

**Wstęp**

„Iluż? Ja świeżych książek widziałem skonanie –  
W samej wiośnie ich życia!... a nie były tanie,  
I kiedy je składano, czekał świat, by wyszły;  
[...] A gdy wyszły?... zostały porwane – a potem  
Chwila cieniu i ciszy, jak bywa przed grzmotem. [...]

W każdym kraju inaczej Prawda się udziela,  
Lubo wszędzie jednego ma nieprzyjaciela,  
A tym jest k ł a m s t w o, tudzież l e n i s t w o i p y c h a,  
I n e r w ó w - w s t r ę t, co, aby mieć pokój, ucicha,  
Mało dbając (choć prawie to wiedzy-zarodkiem),  
Że bywa słowo pierwiej c e l e m niżli ś r o d k i e m,  
I że dziś Język kształcąc, nie zgaduję wcale,  
Jakie głosić nim będą wesela lub żale,  
Za sto lat... że więc r a d o ś ć, że b o l e ś ć, że m o d ł a  
Dlatego się w lakonizm zawrzeć nie umięją,  
Iż wzdychają za p r z y s z t y c h, tkając jako źródła,  
Do których inni przyjdą, w dzbany swe naleją  
I będą pić, ochłotę wyczerpując z dzbana;  
Lub – nie znalazłszy źródeł, pójdzie im z ust – piana!<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> C.K. Norwid, *Czas i prawda*, w: tegoż, *Pisma wybrane*, t. 1: *Wiersze*, Warszawa 1980, s. 319–321.

# wstęp

Prezentowany tutaj tom zawiera moje felietony publikowane w latach 2021–2023 na portalu internetowym magazynu „Filozofuj!” (filozofuj.eu). Ten fakt pociągnął za sobą określone konsekwencje; Czytelnik zatem nie powinien spodziewać się, że bierze do rąk podręcznik historii filozofii średniowiecznej lub jakąś monografię poświęconą tej problematyce. W istocie każdy felieton stanowi odrębną całość, którą można odczytywać samodzielnie. Mimo tego, że teksty zasadniczo nie zachowują układu chronologicznego, to ich ramy czasowe – w tym wydaniu – są ściśle określone: obejmują autorów od św. Augustyna po wiek XIII (św. Bonawentura i św. Tomasz z Akwinu). Jest to zatem zaledwie wycinek dziejów średniowiecznej filozofii opartej na myśli starożytności chrześcijańskiej. Mam jednak nadzieję, że redakcja „Filozofuj!” pozwoli mi na kontynuowanie tego przedsięwzięcia i wówczas zapewne dotrę do filozofii Mikołaja z Kuzy.

Całość tego zbioru została zatytułowana *Czego nie wiemy o filozofii średniowiecznej?*. Tak sformułowany tytuł wskazuje, że w jakiejś formie będę dystansować się od dotychczasowych paradygmatów uprawiania refleksji o filozofii średniowiecznej, a które można by zaliczyć do tego, „co wiemy” na ten temat. O tych różnych podejściach do filozoficznych studiów mediewistycznych pisałam już w innym miejscu<sup>2</sup>, dlatego tutaj chciałabym pokrótce scharakteryzować i uzasadnić jedynie swoje ujęcie zaprezentowane w tej książce.

W pierwszym felietonie ogłosiłam, że punktem wyjścia swoich rozważań czynię filozofię Jana Szkota Eriugeny (IX w.) jako głównego przedstawiciela renesansu karolińskiego. W ten sposób chciałam się odnieść do wielu negatywnych, stereotypowych ujęć myśli tego okresu, które nawet w samej nazwie – wieki średnie, a zatem „przejściowe” – przeciwstawiały go starożytności i renesansowi. Tymczasem w obrębie średniowiecza możemy mówić o kilku „renesansach”, a Eriugena był przedstawicielem pierwszego z nich. Okazuje się bowiem, że autorzy wieków średnich chętnie i często korzystali z dorobku starożytności (*renovatio antiquitatis*),

---

<sup>2</sup> A. Kijewska, *Historia filozofii średniowiecznej i jej historiografia*, „Przegląd Filozoficzny” 2001, nr 4, s. 169–181.

