



Agnieszka Kijewska

Historyk filozofii starożytnej i średniowiecznej, kierownik Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej KUL. W swojej pracy naukowej zajmuje się dziejami starożytnego i średniowiecznego neoplatonizmu, a w szczególności twórczością św. Augustyna, Boecjusza, Jana Eriugeny, szkoły w Chartres i Mikołaja z Kuzy. W czasie wolnym lubi zwiedzać muzea, czytać literaturę piękną, słuchać muzyki i uprawiać ogródek.

#36. Od szkoły klasztornej do uniwersytetu. Cz. 4

Papież powołał komisję do „poprawienia” Arystotelesa, by umożliwić przyswojenie jego pism. Wyraźnie świadczyło to o niepowstrzymanym zainteresowaniu myślą Stagiryty. Stopniowo paryski Wydział Sztuk Wyzwolonych stał się centrum filozoficznej recepcji twórczości Arystotelesa.

Słowa kluczowe: uniwersytet, herezja, średniowieczny arystotelizm

Jeden ze współczesnych znawców myśli średniowiecznej i autor wielu podręczników do filozofii tego okresu, Alain de Libera, wyróżnił w dziejach filozofii średniowiecznej dwa okresy wyznaczone charakterem przyswojenia spuścizny Arystotelesa, a przede wszystkim jego *Metafizyki*. Zdaniem de Libera recepcja danego tekstu, jego tłumaczenie, asymilacja i adaptacja języka tego dzieła, mogą stanowić ważny, historyczny punkt odniesienia dla konkretnej dyscypliny naukowej. Wychodząc od tej przesłanki, proponuje wyróżnienie w dziejach filozofii średniowiecznej okresów: 1) grecko-łacińskiego albo Boecjusowego, w którym praca filozoficzna koncentrowała się na Arystotelesowskich *Kategoriach* i ich zastosowaniu do filozofii i teologii zaproponowanemu przez Boecjusza oraz 2) arabsko-łacińskiego (od XII w.), którego wyróżnikiem była recepcja całości dzieła Arystotelesa, a przede wszystkim jego *Metafizyki* (Libera 1999, s. 159 i n.; Kijewska, 2013/2014, s. 57–58). Niezależnie od licznych uproszczeń, które można by zarzucić temu podziałowi, ma on tę zaletę, że pokazuje, jak wielką rolę w rozwoju myśli wieków średnich odgrywały teksty, a zwłaszcza odkrywane stopniowo teksty Arystotelesa.

Wstrząsy wywołane *Metafizyką Arystotelesa*

W poprzednich felietonach pisałam już o wczesnośredniowiecznej recepcji pism Arystotelesa, która ograniczała się do części jego logicznej spuścizny (logika stara) przełożonej i zaopatrzonej komentarzami przez Boecjusza. Pozostała część Arystotelesowskiego *Organonu* (logika nowa) weszła do obiegu dopiero po 1125 roku. Wiek XII był okresem intensywnej pracy translatorskiej – przekładano pisma starożytnych uczonych i filozofów, a wśród owych pism szczególnie miejsce zajmowały dzieła Arystotelesa, tłumaczone najpierw z języka greckiego; te tłumaczenia i parafrazy znalazły recepcję głównie w środowisku lekarzy oraz przyrodników.

Nieco później nastąpiło przyswojenie arystotelizmu za pośrednictwem tłumaczeń z języka arabskiego – tę recepcję przenikała interpretacja neoplatońska, która była efektem uzgadniania lektury oryginalnych dzieł Stagiryty z przypisywanymi mu tekstami o proveniencji neoplatońskiej. Fernand Van Steenberghe (1904–1993 r.) określił ten przejęty od Arabów arystotelizm mianem arystotelizmu eklektycznego – ze względu na dokonane w nim połączenie różnych heterogenicznych elemen-

tów. Tak charakteryzował on sytuację doktrynalną na łacińskim Zachodzie na przełomie XII i XIII wieku:

„Teologia łacińska o inspiracji Augustyńskiej mogła bez większego wstrząsu przystosować się do spekulacji neoplatońskich, zorientowanych na religijną kontemplację i życie mistyczne, natomiast Arystotelesowski empiryzm niósł postawy bardziej podejrzane i bardziej niepokojące tendencje. Jeżeli stosowanie jego dialektyki w teologii doprowadziło do wywołania niepokojów w religijnym świecie XII wieku, można się było spodziewać o wiele gwałtowniejszych wstrząsów wobec ujawnienia całej jego filozofii (Van Steenberghe 2005, s. 71–72).

