

KS. STANISŁAW JANEK

JESZCZE RAZ O „POCZĄTKACH NOWOŻYTNEGO ARYSTOTELIZMU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO”

Ocena tzw. drugiej scholastyki, określanej współcześnie coraz częściej, przynajmniej w odniesieniu do jej początków, jako nowożytny arystotelizm chrześcijański¹, była zwykle w ujęciach podręcznikowych zbywana pogardliwym stwierdzeniem jej nieoryginalności. Wynikać to ma z epigońskiej kontynuacji dokonań średniowiecznej scholastyki, co zaowocowało zasklepieniem się w tej tradycji, a tym samym brakiem dyskusji z osiągnięciami nowożytnej filozofii i nauki. W działaniach tych nawet historycy związani z kulturą chrześcijańską i ceniący dokonania średniowiecznej scholastyki dopatrują się przejawów ideologizacji filozofii. Filozofia „przestała być szukaniem prawdy i jej kontemplowaniem, tylko stawała się zespołem dyrektyw, mających rzekomo zapewnić posiadanie prawdy”². Wydaje się wszakże, że raczej wprowadzenia tego nurtu do szkolnictwa wyznaniowego – charakterystycznego z czasem tyleż dla szkół katolickich, co protestanckich – były znaczące, przynajmniej w aspekcie odpowiedzialności za zgodność tej filo-

Ks. dr hab. STANISŁAW JANEK, prof. KUL – Katedra Historii Filozofii w Polsce na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: janek@kul.lublin.pl

¹ Na gruncie polskim jako pierwszy tą kategorią posługiwał się S. Swieżawski, do którego dokonań nawiązuje niniejszy artykuł, począwszy od tytułatury, przypominającej jego rozprawę *Les débuts de l'Aristotélisme chrétien moderne*, „Organon” 7 (1970), s. 177-194; toż po polski jako: *Początki nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego*, „Roczniki Filozoficzne” 19 (1971), z. 1, s. 41-66; t e n ż e, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 1: *Poznanie*, Warszawa 1974, s. 221-245; t. 3: *Byt*, Warszawa 1978, s. 58-83. Por. S. Janek, *Między nowożytnym arystotelizmem chrześcijańskim a drugą scholastyką. Rozważania o naturze i uwarunkowaniach kategoryzacji w historii filozofii*, „Acta Mediaevalia” 18 (2005), s. 193-212.

² S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany. Wykłady w Laskach*, Kraków 1983, s. 20-27.

zofii z ortodoksją chrześcijańską. Nie sposób już nie zgodzić się z opinią, że w dużej mierze wpływ Kościoła na nauczanie filozofii miał źródło w splocie zdarzeń niekorzystnych dla chrześcijaństwa. Jak pisze bowiem S. Swieżawski: „po świeżych jeszcze zupełnie ranach zadanych przez schizmę zachodnią i wobec coraz bardziej zagrażającego niebezpieczeństwa tureckiego Kościół potrzebował bardzo zwartej i mocnej u podstaw ideologii”, którą znalazł w arystotelizmie uzgodnionym z dogmatami wiary, stąd „każdy, kto rozbija tę jedność i zwartość światopoglądową arystotelesowsko--chrześcijańską, ten podważa niejako same podwaliny wiary”³. Równocześnie jednak opisuje złożony kontekst intelektualno-instytucjonalny w obrębie chrześcijaństwa, wskazując przede wszystkim na fakt, że wiek XV był targany kryzysami wewnętrznymi, m.in. przez herezje (zwłaszcza Jana Wyklifa i Jana Husa), podważające instytucjonalny wymiar Kościoła, a przynajmniej instytucję papieża, co uwidoczniło się w silnych tendencjach koncyliarystycznych (przewaga soboru nad papieżem) czy wręcz schizmy. Dodaje do tego liczne niebezpieczeństwa militarne w Europie czy zwłaszcza parcie Turcji na południowo-wschodnią flankę Europy, zagrażające egzystencji chrześcijaństwa. Rodziło to świadomość potrzeby stabilizacji przez odwołanie się do sprawdzonej tradycji *via antiqua*, harmonijnie godzącej filozofię z chrześcijaństwem, a więc do irenicznie traktowanego tomizmu i szkotyizmu, zwłaszcza że *via moderna* niejednokrotnie była wykorzystywana do walki z papieżem⁴. Podobnie sądzi Ch. H. Lohr, który – ujawniając racje Kościoła promującego instytucjonalnie arystotelizm uzgodniony z chrześcijaństwem – choć z jednej wskazuje na sytuację doktrynalną w dobie soborów poprzedzających Tridentinum (sobory w Konstancji i Bazylei oraz V Sobór Laterański, odbyte w latach 1414-1511), to z drugiej podkreśla rolę przeciwstawiającej się temu arystotelizmowi tradycji filozoficzno-religijnej wywodzącej się aż od dokonań R. Lulla. Zagrażała lub osłabiała ona tyleż jedność doktrynalną Kościoła, poddając ją nieokreślonemu mistycyzmowi (mającemu korzenie platonizujące) lub antydogmatycznemu moralizmowi (o provenien-

³ Swieżawski. *Początki nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego*, s. 45, 55. Por. tenże. *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 6: *Człowiek*, Warszawa 1983, s. 44-52.

⁴ Tenże, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 1, s. 21-95. Por. tenże, *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*, Kraków 1990. Zob. także M. D. Knowles, D. Obolensky, *The Christian Centuries*, t. 2: *Middle Ages*, New York 1969 (cyt. według wersji polskiej: *Historia Kościoła*, t. 2: *600-1500*, przeł. R. Turzyński, Warszawa 1988, s. 348-362); H. Thiele, C. A. Bouman, *Reformation und Gegenreformation*, Einsiedeln 1965 (cyt. według wersji polskiej: *Historia Kościoła*, t. 3: *1500-1715*, przeł. J. Piesiewicz, Warszawa 1986, s. 14-36).

cji humanistycznej lub nominalistycznej, z niechęcią do metafizyki), co też sam instytucjonalny wymiar Kościoła (koncyliaryzm)⁵. Choć więc nowożytny arystotelizm chrześcijański nawiązuje niewątpliwie do osiągnięć średniowiecznej scholastyki, to jednak wydaje się, że w równej mierze wyrasta on także z kultury renesansu, stąd też może być uznawany nie tylko za przejaw reakcji na negatywnie oceniane przez Kościół elementy tej kultury, ale też nawet za integralny element tej kultury⁶. Stąd też interesującą rzeczą może być ponowne prześledzenie uwarunkowań zainicjowania tego nurtu, co z kolei może mieć wpływ na ponowną jego ocenę, zwłaszcza że formacja ta niemal do połowy XVIII wieku była podstawowym wyznacznikiem europejskiej kultury filozoficznej, stanowiącej istotny element ówczesnej kultury intelektualnej.

*

Jakie więc były intelektualne źródła i uwarunkowania powstania nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego? Sięga on schyłku średniowiecza i początków renesansu, gdy nie tylko w studiach zakonnych, ale także na uniwersytetach, zwłaszcza położonych na północ od Alp, ujawnia się aktywność arystotelizmu scholastycznego w formie *via antiqua*⁷ i arystotelizmu renesansowego, wykorzystującego metody hermeneutyki wypracowane w dobie humanizmu⁸. Wielu arystotelików, podobnie jak humaniści, z radością witało pojawiające się nowe źródła, tym bardziej że często łączyli zainteresowania filozofią przyrody z upodobaniami filologiczno-literackimi (nawet poetyckimi), odpowiednio do tematyki wyznaczonej naturą *facultas artium*⁹. Arystotelizm zaś zawdzięcza takim humanistom jak Hermolaus Barbaro – który jako filolog nie doceniał jednak swoistej wartości filozofii, za co spotka się z naganą samego Pica della Mirandoli – dbałość o rzetelność studium nad samym Arystotelesem – który bywał przesłonięty przez średnio-

⁵ Ch. H. Lohr, *Metaphysics*, [w:] *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, red. Ch. B. Schmitt i in., Cambridge 1988, s. 538-604.

⁶ Por. S. Janeczek, *Elementy humanizmu renesansowego w szkole jezuickiej*, [w:] *Renesansowy ideał chrześcijanina*, red. W. Sajdek, Lublin 2006, s. 299-333.

⁷ Zob. G. Ritter, *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitaeten des XV. Jahrhunderts*, Heidelberg 1922 (przedruk 1963).

⁸ Zob. np. S wież a w s k i, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 1, s. 96-103.

⁹ J. C z e r k a w s k i, *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. 47-52.

wiecznych komentatorów – wykorzystując w tym celu jego komentatorów starożytnych¹⁰. Niechęć humanistów wobec scholastyki – jak zauważa S. Swieżawski – dotyczy głównie jej schyłkowej postaci, skupionej na analizach formalno-logicznych i fizykalno-przyrodniczych, gubiąc problematykę antropologiczną z odniesieniami religijnymi¹¹. Tłumaczy to fakt, że jednym z głównych środowisk antyscholastycznych były kręgi *devotio moderna*, w ramach której Gert Groote odzęgnywał się nie tylko od teologii spekulatywnej, ale także od charakterystycznych dla scholastyki metod, zwłaszcza wykorzystywanych w szkolnych dyskusjach¹². Postawa ta była typowa już dla Jana Gersona, postulującego zaniechanie kwestii nieistotnych z punktu widzenia teologii, gdyż popisy dialektyczne eliminują zainteresowanie problematyką etyczną i biblijną¹³. Także krytyka logiki scholastycznej dokonana przez Lorenza Vallę uwzględnia kontekst teologiczny, stąd bliższa mu jest patrystyka niż scholastyczna teologia, gdy św. Tomasza z Akwinu krytykuje za wprowadzenie filozofii (arystotelizmu) do teologii¹⁴. Przede wszystkim jednak przedmiotem humanistycznej krytyki logiki średniowiecznej jest logika języka, utożsamiana z angielskim nominalizmem, czyli „nową logiką”, określaną jako „angielskie nowinki”¹⁵. W równej mierze dotyczy to jednak krytyki dialektyki, utożsamianej z argumentacją prawdopodobną, traktowaną jako synonim kręactwa intelektualnego. Ujawnia się ona zwłaszcza w publicznych dysputach, m.in. stosujących technikę jałowego odwoływania się

¹⁰ Zob. S wie ż a w s k i. *Dzieje filozofii europejskiej*, t. 1, s. 122-124. Por. V. B r a n c a, *Ermolao Barbaro and Late Quattrocento Venetian Humanism*, [w:] *Renaissance Venice*, red. J. R. Hale, London 1973, s. 218-243.

¹¹ Zob. S wie ż a w s k i, *Dzieje filozofii europejskiej*, t. 1, s. 191-200. Por. A. P e r r e i a h, *Humanistic Critiques of Scholastic Dialectic*, „The Sixteenth Century Journal” 13 (1982), s. 3-22.

¹² J. D o m a ń s k i, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, „Studia Mediewistyczne” 19 (1978), z. 1, s. 78-81. Na temat „uczzonej” odmiany *devotio moderna*, związanej z kręgami humanistów, zob. G. E p i n e y - B u r g a r d, *Die Wege der Bildung in der Devotio Moderna*, [w:] *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie*, red. H. Boockmann, B. Moeller, K. Stackmann, Göttingen 1989, s. 181-200. Por. O. S c h o t t e n l o h r, *Erasmus im Ringen um die humanistische Bildungsform. Ein Beitrag zum Verständnis seiner geistigen Entwicklung*, Münster 1933, s. 5-30; Ch. D o l f e n, *Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur scholastischen Methode*, Osnabrück 1936.

¹³ S. S wie ż a w s k i, *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku* ??? s. 141-164. Por. A. G. W e i l, *Heinrich von Gorkum († 1431). Seine Stellung in der Philosophie und Theologie des Spätmittelalters*, Einsiedeln 1962, s. 297.

¹⁴ M. L a f f r a n c h i, *Dialettica e filosofia in Lorenzo Valla* ??? s. 10-22, 79-112.

¹⁵ A. B i r k e n m a j e r, *Der Streit des Alonso von Cartagena mit Leonardo Bruni Earetiono*, [w:] t e n z e, *Etudes d'histoire des sciences et de la philosophie du moyen âge*, Wrocław 1970, s. 406.

do autorytetów¹⁶. Krytyka ta zakładała jednak uznanie dla wartości rozumowania niezawodnego, preferowanego przez Arystotelesa, którego humaniści cenili wyżej niż scholastyków¹⁷, wprowadzając renesansową cezurę „ciemnych wieków”, wynikającą z poczucia własnej odrębności w odmiennym (właściwym) niż w średniowieczu sposobie przywoływania tradycji antycznej¹⁸. Stałym przedmiotem krytyki scholastyki dokonywanej przez humanistów jest też barbarzyzm językowy średniowiecza, zrodzony na kanwie scholastycznych dyskusji, lapidarna, wręcz stechnicyzowana łacina, w której od połowy XV wieku humaniści widzieli jedynie rezerwuar neologizmów i wadliwą składnię¹⁹.

Humaniści w opozycji do filozofii scholastycznej, wyraźnie dominującej w XV wieku na wydziałach sztuk nad ekspozycją *artes liberales*, doceniały znaczenie filologii, która w miejsce logiki, na bazie rozszerzonych źródeł antycznych wychodzących poza Arystotelesa komentowanego przez Boecjusza w kierunku Cyserona i Kwintyliana, stanie się ich właściwym „organem”²⁰. Humanista renesansowy, podejmujący *studia humanitatis*, to znawca i miłośnik literatury i języków klasycznych, a więc w równej mierze filolog i historyk starożytności, co i literat uznający niezbędność naśladowania wzorów klasycznych, jak też pedagog-moralista odwołujący się tyleż do moralnej starożytnej doktryny filozoficzno-literackiej, co do wzorów osobowych starożytnych filozofów. Stąd też przedmiotem studiów humanistycznych jest gramatyka, retoryka, poetyka, historia i filozofia moralna. Zwłaszcza w tym ostatnim przypadku fundamentalną cechą tak pojętego huma-

¹⁶ Mikołaj z Kuzy, występując przeciwko pustemu wielomówstwu podczas dysput publicznych, przywoła słowa św. Ambrożego: „A dialecticis libera nos, Domine” (*Apologia doctae ignorantiae*, [w:] *Opera*, Parisiis 1514, f 38, p. 2. Cyt. za: S wieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej* t. 1 s. 199. Por. tenże, *Między średniowieczem a czasami nowymi* s. 165-189.

¹⁷ Zob. S. Janeczka, *Logika czy epistemologia. Historycznofilozoficzne uwarunkowania nowożytnej koncepcji logiki*, Lublin 2003, s. 84-98.

¹⁸ Zob. W. K. Ferguson, *Renaissance in Historical Thought*, Cambridge (Mass.) 1942; Th. E. Mommsen, *Petrarch's Conception of the "Dark Ages"*, [w:] tenże, *Medieval and Renaissance Studies*, ed. E. F. Rice, Ithaca (N.Y.) 1959, s. 106-129; E. Garin, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Bari 1961, s. 98-107 (rozd. „Interpretazioni del Rinascimento”), zwłaszcza s. 105-106.

¹⁹ S. S wieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej*, t. 2: Wiedza, Warszawa 1974, s. 200-211. Por. Laffranchi, *Dialettica e filosofia in Lorenzo Valla*, s. 79-93; M. Tavoni, *Latino, grammatica, volgare. Storia di una questione umanistica*, Padova 1984.

²⁰ Zob. S wieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej*, t. 2, s. 200. Por. J. Freudenthal, *Leonardo Bruni als Philosoph*, „Neue Jahrbucher für das Klassische Altertum. Geschichte und Deutsche Literatur und für Pädagogik” 27 (1911), H. 1, s. 48-66.

nizmu jest głębokie zainteresowanie człowiekiem i jego sprawami, traktowanym jako zjawisko swoiste i do innych niesprowadzalne, w ten sposób można powiedzieć, że *renovatio antiquitatis* tylko aspektywnie odróżnia się od *renovatio hominis*²¹. Filologia w *studia humanitatis* pojmowana jest więc nie tylko jako wiedza specjalistyczna z zakresu kultury antycznej, ale zgodnie ze źródłosłowem jako miłość słowa, podporządkowującą sobie nawet filozofię, *litterae* (poezja, etyka, historia)²² bowiem czynią człowieka człowiekiem, wyzwalając go duchowo (L. Bruni), stąd Hermolaus Barbaro nie będzie się wahał wyznać: „duos agnosco dominos, Christum et litteras”²³.

Wszystkie elementy humanistycznego pojęcia filozofii, a więc praktycyzm, egzemplaryzm w ujęciu treści filozofii i przewartościowania w zakresie erudycyjnym, czyli w zakresie *artes* i *litterae* znajdują się w sposób wykształcony u Erazma z Rotterdamu, który nadaje im tę samą rangę. Jednocześnie wyrosły z praktycyzmu antyscholastycyzm²⁴ zespała się z restytucją autentycznego chrystianizmu skażonego przez spoganizowaną kulturę umysłową. Dostrzega ją w klasycznej i schyłkowej scholastyce, która przejęła

²¹ Zob. J. Domański, Czym były „*studia humanitatis*”? Leonarda Bruniego „*De studiis et litteris*” (1422-1425), „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 43 (1999), s. 7-28; A. Buck, *Die „Studia humanitatis” und ihre Methode*, „Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance” 21 (1959), s. 273-290; E. Kessler, *Die Pädagogik der italienischen Humanisten im Kontext des späten Mittelalters*, [w:] *Lebenslehren und Weltenwürfe*, s. 160-180.

²² Zob. H. Baron, *Leonardo Bruni Aretino humanistisch-philosophische Schriften*, Leipzig 1928, s. XVI-XVII.

²³ W liście do Arnolda de Bost z 1486 r. Za: Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej*, t. 2, s. 209.

²⁴ Erazm jednak nie tyle polemizuje z klasykami XIII wieku, np. ze św. Tomaszem, ile raczej z przedstawicielami schyłkowej scholastyki (J. Domański, *Św. Tomasz, Erazm z Rotterdamu i renesansowy humanizm biblijny*, [w:] *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, red. S. Swieżawski, J. Czerkawski, Lublin 1978, s. 91-166; J. P. Massaut, *Erasmus et saint Thomas*, [w:] *Colloquia Erasmiiana Touronensia (Douzième Stage International d’Etude Humanistes, Tours 1969)*, t. 2, Paris 1972, s. 581-611. Por. Dolfen, *Die Stellung des Erasmus von Rotterdam*; E. W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, t. 1-2, Basel 1966; G. Chantraine, „Mystère” et „philosophie du Christ” selon Erasme. *Etude de la lettre à Paul Volz et de la „Ratio verae theologiae” (1518)*. Namur 1971; M. Hoffmann, *Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam*, Tübingen 1972), natomiast jest mu bliska zakorzeniona w Biblii tradycja mądrościowej (antyscjentystycznej) teologii monastycznej i wyrosłej z kręgu *devotio moderna*, która przeniknęła także do kręgów uniwersyteckich, np. w Paryżu, z którego na Erazma oddziaływał dążący do odnowienia prostoty scholastyki J. Gerson (zob. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, s. 141-164). Por. F. Rädle, *Erasmus als Lehrer*, [w:] *Lebenslehren und Weltenwürfe*, s. 214-232. Syntetycznie na temat *devotio moderna* zob. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, s. 78-81; Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej*, t. 4, s. 223-231.

najmniej do tego nadającą się część kultury antycznej. Jednocześnie postuluje restytucję niedocenionej w średniowieczu części antyku bliższego chrześcijaństwu²⁵, co umożliwi sformułowanie filozofii traktowanej jako zbiór ideałów życiowych czy nawet efektywnie realizowanej w życiu etyki praktycznej, określanej jako *philosophia Christi*, która – jak wskazano wyżej – jest w nieporównanie mniejszym stopniu wiedzą teoretyczną niż praktycznie realizowaną w życiu mądrością, czyli sposobem życia, które zasługuje na określenie jako „filozoficzne”²⁶. Hierarchia dyscyplin filozoficznych preferująca etykę, choć nie prowadzi do zrezygnowania ze sformułowania jej teoretycznych podstaw w formie integralnej wizji antropologii filozoficznej i założeń metafizycznych²⁷, ogranicza jednak znaczenie wiedzy teoretycznej do wyselekcjonowanych elementów użytecznych jako życiowa mądrość, a więc takich, do których nabycia nie potrzeba specjalnego przygotowania filozoficznego, które by utrudniało ich akceptację, a konsekwentnie realizację tak zakreślonej filozofii przez najszersze kręgi społeczne. Refleksja nad samym sobą (*nosce te ipsum*) łączy się ze świadomą rezygnacją z dociekań przekraczających nasze możliwości poznawcze i zarazem mało istotne dla realizacji życia prawdziwie filozoficznego²⁸. Równocześnie jednak, głosząc wyższość *philosophia Christi* nad „filozofiami ludzkimi”, upatruje ją w aspekcie praktycznym w formie swoiście uproszczonej, ale przez to doskonałej syntezy, odpowiednio do rozumienia wieloznacznego terminu „com-

²⁵ Broniąc humanistycznej wizji teologii przed zdomowioną scholastyką, Erazm tylko wyjątkowo opowiada się za nowością jako taką. Z reguły to, co „dawne” (w znaczeniu antyku), jest dla niego, choć również dla jego przeciwników, także lepsze. *Reformatio* było bowiem w chrześcijańskiej, a więc zarówno średniowiecznej, jak i renesansowej Europie, synonimem *renascentia* (odrodzenie) i *renovatio* (odnowienie), z tym że w renesansie funkcjonowało w formie schematu: naprawiając grzechy rodziców, restytuuje się cnoty pradziadków. Zob. J. Domański, „Nova” und „vetera” bei Erasmus von Rotterdam. Ein Beitrag zur Begriffs- und Bewertungsanalyse, [w:] *Antiqui und moderni. Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter*, red. A. Zimmermann, Berlin 1974, s. 515-528; t e n ż e, *Erazm i filozofia*, Wrocław 1973, Warszawa 2001², s. 102-123; K. Pomiński, *Historia między retoryką a teologią. Niektóre problemy myśli historycznej doby Odrodzenia i Reformacji*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 9 (1964), s. 23-74.

²⁶ Zob. syntetycznie: Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, s. 108-113. Szerzej: t e n ż e, *Erazm i filozofia*, s. 35-94.

²⁷ D. Erasmus, *Enchiridion militis Christiani*, [w:] *Opera omnia*, ed. I. Clericus [J. Le Clerc], t. 5, Lugduni Batavorum 1703-1706, kol. 27 D-E. Za: Domański, *Erazm i filozofia*, s. 273.

²⁸ Erasmus, *Enchiridion militis Christiani*, kol. 9 F – 12 D. Za: Domański, *Erazm i filozofia* s. 274.

pendium”, traktowanego jako skrót, a więc coś pożyteczniejszego, bo łatwiejszego²⁹.

Jeśli więc dostrzegamy w połowie XV wieku ukonstytuowanie się „arystotelizmu chrześcijańskiego”, to nie można dostrzec faktu, że proces ten sankcjonuje i stymuluje prawdziwy humanista, a jednocześnie syn lekarza-arystotelika, jakim był papież Mikołaj V, który w młodości w słynnym kanonie bibliotecznym ułożonym dla Kosmy Medyceusza, nim wymieni zestaw studiów humanistycznych („de studiis autem humanitatis quantum ad grammaticam, rhetoricam, historicam et poeticam spectat ac moralem”), wskaże na wagę studiów z zakresu teologii, a następnie logicznych, fizycznych, metafizycznych i etycznych pism Arystotelesa oraz ich komentarzy arabskich i greckich, a także dzieł matematycznych (w tym *Perspektywę Witelona*)³⁰. Nic więc dziwnego, że program wprowadzenia we wszystkich ośrodkach Europy łacińskiej arystotelizmu chrześcijańskiego był nie tylko wyrazem utilitarystycznego podejścia do filozofii podporządkowanej potrzebom instytucji kościelnej, ale także działaniem to wyrastało w kręgu autentycznej otwartości intelektualnej przypisywanej słusznie kulturze renesansu. W kręgu papieża funkcjonował przecież kard. Bessarion, uczeń Plethona, dojrzały znawca filozofii Platona i wyposażony w filologiczno-historyczny warsztat humanisty, który dążył do uzgodnienia chrześcijaństwa z tradycją klasyczną, w szczególności Platona z Arystotelesem w duchu Plotyna, uważając wszakże, że najwierniej interpretowali Arystotelesa zarówno Aleksander z Afrodyzji, jak św. Tomasz z Akwinu³¹. W tym celu inicjuje wielką akcję translatorską, którą najbardziej owocnie rozwinęli Jerzy z Trapezuntu (początkowo przekonany platończyk, a z czasem arystotelik chrześcijański)³² i Teodor z Gazy

²⁹ „Ex hoc fonte [sc. ex Iesu Christo] compendio licet haurire, quidquid ad veram salutem pertinet” [a czego nie ma ani u filozofów, ani w Starym Testamencie]. D. Erasmus. *Paraphrasis in Novum Testamentum* (in Col. 2,3). W: tamże t. 7 s. 1009. Za: J. Domański. *Erasm i filozofia* s. 121.

³⁰ G. Sforza. *La Patria, la famiglis et i parenti di papa Nicolo V*. „Atti della Reale Accademia Lucchese di Scienze. Lettere ed Arti” 23:1884 s. 380. Za: P.O. Kristeller. *Humanizm i filozofia. Cztery studia*. Przekł. G. Błachowicz i in. Red. L. Szczucki. Warszawa 1985 s. 80 przyp. 60; S. Swieżawski. *Dzieje filozofii europejskiej* t. 2 s. 69, 112. Por. P. Kibre. *The Intellectual Interests Reflected in Libraries of the Fourteenth and Fifteenth Centuries*. „Journal of the History of Ideas” 7:1946 s. 257-297.

³¹ M. Ciszewski. *Kardynał Bessariona interpretacja filozofii Platona i Arystotelesa*. Lublin 1990.

³² M. Ciszewski. *Arystotelizm chrześcijański Jerzego z Trapezuntu*. „Studia Mediewistyczne” 15:1974 s. 3-70.

(lepszy od Jerzego tłumacz, ale zwalczający platonizm fanatyczny zwolennik Arystotelesa, w którym widział wręcz myśliciela chrześcijańskiego, zwłaszcza w interpretacji św. Tomasza z Akwinu). Nic dziwnego, że to właśnie Bessarion w imieniu papieża przeprowadza w latach 1450-1455 reformę uniwersytetu bolońskiego, podobnie jak to czyni w 1452 r. kard. Wilhelm d'Estouteville, nakazując studium tekstów Arystotelesa, ale tak, by filozofia nie przysłańiała teologii, a więc unikając niebezpieczeństwa popełnionego przez średniowieczny awerroizm łaciński. Nic dziwnego też, że na szeregu uniwersytetów Europy centralnej władze kościelne wspierają *via antiqua*, dbając w równej mierze o wykład „historycznego Arystotelesa”, jak uprawiając „filozofię po katolicku” (*via catholicorum* – Kajetan z Tieny czy kategoria *philosophi katholici* używana przez Jana z Głogowa), a tym samym wypierając *via moderna*, krytykowaną przecież przez humanistów³³. Dlatego też arystotelizm chrześcijański będzie żywo reagował na wszelkie formy nowego arystotelizmu ujawniające się od wieku XV.

Już bowiem w renesansie miano świadomość różnych form arystotelizmu. Apolinary Offredi z Cremony w 1496 r. wymienia – obok dwóch żywo rozwijających się w XV-wiecznej Italii nurtów arystotelizmu padewskiego i bolońskiego, propagujących awerroizm i aleksandryzm, których nazwy wywodziły się od interpretatorów Filozofa – także arystotelizm uzgodniony z chrześcijaństwem (*positio fidei*), jak też arystotelizm czysty i neutralny, a więc maksymalnie wiernie odtwarzający poglądy samego Arystotelesa³⁴. Za przedstawiciela arystotelizmu renesansowego, korzystającego z metod humanistycznych, z którymi zaznajomił się w Italii, a nadto uzgadniającego – tak jak kard. Bessarion Arystotelesa z Platonem – uchodzi Jacques Lefèvre d'Étaples (Jacobus Faber Stapulensis)³⁵, wpływowo także na gruncie kra-

³³ S w i e ż a w s k i, *Dzieje filozofii europejskiej*, t. 1, s. 99, 217-218, 232-245, 464-368.

³⁴ Za: S. S w i e ż a w s k i, *Dzieje filozofii europejskiej*, t. 1, s. 233-234. Bogatą reprezentację różnych form arystotelizmu w dobie renesansu prezentują zwłaszcza prace: Ch. B. S c h m i t t, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge (Mass) 1983 (*Aristote à la Renaissance*, przeł. L. Giard, Paris 1992); t e n ż e, *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, London 1984; *Renaissance Thought and its Sources*, red. M. Mooney, New York 1979; *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, red. L. Olvieri, Padova 1983; L. B. N a r d i, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze 1958; *Scienza e filosofia all'Università Padova nel quattrocento*, red. A. Poppi, Padova 1983.

³⁵ Zob. B. P. C o p e n h a v e r, Ch. B. S c h m i t t, *Renaissance Philosophy*, Oxford 1992, s. 94-103; C. V a s o l i, *Jacques Lefèvre d'Étaples e le origini del „fabrismo”*, „Rinascimento” 10 (1959), s. 221-254; A. R e n a u d e t, *Paris from 1494 to 1517. Church and University, Religious Reforms. Culture and the Humanists' Critiques*, [w:] *French Humanism. 1470-1600*. Red.

kowskim³⁶. Lefèvre, nauczający w paryskim kolegium kard. Lemoine, nie chce kontynuować arystotelizmu średniowiecznego, i to zarówno w wersji *via antiqua*, jak antyarystotelizmu fizykalnego paryskich burydanistów, dbając o wykład Arystotelesa jasny i zwięzły, odrzucając komentarze średniowieczne fałszujące prawdę oryginalnego tekstu, widząc wręcz w tych interpretacjach przejaw „sofizmu” w formie podejmowania jałowych problemów, a nade wszystko brak gruntownej wiedzy językowej i historycznej. W gruncie rzeczy jednak, jak wielu humanistów, ceni dziedzictwo Arystotelesa jako przygotowanie do wyższej mądrości, której symbolem jest Platon. Lefèvre, choć niechętnie odwołuje się do komentarzy scholastycznych, bynajmniej nie traci z pola widzenia przyporządkowania arystotelizmu kulturze chrześcijańskiej, zwłaszcza gdy opuszcza katedrę uniwersytecką, osiadając w opactwie Saint-Germain-de-Pres. Porzucił tam filozofię dla biblijnej teologii przyporządkowanej praktyce życiowej i przez ostatnie szesnaście lat życia prowadził prace nad przekładem Nowego Testamentu, wydając jego elementy na użytek liturgiczny w języku francuskim jako wikariusz generalny humanistycznego reformatora, jakim był G. Briçonnet z Meaux, co naraziło go (po 1523 r.) na posądzenie o sprzyjanie wczesnej reformacji³⁷. Arystotelik ten – znajdujący powszechne uznanie u humanistów (nawet niechętnych filozofii, jak bibliista Jan Reuchlin) jako rzetelny interpretator i popularyzator arystotelizmu, cierpliwie poprawiający średniowieczne tłumaczenia Arystotelesa – polemizuje z niebezpiecznymi dla chrześcijaństwa twierdzeniami Epikura czy Demokryta, z popularyzowanymi przez florenckich platoników pismami hermetycznymi, a nawet – odwołując się do Ojców Kościoła – z samymi platonikami jako „wrogami prawdziwej wiary”, gdy równocześnie w poglądach Filozofa widzi „prostą drogę do poznania i cnoty”, tak dalece, że w *Metafizyce* ma być on „kapłanem i teologiem”³⁸. Jego renesansowy arystotelizm chrześcijański jest jednak otwarty na złożone ówczesnie

W. Gundersheimer. London 1969 s. 65-89; E. F. R i c e, *The Humanist Idea of Christian Antiquity. Lefèvre d'Étaples and His Circle*, [w:] *French Humanism* s. 163-180; t e n ż e, *Humanism Aristotelianism in France. Jacques Lefèvre d'Étaples and His Circle*, [w:] *Humanism in France*, red. A. H. T. Levi, Manchester 1970, s. 132-149.

³⁶ C z e r k a w s k i, *Arystotelizm na wydziale sztuk*, s. 48-49; S w i e ż a w s k i, *Dzieje filozofii europejskiej*, t. 1, s. 239.

³⁷ Zob. H. H e l l e r, *The Evangelicism of Lefèvre d'Étaples. 1525*, „Studies in the Renaissance” 19 (1972), s. 42-77; G. B e d o u e l l e, *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des écritures*, Genève 1976.

³⁸ Cyt. za: R i c e. *Humanism Aristotelianism in France*, s. 138.

procesy ożywienia kultury chrześcijańskiej, co wyrazi się w formie obrony dokonań tyleż wyrastających z humanizmu biblijnego, nie tylko Erazmiańskiego, ale także wykorzystującego tradycję judaistyczną (kabała), jak w przypadku Jana Reuchlina³⁹, co też synkretycznych dokonań Marsilia Ficina i Giovaniego Pica dela Mirandolii, łączącego platonizm z hermetyzmem i magią, których naturalizm prowadził do zatarcia granic między religią objawioną a filozofią, tworząc odpowiednio *prisca theologia* i *pia philosophia*. Godząc arystotelizm z teologią, upatrywał postęp w przejściu od filozofii naturalnej do moralnej, a następnie metafizyki, przy czym system ten stanowił pierwszy stopień poznania, następnym bowiem były lektury biblijne dokonane przez patrystykę, a w końcu dostęp do teologii mistycznej razem z Kuzańczykiem i Pseudo-Dionizym Areopagita⁴⁰.

Uwzględniając formalny wymiar piśmiennictwa Lefèvre'a, można dostrzec, iż jako rzetelny humanista 1^o dba w pracy *stricte* komentatorskiej o literalny wykład Arystotelesa, nie tylko w sensie definicyjnej analizy sformułowań i metod argumentacji stosowanej przez Arystotelesa (*commentarius ad litteram*), którą uzupełnia o *notae*, jako filologiczne uwagi do tekstu, a jednocześnie, jak przystało na „rasowego” filozofa, 2^o dba o jasność wykładu, porządkując w rozmaitej formie wykład Filozofa, tak dalece, że w parafrazach rozbudowuje istotne wątki, gdy skraca kwestie nieistotne, a nawet 3^o formułuje jeszcze bardziej samodzielne „wstępy”, posługujące się cenioną w renesansie formą dialogu tak, iż ułatwiając naukę przygotowuje w istocie ujęcia podręcznikowe charakterystyczne dopiero dla XVII-wiecznej kultury filozoficznej, porządkujące systematycznie wykład poszczególnych dyscyplin filozoficznych w układzie logicznym, tym samym stopniowo odchodzi od wy-

³⁹ Zob. S w i e ż a w s k i, *Między średniowieczem a czasami nowożytnymi*, s. 235-245.

⁴⁰ T e n z e, *Dzieje filozofii europejskiej*, t. 3 s. 70-71. Por. A. R e n a u d e t, *Un problème historique. La pensée religieuse de J. Lefèvre d'Étaples*, [w:] *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, t. 1, Firenze 1955, s. 621-650; E. F. R i c e, *De magia naturali of Jacques Lefèvre d'Étaples*, [w:] *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, New York 1976, s. 19-29; B. P. C o p e n h a v e r, *Lefèvre d'Étaples, Symphorien Champier and the Secret Names of God*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 40 (1977), s. 189-211; S. C a v a z z a, *Platonismo e riforma religiosa. La Theologia vivificans di Jacques Lefèvre d'Étaples*, „Rinascimento” ser. 2 22 (1982), s. 99-149; P. E. H u g h e s, *Lefèvre. Pioneer of Ecclesiastical Renewal in France*, Grand Rapids (Mich.) 1984; I. P a n t i n, *Les „Commentaires” de Lefèvre d'Étaples au Corpus Hermeticum*, [w:] *Présence d'Hermès Trismégiste*, red. A. Faivre, Paris 1988, s. 167-183; E. F. R i c e, *Jacques Lefèvre d'Étaples and the Medieval Christian Mystics*, [w:] *Florilegium Historiale. Essays Presented to Wallace K. Ferguson*, red. J. G. Rowe, W. H. Stockdale, Toronto 1971, s. 89-124.

kładu opartego na strukturze wyznaczonej przez pisma Arystotelesa, koncentruje się bowiem raczej na sensie jego wypowiedzi niż na ich brzmieniu⁴¹.

Jednocześnie arystotelizm chrześcijański zmuszony był coraz mocniej występować przeciwko nieortodoksyjnym tendencjom w interpretacji arystotelizmu, które narastały wraz z rozwojem badań nad Arystotelesem, w miarę jak rosła świadomość, analogiczna jak w dobie łacińskiego awerroizmu łacińskiego, iż jego doktryna jest niezgodna z chrześcijaństwem (np. Paweł z Wenecji twierdzi kategorycznie, że nie można być konsekwentnym perypatetykiem, nie odrzucając zarazem niektórych prawd wiary), mimo że równocześnie arystotelizm traktowany jest jako filozofia *naturaliter christiana*” (według Jerzego z Trapezuntu należy uznać Arystotelesa za chrześcijanina, bo została mu przez Boga objawiona nawet prawda o Trójcy)⁴². Równocześnie presja humanistycznych postulatów wierności autentycznego wykładu pism Arystotelesa była tak wielka, iż nie tylko uważano, że to Awerroes jest wyrazicielem właściwego sensu arystotelizmu (Kajetan), ale nawet uchodził on wręcz za jednego z protektorów zakonu Braci Mniejszych. Alfons de Madrigal OFM, urodzony w 1401 r. w Salamance, gdzie w XVII wieku rozpocznie się wielki rozkwit arystotelizmu chrześcijańskiego, nie zawaha się uzgadniać Arystotelesa, którego nazywa wciąż „Aristoteles noster”, z dogmatami. Podobnie P. Pomponazzi podkreśli autorytet Aleksandra z Afrodyzji, stąd nauka o intelekcie zagrażająca prawdzie o nieśmiertelności duszy jest potępiona na V Soborze Laterańskim (1513), który zestawi na jednym poziomie poglądy awerroistów, aleksandrystów i P. Pomponazziego⁴³. Ubocznym efektem zestawiania arystotelizmu z zadomowioną kulturą chrześcijańska była bowiem świadomość, że mimo niewątpliwego autorytetu poglądy Filozofa nie zawsze są wyrazem autentycznej nauki, co dostrzega nawet Kajetan („falsa secundum philosophiae principia”)⁴⁴. Mimo braku zgodności „historycznego Arystotelesa” z zasadami wiary bronił jednak autonomii filozofii występując prze-

⁴¹ Zob. zwłaszcza: E. Kessler, *Introducing Aristotle to the Sixteenth Century. The Lefèvre Enterprise*, [w:] *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Century. Conversations with Aristotle*, red. C. Blackwell, S. Kusukawa, Aldershot 1999, s. 1-21.

⁴² Zob. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej*, t. 3, s. 38-62.

⁴³ Instruktywnie na temat renesansowych sporów o nieśmiertelność duszy zob. E. Kessler, *The Intellectual Soul*, [w:] *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, red. Ch. B. Schmitt i in., Cambridge 1988, s. 485-534. Por. M. Ciszewski, *Franciszka de Sylvestris koncepcja nieśmiertelności duszy ludzkiej*, Lublin 1995.

⁴⁴ Cyt. za: M. H. Laurent, *Introductio. Le Commentaire de Cajétan sur le „De Anima”*, [w:] *Thomas de Vio Cardinalis Caietanuis (1469-1534). Scripta philosophica. Commentaria In „De Anima” Aristotelis*, ed. P. J. Coquelle, t. 1, Romae 1938, s. XXIII.

ciwko potępieniu dyscyplin nieteologicznych. Nic dziwnego, że poglądy Kajetana staną się przedmiotem krytyki Bartłomieja Spiny, który zarzuci mu wręcz hipokryzję w formie doktryny o „podwójnej prawdzie”, a tym samym widzi też w nim przeciwnika autentycznie tomistycznej interpretacji Arystotelesa. Tomizm bowiem już od początku wieku XV wychodzi z fazy obrony przed dominacją tradycji augustyńskiej, szkotystycznej i nominalistycznej, czego symbolicznym zwieńczeniem są *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis* Jana Capreolusa OP, wykładającego w Paryżu i w Tuluzie w latach 1409-1426, choćby ten tomizm sprzymierzony był jeszcze z albertyzmem kolońskim. Właściwe odrodzenie tomizmu zapoczątkują dopiero dominikanie włoscy, zwłaszcza wspomniany już Kajetan (Tomasz de Vio OP), który przygotowując gruntowny komentarz do *Sumy Teologicznej* św. Tomasa z Akwinu, zapoczątkował proces stopniowego zastępowania w dydaktyce *Sentencji* Piotra Lombarda, co zostało jednak usankcjonowane (też relatywnie skutecznie) przez autorytet papieski dopiero w 1552 r. Stopniowo więc uwidacznia się konsekwentne zespolenie arystotelizmu z tomizmem, gdyż arystotelizm to tyle, co prawda filozoficzna, najpewniejszą zaś jego interpretację stanowi tomizm, stąd św. Tomasz, jako komentator Arystotelesa, ma być nieomylny i nietykalny. Myśl tę podejmie Franciszek Silvestris z Ferrary czy Chryzostom Javelli, przekazując następnym pokoleniom tomistów, że św. Tomasz jest nieomylnym interpretatorem Arystotelesa, a w ten sposób wyłożona filozofia może być urzędową filozofią Kościoła⁴⁵.

Aspektywnie biorąc, sojusznikiem arystotelizmu chrześcijańskiego w walce z arystotelizmem nieortodoksyjnym byli renesansowi humaniści i platonicy⁴⁶, choć także ich działalność spotkała się z kontrakcją Kościoła promującego arystotelizm chrześcijański, który musiał szukać odpowiedzi na rozwój „nowej teologii”⁴⁷, na której powstanie wpływ miała także *via moderna*, która mimo prób wprowadzania nawet drogą instytucjonalną *via antiqua* odgrywała istotną rolę w filozofii uniwersyteckiej tego okresu. Wpływ tradycji post-ockhamowskiej miał także źródła religijne, gdyż w nominalizmie widziano

⁴⁵ S w i e ż a w s k i, *Początki nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego*, s. 46-55.

⁴⁶ Idzi z Viterbo w XVI wieku, utożsamiając nurt arystotelesowski z awerroizmem i aleksandryzmem, pisał: „przeciw kwestiom perypatetyckim proponuję platońskie”, a M. Ficino tytuł swej programowej *Theologia platonica* uzupełniał o wyrażenie „de immortalitate animorum”, wskazując na wagę zagrożenia awerroizmu w kwestii nieśmiertelności duszy.

⁴⁷ Syntetycznie zob. S w i e ż a w s k i, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, s. 49-58; t e n ż e, *Dzieje filozofii europejskiej*, t. 2 s. 251-292. Por. pogłębioną analizę „nowej teologii” wraz z bogatą dokumentacją w: t e n ż e, *Dzieje filozofii europejskiej*, t. 4: *Bóg*, Warszawa 1979.

nierzadko skuteczną zaporę przeciwko nieortodoksyjnym nurtom religijnym, odwołujących się do skrajnego realizmu pojęciowego (J. Wyklif, J. Hus)⁴⁸. Jeśli zaś zważy się na zbieżność niektórych wątków myślowych z należącym do *via antiqua* szkotyżmem, np. w aspekcie wyakcentowania wszechmocy Boga i godności człowieka oraz tendencji do ograniczania zakresu problematyki metafizycznej, to zrozumiałe będzie uprawomocnienie się tendencji eklektycznych czy wręcz irenicznych, a nawet synkretycznych, stymulujących nadto rozwój tendencji sceptycyzujących, niechętnych wielości szkół filozoficznych i powątpiewających w przydatność spekulacji filozoficznej w teologii. Tłumaczy to znaczenie, jakie przywiązywano w renesansie do myśli św. Bonawentury, wyrażającego zastrzeżenia wobec dolewania wody filozofii do czystego wina wiary⁴⁹. Splot tych tendencji tłumaczy – przy zasadniczej niechęci wobec racjonalistyczno-spekulatywnej teologii związanej z filozofią perypatetyczną – wzrost znaczenia 1^o studiów biblijno-patrystycznych (tzw. teologia pozytywna i egzegeza biblijna wykorzystująca narzędzia filologiczno-historyczne wypracowane przez renesans aż po *theologia rhetorica* L. Valli), w sensie teologii dostępnej dla wszystkich, przy wyakcentowaniu roli przeżyciowo-moralnego wymiaru w religii w miejsce formalistycznych praktyk, 2^o zainteresowanie „teologią negatywną”, odwołującą się do kontemplacji doceniającej znaczenie czynnika afektywno-wolitywnego w poznaniu, a ostatecznie upatrywanie w teologii raczej mądrościowo pojętej drogi życia niż nauki, przy czym nierzadko byłaby to droga dostępna jedynie dla wybranych (gnostycyzm)⁵⁰. To ostatnie podejście było związane z tradycją platońsko-neoplatońską odkrytą wszakże w kontekście bogactwa kultury pogańskiej, nierzadko łącząc się z synkretycznym docenieniem – jako równoległej wobec tradycji biblijnej – najszerszej pojętej tradycji religijno-filozoficznej starożytnego Wschodu, przy traktowaniu filozofii i religii jako „sióstr”, co musiało prowadzić do „teozoficznej mądrości wtajemniczonych mędrców” w sensie gnostycko (naturalistycznie) pojętej mistyki, traktującej synkretycznie zorientowaną teologiczną filozofię jako *prisca teologia* (G. Pico della Mirandola) tożsamą z *docta religio* (M. Ficino)⁵¹.

⁴⁸ Zob. S w i e ż a w s k i, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 3, s. 22-38.

⁴⁹ Zob. t e n ż e, *Influence de Saint Bonaventure sur la pensée du XVème siècle*, [w:] S. Bonaventura 1274-1974, t. 3, Grottaferrata 1974, s. 715-719.

⁵⁰ Na niebezpieczeństwo współczesnej gnozy jako „najgroźniejszej sprawy dla ludzkości i Kościoła” zwraca uwagę S. Swieżawski (*W nowej rzeczywistości. 1945-1965*, Lublin 1991, s. 450), który krytykował ideologizację filozofii przez arystotelizm (zob. przyp. 3).

⁵¹ Choć P. O. Kristeller (*Humanizm i filozofia*, s. 89-149) słusznie wskazuje, że wbrew racjo-

Ten złożony krąg humanizmu renesansowego, który służył pogłębieniu nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego i odnowie życia religijno-kościelnego, był jednak niejednokrotnie, choć często tylko pośrednio, konkurentem tego ostatniego arystotelizmu, zwłaszcza gdy ten będzie promowany jako urzędowa filozofia Kościoła, dążącego do zunifikowania doktryny kościelnej wobec wspomnianych we wstępie rozlicznych zagrożeń Kościoła tak w aspekcie zewnętrznym, jak też *stricte* doktrynalnym. Ruch humanistyczny jawi się wówczas jako zagrożenie dla autorytetu Kościoła hierarchicznego, który z trudem poddawał się reformie, która jednak z czasem przyjęła radykalną postać reformacji. Pogłębione studia biblijne podejmowane były bowiem niezależnie od autorytetu interpretującego Kościoła, stąd w Biblii szukano bez mała jedyne go autorytetu w drodze do życia wiecznego. Nieprzypadkowo więc historycy Kościoła odróżniają np. samą doktrynę Erazma, przenikniętą autentyczną religijnością biblijną, od jej ambivalentnego doktrynalnie oddziaływania, zwłaszcza gdy zwróci się uwagę na krytykę Kościoła instytucjonalnego podjętą przez Erazma, choć wręcz „subtelna” w porównaniu z wrogami Kościoła, fabrykującymi rozmaite *Dunkel-männerbriefe* (*Listy ciemnych mężów*) i obrzucającymi ortodoksyjnych teologów i zakony drwinami oraz fabrykującymi wobec nich pomówienia natury obyczajowej. Z drugiej strony humanizm pozostawiający w ramach *studia humanitatis* z kultury filozoficznej jedynie filozofię moralną zdawał się nie-

nalistyczno-naturalistycznym ujęciom kultury renesansu była ona przesycona czynnikiem religijnym, to także słusznie A. Buck dostrzeże, iż była to nierzadko religijność nieortodoksyjna. Jeśli bowiem wyeksponuje się znaczenie mądrości nadanej ludziom przez Boga w pierwotnym objawieniu, co umożliwia poszukiwanie *communis religio*, to nietrudno dostrzec, że postawa taka prowadzi jednak nierzadko do relatywizacji chrześcijaństwa czy wręcz do synkretyzmu obniżającego wartość tradycyjnej religijności, a z całą pewnością do jej antropomorfizacji. Zob. A. B u c k, *Christlicher Humanismus in Italien*, [w:] *Renaissance – Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten*, Wiesbaden 1984, s. 23-34. Jak rozpowszechniona była ta postawa nawet w kręgach renesansowego arystotelizmu chrześcijańskiego wskazuje piśmiennictwo Charlesa de Bovellea (Carolus Bovillus), wpływowego ucznia Lefèvre’a, który głosił sapiencjalnie pojętą filozofię religijną z praksytycznymi odniesieniami, odwołującymi się wręcz do magicznie pojętej wizji boskiego umysłu ludzkiego (popularyzowanej przez hermetyzm odnowiony przez florencki neoplatonizm – M. Ficino tłumaczy przecież *Corpus hermeticum*), który jest w stanie opanować świat materialny i budować *civitas perfecta*. Zob. J. C z e r k a w s k i, *Charles de Bovellea koncepcja filozofii*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 31 (1985), s. 79-108. Na temat szerszego kontekstu tego nurtu we Francji zob. D. P. W a l k e r, *The Prisca Theologia in France*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 17 (1954), s. 204-259. W kwestii filozoficzno-religijnej tradycji platońskiej (Ficino, Pico della Mirandola, Mikołaj z Kuzy) zob. S w i e - ż a w s k i, *Między średniowieczem a czasami nowożytnymi*, s. 165-289, 206-222; t e n ż e, *Dzieje filozofii europejskiej*, t. 3, s. 164-274.

mal roztopiać w niej naturalistycznie całą doktrynę chrześcijaństwa, zwłaszcza że nawet Erazm, tak wpływowy na gruncie ogólnoeuropejskim, ujawniał dystans wobec sakramentalnego wymiaru życia religijnego czy nawet wobec więzi z Kościołem katolickim, w którym pozostał dlatego, że uważał go tylko za „względnie najlepszy” spośród innych wyznań chrześcijańskich („dlatego znoszę ten Kościół, dopóki nie zobaczę lepszego”). Stąd też nierzadko z kręgów erazmiańskich wywodziły się ruchy, których „ewangelizm” był bliższy ujęciom reformacyjnym⁵².

Z drugiej strony żarliwe otwarcie humanizmu na literaturę starożytną wprost lub pośrednio podważało prawomocność dominujących w średniowieczu opcji filozoficznych, czyli faktycznie scholastycznych form arystotelizmu zespolonego z kulturą chrześcijańską, utożsamianego przez humanistów ze skostniałą i niereformowalną scholastyką. Wprowadzało także w jej krąg elementy kultury pogańskiej z jej naturalizmem, co sprzyjało wspomnianemu rozwojowi nieortodoksyjnego arystotelizmu, choćby był on zgodny z hermeneutyką humanizmu (podejście filologiczno-historyczne), a także naturalistycznej interpretacji neoplatonizmu. Zacierając różnicę między filozofią a teologią akcentowaną przez arystotelizm chrześcijański, promowano ukierunkowaną na elity religijne pogłębianą mądrość. Nierzadko przechodzono też od teologii negatywnej do wątków mistycyzująco-teozoficznych (gnostycyzm), a tym samym faktycznie uwidaczniała się niezależność od wykładni tradycyjnej doktryny chrześcijańskiej dokonywanej przez Kościół hierarchiczny, nawet jeśli nurt neoplatoński był rozwijany przez tak wpływowe postacie chrześcijańskiej kultury renesansowej, jak kard. Mikołaj z Kuzy, zwłaszcza że przed Soborem Trydenckim⁵³ postawa Kościoła była jeszcze niejednoznaczna wobec takich formacji jak hermetyzm czy kabała, w których widziano ślady pierwotnego Objawienia⁵⁴.

⁵² Zob. dokumentację: T ü c h l e, B o u m a n, *Historia Kościoła*, t. 3, s. 30-36, 113-114. Por. A. A u e r, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen nach dem „Enchiridion militis christiani” des Erasmus von Rotterdam*, Düsseldorf 1954; L. B o u y e r, *Autour d'Érasme. Études sur le Christianisme des humanistes catholiques*, Paris 1955; E.W. K o h l s, *Die Theologie des Erasmus*, t. 1-2, Basel 1966; K. S c h ä t t i, *Erasmus von Rotterdam und die Römische Kurie*, Berlin 1954.

⁵³ Na temat drugiej fazy kształtowania się omawianego nurtu, związanej z ruchem intelektualnym, który stymulował dzieło Soboru Trydenckiego, zob. S. J a n e c z e k, *Nowożytny arystotelizm chrześcijański*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo. Interdyscyplinarny Rocznik Filozoficzno-Naukowy” 12 (2007) (w druku).

⁵⁴ Zob. S w i e ż a w s k i, *Między średniowieczem a czasami nowożytnymi* s. 165-189; t e n ż e. *Dzieje filozofii europejskiej*, t. 3, s. 217-244. Por. np. M. d e G a n d i l l a c, *Nicolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Düsseldorf 1953; R.

*

Powstanie nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego warunkował najpierw, w sensie pozytywnym i negatywnym, renesansowy humanizm filologiczno-historyczny. W pierwszym przypadku dostarczał on metod hermeneutycznych, które pozwalały na pogłębione studium autentycznego arystotelizmu, przesłoniętego przez średniowieczne syntezy scholastyczne. Zastosowanie hermeneutyki renesansowej zaowocowało odrodzeniem studiów arystotelesowskich, które w imię dbałości o odczytanie autentycznego dziedzictwa Arystotelesa odwoływały się do interpretatorów bardziej literalnych, takich jak Aleksander z Afrodyzji czy Awerroes. Praktyka ta wywołała niepokój o zgodność doktryny arystotelizmu z doktryną chrześcijańską, podciągając zabiegi o wykorzystanie interpretacji, które spełniały ten wymóg, czyli z czasów złotej scholastyki w formie tzw. *via antiqua*. Równocześnie podkreślenie roli schrystianizowanego arystotelizmu nabierało znaczenia wobec pluralizmu filozoficznego, który zagrażał jedności teologii chrześcijańskiej, zwłaszcza że neoplatonizm renesansowy był uwikłany w różne wątki naturalistyczne. Prowadziły one do ufilozoficznienia religii, zagrażając jej tożsamości przez relatywizację znaczenia objawienia biblijnego, które traktowały jako jeden z elementów mistycyzującej mądrości. Z drugiej strony renesansowy humanizm, akcentując rolę studiów filologiczno-historycznych, ograniczał znaczenie filozofii, którą co najwyżej sprowadzał do praktycznej refleksji etycznej. Nic więc dziwnego, że reforma z połowy XV wieku – zainicjowana przez papieża Mikołaja V, znakomitego humanistę – dbała o zachowanie jedności doktryny kościelnej, w której filozofia pełniłaby zadomowioną funkcję racjonalnego fundamentu wiary religijnej. Reforma ta zmierzała z jednej strony do odnowienia ducha filozoficznego, który widziała w maksymalistycznie pojętej filozofii arystotelizmu, a z drugiej troszczyła się, by ten arystotelizm był uzgodniony z chrystianizmem.

BIBLIOGRAFIA

A u e r A.: Die vollkommene Frömmigkeit des Christen nach dem „Enchiridion militis christiani” des Erasmus von Rotterdam, Düsseldorf 1954.

B e d o u e l l e G.: Lefèvre d’Étaples et l’intelligence des écritures, Genève 1976.

H a u b s t, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Keus*. Trier 1952.

- Birkenmajer A.: Der Streit des Alonso von Cartagena mit Leonardo Bruni Earetiono, [w:] tenże. *Etudes d'histoire des sciences et de la philosophie du moyen âge*, Wrocław 1970.???
- Bouyer L.: *Autour d'Érasme. Études sur le Christianisme des humanistes catholiques*, Paris 1955.
- Branca V.: Ermolao Barbaro and Late Quattrocento Venetian Humanism, [w:] *Renaissance Venice*, red. J. R. Hale, London 1973, s. 218-243.
- Buck A.: *Christlicher Humanismus in Italien*, [w:] *Renaissance – Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten*. Wiesbaden 1984 s. 23-34.
- *Die „Studia humanitatis“ und ihre Methode*, „Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance“ 21 (1959), s. 273-290.
- Cavazza S.: *Platonismo e riforma religiosa. La Theologia vivificans di Jacques Lefèvre d'Étaples*, „Rinascimento“ ser. 2 22 (1982), s. 99-149.
- Chantraine G.: „Mystère“ et „philosophie du Christ“ selon Erasme. *Etude de la lettre à Paul Volz et de la „Ratio verae theologiae“ (1518)*, Namur 1971.
- Ciszeński M.: *Arystotelizm chrześcijański Jerzego z Trapezuntu*, „Studia Mediewistyczne“ 15 (1974), s. 3-70.
- *Franciszka de Sylvestris koncepcja nieśmiertelności duszy ludzkiej*, Lublin 1995.
- *Kardynała Bessariona interpretacja filozofii Platona i Arystotelesa*, Lublin 1990.
- Copenhaver B.P.: *Lefèvre d'Étaples, Symphorien Champier and the Secret Names of God*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes“ 40 (1977), s. 189-211.
- Copenhaver B.P., Schmitt Ch. B.: *Renaissance Philosophy*, Oxford 1992.
- Czerkawski J.: *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. 45-85.
- *Charles de Bovellesa koncepcja filozofii*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej“ 31 (1985), s. 79-108.
- Dolfen Ch.: *Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur scholastischen Methode*, Osnabrück 1936.
- Domąński J.: *Czym były „studia humanitatis“? Leonarda Bruniego „De studiis et litteris“ (1422-1425)*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce“ 43 (1999), s. 7-28.
- *Erazm i filozofia*, Wrocław 1973, Warszawa 2001².
- „Nova“ und „vetera“ bei Erasmus von Rotterdam. *Ein Beitrag zur Begriffs- und Wertungsanalyse*, [w:] *Antiqui und moderni. Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter*, red. A. Zimmermann, Berlin 1974, s. 515-528.
- „Scholastyczne“ i „humanistyczne“ pojęcie filozofii, „Studia Mediewistyczne“ 19 (1978), z. 1.
- *Św. Tomasz, Erazm z Rotterdamu i renesansowy humanizm biblijny*, [w:] *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, red. S. Swieżawski, J. Czerkawski, Lublin 1978, s. 91-166.
- Gandillac de M.: *Nicolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Düsseldorf 1953.
- Epiney-Burgard G.: *Die Wege der Bildung in der Devotio Moderna*, [w:] *Lebenslehren und Weltenwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie*, red. H. Boockmann, B. Moeller, K. Stackmann, Göttingen 1989, s. 181-200.
- Ferguson W. K.: *Renaissance in Historical Thought*, Cambridge (Mass.) 1942.
- Freudenthal J.: *Leonardo Bruni als Philosoph*, „Neue Jahrbucher für das Klassische Altertum. Geschichte und Deutsche Literatur und für Pädagogik“ 27 (1911), z. 1, s. 48-66.
- Garin E.: *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Bari 1961.
- Haubst R.: *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Keus*, Trier 1952.
- Heller H.: *The Evangelicism of Lefèvre d'Étaples. 1525*, „Studies in the Renaissance“ 19 (1972), s. 42-77.

- Hoffmann M.: Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam, Tübingen 1972.
- Janeček S.: Elementy humanizmu renesansowego w szkole jezuickiej, [w:] *Renesansowy ideał chrześcijanina*, red. W. Sajdek, Lublin 2006, s. 299-333.
- *Logika czy epistemologia. Historycznofilozoficzne uwarunkowania nowożytnej koncepcji logiki*, Lublin 2003.
- *Między nowożytnym arystotelizmem chrześcijańskim a drugą scholastyką. Rozważania o naturze i uwarunkowaniach kategoryzacji w historii filozofii*, „Acta Mediaevalia” 18 (2005), s. 193-212.
- *Nowożytny arystotelizm chrześcijański*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo. Interdyscyplinarny Rocznik Filozoficzno-Naukowy” 12 (2007) (w druku).
- Kessler E.: Die Pädagogik der italienischen Humanisten im Kontext des späten Mittelalters, [w:] *Lebenslehren und Weltenwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie*, red. H. Boockmann, B. Moeller, K. Stackmann, Göttingen 1989 s. 160-180.
- *Introducing Aristotle to the Sixteenth Century. The Lefèvre Enterprise*, [w:] *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Century. Conversations with Aristotle*, red. C. Blackwell, S. Kusukawa, Aldershot 1999, s. 1-21.
- *The Intellective Soul*, [w:] *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, red. Ch. B. Schmitt i in., Cambridge 1988, s. 485-534.
- Kibre P.: The Intellectual Interests Reflected in Libraries of the Fourteenth and Fifteenth Centuries, „Journal of the History of Ideas” 7 (1946), s. 257-297.
- Knowles M. D., Obolensky D.: *The Christian Centuries*, t. 2: Middle Ages, New York 1969; pol.: *Historia Kościoła*, t. 2: 600-1500, przeł. R. Turzyński, Warszawa 1988.
- Kohls E. W.: *Die Theologie des Erasmus*, t. 1-2, Basel 1966.
- Kristeller P. O.: *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, przeł. G. Błachowicz i in., red. L. Szczucki, Warszawa 1985.
- Laffranchi M.: *Dialettica e filosofia in Lorenzo Valla*, Milano 1999.
- Laurent M. H.: *Introductio. Le Commenataire de Cajétan sur le „De Anima”*, [w:] *Thomas de Vio Cardinalis Caietanuis (1469-1534). Scripta philosophica. Commentaria In „De Anima” Aristotelis*, ed. P. J. Coquelle, t. 1, Romae 1938.
- Lohr Ch. H.: *Metaphysics*, [w:] *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, red. Ch. B. Schmitt i in., Cambridge 1988, s. 538-604.
- Massaut J. P.: *Erasmus et saint Thomas*, [w:] *Colloquia Erasmiiana Touronensia (Douzième Stage International d’Etude Humanistes, Tours 1969)*, t. 2, Paris 1972, s. 581-611.
- Mommsen Th. E.: *Petrarch’s Conception of the “Dark Ages”*, [w:] *et n z e, Medieval and Renaissance Studies*, ed. E. F. Rice, Ithaca (N.Y.) 1959, s. 106-129.
- Mooney M. (red.): *Renaissance Thought and its Sources*, New York 1979.
- Nardi L. B.: *Saggi sull’aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze 1958.
- Olvieri L. (red.): *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Padova 1983.
- Pantin I.: *Les „Commentaires” de Lefèvre d’Étaples au Corpus Hermeticum*, [w:] *Présence d’Hermès Trismégiste*, red. A. Faivre, Paris 1988, s. 167-183.
- Perriah A.: *Humanistic Critiques of Scholastic Dialectic*, „The Sixteenth Century Journal” 13 (1982), s. 3-22.
- Pomian K.: *Historia między retoryką a teologią. Niektóre problemy myśli historycznej doby Odrodzenia i Reformacji*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 9 (1964), s. 23-74.
- Poppi A. (red.): *Scienza e filosofia all’Università Padova nel quattrocento*, Padova 1983.
- Rädle F.: *Erasmus als Lehrer*, [w:] *Lebenslehren und Weltenwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Lebenslehren und Weltenwürfe im Übergang vom Mittelalter zur*

- Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie, red. H. Boockmann, B. Moeller, K. Stackmann, Göttingen 1989, s. 214-232.
- Renaudet A.: Paris from 1494 to 1517. Church and University, Religious Reforms. Culture and the Humanists' Critiques', [w:] French Humanism. 1470-1600, red. W. Gundersheimer, London 1969, s. 65-89.
- Renaudet A.: Un problème historique. La pensée religieuse de J. Lefèvre d'Étaples, [w:] Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi, t. 1, Firenze 1955, s. 621-650.
- Rice E. F.: De magia naturali of Jacques Lefèvre d'Étaples, [w:] Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller, New York 1976, s. 19-29.
- Jacques Lefèvre d'Étaples and the Medieval Christian Mystics, [w:] Florilegium Historiale. Essays Presented to Wallace K. Ferguson, red. J. G. Rowe, W. H. Stockdale, Toronto 1971, s. 89-124.
- The Humanist Idea of Christian Antiquity. Lefèvre d'Étaples and His Circle, [w:] French Humanism. 1470-1600, red. W. Gundersheimer, London 1969, s. 163-180.
- Humanism Aristotelianism in France. Jacques Lefèvre d'Étaples and His Circle, [w:] Humanism in France, red. A. H. T. Levi, Manchester 1970, s. 132-149.
- Ritter G.: Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitaeten des XV. Jahrhunderts, Heidelberg 1922 (przedruk 1963).
- Schätti K.: Erasmus von Rotterdam und die Römische Kurie, Berlin 1954.
- Schmitt Ch. B.: Aristotle and the Renaissance. Cambridge, Mass 1983 (fr.: Aristote à la Renaissance, przeł. L. Giard, Paris 1992).
- The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities, London 1984.
- Schottenlohr O.: Erasmus im Ringen um die humanistische Bildungsform. Ein Beitrag zum Verständnis seiner geistigen Entwicklung, Münster 1933, s. 5-30.
- Świeżawski S.: Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu, Kraków 1990.
- Les débuts de l'Aristotélisme chrétien moderne, „Organon” 7 (1970), s. 177-194 (pol.: Początki nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego, „Roczniki Filozoficzne” 19 (1971), z. 1, s. 41-66).
- Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku, t. 1: Poznanie, Warszawa 1974; t. 2: Wiedza, Warszawa 1974; t. 3: Byt, Warszawa 1978; t. 4: Bóg, Warszawa 1979; t. 6: Człowiek, Warszawa 1983.
- Influence de Saint Bonaventure sur la pensée du XV^{ème} siècle, [w:] S. Bonaventura 1274-1974, t. 3, Grottaferrata 1974, s. 715-719.
- Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku, Warszawa 1983.
- Święty Tomasz na nowo odczytany. Wykłady w Laskach, Kraków 1983.
- W nowej rzeczywistości. 1945-1965, Lublin 1991.
- Tühle H., Bouman C.A.: Reformation und Gegenreformation. Einsiedeln 1965 (pol.: Historia Kościoła, t. 3: 1500-1715, przeł. J. Piesiewicz, Warszawa 1986).
- Tavoni M.: Latino, grammatica, volgare. Storia di una questione umanistica, Padova 1984.
- Vasoli C.: Jacques Lefèvre d'Étaples e le origini del „fabrismo”, „Rinascimento” 10 (1959), s. 221-254.
- Walker D. P.: The Prisca Theologia in France, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 17 (1954), s. 204-259.
- Weil A. G.: Heinrich von Gorkum († 1431). Seine Stellung in der Philosophie und Theologie des Spätmittelalters, Einsiedeln 1962.

ONCE AGAIN ABOUT THE “ORIGINS OF MODERN
CHRISTIAN ARISTOTELIANISM”

S u m m a r y

The origin of modern christian Aristotelianism founded first, in the positive and negative sense, the Renaissance philological-historical humanism. In the first case it provided hermeneutic methods which ensured a study of authentic Aristotelianism covered by the medieval scholastic syntheses. The application of Renaissance hermeneutics brought forth the revival of Aristotelian studies. They made efforts to read out the authentic heritage of Aristotle, therefore they referred to more literal interpreters, such as Alexander of Afrodisia or Averroës. This practice aroused anxiety about the conformity of the Aristotelian doctrine to the Christian doctrine and called for some steps to use the interpretations that satisfied this condition, i.e. the times of golden scholasticism in the form of the so-called of *via antiqua*. At the same time the role of Christianised Aristotelianism was stressed *vis-à-vis* philosophical pluralism which threatened the unity of Christian theology, especially neo-Platonism involved in various naturalistic trends. They made religion philosophical and threatened its identity through the relativization of the Biblical revelation. The latter was treated as one of the elements of mystic wisdom. On the other hand Renaissance humanism by stressing the role of philological-historical studies reduced the importance of philosophy, treated at most as a praxistic ethical reflection. No wonder then that the reform of the mid-15th century – initiated by Pope Nicholas V, a prominent humanist – made efforts to preserve the unity of the church doctrine in which philosophy would play the role of a rational foundation of religious faith. This reform tended on the one hand to the revival of the philosophical spirit, especially the maximalistically understood philosophy of Aristotelianism, on the other it sought to conform this Aristotelianism to Christianity.

Summarised by Rev. Stanisław Janeczek

Słowa kluczowe: historia filozofii; renesans; nowożytny arystotelizm chrześcijański.

Key words: history of philosophy, Renaissance, modern christian Aristotelianism.

Information about Author: Rev. Prof. Dr STANISŁAW JANECEK – Chair of History of Polish Philosophy, Faculty of Philosophy, The John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: janeczek@kul.lublin.pl