choć mieli do niej bezpośredni dostęp w dość ograniczonym zakresie. Niemniej do autorów antycznych także zaliczamy przedstawicieli starożytności chrześcijańskiej, takich jak św. Augustyn czy Boecjusz, a w dobie średniowiecznych renesansów możemy obserwować powrót do lektury ich dzieł. Ponadto, jeśli za istotną cechę odrodzenia uzna się zogniskowanie wszelkiej refleksji na człowieku i jego wytworach (*renovatio hominis*), to myśl Jana Szkota Eriugeny, który pojęcie człowieka czyni ośrodkiem swojego systemu, jest doskonałym przykładem tych tendencji. Sądzę, że jego filozofia jest niezwykle ciekawym fenomenem, który i obecnie zasługuje na baczniejszą uwagę i studium, gdyż możemy w niej odnaleźć inspirujące odpowiedzi na wiele zadawanych dziś pytań<sup>3</sup>.

W badaniach historycznych niezwykle nośna okazała się idea *translationis studii*, co można by przetłumaczyć jako przenoszenie centrum studiów z jednego ośrodka do drugiego oraz/albo jako przekład tekstów<sup>4</sup>. Zdaniem Édouarda Jeauneau w badaniach nad myślą średniowieczną ideę *translationis studii* należy traktować jako komplementarną – jak osnowę i wątek – do idei renesansu, mimo iż każda z nich opiera się na nieco innych założeniach. Renesansowość zakłada, że nauka rozwija się w sposób nieciągły i przechodzi przez zmienny cykl życia, śmierci i odradzania się, czego mitologicznym obrazem był feniks powstający z własnych popiołów w kolejnym cyklu swego życia. Tymczasem idea *translatio* opiera się na przekonaniu o linearnej ciągłości rozwoju wiedzy, nawet jeśli w różnych okresach różna jest intensywność tego procesu, a jego ośrodki ulegają przemieszczeniu<sup>5</sup>. Istotnym czynnikiem tego *translatio* – „przenoszenia” – jest transmisja i przekład

<sup>3</sup> Tamże, *Metafizyczna odyseja. Filozofia Jana Szkota Eriugeny*, Kęty 2023, s. 5–9.

<sup>4</sup> Por. É. Jeauneau, „*Translatio studii*”. *The Transmission of Learning. A Gilsonian Theme*, w: „*Tendenda vela*”. *Excursions littéraires et digressions philosophiques à travers le Moyen Age*, Brepols, Turnhout 2007, s. 6–7; M. Carruthers, *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200*, Cambridge 1998, s. 119.

<sup>5</sup> Por. É. Jeauneau, „*Translatio studii*”, s. 9; A. Kijewska, *Miejsce Jana Szkota Eriugeny w karolińskim „Translatio studii”*, w: *Średniowieczna wizja świata: jedność czy różnorodność*, red. T. Wolińska, M. Leszka, Łódź 2009, s. 112.

tekstów, które stają się nowym źródłem wiedzy lub inspirują nowe interpretacje znanych już dzieł.

Łaciński Zachód miał dość ograniczony bezpośredni dostęp do klasycznych tekstów starożytności, dlatego tak istotne było pojawienie się każdego nowego tłumaczenia. We wczesnym średniowieczu niewiele było przekładów dzieł samego Platona, niemniej to właśnie (neo)platonizm nadawał zdecydowany ton tej epoce. Do XII w. znany był jedynie Platoński *Timajos* w przekładzie i z komentarzem Kalcydiusza i to właśnie ten tekst inspirował wielu myślicieli, zwłaszcza w wieku XII. Niemniej wiele doktryn platońskich i neoplatońskich znano ze źródeł pośrednich i zależnie od charakteru tych źródeł oraz dróg ich przenikania możemy mówić o (neo)platonizmie augustyńskim, boecjańskim i dionizjańskim<sup>6</sup>.