Te „wstrząsy” były wywołane Arystotelesowskim naturalizmem, empiryzmem i racjonalizmem. W sposób szczególny w ogniu dyskusji znalazła się jego koncepcja wieczności świata, zagrażająca monoteistycznemu kreacjonizmowi, oraz nauka o jedności intelektu, która mogła prowadzić do negacji nieśmiertelności duszy ludzkiej. Nie



Amalryk z Bène i jego uczniowie, XIV wiek, Paryż, Biblioteka Narodowa Francji

jest zatem dziwne, że teksty Arystotelesa spotkały się początkowo z daleko idącą nieufnością. Władze kościelne sprawujące z ramienia papieża pieczę nad Uniwersytetem Paryskim zakazały lektury, a w istocie – wykładania niebezpiecznych tekstów. W 1210 roku synod paryski pod przewodnictwem Piotra de Corbeil potępił nauczanie Amalryka z Bène (zm. 1206/7 r.) i Dawida z Dinant (ok. 1160–1217 r.), nakazując spalenie jego *Notatników* (*Quaternuli*), oraz zakazał czytania Arystotelesowskich pism z zakresu filozofii przyrody (*libri naturales*), w tym *Metafizyki*. Zakazy te zostały podtrzymane w nowych statutach Uniwersytetu Paryskiego, opracowanych w 1215 roku przez Roberta Courçon (por. Van Steenberghe, s. 78–80).

Herezja Dawida z Dinant i Amalryka z Bène

Mój mistrz, ks. prof. Marian Kurdziałek (1920–1997 r.), zwrócił uwagę na fakt, że zakaz czytania Arystotelesowskich pism z zakresu filozofii przyrody był spowodowany przede wszystkim faktem, iż pod koniec wieku XII i na początku XIII nastąpiła intensywna recepcja myśli Arystotelesa głównie

w środowisku lekarzy i przyrodników, którzy w swoich rozważaniach koncentrujących się na świecie przyrody dochodzili niejednokrotnie do wniosków sprzecznych z wiarą (Kurdziałek, s. 212–213). Marian Kurdziałek opracował i opublikował fragmenty wcześniej odkrytych jego promotora, wielki historyk średniowiecznej nauki, profesor Aleksander Birkenmajer (1890–1967 r.), dyrektor Biblioteki Jagiellońskiej (Kurdziałek 1996, s. 7–16). Z tych fragmentów wyłania się niezwykle interesująca postać Dawida, uczonego przyrodnika, a może i lekarza, który w samej Grecji lub w tzw. Wielkiej Grecji (południowe Włochy i Sycylia) zdobył biegłą znajomość greki i zafascynował się pismami Arystotelesa, zwłaszcza tymi z obszaru filozofii przyrody. Jego dzieło znane jako *Fragmenty notatnika* (*Quaternulorum fragmenta*) zawierało tłumaczenia wypisów z przyrodniczych dzieł Arystotelesa, takich jak, między innymi: *Zagadnienia przyrodnicze* (*Problemata*), *Zoologia*, *O częściach zwierząt*, *O rodzeniu się zwierząt* czy *O duszy*. Przekładom towarzyszyły uwagi zaczerpnięte

z tekstów wybitnych starożytnych uczonych: Hipokratesa (460–377 r. przed Chr.), Galena (130–216 r.), Ptolemeusza (100–168 r.), Solinusa (III/IV w.) czy Pliniusza Starszego (23–79 r.) (por. Komsta, s. 93–94). Marian Kurdziałek pisał:

„Zawartość *Notatników Dawida* świadczy, iż poszukiwał on, *Aristotele duce* [pod przewodnictwem Arystotelesa – przyp. A. K.], w człowieku takich czynności, które byłyby samej tylko duszy (Kurdziałek 1996, s. 215).

Takie działania wykazywałyby, że funkcje duszy są niesprowadzalne do czynności ciała, co świadczyłoby o niezależności duszy od ciała, a w konsekwencji mogłoby wesprzeć tezę o jej nieśmiertelności.

Co, zdaniem Dawida, mówił na ten temat sam Arystoteles?

