich) z Freibergu (zm. ok. 1310), autor cennego traktatu o tęczy, obaj dominikanie. Zamiłowania do badań przyrodniczych wśród dominikanów niemieckich rozbudził Albert Wielki, który też zapoznał ich z doktrynami neoplatońskimi; dlatego tę grupę myślicieli nazwano szkołą alberty stów.

ŚW. TOMASZ Z AKWINU

Utworzenie chrześcijańskiego arystotelizmu w XIII wieku było przewrotem dla chrześcijańskiej filozofii; albowiem przez tysiąc lat z górą była budowana na podstawie Platońskiego idealizmu, teraz zaś podstawą jej stał się empiryzm perypatetycki. Arystotelizm chrześcijański nie mógł być kopią greckiego, lecz musiał być nowym systemem, analogicznym do tamtego. System ten był dziełem Tomasza z Akwinu, od którego imienia zwie się tomizmem. Został najwcześniej przyjęty przez zakon kaznodziejski i zwolennicy jego w XIII wieku stanowili „szkołę dominikańską" („młodszą", w przeciwieństwie do starszej, wiernej jeszcze augustynizmowi).
POPRZEDNICY. Wzorem dla Tomasza był Arystoteles; od niego przejął:
1. Pojęcie poznania jako procesu receptywnego i na tym pojęciu oparł swą empiryczną teorię poznania.
2. Pojęcie dowodu i na nim oparł rozgraniczenie wiedzy i wiary.

3. Pojęcie przyczynowego powiązania zdarzeń i na nim oparł pogląd na stosunek Boga i stworzenia.
4. Pojęcie aktu (czyli energii) i potencji oraz pojęcia formy i materii, i na nich oparł teorię duszy i ciał, psychologię i filozofię przyrody.
5. Pojęcie środka i na nim oparł swą etykę.
Te pojęcia Tomasz jeszcze uzupełnił. Przede wszystkim przez pojęcia istoty *(essentia)* i istnienia *(esse),* na których oparł rozróżnienie Boga i stworzenia.
System Arystotelesa pociągał średniowiecznych myślicieli swą logiką, pojęciem poznania, filozofią przyrody. Natomiast jego teologia i psychologia zdawały się prawowiernym filozofom niemożliwe do przyjęcia; brakło w nich bowiem uznania, że świat jest stworzony w czasie, że dusza jest nieśmiertelna, że zdarzeniami kieruje Opatrzność. Dopiero Tomasz z Akwinu umiał wykazać, że filozofia Arystotelesa jest z tymi i z wszystkimi innymi artykułami wiary chrześcijańskiej zupełnie zgodna.
Przyjmując zasady filozofii Arystotelesowskiej Tomasz musiał przeciwstawić się platonizmowi, zarówno w jego augustyńskiej, jak i neoplatońskiej wersji, to jest walczyć zarówno ze starą scholastyką, jak i nowymi prądami, wywołanymi przez filozofię Arabów. Jednakże w wielu punktach godził się z Augustynem; odrzucał wprawdzie jego psychologię i odrzucał teorię poznania, ale kontynuował dzieło jego w teologii. W nauce o przymiotach Boga źródłem jego był zarówno Augustyn jak i Arystoteles, a ponadto jeszcze neoplatończycy chrześcijańscy, jak Pseudo-Dionizy, wcześniejsi scholastycy, jak Anzelm, mistycy, jak Bernard; nauka ta, jak i wiele innych nauk Tomasza, była syntezą historyczną w wielkim stylu.
Niektóre znów motywy tomizmu pochodziły ze źródeł neoplatońskich. Na pytanie, jak jest zbudowany świat, odpowiadał w myśl Arystotelesa, natomiast na pytanie, dlaczego jest tak zbudowany, odpowiadał: bo taki właśnie świat jest doskonały. Był to punkt widzenia pochodzący już nie od Arystotelesa, lecz od Plotyna. Od niego też tomizm czerpał hierarchiczną koncepcję świata jako drabiny coraz doskonalszych bytów. Można rzec, że dół tej drabiny, aż po człowieka włącznie, pojęty jest w tomizmie i po arystotelesowsku, ale góra - po neoplatońsku. Korzystając z idei neoplatońskich Tomasz nigdy jednak nie przekroczył tej granicy, która oddziela ortodoksję chrześcijańską od pariteizmu.
POPRZEDNICY BEZPOŚREDNI. Przewrót tomistyczny przygotowali ci uczeni XII w., którzy recypowali pewne działy arystotelizmu, jak teorię uniwersaliów (np. Abelard) lub genetyczną teorię poznania (np. Gilbert). W początkach XII w. takich filozofów było już wielu, należał do nich np. Piotr z Hibernii, nauczyciel młodego Tomasza na fakultecie artystów w Neapolu, który skierował uwagę jego na filozofię Arystotelesa. Tym wszakże, który przed Tomaszem najwięcej uczynił dla utworzenia chrześcijańskiego arystotelizmu, był mistrz jego w Kolonii, Albert.
ALBERT zwany WIELKIM (1193-1280), Niemiec, z rodu hr. v. Bollstadt, scholarz padewski, dominikanin od 1223 r., nauczał od 1226 w różnych miastach niemieckich, 1245-1248 w paryskim uniwersytecie, a od 1248 w nowo utworzonej wyższej uczelni *(studium generale)* w Kolonii. Niejednokrotnie odwoływany na urzędy jako prowincjał, legat papieski, biskup, szybko jednak urzędy te składał i wracał do Kolonii do pracy
nauczycielskiej. Uczony wielkiej wiedzy i talentu, miał za życia autorytet zupełnie wyjątkowy, w oczach potomności zaćmiony nieco przez sławę ucznia; ślad tego uznania pozostał w postaci przydomku „Wielki" nadanego jemu jednemu spośród wszystkich scholastyków.
Dzieła jego składają się w znacznej części z komentarzy do Arystotelesa, a także do Pseudo-Dionizego i do Lombarda; poza tym napisał *Sumę teologiczną* oraz specjalne rozprawy *De natura et origine animae, De unitate intellectus contra averroistas* i inne.
System chrześcijańskiego arystotelizmu jest poniekąd wspólnym dziełem Alberta i Tomasza. Albert uznał wyższość doktryny filozoficznej Arystotelesa nad tą, którą do jego czasów posługiwali się chrześcijańscy uczeni, i zaczął przystosowywać ją do nauki chrześcijańskiej. Ale wraz z naukami Arystotelesa przejął i doktryny neoplatońskie, które dopiero Tomasz porzucił, by pójść w kierunku czystszego arystotelizmu. Nie wyzwolił się również jeszcze z augustynizmu (przyjmował *rationes seminales,* mnogość form, duszę jako substancję, iluminację jako warunek poznania). Niemniej w wielu punktach wskazał nową drogę. On pierwszy oddzielił dziedzinę tajemnic religii (jaką jest np. Trójca św.), od prawd dostępnych dla rozumu; pierwszy twierdził, że inne są zasady teologii, a inne przyrodo-znawstwa *(theologica non conveniunt cum physicis in principiis);* wprowadził do scholastyki XIII w. kompromisową koncepcję uniwersaliów, odnalezioną przezeń u Arabów (Awicenny), przypomniał zaniedbany przez poprzednie pokolenia kosmologiczny sposób dowodzenia istnienia Boga. Od niego bodaj wyszedł impuls do historycznej

interpretacji Arystotelesa, stosowanej potem przez awerroistów.
Był uniwersalnym umysłem, pracował nie tylko nad systemem filozofii, ale też podejmował specjalne badania doświadczalne; zwłaszcza w dziedzinie botaniki zdobył znaczną wiedzę. Zarzucał Augustynowi, że nie znał przyrody. Z różnorodnej jego inicjatywy naukowej Tomasz podjął tylko część teologiczno-filozoficzną, ale tej dał formę skończoną. Inni za to uczniowie Alberta kontynuowali jego badania przyrodoznawcze, a także motywy neoplatońskie jego filozofii; uczniowie ci, zwłaszcza Ulryk i Teodoryk, znani pod nazwą „albertystów", wchodzili nieraz w XIV i XV w. w konflikt z „tomistami". W XIII i XIV w. Albert tworzył wspólny front filozoficzny ze swym wielkim uczniem, Tomaszem. Natomiast na schyłku średniowiecza uformowała się wspomniana już oddzielna szkoła albertystów. Zainicjował ją w Paryżu w początkach XV w. Jan z Nowego Domu. Wpływy jej objęły też Kolonię, gdzie Heimeryk de Campo (zm. 1460), uczeń Jana, wiódł z tomistą Gerardem de Monte spór na temat różnic doktrynalnych między Albertem a Tomaszem. W sporze tym albertyści mieli tendencję do wyolbrzymiania różnic między Albertem i jego uczniem, a tomiści je bagatelizowali, wskazując na zgodność zasadniczej orientacji obu. Spór ten miał w XV w. znaczny rozgłos, a nie najmniej śledzono go w Krakowie.
ŻYWOT. Św. Tomasz z Akwinu (ur. 1225 lub nieco później - zm. 1274) był Włochem, pochodził z rodu hrabiów Akwinu. Urodził się na zamku pod Akwinem, w Królestwie Neapolitańskim. Studia odbywał u benedyktynów w słynnym klasztorze Monte Cassino. W 1243 r. został dominikaninem. Życie jego zeszło w pracy naukowej, jako zakonnik wolny był od spraw osobistych, a także umiał uwolnić się od spraw kościelno-administracyjnych, którym Bonawentura i tylu innych .filozofów średniowiecznych poświęciło znacz na część życia.

ALBERT WIELKI

ŚW. TOMASZ Z AKWINU

Przebywał najpierw w klasztorze w Neapolu, a od 1245 r. w Kolonii, gdzie Albert Wielki stał się dlań mistrzem w filozofii. Pracował kolejno to w Kolonii, to w Paryżu, stosownie do potrzeb naukowych i pedagogicznych zakonu. W Paryżu wykładał od r. 1252. Powziąwszy przekonanie o słuszności zasad perypatetyckich pracował nad uzgodnieniem ich z nauką chrześcijańską; w pracy tej przyszedł mu z pomocą papież Urban IV, który wprawdzie ponowił ogólną prohibicję Arystotelesa, ale jednocześnie paru kompetentnych uczonych powołał do studiów nad jego filozofią: Wilhelmowi z Moerbecke powierzył przełożenie dzieł Arystotelesa, a Tomaszowi ich interpretację krytyczną i poprawienie jego błędów. Dla spełnienia tego zadania Tomasz opuścił Paryż i udał się do Włoch. Później, w 1269 r., został ponownie przez władze swe skierowany do Paryża, aby bronił prawowiernego stanowiska w sporach doktrynalnych wywołanych tam przez awerroistów. W 1272 r. został z powrotem powołany do Włoch, dla założenia *studium generale* w Neapolu. W 1274 r. był stamtąd wezwany przez papieża do Lugdunu na sobór, ale zmarł w drodze.

PISMA Tomasza są bardzo liczne. Przede wszystkim pozostawił trzy wielkie dzieła, z których każde rozważa całokształt ówczesnych zagadnień: 1) Komentarz do *Sentencyj* Piotra Lombarda, pisany wcześnie podczas pierwszego pobytu w Paryżu, w związku z wygłaszanymi tam wykładami. 2) *Suma filozoficzna,* czyli *Summa contra gentiles,* zaczęta w Paryżu, skończona w Rzymie w 1264 r. 3) *Suma teologiczna,* najkompletniejsze, główne dzieło Tomasza, zaczęta w 1265 r., pisana do końca życia i niedokończona. - Obszerne komentarze do całego prawie Arystotelesa stanowią jeszcze jeden wykład poglądów filozoficznych Tomasza. Poza tym zostawił wiele prac monograficznych pisanych przeważnie w związku z dysputami uniwersyteckimi *(Quaestiones disputatae, Disputationes quodlibetales),* oraz prac aktualnych o charakterze polemicznym, np. przeciw Wilhelmowi de Saint-Amour *(Contra impugnantes Dei cultum,* 1257), przeciw Sigerowi z Brabantu *(De unitate intellectus contra averroistas,* 1270).

Do systemu swego Tomasz doszedł nie od razu: komentarze do Lombarda zdradzają jeszcze wpływ dawniejszej scholastyki, dojrzałe dzieła pisane są po r. 1260. *Suma teologiczna* zawiera definitywne sformułowania, nawet w zagadnieniach filozoficznych.

POGLĄDY. 1. WIEDZA i WIARA. Wyraźniej od dawnych scholastyków i od współczesnych augustynistów w rodzaju Bacona, Tomasz oddzielił wiedzę od wiary, dziedzinę rozumu od dziedziny objawienia. Są wprawdzie niektóre prawdy dostępne rozumowi a zarazem objawione, np. nieśmiertelność duszy; na ogół jednak wiara i wiedza stanowią dwie różne dziedziny.

Dziedzina wiedzy, w przekonaniu Tomasza, była rozległa: rozum poznaje nie tylko rzeczy materialne, ale

również Boga, Jego istnienie, Jego własności, Jego działanie. Istnieją jednak prawdy, które są dla rozumu niedostępne, jak Trójca św., grzech pierworodny, Wcielenie, stworzenie świata w czasie; są to prawdy wiary, które jedynie objawienie może ludziom udostępnić. To stanowcze rozgraniczenie, dokonane na podstawie ściślejszego pojęcia wiedzy, było nowe; było początkiem krytycznego rozsegregowania prawd ze względu na ich różną naturę, któremu filozofia następnych stuleci tak wiele poświęciła pracy. Scholastycy XII w., jak Anzelm, próbowali jeszcze dowodzić wszystkich prawd objawionych; według Tomasza dowód tajemnic wiary przekracza możliwości rozumu,
można jedynie prawd takich bronić i wykazywać niesłuszność zarzutów przeciw nim skierowanych. Niektóre prawdy przekraczają rozum, ale żadna mu się nie sprzeciwia. Nie może być sprzeczności między objawieniem a rozumem; podwójnej prawdy o tej samej rzeczy, jednej objawionej, a drugiej wyprowadzonej przez rozum (jak uczyli awerroiści), być nie może, boć wszelka prawda, objawiona zarówno jak naturalna, pochodzi z jednego źródła: od Boga. Prawda, jaką Bóg zsyła na drodze łaski, uzupełnia, ale nie zmienia tej, którą udostępnia na drodze przyrodzonej.
Na tej podstawie powstała prosta koncepcja rozgraniczenia filozofii i teologii, na jaką się dawniejsza scholastyka pomimo różnych usiłowań nie zdobyła. Teologia buduje na podstawie objawienia, filozofia wyłącznie na zasadach rozumu. Nawet gdy traktują o tych samych prawdach, każda traktuje inaczej. Filozofia, jeśli służy teologii, to jedynie w tym sensie, że przygotowuje do wiary *(praeambula fidei),* i że jej broni. Rozdział ten obu dyscyplin został odtąd na ogół przyjęty w scholastyce; kompetencje zostały rozdzielone i w 1272 r. paryski wydział filozoficzny (artystów) zabronił członkom swym zabierać głos w sprawach teologicznych.

2. NAUKA O BYCIE. *A)* Substancje i uniwersalia. Według św. Tomasza nie jest bezpośrednio znany umysłowi ludzkiemu ani Bóg, ani dusza, ani istota rzeczy materialnych, ani żadne prawdy ogólne; dane są mu tylko rzeczy jednostkowe. One więc muszą służyć za punkt wyjścia dla wszelkiego poznania.
I wedle rzeczy jednostkowych kształtował Tomasz swą koncepcję bytu. Musiała ona wypaść inaczej niż koncepcja dawnej scholastyki, która za punkt wyjścia rozważań brała od razu idee wieczne lub pojęcie Boga.
Rzeczy jednostkowe, i tylko one, są substancjami, czyli samoistnymi bytami; było to zasadnicze stanowisko Tomasza, wspólne mu z Arystotelesem. Z niego wynikł pogląd na sprawę uniwersaliów. Był to pogląd umiarkowanie realistyczny, w duchu Arystotelesa. Powszechniki istnieją, ale tylko w łączności z jednostkowymi rzeczami; istnieją w substancjach, stąd mogą być wyabstrahowane przez umysł, ale same substancjami nie są *(universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus).* Mogą mieć trojaką postać: 1) Powszechnik może być zawarty w substancji jednostkowej, której istotę stanowi: to *universale in re,* zwane także przez Tomasza powszechnikiem bezpośrednim *(uniwersale directum).* 2) Powszechnik może być wyabstrahowany przez umysł: jest to *uniwersale post rem,* które Tomasz nazywał też refleksyjnym *(reflexivum).* W tej postaci nie istnieje on w jednostkowych rzeczach; realnie *(formaliter)* istnieje tylko w umyśle, a jedynie podstawę ma *(fundamentaliter)* w rzeczach. 3) Poza tym należy jeszcze przyjąć powszechnik niezależny od rzeczy, *uniwersale ante rem:* jest on ideą w umyśle Bożym, wzorem, wedle którego Bóg stworzył świat realny. - To potrójne rozróżnienie połączyło wszystkie trzy zasadnicze koncepcje, jakie występowały w sporze o uniwersalia.
B) Składniki bytu. Jedynie tedy jednostkowe przedmioty są substancjami, bytami samodzielnymi. Są one zawsze złożone:
1. Złożone są istoty *(essentia)* i istnienia *(existentia).* Istotą każdej rzeczy jest to, co wspólne jej gatunkowi i zawarte w definicji. - Istota Boga jest taka, że implikuje jego istnienie. Natomiast istota rzeczy stworzonych istnienia nie implikuje; z istoty ich nie wynika, że muszą istnieć. Człowiek czy kamień istnieją nie dzięki swej „istocie", lecz dzięki jakiemuś innemu czynnikowi. I w tym leży zasadnicza różnica między Bogiem
a stworzeniem. Stąd Bóg jeden jest bytem koniecznym (musi istnieć, bo to leży w Jego istocie) i niezależnym (istnieje z własnej natury), a stworzenie jest bytem przypadkowym i zależnym (bo istnienie nie leży w Jego naturze). Stąd też Bóg jest bytem prostym, a stworzenie - złożonym, bo składa się przynajmniej z istoty i istnienia.
2. Istota substancji cielesnych jest znów złożona z formy i materii. Forma jest podstawą tego, co w jednostkach jest gatunkowe, a materia tego, co indywidualnie różne; forma jest źródłem jedności w substancjach, materia - mnogości; jeśli zaś mnogości, to i cielesności. I w tym leży zasadnicza różnica między światem duchowym a cielesnym. Co cielesne, składa się z formy i materii, co zaś jest czysto

duchowe, to (wbrew augustynizmowi) posiada tylko formę.
3. Powyższe rozróżnienie Tomasz formułował również przy pomocy ogólniejszego jeszcze, Arystotelesowskiego przeciwstawienia potencji i aktu, czyli bytu możliwego i rzeczywistego. Forma jest aktem, materia zaś tylko potencją. Bóg jest czystym aktem, stworzenie zaś zawiera zawsze czynnik potencjalny, który urzeczywistnia się tylko stopniowo.
Na tej podstawie ontologicznej wznosi się system Tomasza, obejmujący Boga i stworzenie, świat duchowy i cielesny. Ten fundament jest Arystotelesowski; oryginalność tomizmu objawia się w samej budowie. W budowie tej rozważymy kolejno: naukę o Bogu, naukę o świecie, naukę o duszy, potem zaś, przeszedłszy do zdolności duszy, naukę o poznaniu i naukę o działaniu (czyli filozofię moralną).

3. NAUKA O BOGU. *A)* Istnienie Boga. Istnienie Boga nie jest prawdą oczywistą *(propositio per se nota),* nie wymagającą dowodzenia. Nie jest prawdą wrodzoną, zaszczepioną w sercu każdego człowieka, jak się wyrażał Jan z Damaszku. Potrzebny jest dlań dowód. Twierdząc tak, Tomasz stawał w opozycji do panującego w scholastyce przekonania, zrywał z tezą obozu augustyńskiego, dla którego Bóg był „jak najbardziej obecny w duszy ludzkiej".
Istnienie Boga nie jest także prawdą opartą na apriorycznym rozumowaniu; nie wynika ani z pojęcia prawdy, jak chciał Augustyn, ani z pojęcia doskonałego bytu, jak chciał Anzelm. Zarówno w dowodzie Augustyna, jak i Anzelma (oba były uznawane przez panujący w XIII wieku obóz augustyński) Tomasz widział błędy. Przyznawał, że gdybyśmy znali istotę Boga, to pojęlibyśmy od razu, że istnieje; ale cóż, kiedy istoty Jego bezpośrednio nie znamy; nie możemy więc istnienia Boga wywodzić *a priori* z Jego istoty.
Nie pozostaje więc nic innego, jak oprzeć dowód istnienia Boga na doświadczeniu. Był to wniosek obcy dotychczasowej scholastyce. W doświadczeniu dany jest byt skończony i niedoskonały, bardzo daleki od Boga. Niemniej jest to jedyna droga do upewnienia się o Jego istnieniu. I droga ta faktycznie prowadzi do celu, albowiem analiza bytu skończonego przekonywa, że nie posiada on w sobie samym przyczyny swego istnienia, i wskazuje na Boga jako na swą przyczynę. Dowód istnienia Boga jest tedy możliwy; ale musi być aposterioryczny, musi wyprowadzać istnienie Boga nie z nie znanej nam istoty Jego, lecz ze znanych nam Jego dzieł.
Tomasz dał pięć dowodów istnienia Boga, które są wszakże jednego typu, stanowią warianty tej samej myśli. Pierwszy dowód *(ex motu)* z istnienia ruchu wnosi, że istnieje pierwsza przyczyna ruchu; drugi *(ex ratione causae efficientis) z* niesamoistności świata wnosi, że istnieje istota samoistna będąca przyczyną świata; trzeci *(ex possibili et necessario)* z przypadkowości rzeczy wnosi, że istnieje poza nimi istota konieczna;
czwarty *(ex gradibus perfectionis)* z faktu, że istnieją istoty różnej doskonałości, wnosi, iż istnieje istota najdoskonalsza; wreszcie piąty *(ex gubernatione rerum)* z powszechnej celowości przyrody wnosi, że istnieje istota najwyższa, rządząca przyrodą a działająca celowo.
Wszystkie te dowody są typu kosmologicznego. Wszystkie opierają się na założeniu, że szereg przyczyn nie może iść w nieskończoność, lecz musi istnieć przyczyna pierwsza. Trzy pierwsze są odmianami dowodu zainicjowanego przez Arystotelesa; dwa ostatnie zawierają motywy neoplatońskie, choć użyte są w perypatetyckim trybie rozumowania: jako inicjatora ostatniego dowodu Tomasz wymienił Jana z Damaszku.
B) Przymioty Boga. Własności Boga nie były za czasów Tomasza przedmiotem sporu; były ustalone powagą Pisma św. i Ojców i Tomasz nie różnił się w tym punkcie od innych filozofów swego wieku. Sporne było natomiast: 1) czy można je rozumem poznać, czy też raczej należy je uważać za przedmiot wiary i objawienia; 2) jeśli można je poznać, to w jaki sposób; a także 3) jaka własność Boga jest zasadnicza, czyli co stanowi Jego „istotę metafizyczną", z której wynikają inne własności.
Tomasz był zdania, że 1) własności Boga można poznać rozumem; 2) że wszakże rozum ludzki nie może poznać ich wprost, lecz tylko pośrednio, drogą „negacji lub „eminencji" - czyli bądź przez zaprzeczenie, bądź przez nieskończone wzmożenie własności istot skończonych; 3) że istotą metafizyczną Boga jest samoistność *(aseitas):* Bóg jest jedynym bytem, który istnieje sam przez się, wszystkie inne są bytami zależnymi *(entia ab alio, entia participata).*
Bóg jest tedy samoistny; jako samoistny, nie ma przyczyny; nie istnieje nic, co mogłoby być przyczyną Jego zmiany, jest więc niezmienny; jest wieczny, bez początku i końca, bo powstanie i koniec byłyby zmianami; jest niematerialny; jest bytem prostym, niezłożonym, bo podstawą wszelkiej złożoności jest materia; istota Jego jest identyczna z istnieniem, bo byt prosty nie może mieć składników; nie ma dlań

rodzaju i przeto nie może być definiowany itd. Te wszystkie własności mogą być ustalone drogą negacji. Drogą zaś eminencji ustalić można, że własnością Boga jest doskonałość, mądrość, wszechmoc, inteligencja, wola itd. Tymi wieloma różnorodnymi pojęciami ograniczony umysł ludzki próbuje ująć prostą naturę Boga.

4. NAUKA o ŚWIECIE. *A)* Stosunek Boga do świata jest stosunkiem stwórcy do stworzenia. Nauka o stworzeniu świata wynikała dla Tomasza z jego pojęcia Boga i pojęcia rzeczy skończonych, które można pojąć tylko jako stworzone; byt ich bowiem jest samoistny i nadany *(ens ab alio),* musiało więc kiedyś nastąpić nadanie tego bytu, czyli stworzenie.

Tomistyczne pojęcie stworzenia zawierało następujące składniki:

1. Świat został stworzony z niczego *(creatio ex nihilo),* nie zaś z odwiecznej materii, o której pisali Platon i Arystoteles, a która, jako odwieczna, byłaby niezależna od Boga.
2. Stworzenie dokonane zostało wprost przez Boga, a nie przez instancje pośrednie, jak to wyobrażali sobie neoplatończycy, gnostycy i niektóre wczesne systemy patrystyczne. Gdyby bowiem świat nie był wprost stworzony przez Boga, to byłby wynikiem sumowania się przyczyn, czyli dziełem przypadku, i nie miałby tej jedności, jaką rzeczywiście posiada.
3. Stworzenie jest aktem woli, nie konieczności, jak tego chciały systemy emanacyjne. Bóg rozporządzał wielu możliwościami, a urzeczywistnił tylko jedną. Każda istota działa wedle właściwego jej sposobu działania, Bóg działa więc w sposób wolny, właściwy istotom rozumnym.
4. Stworzenie odbyło się według idei Bożych. Bóg miał w wiecznych Swych ideach niejako program świata: stworzenie polegało na zrealizowaniu tych idei. Działanie na podstawie idei jest właściwym sposobem działania istot rozumnych i wolnych, więc ono tylko mogło być działaniem Boga.
5. Stworzenie nastąpiło w czasie. Ale gdy sam fakt stworzenia i powyższe cztery jego własności były dla Tomasza rzeczą dowodu i wiedzy, to stworzenie w czasie było dlań tylko rzeczą wiary. Zarówno dowód, że świat nie ma początku (Awerroes), jak i że ma początek (augustyniści), jest niedostateczny; logicznie więc i jedno, i drugie jest możliwe, co zaś jest rzeczywiście, to już rzecz nie dowodu, lecz objawienia i wiary. Zresztą dowód jest w tym wypadku wykluczony z natury rzeczy, dowód bowiem operuje pojęciami, pojęcia zaś są ogólne i dotyczą tylko własności rzeczy, niezależnych od czasu.

Sprawa dowodu w nauce o stworzeniu wywołała znaczną rozbieżność zdań. Majmonides, na którym Tomasz poniekąd wzorował swą teorię stworzenia, uważał nie tylko czasowy początek, ale samo stworzenie za rzecz wiary. Jeszcze dalszy był Tomasz od Alberta Wielkiego, który, odwrotnie, uważał „stworzenie z niczego" za rzecz wiary, był zaś zdania, że jeśli zgodzimy się na nie, to już czasowy charakter stworzenia da się dowieść.

Bóg nie tylko stworzył świat, ale też kieruje nim. Toteż świat jest uporządkowany, rozwija się celowo wedle planu boskiego, czyli opatrzności. Części niższe służą wyższym, a wszystkie służą Bogu, który jest przeto celem świata. Bóg, jako przyczyna sprawcza i celowa, jest czynny wszędzie, nawet i w wolnych czynach istot rozumnych, bo „wcale nie należy do pojęcia wolności wyboru, aby istota wolna była pierwszą przyczyną swych działań". Przez ten swój udział Bóg transcendentny jest poniekąd immanentny światu. Tomasz w sprawie współdziałania Boga w dziejach świata zajmował stanowisko pośrednie między deizmem, który eliminuje udział Boga w działaniu stworzeń, a okazjonalizmem, który eliminuje działanie samych stworzeń.

B) Budowa świata nie jest faktem ostatecznym, lecz da się wytłumaczyć. Tomasz tłumaczył ją racjonalnie, tak samo jak racjonalnie dowodził istnienia Boga i stworzenia świata. Tłumaczył świat jako dzieło Boże, a więc dzieło rozumne i celowe. Mnogość i różnorodność stworzeń były potrzebne, bo bez nich Bóg nie mógłby był wyrazić pełni Swej istoty.

Istnieją tedy różnorodne stworzenia, o różnym stopniu doskonałości: od żywiołów, poprzez złożone ciała nieorganiczne, rośliny, zwierzęta aż do człowieka. Te wszystkie znamy z doświadczenia: ale poza nimi muszą być inne jeszcze, wyższe; istnieć musi bowiem ciągłość między stworzeniem a Bogiem. Te pośrednie istoty to czyste inteligencje, czyli anioły; stanowią one, według Tomasza, niezbędny składnik hierarchicznego układu świata. Nauka o aniołach stanowiła tę część systemu Tomasza, w której czynniki biblijne i neoplatońskie miały przewagę nad perypatetyckimi. Składały się na nią: *a)* nauka biblijna o aniołach i *b)* spekulacje mistyczne nad stopniami hierarchicznymi bytu, pochodzące od neoplatończyków. Zespolenia biblijnych aniołów z neoplatońskimi inteligencjami dokonał był jeszcze Pseudo-Dionizy; scholastycy, a w szczególności Tomasz, wzięli układ chórów anielskich wprost od niego. Te istoty

pośrednie między Bogiem a człowiekiem mają też własności pośrednie; nie poznają przez zmysły, jak człowiek, ani z własnej
natury, jak Bóg, lecz poznają przez iluminację. Anioły poznają więc prawdę w sposób, który Augustyn i jego następcy, nie licząc się z naturą ludzką, przypisywali ludziom.

5. NAUKA O DUSZY. Tomasz porzucił pogląd Platona, podjęty przez Augustyna, mistyków i szkołę franciszkanów, że tylko dusza jest człowiekiem, ciało zaś jest nie częścią, lecz narzędziem człowieka. - Według niego, jak według Arystotelesa, ciało również należy do natury człowieka.
Jeśli zaś i dusza, i ciało stanowią części człowieka, to w jaki sposób są złączone? Jak forma z materią. W myśl Arystotelesowskiego hilemorfizmu Tomasz pojął duszę jako formę istoty organicznej, tzn. jako czynny tej istoty pierwiastek. I dusza ludzka jest formą człowieka; jest to dusza rozumna, gdyż rozumne poznawanie jest czynnością właściwą i wyróżniającą człowieka. Jednakże człowiek spełnia inne jeszcze czynności, np. postrzega zmysłami; ma więc może i inne formy? Nie, bo czynność rozumu jest najwyższą z czynności, a forma wyższa obejmuje już niższe. Franciszkańska szkoła uważała za niemożliwe łączenie w jednej zasadzie tak różnych rzeczy, jak myślenie i funkcje fizyczne; gorszyła się tym, że funkcje fizyczne zostały zaliczone do funkcji duszy, i twierdziła, że istnieje mnogość form w człowieku. Jedność formy była jedną z tez Tomasza najsilniej atakowanych. Nie mógł jednak zrezygnować z niej, w przekonaniu, że człowiek, aby być jedną substancją, musi mieć jedną formę.
Hilemorfizm Tomasza w rozumieniu człowieka, twierdzenie jego, że człowiek nie jest samą duszą i że dusza jest formą ciała, a nie samoistną substancją, to była bodaj najśmielsza, najryzykowniejsza część jego filozofii. Ale wykazał, że da się ona uzgodnić z chrystianizmem, że chrystianizm nie wymaga bezcielesnego spirytualizmu ani także dualizmu duszy i ciała, niezależności duszy. Wbrew pierwotnej tradycji Tomasz stanął na stanowisku psychofizycznej jedności człowieka. Choć pogląd ten miał źródła starożytne, arystotelesowskie, ale z ducha był jak najbardziej nowoczesny.

6. NAUKA O POZNANIU. *A)* Nauka Tomasza o poznaniu ludzkim była w szczególnie ostrym przeciwieństwie do wcześniejszej tradycji scholastycznej. Stał na stanowisku: 1) receptywności poznania oraz 2) łączności poznania wyższego z niższym, umysłowego ze zmysłowym. Augustyńska tradycja głosiła zaś, przeciwnie, samorzutność poznania oraz niezależność umysłu od zmysłów.
1. Poznanie polega na upodobnieniu podmiotu do poznawanego przedmiotu. Jest ono procesem receptywnym, który polega na tym, że przedmiot wraża w duszę swój „obraz" *(species).* To wrażanie obrazu w duszę odbywa się przy zetknięciu z przedmiotem, zetknięcie zaś odbywa się przez pośrednictwo zmysłów. Stąd pochodzi niezastąpiona rola zmysłów przy powstawaniu poznania.
Wszelkie tedy poznanie ludzkie jest pochodzenia empirycznego. Człowiek nie posiada idei wrodzonych. Także nie jest prawdą, abyśmy, jak tego chciała szkoła augustyńska, poznawali rzeczy przez ich wieczne prawzory *(in rationibus aeternis);* prawzorów tych bezpośrednio wcale nie oglądamy, nie mogą więc być środkiem *(medium)* poznania rzeczy. Nie iżby poznanie takie, jakie opisuje szkoła augustyńska, było niemożliwe. Możliwe jest, ale człowiekowi nie jest dane. Jest to poznanie właściwe „czystym inteligencjom", które nie mają ciał i zmysłów; jest to poznanie aniołów, ale nie ludzi.
2. Władze poznawcze człowieka są bądź zmysłowe, bądź umysłowe. Władze wyższe posługują się niższymi, więc umysłowe zmysłowymi. Od władz niższych, zmysłowych,
musi się też rozpoczynać proces poznania. W doczesnym życiu *(secundum praesentis vitae statum)* umysł, złączony z ciałem, nie może obejść się bez pośrednictwa zmysłów. Ale zmierza do umysłowego ujęcia rzeczy. Zaczyna od ujmowania konkretnych, jednostkowych przedmiotów, ale dąży do poznawania ich ogólnych, istotnych własności; zaczyna od zmysłów, ale potem wybiega daleko poza zmysły; Tomasz pojmował empirycznie genezę poznania, ale nie jego kres. Posiadamy rozum i dzięki niemu poznanie postępuje naprzód na drodze abstrakcji.
Tomasz traktował rozum psychologicznie, jako władzę duszy, a nie, jak Awerroes, metafizycznie, jako oddzielną substancję. Wraz z Arystotelesem dzielił rozum na czynny i bierny. Rozum czynny sam nie jest właściwie władzą poznawczą; jest raczej jakby światłem, które padając na wyobrażenie wydobywa zawartą w nim istotność. Istotność tę poznaje rozum bierny, on dokonywa właściwego aktu poznawczego; zachowuje się wobec niej tak samo biernie, receptywnie, jak zmysły wobec obrazów zmysłowych. I ostatecznie wszelkie poznanie rozumowe, tak samo jak zmysłowe, jest receptywne.
Taka była ogólna teoria poznania Tomasza. Była ona odpowiednikiem jego hilemorficznego dualizmu, tak samo jak teoria poznania augustynistów była wyrazem ich czystego sptrytualizmu. Z tą teorią dostał się do scholastyki tok myśli trzeźwiejszy i bardziej liczący się z faktami niż ten, który panował w niej

dotychczas.
B) Odrębność tej teorii poznania przejawiała się również w zagadnieniach szczegółowych:
a) Przedmioty materialne możemy poznawać rozumem. Posiadamy przeto o nich wiedzę ogólną i pewną. Pogląd ten Tomasza przeciwstawiał się teorii Platońskiej, dla której właściwym przedmiotem poznania rozumowego był świat niematerialny. Natomiast Tomasz zastrzegał, że poznanie rozumowe jest zawsze ogólne; więc też rozumowo poznajemy tylko gatunki, a nie jednostki materialne.
b) Duszę własną poznajemy tylko pośrednio. Teza ta była wynikiem obiektywnej postawy Tomasza: uważał, jak Grecy, że dane nam są rzeczy zewnętrzne, a nie przeżycia wewnętrzne. Twierdził też, że poznajemy jedynie to, co rzeczywiste, a nie, co tylko potencjalne; poznajemy więc bezpośrednio jedynie czynności duszy, władze zaś duszy i samą duszę - wyłącznie na drodze refleksji. Tu przeciwieństwo ze szkołą augustyńską było najostrzejsze: ta bowiem twierdziła, że dusza poznaje siebie przez bezpośrednią intuicję; dla niej poznanie własnej duszy było poznaniem najpierwotniejszym, z którego wywodzi się wszelkie inne, nie wyłączając poznania przedmiotów zewnętrznych.

7. FILOZOFIA MORALNA. Wczesna scholastyka niewiele pracowała na polu filozofii moralnej w założeniu, że sprawy moralne są natury praktycznej, nie naukowej. Tomasz zaś do systemu włączył dział ten jako równoległy z filozofią teoretyczną.
Ze starożytnych doktryn dwie miały największy wpływ na etykę chrześcijańską: stoicki ascetyzm i neoplatoński ekstatyzm. Tomasz poszedł zupełnie inną drogą: poszedł za Arystotelesem i jego etyką umiaru i rozumu. Wbrew tym, co przejęci dobrami wyższymi potępiali niższe, Tomasz wraz z Arystotelesem cenił każde dobro i każdemu chciał wyznaczyć należne mu miejsce. Dla trafnego wyboru dóbr rozum musi poprzedzać wolę i kierować nią. Tomasz głosił więc pierwszeństwo rozumu i stał, wraz z Grekami, na stanowisku intelektualizmu, w stanowczym przeciwieństwie do woluntaryzmu augustyńskiej szkoły.
Ostateczny cel życia widział w szczęściu, ale szczęście pojmował zgodnie ze swą teocentryczną i intelektualistyczną filozofią; pojmował je jako poznanie, ale poznanie Boga. Poznanie bowiem jest najwyższą funkcją człowieka, Bóg zaś najdoskonalszym przedmiotem poznania.
Bóg był dlań ostatecznym celem i miarą czynów ludzkich. Pod tym względem tomizm nie różnił się od augustynizmu. Ale w analizie życia moralnego uwzględnił nie tylko ostateczny cel, lecz i cele bliższe, a przez to przy ogólnej teocentrycznej postawie znajdował miejsce na badania empiryczne. W badaniach tych wzorował się na Arystotelesie, a zespoliwszy jego subtelne pojęcia etyczne z chrześcijańską postawą wobec życia, stworzył system etyki o nieporównanej pełni i konsekwencji.
OGÓLNE WŁASNOŚCI TOMIZMU. To, co było w tomizmie nowe, nieoczekiwane, to oparcie filozofii chrześcijańskiej na doświadczeniu, tej filozofii głoszącej istnienie Boga, opatrzności, nieśmiertelnej duszy, wolnej woli. Iluminizm, nadprzyrodzone oświecenie umysłu, wiedza aprioryczna, wrodzona, intuicyjna, do której dotąd odwoływała się scholastyka, to wszystko jest niepewne i niepotrzebne, wystarcza doświadczenie.
Najogólniejszymi własnościami tomizmu były: dualizm Boga i świata, hilemorfizm, obiektywizm, empiryzm, uniwersalizm, realizm, intelektualizm.
Dualizmem między bytem absolutnym a względnym, między Bogiem a stworzeniem, tomizm przeciwstawiał się panteizmowi;
hilemorfizmem bronił jedności ludzkiej natury i przeciwstawiał się rozrywaniu duszy i ciała, dualistycznemu rozumieniu człowieka;
obiektywizmem, postawą umysłu zwróconą ku światu zewnętrznemu i przekonaniem, że rzeczy zewnętrzne są nam dane bardziej bezpośrednio niż wewnętrzne, przeciwstawiał się subiektywnej postawie mistyków i augustynistów;
empiryzmem, przekonaniem, że wszelka wiedza pochodzi z doświadczenia, przeciwstawiał się augustyńskiemu aprioryzmowi;
uniwersalizmem, przekonaniem o wyższości ogółu nad jednostką, przeciwstawiał się indywidualizmowi, którego czas przyszedł jeszcze w XIII w.;
realizmem umiarkowanym przeciwstawiał się z jednej strony skrajnemu realizmowi platończyków, a z drugiej – nominalizmowi;
intelektualizmem, nauką o pierwszeństwie intelektu w poznaniu i działaniu, przeciwstawiał się woluntaryzmowi Augustyna i emocjonalnej postawie mistyków.
Własności te sprawiły, że Tomasz należał raczej do mniejszości filozofów średniowiecznych; był bardziej

wybitnym niż typowym myślicielem scholastycznym. Zwłaszcza, obiektywną i empiryczną postawą różnił się od wcześniejszej tradycji schelastycznej. Stworzył drugi typ scholastyki, który później bardzo się rozpowszechnił; należy jednak pamiętać, iż przed Tomaszem, tzn. przed połową XIII w., typu tego nie było. Filozofię chrześcijańską Tomasz jakby zbliżył z powrotem do filozofii starożytnej. Ściślej mówiąc, od jednego antyku, platońskiego, nawrócił do innego antyku, perypatetyckiego.
OPOZYCJA wyszła od panującej jeszcze w XIII w. „starej scholastyki", opartej na Augustynie. Spór o naukę Tomasza stał się najważniejszym sporem filozoficznym XIII wieku. Tomasz walczył na dwa fronty: z heterodoksalną i z ortodoksalną filozofią, zawerroizmem i z augustynizmem. On wystąpił przeciw awerroizmowi, a augustynizm wystąpił
przeciw niemu. Tomizm miał z augustynizmem wiele poglądów wspólnych; jako prawowierne systemy chrześcijańskie musiały być zgodne w swych tezach teologicznych. Natomiast ich fundamenty filozoficzne były zupełnie różne, miały inną teorię poznania i inną psychologię. Tomizm został w szczególności zaatakowany za jedność formy, odrzucenie materii duchowej, uznanie materii za podstawę indywidualności, za potencjalność materii i odrzucenie *rationes seminales,* za teorię pośredniego poznawania duszy, za odrzucenie iluminizmu.
Tomasz miał przeciwników wśród duchowieństwa świeckiego; należał do nich Stefan Tempier, biskup paryski, który w r. 1277 potępił niektóre jego tezy, np. tezę o indywidualizującej materii. Miał przeciwników nawet wśród dominikanów; sam prowincjał angielski i arcybiskup kantuareński, Robert Kilwardby, w tymże 1277 roku odrzucił szereg doktryn Tomasza, np. naukę o jedności formy. Ale najwięcej oponentów miał Tomasz wśród franciszkanów, najgoręcej broniących augustyńskiej tradycji; bojowo wystąpili przeciw niemu zwłaszcza trzej uczniowie Bonawentury: Peckham, który jako biskup potępił doktryny Tomasza w 1284 r., Middleton i de la Marę, autor specjalnego dzieła *Correctorium fratris Thomae,* w którym poddał krytyce 117 twierdzeń Tomasza.
UCZNIÓW I ZWOLENNIKÓW Tomasz miał przede wszystkim wśród dominikanów; należał do nich Ptolomeusz z Lukki, który wykończył pismo Tomasza *De regimine principum,* i Egidiusz z Lessines, który bronił przeciw Kilwardby'emu jego nauki o jedności formy. Wybitny myśliciel dominikański początku XIV w., Herveus z Nedellec (Natalis, zm. 1323 r.), autor *Defensa doctrinae divi Thomae,* bronił filozofii św. Tomasza, ale zarazem torował drogi dla krytycyzmu, który miał rozwinąć się w następnym stuleciu. Doktryna Tomasza dostała się również do zakonu augustianów przez Egidiusza Rzymianina (1247-1316), profesora Uniwersytetu Paryskiego, i do karmelitów przez generała zakonu Gerarda z Bolonii (zm. 1317). Także niektórzy profesorowie Uniwersytetu Paryskiego, księża świeccy, przejęli jego poglądy, zwłaszcza Piotr z Owernti (zm. 1305), który wykończył komentarze Tomasza do niektórych pism Arystotelesa. Nauka św. Tomasza opanowała przede wszystkim Paryż, główny ośrodek średniowiecznej nauki. Pod koniec zaś średniowiecza stolicą tomizmu stała się Kolonia. - Wszakże ci zwolennicy nauki Tomasza przyjęli ją na ogół tylko częściowo, przeważnie nawet pomijając to, co było własną koncepcją Akwinaty, wprowadzając zaś do niej obce pierwiastki z filozofii Augustiańskiej, z Arabów, z Dunsa Szkota. W XIII i nawet XIV w. tomizm był jeszcze poglądem mniejszości; a przy tym był to tylko tomizm częściowy.
Ale ostatecznie spór o filozofię Tomasza skończył się jej zwycięstwem. Znikły wątpliwości co do jej prawowierności: potępienie z r. 1277 zostało uchylone przez biskupa paryskiego w 1325 r. Tomasz zyskał sobie nazwę *doctor communis.* W r. 1567 przez papieża Piusa V został uznany za piątego doktora Kościoła.
Szkoła Tomasza, odkąd powstała, nie przestała już istnieć. Tradycje jej podtrzymywał przede wszystkim zakon dominikański, który na kapitułach generalnych w latach 1278- 1313 uznał oficjalnie naukę Tomasza za naukę zakonu, a jego samego za *doctor ordinis.* Od XVI zaś wieku potężny zakon- jezuitów - uznał ją również za swoją. Co więcej, Stolica Apostolska wielokrotnie od Jana XXII po Benedykta XV ogłaszała naukę Tomasza jako naukę Kościoła.
W czasach nowych dwukrotnie dokonał się nawrót do tomizmu. Pierwszy raz w XVI w.: wówczas powstał ruch usiłujący regenerować upadającą scholastykę przez powrót do Tomasza. Ruch ten, kierowany przez Towarzystwo Jezusowe, miał ośrodek w Hiszpanii, w najświetniejszych naówczas uniwersytetach Europy, jak Alhambra, Salamanka, Koimbra. Nie odpowiadał jednak duchowi epoki, nie zdołał wyjść poza Hiszpanię, a i tu wygasł w XVII wieku. Przedtem wszakże wydał Franciszka Suareza (1548 - 1617), który wznowił naukę Tomasza, co prawda w formie swobodnej, pełnej odstępstw (nie ma realnej różnicy między istotą a istnieniem; - czysta materia mogłaby istnieć samodzielnie; - materia nie

jest zasadą indywiduacji; - jednostki mogą być poznawane bezpośrednio; - dowód istnienia Boga przeprowadzony przez Tomasza jest niedostateczny), niemniej przyczynił się do tego, by naukę tę znów uczynić aktualną.
Drugi nawrót do nauki Tomasza nastąpił w drugiej połowie XIX w. Pobudką doń stała się encyklika Leona XIII *Aeterni patris* z 1879 r., zalecająca odnowienie filozofii w duchu Tomasza, oraz zainicjowana przez tegoż papieża Akademia św. Tomasza w Rzymie. Odtąd rozwija się filozofia pojęta na wzór Tomasza i znana pod nazwą „neotomizmu".