Św. Augustyn znał *Timajosa* w tłumaczeniu Cyclerona, ale podstawowym źródłem jego inspiracji były tzw. *libri platonicorum* (książki platoników), które zawierały tłumaczenie fragmentów pism Plotyna, a być może i Porfiriusza. To właśnie w ich świetle Augustyn uczył się odczytywać i interpretować podstawowe prawdy wiary chrześcijańskiej. Papież Leon XIII, którego encyklika *Aeterni Patris* z 1879 r. nadała nowy impet studiom nad średniowieczem i była doktrynalną podstawą tzw. neoscholastycznego paradygmatu uprawiania mediewistyki<sup>7</sup>, tak pisał o Ojcach Kościoła i o św. Augustynie:

”

Lecz palmę pierwszeństwa odebrał wszystkim święty Augustyn, który – przepotężny siłą swego geniuszu i przepełniony zarówno świeckimi, jak i świętymi naukami – stoczył ostrą walkę ze wszystkimi błędami swoich czasów. Któregoż miejsca w filozofii on nie dotknął? Więcej, którego nie przebadał jak najsumienniejszy czy to wtedy, gdy wyjaśniał wiernym największe tajemnice wiary

<sup>6</sup> A. Kijewska, *Platonizm średniowieczny*, w: *Dydaktyka filozofii*, t. 10: *Historia filozofii*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2020, s. 355–378.

<sup>7</sup> J. Inglis, *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*, Leiden–Boston–Köln 1998.

i bronił ich przed zaciekłymi atakami przeciwników, czy wtedy, gdy obalając wymysły akademików lub manichejczyków, postawił w bezpiecznym miejscu fundamenty i umocnienia wiedzy ludzkiej, czy też wówczas, gdy badał istotę, pochodzenie i przyczyny zła, które uciska ludzi? Ileż i jakże subtelnie rozprawiał o aniołach, o duszy, o umyśle ludzkim, o woli i wolnym rozstrzygnięciu, o religii i szczęśliwym życiu, o czasie i wieczności oraz o samej najsubtelniejszej naturze ciał zmiennych? W następnym stuleciu na Wschodzie, wstępując w ślady Bazylego i Grzegorza z Nazjanzu – Jan Damasceniński, a na Zachodzie – Boecjusz i Anzelm, rozwijając nauki Augustyna, jeszcze bardziej wzbogacają dziedzictwo filozofii<sup>8</sup>.

Myślę, że powyższe słowa dostatecznie uzasadniają tak częstą obecność św. Augustyna w moich felietonach. Poza tym jest to myśliciel fascynujący, którego wielkość – zarówno wielkość jego osiągnięć, jak i pomyłek – jest odkrywana wciąż na nowo. Jego twórczość jest wielorako obecna w myśli współczesnej, m.in. u takich autorów jak Hannah Arendt, Martin Heidegger, Paul Ricoeur czy Jean-François Lyotard. W roku 1989 Jacques Derrida rozpoczął pisanie dziennika zatytułowanego *Circumfession*, który był relacją z ostatnich dni jego matki spędzonych w Nicei, podobnie jak Augustyńskie *Confessiones* opisywały odchodzenie św. Moniki w Ostii. Derrida wyznaje tam swój sekret, że on, człowiek modlitwy i łez, zainteresował się Augustynem, bo kocha pisarzy, którzy płaczą<sup>9</sup>. Przypuszczam, że autorzy współcześni „kochają” Augustyna przede wszystkim za „odkrycie” jaźni – *cogito*, tej wewnętrznej przestrzeni, której podstawą jest pewność własnego istnienia, w której każdy toczy wewnętrzny dialog z samym sobą w strumieniu umykającego czasu, nadającego sens temu, co minione, obecne i spodziewane. Istotnej

<sup>8</sup> Leon XIII, *Aeterni Patris*, tłum. K. Pawłowski, <https://teologiapolityczna.pl/tekst-encykliki-aeterni-patris> [dostęp: 20.11.2023].

<sup>9</sup> Por. J.D. Caputo, M.J. Scanlon, *Introduction*, w: *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfessions*, Bloomington 2005, s. 2.

modyfikacji owego *cogito* dokonał Eriugena, czyniąc zeń „miejsce” konstytucji świata.