„W duszy – zdaniem Dawida – są nie tylko zmysły, wyobraźnia, pragnienie, ale także wiedza (*scientia*), umysł (*intellectus*), wola (*voluntas*): każde z nich jest biernie: pasywną wiedzą są bowiem zmysły, pasywnym umysłem – wyobraźnia, pasywną wolą – pragnienie, czyli afekt. Tezy te stanowią podsumowanie notatek Dawida. Nie wątpi, że prawidłowo odczytał odnośne poglądy Arystotelesa osnute wokół pytania: czy jest coś w duszy niezależne od ciała w swoim istnieniu i działaniu? [...] Arystoteles nie miał wątpliwości co do tego, że ‘wrażenia zmysłowe, pamięć, odwaga i pożądania, wreszcie przyjemność i ból, występują także u zwierząt pod wpływem ciała. Dawid był przekonany, że Stagiryta nie wykluczał z kręgu powyższych zjawisk psychofizycznych również intelektu i woli. Świadczą o tym jego własne słowa, że ‘nie myśli się bez wyobrażeń’ i że ‘wola jest pożądaniem’. W świetle tego, co Dawid wynotował, odpowiedź ▶

Warto
doczytać

- Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, tłum. A. Kijewska, R. Bielański, Kęty 2007.
- Boecjusz, *W jaki sposób Trójca jest jednym Bogiem a nie trzema bogami*, tłum. A. Kijewska, w: tegoż, *Traktaty teologiczne*, Kęty 2007, s. 50–75.
- Dawid z Dinant, *Fragmety notatnika*, tłum. M. A. Komsta, w: Marian Kurdziałek – mediewista, red. M. A. Komsta, Lublin 2018, s. 109–227.
- A. Kijewska, *Koncepcja indywidualności w myśli Jana Szkota Eriugeny*, „*Filozofuj*” 2013/2014, nr 23, s. 57–72;
- M. A. Komsta, *Dawid z Dinant – filozof i przyrodnik. Wprowadzenie do przekładu fragmentów „Notatnika”*, w: Marian Kurdziałek – mediewista, red. M. A. Komsta, Lublin 2018, s. 89–105.
- M. Kurdziałek, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystoteлизmem a platonizmem*, Lublin 1996.
- A. de Libera, *Gèneses et structure des métaphysiques médiévales*, w: *La Métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, red. J.-M. Narbonne, L. Langlois, Paris-Laval 1999, s. 159–181.
- Nicolas of Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*, w: tegoż, *Complete Philosophical and Theological Treatises*, s. 459–492.
- Nicholas of Cusa, *Complete Philosophical and Theological Treatises*, tłum. J. Hopkins, Minneapolis-Minnesota 2001.
- F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, tłum. E. Zieliński, Lublin 2005.
- A. Vauchez, *Heretycy w średniowieczu. Poplecznicy diabła czy chrześcijańscy dysydenci?*, tłum. P. Rak, Kęty 2024.

Arystotelesa na postawione przezeń pytanie zdawała się wyraźnie sugerować całkowitą zależność duszy od ciała (tamże, s. 225).

Dawid kontynuował dalej swoje dociekania i zapytywał, czy nie ma w duszy nic, co dałoby się oddzielić od ciała. Stawka tych dociekań była wielka i po przeprowadzeniu serii rozważań dotyczących najróżniejszych kwestii fizjologicznych (procesy rozmnażania) czy psychologicznych (funkcjonowanie zmysłów, wyobraźni, uczuć) Dawid wreszcie zaproponował rozwiązanie:

„W duszy może być coś oddzielnego od ciała, co nazywamy umysłem. Stąd jest jasne, że umysł jest czymś niedoznanym [...]. Twierdzą zaś, że jak ma się ciało do materii, tak dusza do umysłu, a jeśli ciało i materia są biernie, to również dusza i umysł są biernie. Sądzę, że umysł jest jeden, a dusze są liczne, oraz jest jedna materia, a wiele ciał. Skoro bowiem same doznania i t.j. przypadłości czy własności rzeczy są przyczyną różnic między rzeczami, to z konieczności musi być tylko jedno to, co nie jest podmiotem żadnego doznania: takie są materia i umysł (Dawid z Dinant, tłum. 2018, s. 198).

Dawid doszedł do wniosku, że istnieje jeden umysł i wiele dusz, różniących się przypadłościowo, oraz istnieje jedna materia i wiele ciał, także przypadłościowo różnych. Czy jednak umysł i materia są czymś różnym?