DUNS SZKOT

Ostatnia forma filozoficzna XIII wieku była wyrównaniem antagonizmu między dwoma głównymi obozami filozoficznymi stulecia: augustynizmem a tomizmem. Istota wyrównania polegała na tym, że tomizmowi zostały uczynione możliwie największe ustępstwa, ale zasadnicza postawa została augustyńska. Inicjatywa wyszła od franciszkanów, którzy przyswoiwszy sobie zdobycze św. Tomasza zmodernizowali swą doktrynę; w ten sposób powstała „nowa szkoła franciszkańska". Twórcą nowej doktryny był Duns Szkot, od którego jest ona zwykle zwana skotyzmem.
POPRZEDNICY. Akcja Dunsa Szkota przygotowana była już w starej szkole augustyńskiej przez niektórych jej członków, którzy jeszcze przed Dunsem poddali się wpływom Tomasza: Wilhelm z Ware, nauczyciel Dunsa, wyprzedził go w opozycji przeciw tradycyjnemu w szkole iluminizmowi. Najwybitniejszą zaś postacią między starą a nową szkołą, między Bonawenturą a Szkotem był:
HENRYK Z GANDAWY, świecki ksiądz, od 1277 r. magister teologii Uniwersytetu Paryskiego, zmarł w 1293 r. W teorii poznania pozostał wierny Augustyńskiemu przekonaniu, że siły przyrodzone nie wystarczają do poznania pełnej prawdy, którą można oglądać jedynie w świetle wiecznym przez specjalne oświecenie boskie. Głosił psychologiczne pierwszeństwo woli przed rozumem, bo rozum jest władzą bierną, a tylko wola jest czynna; ta przewaga psychologiczna rozrosła się u niego w metafizyczną przewagę dobra nad prawdą i w etyczną przewagę miłości nad poznaniem. Woluntaryzmem odnowił istotny punkt filozofii Augustyna, usunięty na drugi plan przez jego zwolenników w XIII wieku, i tym nade wszystko przygotował nowy augustynizm Szkota.
ŻYCIE I PISMA. Duns Szkot, ur. nieco przed 1270 r., zm. w 1308 r., był franciszkaninem. Jego krótkie życie było całkowicie poświęcone nauce. Uczył się, a potem nauczał
w Oksfordzie; w 1304 r. udał się do Paryża, gdzie osiągnął doktorat teologii, a potem nauczał w latach 1305-1308; przeniesiony do Kolonii, zmarł tam niebawem. - Był jednym z najsubtelniejszych myślicieli średniowiecza; Kościół nadał mu tytuł *doctor subtilissimus.* Był umysłem przede wszystkim krytycznym. Dzieła jego, przeładowane polemiką i subtelnymi dystynkcjami, nie obejmowały już tak równomiernie i systematycznie całej pełni ówczesnych zagadnień, jak dzieła Tomasza.
Główne dzieło: komentarz do *Sentencyj,* zwany *Opus Oxoniense.* W Paryżu potem powstał drugi, krótszy od tamtego komentarz *Reportata Parisiensia* (lub *Opus Parisiense).* W Oksfordzie pisał również komentarze do Arystotelesa, mianowicie do jego pism logicznych, metafizycznych i psychologicznych. - *Quaestiones disputatae super philosophiam,* które długo uchodziły za dzieło Szkota, teraz nie są mu już przypisywane.
POGLĄDY. Poglądy Dunsa miały wiele wspólnego z poglądami Tomasza: nie mówiąc już o poglądach teologicznych, które pochodziły ze wspólnej tradycji kościelnej, jak cała koncepcja Boga i stworzenia, wspólne im były ponadto najogólniejsze pojęcia ontologiczne oraz poglądy epistemologiczne i psychologiczne, jak aposterioryzm w teorii poznania, odrzucenie teorii iluminacji, koncepcja uniwersaliów, podział funkcji psychicznych.
Mimo to wszystko zasadnicza postawa i tendencja Szkota była inna niż Tomasza; była tak różna, jak różni byli Augustyn i Arystoteles. Tomasz głosił głównie poglądy wspólne myśli chrześcijańskiej ze starożytną; Szkot zaś rozwijał swoiście chrześcijańskie motywy. W przeciwieństwie do obiektywnej postawy Greków i Tomasza, zajmował, podobnie do Augustyna, postawę introwersyjną; dzięki niej, modelując swe poglądy nie wedle rzeczy zewnętrznych, lecz wedle przeżyć wewnętrznych, doszedł do poglądów, które cechował indywidualizm i woluntaryzm, daleki od uniwersalistycznej i intelektualistycznej filozofii Tomasza.
1. PRZEWAGA WIARY NAD ROZUMEM. Szkot przejął od Arystotelesa i Tomasza pojęcie nauki; ale zastosowawszy je skrupulatnie, otrzymał odmienne wyniki. Do nauki należy to, co jest znalezione przez

rozum, ale rozum nie wszystko znaleźć może, co mu przypisywał Tomasz. I Szkot, aczkolwiek zachował jego zasadę rozgraniczenia wiary i rozumu, jednakże przesunął ich granicę, znacznie redukując dziedzinę rozumu, a przez to rozszerzając dziedzinę wiary. Wedle Tomasza jedynie tajemnice wiary, jak np. Trójca św., nie mogą być dowiedzione ; wedle Szkota zaś nie może być dowiedziona ogromna większość tez teologicznych. Tomasz dowodził, jakie Bóg ma własności, Szkot dowody te uważał za niedostateczne. Że Bóg jest rozumem i wolą, że cechuje Go niezmienność, nieskończoność, mądrość, wszechmoc, wszechobecność, prawdziwość, sprawiedliwość, miłosierdzie, opatrzność - w to wszystko należy wierzyć, lecz tego dowieść niepodobna. Nie można również dowieść nieśmiertelności duszy ani stworzenia duszy przez Boga, ani wykazać udziału Boga w działaniach stworzeń. Szkot nie kwestionował tych prawd, ale uważał je za prawdy objawienia i wiary, a nie rozumu i nauki.
Zaliczał wprawdzie do nauki niektóre tezy teologiczne, jak ta, że istnieje Bóg i że jest jeden, a nawet jak ta, bardziej sporna, że stworzył świat z niczego. Niemniej z aspiracji scholastyków, by wiarę przetworzyć w wiedzę, zrezygnował. Wyłom był przez to zrobiony i następnemu pokoleniu filozofów łatwo już było całą teologię wyłączyć z nauki. A i dla Szkota teologia przestała już być *scientia proprie dicta,* gdyż jej zasady nie wywodzą się *ex evidentia rei.* Nie zamierzał zresztą przez to poniżać jej wartości; prawda nadprzyrodzona, przekraczająca rozum, jest *veritas solidissima,* ma nawet stopień pewności niedostępny dla rozumu przyrodzonego. Analiza Szkota nie kwestionowała prawd teologicznych, ale kwestionowała zdolności rozumu i przez to, choć nie miała intencji sceptycznych, wiodła do sceptycyzmu. Przez swą postawę bardziej krytyczną niż konstrukcyjną Szkot był zwiastunem nowej epoki, zaczynającej się w XIV wieku, i dzieło jego stoi na pograniczu dwóch typów filozofii średniowiecznej: budującej i krytycznej, ufnej w rozum i tej, która zwątpiwszy w rozum zdała się na samą wiarę.

2. PRZEWAGA INTUICJI NAD ABSTRAKCJĄ. Szkot przejął w zasadzie teorię poznania Tomasza i tłumaczył poznanie nie odwołując się do nadprzyrodzonego oświecenia. W ważnych jednak punktach, z powodu swej orientacji introwersyjnej, różnił się od Tomasza. Za równie pierwotne, jak akty postrzegania zewnętrznego, miał akty umysłu zwrócone ku samemu sobie i ujmujące przeżycia wewnętrzne. Różnił się więc poglądem na poznanie psychologiczne.
Ale także poznanie przedmiotów zewnętrznych pojmował inaczej. Tomasz, wierny uniwersalistycznemu poglądowi Greków, twierdził, że rozum poznaje jedynie gatunki; Szkot, przeciwnie, przypisywał rozumowi również zdolność poznawania jednostek. Ale też inaczej pojmował funkcje rozumu: zaprzeczał, jakoby poznanie rozumowe miało charakter wyłącznie abstrakcyjny. Abstrakcyjne poznanie rzeczy musi być zawsze poprzedzone przez intuicyjne; tylko przez intuicję, a nie przez abstrakcyjne rozumowanie można stwierdzić istnienie i obecność rzeczy. Nie pojmował intuicji mistycznie, lecz jako akt bezpośredniego poznania przedmiotu obecnego.
Intuicja daje poznanie indywidualne i egzystencjalne, ale za to przypadkowe, bo istnienie nie należy do istoty rzeczy skończonych. Wiedza abstrakcyjna, przeciwnie, abstrahując od obecności rzeczy i ich indywidualnych cech, poznaje za to ich właściwości powszechne i istotne. To rozróżnienie dwóch rodzajów poznania, wprowadzone przez Szkota, stało się odtąd powszechną własnością scholastyki.

3. PRZEWAGA JEDNOSTKI NAD OGÓŁEM. Szkot nie mógł nie kłaść nacisku na jednostkowe, intuicyjne poznanie, gdyż był przekonany, że natura bytu jest jednostkowa. Zerwał ze starożytnym uniwersalizmem, dla którego byt, a przynajmniej istota bytu była ogólna; stał się rzecznikiem indywidualizmu metafizycznego; dla niego indywidualność była nie wtórną, lecz podstawową cechą bytu. Może doprowadziły go do tego względy natury metafizyczno-religijnej (osnową chrystianizmu jest nie gatunek ludzki, lecz indywidualna dusza i jej zbawienie); a może po prostu - zdrowy rozsądek.
Tego prostego stanowiska nie wyrażał w prosty sposób, ale w Arystotelesowsko-scholastycznym języku. Język ten nazywa „formą" istotny czynnik rzeczy, otóż Szkot twierdził, że forma gatunkowa *(quidditas)* nie może być jedyna, lecz że istnieje poza tym w każdej rzeczy forma indywidualna *(haecceitas):* to była scholastyczna formuła indywidualizmu. Indywidualne cechy nie są rzeczą materii, jak chciał Tomasz, lecz rzeczą formy; w języku scholastycznym: forma jest *principium individuationis.*
Indywidualizm Szkota nie był wszakże skrajny. Mówił, że istnieją jedynie konkretne jednostki, ale nie mówił, że ogóły to tylko *fictiones intellectus:* to było dopiero stanowisko następnej generacji filozofów. Dla Szkota ogóły były w rzeczach: przejął realistyczne stanowisko Tomasza. Ale poszedł dalej w realizmie: przypuszczał, że wszystko, co zawarte jest w pojęciu, znajduje się też w rzeczy; wszelki *modus intelligendi* pojmował jako *modus essendi.* Wielkości geometryczne, punkty i linie miał za istniejące realnie w rzeczach.

Mnożył dystynkcje pojęciowe i wszystkie przypisywał rzeczom. Łączył indywidualizm z pojęciowym realizmem.
Doszedł tak do uznania w rzeczy mnogości form, którą Tomasz uważał za niemożliwość, w przekonaniu, że jedna rzecz może mieć tylko jedną istotę. Mnogość form była potrzebna Szkotowi szczególniej w psychologii, uważał bowiem za niezbędne oddzielenie czynnika duchowego od biologicznego; jeśli dusza jest formą ciała organicznego, to musi być formą podwójną, duchową i cielesną. Łączenie ich było puścizną starożytności, chrześcijańscy filozofowie walczyli dawno o ich oddzielenie, ale w XIII wieku, po recepcji Arystotelesa groziło, że to, co oddzielili, będzie znów utożsamione.

4. PRZEWAGA WOLI NAD MYŚLĄ. Teorię, że poznanie jest dziełem abstrakcyjnego rozumu, Szkot ograniczył podwójnie. Wykazywał najpierw, że ma w nim udział intuicja. Po wtóre zaś, że ma w nim udział - wola. Tomasz twierdził, że rozum kieruje wolą, Szkot temu przeczył. Aktów woli nic nie może wyznaczać, gdyż z natury swej jest ona wolna, jest *movens per se.* Rozum nie może więc kierować wolą, natomiast - wola może kierować rozumem. Kierując zaś rozumem wola do działań jego, przede wszystkim do poznania, wprowadza moment aktywności i wolności. Powstała przez to szczególna koncepcja poznania: zainicjował był ją niegdyś Augustyn, teraz rozwinął ją Szkot. Aby zmniejszyć jej paradoksalność, odróżnił *cognitio prima* i *secunda;* przyznawał, że pierwsze stadium poznania odbywa się bez udziału woli, ale twierdził, że drugie odbywa się zawsze z jej udziałem. Zmieniona też została ocena władz umysłu. Wola, jako wolna, jest najdoskonalszą z władz. Poznanie nie jest najwyższym celem życia, jak chcieli intelektualiści; prawda jest tylko jednym z dóbr. Nie poznanie, które jest procesem na wskroś biernym, lecz wolna wola upodabnia i zbliża człowieka do Boga. Nie rozum, lecz wola stanowi istotę duszy. Prymat woli, najzupełniej obcy filozofii starożytnej, był motywem swoiście chrześcijańskim i wystąpił mocno u Augustyna, u jego następców pod wpływem źródeł starożytnych zeszedł na drugi plan, ale powrócił znów u Szkota.
Skoro wola jest władzą najdoskonalszą, to musi posiadać ją istota najdoskonalsza; należy więc Boga pojmować jako wolę. Taki pogląd miał daleko idące konsekwencje: cechą woli jest wolność, więc Bóg jest wolny w swych wyrokach. Wprawdzie Szkot zastrzegał, iż Bóg nie mógłby tworzyć rzeczy sprzecznych i niemożliwych (np., by 3+2 nie było 5) ani sprzeciwiać się dwom pierwszym przykazaniom dekalogu, i że w tym leży granica wolności Boga; ale zresztą wolność Jego jest nieograniczona, *voluntas sua est prima regula.* Nie ma reguł dobra, do których musiałby się stosować, by dzieło Swoje uczynić dobrym. „Bóg może inną regułę ustanowić jako słuszną, bo gdyby inna była przezeń ustanowiona, to inna byłaby słuszna". Prawdy są prawdami tylko dlatego, że Bóg je ustanowił; co dla nas jest konieczne, to dla Boga było rzeczą wolnego wyboru. Ostateczną tedy osnową bytu nie jest konieczność, lecz wolność. Prawda i dobro nie są w swych podstawach obiektywne i niewzruszone, bo Bóg może je ustanawiać arbitralnie.
Żadna doktryna chrześcijańska nie różniła się bardziej od doktryn starożytnych. Budowniczy świata u Platona budował go wedle idei wiecznych, które od niego nie zależały. Tam Bóg był zależny od dobra i prawdy, tu dobro i prawda od Boga.
W związku z tym przekonaniem był irracjonalizm Szkota, który prawie całą teologię kazał mu wyłączyć ze sfery rozumu i nauki. Gdzież rozum mógłby sam dochodzić prawdy, skoro prawda jest zależna od niepojętych wyroków Bożych i mogłaby być zupełnie inna, niż jest; częstokroć nie pozostaje mu nic innego, jak tylko odwołać się do objawienia.
ISTOTA SKOTYZMU. Pomimo licznych wspólnych tez poglądy na świat Tomasza i Szkota były fundamentalnie odmienne. Tam osnowę świata stanowiły prawdy ogólne, tu świat był zespołem jednostek; tam pojęty był jako racjonalny, tu zaś jako częściowo irracjonalny; tam jako twór konieczny, tu jako dzieło wolności. Było to stanowisko zasadniczo Augustyńskie; od Augustyna nikt nie zajął go tak stanowczo, jak Szkot. Ale to, co u Augustyna było jedynie naszkicowane, tu zostało wszechstronnie rozwinięte, dialektycznymi argumentami poparte; z sugestii Augustyna Szkot uczynił subtelny system scholastyczny, w którym *a)* wiara miała przewagę nad rozumem, *b)* intuicja nad abstrakcją, *c)* jednostka nad ogółem, i *d)* wola nad myślą. Odebranie wielkiej dziedziny prawd rozumowi i oddanie ich wierze, uznanie form indywidualnych, czynników intuicyjnych i udziału woli w poznaniu, prymat woli, arbitralność prawd, będących tworem wolnej woli Bożej - to najtypowsze motywy skotyzmu, dalekie od idei starożytnych i swoiście chrześcijańskie w swej osnowie.
OPOZYCJA. Szkot robił ustępstwa na rzecz tomizmu, ale też atakował Tomasza; jego zaś zaatakowali tomiści. Dawny spór augustynizmu z tomizmem zamienił się w spór tomizmu ze skotyzmem. Spór ten

wywołał trwały antagonizm i utworzyły się jakby dwie scholastyki, tomistyczna i skotystyczna; jedni pisali *ad mentem Thomae,* drudzy - *ad mentem Scoti.* Gdy wszakże w XIV wieku powstał w scholastycznej filozofii nowy prąd, równie wrogi obu stronnictwom, wtedy zbliżyli się dla wspólnej obrony. Bywały łączone w późnym średniowieczu pod nazwą *via antigua.*
SZKOŁA SKOTYSTÓW rozwijała się nadal głównie w zakonie franciszkanów; idee Szkota doprowadzone w niej były do największej abstrakcyjności, do skrajnego realizmu i formalizmu. Trwała do końca średniowiecza. W XV wieku wydała jeszcze scholastyków takich, jak Jan Magistri lub Tartaretus, których współcześni uważali za wielkich filozofów i których wpływ z Paryża dochodził aż do Krakowa. Potem szkoła Szkota wraz z tomizmem uległa regeneracji w Hiszpanii w XVI wieku; rozwijała się jeszcze w XVII wieku: Wadding założył w 1625 r. znane kolegium skotystów. Szczególnie wybitnych sił nie wydała, ale pracowała skutecznie w różnych dziedzinach, np. w logice i gramatyce spekulatywnej. Szkot nie tylko stworzył szkołę, ale sam przygotował reakcję przeciw niej. Idee jego przyczyniły się do wytworzenia nowej scholastyki XIV wieku: ta *via moderna* powstała, gdy śmielsi spośród jego uczniów przeprowadzili radykalnie to, co on zapoczątkował. Wystąpiła ona z opozycją przeciw skotyzmowi, ale sama była przezeń wywołana. Można w pewnym sensie rzec, że w tomizmie scholastyka doszła do szczytu, w skotyzmie zaś zaczęła przygotowywać nowożytną filozofię.

ZESTAWIENIA
ZAGADNIENIA FILOZOFICZNE XIII WIEKU

Zagadnienia scholastyczne, które we wczesnym średniowieczu stanowiły dość luźną całość, zostały w XIII w. skompletowane i zespolone. We wczesnym średniowieczu było niewiele zagadnień, a wiele różnorodnych rozwiązań, teraz zaś, przeciwnie - wiele zagadnień, a ograniczona ilość rozwiązań; wielkich obozów filozoficznych było zaledwie kilka: heterodoksalny obóz awerroistów i dwa prawowierne: augustyński i arystotelesowsko-tomistyczny.
1. Zagadnienia teologii filozoficznej. *A)* Stosunek Boga do świata był głównym przedmiotem sporu między ortodoksalną a heterodoksalną filozofią: czy świat jest dziełem woli Bożej, czy też emanacją Boga? Pod wpływem bowiem Arabów emanacyjne stanowisko znów w XIII w. znajdowało zwolenników. Charakterystycznym tematem dyskusji było również: czy stworzenie świata zostało dokonane w czasie, czy przedwiecznie? z wiecznej materii, czy z niczego? czy bezpośrednio przez Boga? *B)* W dyskusjach filozoficzno-teologicznych między prawowiernymi obozami różnica zdań dotyczyła nie tyle samych tez, ile sposobu ich dowodzenia. W podstawowym zagadnieniu istnienia Boga dowód kosmologiczny wziął w XIII w. górę dzięki Albertowi i Tomaszowi; ale dowód ontologiczny nie został zaniechany i stosunek do niego rozdzielił scholastyków na obozy. I co do własności Boga sporna była przede wszystkim metoda ich ustalania; a także, jaka z nich jest własnością główną („istotą metafizyczną Boga"). Największa rozbieżność panowała między intelektualistycznym pojmowaniem Boga przez awerroistów i tomistów a woluntarystycznym pojmowaniem Henryka z Gandawy lub Dunsa Szkota.
2. Zagadnienia ontologiczne najogólniejszej natury scholastyka postawiła właściwie dopiero w tym okresie. Teraz powstały zagadnienia dotyczące pojęcia bytu tak ogólnego, że obejmowało zarówno Boga jak i stworzenie, oraz powszechnych składników bytu, jak substancja i akcydens, istota i istnienie, materia i forma. Wprowadzenie pojęć tych, np. materii i formy, spowodowało szereg specjalnych zagadnień i sporów, które odtąd stały się typowymi dla scholastyki: czy czysta materia jest tylko potencją? czy istnieje również materia duchowa? czy każda rzecz posiada jedną tylko formę, czy też może posiadać ich mnogość ? czy zasadą indywidualności jest forma, czy materia, i czy istnieją formy indywidualne, czy zawsze tylko ogólne?
Natomiast zagadnienie uniwersaliów, które ze wszystkich kwestii ontologicznych najwięcej niepokoiło poprzednie stulecia, znalazło w XIII w., dzięki nowym pojęciom ontologicznym, rozwiązanie, które zadowoliło prawie wszystkich; nominalistów nie było w tym okresie scholastyki i spór, który toczył się przedtem i potem, ustał na przeciąg XIII wieku.
3. Zagadnienia epistemologiczne rozrosły się znacznie w XIII w., podobnie jak psychologiczne i kosmologiczne; ale dobór tych zagadnień był uwarunkowany potrzebami teocentrycznego systemu. Zagadnienia teorii poznania były nawet tymi, które zdecydowały o powstaniu nowego typu filozofii chrześcijańskiej w XIII w.; główną innowację tomizmu stanowił bowiem empiryzm, który przeciwstawił

się dawnemu, Augustyńskiemu aprioryzmowi.
Logika formalna w tym stuleciu zeszła wobec teorii poznania na drugi plan. Jednakże wiedza logiczna, rozszerzona w XII w. przez tzw. *logica nova,* została znów w XIII w. powiększona przez *logica modernorum,* traktującą o „własnościach terminów", a będącą trzecim i ostatnim nawarstwieniem logiki średniowiecznej. W XIII w. przyszedł już czas kompendiów logicznych; w stuleciu tym powstało najsławniejsze w wiekach średnich kompendium, *Summulae logicales* Piotra Hiszpana (od 1277 papieża Jana XXI). W tym samym czasie rozwinęły się badania nad logiką semantyczną, zwaną *grammatica speculativa.* W XIII również wieku powstała *Ars Lullica,* kombinatoryka logiczna pomysłu Rajmunda Lulla, mająca znaleźć sposoby mechanicznego rozszerzania wiedzy; pozostała ona zresztą odosobnionym w wiekach średnich zjawiskiem.
W psychologii sporna była nawet sama definicja duszy, gdyż obok tradycyjnej, Platońsko-Augustyńskiej, zwolenników w XIII w. znalazła również definicja Arystotelesowska. Przedmiotem dyskusji był stosunek duszy do stanów organicznych (pod postacią zagadnienia wielości form), stosunek duszy do jej czynności (czy dusza jest realnie różna od aktów psychicznych) oraz klasyfikacja władz psychicznych, która w XIII w. uległa przeobrażeniu w duchu Arystotelesa.
Przedmiotem najbardziej zaciętego sporu o charakterze metafizyczno-psychologicznym była najwyższa władza duszy, rozum czynny: jest przyrodzony, czy nadprzyrodzony? jest oddzielną substancją, czy tylko władzą duszy? jest jeden, czy inny w każdym człowieku? W związku z tym (przez awerroistów) ożył spór o nieśmiertelność duszy.
W psychologii XIII w. przeważały zagadnienia ogólne i spekulatywne, jednakże pewne jej działy, jak psychologia postrzegania wzrokowego, doczekały się pod wpływem Arabów bardziej szczegółowego i empirycznego ujęcia.
5. W filozofii przyrody dyskusje miały ośrodek w dwóch panujących naówczas teoriach ciał: w hilemorfizmie tomistów i w teorii zarodków szkoły augustyńskiej. Obie były zresztą pokrewne, obie dynamicznej natury; atomistyczne tendencje Arabów nie przyjęły się, bo nie odpowiadały scholastyce.
6. Etyka, która we wczesnej scholastyce była traktowana przeważnie katechizmowo i ascetycznie, w XIII w. doczekała się systematycznych kompendiów, tak zwanych *summae de virtutibus,* których szczytem było dzieło Tomasza stanowiące część drugą jego *Sumy teologicznej.* W dziełach tych rozważano ogromny zakres różnorodnych zagadnień etyki normatywnej, psychologicznej i socjologicznej, zagadnienia celu ostatecznego, praw moralnych, podziału cnót i natury poszczególnych cnót, udziału woli i rozumu w działaniu moralnym, wolności woli itp.
Symptomatem tej pełni zagadnień, jaką filozofia chrześcijańska osiągnęła w XIII wieku, były „sumy", kompendia filozoficzne, nieporównane dla swej systematyczności i kompletności. Powstawały wówczas, oprócz ogólnych sum teologii i filozofii, sumy poszczególnych działów, jak etyka, logika, semantyka, filozofia przyrody. A jednocześnie opracowywano encyklopedie wiedzy pozytywnej. Od takich encyklopedii wieki średnie zaczęły były swą pracę naukową, od IX do XII w. stały się one rzadkością, okres zaś klasyczny powrócił do nich znowu. Najsławniejszymi encyklopediami XIII wieku były: *De proprietatibus rerum* Bartłomieja Anglika, minoryty (ok. 1240), i zwłaszcza *Speculum quadruplex (doctrinale, historiale, naturale, morale)* Wincentego z Beauvais, dominikanina (ok. 1250).

POJĘCIA I TERMINY

W XIII stuleciu ustabilizowały się zasadnicze pojęcia i fundamentalna terminologia scholastyki: istnienie *(existentia)* i istota *(essentia),* substancja i akcydens, forma i materia, akt i potencja itd. Albert i Tomasz najwięcej przyczynili się do uformowania tego fundamentalnego zasobu pojęć; Duns Szkot zaś swymi subtelnymi dystynkcjami pojęciowymi utorował drogę dalszemu rozwojowi scholastyki: on to wprowadził lub spopularyzował owe *actuaUtas,formalitas,perseitas, haecceitas,* owe rozróżnienia, w rodzaju *subiectivum* i *obiectivum, ens reale* i *intentionale, formalis* i *realis, abstractus* i *concretus, cognitio confusa* i *distincta, genus physicum* i *metaphysicum,* i niezliczone inne dystynkcje pojęciowe, którymi operować będzie późna scholastyka.

CHRONOLOGIA

Stulecie XIII przeszło w nieustającym napięciu sił twórczych, każde ćwierćwiecze posuwało wybitnie naprzód rozwój filozofii. Pierwsze ćwierćwiecze przygotowało rozkwit: powstała wówczas w Paryżu główna uczelnia średniowieczna, założone zostały wielkie zakony poświęcające się pracy naukowej. Kwitły studia filozofii starożytnej. Ale teorie antyczne i nowe pomysły nie były jeszcze uzgodnione z filozofią chrześcijańską; nauka Arystotelesa uległa zakazowi, a oryginalniejsi myśliciele,

jak Dawid z Dinant i Amal-ryk z Bene, zostali potępieni przez Kościół. - Drugie ćwierćwiecze: Znalazła się droga porozumienia scholastyki z antykiem; pracowali nad tym zarówno zwolennicy starej, platońsko-augustyńskiej tradycji (Wilhelm z Owernii, Aleksander z Hales, Robert Grosseteste) jak i przedstawiciel nowego arystotelizmu, Albert Wielki. - Trzecie ćwierćwiecze: okres najpłodniejszy i najświetniejszy. Pierwszymi myślicielami świata byli Albert i Tomasz z Akwinu. Współcześnie z nimi działał znakomity przedstawiciel augustynizmu, Bonawentura, oraz Roger Bacon. Był to okres ostatecznego uformowania się prawowiernej filozofii. Jednocześnie rozwijał się wprawdzie awerroizm, w samym Paryżu działał Siger z Brabantu, ale uległ wobec przeciwdziałania Kościoła. - Czwarte ćwierćwiecze: Wielkich filozofów zabrakło, Roger Bacon żył jeszcze, ale bez uznania i wpływu; mistrzów zeszłego pokolenia zastąpili teraz ich uczniowie, którzy bronili ich doktryn i po części je rozwijali. Najsamodzielniejszy w tej rzeszy był Henryk z Gandawy. Pod koniec zaś stulecia wystąpił nowy mistrz, który wskazał kierunek dalszemu rozwojowi scholastyki: Duns Szkot.

WYDARZENIA WSPÓŁCZESNE

Wiek XIII był okresem intensywnego życia umysłowego, W r. 1200 powstał Uniwersytet Paryski, wzór wszystkich innych. Za nim powstały uniwersytety w różnych krajach: w r. 1227 założony został uniwersytet w Neapolu, w 1229 w Tuluzie, w 1231 w Cambridge, w 1243 w Salamance, w 1257 Sorbona paryska, w 1290 uniwersytet w Lizbonie.

Równolegle z wielką filozofią średniowiecza rozwijała się wielka sztuka średniowiecza: ze scholastyką równolegle gotyk. I on także miał swój początek już w XII w., ale także tylko początek i tylko we Francji. Największe jego dzieła należą do wieku XIII. Katedra w Chartres poświęcona została w 1260, główna część katedry w Reims jest z 1211 - 1241. W Niemczech pierwszy kościół gotycki (kościół św. Elżbiety w Marburgu) zaczęty został w 1225, zanim jeszcze zostały ukończone wielkie katedry romańskie (Bamberg 1237, Moguncja 1239). We Włoszech katedra florencka zaczęta została w 1296 r. Najsławniejszy malarz włoski stulecia, Cimabue, był jeszcze bizantyński w stylu, natomiast w rzeźbie wystąpili już prekursorzy Renesansu, Nicolo i Giovanni Pisano.

Wiek XIII wydał dzieła erudycyjne *(Speculum* Wincentego z Beauvais, 1250) i literackie *(Legenda aurea* Jakuba de Yoragine, zm. 1298). Dante urodził się w 1265 r., a ok. 1292 napisał *Vi ta nnova.* Rozszerzyły się widnokręgi świata: w latach 1271 - 1293 Marco Polo odbywał swe podróże do Azji Wschodniej. Nawet technika zrobiła pewne postępy, parę pożytecznych wynalazków przypada na ten wiek. Sporządzono okulary (1280), a zaraz po końcu stulecia (1302) busolę, zaczęto fabrykować papier (w Hiszpanii była już fabryka w XII w.). O jakich wynalazkach marzono, wskazują pisma R. Bacona.

Wiek XIII nie był wolny od walk i wojen. Wojny Albigensów trwały od 1209 do 1229. A od 1202 do 1270 odbyło się aż pięć wypraw krzyżowych, od czwartej do ósmej.

Na wschodnich granicach Europy działy się rzeczy groźne: najazd Tatarów na Rosję 1224, sięganie Tatarów aż po Polskę (bitwa pod Legnicą 1241), a w 1288 wstąpienie na tron Osmana I, założyciela państwa tureckiego.

Pod wieloma względami wiek XIII nie tylko należał do kultury średniowiecznej, ale był jej najpełniejszym ucieleśnieniem. A jednak w nim zaczęły się pojawiać formy ustrojowe, które miały się potem stać typowe dla czasów nowożytnych: w Szwajcarii (Wieczny Związek Szwajcarski 1291), w Anglii (Magna Charta 1215, przyłączenie Walii 1284 i Szkocji 1286), w Rzeszy (powstanie Hanzy 1250, początki Zakonu Krzyżackiego, utworzonego na progu XIII w.).

KWESTIE SPORNE

Filozofia XIII wieku jest z całego średniowiecza najlepiej przechowana i znana; zwłaszcza poglądy św. Tomasza są opracowane i wyświetlone w najdrobniejszych szczegółach. Wszakże znajomość i tego nawet stulecia zawiera luki: pisma nieprawowiernych myślicieli zostały zniszczone, i zarówno Dawid jak Siger znani są jedynie z drugiej ręki; nic dziwnego, że poglądy ich bywają wykładane w różnorodny sposób (nowa interpretacja Sigera przez Mandonneta i Dawida przez Thery'ego). Ale i w filozofii prawowiernych scholastyków pozostały kwestie sporne. W poglądach np. Dunsa Szkota jest przedmiotem dyskusji: czy był on skrajnym realistą? czy był sceptykiem? czy był deterministą? Najwięcej niezgody wywołuje, z natury rzeczy, interpretacja myśliciela wyjątkowego, jakim był Roger Bacon: czy znał pojęcie eksperymentu, czemu zaprzecza Duhem; czy znał metodę uogólniania faktów, czemu zaprzecza Manser; jak pojmował „oświecenie" umysłu (trojaka koncepcja według Cartona); czy był wyłącznie empirykiem (Duhem, Prantl, Haureau), czy również metafizykiem; czy był filozoficznym sceptykiem (Carton); czy może być uważany za typowego myśliciela XIII w. (Carton)? Zasługi naukowe

Ba-cona bywają oceniane bardzo rozmaicie: Jedni bagatelizują jego pomysły twierdząc, że mają charakter poetycki, a nie naukowy, i że mają tylko powierzchowne podobieństwo z późniejszymi zdobyczami nauk (D. E. Smith). Inni, przeciwnie, mają go za geniusza (Charles, Humboldt, Renan); oceniają najwyżej jego rolę zarówno czysto naukową, jak naukowo-społeczną: twierdzą nawet, że gdyby Kościół poszedł był we wskazanym przezeń kierunku, to nie byłoby Odrodzenia i Reformacji (Picavet).

KOŃCOWY OKRES FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ (OKRES KRYTYKI ŚREDNIOWIECZNEJ, XIV W.)

1. PRZYCZYNY POWSTANIA NOWEGO OKRESU. W XIV w. warunki pracy filozoficznej pozostały mniej więcej te same, jakie wytworzyły się w XIII wieku, a nawet stało się już kanonem, co wówczas było jeszcze nowością. Nowych źródeł już nie pozyskano; nauka dalej koncentrowała się w uniwersytetach i uprawiana była przez zakony; Paryż i Oksford, dominikanie i franciszkanie szli nadal na czele ruchu; regulamin studiów i formy wykładów nie uległy zmianie, suma i komentarz do *Sentencji* Lombarda były wciąż główną postacią pracy naukowej.
A jednak od początku XIV w. dokonała się przemiana w trybie filozofowania. Nie była spowodowana przez warunki zewnętrzne, była wynikiem wewnętrznego rozwoju filozofii. Zdolność filozoficznej konstrukcji wyczerpała się po wysiłku XIII w. Potrzeba ujęcia wiedzy w system została nasycona, zasadnicze typy chrześcijańskiej filozofii były już uformowane. A typy to były różnorodne: na podstawie bardziej realistycznej, empirycznej, intelektualnej i znów na bardziej idealistycznej, apriorystycznej i uczuciowej. Nowych systemów scholastyka już nie potrzebowała i nie wydała; uwagę badaczy pochłonęły inne zagadnienia i praca filozoficzna poszła innym torem.

2. VIA ANTIQUA. Część pracy filozoficznej szła wprawdzie i teraz na konserwację i częściową rozbudowę dawnych systemów. To była *via antiqua,* czyli „stara filozofia", uprawiana w kilku szkołach dawniejszej daty, przede wszystkim w dwóch wielkich szkołach: tomistów i skotystów, które od XIV w. rozrosły się niepomiernie i liczyły rzesze zwolenników. Doktryny filozoficzne tych szkół pozostawione były przez twórców w formie dojrzałej, uczniom pozostała rola bierna, więcej bronili ich, niż je rozwijali; ponieważ treść doktryn była ustalona, zajmowali się głównie ich formą, wysubtelniali i przesubtelniali swe narzędzia logiczne. Wytworzyła się formalistyka logiczna, prześciganie się w subtelnych dystynkcjach. Późniejsze wieki uważały tę formalistykę za istotę scholastyki, podczas gdy ona była jej objawem schyłkowym.

3. VIA MODERNA. Inną drogą poszły samodzielne umysły epoki: drogą krytyki. Ruch krytyczny, długo tamowany, bo obcy konstrukcyjnym dążeniom scholastyki, tym silniej wystąpił obecnie. Istotnym zamierzeniem postępowych filozofów było teraz nie budowanie teorii, lecz sprawdzanie ich podstawy. Ruch ten powstał w następnej zaraz po Szkocie generacji, w samym początku XIV w., jednocześnie w różnych środowiskach, wśród dominikanów i franciszkanów, w Paryżu i Oksfordzie. W krytyce wyładowały się te dążności, które hamował dotychczasowy rozwój scholastyki: scholastyka z natury rzeczy pracowała na podłożu dogmatyzmu, racjonalizmu i realizmu pojęciowego, z krytyką zaś związały się tendencje sceptyczne, antyracjonalistyczne i antyrealistyczne. Ruch ten stworzył nowy obóz filozoficzny: „nową szkołę", czyli *via moderna.* Był to trzeci wielki obóz na schyłku scholastyki, z którym tylko tomizm i skotyzm mogły się równać pod względem rozpowszechnienia i znaczenia. Doktryna tego obozu bywa nazywana „nominalizmem", od jednej z wyznawanych przezeń teorii, lub „okhamizmem", od nazwiska najwpływowszego przedstawiciela; może jednak najbardziej odpowiednia jest nazwa „średniowiecznego krytycyzmu".

4. NEGATYWNE i POZYTYWNE WYNIKI NOWEJ FILOZOFII. Nowa filozofia podważyła podstawy, na których wznosiła się scholastyka. Misterna konstrukcja scholastyki została rozbita siłami, które scholastyka sama wydała; upadek jej nastąpił w wyniku jej własnego rozwoju, jeszcze w pełni średniowiecza, zanim obce siły w czasie Odrodzenia zwróciły się przeciw niej. Nowa filozofia średniowieczna zachowała formy zewnętrzne starej scholastyki, ale zmieniła jej zamierzenia i charakter; była już połowicznie tylko scholastyką. Metodą scholastyczną krytykowała doktryny scholastyczne. Spowodowała schyłek scholastyki; wszakże schyłek scholastyki nie był schyłkiem średniowiecznej filozofii, która wydała jeszcze wiele świetnych umysłów i myśli nowego, niescholastycznego typu. Ruch, który dokonał tego rozkładowego dzieła, znalazł jednakże ujście pozytywne: w szczegółowej pracy

naukowej. Wiek XIV, który zaniedbał filozoficzne konstrukcje, rozwinął i autonomicznie potraktował nauki specjalne, zwłaszcza przyrodnicze, jak fizyka i astronomia, a także ł humanistyczne, jak ekonomia. W zakresie tych nauk scholastycy nowej szkoły dokonali rzeczy doniosłych: myśli, które uchodzą za najważniejsze zdobycze nowoczesnej kultury, powzięli jeszcze na parę wieków przed Odrodzeniem.

5. TRWANIE OKRESU. Okres, rozpoczęty w XIV w., trwał do końca średniowiecza, czyli do chwili, kiedy Odrodzenie wysunęło swe nowe hasła. Trwał zatem przez dwa stulecia, do końca XV w., a tylko we Włoszech przemiana nastąpiła wcześniej, już w pierwszej połowie XV w. Okres ten przeszedł dwie fazy. Pierwsza połowa XIV w. była filozoficznie bujna i twórcza. Wtedy powstały nowe idee i *via moderna* stworzyła nie tylko podstawy, ale wyciągnęła z nich najradykalniejsze konsekwencje. Natomiast koniec XIV w., a zwłaszcza w. XV był już czasem stagnacji: nominalizm, niedawno jeszcze rewolucyjny i żywy, przestał się rozwijać i stał się kanonem szkolnym, tak samo jak tomizm i skotyzm. W tym okresie stagnacji Odrodzenie zastało scholastykę: to uczyniło jego triumf tak łatwym.

6. ROZROST TERYTORIALNY. W ostatnim okresie scholastyki powstały liczne wszechnice i środowiska naukowe, i terytorium, na którym uprawiano filozofię, rozszerzyło się wybitnie. Z początku Paryż i Oksford były bez współzawodnictwa; ale w drugiej połowie XIV w. powstały ważne ośrodki uniwersyteckie: Kolonia, Wiedeń, Heidelberg, Praga czeska, Kraków. Do panujących dotąd w nauce Francji i Anglii przyłączyły się kraje germańskie i słowiańskie. Dla Polski i dla Czech ostatni okres scholastyki był pierwszym okresem filozofii. Włochy nie były w tej epoce czynnikiem twórczym; ale idee stworzone w Paryżu i Oksfordzie dostały się do Włoch i tam, zwłaszcza w Padwie, przechowały się długo.

7. SZKOŁY. Końcowy okres średniowiecznej filozofii obejmował sześć głównych prądów. Z nich cztery należały do *via antiqua:* tomizm, skotyzm, awerroizm i augustynizm; krytycyzm zaś i mistycyzm stanowiły *via moderna.*

A) Tomizm miał w tym okresie wiele ośrodków i wielu przedstawicieli, zwłaszcza wśród dominikanów. Ośrodek najważniejszy miał w uniwersytecie w Kolonii, choć właśnie tam w XV w. pewna część szkoły wypowiedziała się za doktryną Alberta Wielkiego i, jak on, wzmocniła czynniki neoplatońskie wobec perypatetyckich.

B) Skotyzm miał również zastępy zwolenników, najwięcej wśród franciszkanów i początkowo najwięcej w Anglii. Słynnymi jego przedstawicielami w początku XIV w., gdy kształtowały się nowe idee, byli Franciszek de Mayronis (zm. 1325) i Tomasz Bradwardine (ok. 1290-1349).

C) Augustynizm miał również obrońców, między innymi oksfordzkiego franciszkanina, Jana Rodingtona, który działał na początku XIV wieku.

D) Awerroizm łaciński pomimo zakazów nie wygasł. Szkoła awerroistów istniała przede wszystkim w Paryżu, a poza tym w Oksfordzie i w Padwie. Paryska szkoła miała słynnego przedstawiciela w Janie z Jandun (zm. 1328), który dał awerroizmowi zwrot jawnie antykościelny, a nawet antyreligijny, i ostatecznie zmuszony był zbiec z Paryża i szukać schronienia na dworze walczącego z papiestwem Ludwika Bawara. W Oksfordzie niektórzy filozofowie, jak kardynał Fitz Ralph i karmelita Jan Baconthorp (zm. 1346), usiłowali zbliżyć awerroizm do myśli chrześcijańskiej. Szkoła padewska, która wydała między innymi Pawła z Wenecji, przetrwała najdłużej, aż po wiek XVII.

Dwie mniejsze szkoły - augustynistów i awerroistów - wielokrotnie zbliżały się do nowych prądów, podczas gdy tomizm i skotyzm zostały zawsze typową *via antiqua.*

E) Krytycyzm, prąd szeroki i wielorako rozgałęziony, miał najwpływowszego przedstawiciela w Ockhamie.

F) Mistycyzm, który w tej epoce rozwijał się najbujniej w Niemczech, wydał przede wszystkim Eckharta. Dwa ostatnie prądy wprowadziły nowe idee do filozofii średniowiecznej i będą rozważone szczegółowiej.

OCKHAM I KRYTYCYZM ŚREDNIOWIECZNY

Zaledwie w XIII w. scholastyczny sposób myślenia znalazł swój pełny wyraz, a już od początku XIV w. rozpoczęła się przeciw niemu reakcja. Jeszcze w pełni średniowiecza przyszedł czas krytycyzmu. „Nowa szkoła" wypominała „starej " jej pojęciowy realizm, jej dogmatyczne pojmowanie nauki, jej abstrakcyjny tok rozumowania; sama zaś głosiła nominalizm, daleko idący sceptycyzm i intuicyjno-empiryczny program badań. Był to ruch żywiołowy, który jednocześnie w wielu umysłach powstał i szybko opanował główne środowiska filozoficzne, Paryż i Oksford. Najtypowszym i najwpływowszym

jego przedstawicielem był Ockham.
ŹRÓDŁA KRYTYCYZMU. Ruch ten, choć wystąpił gwałtownie, przygotowywał się dawno, acz niewidocznie; zarodki jego istniały już wówczas, gdy stara scholastyka była w pełni rozkwitu. Nowy nominalizm, empiryzm i sceptycyzm miały swe dawne źródła.
N ominął iż m miał starą tradycję, sięgającą przynajmniej XI w., i tylko na przeciąg XIII w. był wyparty całkowicie przez realizm. Empiryzm miał w scholastyce tradycję uboższą, ale stalszą, bo nawet w XIII w. nie została przerwana i w tym właśnie wieku wydała szkołę oksfordzką i swego najświetniejszego przedstawiciela w osobie R. Bacona.
Sceptycyzm natomiast we wcześniejszym średniowieczu nie wystąpił nigdy w zdecydowanej postaci. Jednakże już wtedy głoszone były idee, które, gdy moment odpowiedni nadszedł, stały się bodźcem i argumentem sceptycyzmu. Idee te pochodziły z czterech źródeł:

1. FILOZOFIA ARABSK.O-ŻYDOWSKA skłaniała się do sceptycyzmu. Najpierw *a) przez* awerroizm i jego teorię podwójnej prawdy. Awerroiści twierdząc, że choć dowód jest po stronie rozumu, to prawda jest po stronie wiary, odbierali wartość dowodom i dyskwalifikowali przez to rozum tak samo, jak to czynili sceptycy. Również *b)* ortodoksi arabscy stanowili skarbnicę dla sceptycyzmu, a najwięcej Algazel, który umyślnie poniżał filozofię, by w wierze ukazać jedyne zbawienie. Wskazywał tedy, iż filozofia nie daje dowodu dla prawd najważniejszych, jak ta, że Bóg jest niematerialny i że jest przyczyną świata; kwestionował nawet samą zasadę przyczynowości, na której filozofia opiera swe dochodzenia, boć Bóg, jako wszechmocny, może postępować i wbrew tej zasadzie. Poglądy Algazela zreferował Majmonides i przez jego pośrednictwo oddziałały na scholastykę.

2. AUGUSTYNIZM, choć pozory przemawiają przeciw temu, szedł sceptycyzmowi również na rękę. Jego podstawową doktryną był bowiem iluminizm, który w nadprzyrodzonym oświeceniu widział warunek poznania prawdy; albowiem siły przyrodzone umysłu są niedostateczne do jej poznania. Toteż sceptycy XIV wieku mogli powoływać się na myślicieli augustyńskiego prądu, na Bonawenturę, Grosseteste'a, R. Bacona lub Henryka z Gandawy. A właśnie z tymi filozofami liczono się bardzo w początku XIV wieku; w Paryżu wprawdzie przewagę miał Tomasz, ale w Oksfordzie największymi powagami byli Grosseteste i Henryk. Duns Szkot wprawdzie porzucił iluminizm, ale na początku XIV wieku znów odnowił go Rodington.

3. ARYSTOTELIZM także zawierał pewien czynnik, do którego mogli nawiązać sceptycy. Arystoteles mianowicie od poznania, które daje pewność, odróżniał domysł, który obraca się jedynie w sferze prawdopodobieństwa; opracował nie tylko teorię poznania - w *Analitykach,* ale i teorię domysłu - w *Topikach.* Otóż na *Topiki* i nie obowiązujący charakter rozumowań tam przedstawionych mogli powoływać się sceptycy. Już wcześniejsi scholastycy odróżniali, zgodnie z owym podziałem Arystotelesa, rozumowania pewne, które przeprowadzają dowód *(demonstrationes),* i prawdopodobne, które co najwyżej mogą przekonać *(persuasiones).* Logika rozumowań prawdopodobnych była od XIII wieku uprawiana z zamiłowaniem; logiki tej - lub, jak ją nazywano, „dialektyki" - zaczęły ukazywać się specjalne podręczniki. Nie pierwszy i nie oryginalny, ale najsławniejszy był podręcznik Piotra Hiszpana, znany pod nazwą *Summulae;* umiał on rozpowszechnić idee dialektyki i przez to stał się jednym ze sprawców przewrotu filozoficznego, jaki dokonał się w XIV wieku. Przezeń zasmakowano w swobodnych rozumowaniach dialektycznych i zaniedbano surowych przepisów *Analityk* na rzecz luźnych wzorów *Topik.* Przy pomocy dialektyki każdą tezę można było ostatecznie jakimiś argumentami poprzeć, nawet najdziksze sofizmaty (wymyślanie i dowodzenie sofizmatów stało się ulubionym ćwiczeniem dialektycznym, jak niegdyś w epoce greckiej sofistyki). Zatarła się granica między twierdzeniami pewnymi a wątpliwymi, między tymi, co są rzeczą niezawodnej wiedzy *(scibile),*
a tymi, co jedynie są rzeczą domysłu *(opinabile)* i wiary *(credibite).* Teren dla sceptycyzmu był gotów.

4. SKOTYZM, który przez swój ultrarealizm był najbardziej stanowczym przeciwieństwem nowych dążeń, przygotował jednak sceptycyzm, a to głównie: *a)* przez woluntaryzm teologiczny: wszystkie prawdy zależne są od woli Bożej i byłyby fałszami, gdyby wola Boża była inna; łatwo stąd było wyciągnąć wniosek, że pewność, jaką przypisujemy naszej wiedzy, jest rzekoma; *b)* Szkot zaczął kwestionować dowodliwość twierdzeń teologicznych ; sceptycyzm teologiczny modernistów XIV w. kontynuował tylko jego akcję.
Szkot torował drogi nie tylko sceptycyzmowi, ale i intuitywizmowi: był tym, który precyzyjnie oddzielił poznanie intuicyjne od abstrakcyjnego. Ockham był bliższy Szkota niż Tomasza; nie przypadkiem ewolucja scholastyki szła w tym porządku: od tomizmu do skotyzmu, a od skotyzmu dopiero do

okhamizmu. Tomizm był na drugim krańcu *via moderna;* był on, ostatecznie, jedyną doktryną scholastyczną, która nie zawierała zarodków sceptycyzmu. Wszystkie inne zawierały je, a przyczyna tego tkwiła w religijnej postawie scholastyki; zajmowała niechętną postawę wobec rozumu, wprawdzie nie dlatego, żeby miała go za niezdolny do uchwycenia prawdy (jak sceptycy starożytni), lecz że za zdolniejszą miała wiarę.

DWA PRĄDY KRYTYCYZMU. Nowa filozofia XIV wieku pojawiła się jednocześnie w obu głównych środowiskach, paryskim i oksfordzkim. I przez jakiś czas stanowiła dwa równoległe prądy. Choć oba cechowała postawa krytyczna, antyrealizm, sceptycyzm i empiryzm, to jednak różniły się w ważnych doktrynach.

1. PARYSKI prąd nieco wcześniej wydał swych wybitnych przedstawicieli. Należeli doń dominikanie, jak Durand z St. Pourcain (de San Porciano), profesor paryski, zm. 1332 lub 1334, i poniekąd Herveus z Nedellec (Natalis), generał zakonu, zm. 1323; należeli też franciszkanie, jak Jan z Polliaco i Piotr z Auriol. Ten ostatni wyraził najpełniej nowe idee w ich wczesnej francuskiej fazie. Piotr z Auriol (Aureoli) pochodził z Akwitanii, był prawdopodobnie uczniem Szkota w Paryżu, gdzie studiował około 1304 r. Sam uczył w Bolonii, Tuluzie, Paryżu. Zmarł w 1322 r. jako arcybiskup na dworze papieskim w Awinionie. Był *a)* nominalistą: twierdził, że ogólne są nie rzeczy, lecz tylko sposób ich pojmowania przez umysł. Istnieją realnie jedynie jednostki, *b)* Jednostki zaś poznajemy trafnie nie „w sposób abstrakcyjny i ogólny", lecz przez doświadczenie *(via experientiae).* Wypowiadał się tedy za empiryzmem. *c)* Z tym łączył poglądy sceptyczne; wskazywał na podstawowe twierdzenia psychologii (że dusza jest formą niematerialną itd.), których niepodobna uzasadnić. *d)* Był fenomenalistą: twierdził, że bezpośrednim przedmiotem naszej wiedzy są nie same rzeczy, lecz tylko zjawiska, *e)* Jako pozytywny pogląd na naturę uniwersaliów głosił konceptualizm logiczny. Te dwa ostatnie poglądy stanowiły odrębność doktryny Auriola i całego prądu paryskiego. Ale odrębność swą prąd ten wkrótce zatracił uległszy prądowi oksfordzkiemu.

2. OKSFORDZKI prąd zaczął się od kilku mniej ważnych myślicieli o tendencjach sceptycznych, aby rychło wydać najwybitniejszą postać całego ruchu: Ockhama. Ockham znalazł swe poglądy niezależnie od francuskich modernistów, starszych odeń o pół generacji; specjalnie kładł nacisk na to, iż Auriola poznał, gdy jego własne poglądy były już gotowe. Istotnie poglądy te tłumaczą się dostatecznie na tle oksfordzkie'go rozwoju teologii
i nauk przyrodniczych. Indywidualność Ockhama zapanowała nad indywidualnościami jego francuskich poprzedników; i *via moderna* przyjęła się nie tylko w Anglii, ale i we Francji w tej postaci, jaką on jej nadał. Toteż uchodzi za „czcigodnego początkodawcę" *(venerabilis inceptor)* nowej scholastyki. I wystąpienie jego dzieli prąd paryski na dwa okresy: odrębny przedokhamowski i okhamowski.

ŻYCIE OCKHAMA. Wilhelm Ockham urodził się w hrabstwie Surrey w pobliżu Londynu, nieco przed 1300 r. W latach 1312-1318 studiował w Oksfordzie, a od 1318 r. *zaczai* tam wykładać. W 1324 r. został posądzony o herezję, wezwany do kurii w Awinionie i tam osadzony w więzieniu śledczym. Po czterech latach zbiegł i oddał się w opiekę cesarzowi Ludwikowi Bawarowi, toczącemu walkę z papiestwem; wówczas został ekskomunikowany. Od 1330 r. przebywał z cesarzem w Monachium; tam napisał większość swych dzieł; tam też zmarł w r. 1349 czy 1350, pogodziwszy się przedtem z Kościołem. Losy swe, dość wyjątkowe jak na średniowiecznego filozofa, wywołał swą naturą bojową i aspiracjami, które były nie tylko naukowe, ale i polityczne. Traktaty filozoficzne przeplatał politycznymi, skierowanymi przeciw papiestwu.

PISMA FILOZOFICZNE Ockhama były przeważnie zaczęte w Oksfordzie, a skończone lub przerobione w Monachium. Najwięcej pozostawił prac logicznych: *Summa totius logicae* i *Expositio aurea super totam artem veteretn.* W komentarzu do *Sentencyj* Lombarda zawarł poglądy teologiczne, a w komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa poglądy przyrodnicze.

POGLĄDY OCKHAMA. 1. MYŚLI PRZEWODNIE OCKHAMA. Klasyczna scholastyka
1) zabiegała o zebranie wiedzy w jeden system - przez to była filozofią systematyczną.
2) Podstawy tej wiedzy miała za niezawodne - była filozofią dogmatyczną. 3) Przyjmowała, że wiedzę zdobywa rozum - była filozofią racjonalistyczną. 4) Zakładała przy tym, że pojęciom ogólnym rozumu odpowiada ogólny byt - była filozofią realistyczną.
Natomiast Ockham, wyraziciel nowego ducha, we wszystkich punktach przeciwstawiał się tradycji. Jego stanowisko było: 1) antysystematyczne, 2) antydogmatyczne,
3) antyracjonalistyczne, 4) antyrealistyczne. Albowiem: 1) Zamiast konstruować system zajmował się

krytyką wiedzy. 2) W wyniku krytyki doszedł do przekonania, że ogromna część tradycyjnej wiedzy jest pozbawiona niezawodnych podstaw. 3) Za podstawowy organ wiedzy miał nie dyskursywny rozum, lecz bezpośrednią intuicję. 4) Ale bo też w ogólnych pojęciach rozumu widział wytwór myśli i mowy, któremu żaden byt ogólny nie odpowiada. Staremu stanowisku przeciwstawił tedy nowe: 1) Krytyczna jego postawa spowodowała wysunięcie na pierwszy plan zadań epistemologicznych. 2) Doprowadziła do sceptycyzmu i do fideizmu, bo miejsce zdyskwalifikowanej wiedzy musiała zająć wiara. 3) Intuicjonizm zajął miejsce racjonalizmu. 4) Nominalizm i psychologiczny konceptualizm zastąpiły realizm.
Szukając głębszej podstawy tych nowych doktryn epistemologicznych Ockhama, trafia się na dwa przekonania natury metafizycznej: indywidualizm i woluntaryzm. Jako indywidualista Ockham stał na stanowisku, że wszelki byt jest jednostkowy i konkretny, że innego nie ma. Jako zaś woluntarysta uważał, że własności bytu są zależne od woli, przede wszystkim woli Bożej; był obrońcą wszechmocnej woli Bożej i odrzucał wszelką tezę, która tę wszechmoc mogłaby ograniczyć.
Poza tym miał jeszcze regułę metodologiczną, którą się obficie posługiwał przy rozstrzyganiu zagadnień filozoficznych: aby wyjaśniać zjawiska możliwie najprościej, aby nie mnożyć bytów i nie postulować ich tam, gdzie wyjaśnienie zjawisk do tego nie zmusza. Te dwie *rzeczy* - wszechmocna wola Boża i ekonomia myślenia - stanowiły dyrektywy jego filozofii. Nie dziw więc, że stworzony przezeń obraz świata miał więcej wolności i był prostszy od tego, jaki przekazała tradycja.

2. SCEPTYCYZM. Wobec racjonalnej wiedzy o Bogu i świecie, jaką zbudowała scholastyka, stanowisko Ockhama wypadło sceptycznie.
A) Przede wszystkim, o teologii usiłował wykazać, że nie jest nauką. Poszczególne jej tezy były kwestionowane i przed Ockhamem. Że jedność Boga nie jest i nie może być dowiedziona - to twierdził Wilhelm z Ware; a Szkot twierdził podobnie o tezie, iż Bóg jest wszechmocny, wszechobecny itd., Jan z Polliaco o tym, iż jest stwórcą świata, i podobnie inni o innych twierdzeniach teologicznych.
Poprzednicy Ockhama wyjmowali cegłę po cegle z kunsztownego wiązania teologii; ale Ockham sięgnął do jej podwalin. Zakwestionował zasadę, na której głównie wspierały się rozumowania teologii: zasadę przyczynowości w jej tradycyjnej, od Arystotelesa pochodzącej postaci. I przez to zamknął główną drogę dowodom teologicznym. Już nie tylko własności Boga przestały dlań być przedmiotem dowodu (np. niepodobna dowieść jedności Boga, gdyż można bezsprzecznie pomyśleć, że istnieje wiele światów, a każdy ma swojego stwórcę, ani też dowieść Jego nieskończoności, gdyż istota doskonała nie musi być nieskończona); nawet samego istnienia Boga niepodobna dowieść. Niemożliwy jest dowód *a priori,* gdyż istnienie można stwierdzić tylko przez bezpośrednią intuicję, a nigdy przez samo rozumowanie; ale i dowód *a posteriori* jest niepewny, gdyż właśnie zakłada zasadę przyczynowości i dowolnie przyjmuje, że łańcuch przyczyn jest skończony i że pierwszą przyczyną jest Bóg.
Sceptyczne uwagi poprzedników Ockham uogólnił w wielką sceptyczną teorię, która objęła mniej więcej całą teologię racjonalną. Nie twierdził przy tym nigdy, iżby twierdzenia jej były fałszywe. Są prawdziwe, skoro są oparte na objawieniu; ale nie są rzeczą wiedzy, mogą być jedynie rzeczą wiary. Sceptycyzm Ockhama torował drogę fideizmowi. Teologia znalazła się poza nauką; między wiedzą a wiarą - już w pół wieku po Tomaszu! - nastąpił zupełny rozdział.
B) W psychologii racjonalnej naczelne twierdzenia były dla Ockhama również pozbawione dowodu. Ani na drodze rozumowania, ani doświadczenia niepodobna wykazać, że dusza myśląca jest niematerialna i niezniszczalna, że jest formą ciała, że człowiek taką duszę posiada. Konstrukcja psychologiczna, zbudowana przez Arystotelesa i kultywowana przez wieki, została rozbita. W nauce o duszy, podobnie jak w nauce o Bogu, wiemy tylko to, co wiemy przez wiarę *(fide tenemus).*
C) W etyce tym bardziej nie ma dowodów. Ockham twierdził, jak Szkot, że wola Boża jest jedyną racją dobra moralnego, a żadne prawa obiektywne nie ograniczają Jego wszechmocy; mógłby inne *rzeczy* uznać za dobre i wtedy inne byłyby dobre.
Sceptycyzm Ockhama miał podwójne źródło. Jedno było natury krytycznej: tradycyjna nauka o Bogu, duszy i dobru nie spełnia w świetle dokładniejszej analizy wymagań stawianych wiedzy; jej dowody i rozumowania są tylko pozorne, bo równie dobrze można
by dowieść i tez przeciwnych. Drugie źródło było natury religijnej: było nim przekonanie o nieograniczonej mocy i wolności Bożej. Gdyby Bóg zechciał, wszystko byłoby inne, niż jest; nic więc nie jest konieczne, a jeśli cokolwiek wydaje nam się konieczne, to jest to nasze złudzenie. Teologia, psychologia i etyka, chcąc dowieść prawd objawionych i przez to wykazać ich konieczność, stawiały sobie zadanie błędnie, i jeśli spełniały je, to tylko pozornie.

D) Sceptycyzm Ockhama sięgał i poza granice wiedzy racjonalnej: objął również poznanie intuicyjne. Przez to Ockham zakwestionował i to, co sam podawał za najmocniejszą podstawę wiedzy. Ze stanowiska krytycznego nie miał tu wprawdzie nic do nadmienienia; miał natomiast - jak zobaczymy poniżej - argument natury religijnej: Bóg, który jest wszechmocny, może wywołać intuicję przedmiotu nawet wtedy, gdy samego przedmiotu nie ma.

3. PSYCHOLOGIZM. *A)* W kwestii uniwersaliów Ockham wyrzekł się realistycznej podstawy, na której scholastyka wzniosła swą budowę. Uczynił to dla dwóch względów: przyjęcie realnych powszechników po pierwsze natrafia na trudności teoretyczne, a po wtóre jest w ogóle niepotrzebne, *a)* Trudności realizmu występują zarówno w jego postaci krańcowej (platońskiej), jak i umiarkowanej (arystotelesowskiej). Bo czy uniwersalia pojmujemy jako istniejące w rzeczach, czy poza rzeczami, to ostatecznie można je zrozumieć tylko jako rodzaj przedmiotów jednostkowych, a takimi *ex definitione* nie są. Niektórzy ich zwolennicy zastrzegają, iż istnieją one w rzeczach, o ile umysł je z nich siłą abstrakcji wyodrębni; ale jest to wybieg niedopuszczalny, gdyż umysł może tworzyć jedynie pojęcia, ale nic realnego stworzyć nie może; jeśli więc uniwersalia istnieją w zależności od umysłu, to znaczy, iż nie istnieją realnie, *b)* Przy tym są niepotrzebne, bo wiedza nasza da się wytłumaczyć i bez nich. A zasada metodologiczna głosi, iż należy unikać wyjaśnień złożonych, gdzie wystarczają proste.

U podstaw tej polemiki leżało przekonanie na wskroś pozytywne, że tylko to, co jednostkowe i konkretne, może istnieć realnie. Rzeczy nie są ogólne: to był, wedle Ockhama, słuszny pogląd nominalizmu. Jeśli jednak nominalizm twierdzi, że jedynie ogólne są wyrazy, to błądzi. Boć musi istnieć jakaś podstawa do tworzenia ogólnych wyrazów: ten wzgląd wyprowadził „nową szkołę" filozofów XIV w. poza dawny, prymitywny nominalizm.

B) Wszyscy ci filozofowie byli antyrealistami. Ale nie byli nominalistami czystej próby. Twierdzili, że nie ma bytu ogólnego, ale że obok wyrazów ogólnych istnieją też pojęcia ogólne: byli konceptualistami. Różnili się natomiast między sobą w rozumieniu natury pojęć. Różnica ta dzieliła na dwa obozy modernistów XIV w. Jedni przypisywali pojęciom byt subiektywny, inni - obiektywny. Przedmioty myśli bowiem, choćby nie miały bytu realnego poza myślą, mogą jednakże mieć byt dwojaki: subiektywny i obiektywny.

Ujmujemy przedmioty aktami umysłu: akty te istnieją w umyśle, który jest ich podłożem, czyli „podmiotem" *(subiectum)*; mają tedy byt psychiczny, przez scholastyków nazywany bytem „podmiotowym", czyli subiektywnym *(ens subiectivum).*

Ale po wtóre: myśl ma tę właściwość, iż jest zawsze myślą o czymś, iż przedstawia jakiś przedmiot; przedmiot taki może zresztą nie być realny, może być fikcją. Chimera np. nie ma realnego bytu, ani fizycznego, ani psychicznego; psychiczna jest czynność umysłu wyobrażającego chimerę, ale nie sama chimera. Jest ona tylko „przedmiotem"
umysłu, ma - jak wyrażali się scholastycy - byt „przedmiotowy", czyli obiektywny *(ens obiectivum);* scholastycy nazywali go także bytem intencjonalnym *(ens inten-tionale),* od *intentio* - kierunek, gdyż byt ten polega na tym tylko, że nań skierowany jest umysł. Przedmiot myśli może mieć ponadto i byt realny; ale może go też i nie mieć; stąd więc odróżniano i przeciwstawiano w średniowieczu byt „realny" bytowi „przedmiotowemu".

Oddzielenie bytu subiektywnego i obiektywnego było podstawą rozbicia się modernistów na dwa obozy. Szkoła paryska, której Auriol był typowym przedstawicielem, twierdziła, że pojęcia ogólne mają byt tylko obiektywny, intencjonalny, a nie realny w umyśle. Natomiast Ockham, a za nim szkoła oksfordzka głosiła, że pojęcia ogólne istnieją właśnie tylko w umysłach, że mają byt subiektywny. Konceptualizm paryskiej szkoły był logiczny, konceptualizm Ockhama - psychologiczny. Dlaczego Ockham zajął takie stanowisko? Bo dla niego „byt intencjonalny" nie był w ogóle bytem, był fikcją. „Byt to znaczyło dlań: byt fizyczny albo byt psychiczny; innych bytów nie ma. I tu decydująca dla Ockhama była ta myśl: bytów nie mnożyć, fikcyj nie tworzyć, tłumaczyć fakty jak najprościej.

C) Pojęcia ogólne, znajdujące się w umyśle, były dla Ockhama uniwersaliami „naturalnymi" *(naturalia).* Inny rodzaj uniwersaliów stanowiły wyrazy mowy, które te pojęcia wyrażają: są to uniwersalia umyślnie przez ludzi wytworzone *(per \oluntariam institutionem).* Do nich należy to, co nazywamy „rodzajami" i „gatunkami"; te nie są stanami umysłu, lecz wytworami mowy; jako posiadające znaczenie mają tę własność, że oznaczają i „zastępują" przedmioty.

Teoria uniwersaliów składała się tedy u Ockhama z 4 działów: 1) teoria pojęć *(con-ceptus),* czyli uniwersaliów psychicznych; 2) teoria nazw *(voces),* czyli uniwersaliów językowych; 3) teoria znaków

(signa) i znaczeń *(significatio);* 4) teoria oznaczania, czyli zastępowania *(suppositio)* przedmiotów przez znaki. Antyrealistyczna logika XIV wieku tylko o ten ostatni dział była bogatsza od logiki nominalistów XI i XII w.
Logicy XIV w. usiłowali wyłączyć z logiki kwestie metafizyczne i w tym celu ograniczali swój temat do samego znaku językowego i jego znaczenia. Znak wraz z jego znaczeniem nazywano „terminem", a logikę ograniczającą się do rozważania terminów - „terministyczną". Logikę taką uprawiał Ockham. I w niej jednak metafizyczny spór o uniwersalia znalazł swój wyraz. Albowiem obok takich sposobów zastępowania rzeczy, na które zgadzali się wszyscy (mianowicie, gdy termin zastępuje konkretną rzecz, tzw. *suppositio personalis),* rozważane było zastępowanie całych ogółów *(suppositio simplex),* stanowiące przedmiot sporu między realistami a antyrealistami: było oczywiście uznawane przez realistów, ale dla Ockhama było nie do przyjęcia. Logikę terministyczną uprawiał nie tylko Ockham wraz ze swą szkołą, uprawiali ją również realiści; jeśli zaś okhamiści bywają specjalnie nazywani „terministami", to dlatego, że sporną cechę ogólności widzieli w samym terminie, a nie w zastępowanych przezeń rzeczach.
Stanowisko Ockhama nie czyniło z uniwersaliów fikcji umysłu: są one psychicznym i językowym odbiciem bytu jednostkowego. Innego bowiem bytu niż jednostkowy nie ma. Za bezprzedmiotowe okhamizm uznał konstrukcje realistycznej logiki, wszelakie „istoty", „natury", „realne gatunki". Usunąwszy wszystko, co nie jest konkretną jednostką, wytworzył niezmiernie uproszczony obraz świata.

4. INTUICJONIZM. Myśl abstrakcyjna nie może dokładnie poznać bytu, skoro ten jest konkretny i jednostkowy. Może uczynić to jedynie poznanie bezpośrednie, przez Ockhama i jego współczesnych zwane „eksperymentalnym" lub na wzór Szkota „intuicyjnym". Definiowali je, w przeciwieństwie do abstrakcyjnego, jako to, w którym ujmujemy przedmiot obecny; poucza ono o tym, o czym abstrakcyjne rozumowanie nigdy pouczyć nie może: czy dane rzeczy istnieją realnie.
Między postępowymi filozofami XIV w nie było dwóch zdań co do doniosłości intuicji. Natomiast zdania dzieliły się w poglądzie na naturę intuicji: czy poznając *rzeczy* jako obecne mamy rzeczywiście gwarancję ich obecności? Czy intuicją poznajemy same rzeczy, czy tylko ich zjawiska? Szkoła paryska powołując się na złudzenia, jakim podlegamy w poznaniu intuicyjnym, twierdziła, że nie mamy w nim do czynienia z bytem realnym, że przedmiotem intuicji są tylko zjawiska *(apparentia).* Zjawiska poznawane przez intuicję były dla tej szkoły równie nierealne, jak przedmioty intencjonalne, poznawane przez pojęcia ogólne; i jedne, i drugie stają pomiędzy umysłem a realnym światem. Ani w jednym, ani w drugim wypadku, ani przez intuicję, ani przez myśl abstrakcyjną, umysł nie poznaje bezpośrednio realnego bytu. Fenomenalizm szkoły paryskiej szedł w parze z logicznym konceptualizmem. A obie te teorie różniły szkołę paryską od Ockhama.
Ockham bowiem zerwał ze stanowiskiem fenomenalistów; pogląd, który oni uważali za szczyt ostrożności, uważał za bezkrytyczny. Zjawiska, jako różne od rzeczy, były w jego przekonaniu fikcją filozofów tak samo, jak byt intencjonalny. Rzeczywiście istnieją tylko: umysł i realne *rzeczy.* I stosunek umysłu do rzeczy jest bezpośredni; Ockham odrzucał wszelkie pośredniczące między nimi ogniwa: zjawiska, obrazy psychiczne, przedmioty intencjonalne. Dowodził, że przyjęcie ogniw pośredniczących prowadziłoby w nieskończoność.
Stanowisko Ockhama miało jeszcze i drugą stronę: w intuicji widział wprawdzie bezpośredni, ale nie niezawodny sposób ujmowania rzeczywistości. Może bowiem być wytworzona zarówno na drodze przyrodzonej - przez działanie samych rzeczy, jak też i na drodze nadprzyrodzonej - przez bezpośrednią ingerencję Bożą. Mianowicie Bóg, jako wszechmocny, może wywołać w naszym umyśle intuicję *rzeczy* nieistniejącej. Była to myśl wzbudzająca nieufność nawet do bezpośredniego poznania. Fenomenalistów nie dotykała: bo wedle nich zawsze poznajemy tylko zjawiska, zarówno wtedy gdy są wywołane przez *rzeczy,* jak gdy bezpośrednio przez Boga. Natomiast Ockhama, który intuicję miał za bezpośredni stosunek z rzeczami, myśl ta wtrącała w sceptycyzm. Wszakże sceptycyzm Ockhama nie obejmował intuicji wewnętrznej. „Prawdy przypadkowe o rzeczach czysto umysłowych, jak myśli, akty woli, uczucia, poznajemy pewniej i oczywiściej niż wszystkie inne".
Jeszcze jedno Ockham czynił zastrzeżenie: intuicja, choć jest podstawą wiedzy, nie jest jednak jej postacią ostateczną; musi po niej nastąpić opracowanie abstrakcyjne. Z samej intuicji nie powstanie nigdy wiedza pewna i konieczna; intuicja jest bowiem zależna od przypadkowych doświadczeń, a „poznanie *rzeczy* przypadkowych nie jest wiedzą we właściwym słowa znaczeniu". W tym Ockham był zgodny z racjonalistyczną tradycją scholastyki.

5. NOWE IDEE W KOSMOLOGII i FIZYCE. Nowa teoria poznania Ockhama kazała mu się wyrzec syntezy, nad którą pracowała scholastyka. Zatamowała też dociekania teologiczne.
Natomiast okazała się dobrą podstawą do badań kosmologicznych. Godne uwagi było zwłaszcza, jak w sprawie skończoności i jedyności świata wziął Ockham rozbrat z odwieczną tradycją, pochodzącą od Arystotelesa.
Arystoteles twierdził, że świat jest skończony i że realna nieskończoność nie istnieje nawet potencjalnie. Pogląd ten z trudem dał się pogodzić z chrześcijańską koncepcją Boga; był też potępiony w 1277 r. Z filozofów przeciw niemu wystąpił przede wszystkim Ockham, stały obrońca nieograniczonej potęgi Boga: Bóg zdolny jest tworzyć świat nieskończenie wielki, więc nieskończoność istnieje potencjalnie. Nie wynika stąd, by istniała również aktualnie. Są bowiem dwa rodzaje potencji: jedna może być zaktualizowana w pełni *(in facto esse),* w innej zaś aktualizacja jest procesem nieskończonym, który nigdy nie może być zamknięty *(in fieri esse).*
Arystoteles twierdził również, że jest tylko jeden świat; mniemał nawet, iż dowiódł niemożliwości istnienia wielu światów, wskazawszy, że każdy żywioł ma właściwe sobie miejsce i że wszystkie układają się w sfery koncentryczne. I ten pogląd był trudny do pogodzenia z nauką chrześcijańską (bo czyżby wszechmoc Boża wyczerpywała się stworzeniem jednego świata?) i został potępiony w 1277 r. Ale dopiero Ockham poddał go szczegółow-szej krytyce.
Najpozytywniejszy wynik miały wszakże dociekania Ockhama w specjalnych kwestiach fizyki. I tu musiał przejść poprzez krytykę fizyki Arystotelesa. Ta, podobnie jak psychologia i teologia Arystotelesowska, spełniła była swą historyczną rolę i musiała być usunięta, aby umożliwić dalszy postęp nauki.
Podstawą w tej fizyce była teoria ruchu. Zakładała, iż każde ciało ma naturalne swoje miejsce i porusza się, aby to miejsce osiągnąć. Trudność tego poglądu wychodziła na jaw szczególniej w wypadku, gdy ruch został nadany ciału przemocą i oddalał je od naturalnego miejsca; albowiem ciało oddala się jeszcze wtedy, gdy przyczyna, która je w ruch wprawiła, działać przestała. Arystoteles dla wytłumaczenia tego faktu wprowadzał dodatkową hipotezę, że wraz z ciałem w ruch wprowadzone zostaje otaczające powietrze i ono to popycha ciało wówczas, gdy pierwotna przyczyna przestała działać.
Ockham w krytyce swej wskazał, że żadne dodatkowe hipotezy nie uratują teorii Arystotelesa. W szczególności przyczyna ruchu nie może się zawierać w powietrzu, gdyż np. w wypadku, kiedy dwaj łucznicy strzelają do siebie, należałoby przyjąć, iż powietrze porusza się jednocześnie w dwóch przeciwnych kierunkach. To, czym Ockham chciał zastąpić obaloną teorię, było jeszcze bardzo prymitywne: pisał, że ciało porusza się, bo - jest w ruchu; sam fakt ruchu wystarcza, by wytłumaczyć, że ruch będzie trwał dalej, innych przyczyn szukać nie trzeba. Już i ta prosta teoria była jednak zapowiedzią prawa bezwładności; wkrótce zaś w pracach uczniów została zastąpiona przez teorię doskonalszą. I rozkładowa działalność Ockhama stała się początkiem rozkwitu nauk przyrodniczych.
NASTĘPCY OCKHAMA. Ockham był na początku XIV w. jednym z wielu przedstawicieli „nowej szkoły". Ale okazał się z wszystkich najwpływowszym; jego sposób myślenia przeważył. Szkoła paryska, pierwotnie odrębna, poddała się jego działaniu. W Paryżu znalazł nawet najwybitniejszych następców; tam wytworzył się główny ośrodek okhamizmu. Środowisko angielskie, wydawszy Ockhama, zaczęło od połowy XIV wieku upadać; paryscy zaś okhamiści przez cały wiek rozwijali w najpłodniejszy sposób konsekwencje nauki mistrza. Zakres badań dzielił okhamistów na dwie grupy: I. na tych, co zajmowali się ogólnymi zagadnieniami filozofii i teologii, i II. na tych, co zajmowali się naukami szczegółowymi.
I. OKHAMIŚCI, którzy zajmowali się filozofią i teologią, czynili to z intencją krytyczną; i nie było tezy, której by nie poddali krytyce i co do której nie osiągnęliby sceptycznych wyników. W związku z tą krytyczną postawą rozwinęli głównie poglądy episte-mologiczne.
Najbardziej z nich słynny był Piotr z Ailly (1350-1420), kanclerz Uniwersytetu Paryskiego, biskup, kardynał, legat papieski, jeden z najwpływowszych uczestników soboru konstancyjskiego; był najsłynniejszy, ale i najmniej samodzielny, prawie wszystkie swoje idee zawdzięczał innym, a mógł je głosić swobodnie, żyjąc w późniejszym już czasie, gdy nowa szkoła przestała ściągać na siebie potępienie.
Czołowym myślicielem tej grupy okhamistów i wzorem dla Piotra był Jan z Mire-court, z zakonu cystersów, który wykładał w Paryżu i tam za poglądy swe został potępiony w 1347 r. Oddzielił on precyzyjnie zasadnicze rodzaje poznania: Najwyższy stopień pewności *(evidentia specialis)* posiadają sądy, które nie posługują się żadną zasadą poza zasadą sprzeczności; są one trzech rodzajów: *a)* sądy

analityczne, *b)* sądy stwierdzające bezpośrednie dane zmysłowe, *c)* sądy, które z tamtych wynikają. Wszelkie zaś inne sądy posiadają niższy stopień pewności *(evidentia naturalis),* w szczególności sądy oparte na intuicji i na rozumowaniu przyczynowym.
Pokrewnym myślicielem był najoryginalniejszy i najkrańcowszy przedstawiciel szkoły okhamistów: Mikołaj z Autricourt. Francuz z okolicy Yerdun, studiował, a potem sam uczył *in artibus* w Paryżu. W 1340 roku doktryna jego została zakwestionowana i oddana pod sąd papieski, który po 6 latach wydał wyrok potępiający. Wtedy Mikołaj wyrzekł się wobec zgromadzonego Uniwersytetu Paryskiego tez potępionych i spalił swe dzieło; został odsunięty od pracy naukowej i nauczania, zajmował natomiast średnie urzędy kościelne, był w 1350 r. dziekanem katedry w Metz. Wobec zniszczenia jego pism, poglądy jego czerpać musimy z aktów procesu i innych źródeł pośrednich; udało się wszakże odnaleźć parę jego listów treści naukowej i traktat teologiczny, a dalsze poszukiwania są w toku. Nikt z okhamistów nie potraktował zagadnienia pewności poznania tak bezkompromisowo jak Mikołaj z Autricourt. Za niezawodną uznawał jedynie „pierwszą zasadę" poznania: zasadę sprzeczności. „Pomijając pewność, jaką daje wiara, nie ma pewności poza pierwszą zasadą i tym, co z niej wynika". Z takiego punktu widzenia ogromna większość naszych sądów okazała się nieuzasadniona; niepodobna ich bowiem wyprowadzić z „pierwszej" zasady. Przede wszystkim zasady przyczynowości nie można wyprowadzić z zasady sprzeczności: twierdzi bowiem, że jeśli jest przyczyna, to jest i skutek. Skądże by zaś z istnienia jednej rzeczy miało wynikać istnienie drugiej ? Nie będzie w tym żadnej sprzeczności, że choć jedna jest, drugiej nie będzie. Stosunek przyczynowy znamy tylko z doświadczenia i na podstawie doświadczeń dotychczasowych oczekujemy, iż będzie nadal zachodzić, ale oczekiwanie to może się nie sprawdzić. „Ilekroć przykładałem rękę do ognia, był on zawsze gorący, a przeto jest mi prawdopodobne, że gdybym przyłożył obecnie, to byłby też gorący". Autricourt pojmował przyczynowość tak samo, jak w 4 wieki później uczyni} to Hume.
Analogiczny wynik dała mu krytyka pojęcia substancji. Istnienie substancyj nie jest oczywiste; przyjmujemy je na podstawie rozumowania: postrzegając własności wnosimy, że istnieją substancje, które własności te posiadają. Ale do tego rozumowania zasada
sprzeczności nie uprawnia. W związku z tą krytyką Autricourt zakwestionował realność świata zewnętrznego, bo - i ona nie da się sprowadzić do zasady sprzeczności: „Umysł doczesny, rozporządzający tylko światłem przyrodzonym, nie może mieć oczywistej wiedzy o istnieniu rzeczy, jeśli rzeczywistość mamy pojmować jako przywiedzioną lub przywiedlną do oczywistości, czyli pewności pierwszej zasady".
Wobec zaś wyników tej krytyki wartość całej tradycyjnej wiedzy musiała wydać się znikoma. W szczególności cała filozofia przyrody i psychologia Arystotelesa, po zakwestionowaniu zasady przyczynowości i substancji, nie zawierała ani jednego zdania pewnego, nie zasługiwała w ogóle na to, by była studiowana. Na ich miejsce Mikołaj wysunął inne pojmowanie materii i duszy. Powrócił do starożytnego, atomistycznego poglądu na materię, przypomnianego w XII wieku, ale odrzuconego przez klasyczną scholastykę XIII wieku. W teorii duszy zaś przestał operować władzami duszy; dane są bowiem w doświadczeniu tylko akty psychiczne, a z istnienia aktów nie wynika istnienie władz. „To są" - pisał - „wnioski nieoczywiste: jest akt rozumienia, więc jest rozum; jest akt chcenia, więc jest wola". Wyniki rozważań Autricourta nie były mimo wszystko całkowicie sceptyczne. Oprócz zasady sprzeczności pewne są fakty doświadczenia: „Posiadam" - pisał - „pewność oczywistą co do przedmiotów pięciu zmysłów i co do własnych aktów psychicznych". Krytycyzm XIV wieku, którego Autricourt był krańcowym przedstawicielem, dał wyniki sceptyczne nie co do wszelkiej wiedzy, lecz co do tradycyjnej i czysto rozumowej; a za to stanął w obronie wiedzy doświadczalnej. W przeciwieństwie do skotystów, którzy wysubtelniali i komplikowali swe pojęcia, mnożyli dystynkcje między rodzajami bytu i poznania, okhamiści dążyli do najprostszego obrazu świata i poznania. Prześcignęli pod tym względem samego Ockhama. Jedni z nich, jak Jan z Marchii, przestali odróżniać „obrazy" *(species)* od aktów, nie ma bowiem obrazów poza aktami, nie ma np. kolorów poza aktami widzenia; i w procesie poznania odróżniali już tylko dwa czynniki: przedmiot i akt. Inni zaś okhamiści, jak Jan z Mirecourt, nie chcieli nawet odróżniać aktów od duszy, stając na stanowisku, że poza substancjami duchowymi akty nie istnieją.

II. OKHAMIŚCI, którzy zajmowali się przyrodoznawstwem, położyli na tym polu wybitne zasługi, najwięcej na polu fizyki, a także astronomii. Najznakomitsi byli: Jan Buridan, Albert Saksończyk i Mikołaj z Oresme. Wszyscy byli związani z Uniwersytetem Paryskim: Buridan (ur. ok. 1300, zm. po

1362) był w nim rektorem w r. 1327 i 1348; Albert (zm. 1390 r.), magister paryski, był potem pierwszym rektorem Uniwersytetu Wiedeńskiego, a zmarł jako biskup Halberstadtu; Mikołaj (zm. 1382 r.), również nauczyciel paryski, był później biskupem diecezji Lisieux.
Wzorem Ockhama zwalczali fizykę i astronomię Arystotelesa, tak jak inni członkowie szkoły zwalczali jego metafizykę i teorię poznania. Odrzucali naukę Arystotelesa o przyrodzie, bo - nie liczyła się z faktami doświadczenia. Nie tylko zwalczali ją, ale też usiłowali zastąpić przez nową naukę i stworzyli szereg oryginalnych i ważnych teorii, spośród których szczególnie płodna okazała się teoria „impetu". Pomysł jej, który pojawił się u Piotra Olivi, a do zagadnień fizykalnych był zastosowany po raz pierwszy przez Franciszka z Marchii, został opracowany przez Buridana.
Teoria ta, stanowiąca podstawę nowej dynamiki, przeciwstawiała się aksjomatowi dynamiki Arystotelesa: że ruch nie może trwać, jeśli nie jest podtrzymywany przez stałe działanie siły poruszającej. Przyjmowała ona, przeciwnie, że ruch, raz rozpoczęty, trwa
dalej sam, jak tego uczą fakty; a tłumaczyła to przez rodzaj siły rozpędowej nadawanej ciału przy wprawieniu go w ruch. Siłę tę nazywała właśnie „impetem" *(impetus).* Siła ta, raz uzyskana przez ciało, poruszałaby je bez końca, gdyby nie była zatamowana przez inne, przeciwdziałające jej siły, np. przez tarcie.
Buridan nadał teorii impetu postać ścisłą: impet jest proporcjonalny do szybkości, z jaką ciało zostało poruszone, oraz do ilości materii, jaką ciało zawiera. Tę ilość „pierwszej materii" opisał prawie tymi samymi słowami, co Newton masę. Zależności między impetem a szybkością nie sprecyzował liczbowo, ale za to uniknął błędów w obliczeniu, jakim ulegli Galileusz i Kartezjusz. Przy pomocy tej nowej teorii umiał wytłumaczyć przyśpieszenie, zachodzące przy padaniu ciała: ciężar, powodujący padanie, daje padającemu ciału stale wzmagający się rozpęd.
Co więcej, Buridan zastosował swą teorię nie tylko do ruchów ziemskich, ale i kosmicznych. I tu okazało się ogólne filozoficzne znaczenie teorii impetu: pozwoliła obejść się bez duchów *(intelligentiae),* którym Arystoteles i jego zwolennicy przypisywali ruch ciał niebieskich. Ciałom tym „impet" został nadany przez Boga i odtąd są w ruchu, a ruch ich jest stały, ponieważ w przestworzach nie ma sił, które by mu przeciwdziałały. Przez taką koncepcję umożliwione zostało pojmowanie ruchu planet jako mechanizmu i stworzone zostały podstawy naukowej mechaniki nieba. „Gdybyśmy chcieli" - powiada znakomity historyk nauki, Piotr Duhem - „dokładną linią graniczną oddzielić panowanie starożytnej od nowożytnej nauki, to należałoby, jak mniemamy, linię tę przeciągnąć w chwili, gdy Jan Buridan powziął tę teorię, gdy przestano uważać gwiazdy za poruszane przez istoty boskie i przyjęto, że ruchy niebieskie i ruchy ziemskie podlegają jednej i tej samej mechanice".
Albert Saksończyk kontynuował dzieło Buridana. Najwybitniejszy wszakże w szeregu tych uczonych okhamistów był Mikołaj z Oresme. Nie wszystkie jego zasługi są jeszcze znane; ale w każdym razie wiadomo, że zrobił odkrycia w trzech dziedzinach nauki ścisłej: 1) w geometrii analitycznej, 2) w teorii spadania ciał i 3) w teorii ruchu dziennego Ziemi. W pierwszej dziedzinie wyprzedził Kartezjusza, w drugiej Galileusza, w trzeciej Kopernika. - Na dwa stulecia przed Kartezjuszem wymyślił i zużytkował geometrię koordynatów, tak iż jemu to należy się tytuł wynalazcy geometrii analitycznej. - Prawa spadania, których odkrycie przypisywane bywa Galileuszowi, podał w traktacie *De difformitate qualitatum* z 1370 roku. - W sprawie ruchu Ziemi i gwiazd antycypował idee Kopernika; czynił to zresztą nie pierwszy, bo już od początku XIV w. sprawa ta była dyskutowana wśród okhamistów paryskich i już Albert Saksończyk i Franciszek de Mayronis piszą o współczesnych im fizykach, którzy twierdzili, że system astronomiczny mający Ziemię za ruchomą, a niebo gwiazd stałych za nieruchome, jest bardziej zadowalający od tradycyjnego. Oresme zaś wyłożył ten nowy system z niezwykłą pewnością i jasnością, godną Kopernika.
Badania Mikołaja z Oresme nie ograniczały się zresztą do przyrodniczych: z tą samą ścisłością i pomysłowością prowadził je na zupełnie innym polu, na polu zagadnień gospodarczych. Zostawił traktat *O pochodzeniu, naturze i przemianach monet.* Uchodzi za najwybitniejszego ekonomistę XIV wieku.
Tak to rozwój filozofii średniowiecznej doprowadził do utworzenia nauk specjalnych; powstały nie w antagonizmie z filozofią, lecz przeciwnie, wyłoniły się z niej; filozofowie byli ich twórcami i pierwszymi pracownikami.
Szczegółowa praca naukowa nie była jedynym ujściem „nowej" scholastyki. Inne ujście było mniej pomyślne: nominaliści średniowieczni rozmiłowali się w dialektyce, w dowodzeniu wszystkiego i dyskutowaniu o wszystkim, już nie dla zdobycia prawdy, lecz jako w sztuce dla sztuki. Dwa były objawy

rozkładu w kończącej się scholastyce: rozpętanie się formalistyki i dialektyki; pierwsza opanowała realistów, zwłaszcza skotystów, druga - głównie nominalistów. Doktryna ich wzięła taki obrót zwłaszcza w ojczyźnie Ockhama, w Anglii. Była to, obok wielu jasnych, ciemna strona okhamizmu, która przyczyniła się do tego, iż w oczach potomności nie zajął tego stanowiska, na jakie zasłużył.
ROZPOWSZECHNIENIE OKHAMIZMU. Okhamizm już w połowie XIV wieku wyszedł ze swej oksfordzkiej i paryskiej ojczyzny. Albert Saksończyk, wybitny przedstawiciel szkoły, był w 1365 r. rektorem Uniwersytetu Wiedeńskiego. Za jego przyczyną okhamizm przyjął się nad Dunajem, wzmocniony tam jeszcze przez działalność innego znakomitego okhamisty, Henryka z Hesji (zwanego też Henrykiem z Hainbuch lub z Langenstein, 1325 - 1397), najpierw profesora w Paryżu, a od 1383 r. w Wiedniu. W tym samym czasie okhamizm dotarł do Pragi, gdzie uczył przyjaciel Henryka z Hesji, Henryk z Oyta (w Pradze między 1372 a 1383, potem w Wiedniu, zm. 1397), a niebawem zapanował też w Krakowie. Okhamistą był również organizator uniwersytetu w Heidelbergu (założonego w 1385 r.), Marsilius z Inghen (pierwotnie od 1362 r. profesor w Paryżu, potem w Heidelbergu, zm. 1396). Okhamizm dotarł dalej jeszcze na południe, do Włoch, a choć nielicznych miał tam przedstawicieli, tradycja jego dotrwała jednak do czasów Leonarda da Vinci i Galileusza.
OPOZYCJA. Władze kościelne szybko uznały poczynania „nowej szkoły" za niebezpieczne dla nauki głoszonej przez Kościół. Szkoła paryska przed Ockhamem uniknęła potępienia, ale Ockhamowi Kościół wytoczył walkę. Wielu okhamistów uprawiających filozofię i teologię było zmuszonych do wyrzeczenia się swej nauki, przede wszystkim Mikołaj z Autricourt (1340), a także Jan z Mirecourt (1347). Ci natomiast, którzy zajmowali się więcej naukami specjalnymi, mogli łatwiej godzić doktryny swe z doktryną Kościoła i doszli nawet, jak Albert Saksończyk lub Mikołaj z Oresme, do wysokich godności kościelnych. Przeciwieństwa, które pierwotnie wystąpiły jaskrawo, ułagodziły się z czasem i od drugiej połowy XIV wieku „nowa szkoła" mogła przez dłuższy czas rozwijać się swobodniej aż w drugiej połowie XV wieku przyszła nowa przeciw niej ofensywa. W 1473 r., za Ludwika XI, wyszedł w Uniwersytecie Paryskim zakaz nauczania w duchu nominalizmu; obowiązywał jednak tylko do 1481 r., i potem znów nominalizm uchodził za równie prawowierny, jak „stara szkoła".
Nie tylko Kościół, ale także sekty, które się odeń odłączyły w końcu średniowiecza, były w opozycji do „nowej szkoły". Zarówno nauka Wiklefa, jak Husa opierały się na realizmie i wytworzyły reakcję realistyczną, jedna w Oksfordzie, druga w Czechach. A i heretycy awerroiści byli konserwatystami w filozofii, bardziej jeszcze niż tomiści i skotyści; z uporem stali przy Arystotelesie i zapalczywiej od innych bronili się przeciw nowej fizyce okhamistów.
Opozycja przeciw „nowej szkole" nie ustała, a nawet wzmogła się w epoce Odrodzenia. Odrodzenie bowiem przez swój kult dla Platona i Arystotelesa zbliżało się raczej do starej scholastyki, opartej na zasadach tych samych starożytnych filozofów. Natomiast dla nowych pomysłów, zrodzonych w XIV w. w Paryżu, retrospektywnie myślący ludzie Renesansu nie mieli zrozumienia. - Późno dopiero, ale tym goręcej, filozofia nowożytna powróciła do idei okhamistów.
ROLA HISTORYCZNA OKHAMIZMU była po części destrukcyjna: burzył on bowiem naukową tradycję średniowiecza. Zamierzeniem scholastyki było „dać zrozumienie dla prawd wiary"; okhamizm zaś prawdy wiary uznał za niezrozumiałe. Był filozofią średniowieczną, ale antyscholastyczną. Scholastyka skończyła właściwy swój rozwój w XIII wieku, choć i potem nie przestała mieć licznych zwolenników. Okhamizm zachował zewnętrzne formy scholastyki i dlatego uchodzi za nową jej postać; ale w istocie swej nie był już doktryną scholastyczną. Odwrót od scholastyki zaczął się nie dopiero w epoce Odrodzenia, lecz już w XIV wieku.
Okhamizm nie tylko jednak zerwał z filozofią dotychczasową, ale też położył podwaliny pod nową. Dzięki niemu średniowiecze rozpoczęło budowę krytycznej filozofii i empirycznej nauki.
„Nowa szkoła" - jakkolwiek ją się zowie: krytycyzmem czy okhamizmem, nominaliz-mem czy terminizmem - miała szereg cech odrębnych:
1) Krytyczna postawa, która wyparła dogmatyczną postawę scholastyków.
2) Autonomiczne pojmowanie nauki, które zastąpiło dawniejszy autorytatywny tryb badania; dysocjacja wiary i rozumu, zespolonych przez scholastykę.
3) Skierowanie badań, dawniej ześrodkowanych dokoła zagadnień teologicznych, ku zagadnieniom epistemologicznym i przyrodniczym.
4) Wywyższenie w teorii poznania intuicji, a obniżenie znaczenia poznania pojęciowego. Antyrealizm pojęciowy występował teraz w różnych odcieniach: przeważnie jako konceptualizm . psychologiczny,

rzadziej jako logiczny, najrzadziej jako czysty nominalizm.
„Nowa szkoła" była reakcją przeciw filozoficznemu maksymalizmowi średniowiecza, a w szczególności XIII wieku. Wiedziała, że pomniejsza wielki program filozoficzny przekazany jej przez tradycję. Ale wolała ograniczyć zakres nauki, byle osiągnąć wyniki niezawodne: to było jej minimalistyczne hasło. Te same idee naukowe, których broniła „nowa szkoła" średniowiecza, stały się główną treścią nauki nowożytnej. Już w XIV wieku okhamiści głosili zasady naukowe, które przyjęto uważać za pomysły Kopernika, Galileusza, Kartezjusza. Także odkrycia nowożytne miały związek z ich działalnością; traktaty geograficzne Piotra z Ailly były pono bodźcem dla Krzysztofa Kolumba i Ameriga Vespucci.
I na polu filozofii, tak samo jak na polu nauki szczegółowej, ostatnia wielka szkoła średniowiecza torowała nowe drogi późniejszym czasom. Nowożytny empiryzm i krytycyzm zaczął się w Anglii w XVII wieku: tradycja Ockhama była tam jeszcze żywa i pisma jego były komentowane w kolegiach; Locke, pierwszy nowożytny empirysta, jeszcze je miał w programie studiów szkolnych. Jednakże najśmielsze pomysły okhamistów poszły w zapomnienie i po dziełach Autricourta, „średniowiecznego Berkeleya i Hume'a", zaginęła już była pamięć, gdy Berkeley na nowo przeprowadzał krytykę pojęcia substancji, a Hume krytykę pojęcia przyczyno w ości. Stało się to w XVIII wieku, który przez swe krytyczne dążności był pokrewny XIV wiekowi, tak samo jak XVII wiek był nowożytnym odpowiednikiem XIII wieku. A i najnowsza filozofia, począwszy od połowy XIX w., ma tendencje podobne do tendencyj XIV w.; obóz paryski w XIV w., ograniczający poznanie do zjawisk, był poprzednikiem nowoczesnego fenomenalizmu, a obóz oksfordzki, kładący nacisk na ekonomię myślenia, poprzednikiem pozytywizmu.

ECKHART T MISTYCYZM XIV WIEKU

Inny ważny prąd XIV wieku, mistycyzm, nie był taką nowością jak krytycyzm; wszystkie odmiany mistycyzmu miały przedstawicieli we wcześniejszych okresach średniowiecza. W XIV wieku zyskał on znów na znaczeniu: był wyrazem wzmożonego życia uczuciowego, którego nie zaspokajało intelektualne traktowanie zagadnień, a także wyrazem wzrastającego indywidualizmu, którego nie zaspokajały powszechne formy religii i który szukał osobistego stosunku do Boga.
DWIE POSTACIE MISTYCYZMU. Zwolenników znalazły w XVI wieku obie zasadnicze postacie mistycyzmu: ascetyczna i spekulatywna. Pierwsza szukała tylko zbliżenia duszy do Boga, Boga zaś i duszę pojmowała wedle dogmatów wiary; druga przez owo zbliżenie duszy do Boga i przez spekulację pojęciową usiłowała samodzielnie poznać Boga i duszę. Pierwsza była mistyką prawowierną; zwolenników miała, jak dawniej, w krajach romańskich. Druga, spekulacja, odwodziła niejednokrotnie od prawowiernego poglądu na świat do uznania panteistycznej jedności Boga i duszy; mistyka ta znalazła zwolenników w krajach germańskich, głównie w Niemczech, i znana jest wręcz pod nazwą „mistyki niemieckiej".
Romańską mistykę reprezentował Jan Gerson (1363 - 1429), słynny profesor i kanclerz Uniwersytetu Paryskiego, autor licznych dzieł filozoficznych, m. in. traktatu *O zgodności metafizyki z logiką (Concordia metaphysicae cum logica)* i *Teologii mistycznej (Theologia mystica).* Był jednym z tych myślicieli, co chcieli i umieli godzić sporne stanowiska na drodze kompromisu. M. in. kompromisowo rozwiązywał spór scholastyków o naturę intuicyjnego poznania. I choć wyszedł z kół scholastycznych, chciał zapobiec jednostronności racjonalistycznej spekulacji scholastyków przez uzgodnienie jej z teologią mistyczną. Niegdyś już Hugon od św. Wiktora i Bonawentura łączyli mistykę ze scholastyką starego stylu; Gerson zaś był tym, który połączył ją z „nową szkołą", z ideami okhamistów. Zresztą korzystał z wiktorianów i Bonawentury, sam niewiele dodawszy istotnego; i tamci pozostali nadal szczytem łacińskiej mistyki.
Samodzielniejszą rolę w XIV wieku i w ogóle w późnym średniowieczu odegrała mistyka niemiecka, której głównym przedstawicielem był Eckhart.
ŻYCIE ECKHARTA. Jan Eckhart, zwany najczęściej „mistrzem" (Meister) Eckhar-tem, ok. 1260 - 1327, Niemiec z Turyngii, rycerskiego rodu, należał do zakonu kaznodziejskiego. Był nauczycielem w Paryskim Uniwersytecie (1302 i 1311 r.), a pod koniec życia w Strasburgu i w Kolonii (od 1314 r.). W przerwach między okresami nauczania sprawował wysokie urzędy w hierarchii: jako prowincjał Saksonii, a potem wikariusz generalny Czech. Przed śmiercią został oskarżony o błędne nauki; proces kanoniczny skończył się potępieniem

28 jego twierdzeń, uznanych przez Kongregację papieską za błędne; potępiająca bulla papieska ogłoszona wszakże została dopiero po śmierci Eckharta w 1329 r. - Pisma, pozostawione przezeń, mają przeważnie postać kazań.
POPRZEDNICY. Eckhart należał do tej samej linii rozwojowej, co Pseudo-Dionizy i Eriugena. Poprzedników swych znał: byli jednak raczej sprawdzeniem niż natchnieniem jego filozofii. Powoływał się na nich, podobnie jak na bardzo wielu innych filozofów patrystyki i scholastyki, ale dopiero w późniejszych utworach. Był mistykiem, ale też i uczonym, korzystającym z zasobów pojęciowych scholastyki; korzystał przede wszystkim z wielkich scholastyków własnego zakonu: z Alberta Wielkiego, którego wykładów słuchał może za młodu w Kolonii, oraz z Tomasza. Ale neoplatońskiej, idealistycznej tradycji dał przewagę nad arystotelesowską. Nie był zresztą pierwszym dominikaninem, który wszedł na drogę neoplatonizmu i mistycyzmu; poprzednikiem był mu w tym uczeń Alberta, Teodoryk z Freibergu.
POGLĄDY ECKHARTA. 1. SPEKULACJE O BOGU I DUSZY. Spekulacje mające przygotować podłoże dla mistyki dotyczyły z natury *rzeczy* dwóch przedmiotów: Boga i duszy, których łączność była założeniem mistyki. Spekulacje te zaprowadziły Eckharta, jak tylu innych, na tory neoplatońskie. „Bóstwo" pojmował abstrakcyjnie, na wzór prajedni neoplatońskiej, nie nadając mu cech osobowości: osoby boskie były dlań tylko emanacją bóstwa, a jedynie pierwotne bezosobowe „bóstwo" stanowiło istotę Boga lub, jak mówił, Jego dno, źródło, korzeń, podstawę.
Wszystkie istoty wyłoniły się z bóstwa. Dlaczego? Bo bóstwo musi tworzyć, „upowszechniać się", na tym właśnie polega jego boskość. Proces powstawania świata z Boga jest więc procesem koniecznym, dokonywanym bez specjalnego aktu woli; tak rozumiał to neoplatonizm, tak też zostało u Eckharta. Wszelki byt z Boga się wywodzi, jest boskiej natury. Wiodło to do panteizmu. Eckhart chciał jednakże panteizmu uniknąć. Wyjście znalazł - kosztem realności stworzenia; wszelki byt jest boskiej natury, ale nie stworzenie, bo ono nie jest realne. Mógł tedy twierdzić, że Bóg jest poza stworzeniem, mimo że wszelki byt jest boski. Świat materialny, cały czasowo-przestrzenny świat, jaki postrzegamy, jest „czystą nicością". Mistyczna spekulacja doprowadziła tedy Eckharta do immaterializmu.
Natomiast dusza ludzka jest realna, bo jej „dno" jest boskiej natury. Niektóre jej władze należą wprawdzie do stworzonego świata, ale „dno" jej jest boskie, nie stworzone. A oto właśnie chodziło Eckhartowi: wykazanie boskości duszy było celem jego spekulacji. Jeśli dno duszy jest identyczne z Bogiem, to dusza może oglądać Boga. Jest w tym dostateczna podstawa dla mistyki.
2. KONTEMPLACJA BOGA PRZEZ DUSZĘ. Wynik spekulacji Eckharta był taki: na dnie duszy jest sam Bóg i tam dusza może Go oglądać tak bezpośrednio, jak ogląda siebie. Możliwa jest więc kontemplacja mistyczna. Warunkiem jej jest tylko, by dusza: odwróciła się od *rzeczy* i skupiła w sobie, 2) odwróciła się nawet od swej przyrodzonej natury i skupiła się na swym „dnie", i 3) tam bezwolnie poddała się działaniu Boga. Nie przez czynne rozglądanie się poza sobą, lecz przez skoncentrowaną w sobie i bierną postawę osiągamy najdoskonalsze poznanie i możemy oglądać Boga.
Wynikiem zaś oglądania Boga jest to, że dusza upodabnia się do Boga. Człowiekowi niepotrzebne są już wówczas prawa moralne, bo jego życie wewnętrzne samo ku dobru zdąża. Jedynie tedy do życia wewnętrznego ta filozofia mistyczna przykładała wagę: poznanie i cnotę uzależniała od wewnętrznego skupienia i nie ceniła wiedzy o zewnętrznym świecie ani zewnętrznych dóbr i zewnętrznych czynów.
Panteistyczne utożsamienie Boga i duszy, idealistyczne rozumienie świata materialnego, mistyczne pojmowanie poznania i celu człowieka: wszystkie te idee były nienowe, ale rzadko znajdowały tak pełny wyraz jak u Eckharta.
NASTĘPCY ECKHARTA. l. Mistyczną swą naukę Eckhart głosił w kazaniach wobec mas. Wypowiadana przez natchnionego kaznodzieję i nie w szkolnym, łacińskim, lecz w ludowym, niemieckim języku, oddziałała i trafiła do ludu. Była jednym z objawów potężnego prądu mistycznej religijności, który przebiegł Europę środkową w XIV w., opanował szerokie masy ludności i wyładował się w różnorodnych sektach i związkach „wspólnego życia" i „przyjaciół Bożych".
Panteizm, uznający jedynie byt boski, i introspekcyjna postawa, wedle której byt ten można odnaleźć jedynie na dnie własnej duszy - i po Eckharcie pozostały właściwością niemieckiej mistyki. Ale jej przedstawiciele byli już nie tyle spekulatywnymi myślicielami, co praktykami-kaznodziejami: zwłaszcza dotyczy to bezpośrednich uczniów Eckharta, jak Jan Tauler ze Strasburga (1300- 1361) i ascetyczny Henryk Suso z Konstancji (1300- 1365), obaj z zakonu kaznodziejskiego. Spekulacje w duchu Eckharta snuł jeszcze nieznany autor *Niemieckiej teologii (Eine deutsche Theologie),* należący do frankfurckiego

związku „przyjaciół Bożych"; dzieło jego, przez Lutra po raz pierwszy drukiem wydane, streszczało istotne myśli niemieckiej mistyki XIV w.
Ruch mistyczny rozprzestrzenił się w XIV wieku i na łaciński Zachód. Wydał m. in. Jana Ruysbroeka (1293-1381), kanonika regularnego spod Brukseli, będącego jakby pośrednikiem między romańską prawowierną mistyką a mistyką Eckharta z jej panteistyczną nauką o boskości duszy. Szczególną sławę zdobył sobie Tomasz a Kem pis (z Kempen pod Kolonią, ok. 1380- 1471), autor *Naśladowania Chrystusa;* mistyka jego była czysto ascetyczna, bez spekulatywnego uzasadnienia.
2. Mistycyzm nie skończył się wraz z wiekami średnimi. Odnowił się rychło w kościele reformowanym, wywołany reakcją przeciw racjonalistycznej, scholastycznej postaci, jaką przyjęła filozofia luteranizmu. Panteistyczny mistycyzm Eckharta odrębnego charakteru nabrał wówczas u Jakuba Boehme (1575 - 1624), który pojął „dno" Boże woluntarystycznie, a świat cały antropomorficznie-jako działanie woli i zmaganie się sił; rozszerzył też zagadnienia Eckhartowskiej mistyki, bo już nie tylko Bóg i dusza, lecz, zgodnie z duchem Odrodzenia, również i przyroda stała się przedmiotem jego spekulacji.

FILOZOFIA SCHOLASTYCZNA W POLSCE OKRES WCZEŚNIEJSZY (DO XIV WIEKU)

Przed XIV wiekiem Polska nie posiadała jeszcze środowiska naukowego. Miała już jednak szkoły i księgozbiory przy katedrach i klasztorach. Brała już udział w życiu umysłowym Europy; jej kler był w stałej styczności z Zachodem, dygnitarze kościelni jeździli do Rzymu, zakonnicy na kapituły generalne, i tam mieli sposobność zetknięcia się z kulturą umysłową Zachodu. W XIII wieku znaczna już ilość szkolarzy polskich studiowała w uniwersytetach zachodnich: paryskim, padewskim, bolońskim, montpellierskim. Byli naówczas Polacy, którzy na obczyźnie słynęli z uczoności, jak Marcin Polak, historyk, lub Mikołaj Polak z Mont-pellier, lekarz i przyrodnik.
Jeden zaś z tych uczonych polskich należał do znakomitszych filozofów XIII wieku. Jeśli podzielimy doktryny filozoficzne XIII wieku na arystotelizm i platonizm, a każdy z nich na interpretowany chrześcijańsko i interpretowany antycznie, to ów polski uczony był czołowym na całą Europę przedstawicielem ostatniego z tych czterech prądów: platonizmu pojmowanego w starożytny, neoplatoński sposób.

Był to WITELO, Ślązak, urodzony z matki Polki i ojca kolonisty, przybyłego z Turyngii. Był rówieśnikiem Tomasza z Akwinu i, jak on, był czynny głównie w trzeciej ćwierci XIII wieku. Część życia spędził w Polsce, w klasztorze (w Witowie?), inną natomiast część we Włoszech, w środowiskach o najwyższej kulturze umysłowej. Tam obracał się wśród uczonych, znał niewątpliwie Tomasza, a bliższą przyjaźń zawarł ze słynnym uczonym, tłumaczem greckich filozofów i przyrodników, Wilhelmem z Moerbecke.
Koncepcja bytu, jaką miał Witelo, była tedy neoplatońska, emanacyjna: uważał, że cechą bytu jest promieniowanie, że byt ma naturę światła. Uprawiał wszakże nie tylko metafizykę, ale też i empiryczną naukę o przyrodzie: był to rys charakterystyczny prądu, do którego należał. Zajmował się specjalnie jednym działem fizyki, mianowicie optyką. Że przypisywał optyce szczególne znaczenie, wynikało to z jego metafizyki: bo skoro byt posiada naturę światła, to wszystko w przyrodzie musi podlegać prawom optyki. „Metafizyka światła" pobudziła do empirycznego badania światła.
Traktat optyczny Witelona nosił tytuł *Perspectiva,* a traktował o rozchodzeniu się, odbijaniu, przełamywaniu światła, a także o budowie oka, o złudzeniach wzroku, o geometrycznych podstawach optyki. Był zależny od dawniejszego, arabskiego traktatu Alhaze-na, natomiast w łacińskiej literaturze średniowiecza był unikatem.
Zawierał też rozważania psychologiczne. Rozważania te miały charakter empiryczny, a nie spekulacyjny, właściwy psychologii średniowiecznej. Witelo, idąc i tu za swym arabskim poprzednikiem, poddawał analizie proces postrzegania wzrokowego kładąc przy tym szczególny nacisk na oddzielenie wrażeń zmysłowych od czynników innego rodzaju. I doszedł do wyniku, że wzrokiem ujmujemy jedynie barwy i światło, a i to tylko w płaszczyźnie; wszystkie zaś inne składniki postrzeżeń, jak odległość i wielkość, określamy przy pomocy kojarzenia i wniosków wyciąganych podświadomie. Sposób wyrażania się Witelona był tu średniowieczny, ale poglądy były różne od typowo średniowiecznych; odnawiał teorie starożytnych, a zarazem wyprzedzał psychologię nowożytną.

Że Polska w XIII w., nie mając jeszcze wszechnicy ani środowiska naukowego, wydała wybitnego filozofa, było to zapewne przypadkiem. Przypadkiem było również, że filozof ten należał do obozu neoplatończyków i przyrodników. Natomiast już w następnym stuleciu ruch filozoficzny w Polsce popłynął regularnym i szerokim korytem.

OKRES PÓŹNIEJSZY (OD XIV WIEKU). XIV wiek był przełomowy dla życia umysłowego Polski: w 1364 r. założony został przez Kazimierza Wielkiego Uniwersytet Krakowski, który skupił uczonych polskich wykształconych za granicą, a działających dotychczas w odosobnieniu. Dokonała się rzecz ważna: utworzyło się środowisko naukowe. Po odnowieniu zaś uniwersytetu w 1400 roku przez Władysława Jagiełłę, gdy na filozofię i na nauki przyrodnicze został położony równy nacisk jak i na prawo, życie naukowe Polski rozwinęło się znakomicie. Niebawem wszystkie formacje dojrzałej scholastyki, *via moderna* zarówno jak i *via antigua,* znalazły rzeczników wśród magistrów krakowskich.

1. VIA MODERNA, będąca wówczas kierunkiem najbardziej rozpowszechnionym w Europie, najwcześniej dotarła do Krakowa. Przyczynił się do tego uczony, który za Jagiełły reorganizował uniwersytet. Był to Mateusz z Krakowa (zm. 1410), słynny na Zachodzie polski scholastyk, profesor i w 1396 roku rektor uniwersytetu w Heidelbergu, w końcu biskup Wormacji, wychowawca pierwszych profesorów krakowskich. W swej teodycei *(Rationale operum divinorum sive quod Deus omnia bene fecit)* zdradzał wprawdzie platońsko-augustyński sposób myślenia, ale obracając się na Zachodzie w kołach okhamistów (w Pradze podczas studiów uniwersyteckich był w bliższych stosunkach z Henrykiem z Oyta, korespondował z Henrykiem z Hesji, w Heidelbergu stykał się z Marsiliusem z Inghen), nie został obcy ideom nominalizmu.

Pierwszy rektor odnowionego uniwersytetu, Stanisław ze Skalmierza, a także trzeci rektor, Mikołaj z Gorzkowa (rektor w 1402 roku, zm. 1412 jako biskup wileński), byli, jak chce tradycja, nominalistami. Słynnymi nominalistami byli Andrzej z Kokorzyna, rektor uniwersytetu w r. 1426, i Jakub z Paradyża. Typowe nominalistyczne traktaty zostawił Benedykt Hess e, magister krakowski.

Wpływ zachodnich nominalistów objawił się w Krakowie mniej w teorii poznania, więcej w etyce (i związanej z nią ekonomice). Paweł z Worczyna (zm. ok. 1430) w swym komentarzu do *Etyki* Arystotelesa dowodził wyższości etyki nad metafizyką: bo działanie jest ważniejsze od poznania. Znacznie wzmogło się zainteresowanie problematyką społeczną i polityczną oraz reformą Kościoła, jak to widać u Mateusza z Krakowa i Pawła Włodkowica.

Nominalizm objawił się w Krakowie również zainteresowaniem filozofią przyrody. A także sposobem rozumienia teologu: jej argumentom niektóre traktaty krakowskie przyznawały jedynie prawdopodobieństwo i znaczenie praktyczne raczej niż poznawcze. *Rationes theologicae sunt quaedam medicinae,* argumenty teologiczne są rodzajem lekarstw - pisał Mateusz z Krakowa.

Cechą krakowskich uczonych było wszakże najczęściej dążenie do rozwiązań kompromisowych, do uzgadniania nowego nominalizmu z dawniejszą tradycją. Hesse np. przyjmował teorię impetu, jednakże nie stosował jej do sfer niebieskich.

Równolegle ze zmianami treści traktaty krakowskie ukazują też stopniową zmianę języka i formy literackiej. Mateusz z Krakowa, Stanisław ze Skalmierza, Jakub z Paradyża nie pisali już komentarzy do Arystotelesa, porzucili skostniałą postać *quaestiones,* pisali dialogi i mowy. I pod tym względem wyróżniał się Paweł Włodkowic.

2. W drugiej połowie XV wieku wzięła jednakże w Krakowie górę VIA ANTIQUA; był to okres, w którym nominalizm uległ prześladowaniu i stara scholastyka triumfowała. TOMIZM miał wówczas główny ośrodek w Kolonii i stamtąd wpływ jego dochodził do Krakowa. Ale w Kolonii, która była ojczyzną Alberta Wielkiego, przechował się również i jego sposób myślenia. Wytworzyły się tam dwa obozy, tomistów i albertystów, między którymi toczył się spór; nawet tomiści mieli w Kolonii rysy neoplatońskie, właściwe Albertowi Wielkiemu, głosili emanację, hierarchię bytów i metafizykę światła. Do szkoły albertystów skłaniał się przede wszystkim Jan z Głogowa (ur. ok. 1445, zm. 1507), wybitny ówczesny polihistor, filozof, geograf, astronom, stający w jednych zagadnieniach po stronie Tomasza, w innych po stronie Alberta; a także Jakub z Gostynina (zm. 1506), wicekanclerz uniwersytetu, autor drugiej (po Mateuszu z Krakowa) polskiej teodycei, który rozwijał motywy neoplatońskie w stylu Alberta Wielkiego i jego późnego paryskiego ucznia, Jana z Nowego Domu.

Czystszy tomizm głosił Michał z Wrocławia (ur. ok. 1450, zm. 1534, nazwisko rodowe Falkener), student, a potem profesor krakowski, który najmniej uległ wpływom Kolonii; ale i on nie był tomistą

zupełnym, gdyż np. obok perypatetycko-tomistycznych dowodów istnienia Boga przyjmował również dowody św. Anzelma.

3. SKOTYZM prawie jednocześnie objawił się w Polsce. Tu wpływy przyszły do Polski z Paryża, a przywiózł je najpierw Michał Twaróg z Bystrzykowa (ok. 1450-1520). Studiował on w Paryżu w latach 1473 - 1477, a więc w czasach gdy nominaliści zostali tam uroczyście wyklęci (1473), a natomiast szkoła skotystów święciła największe swe triumfy w Sorbonie. Michał z Bystrzykowa przybył do Krakowa w 1485 r. i stanął natychmiast do słynnej dysputy półtoradniowej z 30 magistrami w obronie doktryny Szkota. Od tego roku wykładał w Krakowie, najpierw na wydziale sztuk, a potem, otrzymawszy między r. 1504 a 1507 w Paryżu doktorat teologiczny, na wydziale teologicznym. W 1513 r. był rektorem. Był skotystą, wiernie trzymającym się Szkota, a jeszcze wierniej jego słynnych w XV wieku następców, jak Jan Magistri lub Tartaretus, którzy za młodości Michała uczyli w Paryżu. Miał ucznia w osobie Jana ze Stobnicy: ten scholastyk, w kraju wykształcony, profesor w Krakowie, a czas jakiś przełożony Kolegium Lubrańskiego w Poznaniu, autor prac z logiki, filozofii przyrody, etyki, był skotystą, ale umiarkowanym, liczącym się z innymi współczesnymi mu prądami, z teoriami okhamistów, tomistów, humanistów. Zresztą panowanie *viae antiguae* nie było długie. Gdy na Zachodzie nominalizm odżył znów na przełomie XV i XVI wieku, zwłaszcza dzięki Jakubowi Lefevre d'Etaples (Faber Stapulensis), poglądy Jakuba rychło zostały przeniesione do Krakowa. Przyniósł je uczeń jego Jan Szylling, krakowianin, który studiował w Paryżu w pierwszych latach XVI wieku, a potem był kanonikiem katedralnym w Krakowie. Również Grzegorz ze Stawi szyna, profesor krakowski, był gorącym zwolennikiem Lefevre'a i od 1510 r. wydawał jego dzieła w Krakowie.

Streszczając: Polska, jako odrębny ośrodek naukowy, wystąpiła na przełomie XIV i XV w., a więc w czasie, gdy okres twórczy scholastyki już był minął. Natomiast przez XV w. gościła wszystkie prądy scholastyki. I humanizm zastał w Polsce scholastykę bardziej żywotną i odporną niż w innych krajach.

4. W XV wieku kwitła w Krakowie nie tylko spekulacyjna filozofia i teologia, ale także empiryczne PRZYRODOZNAWSTWO. Zaraz w pierwszych latach po odnowieniu uniwersytetu ufundowana została przez Stobnera specjalna katedra nauk matematycznych i przyrodniczych *(collegiatura Stobneriana);* drugą katedrę ufundował Marcin Król z Przemyśla (zm. 1459), magister aż pięciu uniwersytetów europejskich, przez jakiś czas profesor astronomii i astrologii w Bolonii. Katedry te wywarły szybko wpływ i pobudziły życie naukowe.

Rozkwit nauk matematycznych w średniowiecznym Krakowie doszedł do szczytu z końcem XV wieku. Schaedel w swej *Kronice świata* pisał w 1493 r.: *„Cracovie... est celebrę gymnasium multis clarissimis doctissimisque viris pollens, ubi plurimae ingenuae artes recitantur: studium eloquentiae, politices, philosophiae ac physices. Astronomiae tamen studium maxime viget, nec in tota Germania, ut ex multorum relatione satis mihi cognitum est, illo clarius reperitur".*

Były to czasy świetności krakowskiej wszechnicy, nauka krakowska promieniowała szeroko, mnóstwo cudzoziemców studiowało w Krakowie, a magistrzy krakowscy działali i w obcych krajach. Np. Marcin Bylica z Olkusza (zm. około 1495 r.), magister i lektor astronomii w Krakowie, był potem profesorem uniwersytetów bolońskiego, preszburskiego i budińskiego. I gdy Mikołaj Kopernik w 1491 r. wstąpił do krakowskiej wszechnicy, zastał tu naukę w rozkwicie i otrzymał tu podnietę do swej pracy astronomicznej i do swego wielkiego odkrycia.

W XVI wieku objął Polskę potężny prąd humanizmu. Jednakże scholastyki nie wyparł. W głównej uczelni kraju miała ona nadal przewagę. I humanizm minął, a scholastyka przetrwała. W XVII w., dzięki kolegiom jezuickim, wzmogła się jeszcze i rozpowszechniła; gdy na Zachodzie kształtowała się filozofia nowożytna, w Polsce życie umysłowe było jeszcze całkowicie pod władzą średniowiecznej scholastyki. - Około czterech wieków trwały tedy dzieje scholastyki w Polsce: w pierwszych wiekach była ona dla Polski czynnikiem postępu, w końcowych czynnikiem zacofania.

ZESTAWIENIA
ZAGADNIENIA PÓŹNEGO ŚREDNIOWIECZA

W końcowej fazie scholastyki rozważano wprawdzie nadal tradycyjne zagadnienia, ale z tendencją do zlikwidowania ich. Stara szkoła broniła dawnych zagadnień i teorii, ale nowa dążyła do tego, by je usunąć: dopatrywała się w nich bowiem pozornych tylko zagadnień i chciała uprzątnąć fikcje i

sztuczne konstrukcje umysłu. To nadawało szczególne piętno problematyce kończącej się scholastyki. - Wypłynęły natomiast nowe zagadnienia i od razu wysunęły się na czoło filozofii.
A) Zagadnienia logiki nowej („logica modernorum") uzupełniały zakres dawniejszych zagadnień logicznych w dwóch kierunkach:
1. „Logika terminów" poddawała analizie przeważnie kwestie semantyczne (zestawione w VII księdze podręcznika Piotra Hiszpana), Przy rozważaniu terminów i ich desygnatów powróciła jednakże w nowej postaci stara kwestia uniwersaliów i toczył się dalej spór realistów, nominalistów i konceptualistów.
2. „Dialektyka" rozwijała znów teorię rozumowania prawdopodobnego, uzupełniając w ten sposób teorię niezawodnego sylogizmu (jak niegdyś *Topiki* Arystotelesa uzupełniały jego *Analityki).*
B) Teoria poznania stanowiła prawdziwy ośrodek ówczesnej filozofii. Rozważano w niej zagadnienia rzeczywiście kardynalne; dążono 1) do rozgraniczenia wiedzy i wiary,
2) do zanalizowania natury wiedzy (czy umysł poznaje *rzeczy* bezpośrednio, czy też przez pośrednictwo „obrazów" lub zjawisk? czy poznaje byt realny, czy też tylko intencjonalny lub subiektywny?), 3) do rozgraniczenia rodzajów wiedzy i wyznaczenia stopnia pewności, jaki każdemu przysługuje, 4) do znalezienia prawd niezawodnych, mogących służyć za podstawę i kryterium wszelkiej wiedzy (czy są to sądy o własnych przeżyciach? czy zasady najogólniejsze w rodzaju zasady sprzeczności?), 5) do zbadania specjalnie wiedzy intuicyjnej, która, zaniedbana w poprzednich okresach, teraz wydała się szczególnie ważna.
Nawet zagadnienia metafizyczne, zgodnie z duchem epoki, były traktowane epistemologicznie. Ze stanowiska teorii poznania poddano krytyce główne pojęcia metafizyki, jak substancja lub przyczynowość.
Typowym również dla tej epoki zjawiskiem było uprzywilejowanie specjalnych zagadnień naukowych, które osiągnęły znaczny stopień autonomiczności: były to przede wszystkim zagadnienia fizykalne, takie jak zagadnienia natury ruchu, padania, ciężaru, ruchu regularnego ciał niebieskich, działania na odległość itp.

POJĘCIA I TERMINY

Zasób pojęć i terminologia tego okresu doszły do tej przesadnej subtelności, która została przysłowiowa dla scholastyki. Najwięcej może przyczynili się do tego skotyści, którzy uwzględniali aż osiem rodzajów rozróżnień *(distinctiones): distinctio rationis, formalis, ex natura rei, modalis, realis, essentialis, subiectiva, obiectiva.*

BILANS EPOKI

Piętnaście wieków, obejmujących koniec starożytności i średniowiecze, wydało znacznie mniej myśli nowych a trwałych niż klasyczny okres starożytności. Ich wysiłek poszedł w dużej części na odzyskiwanie tego, co już poprzednio było odkryte. To zaś, co nowe, było związane z postawą religijną i chrześcijańską i tylko u tych, co ją dzielili, mogło znaleźć zrozumienie i uznanie. Natomiast tej postawie dawało wyraz nieprześcigniony.
Na schyłku starożytności, jednocześnie z ostatnim systemem pozachrześcijańskim, mianowicie z monistycznym, panteistycznym, gradualistycznym, emanacyjnym systemem Plotyna, powstał pierwszy wielki system chrześcijański; teistyczny, dualistyczny system Augustyna.
We wczesnym średniowieczu znalazła w filozofii swój wyraz najdoskonalszy postawa mistyczna: znalazła go mianowicie w filozofii św. Bernarda, intuicyjnej, kontemplacyjnej, irracjonalistycznej, opartej na czynnikach nadprzyrodzonych, wierze, łasce.
W średniowieczu zaś dojrzałym, w XIII w., inna postać filozofii religijnej została najdoskonalej zrealizowana, mianowicie postać właśnie najtrzeźwiejsza, racjonalna, empiryczna, realistyczna, zrealizowana została w tomizmie.
Koniec średniowiecza do tamtych form filozofii religijnej nie dodał już nowej. Jego wysiłek filozoficzny poszedł w innym kierunku: w kierunku badań epistemologicznych raczej niż metafizycznych. Nie stworzył nowego ogólnego stanowiska, ale ustalił wiele prawd szczegółowych, ważnych niezależnie od stanowiska.

CHRONOLOGIA

Fundamenty późnej scholastyki były założone niezmiernie szybko, w przeciągu dwóch zaledwie pokoleń. Durand, Herveus, Piotr z Auriol byli starsi od Ockhama o lat kilka lub kilkanaście (daty nie są dokładnie znane); Buridan był odeń o kilka lat młodszy, a Jan z Mirecourt, Mikołaj z Autricourt, Albert z Saksonii i Mikołaj z Oresme młodsi o lat kilkanaście: w przeciągu tedy paru dziesiątków lat nowa

scholastyka zaczęła się, rozkwitła i doszła do swych najbardziej skrajnych wyników. Zebrany został kapitał, z którego odtąd żyła. Dwa ostatnie stulecia scholastyki nic istotnego nie dodały do tego, co uczyniły owe dwa pokolenia.

WYDARZENIA WSPÓŁCZESNE

Późna scholastyka formowała się w czasach bujnego życia umysłowego. Teraz dopiero Europę, zwłaszcza środkową, pokryła gęsta sieć uniwersytetów: w Grenobli 1339, w Pradze 1348, w Pawii 1361, w Krakowie 1364, w Wiedniu 1365, w Heidelbergu 1386, w Kolonii 1388.

Sztuka gotycka była w pełni rozkwitu: najświetniejsze budowle Niemiec, Anglii, Czech, Polski pochodzą z tego stulecia; także we Włoszech powstał wówczas zarówno pałac dożów, jak katedra w Mediolanie. Malarstwo i *rzeźba* włoskie otrzymały w tym stuleciu już postać częściowo renesansową: był to wiek przełomowych fresków Giotta i drzwi brązowych Andrea Pisano do Baptysterium we Florencji. A poezja włoska wydała Dantego (1265 - 1321), Petrarkę (1304 - 1374), Boccaccia (1313 - 1374). *Boska komedia* jest z lat 1307- 1321, *Dekameron* z lat 1348- 1353. Petrarka był w 1341 r. wieńczony na Kapitelu.

Na wiek XIV, w szczególności na lata 1333 - 1391, przypadł szczyt kultury arabsko-hiszpańskiej w Grenadzie: dziedziniec lwów w Alhambrze zaczęty został w 1377 r.

Politycznie był to wiek wstrząsów i likwidacji. Wstrząsy objęły nawet papiestwo: 1309 - 1377 niewola papieska w Awinionie, 1378 - 1417 wielka schizma papieska. Między dwiema potęgami, Francją a Anglią, rozpoczęła się wojna stuletnia (od 1339). W wieku tym wygasła główna linia Kapetyngów we Francji, Arpadowie na Węgrzech, Przemyślidzi w Czechach. W 1389 nastąpił po bitwie na Kosowym Polu upadek Serbii, w 1393 upadek Bułgarii. Zaczęły się wówczas ruchy rewolucyjne (Cola di Rienzi w Rzymie 1347, powstanie E. Marcela w Paryżu 1357, Jacquerie 1358, bunt chłopski w Anglii 1381) oraz ruchy reformatorskie (akcja Wiklefa 1370- 1384), które już odtąd długo nie ustawały.

Polska zaś w wieku tym, za Łokietka, Kazimierza Wielkiego i Jagiełły, przeszła swój największy i najpomyślniejszy przełom od X wieku: stworzyła uniwersytet, zapoczątkowała pracę na polu nauki, a zwłaszcza filozofii, uzyskała statut wiślicki, rozszerzyła swe granice, zjednoczyła się i wzmogła politycznie, z drewnianej stała się murowana.

KWESTIE SPORNE

Kwestii spornych z późnej scholastyki jest wiele, gdyż okres ten był długo zaniedbany i źle rozumiany: źródeł nie brak, przeciwnie, przechowała się olbrzymia produkcja filozoficzna XIV i XV wieku, ale zalega w rękopisach, w dużej mierze jeszcze nie opracowanych. Badanie ich zaczęło się dopiero w ostatnich dziesięcioleciach i (dzięki kilku wybitnym badaczom, w szczególności Piotrowi Duhem i Konstantemu Michalskiemu) doprowadziło do rewizji poglądów w sprawie pochodzenia, przebiegu, charakteru i wartości późnoscholastycznej filozofii. Badania te są obecnie prowadzone bardzo intensywnie w Polsce i w innych krajach.