Drugi z pisarzy starożytności chrześcijańskiej, którego twórczość w istotny sposób naznaczyła myśl wieków średnich, to Boecjusz. Ten zmarły tragicznie rzymski arystokrata, który studiował w Aleksandrii i być może w Atenach, przejął wiele cech charakterystycznych dla tych szkół neoplatońskich. Jego zamiarem, obwieszczonym w *Komentarzu do „Hermeneutyki”*<sup>10</sup>, było przełożenie na łacinę wszystkich pism Platona i Arystotelesa oraz wykazanie faktycznej zgodności nauczania tych dwóch autorów. Ten szeroko zakrojony plan udało mu się zrealizować jedynie częściowo: przełożył na łacinę część logicznej spuścizny Arystotelesa, stanowiącą kanon tzw. logiki starej (*logica vetus*), jednak z bogatej twórczości Platona nie przyswoił łacinie niczego. Jego arcydzieło, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, stało się natomiast kopalnią idei (neo)platońskich i wprowadziło w ten sposób w obieg kulturowy zasadnicze przesłanie platonizmu (por. felietony nr 5, 6). Eriugena, zafascynowany Boecjuszem, mówił o nim *magnificus Boetius*, ale szczególne znaczenie miała jego twórczość dla autorów wieku XII, zwłaszcza dla przedstawicieli tzw. szkoły w Chartres. W XIII w. jego traktaty teologiczne komentował jedynie św. Tomasz z Akwinu, „rozprawiając się” w ten sposób z metodologią stosowaną w myśli wieku XII<sup>11</sup>.

Szczególne miejsce w recepcji różnych idei neoplatońskich przypadło autorowi *Corpus Dionysiacum*, którego określamy obecnie mianem Pseudo-Dionizego Areopagity, jako że przywłaszczył sobie autorytet Dionizego, ucznia św. Pawła, nawróconego jego mową na ateńskim Areopagu<sup>12</sup>. Był on mnichem syryjskim, żyjącym na przełomie V i VI w., w swojej myśli zależnym od takich filozofów neoplatońskich jak Proklos i Damaskios. Pisma Pseudo-Dionizego w istotny sposób wpłynęły na średniowieczną

<sup>10</sup> Boecjusz, *Komentarz do „Hermeneutyki” Arystotelesa*, II, 79–80, tłum. T. Tiuryn, Kęty 2010, s. 204–205.

<sup>11</sup> M. Zembrzowski, *Wstęp*, w: Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „De hebdomadibus” Boecjusza*, Warszawa 2021, s. 38 i n.

<sup>12</sup> Por. Dz 17,34.

estetykę i mistykę, o czym piszę w felietonach nr 7 i 8. Teksty wymienionych wyżej autorów, wraz z łacińskim tłumaczeniem *Timajosa*, dały asumpt do powstania różnych typów średniowiecznego (neo)platonizmu.

Platonizm interesuje mnie z jeszcze innego powodu, a mianowicie z racji obecności i prawomocności w jego systemie poznania mitycznego albo poznania przez metaforę. Ten rodzaj poznania dowartościował istotnie Hans Blumenberg, wskazując na przesłanki prawomocności metafor w języku filozoficznym:

„ Po pierwsze, mogą stanowić *pozostałości*, rudymenty na drodze *od mitu do logosu*; jako takie znamionują kartezjańską prowizoryczność aktualnej sytuacji historycznej filozofii, która musi mierzyć siebie regulatywną idealnością czystego logosu. [...] Po drugie jednak, metafory mogą, na razie czysto hipotetycznie, wchodzić w skład *podstawowego zasobu* języka filozoficznego jako ‘przenośnie’, których nie sposób sprowadzić na powrót do postaci właściwej, do logiczności. Gdyby udało się pokazać, że istnieją takie przenośnie, którym trzeba by nadać miano ‘absolutnych metafor’, to ustalenie i analiza ich pojęciowo niezbywalnej funkcji wypowiedzi byłaby istotnym zadaniem historii pojęć<sup>13</sup>.

Sądzę, że to właśnie metafory służyły autorom wieków średnich do wyrażenia trudnej relacji pomiędzy teologią, która według Boecjusza jest najwyższą z nauk filozoficznych, a pozostałymi dziedzinami wiedzy. Ponadto, jak pokazała ostatnio w swojej książce Eleonore Stump, nie każdy rodzaj wiedzy można sprowadzić do zdań typu „że”, trzeba tu odwołać się do narracji, które potraktowałabym jako rozbudowaną w opowieść metaforę. Stump pisze słowa, z którymi jakoś się utożsamiam:

---

<sup>13</sup> H. Blumenberg, *Paradygmaty dla metaforologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2017, s. 11.



”

Zatem wykorzystywane przeze mnie w tej książce podejście polega na czymś więcej niż tylko na odnoszeniu filozoficznych pytań do tekstów literackich. Próbuję tu raczej połączyć ze sobą techniki właściwe filozofii i krytyce literackiej, by dojść do czegoś, czego żadne z tych podejść nie mogłoby osiągnąć na własną rękę. Celem tego jest uzyskanie wglądu w te aspekty rzeczywistości, które mogą zostać lepiej uchwycone przez narracje niż przez prozę innego rodzaju – przy czym wgląd ten chcemy zdobyć jako filozofowie<sup>14</sup>.

Jedną z istotnych dla zrozumienia myśli średniowiecznej metafor jest, jak sądzę, ujęcie człowieka jako mikrokosmosu (felieton nr 2). Ten topos, zakorzeniony w myśli Platona, miał wieloraką recepcję u autorów wieków średnich, co pokazał w swoim artykule ks. prof. Marian Kurdziałek, wyróżniając różne typy wątków mikrokosmicznych<sup>15</sup>.

Podejście do myśli średniowiecznej od strony obecnych w niej metafor wydało mi się korzystne z jeszcze jednego powodu, o którym wspomniała w cytowanym wyżej fragmencie Stump. W ten sposób można było bowiem pokazać dalsze lub bliższe analogie z tymi dziedzinami, które przypisują metaforze istotne miejsce w swoim obszarze badań, jak np. literatura czy sztuka. Myślę, że forma felietonu/eseju domagała się takich, niemal literackich odniesień, podobnie jak odwołań do problemów realnej egzystencji. Z tego właśnie względu bliskie mi jest ujęcie dziejów filozofii jako formy ćwiczenia duchowego, które sformułował w swoich pracach Pierre Hadot<sup>16</sup>. W tym ujęciu filozofia – nie gubiąc nic ze swego teoretycznego aspektu – ma również funkcję praktyczną. Jej zadaniem jest ogląd struktury wszechświata i miejsca w nim człowieka, co ma doprowadzić

<sup>14</sup> E. Stump, *Wędrowka w ciemnościach. Narracja a problem cierpienia*, tłum. E. Litak, Poznań-Warszawa 2020, s. 85.

<sup>15</sup> Por. M. Kurdziałek, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako mikrokosmosie*, w: tegoż, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystoteлизmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 271–310.

<sup>16</sup> Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992.

do „nawrócenia”, tj. do zmiany sposobu myślenia o sobie i o swoim miejscu w świecie, a przez to sprawić, by człowiek wszedł na drogę bardziej autentycznej egzystencji. Hadot przedstawiał tę koncepcję na przykładzie analiz tekstów starożytnych. Myślę, że doskonale realizuje się ona przy odczytywaniu dzieł autorów starożytności chrześcijańskiej czy autorów należących do tradycji monastycznej. Dlatego w swoich felietonach starałam się przede wszystkim pozwalać mówić samym tekstom i chciałam to uczynić w ten sposób, aby przemawiały one do czytelnika zarówno dobrze już zaznajomionego z tą myślą, jak i do tego, który dopiero zaczyna „rozsmakowywać się” (*sapere*) w meandrach średniowiecznej mądrości (*sapientia*). Z tego właśnie względu felietony zaopatrzone są w dodatkową bibliografię, odsyłającą do dalszych opracowań oraz wyjaśnienia fachowych terminów i notki biograficzne o wspomnianych autorach.

Zakończę te rozważania słowami Wilhelma z Saint-Thierry, które niech stanowią zachętę do lektury:



Tak więc obowiązkiem tego, kto myśli, jest unżyć samego siebie we wszystkim i wielbić w sobie samym Pana Boga swego [...]. Nade wszystko zaś smakować (*sapere*) nie więcej niż wypada smakować, ale owszem, smakować z umiarem, wedle danej przez Boga miary wiary, nie obnosić się ze swoim bogactwem przed ludźmi, ale chować je w celi i gromadzić w sercu, żeby tam, zarówno nad drzwiami serca, jak i celi, zawsze można było mieć słowa niczym epigraf: *Tajemnica moja dla mnie, tajemnica moja dla mnie*<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Wilhelm z Saint-Thierry, *Złoty list (do braci z Mont-Dieu)*, III, 300, tłum. W. Mohort-Kopaczyński, Tyniec 2013, s. 200.