„Ponieważ tylko to, co biernie różni się od siebie, wydaje się zatem, że umysł i materia w żaden sposób się nie różnią, ponieważ żadne z nich nie jest podmiotem doznań. [...] Z tego więc można wywnioskować, że umysł i materia są tym samym. Platon wydaje się z tym zgadzać, gdy mówi, że świat jest bogiem poznającym zmysłowo. Umysł

bowiem, o którym mówimy, że jest jeden i niedoznanym, jest więc świat jest samym bogiem, [...] to materia świata jest samym bogiem, a dochodząca forma materii jest niczym innym niż tym, że bóg czyni siebie samego postrzegalnym zmysłowo. Ilość, jak twierdzi Arystoteles, najpierw dochodzi do materii i tworzy ciało; do ciała zaś przychodzi ruch naturalny i tworzy element. Chociaż bowiem materia siłą swojej natury jest niepostrzegająca i nieruchoma, zmysł jednak dostrzega w niej wielkość i ruch. Jasne jest więc, że jedynie ona jest substancją, nie tylko wszystkich ciał, lecz także wszystkich dusz i jest niczym innym niż samym bogiem. Substancją, z której są wszystkie ciała nazywa się materią, substancją zaś, z której są wszystkie dusze nazywa się rozumem albo umysłem. Jest więc jasne, że Bóg jest racją wszystkich dusz, a materia – wszystkich ciał (tamże, s. 198–199).

Wizja świata, w której materia, umysł i Bóg są tym samym, gdyż świat to w istocie objawienie się Boga w formie dostępnej naszym zmysłom (Boża szata), była trudna do zaakceptowania dla średniowiecznej umysłowości. I chociaż Dawid w swojej interpretacji przyrodniczych pism Arystotelesa odwoływał się także do Platónskiego *Timajosa*, myśliciele z kręgu szkoły w Chartres czy do poetów (Lukan), to jednak całe odium spadło na Arystotelesowskie nauczanie o przyrodzie. Wraz z zakazem lektury *Fragmentów notatnika* Dawida z Dinant zakazano czytania pism przyrodniczych Arystotelesa, ale także potępiono nauczanie amalrycjańskie, zwolenników nieżyjącego już wówczas Amalryka z Bène. André Vauchez w swojej klasycznej już książce *Heretycy w średniowieczu*, tak pisał na ten temat:

„Nazywano ich amalrycjańskimi, gdyż byli uczniami Amalryka

z Bène. Jednak Amalryka, wykładawcą na wydziale sztuk wyzwolonych, należy oddzielić od jego uczniów, choć ich potępienie odbiło się na nim i spowodowało ekshumację jego zwłok i wyrzucenie ich na śmietnik. Co prawda jeszcze za życia miał on nieporozumienia z władzami kościelnymi, ponieważ głosił, że Bóg jest formą wszystkich rzeczy, a zatem 'każdy chrześcijanin winien o sobie myśleć jako o jednym z członków ciała Chrystusa' [...]. Ten swego rodzaju chrystocentryczny panteizm zdaje się być dość bliski czysto intelektualnemu panteizmowi współczesnego Amalrykowi Dawida z Dinant, zrodzonemu z inspiracji arystotelesowskiej. W obu bowiem przypadkach problem stanowiło przeobóstwienie człowieka, czego możliwością była głoszona bez jakiegokolwiek odniesienia do łaski Bożej i bez uwzględnienia grzechu pierworodnego. Amalrycjańskie, ze swej strony, posunęli się dalej niż ich mistrz [...], np. głosząc, że w drodze do zbawienia doskonale można się obejść bez sakramentów, oraz że człowiek, który poprzez samo poznanie zdoła odzyskać duchową niewinność, jest wyzwolony spod wszelkiego prawa moralnego (Vauchez 2024, s. 88–89).

Także w przypadku nauczania Amalryka można powiedzieć, że problem stanowiło połączenie nauczania arystotelesowskiego z interpretacją w stylu chartryczyków – teza, iż Bóg jest formą wszystkich rzeczy, jest spotykana u Pseudo-Dionizego, Boecjusza, czy mistrzów ze szkoły w Chartres (Teodoryk z Chartres), ale zinterpretowana po platońsku nie ma wydzźwięku panteistycznego. Forma jest tu rozumiana jako wzór rzeczy, a nie jako element jej wewnętrznej struktury. Boecjusz twierdził, że Boża Substancja jest Formą bez materii, będącą absolutną jednością. Następny poziom form stanowią Boże idee, które, będąc czy-

stymi formami, stanowią wzory dla form kształtujących rzeczy (por. Boecjusz, tłum. 2007, II, s. 59). Boża Forma nie jest zatem tą, która bezpośrednio kształtuje strukturę rzeczy materialnej, ale formy rzeczy, za pośrednictwem idei, jedynie partycypują w tej Formie.

