

Stanisław Janeczek

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Catholic University of Lublin

NOWOŻYTNY ARYSTOTELIZM CHRZEŚCIJAŃSKI

Modern Christian Aristotelianism

Słowa kluczowe: historia filozofii, nowożytny arystotelizm chrześcijański, druga scholastyka, kultura chrześcijańska.

Key words: history of philosophy, modern Christian Aristotelianism, second scholasticism, Christian culture.

Streszczenie

Na powstanie nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego istotny wpływ miało pojawienie się reformacji, która – początkowo – zakwestionowała użyteczność filozofii dla teologii. Ukonstytuowana w dobie Soboru Trydenckiego równowaga między tendencjami biblicystycznymi a teologią zorientowaną filozoficznie wypromowała zwłaszcza arystotelizm tomistyczny w celu doprecyzowania doktryny katolickiej w opozycji do teologii wyznań reformowanych. Choć wykorzystanie humanistycznych metod hermeneutycznych w pogłębionym studium doktryny Arystotelesa było elementem trwałym, to z czasem coraz większego znaczenia nabiera wykorzystanie osiągnięć złotej scholastyki tak dalece, iż nowożytny arystotelizm chrześcijański, zwłaszcza w szkolnictwie kościelnym coraz bardziej przyjmuje formę tzw. drugiej scholastyki w postaci szkół arystotelesowskich, szczególnie dominikańskiego tomizmu, franciszkańskiego szkotyizmu i jezuickiego suarezjanizmu. Jednak dalej dokonanie Arystotelesa nie przestaje pełnić funkcji unifikującej te szkoły, co tłumaczy dbałość o zachowanie integralnego charakteru nowożytnego arystotelizmu, kierując się tyleż racjami dbałości o zachowanie ujęcia systemowego, co też względami jedno-

Abstract

The process of constitution of modern Christian Aristotelianism was essentially affected by the appearance of the Reformation which – initially – questioned the usefulness of philosophy for theology. The balance between biblicistic tendencies and philosophicaly-oriented theology was constituted during the Tridentine Council. It promoted especially Thomistic Aristotelianism in order to make the Catholic doctrine precise in opposition to the theology of the reformed faiths. Although the use of hermeneutic methods in the study of Aristotle's doctrine was a permanent element, with time the achievements of golden scholasticism become more and more important. Therefore modern Christian Aristotelianism, especially in church education, gradually takes the form of the so-called second scholasticism in the form of Aristotelian schools, in particular Dominican Thomism, Franciscan Scotism, and Jesuit Suarezianism. Nevertheless, the accomplishment of Aristotle does not cease to play the function of unifying these schools. This may be accounted for by the accuracy with which the integral character of modern Aristotelianism is preserved, with much concern for the systematic approach, the unity and permanence of the philosophi-

ści i trwałości filozoficzno-teologicznego compositum. W tej formie nowożytny arystotelizm chrześcijański był niechętny wobec coraz bardziej aktywnych form filozofii i nauki uznanej dziś za charakterystyczną dla nowożytności. Ich kulturowe parcie było jednak źródłem bardziej lub mniej świadomej asymilacji elementów nowożytnych w corpus arystotelizmu, m.in. w ramach studium matematyki, prowadząc do ukonstytuowania się eklektyzmu typowego dla oświecenia, choć jeszcze w ramach scholastycznego kursu filozofii rozsadanego zwłaszcza przez ekspozycję osiągnięć nowożytnego przyrodoznawstwa w ramach tzw. *philosophia recentiorum*.

cal-theological composite. In this form modern Christian Aristotelianism was reluctant to the more and more active forms of philosophy and science regarded today as characteristic of modernity. Their cultural pressure was, however, the source of more or less conscious assimilation of modern elements in the *corpus* of Aristotelianism. This assimilation can be seen, among others, within the study of mathematics and leads to eclecticism typical of the Enlightenment, although still as part of the scholastic course of philosophy. This course was demolished especially by the exposition to the accomplishment of modern natural science, as of the so-called *philosophia recentiorum*.

Kulturę filozoficzną wczesnej nowożytności według tradycyjnych podręczników historii filozofii wyznacza przede wszystkim filozofia systemów zapoczątkowana przez Kartezjusza. Nowsze ujęcia syntetyczne zwracają wszakże uwagę, iż rozpowszechniona na uniwersytetach i w szkołach średnich była typowa dla tej kultury tzw. druga scholastyka, określana niejednokrotnie – nie tylko w polskiej literaturze przedmiotu – jako „nowożytny arystotelizm chrześcijański”¹. Na jego ukonstytuowanie się, począwszy od połowy XV w., istotny wpływ miało pojawienie się reformacji, tak w aspekcie doktryny teologicznej Kościołów reformowanych, jak też rozwoju prowadzonego przez nie szkolnictwa, które – analogicznie jak szkolnictwo katolickie – stało się jednym z podstawowych narzędzi

¹ Zob. zwłaszcza: S. Swieżawski, *Les débuts de l'Aristotélisme chrétien moderne*, „Organon” 1970, nr 7, s. 177-194; polska wersja: *Początki nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego*, „Roczniki Filozoficzne” 19(1971), z. 1, s. 41-66. Por. idem, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 1: *Poznanie*, Warszawa 1974, s. 221-245; t. 3: *Byt*, Warszawa 1978, s. 58-83; J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992, cz. 3, s. 153-233; idem, *Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku*, (w:) *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, red. S. Swieżawski, J. Czerkawski, Lublin 1978, s. 263-314; idem, *Filozoficzna szkoła franciszkańska w XVIII wieku*, „Roczniki Humanistyczne” 34(1986), z. 2, s. 119-126; idem, *Rola szkotyżmu w kulturze filozoficznej czasów nowożytnych*, (w:) *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 2, cz. 1, red. H. Gapski, C.S. Napiórkowski, Niepokalanów 1998, s. 244-271; idem, *Arystotelizm na wydziale sztuk Uniwersytetu Krakowskiego w XVI i XVII w.*, (w:) *Nauczanie filozofii w Polsce w XV-XVIII wieku*, red. L. Szczucki, Wrocław 1978, s. 47-67; Z. Ogonowski, *Filozofia szkolna w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1985. W warstwie dokumentacyjnej cenne są m.in. prace R. Darowskiego, zwłaszcza *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków 1994; *Studia z filozofii w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Kraków 1998 (bibliografia s. 361-369); *Studies in the Philosophy of the Jesuits in Poland in the 16th to 18th Centuries*, Kraków 1999 (bibliografia s. 273-281). Por. S. Janeczek, *Między nowożytnym arystotelizmem chrześcijańskim a drugą scholastyką. Rozważania o naturze i uwarunkowaniach kategoryalizacji w historii filozofii*, „Acta Mediaevalia” 18(2005), s. 193-212.

apostolsko-wychowawczych². Ten religijny wymiar tłumaczy początkową niechęć reformacji do kultury filozoficznej stanowiącej fundament teologii średniowiecznej, co wynika z programowego biblicyzmu (*sola scriptura*) oraz antyracjonalistycznego woluntaryzmu (eksponowanie roli wszechmocy Bożej) i radykalnie pojętego antynaturalizmu, krytycznego wobec katolickiej interpretacji nauki o usprawiedliwieniu doceniającej rolę ludzkich uczynków w dziele zbawienia (*sola fide*). Nic więc dziwnego, że w tym kontekście widzi się w humanizmie nie tylko prekursora reformacji³, ale nawet przejaw *major Reformation*, wobec *minor Reformation*, jakim ma być reformacja w sensie właściwym⁴.

Niechęć do scholastyki Martina Lutra, który od początku swej praktyki uniwersyteckiej eksponował rolę teologii biblijnej, zakorzenionej w humanistycznej hermeneutyce (podejście filologiczne), stymulowana była z jednej strony krytyczną oceną scholastyki – charakterystyczną dla hebraisty J. Reuchlina pozostającego w konflikcie z arystotelizmem panującym na Uniwersytecie Kolońskim, a z drugiej strony miała źródła w postockhamowskiej niechęci do fundowania metafizycznych podstaw teologii oraz mającej zadawnione korzenie polityczne niechęci wobec Stolicy Apostolskiej, co tym razem płynęło z lektur pism scholastyka Adama Biela⁵. Utożsamiając scholastykę z pogańskimi elementami arystotelizmu, który zdaniem humanistów zagrażał czystemu chrześcijaństwu czasów apostolskich, zdeprawowanemu przez kościelne enuncjacje dogmatyczne, Luter w 1517 r. bronił tezy, iż teologiem zostaje się wtedy, gdy wyrzeka się Arystotelesa. Nic więc dziwnego, że rolę szkolnictwa ograniczał – w duchu nieufności nawet wobec nauki humanistycznej – do kształcenia tylko w zakresie teologii „prawdziwej”, czyli opartej na Biblii i patrystyce (zwłaszcza na dziedzictwie św. Augustyna). Doprowadziło to w szkolnictwie do chaosu spowodowanego kryzysem instytucji kościelnej, kierującej i finansującej instytucje wychowawcze⁶.

² Zob. U. Köpf, *Der Anspruch der Kirchen auf die Schule im 16. Jahrhundert*, (w:) *Handbuch der Geschichte des bayerischen Bildungswesens*, t. 1: *Geschichte der Schule in Bayern von den Anfängen bis 1800*, red. M. Liedtke, Bad Heilbrunn 1991, s. 491-503.

³ Ch. Trinkaus, *The Religious Thought of the Italian Humanists and the Reformers. Anticipation or Autonomism?*, (w:) *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, red. Ch. Trinkaus, H.A. Oberman, Leiden 1974, s. 339-366.

⁴ H.A. Enno van Gelder, *The Two Reformations in the 16th Century. A Study of the Religious Aspects and Consequences of Renaissance and Humanism*, The Hague 1961.

⁵ Na temat postockhamistycznych poglądów A. Biela, który postulował oczyszczenie teologii z obcych jej elementów antycznych i arabskich, które przesłaniają prawdę objawienia, stąd utożsamiającego teologię z teologią biblijną (*scientia scripturae quae theologia vocatur*) zob. S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, Warszawa 2002, s. 190-205; idem, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 3, s. 331-346.

⁶ Ostrość początkowych wypowiedzi Lutra w odniesieniu do nauki i uniwersytetów czy wszelkiego kształcenia wyższego oddają takie określenia, jak *Mördergruben*, *Molochtempel*, *Synagogen der Verderbtheit*. Zob. z dokumentacją w: K.E. Maier, *Das Schulwesen von der Zeit*

Trzeba jednak przyznać, że już dzięki działalności wybitnego protestanckiego humanisty Filipa Melanchtona (Philip Melanchthon) doszło do połączenia „humanizmu z Ewangelią”⁷, a tym samym dokonał się alians reformacji z humanistyczną wizją nauczania, w której znalazło się miejsce, śladem renesansowych *studia humanitatis*, nie tylko na edukację językowo-humanistyczną z elementami matematyki (w przyporządkowaniu do praktyki życiowej), ale także nawet na filozoficzną, która z czasem zdobędzie dużą autonomię⁸. Choć zgodnie z tradycją protestanckiego biblicyzmu (z niewątpliwymi implikacjami fideizmu) Melanchton dostrzegał rozdarcie między wiedzą naturalną a objawioną, a w filozofii scholastycznej widział przejaw sofistycznych, jałowych spekulacji (analogicznie gwałtownie potępiał spekulatywną teologię, której zarzucał, jako „rasowy” humanista, jałowość rozważań i barbarzyński język), to przecież przyznawał, iż w teologii filozofia zyskuje swe dopełnienie, a bez filozofii byłyby *inerudita*. Nic więc dziw-

der Reformation bis zur Aufklärung. Gesamtdarstellung, (w:) *Handbuch des Geschichte des Bayerischen Bildungswesens*, t. 1, s. 358. Najlepiej o teologicznej interpretacji wychowania sformułowanej przez Lutera informuje: I. Asheim, *Glaube und Erziehung bei Luther. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnis von Theologie und Pädagogik*, Heidelberg 1961 (bibliografia, s. 312-321). W odniesieniu do krytyki arystotelizmu (Arystoteles określał jako *der verdammte, hochmutige, schalkhafte Heide*) i związków z humanizmem, co warunkowało projekt nowej teologii, zob. K.-H. Mühlen, *Luthers Kritik am scholastischen Aristotelismus in der 25. These der Heidelberger Disputation von 1518*, „Lutherjahrbuch” 48(1981), s. 54 nn; W. Eckermann, *Die Aristoteleskritik Luthers. Ihre Bedeutung für seine Theologie*, „Catholica” 32(1978), s. 114-130; L.W. Spitz, *Luther and German Humanism*, Aldershot 1996; L. Grane, *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie 1515-1518*, Leiden 1975.

⁷ K. Hartfelder, *Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae*, Berlin 1889, s. 163-173 (*Monumenta Germaniae Paedagogica*, t. 7; repr. Nieuwkoop 1972). Por. H. Scheible, *Melanchthon zwischen Luter und Erasmus*, (w:) *Renaissance – Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten*, s. 155-180. Gwałtowną krytykę szkolnictwa, w pierwszym rzędzie tradycyjnego, ale i renesansowego, formułował początkowo także Melanchton, określając szkolnictwo kościelne jako „Brutstätten des Heidentums”, a odnosząc się do jego założycieli, stwierdzał, iż „nicht die Päpste, der Teufel selbst sei ihr Urheber”. Jego pedagogikę omawia zwłaszcza: H. Scheible, *Melanchthons Bildungsprogram*, (w:) *Lebenslehren und Weltwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, s. 233-249. Por. H.A. Stempel, *Melanchthons pädagogisches Wirken*, Bielefeld 1979; H.-G. Geyer, *Welt und Mensch zur Frage des Aristotelismus bei Melanchthon*, Bonn 1959; S. Kusakawa, *The Transformation of Natural Philosophy. The Case of Philip Melanchthon*, Cambridge 1995; G. Arnhardt, G.-B. Reinert, *Philipp Melanchthon. Architekt des neuzeitlich-christlichen deutschen Schulsystems. Studienbuch*, Donauwörth 1997; *Melanchthon in seinen Schülern*, red. H. Scheible, Wiesbaden 1997; *Luther und Melanchthon im Bildungsdenken Mittel- und Osteuropas*, red. R. Golz, Münster 1996; R. Keen, *The Moral World of Philipp Melanchthon*, Chicago 1990.

⁸ O protestanckich (niemieckich) ordynacjach szkolnych nawiązujących do pedagogiki humanistycznej zob. syntetycznie: J. Dolch, *Lehrplan des Abendlandes. Zweieinhalb Jahrtausende seiner Geschichte*, Ratingen 1959, s. 176-265. Por. *Zur Geschichte der Volksschule*, t. 1: *Volksschulordnungen 16. bis 18. Jahrhundert*, red. T. Dietrich, J.-G. Klink, Bad Heilbrunn 1972, s. 5-130; H. Hettwer, *Herkunft und Zusammenhang der Schulordnungen*, Mainz 1965.

nego, że w wykładzie filozofii największe zainteresowanie wzbudzi etyka, najbliższej powiązana z życiową *praxis*, oraz bliska jej psychologia (antropologia). W duchu humanistycznym, postulując szerokie otwarcie na źródła starożytne, przy niewątpliwej preferencji arystotelizmu⁹, opowie się więc faktycznie za eklektyzmem ograniczonym wymogiem zgodności ze światopoglądem chrześcijańskim, jednak znajdując miejsce dla lektur nie tylko stoików i akademików (platonizm), ale nawet dla epikureizmu, uznanego w średniowieczu wręcz za synonim znieprawienia. Nie inaczej jest z *artes liberales*, zwłaszcza z użytecznym w homiletyce *trivium*, które odwołuje się zarówno do literackich wzorów Cyce-rona i Kwintyliana, jak też znajduje miejsce dla języków biblijnych, odpowiednio do ideałów humanizmu chrześcijańskiego (*studium trilingue* – łacina, greka, hebrajski), niezbędnych do gruntownej lektury Pisma św. tak na poziomie studium ogólnego, jak przede wszystkim w teologii. Argumentacji religijnej towarzyszy jednak mocno zawsze podkreślana użyteczność nauczania wszystkich dyscyplin dla życia państwowego, w celu zapewnienia specjalistów w zakresie administracji, sądownictwa (zwłaszcza retoryka), gospodarki (nauka rachunków czy astronomii potrzebnej w żeglowaniu) i medycyny (astrologia badająca wpływ ciał niebieskich na stan zdrowia)¹⁰.

Z czasem doszło w Kościołach reformowanych do pogłębienia obecności arystotelizmu, bowiem dopiero po roku 1605 uniwersytety odeszły od podręczników Melanchtona, będących wyrazem humanistycznego arystotelizmu, a w ich miejsce, mimo sprzeciwu teologów, korzysta się coraz więcej z ujęć drugiej scholastyki¹¹, a niekiedy, jak np. w *De veritate cognitionis humanae* (Vitebergae

⁹ Rola, jaką Melanchton przypisywał arystotelizmowi, tłumaczy fakt, że już w r. 1537 określano go jako *homo peripateticus*. Zob. P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921 (przedruk 1964), s. 48 nn. Por. A. Seifert, *Das höhere Schulwesen. Universitäten und Gymnasien*, (w:) *Handbuch der Geschichte des bayerischen Bildungswesens*, t. 1: *Geschichte der Schule in Bayern von den Anfängen bis 1800*, red. M. Liedtke, Bad Heilbrunn 1991, s. 335-337.

¹⁰ W. Bernhardt, *Philipp Melancthon als Mathematiker und Physiker*, Walluf bei Wiesbaden 1973; J.G.H. Hoppmann, *Astrologie der Reformationszeit. Faust, Luther, Melancthon und die Sternendeuterei*, Berlin 1998; *Melancthon und die Naturwissenschaften seiner Zeit*, red. G. Frank, Sigmaringen 1998; D. Bellucci, *Science de la nature et réformation. La Physique au service de la Réforme dans l'enseignement de Philippe Mélancthon*, Roma 1998; R.-D. Hofheinz, *Philipp Melancthon und die Medizin im Spiegel seiner declamationes medicae*, Heidelberg 1998; idem, *Philipp Melancthon und die Medizin im Spiegel seiner akademischen Reden*, Herbolzheim 2001.

¹¹ Zob. Ch. Lohr, *Die Rezeption der aristotelischen Philosophie im lutherischen Deutschland*, (w:) *Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte. Remigius Bäumer zum 70. Geburtstag gewidmet*, red. W. Brandmüller, Paderborn 1988, s. 179-192; K. Eschweiler, *Die Philosophie der spanischen Scholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts*, „Spanische Forschungen der Görresgesellschaft” 1(1928), z. 1, s. 251-325; E. Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Hamburg 1935; repr. Darmstadt 1967.

1654) Jacob Tentzel, przedstawiciele scholastyki katolickiej, a nawet św. Tomasz, są przywoływani częściej niż autorzy protestancy¹². Ujawni się nawet swoisty *Widerkehr der Metaphysik* na uczelnie protestanckie, jeszcze przed niemieckim opublikowaniem kursu metafizyki Franciszka Suareza (Moguntiae 1600), choć najpierw w sensie swoiście pojętej, bo zorientowanej epistemologicznie w ujęciu Nicolauisa Taurellusa¹³, potem w formie komentarzy i podręcznikowych wprowadzeń do *Metafizyki* Arystotelesa, jak np. w twórczości Daniela Cramera, wywodzącej się z dydaktyki w Wittenberdze¹⁴, a w końcu owocującej prawdziwym podręcznikiem sformułowanym przez Cornelisa Martiniego na bazie dydaktyki metafizyki w Helmstedt w latach 1597-1599, przeciwstawiającego także arystotelizm Melanchtona humanistycznej dialektyce Piotra Ramusa (Pierre la Ramée)¹⁵. Już jednak przynajmniej od połowy XVII w. na uczelniach protestanckich będą się upowszechniać elementy nowożytnego przyrodoznawstwa i nowożytnej filozofii, w niektórych zaś ośrodkach pod koniec tego wieku nawet na zasadzie programowego eklektyzmu, choć zawsze z troską, by nie naruszyć twierdzeń mających istotne znaczenie światopoglądowe¹⁶.

Ruch filozoficzno-religijny zapoczątkowany przez chrześcijański humanizm, który ujawnił się na gruncie jeszcze nierozdartego instytucjonalnie chrześcijaństwa, a następnie w dobie konstytuowania się odrębnych doktrynalnie i instytucjonalnie wyznań protestanckich, uwidocznił się także w obrębie katolicyzmu. Kościół katolicki podjął bowiem złożony proces reform doktrynalno-instytucjonalnych, określane jako „kontreformacja” pojęta jako obrona katolicyzmu albo też

¹² Zob. W. Risse, *Die Logik der Neuzeit*, t. 1: 1500–1640, Stuttgart 1970, s. 12-13.

¹³ N. Taurellus, *Philosophiae triumphus, hoc est metaphysica philosophandi methodus*, Basileae 1573.

¹⁴ D. Kramer, *Isagoge in Mataphysicam Aristotelis*, Hanoviae 1594; kolejne wznowienia i wydania np. 1599, 1601, 1605, 1606.

¹⁵ C. Martin, *Metaphysica. Commentatio compendiose, succincte, et perspicue, comprehendens universam metaphysices doctrinam*, Argentorati 1605; *Disputatio Metaphysica De Necessitate et contingentia ... Praeside ... Cornelio Martino ... Respondebat Ernestus Fridericus Scheurl*, Helmaestadii 1608; idem, *Metaphysica brevibus quidem, sed methodice conscripta*, Helmaestadii 1622; idem, *De analysi logica tractatus*, Helmaestadii 1619; idem, *Commentariorum logicorum adversus Ramistas libri 5*, Helmaestadii 1623.

¹⁶ Zob. P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921 (repr. Stuttgart 1964); M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*. Tübingen 1939 (repr. Hildesheim 1992); idem, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Tübingen 1945 (repr. Hildesheim 1964); H. Drietzl, *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat*, Wiesbaden 1970; W. Sparr, *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*, Stuttgart 1976; U.G. Leinsle, *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, Augsburg 1988; S. Wollgast, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1630*, Berlin 1988, s. 128-220. Por. J.S. Freedman, *Deutsche Schulphilosophie im Reformationszeitalter (1500-1650)*, Münster 1984; idem, *Philosophy and the Arts in Central Europe 1500-1700. Teaching and Texts at Schools and Universities*, Aldershot 1999.

jego restytucja, gdy zmuszony był zetrzeć się z protestantyzmem zarówno na płaszczyźnie teologicznej, jak i politycznej. Problem wyznaniowy stanowił bowiem istotny element polityki i doprowadził do wojen podejmowanych przez władze państwowe opowiadające się za jednym z wyznań zgodnie z ukutą przez reformację zasadą *cuius regio, eius religio*. Taka perspektywa upoważnia do operowania nawet w historiografii niemieckiej kategorią *katholiches Reformation* na określenie reform katolickich, gdyż w odróżnieniu od krajów romańskich operujących trwale określeniem „reformacja katolicka” historiografia północnej Europy zwykła posługiwać się w to miejsce wyrażeniem „kontrreformacja” (*Gegenreformation* czy *Counter-Reformation*). Współczesne odejście od zadawnionych stereotypów utożsamiających reformy chrześcijańskie jedynie z reformacją jest tak dalekie, iż mówi się o *deux réformes chrétiennes* na określenie reform protestanckich i katolickich¹⁷.

Zmiany na gruncie katolickim ujawniły się równoległe do postulatów protestanckich, począwszy od *Consilium de emendanda ecclesia* z r. 1536¹⁸. Jednak podstawowym impulsem głębokich i wielopłaszczyznowych reform doktrynalnych i instytucjonalnych były działania zainicjowane przez Sobór Trydencki (1544-1563). Umożliwiły one Kościołowi katolickiemu przejęcie inicjatywy owocującej przemianami życia religijnego i kościelnego tak dalece, iż obok wzmocnienia dyscypliny kościelnej, nawet na drodze inkwizycji i indeksu ksiąg zakazanych, ale przede wszystkim za sprawą intensywnych i nowatorskich działań apostołskich i rozwoju szkolnictwa, zwłaszcza prowadzonego przez jezuitów, katolicka kultura w dobie baroku potrafiła oddziaływać na kulturę religijną protestantyzmu¹⁹. Także na gruncie polskim już od początku lat dziewięćdziesiątych

¹⁷ Zob. H.D. Wojtyśka, *Reformacja – reforma katolicka – kontrreformacja. Dzieje nomenklatury i próba uściślenia pojęć*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 23(1977), z. 4, s. 223-249; E. Iserloch, *Evangelismus und Katholische Reform in der italienischen Renaissance*, (w:) *Renaissance – Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten*, red. A. Buck, Wiesbaden 1984; idem, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Luzern 1946. Por. E. Iserloch, H. Jedin, J. Glazik, *Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation*, Freiburg im Breisgau 1967 (liczne wznowienia); M. Bendiscioli, *La riforma cattolica*, Roma 1973; A. Cistellini, *Figure della riforma cattolica pretridentina*, Brescia 1948; *The Catholic Reformation. Savonarola to Ignatius Loyola. Reform in the Church, 1495-1540*, red. J.C. Olin, New York 1992; *Les deux réformes chrétiennes. Propagation et diffusion*, red. I. Zinguer, M. Yardeni, Leiden 2004.

¹⁸ Zob. W. Friedensburg, *Das Consilium de emendanda ecclesia. Kardinal Sadolot und Johannes Sturm von Strassburg*, „Archiv für Reformationgeschichte” 33(1936), s. 1-66.

¹⁹ Zwraca się uwagę, iż założyciel jezuitów, których działalność utożsamia się z katolicką kontrreformacją, nie napisał żadnego pisma przeciw Lutrowi, a jego nazwisko pada tylko raz w prowadzonej przez św. Ignacego korespondencji, gdy tymczasem wielokrotnie ostro występuje on przeciwko Erazmowi. E. Iserloch, *Evangelismus und Katholische Reform...*, s. 37. W zakresie oceny dziedzictwa Soboru Trydenckiego zob. syntetycznie np. H. Tüchle, C.A. Bouman, *Historia Kościoła*, t. 3, s. 106-129. Por. A. Dupront, *Le concile de Trento*, (w:) *Le concile et*

XVI w. jezuita przeszli do otwartej i zdecydowanej ofensywy przeciw różnym formom zabezpieczeń tolerancji religijnej w Polsce. Uwidocznili się to w swojej pracy od podstaw, czyli zwłaszcza przez liczne misje ludowe oraz znajdujące szeroką aprobatę społeczną szkolnictwo czy podniesienie ogólnej kultury duchowieństwa, choćby przez prowadzenie seminariów duchownych²⁰.

Tak jak reformy potrydenckie dostosowywały twórczo Kościół katolicki do zmieniających się potrzeb, tak też nie można uznać ożywienia w katolickim szkolnictwie za powrót do kultury scholastyki. Najbardziej aktywne szkolnictwo jezuickie, analogicznie zresztą jak szkolnictwo protestanckie, na gruncie doskonale zorganizowanych kolegiów i uniwersytetów ograniczonych do wydziałów kościelnych (teologia, filozofia, prawo), wykorzystało osiągnięcia szkolnictwa renesansowego humanizmu, adaptując kulturę antyku (przede wszystkim chrześcijańskiego) do integralnego wychowania człowieka, w którym znalazło źródło wartościowej wiedzy tak w aspekcie intelektualnym, jak i moralnym, ale jednocześnie zsynchronizowało go z potrzebami swych czasów w aspekcie polityczno-społecznym, jak również związania z kulturą chrześcijańską²¹. Odkrycie wychowawczo-kształcących funkcji literatury umożliwiło, przy podtrzymaniu studium filozofii i teologii jako naturalnego zwieńczenia edukacji, sformułowanie programu minimum już na poziomie wykształcenia językowo-humanistycznego, a więc przede wszystkim w formie przygotowania sprawnego, ale także mądrego i obyczajnego mówcy, który miał współzawodniczyć ze starożytnymi dokonaniami artystycznymi (obok *imitatio antiquorum* także *emulatio*). Wykształcenie realne, na poziomie językowo-humanistycznym urzeczywistniane (zgodnie z ideałami renesansowymi) w sposób pośredni jako tzw. *eruditio*, znajdowało zwień-

les conciles, Chervetone 1960, s. 195-243; S. Kuttner, *The Reformatory of the Church and the Council of Trent*, „The Jurist” 22(1962), s. 123-142. Szerzej zob. H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, t. 1-4, Freiburg im Brisgau 1949-1979; idem, *Krisis und Abschluß des Trienter Konzils 1562-1563. Ein Rückblick nach vier Jahrhunderten*, Freiburg im Brisgau 1964 (wyd. ang.: *Crisis and Closure of the Council of Trent. A Retrospective View from the second Vatican Council*, przekł. N.D. Smith, London 1967).

²⁰ Syntetycznie zob. z bibliografią: S. Litak, *Kościół w Polsce w okresie reformacji i odnowy potrydenckiej*, (w:) H. Tüchle, C.A. Bouman, *Historia Kościoła*, t. 3, s. 347-416; idem, *W dobie reform i polemik religijnych*, (w:) *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966-1979*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1992, s. 189-253; idem, *Od Reformacji do Oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin 1994, s. 11-113. Por. *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1: *Do roku 1764*, cz. 2: *Od roku 1506*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, Poznań 1974 (bogata bibliografia); L. Piechnik, *Seminaria diecezjalne w Polsce prowadzone przez Jezuitów od XVI do XVIII wieku*, Kraków 2001; idem, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 1-4, Rzym 1983-1990.

²¹ Syntetycznie na temat szkolnictwa katolickiego i protestanckiego wczesnej nowożytności zob. z dokumentacją S. Janeczek, *Logika czy epistemologia? Historycznofilozoficzne uwarunkowania nowożytnej koncepcji logiki*, Lublin 2003, s. 98-149; *A History of the University*, t. 2: *Universities in Early Modern Europe*, red. H. de Ridder-Symoens, Cambridge 1996.

czenie w lepszych kolegiach (katolickich) czy gimnazjach (protestanckich) oraz na wydziałach sztuk uniwersytetów w studium filozoficznym²².

Postęp, jaki dokonał się w teologii biblijnej mającej tyleż źródła humanistyczne, co i typowe dla reformacji, tłumaczy fakt, iż także na Soborze Trydenckim pojawił się problem zakresu wykorzystania filozofii w teologii. Można wówczas zauważyć próby ukonstytuowania teologii opartej przede wszystkim na studiach biblijnych, a więc analogicznie do postulatów formułowanych przez środowiska humanistyczne i związane z biblicyzmem protestanckim. Już w pierwszej fazie Tridentinum (od maja 1746 r.) było dyskutowane pytanie, czy w klasztorach zakonów monastycznych należy utrzymać lub wprowadzić studium Biblii, a także czy w domach studiów zakonów żebraczych, w których domyślnie eksponowano dotąd studium filozoficzne, wykłady z Biblii powinny mieć charakter pierwszorzędny²³. Izydor, opat benedyktyńskiego klasztoru Pontida k. Bergamo, opowiadający się za koniecznością takiego studium we wszystkich zakonach, domagał się wprowadzenia w stosownym dekrete zdania o „poniechaniu kręctw scholastyków”, a gdyby nie potrafili oni w swych wykładach dojść do uzgodnienia głoszonych tez, powinni być oddaleni z klasztorów²⁴.

Na soborze tym zwycięstwo odnieśli jednak wpływowi dominikańscy przedstawiciele tomizmu: Dominik Soto (Domingo de Soto) i Melchior Cano (Melchor Cano). Nie tylko wykorzystali oni myśl Tomaszową w formułowaniu orzeczeń soborowych, ale też syntezę filozoficzno-teologiczną św. Tomasza z Akwinu uznano za trwałą podstawę odnowienia Kościoła i broń przeciw reformacji. Papież Pius V w 1567 r. ogłosił Tomasza doktorem Kościoła, a we wszystkich uczelniach katolickich miała być wykładana jego doktryna. Usiłowano bowiem wprowadzić *Summę teologiczną* na wydziały teologiczne, a na wydziały filozoficzne – arystotelizm w wersji tomistycznej. Zwycięstwo hiszpańskich tomistów nie było przypadkowe, stała za nimi wysoko kultura filozoficzna na Półwyspie Iberyjskim, zwłaszcza dominikańskiego uniwersytetu w Salamance, karmelitańskiego w Alcali i jezuickiego w Coimbrze²⁵.

²² Zob. A. Borowski, *Renesans a humanizm jezuicki*, (w:) *Jezuici a kultura polska*, red. L. Grzebień, S. Obirek, Kraków 1993, s. 27-39; F. Charmont, *La pédagogie des jésuites. Ses principes son actualité*, Paris 1951; M. Lundberg, *Jesuitische Anthropologie und Erziehungslehre in der Frühzeit des Ordens (ca. 1540-1650)*, Uppsala 1966. Szkolnictwo jezuickie nie różniło się istotnie od szkolnictwa prowadzonego przez wyznania reformowane. Zob. L. Mokrzycki, *Uwagi o działalności gimnazjów akademickich i kolegiów jezuickich w Prusach Królewskich (XVI-XVIII w.)*, (w:) *Jezuici a kultura polska...*, s. 264-268.

²³ H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, t. 2: *Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47*, Freiburg 1957, s. 98.

²⁴ P. Sforza Pallavicino, *Istoria Del Concilio Di Trento*, Roma 1664; cyt. jako: *Geschichte des Tridentinischen Conciliums*, t. 3, przekł. T.F. Klitsche, Augsburg 1835, s. 34.

²⁵ Kontekst kulturowo-organizacyjny reform kultury filozoficznej na przełomie XV i XVI w. na Półwyspie Iberyjskim przedstawiam za: K. Kohut, *Das Auseinandersetzung mit dem*

Z pozoru w soborowych polemikach Soto ze zwolennikami teologii pozytywnej o proveniencji Erazmiańskiej można widzieć ślady powrotu do scholastycznej teologii, choć oczyszczonej ze spekulatywnych przerostów, stąd zarzuca on Izydorowi, iż ten nie widzi różnicy między prawdziwą i fałszywą scholastyką. Równocześnie występuje przeciwko humanistycznym studiom nad językiem traktowanym jako wystarczające narzędzie w hermeneutyce biblijnej, w czym widzi postawę charakterystyczną dla reformacji. Soto wykazuje niezbędną filozofię scholastycznej dla teologii, w tym także dla pogłębionej interpretacji Biblii, która jest niemożliwa bez „subtelności scholastyki”. Filozofia ta, w praktyce pojęta jako element syntezy filozoficzno-teologicznej, jednoczy bowiem w sobie dwa rodzaje światła udostępnionych przez Boga człowiekowi, mianowicie naturę i wiarę, stąd nigdy nie są one sobie przeciwne, a nawet to ostatnie często wspomaga pierwsze, dzięki czemu możliwe jest ujęcie tajemnic Bożych, zwłaszcza zaś uniknięcie fałszywego wykładu słowa Bożego. Lekceważenie scholastyki jest bądź to wyrazem niskiej kultury naukowej, bądź postawy heretyckiej, gdyż scholastyka jest jedyną i prawdziwą formą teologii, stąd atak na nią jest atakiem na sam Kościół²⁶.

Wyrazem praktycznej unii arystotelizmu chrześcijańskiego z humanizmem biblijnym, jaka ostatecznie ujawniła się w dokumentach Tridentinum, jest fakt, że ograniczono się do kwestii wykładów Pisma św. w klasztorach, nie podejmując wątku obrony scholastyki. Było to efektem zmian, jakie się dokonywały wobec powszechnej krytyki scholastyki charakterystycznej tak dla humanizmu, jak i reformacji utożsamiającej teologię katolicką ze scholastyką²⁷. Choć niewątpliwie ówczesny kontekst religijny wiązał odnowioną filozofię z polemikami teologicznymi (tzw. teologia kontrowersyjna), to przecież w równej mierze wynikał z wpływu, jaki na tę filozofię wywierał humanizm już od wieku XV²⁸. Od roku 1473 działał bowiem na uniwersytecie w Salamance wykształcony we Włoszech, Elio Antonio de Nebrija, który występował przeciwko „barbarzyństwu” filologii i uważał – za L. Vallą – że dbałość o język łaciński (także hiszpański) stanowi waru-

Humanismus in der Spanischen Scholstik, (w:) Renaissance – Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten..., s. 77-104.

²⁶ P. Sforza Pallavicino. *Geschichte des Tridentinischen Conciliums*, t. 3, s. 34-36. Analiza podobnych głosów zob. ibidem, s. 60 n., 549. Soto zasłużył się m.in. w zakresie harmonijnego wykorzystania logiki tradycyjnej, rugując z niej jednak elementy scholastycznej filozofii języka – logiką humanistyczną. Zob. z dokumentacją S. Janeczek, *Logika czy epistemologia?*, s. 134-135.

²⁷ *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4: 1511-1870, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 244-245. W kwestii kontrowersji między humanizmem a scholastyką na Soborze Trydenckim zob. H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, t. 2, s. 83-100.

²⁸ Por. B. Natoński, *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna od XVI do XVIII wieku*, Kraków 2003.

nek odnowy nauk teologicznych (biblijnych), prawniczych i medycznych²⁹. Humanistyczne podejście uwidoczniło się także w działaniach kardynała Ximenesa (Jimenez de Cisneros), założyciela uniwersytetu w Alcali, będącego prawdziwym centrum chrześcijańskiego humanizmu, a funkcjonującego od roku 1508 lub 1509 według określonego przez kardynała porządku studiów. Przygotowano tu różnojęzyczne wydanie Biblii (tzw. *Poliglotta kompluteńska* z lat 1514-1520), lepsze w aspekcie kodeksów greckich od wydania Erazma, który wręcz przeszkadzał tej edycji, którą chciał poprzedzić własnym wydaniem. *Poliglotta*, jako owoc pracy nad wersjami hebrajską, grecką i łacińską, w zamierzeniu jej twórcy (sprecyzowanym w liście dedykacyjnym dla Leona X z roku 1514) miała się przyczynić do ożywienia teologii czerpiącej z samego źródła, wbrew dotychczasowej praktyce, która miała doprowadzić ją niemal do śmiertelnej zapaści³⁰.

Działalność humanistyczną kontynuował na Półwyspie Iberyjskim Juan Luis Vivès, który wystąpił przeciwko scholastyce³¹, a także sformułował przesyciony chrześcijańskim humanizmem plan nauk. Eksponował w nim rolę lektur starożytnych jako niezbędnego narzędzia nauczania zarówno wiedzy realnej, a więc dotyczącej przyrody, jak i kultury logicznej podporządkowanej studium dialektyki³².

Istotną rolę w krzewieniu kultury na Półwyspie Iberyjskim odegrało piśmiennictwo Erazma, zwłaszcza w latach 1520-1550³³. Kontrakcja scholastyki znalazła wyraz w kolokwium na temat prawowierności niderlandzkiego filozofa, zorganizowanym przez generalnego inkwizytora A. Manrique'a. W spotkaniu, które odbyło się w roku 1527 w Valladolid, wziął udział m.in. Francisco de Vittoria OP, wykształcony jak Nebrija i Vives w Paryżu, od 1426 r. profesor teologii na uni-

²⁹ Zob. np. *Nebrija y la introducción del Renacimiento en España*, red. V. García de la Concha, Salamanca 1983; *Antonio de Nebrija y su época. V centenario de la primera gramática de la lengua castellana. Conferencias del ciclo celebrado en la Casa de los Pinelos en marzo de 1992*, red. F. de Ybarra López Dóriga, Sevilla 1993.

³⁰ M. Bataillon, *Erasmus y Espana*, Mexico 1950, s. 34-43.

³¹ J.L. Vivès, *Adversus pseudodialecticos*, Selestadii 1520. Zob. R. Guerlac, *Juan Luis Vives against the Pseudodialecticians. A Humanist Attack on Medieval Logic*, Reidel 1979.

³² J.L. Vivès, *De tradendis disciplinis* z r. 1531 (wyd. polskie: *O podawaniu umiejętności*, przekł. A. Kempfi, Warszawa 1968). Zob. J.F. Cooney, *De ratione dicendi. A Treatise on Rhetoric by Juan Luis Vives*, Ann Arbor (Mich.) 1985; M.L. Tobriner, *Juan Ludovicus Vives' „Introduction to Wisdom”. A Renaissance Textbook. Its Author, Its Era, and Its Use*, Ann Arbor (Mich.) 1967. Por. B.G. Monsegú, *Filosofía del humanismo de Juan Luis Vives*, Madrid 1961; C.G. Norena, *Juan Luis Vives*, The Hague 1970; A. Fontán, *Juan Luis Vives (1492-1540). Humanista, filósofo, político*, Valencia 1992; *Juan Luis Vives. Sein Werk und seine Bedeutung für Spanien und Deutschland. Akten der internationalen Tagung vom 14.-15. Dezember 1992 in Münster*, red. Ch. Strosetzki, Frankfurt am Main 1995; *Juan Luis Vives (Valencia, 1492 – Brujas, 1540)*, red. M. Mourello de Lema, Madrid 1993; *Juan Luis Vives. Arbeitsgespräch in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel vom 6. bis 8. Nov. 1980. Vorträge*, red. A. Buck, Hamburg 1981.

³³ Zob. M. Bataillon, *Erasmus y Espana...*; J.L. Abellán, *El Erasmismo español*, Madrid 1982; F. Rico, *El sueño del humanismo. De Erasmo a Petrarca*, Barcelona 2002.

wersytecie w Salamance, teoretyk prawa naturalnego, ceniony przez Vivesa, usiłujący pogodzić zwolenników i przeciwników Erazma, tak jak zresztą godził w swym piśmiennictwie scholastykę z humanizmem. Chociaż śladem Kajetana komentował *Summę* Tomasza, to jego język zdradza znajomość antycznych autorów. Unikał też przerostów scholastyki oraz sięgał do Biblii i patrystyki³⁴.

Splot humanizmu i scholastyki uwidoczni się też w twórczości takiego autorytetu wczesnej scholastyki hiszpańskiej, jakim był jeden ze współtwórców hermeneutyki teologicznej M. Cano, zwłaszcza w *De locis theologicis*³⁵. Powołując się na Arystotelesa, w koncepcji *locus* podążał faktycznie za strukturą renesansowego *De inventione dialectica* R. Agricoli³⁶. Akcentował bowiem w wykładzie rolę *inventio*, co zakłada podkreślenie znaczenia pogłębionej znajomości źródeł w teologii, w istocie jednak oddaje doktrynę św. Tomasza z Akwinu. Siedem pierwszych źródeł to argumentacja biblijna i ustny przekaz nauki Chrystusa i Apostołów. Pięć następne to szeroko pojęta Tradycja obejmująca orzeczenia Kościoła, patrystykę i scholastykę. Pozostałe trzy akcentują rolę rozumu oraz filozofii i historii. Jednak tylko siedem pierwszych to argumenty w sensie właściwym. Nie zapomniał przy tym dodać, że wartość scholastyki jest zasadna o tyle, o ile ukonstytuowana została na fundamencie Pisma św., usuwając tym sprzeczność między scholastyką i teologią biblijną akcentowaną przez humanizm. Potępiał równocześnie – równie mocno jak humaniści – teologię opartą na autorytecieologów zamiast na Piśmie św. Nie znając orzeczeń soborowych ani patrystyki podejmuje ona bowiem bezsensowne problemy. Tak pojęta teologia miała umożliwić rzetelną i skuteczną polemikę z reformacją za pomocą jej własnej broni. Wbrew jednak reformacji zakładała równowagę autorytetu i rozumu, akcentując rolę *opinio communis* w filozofii, a także wskazując na aspektywną tylko wartość autorytetu Arystotelesa i Platona, a tym samym św. Tomasza i św. Augustyna. W hermeneutyce historycznej akcentowała złożoną problematykę wiarygodności przekazu, w szczególności wartość samych autorów (merytoryczną, osobową) tego przekazu, ocenianą wszakże także przez autorytet Kościoła, istotny nawet w naukach świeckich.

³⁴ Syntetycznie zob. V. Muñoz Delgado, *Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano*, „Revista Española de Teología” 38(1978), s. 205-271. Jeszcze mocniej humanistyczny wymiar spuścizny Vittorii podkreśla V. Beltrán de Heredia, *Orientación humanística dla teología vitoriana*, „Cencia Tomista” 72(1947), s. 7-27; R.G. Villoslado, *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507-1522)*, Romae 1938. Zob. też. L.G.A. Getino, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria, su vida, su doctrina e influencia*, Madrid 1930.

³⁵ M. Canus, *De locis theologicis*, Salmanticae 1563. Zob. A. Lang, *De Loci theologici des Melchior Cano und dei Methode der dogmatischen Beweises*, München 1925; J. Belda Plans, *Los lugares teológicos de Melchor Cano en los comentarios a la Suma*, Pamplona 1982.

³⁶ R. Agricola, *Dialectica seu de inventione dialectica libri tres*, Lovanii 1515. Zob. z dokumentacją S. Janeczek, *Logika czy epistemologia?*, s. 90.

Jak wskazano wyżej, za czołowych szermierzy kontrreformacji uchodzą przede wszystkim jezuici, posiadający znakomitą umiejętność prowadzenia dialogu ze współczesną kulturą, którzy wykorzystali najnowocześniejsze osiągnięcia szkolne w zakresie wychowania i dydaktyki. Zwraca się uwagę, iż kolegia jezuickie³⁷ – począwszy od kolegium w portugalskiej Coimbrze (1542) i hiszpańskiej Gandii (1547)³⁸, gdzie jezuici przejęli uniwersytet, a zwłaszcza od typowego już gimnazjum humanistycznego dla świeckich w Messynie (1548)³⁹, następnie wzorcowego Collegium Romanum, założonego w roku 1551, z otwartym w 1553 r. wydziałem filozoficznym, stanowiącym załóżek późniejszego Uniwersytetu Gregoriańskiego⁴⁰ – nawiązywały do ideałów gimnazjum humanistycznego sięgającego swymi korzeniami zwłaszcza do szkół Braci Życia Wspólnego, szczególnie Gymnasium Hieronymitanum w Liege, uchodzącego za klasyczny przykład szkoły humanistycznej, czy gimnazjum protestanckiego J. Sturma w Strasburgu (1538)⁴¹, królewskiego gimnazjum w portugalskiej Coimbrze (1548) i kolegium św. Barbary w Paryżu⁴². W odniesieniu do studiów uniwersyteckich jezuici wykorzystali model uniwersytetu paryskiego⁴³, który przez jego asymilację w Wiedniu i Pradze przeszczepili do Polski⁴⁴.

³⁷ Zob. K. Puchowski, *Edukacja historyczna w jezuickich kolegiach Rzeczypospolitej 1565-1773*, Gdańsk 1999, s. 13-14; B. Natoński, *Szkolnictwo jezuickie w dobie kontrreformacji*, (w:) *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce*, red. J. Paszenda, Kraków 1994, s. 34-35.

³⁸ Zob. z dokumentacją: K. Hengst, *Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung*, Paderborn 1981, s. 6-61.

³⁹ Plan nauczania w: *Monumenta Historica Societatis Iesu. Monumenta Paedagogica*, t. 1: *1540-1556*, red. L. Lukács, Romae 1965, s. 17-28. Por. A. Romano, „*Primum ac Prototypum Collegium Societatis Iesu*” e „*Messanense Studium Generale*”. *L’Insegnamento universitario a Messina nel Cinquecento*, (w:) *Studi e Diritto nell’area mediterranea in eta moderna*, red. A. Romano, Messina 1993, s. 123-151; M. Scaudato, *Le Origini dell’ Università di Messina. A proposito del quarto centario*, „*Archivum historicum Societatis Iesu*” 17(1948), s. 102-159.

⁴⁰ R.G. Villoslada, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesu (1773)*, Roma 1954.

⁴¹ O wspólnych korzeniach szkoły europejskiej świadczy np. opublikowanie w Toruniu w latach 1586-1588 zbioru rozpraw pedagogicznych (głównie Sturma i europejskich ordynacji szkolnych) *Institutio litterata*. Zob. też *Leges ac Instituta scholae Thorunienses* z roku 1600. Za: S. Tync, *Najdawniejsze ustawy Gimnazjum Toruńskiego*, „*Fontes*”. Towarzystwo Naukowe w Toruniu, t. 21, Toruń 1925.

⁴² Komplet dokumentów programowych kolegiów i gimnazjów, które stały u podstaw koncepcji kolegiów jezuickich, w: *Monumenta Historica Societatis Iesu. Monumenta Paedagogica*, t. 1, s. 616-645.

⁴³ J.B. Herman, *La Pédagogie des Jésuites au XVI^e siècle*, Bruxelles 1914, s. 57-98; G. Codina Mir, *Aux sources de la pédagogie des Jésuites. Le „modus parisiensis”*, Roma 1968, s. 258-331.

⁴⁴ S. D’Irsay, *Histoire des universités françaises et étrangères*, t. 1, Paris 1933, s. 354nn.; L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 1, Rzym 1984, s. 23-40.

Obserwując rozwój kolejnych wersji przygotowujących *Ratio studiorum* w zakresie studium filozofii, można dostrzec, iż na gruncie arystotelizmu renesansowego coraz mocniej uwidacznia się nie tylko jego wymiar chrześcijański, ale także związek z tradycją pierwszej scholastyki, a na dodatek stopniowe kształtowanie się świadomości swoistości filozofii jezuickiej. Początkowa dominacja opcji renesansowej ujawnia się w jednoznacznym i czynionym bez zastrzeżeń zaleceniu arystotelizmu, w którym widzi się właściwe odsłonięcie prawdy (tzw. filozofia autorytetu). Wyraża się to też w postulacie bezpośredniego zaznajamiania ucznia z tekstami Arystotelesa oraz w hermeneutycznym wymogu systemowej, całościowej i porównawczo-kontekstowej interpretacji tych źródeł i związanej z nimi problematyki. Stopniowa precyzacja zasad tej hermeneutyki ujawni jednak wagę określenia tego nurtu w stosunku do tradycji chrześcijańskiej, stanowiącej negatywną normę filozofii (filozofia jest bowiem niezbędnym wprowadzeniem w studium teologii). W tym kontekście zwraca się uwagę na ambivalentne znaczenie dokonań św. Tomasza, który choć ma być podstawowym, to przecież niewyłącznym i nieostatecznym autorytetem w precyzowaniu myśli Stagiryty; obok Akwinaty ujawniają się bowiem autorytety charakterystyczne dla „szkoły jezuickiej”⁴⁵.

Jak jednak zwraca uwagę Charles H. Lohr, dzieje nowożytnego arystotelizmu były złożone. O ile przedstawiciele filozofów uniwersyteckich w Italii, skupieni raczej na łączeniu arystotelizmu z medycyną, podjęli problematykę teorii nauki w aspekcie odkrycia naukowego, np. doceniając, jak Jakub Zabarella, znaczenie indukcji (*secular Aristotelianism*), o tyle filozofowie związani ze szkolnictwem kościelnym akcentowali ściśle związki filozofii z teologią (np. wprowadzając pojęcie bytu stworzonego i niestworzonego), dążąc do pogodzenia arystotelizmu z chrystianizmem i w tym kontekście szukali odpowiedniej interpretacji, w czym użyteczne było dziedzictwo *Latin Scholasticism*. Równocześnie ci ostatni widzieli różnicę między zasadami filozofii Arystotelesa a zasadami autentycznej filozofii, szukając fundamentalnych zasad wiedzy, z której można by dedukcyjnie (jak w arystotelizmie średniowiecznym) wyprowadzić wszystkie pozostałe zasady (*Christian Aristotelianism*)⁴⁶. O ile więc można widzieć w *secular Aristotelianism* przejawy arystotelizmu renesansowego, to nowożytny arystotelizm chrześcijański byłby typowy dla uczelni wyznaniowych tak katolickich, jak i protestanckich. Jednocześnie Lohr wskazywał na pewną dwutorowość

⁴⁵ Zob. R. Darowski, *Przepisy dotyczące nauczania filozofii*, (w:) idem, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, s. 45-95. W szerszym kontekście zob. L. Piechnik, *Powstanie i rozwój jezuickiej „Ratio studiorum” (1548–1599)*, Kraków 2003.

⁴⁶ Ch. Lohr, *Metaphysics and Natural Philosophy as Sciences. The Catholic and the Protestant Views in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, (w:) *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Conversations with Aristotle*, red. C. Blackwell, S. Kusukawa, Aldershot 1999, s. 285-288.

w rozwoju tej ostatniej formacji już w samym szkolnictwie jezuickim. Suraez czynił z metafizyki naczelną dyscyplinę filozoficzną, podporządkowując jej nie tylko filozofię przyrody, ale także logikę⁴⁷, a równocześnie uprawiał metafizykę w perspektywie teologicznej, dlatego też operował w filozofii kategorią bytu stworzonego. Natomiast inny jezuita, Benedykt Pereira (Benito Pereyra), w sposób bliższy oryginalnemu duchowi Arystotelesa odróżniał „filozofię pierwszą”, jako najogólniejszą naukę o bycie, od metafizyki przyporządkowanej tylko analizie bytów „oddzielonych od materii” (Bóg czy dusze ludzkie). Analogiczne procesy można dostrzec także w szkole protestanckiej, która w pierwszym przypadku korzystała z osiągnięć katolickich (np. D. Cramer), w drugim – podążała linią wyznaczoną przez arystotelizm F. Melanchtona (np. Rudolph Goclenius)⁴⁸.

Podobną złożoność w dziejach nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego dostrzega Ugo Baldini, począwszy od wskazania różnic w obrębie specyfiki arystotelizmu stymulowanej specyfiką uczelni, na której był wykładany. O ile na „świeckich” uniwersytetach dominował wykład filozofii związanej przede wszystkim z dydaktyką medycyny, co prowadziło do wyeksponowania problematyki z zakresu filozofii przyrody, to w studiach zakonnych, po okresie renesansowej dbałości o wierność stylowi filozofowania samego Arystotelesa, przede wszystkim na gruncie logiki i filozofii przyrody, ujawniło się pierwszorzędne znaczenie metafizyki związanej z teologią, a problematyka etyczna była wprost przenoszona do teologii moralnej. Postawa ta tłumaczy silniejsze powiązanie tego arystotelizmu z interpretacjami średniowiecznymi, uzgadniającymi programowo arystotelizm z doktryną chrześcijańską, a tym samym podjęcie polemiki z poglądami renesansowymi, które tę jedność gubiły, zwłaszcza na gruncie psychologii filozoficznej (awerroizm, aleksandryzizm). Nic dziwnego, że Baldini w odniesieniu do zakonnego (jezuickiego) studium filozofii nie wahał się operować kategorią „drugiej scholastyki”. Tłumaczył także, iż tak ważne dla dydaktyki filozofii ukształtowanie się kursu filozofii, odchodzącego stopniowo od praktyki komentowania pism Arystotelesa w kierunku samodzielnie potraktowanego wykładu poszczególnych dyscyplin filozoficznych z właściwą im logiką uporządkowania problematyki, miało korzenie instytucjonalne, bowiem inaczej niż na uniwersytetach w szkołach tych często jeden z profesorów prowadził cały (trzyletni) kurs filozofii, co nierzadko prowadziło do splecenia wykładu i jego schematyzacji⁴⁹.

⁴⁷ Por. K. Brinkmann, *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik*, Berlin 1979.

⁴⁸ Ch. Lohr, *Metaphysics*, (w:) *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, s. 584-638.

⁴⁹ U. Baldini, *Die Philosophie an den Universitäten*, (w:) *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts...*, t. 1, s. 621-668. Por. R. Blum, *Der Standardkurs der katholischen Schulphilosophie im 17. Jahrhundert*, (w:) *Aristotelismus und Renaissance. In memoriam Charles B. Schmitt*, red. E. Keßler, Ch.H. Lohr, W. Sparr, Wiesbaden 1988, s. 127-148; idem, *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie. Typen des Philosophierens in der Neuzeit*, Stuttgart 1998, s. 158-181.

Dotykamy tu fundamentalnej kwestii, czy i ewentualnie w jakim zakresie jest prawomocne stosowanie dwu wymienianych najczęściej kategorializacji omawianego nurtu. Na korzyść zaliczenia go do arystotelizmu wskazują jego związki z hermeneutyką renesansową⁵⁰, co uwidoczniło się zwłaszcza w drugiej połowie XVI w. Dotyczy to nie tylko np. ujęć Piotra Fonseki (Pedro da Fonseca), ale także twórczości F. Suareza (Francisco Suárez), który pierwszy zaprezentował wykształconą formę kursorycznego wykładu metafizyki⁵¹ jako podstawy systemowo pojętego wykładu filozofii⁵². Już nawet Carlo Giacon w roku 1947, formułując przekonywującą wizję „drugiej scholastyki”, dostrzegał humanistyczne korzenie filozofii jezuickiego arystotelizmu⁵³, co z czasem wyeksponował w odniesieniu do wczesnego okresu tego nurtu, mówiąc o neoarystotelizmie P. Fonseki, nazywanego „portugalskim Arystotelesem”⁵⁴. Zespalał on renesansową praktykę starannej edycji (grecko-łacińskiej) i literalnego komentowania tekstów Stagiryty, np. w zakresie metafizyki, z próbą sformułowania systematycznego wykładu, np. logiki, jednak jeszcze pozostając na poziomie interpretacji o charakterze eklektycznym, także charakterystycznej dla renesansu⁵⁵. Podążał bowiem za poglądami traktowanymi jako *opinio communis*, zachowując szacunek wobec tradycji, a szczególnie wobec św. Tomasza z Akwinu. Fonseka jednak także wobec tego ostatniego dokonania zachowywał się suwerennie, gdyż nie był jeszcze związany późniejszą uniformizacją (choć wciąż relatywną) własnej szkoły⁵⁶.

Z czasem jednak coraz bardziej, zwłaszcza w metafizyce, zaciera się arystotelesowski wyróżnik tej filozofii przez zdecydowane odwoływanie się do wielkich syntez średniowiecza, które „pogodziły” arystotelizm z chrystianizmem. Stąd mimo pokreślenia ciągłości tradycji arystotelesowskiej, charakterystycznej dla

⁵⁰ Zob. S. Janeczek, *Elementy humanizmu renesansowego w szkole jezuickiej*, (w:) *Renesansowy ideał chrześcijanina*, red. W. Sajdek, Lublin 2006, s. 299-333.

⁵¹ F. Suarez, *Metaphysicarum disputationum*, Salmanticae 1697 (wyd. współcz. z przekł. hiszpańskim S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez, A. Puigcerver Zenon, *Disputationes metaphisicas*, t. 1-7, Madrid 1960-1966). Por. J.-F. Courtine, *Suarez et le système dla métaphysique*, Paris 1990.

⁵² Zob. J.-F. Courtine, *Suarez et la Tradition Aristotelicienne de la Métaphysique*, (w:) *Aristotelismus und Renaissance...*, s. 101-127.

⁵³ C. Giacon, *La Seconda scolastica*, t. 2: *Precedenze teoretiche ai problemi giuridici. Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suarez*, Milano 1947, s. 38. Por. A. Anuszkiewicz, *Od scholastyki do ontologii. Dwa studia*, Warszawa 1995, s. 26-27.

⁵⁴ Zob. C. Giacon, *O Neo-aristotelismo de Pedro da Fonseca*, „Revista Portuguesa de Filosofia” 9(1953), s. 406-417. Por. Ch. Lohr, *Les Jésuites et l'aristotelisme du XVI^e siècle*, (w:) *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, red. L. Giard, Paris 1995, s. 79-91.

⁵⁵ P. Fonseca, *Commentariorum in libros Mataphysicorum Aristotelis Stagirytae*, t. 1-2, Romae 1577-1589; t. 3, Coloniae 1604; t. 4, Lugduni 1612; idem, *Institutionum dialecticarum libri octo*, Olyssipone 1564.

⁵⁶ K. Gryżenia, *Arystotelizm i renesans. Filozofia bytu Piotra Fonseki*, Lublin 1995; S. Janeczek, *Logika czy epistemologia?*, s. 143-145.

średniowiecza i nowożytności, równie istotne jest akcentowanie roli mistrzów scholastyki średniowiecznej jako naczelnych autorytetów wyznaczających specyfikę poszczególnych szkół arystotelizmu nowożytnego.

Z czasem zyskują także na znaczeniu autorytety, które ukonstytuowały się spośród najbardziej wpływowych autorów nowożytnych, takich jak w szkole dominikańskiej Jan od św. Tomasza, a w szkole jezuickiej – Franciszek Suarez. Wydaje się więc, że nazwę „druga scholastyka” można odnieść wariantywnie jedynie do dojrzałej i schyłkowej formy nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego. Także w tym przypadku służy ona przede wszystkim zaznaczeniu aspektatywnej wtórności tych dokonań, wyrażającej się w ukierunkowanej interpretacji pism Arystotelesa w postaci lektury jego średniowiecznych interpretatorów⁵⁷.

Podkreślenie obecności wątków scholastycznych w nowożytnym arystotelizmie chrześcijańskim jest charakterystyczne nawet dla autorów, którzy eksponują w tym nurcie pierwszorzędne znaczenie elementów arystotelesowskich, specyfikowanych dopiero w poszczególnych szkołach arystotelesowskich przez odwołanie się bądź to do autorytetu św. Tomasza z Akwinu, bądź też do bł. Dunsza Szkota; stąd mówią oni o „arystotelizmie tomistycznym” czy „arystotelizmie szkotystycznym” lub wręcz o „tomizmie”, „szkotyzmie” czy „suarezjani-zmie”. Wskazują także na instytucjonalny związek tych nurtów ze szkolnictwem poszczególnych zakonów odwołujących się do rodzimych autorytetów, stąd wymieniają zwłaszcza szkołę dominikańską, franciszkańską czy jezuicką. W praktyce więc oryginalna kategoria „nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego”, wprowadzona przez S. Swieżawskiego, jest odnoszona tylko do eklektycznego arystotelizmu chrześcijańskiego, funkcjonującego od połowy XV w. do Soboru Trydenckiego, kiedy to miał się ujawnić wyraźnie system „szkół”, od których nurt ten nazywany jest właśnie „drugą scholastyką”. Postawa taka jest np. charakterystyczna dla J. Czerkawskiego, który nurt ten nazywa wprost „filozofią scholastyczną”, akcentując w ten sposób jej opozycję do „humanizmu”, mimo wykorzystania także kategorii „arystotelizm chrześcijański”⁵⁸. Wydaje się jednak, że takie przewartościowanie jest obce duchowi wypowiedzi Swieżawskiego, który słusznie, jak to się starano dowieść, traktował dzieje tego nurtu z przełom wieku XV i XVI jako „początki nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego”.

⁵⁷ Nic dziwnego, że stopniowo spada liczba wydań pism Arystotelesa. Wg obliczeń W. Wąsika w XVI w. pisma te były publikowane aż 309 razy, w tym w Polsce – 2 razy, a w XVII w. – 55 razy, w Polsce zaś nie było żadnego wydania (*Sebastian Petrycy z Pilzna i jego epoka*, Warszawa 1923, s. 99). Z kolei S. Bednarski wskazuje, iż choć w Niemczech w latach 1531-1587 wyszły cztery greckie wydania pism Arystotelesa, to na następne trzeba było czekać aż do 1791 r. (*Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce. Studium z dziejów kultury i szkolnictwa polskiego*, Kraków 1933; wyd. 2: Kraków 2003, s. 282-283).

⁵⁸ Część trzecia pracy J. Czerkawskiego *Humanizm i scholastyka* (przyj. 1), która jest poświęcona dziejom nowożytnego arystotelizmu, nosi tytuł: „Filozofia scholastyczna” (s. 153-233).

Jednak nawet w ujęciach, które można by zaliczyć do typowej „drugiej scholastyki”, zauważa się pewne rozwarstwienie. Uwidacznia się to zwłaszcza w analizach przyrodniczych. W kursorycznych ujęciach całokształtu problematyki filozoficznej otrzymuje ona „dedukcyjny” wykład (fizyka ogólna i szczegółowa). Dbałość o konsekwentnie systemową prezentację arystotelesowskiej filozofii przyrody wynika nie tylko z samej metodologii arystotelesowsko-scholastycznej, ale także by nie naruszyć filozoficzno-teologicznego *compositum*, jakim był arystotelizm chrześcijański. Obok tej formy ekspozycji przyrodoznawstwa, można wszakże dostrzec jego elementy w studium matematyki. W drugim przypadku umożliwiała to potraktowanie problematyki przyrodniczej bardziej swobodnie i samoistnie oraz stwarzało możliwość asymilacji dokonań nowożytnego przyrodoznawstwa. Ujawniało się to choćby w formułowaniu „matematycznych” hipotez, w sensie konstruowania matematycznego modelu rzeczywistości, różnego od wykładu fizyki oddającej właściwą strukturę rzeczywistości, co dostrzega się np. w zakresie ostrożnej promocji heliocentryzmu. Ta dwutorowość ostatecznie doprowadziła do rozdarcia w wykładzie filozofii, pojętej bądź to jako wiedza spekulatywna, w sensie właściwej filozofii (jeszcze arystotelesowskiej), bądź też jako empiryczne przyrodoznawstwo w rozumieniu nowożytnym, choć wchodzące dalej w strukturę szeroko pojętego studium filozofii⁵⁹. Przykładem analiz w zakresie empirycznego przyrodoznawstwa wykładanego w ramach matematyki mogą być dokonania niemieckich jezuitów Atanazego Kirchera⁶⁰ i Kaspra Schotta⁶¹, a we Włoszech jezuita Giovaniego B. Tolomei, co znakomicie oddaje tytuł jego pracy *Philosophia mentis, et sensuum. Secundum utramque Aristotelis methodum pertractata metaphysice et empirice*⁶². Na gruncie polskim świadectwem takiej postawy jest twórczość m.in. jezuita Adama A. Kochańskiego⁶³. Bardziej rozpowszechniona była wszakże ostrożniejsza forma asymilacji

⁵⁹ Np. G. B. Tolomei, *Philosophia mentis, et sensuum secundum utramque Aristotelis methodum pertractata metaphysice et empirice*, Roma 1696. Zob. U. Baldini, *Die Philosophie und die Wissenschaften im Jesuitenorden*. W: *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, t. 1, s. 619-770.

⁶⁰ Th. Leinkauf, *Athanasius Kircher und Aristoteles. Ein Beispiel für das Fortleben aristotelischen Denkens in fremden Kontexten*, (w:) *Aristotelismus und Renaissance...*, s. 193-216. Por. K. Targosz, *Polscy korespondenci Atanazego Kirchera i ich wkład w jego dzieło naukowe*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej. Ser. A. Historia nauk społecznych”, z. 12, Warszawa 1968, s. 117-136.

⁶¹ D. Unverzagt, *Philosophia, Historia, Technica. Caspar Schotts Magia Universalis*, Berlin 2000.

⁶² Roma 1696. Zob. U. Baldini, *The Development of Jesuit „Physics” in Italy, 1550-1700. A Structural Approach*, (w:) *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Conversations with Aristotle*, red. C. Blackwell, S. Kusukawa, Aldershot 1999, s. 248-279; idem, *Legem impone subactis. Studi su filosofia e scienza dei Gesuiti in Italia. 1540-1632*, Roma 1992.

⁶³ Zob. B. Lisiak, *A.A. Kochański (1631-1700). Studium z dziejów filozofii i nauki w Polsce XVII wieku*, Kraków 2005.

przyrodoznawstwa w formie tzw. *philosophia curiosa*, czyli ciekawostek dydaktycznych bez naruszania systemowego wykładu arystotelesowskiej filozofii przyrody, jak np. w ujęciu jezuitę Wojciecha Tylkowskiego⁶⁴.

Presja nowożytnego przyrodoznawstwa otworzyła w końcu dlań ramy jeszcze w ramach kursu filozofii, który też wykorzystał z czasem dokonania nowożytnej filozofii. Zaowocowało to tzw. *philosophia recentiorum*⁶⁵, która mimo licznych elementów scholastycznych, odchodząc od wykładu systemowego, była przejawem eklektyzmu charakterystycznego dla kultury oświecenia, broniąc wszakże programowo więzi tego typu filozofii ze światopoglądem chrześcijańskim⁶⁶. Dopiero wówczas filozofia nowożytna odchodzi od kultury autorytetu, charakterystycznej dla scholastyki i renesansu, dla których prawda została zasadniczo odkryta przez tradycję, postęp zaś jest możliwy jedynie w postaci formułowania coraz bardziej precyzyjnych definicji wykuwanych na kanwie dyskusji między szkołami arystotelesowskimi. Postawa ta była charakterystyczne zwłaszcza dla ducha systemu charakterystycznego – jak zauważono wyżej – dla dojrzałego i schyłkowego nowożytnego arystotelizmu scholastycznego, dla którego symbolem jedności nie przestawał być geniusz Arystotelesa⁶⁷, a który paradoksalnie ujawnił swe znaczenie u schyłku drugiej scholastyki, kiedy to drugorzędną kwestią okazały się spory między jej szkołami, gdy należało podjąć obronę przed nowożytną filozofią i nauką. Także wówczas jednak – obok racji filozoficznych – okazały się istotne wątki światopoglądowe, w czym zgodni znów będą katolicy i protestanci, którzy podejmą krytykę Kartezjusza, który programowo chciał

⁶⁴ Zob. R. Darowski, *Geneza dzieła Wojciecha Tylkowskiego S.I. „Philosophia curiosa”*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 26(1980), s. 21-34; F. Bargiel, *Wojciech Tylkowski SJ i jego „Philosophia curiosa”*, Kraków 1986. Por. T. Bienkowski, *Polscy przedstawiciele „scientia curiosa”*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 30(1987), s. 5-34.

⁶⁵ Zob. S. Janeczek, *Czym była oświeceniowa „philosophia recentiorum”*, „Kwartalnik Filozoficzny” 26(1998), z. 1, s. 115-128.

⁶⁶ Zob. S. Janeczek, *Koncepcja „filozofii chrześcijańskiej” w pismach polskich pijarów w okresie oświecenia. Uwagi metodologiczno-historyczne*, „Roczniki Filozoficzne” 41(1993), z. 1, s. 125-155; idem, *Oświecenie chrześcijańskie. Z dziejów polskiej kultury filozoficznej*, Lublin 1994.

⁶⁷ W XVII w. ujawnił się szerszy spór o znaczenie dziedzictwa kultury starożytnej dla kultury nowożytnej w formie tzw. Querelle des Anciens et des Modernes. Zob. I. Stasiewicz, *Poglądy na naukę w Polsce okresu Oświecenia na tle ogólnoeuropejskim*, Wrocław 1967, s. 48-57. Por. H. Rigault, *Histoire de la querelle des anciens et des modernes*, New York 1963 (repr. wyd. Paris 1859; *La Querelle des Anciens et des Modernes. XVII^e – XVIII^e siècles*, red. A.-M. Lecoq, Paris 2001; Ch. Grell, *Le dix-huitième siècle et l'antiquité en France. 1680-1789*, t. 1-2, Oxford 1995; H.R. Jauss, *Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexion in der Querelle des anciens et modernes*, München 1964; P.K. Kapitza, *Ein bürgerlicher Krieg in der gelehrten Welt. Zur Geschichte der Querelle des Anciens et des Modernes in Deutschland*, München 1981; Th. Pago, *Johann Christoph Gottsched und die Rezeption der Querelle des Anciens et des Modernes in Deutschland*, Frankfurt am Main 1989, München 2003.

zerwać z kulturą autorytetu charakterystyczną tyleż dla kultury scholastyki, co renesansu⁶⁸.

⁶⁸ Zob. np. F. Bargieł, *Problem ateizmu i nieśmiertelności duszy ludzkiej w pracach Jerzego Gengella SJ (1657-1727)*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie” 1989, s. 33-41; idem, *Geneza i i przyczyny niewiary według Jerzego Gengella SJ (1657-1727)*, ibidem 1990, s. 101-127; idem, *Jerzego Gengella SJ (1657-1727) rozprawa o nieśmiertelności duszy ludzkiej*, „Forum Philosophicum” 4(1999), s. 235-264. Polemika z Kartezjuszem polskiego jezuitę jeszcze w XVIII w. nie była czymś szczególnym, paradoksalnie bowiem gwałtowność wystąpień przeciw kartezjanizmowi ujawniła się w działalności zakonu jezuickiego zwłaszcza od pocz. XVIII w., czego wyrazem był katalog 30 zakazanych tez sformułowanych przez gen. M.-A. Tamburinię w roku 1706, począwszy od tezy dotyczącej metodycznego wątpienia przełamywanej przez stwierdzenie istnienia myślącego *cogito*, choć w wykazie tym przynajmniej niektóre sformułowania odnoszą się do poglądów Mikołaja Malebranche’a. Także francuskie władze świeckie były niechętne kartezjanizmowi aż do roku 1715. L.W.B. Brockliss, *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. A Cultural History*, Oxford 1987, s. 353. Por. J.-R. Armogathe, *Theologia cartesiana. L’Explication physique de l’eucharystie chez Descartes et dom Desgabets*, La Haye 1977.