Wydawało się, że te pierwsze próby odczytania nauczania Arystotelesa w kontekście dotychczasowego, dwunastowiecznego modelu nauczania, zakończyły się niepowodzeniem. Nie na długo powstrzymało to jednak recepcję pism Stagiryty, gdyż napływ tłumaczeń jego tekstów przygotowanych z języka arabskiego przyniósł nieco inną wizję Filozofa. Myśliciele muzułmańscy już nieco wcześniej stanęli przed wyzwaniem, jakie rodziła Arystotelesowska filozofia, a jej racjonalizm i naturalizm „osłabiali” neoplatońską interpretacją.

„Poprawianie” Arystotelesa

Tymczasem na Uniwersytecie Paryskim w 1229 roku miał miejsce poważny kryzys, wywołany konfliktem studentów z mieszczanami, a którego skutkiem było zawieszenie wykładów i rozproszenie się studentów. W grę wchodziły także kwestie doktrynalne, gdyż we wspólnocie uniwersyteckiej zaczęły się podnosić głosy domagające się większej swobody badań. Aby zarządzić tej sytuacji, papież Grzegorz IX w kwietniu 1231 roku wysłał list do wspólnoty uniwersyteckiej w wielce obiecującym tonie:

„zakaz z 1210 odnoszący się do Arystotelesa jest utrzymany, ale tymczasowo, dopóki *libri naturales* Filozofa nie zostaną zbadane. Papież nie mówi, że zostaną one oczyszczone z błędów, które zawierają, ale od wszelkiego podejrzenia błędu, które mogłyby na nich ciążyć, a więc dyrektywy skierowane do teologów mają na celu usunąć raczej złe metody pracy aniżeli bezpośrednie zagrożenie doktrynalne (Van Steenberghen 2005, s. 93).

Papież wkrótce powołał też komisję do „poprawienia” Arystotelesa, by

umożliwić przyswojenie jego pism. Wyraźnie świadczyło to o niepowstrzymanym zainteresowaniu myślą Stagiryty. Stopniowo paryski Wydział Sztuk Wyzwolonych stał się centrum filozoficznej recepcji twórczości Arystotelesa, co znalazło swoje odzwierciedlenie w statutach Wydziału z 1255 roku (por. tamże, s. 309).

Burzliwe dzieje recepcji pism Arystotelesa z początku wieku XIII pokazują, jak ważne było odczytanie jego twórczości we właściwym kontekście. Dlatego ponad dwa wieki później kardynał Mikołaj z Kuzy zauważał:

„Zdarza się, że ci, którzy nie posiadają dostatecznej przenikliwości, popadają w błąd, gdy dociekają wyższych prawd bez pomocy uczonej niewiedzy. Są oni bowiem oślepieni przez nieskończoność najbardziej inteligibilnego Światła, które jawi się oku ich umysłu. A nie mając świadomości swojej ślepoty, myślą, że widzą i, uważając się za widzających, wydają zdecydowane osądy i są jak żydzi, którzy – nie mając Ducha – zostali doprowadzeni do śmierci za sprawą litery. Ponadto są pewni ludzie, którzy – gdy rozpoznają u innych poglądy, do których nie nawykli [...], myślą, że ci 'inni', którzy przecież posiadają wzrok i są mądrzy, nie posiadają wiedzy i błędzą. Dlatego wszyscy święci ostrzegają, że intelektualne światło należy odsunąć od tych, co mają słaby wzrok umysłu. Nie powinno się im w ogóle pokazywać dzieł Dionizego, Mariusza Wiktoryna *Do Kandyda arianina*, Klucza do fizyki Teodoryka, Jana Szkota Eriugeny *Periphyseonu*, pism Dawida z Dinant, komentarzy do Proklosa Jana z Mosbach i innych tym podobnych ksiąg (Nicolas of Cusa, wyd. 2001, 29–30, s. 480).

Warto zawsze zwracać uwagę nie tylko na to, co czytamy, ale również – jak to czynimy. ■



Tu nas znajdziesz:

