

KS. STANISŁAW JANECZEK  
Lublin

## SPÓR O ROLĘ WOLFFIANIZMU W POLSKIM OŚWIECENIU ANTONI WIŚNIEWSKI SP A CHRISTIAN WOLFF

Brak syntetycznego opracowania filozofii polskiego Oświecenia<sup>1</sup> sprawia, że punktem odniesienia w formułowaniu jej kwalifikacji i określaniu teoretyczno-kulturowych źródeł tego nurtu są głównie analizy dokonane przez historyków nauki polskiej<sup>2</sup>. O ile sytuacja ta jest cenna w perspektywie ukazania kulturowego tła oświeceniowych przemian w filozofii, o tyle wydaje się, że może być przyczyną formułowania błędnych opinii o istocie tych dokonań. Śledzenie zmian w szkolnictwie pod kątem obecności – czy też braku – nowożytnych elementów w wykładzie poszczególnych przedmiotów (ujętej *quasi*-statystycznie, bo ocenianej zwłaszcza w aspekcie ilościowym) sprawia, że dopiero osiągnięcia KEN uznaje się za zbieżne ze standardami Oświecenia. Modyfikacje te traktuje się przy tym jako efekt długotrwałego i zróżnicowanego pod względem form i środków, stopniowego „[...] narastania nowych treści w wykładach szkolnych, które musiało doprowadzić do zmiany samych programów i organizacji szkolnictwa [...]”<sup>3</sup>, czyli do spektakularnych decyzji, uznanych za

---

<sup>1</sup> J. Domański, Z. Ogonoński, L. Szczucki. *Zarys dziejów filozofii w Polsce, wiek XIII-XVII*. Warszawa 1989 oraz S. Borzym, H. Floryńska, B. Skarża, A. Wolicki. *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1818*. Warszawa 1983.

<sup>2</sup> Okazją do podjęcia problematyki polskiego szkolnictwa w dobie Oświecenia i w okresie go poprzedzającym była 200 rocznica powołania Komisji Edukacji Narodowej. Analizy te ukierunkowała metodologiczno-historyczna rozprawa I. Stasiewicz: *Poglądy na naukę w Polsce okresu Oświecenia na tle europejskim*. Wrocław 1967. Opublikowano następnie, opartą na bogatym materiale źródłowym, pracę autorstwa B. Bieńkowskiej i T. Bieńkowskiego: *Kierunki recepcji nowożytnej myśli naukowej w szkołach polskich (1600-1773)*. Cz. 1: *Przyrodznawstwo*. Warszawa 1973; Cz. 2: *Humanistyka*. Warszawa 1976 oraz dwa tomy pod red. I. Stasiewicz-Jasiukowej: *Nowożytna myśl naukowa w szkołach Komisji Edukacji Narodowej*. Wrocław 1973 oraz *Nowożytna myśl naukowa w szkołach i księgozbiorach polskiego Oświecenia*. Wrocław 1976.

<sup>3</sup> Bieńkowska, Bieńkowski. *Kierunki recepcji* cz. 1 s. 8. Por. S. Salmonowicz. *Nauczanie filozofii w Toruńskim Gimnazjum Akademickim (1658-1793)*. W: *Nauczanie filozofii w Polsce w XV-XVIII wieku*. Pod red. L. Szczuckiego. Wrocław 1978 s. 137-140.

momenty przełomowe. Okres poprzedzający powstanie KEN oceniany jest więc jako przejaw eklektycznej i niekonsekwentnej, choć kulturowo ważnej asymilacji zasad nowej metodologii i konkretnych odkryć naukowych. Kwalifikację tę rozciąga się również i na przedsięwzięcia o charakterze filozoficznym. Postawa taka jest o tyle uprawniona, że zwłaszcza na gruncie przyrodznawstwa ramy strukturalne nauki pokrywały się ze szkolnym kursem filozofii, który został w pewnym momencie „rozsadzony” przez wykład nauk przyrodniczych, co doprowadziło do faktycznego wyrugowania wykładu filozofii w szkołach KEN<sup>4</sup>. Z drugiej jednak strony jednobrzmiąca kwalifikacja tego nurtu, formułowana tak w odniesieniu do osiągnięć naukowych jak i do dokonań filozoficznych, grzeszy uproszczeniami. Nieporozumienie to wynika m.in. z odmiennej oceny eklektyzmu na gruncie historii nauki i historiografii filozoficznej. O ile w pierwszej perspektywie jest on synonimem formy niekonsekwentnej, przejściowej, niepełnej, a więc i niesamoistnej, o tyle w filozofii stanowi uprawniony sposób twórczego, choć nie w pełni oryginalnego myślenia, a więc przykład postawy docelowej, cennej samej z siebie. Ponadto podkreśla się wpływ myśli Ch. Wolffa, uznawanego powszechnie za podstawowy autorytet filozoficzny i metodologiczno-naukowy pierwszej fazy przemian dokonywanych w duchu nowożytnym. Z jednej strony widzi się jednak w przeszczepieniu filozofii Wolffa przejaw kompromisowego eklektyzmu (wolffianizm występuje bowiem razem ze scholastyką w szkołach katolickich), a z drugiej – zbieżności z myślą nowożytną (np. w ocenie szkół innowierczych)<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Chociaż Komisja dopuszczała co prawda wykład metafizyki, to faktycznie – nie przedstawiając żadnych wytycznych programowych i nie troszcząc się o odpowiednie opracowania podręcznikowe – wyrugowała nauczanie metafizyki z podległych sobie szkół. Jedynym elementem „postfilozoficznym” była oparta na psychologii opisowej logika oraz etyka sprowadzająca się do przedstawienia zasad prawa naturalnego oraz obowiązków człowieka, głównie społecznych. Zob. *Ustawodawstwo szkolne za czasów KEN*. Wyd. J. Lewicki. Kraków 1925 s. 36; A. J o - b e r t. *Komisja Edukacji Narodowej w Polsce (1773-1794). Jej dzieło wychowania obywatelskiego*. Przeł. M. Chamcówna. Wrocław 1979 s. 139-142.

<sup>5</sup> Począwszy od W. Smoleńskiego podkreśla się wpływ myśli Wolffa czy – szerzej – Oświecenia niemieckiego na prekursorskie próby reformy nauczania filozofii w szkolnictwie polskim w XVIII wieku. Współcześnie pogląd ten upowszechnia zwłaszcza I. Stasiewicz-Jasiukowa. Zob. S m o l e Ń s k i. *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII*. Warszawa 1979 s. 62-104; W. W ą s i k. *Historia filozofii polskiej*. T. 1. Warszawa 1958 s. 177-178, 215-220; t e Ń z e. *Kartezjusz w Polsce*. „Przegląd Filozoficzny” 40:1937 z. 2 s. 207-210, 223-240; z. 4 s. 414-422; L. C h m a j. *Kartezjanizm w Polsce w XVII i XVIII w.* „Myśl Filozoficzna” 5:1956 s. 70-76, 83-91; J. N o w a k - D ł u ż e w s k i. *Stanisław Konarski*. Warszawa 1951 s. 183-184; S t a s i e w i c z. *Poglądy na naukę* s. 89-92, 97-99, 106-116; M. I ł o w i e c k i. *Dzieje nauki polskiej*. Warszawa 1981 s. 103; E. R o s t w o r o w s k i. *Historia powszechna. Wiek XVIII*. Warszawa 1980 s. 528, 577, 631-635; W. T a t a r k i e w i c z. *Historia filozofii*. T. 2.

Wpływ Wolffa w polskim szkolnictwie miał się ujawnić szczególnie pod koniec lat czterdziestych i na początku pięćdziesiątych wieku XVIII, by następnie ustąpić oddziaływaniu dokonań angielskich i francuskich. Recepcja filozofii niemieckiego Oświecenia pełniła funkcje swoistej metody walki ze scholastyką, gdyż stanowiła naznaczony kompromisowością eklektyczny splot tradycji z nowożytnością. Cenny w perspektywie polskiej szkoły wyznaniowej był brak w tym nurcie Oświecenia zdecydowanych tendencji antyreligijnych oraz jego szkolny i popularny charakter, a w przypadku Wolffa także skłonność do systematyzowania czy wręcz do schematyzowania<sup>6</sup>.

Powszechnie uważa się, że po przejściowych próbach reform polskiego szkolnictwa dokonywanych przez teatynów skuteczne dzieło przemian podjęli pijarzy. Spektakularną inauguracją tych osiągnięć było utworzenie w roku 1740 warszawskiego Collegium Nobilium, pierwszym merytorycznie przejawem – publikacja w 1746 roku „tez” filozoficznych z zakresu przyrodoznawstwa, przygotowanych przez profesora tego zakładu wychowawczego, czyli A. Wiśniewskiego<sup>7</sup>, a jej organizacyjno-prawnym zwieńczeniem – sformułowanie przepisów szkolnych, będących efektem wizytacji apostolskiej polskiego szkolnictwa pijarskiego z roku 1753<sup>8</sup>. Ten kontekst kulturowo-interpretacyjny tłumaczy

---

Warszawa 1978 s. 185-186; t e n ż e. *Materiały do dziejów nauczania filozofii na Litwie*. W: *Archiwum Komisji do Badań Historii Filozofii w Polsce*. T. 2. Cz. 2. Kraków 1926 s. 35-38; J. P u j d a k. *Antoni Wiśniewski prekursor filozofii Oświecenia w Polsce*. Londyn 1974 s. 108-113; O. N a r b u t t. *O pierwszym podręczniku logiki. Z rozważań nad filozofią Oświecenia*. Łódź 1968 s. 23-26; S a l m o n o w i c z. *Nauczanie filozofii* s. 172-173, 182, 190-197; B i e ń k o w s k a, B i e ń k o w s k i. *Kierunki recepcji* cz. 1 s. 15-17, 114-116; cz. 2 s. 3-8, 93-96.

<sup>6</sup> Wskazuje się, że w odróżnieniu od Oświecenia francuskiego czy angielskiego twórcze osiągnięcia filozofii niemieckiej powstawały na uniwersytetach podporządkowanych państwu i Kościołom. Filozofia, jak w czasach Średniowiecza, pełniła tam dalej funkcje propedeutyki teologii lub prawa, a jej profesorowie zaś, będący najczęściej pastorami lub synami pastorów, wykładali często także i teologię (np. Ch. Thomasius). Te kościelno-universyteckie więzi oraz brak jednorodności wyznaniowej, strzegący przed uniformizmem religijnym, rodzącym często postawy nietolerancji, umożliwił splot racjonalizmu i humanizmu z teologią chrześcijańską. W konsekwencji – jak to określa obrazowo Y. Beval – miasto człowieka pozostawało miastem Boga, a postulaty przeobrażeń społecznych były dalej ugruntowane na przemianie moralnej i religijnej. Zob. Y. B e l e v a l. *L’Aufklärung à contre – Lumières*. „Archives de philosophie” 42:1979 z. 4 s. 631-633; W. S c h m i d t - B i g g e m a n n. *Emancipation par infiltration. Institutions et personnes de la „Frühauflklärung” allemande*. Tamże s. 529-545; S t a s i e - w i c z. *Poglądy na naukę* s. 80-81, 89-92.

<sup>7</sup> A. W i ś n i e w s k i. *Propositiones philosophicae ex physica recentiorum, quas [...] publice propugnandas suscepit in Collegio Nobilium Varsaviensis Scholarum Piarum [...] Ignatius Pac [...] Varsaviae 1746*.

<sup>8</sup> *Ordinationes Visitationis Apostolicae Pro Provincia Polona Clericorum Regularium Paupe-*

zasadność ograniczenia materiału źródłowego do pism Wiśniewskiego i Wolffa, których analiza umożliwi sprawdzenie, czy istotnie specyfikę pierwszego etapu polskich reform szkolnych w zakresie filozofii wyznacza wpływ filozofii niemieckiej. Upatrywanie zaś w Wiśniewskim autora rozporządzeń dotyczących nauczania filozofii w szkołach pijarskich nakazuje przedstawić także odnośne przepisy zakonnych *Ustaw*<sup>9</sup>. Dla pogłębienia analiz ukazujących ewentualne związki i różnice między dokonaniem Wiśniewskiego i Wolffa niezbędne jest także komparatystyczne przedstawienie innych ujęć wykorzystywanych w ówczesnych szkołach pijarskich. Dotyczy to całościowych kursów filozofii (stanowiących, zwłaszcza w studium kleryckim, obowiązkowy fundament wykładu)<sup>10</sup> E. Pourchota (Purchotius)<sup>11</sup> i E. Corsiniego<sup>12</sup> oraz opracowań poszczególnych działów filozofii, które przybliżyła polskiemu czytelnikowi warszawska drukarnia pijarska. Wśród nich są tak znane prace, jak podręcznik logiki A. Ge-

---

*rum Matris Dei Scholarum Piarum*. Varsaviae 1753-1754 (faktycznie zostały opublikowane w roku 1755 lub nawet w 1756). Ze względu na wielkie znaczenie dla dziejów oświaty w Polsce wydano je także trzykrotnie (częściowo) w języku polskim. Wykorzystuję tu najczęściej cytowane tłumaczenie: S. K o n a r s k i. *Ustawy szkolne*. Przeł. W. Germain. Przepisy J. Czubek. Wstęp S. Kot. Kraków 1925. Ustalenia te poprzedziły projekty pochodzące być może już z roku 1730, a nawet z 1727, a na pewno zaś z lat 1736-1740, usankcjonowane przez kapitułę prowincjalną w Łowiczu w roku 1741. Były one realizowane w studium dla nauczycieli pijarskich w Rzeszowie, a także przez krótki czas w Wilnie, a od roku 1740 w Collegium Nobilium w Warszawie. Zob. *Historia Domus Varsavienis Scholarum Piarum (1729-1784)*. Opr. L. Chmaj. Wrocław 1959 s. 24-27; J. B u b a. *Rodowód Collegium Nobilium*. W: *Nowożytna myśl naukowa w szkołach i księgozbiorach polskiego Oświecenia*. Pod red. I. Stasiewicz-Jasiukowej. Wrocław 1976 s. 28; N o w a k - D ł u ż e w s k i. *Stanisław Konarski* s. 34-46; W. K o n o p c z y ś k i. *Stanisław Konarski*. Warszawa 1926 s. 84, 102-114, 352; Ł. K u r d y b a c h a. *Działalność pedagogiczna Stanisława Konarskiego*. Wrocław 1957 s. 29-47.

<sup>9</sup> P u j d a k. *Antoni Wiśniewski* s. 135-137.

<sup>10</sup> *Ordinationes Visitationis Apostolicae* cz. 3 § 233-234. Por. K o n a r s k i. *Ustawy szkolne* s. 477.

<sup>11</sup> E. Pourchot jest autorem (mającego przynajmniej sześć wydań) pięciotomowego kursu filozofii pt. *Institutiones philosophicae ad faciliorem veterum, ac recentiorum philosophorum lectionem comparatae*, wychodzącego w latach 1695-1751. Tom ostatni zawiera ćwiczenia do wykładu pt. *Exercitationes scholasticae in varias partes philosophiae*.

<sup>12</sup> E. Corsini jest autorem m.in. całościowych zarysów filozofii mających szereg wydań, wychodzących w dwóch mutacjach (uwzględniających lub też nie wykład matematyki), w ramach których zachodziły także różnice strukturalne i treściowe: *Institutiones philosophicae ad usum Scholarum Piarum* (t. 1-5) oraz *Institutiones philosophicae ac mathematicae ad usum Scholarum Piarum* (t. 1-6, a niekiedy także 7).

novesiego (Genuensis)<sup>13</sup>, metafizyki F. Jacquiera<sup>14</sup> czy filozofii przyrody J. Redlhammera<sup>15</sup>. Tak szerokie ujęcie tematu (pozornie gubiące zasadniczą linię rozważań) poprzez ześrodkowanie się na ukazaniu charakterystycznej dla wymienionych ujęć specyfiki filozoficznych deklaracji, struktury, treści, metod uzasadniania i wykładu oraz zalecanej lub wykorzystywanej przez nie literatury przedmiotu pomoże określić właściwą kwalifikację uprawianej w szkołach pijarskich filozofii – o której sądzi się, że była modyfikacją scholastyki lub przejawem tzw. Oświecenia chrześcijańskiego<sup>16</sup> – a tym samym dostarczy instrumentarium do rozstrzygnięcia kwestii wpływu wolffianizmu na dydaktykę filozofii w Polsce w połowie XVIII wieku.

<sup>13</sup> A. G e n u e n s i s. *Elementorum artis logico-criticae libri V*. Neapoli 1745. Korzystam tu z wydania polskiego z roku 1771, dokonanego w Warszawie.

<sup>14</sup> F. J a c q u i e r. *Institutiones philosophicae ad studia theologica potissimum accommodatae [...]* Tomus secundus, metaphysicam complectens. Varsaviae 1771.

<sup>15</sup> J. R e d l h a m m e r. *Philosophia naturalis*. T. 1-2. Varsaviae 1761-1772.

<sup>16</sup> Starsze opracowania (H. Hinz, A. Sikora, B. Suchodolski i W. Lang) upatrują w tzw. nowszej filozofii (*philosophia recentiorum*) etap dojrzewania Oświecenia, nie wykraczający jednak poza eklektyczne włączanie w tradycyjny *corpus* elementów przyrodoznawstwa oraz moralistyki społecznej. Podobnie S. Bednarski i F. Bargieł widzą w tych dokonaniach próbę – asymilującą eklektycznie osiągnięcia nowożytności – „odnowienia scholastyki” (zwłaszcza w zakresie dyskutowanych kwestii wchodzących w skład teodycei, antropologii, przyrodoznawstwa oraz etyki). Według J. Pujdaka, I. Stasiewiczowej oraz B. i T. Bieńkowskich jest to programowy eklektyzm (według Pujdaka różny od scholastyki oraz od Oświecenia), którego kulturotwórcze funkcje ujawniły się zwłaszcza na terenie przyrodoznawstwa, prowadząc w latach pięćdziesiątych (po dominacji wolffianizmu) do zerwania ze scholastyczną, czyli filozoficzną interpretacją przyrody. Jedynie W. Tatarkiewicz, J. Śrutwa, E. Rostworowski, O. Narbutt i J. Czerkawski widzą w tym nurcie jedną z form Oświecenia, tzw. Oświecenie chrześcijańskie, które nastąpiło w Polsce bezpośrednio po okresie dominacji scholastyki, a więc było charakterystyczne dla omawianego tu okresu, czyli lat 1746-1772, tzn. w dobie przygotowań reformy KEN. Por. *Polska myśl filozoficzna. Oświecenie. Romantyzm*. Wyboru dokonali oraz wstępem i przypisami opatrzyli H. Hinz, A. Sikora. Warszawa 1964 s. 13-15; B. S u c h o d o l s k i. *Studia z dziejów polskiej myśli filozoficznej i naukowej*. Wrocław 1959 s. 141-144; W. L a n g. *Z zagadnień historii walki z filozofią scholastyczną*. „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” 2:1954 s. 415-427; S. B e d n a r s k i. *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce*. Kraków 1933 s. 78-80, 300-318; F. B a r g i e ł. *Stanisław Szadurski SJ (1726-1789). Przedstawiciel współczesnej filozofii scholastycznej*. Kraków 1978 s. 225-226, 294-295; t e n ż e. *Benedykt Doboszewicz SJ (1722-ok. 1794) a odnowa filozofii jezuickiej w Polsce w drugiej połowie XVIII wieku*. W: *Studia z historii filozofii. Księga pamiątkowa z okazji 50-lecia pracy naukowej ks. profesora Pawła Siwka SJ*. Kraków 1980 s. 146-206; P u j d a k. *Antoni Wiśniewski* s. 7-8, 108-127; S t a s i e w i c z. *Poglądy na naukę* s. 89-99; B i e Ń k o w s k a, B i e Ń k o w s k i. *Kierunki recepcji* cz. 1 s. 85-113; cz. 2 s. 53-55; T a t a r k i e w i c z. *Historia filozofii* t. 2 s. 185-186; J. Ś r u t w a. *Wychowanie religijno-moralne w Collegium Nobilium 1740-1773*. „Roczniki Filozoficzne” 22:1974 z. 2 s. 17; R o s t w o r o w s k i. *Historia powszechna* s. 528, 577, 631-635; O. N a r b u t t. *O pierwszym polskim podręczniku logiki* s. 17-28; J. C z e r k a w s k i. *Filozofia a oświecenie chrześcijańskie w Polsce*. „Roczniki Filozoficzne” 27:1979 z. 1 s. 259-265.

## I. DEKLARACJE FILOZOFICZNE

Podstawową wytyczną uprawiania filozofii był dla Wiśniewskiego programowy eklektyzm, rozumiany jako uprawniona, bo metodologicznie uzasadniona metoda badawcza. Odwołując się do uznanych autorytetów starożytności i współczesności – przez staranny dobór cytatów poprzedzających kolejne edycje szkolnych zarysów filozofii – pijar nie tylko podkreśla znaczenie zróżnicowanych tradycji filozoficznych w tworzeniu problematyki filozoficznej, ale także stwierdza, iż żadna z nich nie może być wyłącznym nośnikiem prawdy (Cyceron, A. L. Muratori). Tym samym usprawiedliwia to ich nieuprzedzoną (czy nawet wręcz życzliwą), choć krytyczną ocenę (przeciwą kultowi autorytetów), umożliwiającą wykorzystanie znajdujących się w tych dokonaniach elementów prawdy. W istocie postawa ta wymierzona jest przeciwko monopolistycznym zapędom scholastyki, dyplomatycznie „usprawiedliwianym” przez pijara nieznanymi nowymi doktrynami (niechęć ustąpi wraz z zapoznaniem się z rozwiązaniami „nowszych” filozofów) oraz względami światopoglądowymi, które nakazywały widzieć w arystotelizmie chrześcijańskim sprawdzony „fundament” teologii. Zagrożenia te usuwa określenie kryterium eklektycznego doboru. Jest nim przede wszystkim wymóg racjonalności metodologicznej, czyli miłość prawdy, przewyższająca sympatie do poszczególnych systemów czy autorów i nakazująca analizować racje przytaczane na uzasadnienie poszczególnych przekonań. Bliski językowo i merytorycznie arystotelesowskiemu empiryzmowi genetycznemu postulat badania bytów czy „rzeczy” naturalnych łączy się zaś ze sformułowaniami kartezjańskiej kryteriologii, nakazującej troszczyć się o walor poznawczej pewności i oczywistości. Myśl nowożytna nie jest zagrożeniem dla teologii chrześcijańskiej, skoro usprawiedliwioną epistemologicznie podstawą akceptacji twierdzeń wartościowej wiedzy jest zarówno nieodparta racja, jak i twierdzenia wiary religijnej (Kartezjusz), będące – podobnie jak wspomniana racjonalność – negatywną normą poszczególnych tez (niesprzeczność z zasadami „prawdy i pobożności”). Dodatkowym sprawdzianem wybiórczo akceptowanych elementów zróżnicowanych tradycji filozoficznych jest ich użyteczność dla poszczególnych jednostek lub społeczeństwa, umożliwiająca osiągnięcie szczęścia (rozumianego także w sensie soteriologicznym) poprzez prowadzenie człowieka drogami „prawdy i cnoty”<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> A. Wiśniewski. *Propositiones philosophicae ex illustrioribus veterum recentiorumque philosophorum placitis depromptae, quas in Collegio Varsaviensi Scholarum Piarum, primo biennalis cursus anno, propugnandas susceperunt* [...] Michael Świdziński [...] Feliks Szoldrski [...] Joannes Krasieński. Varsaviae 1751 tezy II-VIII. Zestaw cytatów zawierają – obok

Postawy metodologicznego eklektyzmu można dopatrzeć się także w pijarskich *Ustawach*, skoro ich zdaniem systematyczne studium filozofii powinno poprzedzać ukazanie „rozwoju” problematyki filozoficznej do czasów im współczesnych. Nie sposób jednakże nie dostrzec filozoficznych preferencji, skoro uważany za przejaw kartezjanizmu podręcznik Pourchota zostaje oceniony jako przejaw „dawnej akademickiej metody”, a optymalnym rozwiązaniem ma być napisanie podręcznika „bardziej odpowiadającego filozoficznemu duchowi naszych czasów”, który to wymóg wydaje się spełniać opracowanie Corsiniego, wyrażające „obecną metodę szkolną”. Także zalecane pomoce dydaktyczne mają być „największych tego i przyszłego wieku filozofów”. Osiągnięcia nowszej filozofii umożliwiłyby ponadto usunięcie z wykładu „niepotrzebnych kwestii”.

Także kryterium wyboru wartościowych elementów z poszczególnych tradycji filozoficznych odpowiada rozwiązaniom Wiśniewskiego. Podkreślenie wolności badań filozoficznych wiąże się bowiem z postulatem swoistego „racjonalizmu krytycznego”, mającego zastosowanie do wszelkich autorytetów (J. Owen). Dotyczy to także zachowania negatywnej normy prawd wiary, która przyjęła formę zalecenia kierowania się praktyką dydaktyczną szkół rzymskich, których otwartości intelektualnej bronił papież Benedykt XIV<sup>18</sup>, a faktycznie była ona zgodna z ideałami tzw. chrześcijańskiej filozofii, formułowanej w perspektywie antyreligijnych prądów Oświecenia<sup>19</sup>. Pragmatyzm pijarski wyra-

---

wymienionych *Propositiones* – także wspomniane w przypisie 7 tezy z roku 1746 oraz pochodzące z lipca 1752 *Propositiones philosophicae ex illustrioribus veterum recentiorumque philosophorum placitis depromptae, quas in Collegio biennalis cursus anno, propugnandas susceperunt Josephus Dąbkowski, Adamus Worowski, et Ludovicus Ekielski* i z roku 1754 *Propositiones philosophicae quas [...] Joanni Michałowski [...] nuncupatas publice propugnandas exponunt Joannes Poniński [...] Casimirus Tarło [...] Thadeus Jordan [...] Collegii Nobilium Varsaviensis Scholarum Piarum convictores* oraz dedykacje tych tez adresowane w 1746 roku A. Załuskiemu i w 1753 T. Czartoryskiemu w: *Propositiones philosophicae ex illustrioribus veterum recentiorumque placitis depromptae quas sub suspiciis [...] Theodori Czartoryski [...] Collegii Nobilium Varsaviensis Sch. Piar. convictores Joannes Poniński [...] Michael Szymanowski [...] Thadeus Jordan propugnandas susceperunt*.

<sup>18</sup> *Ordinationes Visitationis Apostolicae* cz. 4 § 183, 184, 186-192; cz. 3 § 233-234. Por. K o n a r s k i. *Ustawy szkolne* s. 126-135, 474-475. Podkreśla się cenioną przez ówczesne kręgi intelektualne otwartą postawę papieża Benedykta XIV, który zezwolił m.in. na druk w Rzymie pism Wolffa, wycofał potępienie teorii Kopernika czy wsparł polskie reformy pijarskie wbrew opinii części polskiego episkopatu oraz niektórych rzymskich i polskich przełożonych zakonnych, zalecających konsekwentny wykład tomizmu (stąd też mówi się o swoistym zamachu stanu dokonany przez Konarskiego). Por. B u b a. *Rodowód Collegium Nobilium* s. 29-36; N o w a k - D ł u ż e w s k i. *Stanisław Konarski* s. 54-58; K u r d y b a c h a. *Działalność pedagogiczna* s. 53-56; K o n o p c z y Ń s k i. *Stanisław Konarski* s. 130-138; R o s t w o - r o w s k i. *Historia powszechna* s. 528.

<sup>19</sup> Kontekst kulturowy i metodologię tej formacji intelektualnej omawiam szerzej w: *Koncep-*

ził się także w dopuszczeniu lektury prac autorów akatolickich (obok Wolffa także takich przedstawicieli racjonalistycznej szkoły prawa naturalnego jak H. de Groot czy S. Puffendorf), z którymi należało polemizować w odniesieniu do określonych kwestii (np. krytyki papieżstwa przeprowadzonej przez Puffendorfa)<sup>20</sup>.

Koncepcja Wolffa jest natomiast modelowym przykładem godzenia w szkolnym wykładzie filozofii zasad tradycyjnej metodologii z wymogami nowożytnego przyrodoznawstwa. Idealom tradycyjnej *scientiae*<sup>21</sup> odpowiada jedynie filozofia, rozumiana dalej jako wiedza o charakterze demonstratywnym oraz wskazująca przyczyny, których poznanie dokonuje się w procesie wyprowadzania poszczególnych tez z pewnych i nienaruszalnych zasad. Jej spekulatywny rys podkreśla zależność od suarezjańskiej metafizyki, czyniącej z filozofii przede wszystkim ontologię bytu możliwego, utożsamianego z wewnętrznym niesprzecz-

---

*cja „filozofii chrześcijańskiej” w pismach polskich pijarów w okresie Oświecenia. Uwagi metodologiczno-historyczne. „Roczniki Filozoficzne” 41:1993 z. 1 s. 125-155.*

<sup>20</sup> *Ordinationes Visitationis Apostolicae* cz. 3 § 234; cz. 5 § 125. Por. K o n a r s k i. *Ustawy szkolne* s. 475, 310.

<sup>21</sup> Według metodologii arystotelizmu chrześcijańskiego filozofia-wszechnauka winna stanowić system apodyktyczno-dedukcyjny, którego założenia stanowią ogólne i konieczne prawdy odkryte w sposób intelektualnie najbardziej oczywisty. Można z nich dedukować w sposób sylogistyczny coraz bardziej szczegółowe twierdzenia. Pod jej wpływem ustaliło się w Średniowieczu ujęcie nauki jako „certa cognitio essentiae rerum per causa, id est per demonstrationem”. Przy założeniu analogiczności pojęcia nauki, zróżnicowanej na poszczególne dyscypliny jedynie stopniem abstrakcji (odkrywającej różne aspekty rzeczywistości) i posługującej się różnymi kategoriami przyczyn, możliwe było sformułowanie hierarchicznie uporządkowanego systemu wiedzy-mądrości, podporządkowanego zasadom metafizyki, a ostatecznie teologii. Specyfikę tego systemu określały wykorzystywane dla jego potrzeb sposoby uzasadniania, przyjmujące strukturalną formę tzw. *quaestio disputata*, łączącej argumentację racjonalną (dowodzenie połączone z definiowaniem i klasyfikowaniem) z charakterystycznym „ważeniem autorytetów”, które w ramach określonej tradycji (tzw. szkoły, funkcjonującej na bazie precyzyjnie określonej hierarchii autorytetów) umożliwiało pogłębianie i poszerzanie jej osiągnięć, przede wszystkim przez definicyjne uściślanie. Metoda wykładu przyjmowała zaś postać tzw. dedukcji dydaktycznej, która przy pozorach formalnej dedukcji, posługując się definicyjnymi sformułowaniami i wykorzystując ich związki, umożliwiała w procesie intuicji intelektualnej ujęcie wskazywanej prawdy w sposób oczywisty. Metoda ta była jednak faktycznie nie tyle wykorzystywana w heurystyce czy w probacji dla sformułowania i uzasadnienia systemu własnych tez, ile raczej w polemikach, dla wykazania sprzeczności czy niekonsekwencji w poglądach przeciwnika. Zob. S. K a m i ń s k i. *Dedukcja w metafizyce tomistycznej*. W: t e n ż e, M. A. K r ą p i e c. *Z teorii i metodologii metafizyki*. Lublin 1962 s. 346-350; t e n ż e. *Metody filozofowania do XX wieku. „Roczniki Filozoficzne” 25:1977 z. 1 s. 10-19; t e n ż e. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin 1981 s. 47-57, 60-66; M. D. C h e n u. *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Przeł. H. Rosnerowa. Warszawa 1974 s. 88-108; J. C z e r k a w s k i. *Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku*. W: *Studia z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu*. Pod red. S. Swieżawskiego, J. Czerkawskiego. Lublin 1978 s. 281-287.



ną istotą (poszukiwanie racji w aspekcie możliwych konsekwencji)<sup>22</sup>. Obok filozofii uprawiane są jednak dwa inne rodzaje wiedzy: „historyczna”, czyli empiryczne przyrodoznawstwo, i matematyczna. Ich metodologiczna specyfika, gwarantująca im autonomię, nie przeszkadza jednak, by mogły one nie tylko badać tę samą rzeczywistość, ale i dochodzić do analogicznych wyników poznawczych. Umożliwia to podjęcie analiz interdyscyplinarnych, które nie tylko poszerzają zakres pola badawczego (np. empiryczne przyrodoznawstwo dostarcza danych faktualnych filozofii), ale i ubogacają się wzajemnie na płaszczyźnie metodologicznej (np. język matematyki zapewnia najwyższą precyzję-pewność sformułowaniom filozofii, a wyniki badań eksperymentalnych są weryfikatorem filozoficznych spekulacji). Ta metodyka pracy naukowej umożliwiała łączenie fenomenalistycznego opisu ujętego w języku matematyki z wyjaśniającą interpretacją filozoficzną (tzw. *physica mixta*). Należy jednak pamiętać, iż Wolff, ukazując sensowność wykładu przyrodoznawstwa na płaszczyźnie filozoficznej i empirycznej, stwierdzał, że ujęcia filozoficzne są pełniejsze i przysługuje im większy stopień pewności. Ponieważ zaś wiedza empiryczna jest pierwotniejsza na płaszczyźnie oglądu, stąd też należy ją przedstawiać przed *stricte* nauką (filozoficzną). Sygnalizowana komplementarność wykładu Wolffa ujawnia się także w odniesieniu do postulowanych metod naukowych. Obok użytecznej *ars inveniendi*, czyli sztuki odkrycia naukowego, istotniejsza jest jednak *ars demonstrandi*, czyli technika formułowania wiedzy zdobytej w postaci systemu swoich dedukcyjnego, możliwego tak w odniesieniu do poszczególnych dyscyplin filozoficznych, jak i do całej filozofii, w której ontologia jest nauką pierwszą, bo najogólniejszą, choć w dydaktyce poprzedza ją logika<sup>23</sup>. Chociaż więc deklaracje *stricte* filozoficzne idą po linii tradycyjnych rozważań, to jednak upromocnienie innych dziedzin wiedzy, a nawet dopuszczenie na terenie przyrodoznawstwa możliwości prowadzenia badań interdyscyplinarnych, nakazuje widzieć za scholastyczną retoryką postawę programowego eklektyzmu, wymuszonego postępami empiryczno-matematycznego przyrodoznawstwa. Niekonsekwencje metodologiczne – łamiące prostotę tradycyjnej *scientiae* – równoważyła na płaszczyźnie kulturowej możliwość wzbogacenia skostniałego wykładu nauk realnych o wartościowe teoretycznie i efektywne w praktyce gospodarczej osiągnięcia nowożytnej nauki. Eklektyzm ten dotyczył także samej filozofii,

<sup>22</sup> C z e r k a w s k i. *Filozofia tomistyczna* s. 308.

<sup>23</sup> Ch. W o l f f. *Philosophia rationalis sive logica*. Francofurti 1754 s. 2-48, 59; t e n ż e. *Cosmologia generalis methodo scientifica pertractata qua ad solidem imprimis Dei atque naturae cognitionem via steritur*. Francofurti 1787 s. 4.

która analityczną metodę dowodzenia (na wzór matematyki) uzupełniła o dane empiryczne, a więc zakładała tezy pozafilozoficzne<sup>24</sup>.

W pewnym sensie postawę Wolffa kontynuuje E. Pourchot, który na płaszczyźnie deklaracji wiernie powtarza epistemologiczne zasady tomistycznej interpretacji arystotelizmu, a w praktyce asymiluje wybiórczo dorobek metodologii nowożytnej. Wbrew scholastycznej preferencji autorytetu Arystotelesa, utożsamianego z Filozofem, przedstawia bowiem bezstronnie (bez ideologicznego zacierzenia schyłkowego arystotelizmu nowożytnego) dokonania zróżnicowanych tradycji filozoficznych, widząc w filozofii dzieło „starszych” i „nowszych”, czyli nowożytnych autorów. Także metoda odkrycia naukowego jest świadectwem akceptacji kulturotwórczej roli eklektyzmu, skoro uprawniona jest zarówno argumentacja empiryczna (eksperyment, którego funkcje formułuje dalej w języku scholastyki, jako odkrywanie przyczyn poprzez analizę ich skutków), jak i metodyczny „historyzm”, nakazujący zapoznanie się z dorobkiem tradycji, ubogacanej nieustannie przez twórczy wysiłek poszczególnych uczonych. Mimo że w duchu nowożytnej filozofii systemowej – pozostającej jednak pod niewątpliwym wpływem osiągnięć matematycznego przyrodoznawstwa – postuluje układ zagadnień odpowiadający standardom *more geometrico*, czyli ciągu dedukcyjnego, to jednak wyłącza z filozofii fizykę matematyczną, która – podobnie jak w Średniowieczu czy u Wolffa – będzie dalej elementem matematyki stosowanej. Tym samym podtrzymuje filozoficzno-systemową interpretację przyrody<sup>25</sup>.

Na płaszczyźnie filozoficznych deklaracji najbliższa Wiśniewskiemu jest postawa Corsiniego, który jest zwolennikiem programowego eklektyzmu (mającego być nie tylko uprawnioną, ale i najbardziej rozpowszechnioną w czasach tego autora metodą, charakterystyczną np. dla Pourchota) na płaszczyźnie heurystycznej oraz dydaktycznej. Elementy prawdy znajdują się bowiem w zróżnicowanych tradycjach filozoficznych, a ukazanie proponowanych przez nie rozwiązań gwarantuje m.in. wszechstronność ujęcia omawianych zagadnień. Preferencję eklektyzmu potwierdza także zamieszczenie obszernego zarysu historii filozofii – ze względów merytorycznych nieobecnej w podręcznikach scholastycznych – który łączy życzliwość z krytycyzmem w przedstawieniu poszczególnych okresów i szkół. Podkreślając dorobek wpływowej do jego czasów

---

<sup>24</sup> Por. K a m i ń s k i. *Pojęcie nauki* s. 86-87; t e n ż e. *Metody filozofii* s. 28; S t a - s i e w i c z. *Poglądy na naukę* s. 79-80; O. N a r b u t t. *O pierwszym polskim podręczniku logiki* s. 49-50, 81.

<sup>25</sup> E. P u r c h o t i u s. *Institutiones philosophicae ad faciliorem veterum, ac recentiorum philosophorum lectionem comparatae*. T. 1. Venetiis 1730 *Praefatio* (bs.) oraz s. 2-19.

scholastyki, sformułuje definicję filozofii w duchu asystemowo rozumianej filozofii klasycznej: jako wiedzy o rzeczach boskich i ludzkich (Cyceron, powtarzający w istocie określenie charakterystyczne dla tradycji platońsko-stoickiej), koncentrującej się na odkrywaniu przyczyn rzeczy. Podtrzyma także tradycyjny układ dyscyplin filozoficznych, umieszczając wykład fizyki przed metafizyką, czego poniechał już deklaratywnie bardziej konserwatywny podręcznik Pourchota. Referując jednak osiągnięcia nowożytnego przyrodoznawstwa nie omieszka zaznaczyć, że poszerzyły one pole badawcze<sup>26</sup>. Konsekwentnie nowożytne podejście formułuje natomiast A. Genovesi, który preferuje metodologię wypracowaną przez I. Newtona, czyli prezentuje ideał wiedzy stanowiącej efekt systemowej interpretacji empiryczno-matematycznego przyrodoznawstwa. Formułując te zasady we wstępie do zarysu logiki i epistemologii odkrycia naukowego, podkreśli nie tylko umiejętność prawidłowego wnioskowania niezbędną w analizach o charakterze spekulatywnym, ale wskaże także na fundament tej wiedzy, jakim jest przyrodniczy opis. W zgodzie z praxistyczną mentalnością nowożytną podkreśli również praktyczne funkcje filozofii, budującej warunki eudajmonii społecznej<sup>27</sup>.

Na płaszczyźnie deklaracji rozwiązanie Wiśniewskiego jest więc bliższe podręcznikom Pourchota i Corsiniego niż metodologii Wolffa, choć faktycznie jest ona także przejawem eklektyzmu unifikującego trójpoziomowy układ wiedzy. Zwraca uwagę na podkreślenie przez pijara roli normy religijnej jako negatywnego kryterium w ocenie rozwiązań mających odniesienia światopoglądowe, co różni go od konsekwentniejszego racjonalizmu Wolffa, broniącego nie tylko swoistości filozofii wobec innych dziedzin wiedzy naturalnej, ale także jej autonomii wobec poznania religijnego.

## II. LOGIKA

Specyfika ujęć logiki Wiśniewskiego i Wolffa ujawnia się w kontekście nowożytnych przemian w przyrodoznawstwie, które wpłynęły na modyfikację jej zadań. W miejsce narzędzia podporządkowania wiedzy zdobytej (typowa rola logiki formalnej, zwłaszcza sylogistyki), logika, a według R. Descartes'a w sposób pierwszorzędny i filozofia<sup>28</sup>, winna koncentrować się na formułowaniu

---

<sup>26</sup> E. C o r s i n i. *Institutiones philosophicae ac mathematicae ad usum Scholarum Piarum*. T. 1. Florentiae 1731 s. XXVIII-XXXVII, 3-37.

<sup>27</sup> G e n u e n s i s. *Elementorum artis logicae* s. 5-8.

<sup>28</sup> R. Descartes omawia główne prawidła metody, czyli reguły kierowania umysłem, w *Roz-*

właściwej metody odkrycia naukowego, zwłaszcza że analizy logiki formalnej są jałowe, gdyż zasady wynikania są nam dane w sposób oczywisty (umysł jest logiczny ze swej natury)<sup>29</sup>. Spowodowało to zmianę zawartości kursów logiki, w których proporcje w ograniczaniu logiki formalnej, uzupełnianej (nurt racjonalistyczny) czy wręcz zastępowanej (nurt empiryczny) przez teorię poznania, nieobecna w opracowaniach tradycyjnych (podręczniki logiki podejmowały bowiem zagadnienia z zakresu metafizyki poznania), są sprawdzianem preferencji przynależności do określonej tradycji filozoficznej. W kompromisowo nastawionej dydaktyce logiki pociągnęło to za sobą zmiany o charakterze strukturalnym, ubogacając – śladem P. Ramusa<sup>30</sup> – trójczłonowy wykład (pojęcie, sąd, wnioskowanie) o zagadnienia metody (analiza i synteza). Postawa ta jest charakterystyczna zwłaszcza dla ujęć racjonalistyczno-kartezjańskich, np. w podręczniku A. Arnaulda i P. Nicole'a<sup>31</sup>. W nurcie empirycznym (J. Locke), rugującym sylogistykę, teoria poznania staje się w istocie opisową psychologią poznania, ubogaconą o zagadnienia języka<sup>32</sup>. Ta dwuczłonowość ujawniła się jeszcze pełniej w sensualistycznej logice E. Condillaca<sup>33</sup>, ograniczającego się

---

*prawie o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach* (Przeł. W. Wojciechowska. Warszawa 1970 s. 14-26). Zagadnienie to zawarte jest także w jego *Prawidłach kierowania umysłem*. Zob. R. Descartes. *Prawidła kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy przez przyrodzone światło rozumu*. Przeł. L. Chmaj. Warszawa 1958 s. 2-114.

<sup>29</sup> Charakterystyczna jest tu zmiana tytułów podręczników logiki, gdyż w miejsce Sc. Du Pleix'a *La logique ou l'Art de discourir et raisonner* (Paris 1604) typowym jest dokonanie A. Arnaulda i P. Nicole'a *La Logique ou l'Art de penser (Logika czyli sztuka myślenia)*. Przeł. S. Rohmanowa. Warszawa 1958). Por. H. Moeser. *Nowa koncepcja logiki w l'Art de penser. Z historii metodologii kartezjanizmu*. W: *Rozprawy filozoficzne*. Toruń 1969 s. 247-254; H. Scholz. *Zarys historii logiki*. Przeł. M. Kurecka-Wirpszowa. Warszawa 1965 s. 26-63.

<sup>30</sup> P. Ramus. *Dialecticae institutiones ad Academiam Parisiensem*. Paris 1543. Od wydania z roku 1553 podręcznik ten znany jest bardziej jako: *Institutiones dialecticarum libri tres*. Taką strukturę ma też ujęcie: P. Gassendi. *Logika*. Przeł. L. Chmaj, L. Joachimowicz. Warszawa 1964. Por. T. Czeczowski. *Kilka danych o dziejach logiki w pracach KEN*. „Myśl Filozoficzna” 2:1952 nr 2 s. 213-214; tenże. *Logika. Podręcznik dla studiujących nauki filozoficzne*. Warszawa 1968 s. 230-231.

<sup>31</sup> S. Rohmanowa. *Logika z Port Royal na tle historii logiki i metodologii XVII wieku*. W: Arnauld, Nicole. *Logika* s. XI-XXVI; Moeser. *Nowa koncepcja logiki* s. 253-259; T. Kotarbiński. *Wykłady z dziejów logiki*. Warszawa 1985 s. 67-78.

<sup>32</sup> J. Locke. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. T. 1-2. Przeł. B. J. Gawecki. Warszawa 1955.

<sup>33</sup> E. B. de Condillac. *Logika czyli pierwsze zasady sztuki myślenia*. Nowe wyd. przekładu dokonane przez J. Znosko ze wstępem i w opracowaniu T. Kotarbińskiego. Warszawa 1952.

do omówienia zagadnień natury analizy i języka, który wyraża jej rezultaty poznawcze<sup>34</sup>.

Na płaszczyźnie strukturalnej ujęcie Wiśniewskiego, a także odpowiadające wiernie wykładowi jego też zalecenia pijarskich *Ustaw*, są bliższe rozwiązaniom Pourchota i Corsiniego niż Wolffa. Grupują one bowiem zagadnienia w ramach struktury czteroczłonowej, podczas gdy Wolff przyjmuje układ dwuczłonowy, w którym jednak partia teoretyczna odpowiada zagadnieniom tradycyjnej logiki (trzy części), a praktyczna rozbudowuje problematykę praktyczno-metodyczną. Opracowania te ograniczają wykład logiki formalnej (sprowadzany często do omówienia tylko jednego sposobu argumentacji, jakim był sylogizm, choć u Pourchota stanowi on połowę zawartości materiału), podkreślając naturalne zdolności do logicznego myślenia. Dla Wiśniewskiego teoria logiczna ma charakter „towarzyszący”, przyczynia się jedynie do kształtowania świadomości logicznej (podobnie jak przepisy pozostawionej w szkolnictwie pijarskim retoryki). Nie jest więc niezbędnym warunkiem uprawiania nauki, stąd też obejmuje tylko 3 z 21 tez kursu filozofii, gdy konieczność nauczania logiki podkreślał zarówno Pourchot, jak i Wolff. Według Genovesiego scholastyczna sylogistyka jest wręcz nośnikiem błędów. Miarą związków tych ujęć z nowożytnością jest jednak przede wszystkim stopień preferencji teorii poznania, zwłaszcza zagadnień kryteriologii, omawiającej problematykę wartościowych źródeł poznania (oraz pochodnej jej kwestii błędów poznawczych), która staje się coraz częściej samoistnym przedmiotem części drugiej (bardziej konsekwentnie w *Ustawach* niż u Wiśniewskiego; u Corsiniego tymczasem jest ona omawiana w części czwartej, u Pourchota w pierwszej, a przez Wolffa w praktycznej). Najjaśniej uwarunkowania te ujawniają się w odniesieniu do sposobu omówienia metodologii, która w tezach Wiśniewskiego i Pourchota jest przedstawiona jeszcze stosunkowo skromnie, podczas gdy u Corsiniego jest obszerniejsza dwu- lub trzykrotnie od każdego z pozostałych działów, a w typowo nowożytnym (empirycznym) ujęciu Genovesiego obejmuje cztery z pięciu części. Dla Wiśniewskiego problematyka metody jest bowiem sprowadzalna do pozostałych operacji umysłu, podobnie jak dla Wolffa rozumowanie jest pochodne tworzeniu pojęć i sądów. Według niego synteza – jako metoda filozofii – jest jeszcze dalej istotniejsza od *ars inveniendi*, rozumianej – podobnie jak u Pourchota i w duchu kartezyjańskim – jako metoda rozkładania na części (*modus resolutionis*), która w ujęciu Corsiniego sprowadza się do wiedzytwórczej indukcji, a u Wiś-

---

<sup>34</sup> Istotę zmian w podręcznikach nowożytnej logiki i kontekst kulturowy tych przekształceń omawiam szerzej w: *Logika a teoria poznania. Podręczniki logiki w Polsce w dobie reform oświeceniowych na tle europejskim*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” (w druku).

niewskiego odpowiada chyba również swoistej *logica empirica*. Preferencje nowożytnie omawianych ujęć ujawniają się także w zamieszczeniu zagadnień metodyki pracy naukowej, nieobecnych jedynie w najbardziej zachowawczym ujęciu Pourchota. Ograniczenie problematyki metafizyki poznania (uzupełnianej ponadto o kategorie nowożytne) jest wynagrodzone problematyką języka, podejmowaną coraz częściej w partii pierwszej (nie zaś, jak w ujęciach tradycyjnych czy u Wolffa, w partii drugiej) jako sposobu wyrażania idei, w których widzi się relatywnie samoistny rezultat, a w pewnym sensie i przedmiot poznania, komplementarny wobec czynnościowo rozumianego pojmowania (pojęcie).

Teoriopoznawczo zorientowane podręczniki logiki uwikłane były w spór nowożytnego racjonalizmu z empiryzmem, dotyczący źródeł wartościowego poznania. Dyskusja ta miała ponadto wymiar światopoglądowy, wynikający z potrzeby uzasadnienia prawomocności poznania religijnego, kwestionowanego w dobie nowożytnych tendencji antyreligijnych. Problemy te nie budziły kontrowersji w chrześcijańskim arystotelizmie, przyjmującym harmonijne współdziałanie zmysłów i umysłu, który na drodze indukcji heurystycznej (operacja intelektualno-intuicyjna) wytwarza pojęcia<sup>35</sup>. Problematykę tę traktowano marginalnie w porównaniu z obszernie potraktowanymi zagadnieniami z zakresu metafizyki poznania (natura przedmiotu intelektu w formie bytu intencjonalnego i jego odniesień do rzeczywistości – uniwersalia). Spór aprioryzmu, podkreślającego rolę intuicji intelektualnej i znaczenie idei wrodzonych<sup>36</sup>, z aposterioryzmem, uznającym jedynie doświadczalne źródło wiedzy (doświadczenie zewnętrzne i wewnętrzne – Locke), a nawet skrajnie ograniczającym rolę umysłu (jego treść i funkcje są skutkiem aktywności wrażeń – Condillac)<sup>37</sup>, nie dotyczył jednakże kryterium metodologicznej wartości wiedzy. Stanowił je bowiem wymóg metodologicznej racjonalności, który w formach skrajnych kwestionował wartość objawienia religijnego, zwłaszcza w odniesieniu do prawd przewyższających naturalne zdolności rozumu ludzkiego<sup>38</sup>, co było podstawą dyskusji doty-

<sup>35</sup> M. A. K r a p i e c. *Realizm ludzkiego poznania*. Lublin 1959 s. 538-625.

<sup>36</sup> D e s c a r t e s. *Rozprawa o metodzie* s. 37-48. Por. K r a p i e c. *Realizm ludzkiego poznania* s. 40-42; E. M o r a w i e c. *Przedmiot i metoda filozofii Kartezjusza*. Warszawa 1971 s. 15-36; K a m i ń s k i. *Metody filozofii* s. 23-24.

<sup>37</sup> L o c k e. *Rozważania* t. 2 s. 194-268; C o n d i l l a c. *Logika* s. 29-80. Por. K a m i ń s k i. *Metody filozofii* s. 26-27; t e n ż e. *Pojęcie nauki* s. 81.

<sup>38</sup> L o c k e. *Rozważania* t. 2 s. 442-457. Por. Z. O g o n o w s k i. *John Locke – rozum i wiara*. „Studia Filozoficzne” 15:1971 z. 3 s. 79-90; P. H a z a r d. *Myśl europejska w XVIII wieku*. Przeł. H. Suwała. Warszawa 1972 s. 68-79; S. K o w a l c z y k. *Deizm*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 3. Lublin 1979 kol. 1104-1106.

czącej prawomocności wiedzy uzyskanej z przekazu Boskiego, gwarantowanego autorytetem Boga, który nie myli się i nie wprowadza nas w błąd<sup>39</sup>.

Zdecydowanie eklektyczno-unifikujący charakter mają teoriopoznawcze rozwiązania Wiśniewskiego i odpowiadające im postulaty pijarskich *Ustaw*. Do wartościowych źródeł poznania zaliczają one zmysł wewnętrzny, „oczywistość” (*evidentia*, będąca synonimem intuicji intelektualnej), przekaz ludzki i Boski, świadectwo zmysłów i pamięć, wymienianą zwykle w ujęciach kartezjańskich (np. przez Pourchota). Wiśniewski walor nieomyłności przypisuje w sposób pierwszorzędny aktywności zmysłu wewnętrznego i intuicji intelektualnej. Dotyczy to jednak także Boskiego objawienia i danych uzyskanych przez zmysły zewnętrzne. Stanowisko to odpowiada rozwiązaniom Corsiniego i Genovesiego, albowiem Pourchot – w duchu kartezjańskim – podkreślił zawodność zmysłów zewnętrznych, nie zaś zmysłu wewnętrznego (*sensio*), który w aspekcie funkcjonalnym wydaje się być tożsamy z *intellectio*. W kwestii genezy idei powoła się zaś wprost, choć ostrożnie, na stanowisko Locke’a, podkreślając bezpośrednią zależność idei od percepcji zmysłowej (nabyte i wytworzone). Odpowiada to stanowisku Genovesiego, albowiem nie tylko Pourchot, najbliższy rozwiązaniom kartezjanizmu (np. odwołuje się do systemowych analiz okazjonalizmu), ale i programowo eklektycznie nastawiony Corsini, unifikująco wyróżniają także idee wrodzone, których przedmiotem – zdaniem Corsiniego – jest rzeczywistość o charakterze duchowym<sup>40</sup>.

Od tych, uwikłanych w spory aprioryzmu z aposterioryzmem, podręczników odróżnia się zdecydowanie ujęcie Wolffa. W miejsce analiz dotyczących źródeł wartościowego poznania wyróżnia on trzy rodzaje wiedzy (filozoficzną, matematyczną i empiryczną), które nadbudowane są na paradygmacie konsekwentnego racjonalizmu. Wiedzą w sensie właściwym (*scientia*) jest bowiem tylko filozofia, która posługuje się metodą analityczno-dyskursywną. W odróżnieniu od racjonalizmu kartezjańskiego, podkreślającego rolę intuicji intelektualnej, koncepcja ta – śladem rozwiązań G. W. Leibniza – traktuje poznanie przede wszystkim jako rozwijanie treści zawartych w pojęciach, które przy wykorzystaniu praw logiki, rozumianych jako prawa bytu i myślenia (zwłaszcza zasady

<sup>39</sup> Arnauld, Nicole. *Logika* s. 478-480.

<sup>40</sup> *Ordinationes Visitationis Apostolicae* cz. 4 § 187; Konarski. *Ustawy szkolne* s. 128; Wiśniewski. *Propositiones philosophicae* (1751) tezy XI-XXIV; E. Pourchotius. *Institutiones philosophicae*. T. 1. Venetiis 1730 s. 1-18, 38-62; tenże. *Exercitationes scholasticae*. W: tamże t. 5 s. 6-10; E. Corsini. *Institutiones philosophicae ac mathematicae*. T. 1. Florentiae 1731 s. 31-40, 235-269; Genuensius. *Elementa artis logicae* s. 89-95, 175-222, 344.

sprzeczności i wyłączności, obejmującej faktycznie również zasadę identyczności i wyłączonego środka, oraz racji dostatecznej, odnoszonej jedynie do prawd faktualnych), pozwalały zbudować całościowy system wyjaśniający, sformułowany jednak tylko na płaszczyźnie możliwości, stąd też będący w istocie leksykonem podstawowych pojęć filozofii (ontologii). Paradygmat racjonalistyczny obowiązywał także w odniesieniu do poznania empirycznego, którego wynik był zbieżny ze spekulatywnymi analizami filozofii, dlatego że jest ono zgodne z rozumem, bo wszystko ma swą rację, jest znane z doświadczenia, może być wydedukowane przez rozum<sup>41</sup>. Racjonalizm ten jest jednak ograniczany w sferze prawd religijnych, gdyż należy je przyjąć na zasadzie autorytetu objawiającego nawet wtedy, gdy nie są one zrozumiałe dla rozumu<sup>42</sup>. W zgodzie z rozwiązaniami Wiśniewskiego opowiada się natomiast Wolff za empiryzmem genetycznym, rozumianym w duchu Locke'a, zacierającego funkcje intelektu w formułowaniu pojęć. Są one bowiem efektem prostych ujęć o charakterze receptywnym, uzyskanych za pomocą zmysłów zewnętrznych lub zmysłu wewnętrznego. Te dane zmysłowe (kartezjańskie idee „nabyte”) mogą być także bazą dla idei „wytworzonych”<sup>43</sup>.

W odniesieniu do materiału z zakresu logiki oraz teorii poznania stanowisko Wiśniewskiego jest zdecydowanie bliższe eklektycznie nastawionym podręcznikom Pourchota, Corsiniego czy Genovesiego niż systemowemu ujęciu Wolffa. Programowy eklektyzm pijara, realizowany konsekwentnie w tej partii kursu filozofii, tłumaczy także zestaw lektur postulowanych przez *Ustawy*, odpowiadających rozwiązaniom Wiśniewskiego. Zalecają one bowiem wykorzystanie dokonania wszystkich znanych gnozeologów XVII wieku (F. Bacon, Kartezjusz, Locke, N. Malebranche czy Gassendi), a także autorów ówczesnych standardowych podręczników logiki (Ramus, Arnauld, Nicole) oraz całościowych zarysów filozofii (obok Wolffa również Pourchot i Corsini)<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> W o l f f. *Philosophia rationalis* s. 2-8, 48-52; t e n ż e. *Philosophia prima sive ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. Francofurti 1736 s. 13-98. Por. K a m i ń s k i. *Metody filozofii* s. 28; t e n ż e. *Czym są w filozofii i w logice tzw. pierwsze zasady?* „Roczniki Filozoficzne” 11:1963 z. 1 s. 6-16.

<sup>42</sup> W o l f f. *Philosophia rationalis* s. 91-107, 445-475. Por. H a z a r d. *Myśl europejska* s. 51-53; O. N a r b u t t. *O pierwszym polskim podręczniku logiki* s. 96-97.

<sup>43</sup> W o l f f. *Philosophia rationalis* s. 125.

<sup>44</sup> *Ordinationes Visitationis Apostolicae* cz. 4 § 187; K o n a r s k i. *Ustawy szkolne* s. 128-129. Por. T. K w i a t k o w s k i. *Logika w programie Szkół Komisji Edukacji Narodowej*. W: *Ze studiów nad Komisją Edukacji Narodowej i szkolnictwem na Lubelszczyźnie*. Lublin 1973 s. 176-176; G. K o t l a r s k i. *Przegląd osiągnięć logiki Oświecenia w Polsce*. W: *Studia z historii filozofii*. Pod red. J. Sucha. Poznań 1975 s. 79-82; P u j d a k. *Antoni Wiśniewski* s. 119-120; M. K i n o w s k a. *Nowożytna myśl naukowa w zreformowanym programie szkół*



## III. METAFIZYKA

Punktem odniesienia reform pijarskich w zakresie metafizyki był jej wykład charakterystyczny dla arystotelizmu chrześcijańskiego, zwłaszcza w wersji tomistycznej, przyznający tej dyscyplinie naczelne miejsce wśród innych działów filozofii. Wynikało to z faktu, iż tezy metafizyki odznaczały się najwyższym stopniem pewności, a ponadto była ona nauką najogólniejszą i mogła traktować o bycie „pierwszym oddzielnym” (od materii), czyli o Bogu, i o czystych inteligencjach (aniołowie i dusza ludzka). Wyznaczało to jej ważne funkcje światopoglądowe w systemie *doctrinae christianaе*. Dopiero jednak od czasów F. Suareza (1597) wyodrębnił się całościowy i systematyczny zarys metafizyki, jako jednego z trzech elementów siedemnastowiecznych „kursów filozofii”. W odróżnieniu jednak od dydaktyki średniowiecznej, gdzie metafizyka stanowiła zwieńczenie wykładu, w nowożytności stając się ontologią wyprzedziła w dydaktyce fizykę<sup>45</sup>. Praktykę tę kontynuował Wolff, od którego pochodzi rozpow szechniony, aż po neoscholastykę, schemat strukturalny metafizyki<sup>46</sup>. Spro wadzał się on do przedstawienia obok ontologii, jako dyscypliny najbardziej ogólnej, działów określanych później jako tzw. metafizyka szczegółowa, a po dejmujących analizę trzech rodzajów bytu, czyli świata materialnego (kosmolo gia spekulatywna), duszy ludzkiej (psychologia racjonalna, zwana niekiedy pneumatologią, gdy omawiała również naturę duchów czystych, czyli aniołów) i Boga (teologia naturalna). W praktyce szkolnej problematykę psychologiczną umieszczano nieraz (tradycyjnie) w wykładzie fizyki, jako jej zwieńczenie<sup>47</sup>. Z czasem doszło do symptomatycznych zmian o charakterze merytorycznym i formalnym. Z wykładu metafizyki znikła bowiem spekulatywna kosmologia (Pourchot, Corsini i Jacquier), gdyż analiza świata przyrody stała się przedmio tem, zyskujących autonomię, dyscyplin przyrodoznawstwa. Zmieniły się także

---

*pijarskich*. W: *Nowożytna myśl naukowa w szkołach i księgozbiorach polskiego Oświecenia*. Pod red. I. Stasiewicz-Jasiukowej. Wrocław 1976 s. 70-71.

<sup>45</sup> Wynikało to z esencjalizmu metafizyki, nakazującego widzieć jej przedmiot w kategoriach bytu możliwego; przedmiotem metafizyki był więc nie realnie istniejący byt, lecz jedynie wewnętrznie niesprzeczna istota. Postawa ta wyznaczała funkcje ontologii, jako analitycznego przedstawienia podstawowych pojęć metafizycznych. Tendencja ta – jak wspomniałem przy okazji omawiania deklaracji filozoficznych – uwidoczniła się także u Wolffa, sprowadzającego w istocie funkcje ontologii do formułowania słownika filozofii. Zob. J. C z e r k a w s k i. *Z dziejów metafizyki w Polsce XVII wieku*. „Roczniki Filozoficzne” 24:1976 z. 1 s. 49-98.

<sup>46</sup> Charakterystykę oświeceniowej dydaktyki w zakresie metafizyki, zwłaszcza w kontekście ówczesnych polemik światopoglądowych, przedstawiam w: *Filozofia Boga w okresie Oświecenia*. „Zeszyty Naukowe KUL” 32:1989 nr 1-4 (125-128) s. 29-48.

<sup>47</sup> B e d n a r s k i. *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich* s. 313.

proporcje objętości poszczególnych dyscyplin metafizycznych. Jeśli bowiem w jednym z bardziej znanych polskich kursów filozofii z XVII wieku, autorstwa S. S. Makowskiego<sup>48</sup>, metafizyka szczegółowa zawarta jest na 7 ze 115 stron, to w podręcznikach osiemnastowiecznych propozycje zostały niemal odwrócone. Już Wolff najobszerniej omówił filozofię Boga, dwukrotnie przewyższając objętość każdego z pozostałych działów. W wykładzie Pourchota stanowi ona ponad połowę całości, a u Jacquiera zarówno psychologia, jak i teologia naturalna są dwukrotnie obszerniejsze od ontologii. Ograniczenia w zakresie nauczania ontologii tłumaczy wpływ praktycznie zorientowanego Oświecenia, niechętnego subtelnym, a nie mającym życiowych odniesień spekulacjom. Rozbudowanie zaś kwestii uwikłanych światopoglądowo uzasadnione jest ich aktualnością w dobie ówczesnych tendencji antyreligijnych. Klarownie ilustruje tę praktykę kurs metafizyki przeznaczony dla młodzieży świeckiej, autorstwa jezuita S. Szadurskiego, który poniechał przedstawiania ontologii i kosmologii (zastąpionej w wykładzie dla kleryków etiologią, czyli nauką o przyczynach, stanowiącą ontologiczno-kosmologiczny fundament filozofii Boga)<sup>49</sup>. Chociaż tezy z wykładów pijarskich uwzględniają strukturę charakterystyczną dla ujęcia Wolffa (Wiśniewski, K. Narbutt<sup>50</sup>), to przecież monograficzne ujęcia metafizyczne rozwijają jedynie problematykę z zakresu psychologii racjonalnej i teologii naturalnej. Dotyczy to zarówno tzw. sejmikowych ujęć Wiśniewskiego<sup>51</sup>,

<sup>48</sup> S. S. M a k o w s k i. *Cursus philosophicus iuxta veram Aristotelis philosophorum principis doctrinam. Complectens totam metaphysicæ doctrinam.* Cracoviae 1681.

<sup>49</sup> S. S z a d u r s k i. *Positiones ex philosophia mentis et sensuum sub auspiciis [...] et Joannis [...] Małachowski supremi Cancellarii regni [...] explanandæ a Thadeo Burzyński [...] et Leone Miączyński [...] in Collegio Nobilium Varsaviensi Soc. Jesu.* Varsaviae 1758 tezy VIII-XXIV; t e n ż e. *Propositiones metaphysicæ* [bez paginacji i właściwej karty tytułowej]. W: *Scita philosophica.* [Bmw.] 1762. Por. B a r g i e ł. Stanisław Szadurski s. 140-141.

<sup>50</sup> K. N a r b u t t. *Z filozofii wybrane zdania [...] Dowodzili i utrzymywali publicznie Wereszczaka Stefan i Godlewski Stanisław w konwiktie szlacheckim wileńskim ks. ks. Scholarum Piarum.* Wilno 1771 tezy IX-XIX.

<sup>51</sup> A. W i ś n i e w s k i. *Rozmowa filozoficzna o Boskich prócz jestności przymiotach przeciw niegodziwie sobie przywłaszczających nazwisko deistów przez filozofii uczących się kawalerów Vars. Nob. Coll. Sch. Piar.* Warszawa 1758; toż jako: *O Boskich przymiotach przeciwko deistom.* W: *Rozmowy w ciekawych i potrzebnych, filozoficznych i politycznych materiach w Collegium Nobilium Warszawskim Scholarum Piarum miane.* T. 1. Warszawa 1760 s. 141-250; t e n ż e. *Rozmowa filozoficzna o nieśmiertelności duszy ludzkiej, przez uczących się filozofii kawalerów in Collegio Nobilium miana.* Warszawa 1961; toż jako: *O nieśmiertelności duszy ludzkiej.* W: *Rozmowy w ciekawych i potrzebnych, filozoficznych i politycznych materiach w Collegium Nobilium Warszawskim Scholarum Piarum miane.* T. 3. Warszawa 1762 s. 1-102; t e n ż e. *De vera felicitate cum privata hominum, tum publica regnorum. Disceptationes philosophicæ [...] e scholis Piis contra incredulos nostri temporis.* T. 1-2. Varsaviae 1775. Tom pierwszy zawiera m.in., będące modyfikacją wymienionych wyżej polskich przedstawięń, rozprawy:

jak i propedeutycznego wstępu do etyki oraz zarysu „filozofii chrześcijańskiej” autorstwa S. Chróścikowskiego<sup>52</sup>, omawiających problem istnienia i natury Boga oraz nieśmiertelności duszy ludzkiej.

### 1. *Ontologia i kosmologia*

Pijarskie *Ustawy*, odwołujące się wprost do Wolffa w zaleceniu czterocłonnej struktury wykładu, zdają się preferować zagadnienia ontologiczne, wyrażane przy tym w języku arystotelizmu chrześcijańskiego, proponując dla tej dyscypliny filozoficznej najobszerniejszy zestaw zagadnień, niezbędnych nie tylko do sformułowania całościowego kursu filozofii, ale także stanowiących podstawowe instrumentarium chrześcijańskiej teologii, przynajmniej do połowy wieku XX. Bogactwo tematyczne mogło iść jednak w parze – jak to pokazuje ujęcie Jacquiera – z ograniczaniem się do przedstawień o charakterze definicyjnym, a nawet kwalifikowanych jako jałowe dywagacje<sup>53</sup>. Problematyka ta, charakterystyczna w zasadzie dla wszystkich omawianych tu podręczników, dotyczyła określenia zasad bytu i poznania, a następnie natury bytu, jego właściwości i rodzajów oraz relacji międzybytowych. Wspólna jest też opcja interpretacyjna tych ujęć, charakterystyczna dla rozwiązań suarezjańsko-leibnizjańsko-wolffiańskich, czyli wyrażona w zasadzie w kategoriach możliwości, co sprawia, że byt utożsamiany jest z wewnątrznie niesprzeczną istotą (*Ustawy* stosują zresztą zamiennie terminy „byt” i „istota”), a byt aktualnie istniejący może być uznany za szczególny rodzaj bytowości, określanej jako „pełnia możliwości”. Wspomniane usunięcie z wykładu problematyki kosmologicznej sprawia, że niektóre zagadnienia filozoficzno-przyrodnicze stają się przedmiotem

---

*De vera Optimi Maximi felicitatisque nostrae notione* (s. 65-195) oraz *De immortalitate animae humanae* (s. 196-321).

<sup>52</sup> S. C h r ó ś c i k o w s k i. *De iure naturali et politico, philosophia moralis sive ethica, utrumque ius, et ea, quae ad illud spectant, complectens, olim in Collegio Nobilium Varsaviensi Scholarum Piarum iuventuti philosophiae operam danti tradita. Nunc ad usum scholaris typis mandata*. Varsaviae 1770.; t e n ż e. *Filozofia chrześcijańska o początkach praw naturalnych przeciwko deistom, czyli teraźniejszego wieku mędrkom, dla kawalerów uczących się filozofii in Collegio Nobilium Scholarum Piarum*. Warszawa 1766.

<sup>53</sup> W ten sposób określał Wiśniewski zagadnienia złożenia bytowych, np. naturę całości i części lub aktu i możliwości. Zob. W i ś n i e w s k i. *Propositiones philosophicae* (1751) teza XXXVIII.

analiz ontologii (np. *Ustawy* zalecają za Corsinim przedstawienie w tym dziale problematyki miejsca, czasu i przestrzeni)<sup>54</sup>.

Chociaż zarówno *Ordinationes*, jak i tezy Wiśniewskiego formułują za Wolffem odrębny wykład kosmologii, a także w dużym stopniu podtrzymują przyjętą przez tego autora tradycyjną tematykę rozważań, to jednak w ujęciach polskich ujawnia się wyraźnie odmienna perspektywa kulturowo-interpretacyjna. Mimo że widzą one dalej w kosmologii dyscyplinę traktującą o świecie (*universum*) w ogólności, przedstawiającą naturę świata jako całości zorganizowanej (jedność, wielkość, doskonałość), to przecież brak w nich, podstawowych dla scholastycznej fizyki i kosmologii Wolffa, kwestii dotyczących natury „ciała naturalnego”, materialnego substratu kosmosu i ułożenia jego podstawowych elementów materialnych oraz analizy ruchu. Zagadnienia te bowiem zostają przeniesione do empiryczno-matematycznej fizyki, wykładanej na drugim roku studium filozofii. To posunięcie, choć grzeszy splotem analiz filozoficznych, jest przecież – oceniane w kategoriach kulturowo-naukowych – bardziej nowoczesne od podręcznika Wolffa. Z tego też względu brak kosmologii w opracowaniach Pourchota, Corsiniego i Jacquiera. Problematykę kosmologiczną zdominowały przy tym w wykładzie pijarskim kwestie integralnie związane z doktryną chrześcijańską. Temu celowi służyło przedstawienie zagadnienia przyczyn – omawianego przez inne ujęcia w ontologii – niezbędnego dla określania związków Boga ze światem. W szczególności chodziło o problematykę stworzenia świata przez Boga, przeniesioną przez Wolffa do teologii. W tym przypadku jego wykład bardziej przestrzega porządków interpretacyjnych (przyrodzony i nadprzyrodzony), omawiając jedynie właściwą analizom naturalnym przygodność świata<sup>55</sup>.

## 2. Psychologia racjonalna

Specyfikę omawianych ujęć w zakresie wykładu psychologii jako członu metafizyki określa z jednej strony fakt, na ile stanowi ona integralny zarys

---

<sup>54</sup> *Ordinationes Visitationis Apostolicae* cz. 4 § 188; K o n a r s k i. *Ustawy szkolne* s. 129-130; W i ś n i e w s k i. *Propositiones philosophicae* (1751) tezy XXIX-XXXIV; W o l f f. *Philosophia prima sive ontologia* s. 17-98, 143; E. P u r c h o t i u s. *Institutiones philosophicae*. T. 1. Venetiis 1730 s. 192-245; E. C o r s i n i. *Institutiones metaphysicae in usus academicos*. Venetiis 1754 (wyd. jako t. 6 *Institutiones philosophicae ad usum Scholarum Piarum*. Venetiis 1743); J a c q u i e r. *Institutiones philosophicae* s. 1-51.

<sup>55</sup> *Ordinationes Visitationis Apostolicae* cz. 4 § 188; K o n a r s k i. *Ustawy szkolne* s. 130; W o l f f. *Cosmologia generalis* s. 90.

antropologii metafizycznej oraz czy i w jaki sposób została postawiona oraz rozwiązana kwestia więzi cielesno-duchowej w człowieku<sup>56</sup>. W tradycyjnych przedstawieniach, choćby we wspomnianym podręczniku Makowskiego, zagadnień psychologicznych w zasadzie brak w metafizyce, która wzmiankuje jedynie kwestię istnienia aniołów<sup>57</sup>, a antropologia stanowi zwieńczenie wykładu fizyki, podejmującej trójpoziomą analizę świata organicznego. Dusza ludzka, będąc zasadą życia oraz operacji zmysłowych i intelektualnych, spełnia wyróżniane tradycyjnie funkcje właściwe duszy wegetatywnej, sensorywnej i rozumnej<sup>58</sup>. Koncepcja ta, wykorzystująca tomistyczną interpretację hylemorfizmu, podkreśla jedność cielesno-duchowego *compositum*, dusza była bowiem aktem ciała, umożliwiającym realizację właściwych mu funkcji. Rozrywający tę więź dualizm kartezjański wikał się w okazjonalistyczno-fizjologiczne dywagacje, usiłujące wyjaśnić harmonijne „współdziałanie” dwu integralnych substancji – cielesnej i duchowej<sup>59</sup>.

Zdecydowanie zrywa z tradycją scholastyczną podręcznik Wolffa, który czyni psychologię integralnym elementem metafizyki, a ponadto odchodząc od trójpoziomowej struktury analiz duszy, upatruje w psychologii przede wszystkim antropologię, usuwając angelologię i wzmiankując jedynie o duszy zwierzęcej<sup>60</sup>. Kontynuując zaś konsekwentnie kartezjański dualizm, polemizuje m.in. z reizującym interpretowanym hylemorfizmem, traktowanym przy tym jako swoista hipoteza przyrodnicza, pozbawiona systemowego kontekstu filozoficznego, a opowiada się za leibnizjańską harmonią przedustawną<sup>61</sup>.

Konsekwentny wykład antropologii przynosi też podręcznik Jacquiera, który mimo iż zgodnie z tradycją arystotelesowsko-tomistyczną podkreśla jedność duchowo-cielesnego *compositum*, to przecież analizując ludzkie poznanie wyklucza możliwość współdziałania dwu po kartezjańsku rozumianych substancji. Polemizując zaś z ówczesnymi interpretacjami systemowymi natury więzi cie-

---

<sup>56</sup> Antropologiczne wątki osiemnastowiecznych podręczników filozofii omawiam w: *Nauczanie antropologii filozoficznej w okresie oświecenia*. „Studia Philosophiae Christianae” (w druku).

<sup>57</sup> M a k o w s k i. *Cursus philosophicus* (metafizyka) s. 109-111.

<sup>58</sup> T e n ż e. *Cursus philosophicus, complectens octo libros Physicorum, quatuor De Caelo, duos De generatione, et Corruptione, quatuor Meteorologicas et tres de Anima. Iuxta veram Aristotelis, philosophorum principis doctrinam*. Cracoviae 1681 s. 207-208.

<sup>59</sup> R. D e s c a r t e s. *Namiętności duszy*. Przeł. L. Chmaj. Warszawa 1986 s. 68-89. Por. S. S w i e ż a w s k i. *Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka*. „Przeł. Filozoficzny” 43:1947 z. 1-4 s. 92-104.

<sup>60</sup> Ch. W o l f f. *Psychologia rationalis qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt per essentiam et naturam animae explicantur*. Francofurti 1737 s. 377-385.

<sup>61</sup> Tamże s. 257-332.

lesno-duchowej, dopuszcza eklektycznie możliwość przyjęcia hylemorfizmu i harmonii przedustawnej<sup>62</sup>.

W przeciwieństwie do systemowych analiz Wolffa podręczniki Pourchota, a zwłaszcza Corsiniego mają charakter unifikująco-eklektyczny. Bardziej lub mniej wyraźnie deklarując wierność tradycji scholastycznej, ulegają one wpływom kartezjańskiego dualizmu. Choć bowiem pozwala on łatwiej uzasadnić duchowość i nieśmiertelność duszy ludzkiej (jako samodzielnej substancji duchowej, niezależnej od ciała), to jednak obawy budzą teologiczne konsekwencje okazjonalizmu lub harmonii przedustawnej, zagrażające doktrynie o wolności ludzkiej woli, ujawniające się zwłaszcza w perspektywie soteriologiczno-eschatologicznej. Pourchot łączy bowiem angelologię z antropologią (terminologia proveniencji Locke'owskiej – umysł ludzki) oraz odwołując się do hylemorfizmu faktycznie pozostaje pod wpływem kartezjanizmu, utożsamiając duszę ze świadomością i szukając w okazjonalizmie uzasadnienia „interakcji cielesno-duchowej”<sup>63</sup>.

Trudności eklektycznych podręczników psychologii ujawniają meandry przemian strukturalnych opracowań Corsiniego. Problematyka ta stanowi bądź zwieńczenie wykładu fizyki<sup>64</sup> (w metafizyce przedstawia wówczas jedynie angelologię, oddającą pośrednio stan duszy „odłączonej” od ciała<sup>65</sup>), bądź też antropologia jest integralnym elementem metafizyki (brak jest wówczas nauki o duchach czystych<sup>66</sup>). Dopiero w drugiej wersji kursorycznej włoski pijar zdołał sformułować całościowy wykład antropologii, uwikłanej w nowożytne spory filozoficzne (problem więzi cielesno-duchowej) i światopoglądowe (kwestia duchowości i nieśmiertelności duszy<sup>67</sup>), a nawet – podobnie jak Pour-

<sup>62</sup> J a c q u i e r. *Institutiones philosophicae* s. 55-119.

<sup>63</sup> E. P u r c h o t i u s. *Institutiones philosophicae*. T. 1. Venetiis 1730 s. 400-417.

<sup>64</sup> E. C o r s i n i. *Institutiones philosophicae ac mathematicae*. T. 4. Venetiis 1764; t e n ż e. *Institutiones philosophicae*. T. 4. Florentiae 1733, Bononiae 1741, Venetiis 1743.

<sup>65</sup> Corsini wyraźnie nawiązuje tym do tradycji tomistycznej, w której filozoficzna doktryna antropologiczna jest przedstawiana w perspektywie teologicznej (zawarta jest bowiem w *Summie teologicznej*), a koncentruje się na omówieniu natury duszy i jej władz oraz czynności umysłowych. Zob. T o m a s z z A k w i n u. *Traktat o człowieku. Summa teologiczna 1*, 75-89. Oprac. S. Swieżawski. Poznań 1956.

<sup>66</sup> E. C o r s i n i. *Institutiones philosophicae ac mathematicae*. T. 5. Venetiis 1764; t e n ż e. *Institutiones philosophicae*. T. 5. Venetiis 1743; t e n ż e. *Institutiones metaphysicae*. Venetiis 1754 (jako t. 6 *Institutiones philosophicae* wersji wydanej w Wenecji w 1743 r.).

<sup>67</sup> Corsini wskazywał na niestosowność tradycyjnej praktyki omawiania zagadnienia nieśmiertelności duszy ludzkiej w fizyce, zawierającej całościowy wykład psychologii. Zob. E. C o r s i n i. *Institutiones philosophicae*. T. 4. Florentiae 1733 s. 288-389.

chot<sup>68</sup> – w dyskusje teologiczne (np. dotyczące stanu duszy odłączonej od ciała i tzw. *visio beatifica*)<sup>69</sup>. Na teologiczny kontekst wykładu wskazuje także preferencja hylemorfizmu, który stanowił element instrumentarium wykorzystywanego w orzeczeniach soborowych<sup>70</sup>, oraz sformułowana na płaszczyźnie etycznej krytyka okazjonalizmu i koncepcji harmonii przedustawnej. Spolegliwy eklektyzm nakazywał jednak w tych interpretacjach (określanych jako najbardziej „eleganckie”) widzieć dobrą podstawę uzasadniania zróżnicowania duszy od ciała i jej nieśmiertelności<sup>71</sup>.

W rozumieniu pijarskich *Ustaw* i tez Wiśniewskiego metafizyczna psychologia przybiera kształt eklektyczny, łącząc elementy szeroko rozumianej pneumatologii (zawierającej analizy dotyczące natury duchów czystych) oraz „fizycznej” psychologii (wspominają bowiem o duszy zwierzęcej) z najszerzej potraktowaną antropologią<sup>72</sup>. Nowożytny i teologiczny kontekst wyznacza rozbudowanie problematyki duchowości i nieśmiertelności duszy ludzkiej oraz więzi cielesno-duchowej. Preferencja rozwiązań dualistycznych nakazała z jednej strony opowiedzieć się za leibnizjańsko-wolffiańską koncepcją harmonii przedustawnej, ale także podjąć (nieobecne w żadnym z omawianych ujęć szkolnych) analizy o charakterze fizjologicznym, jak umiejscowienie duszy w ciele (mózg)<sup>73</sup> czy czas stworzenia duszy przeznaczonej do złączenia z ciałem („niedługo przed narodzeniem”, tak by było ono zdolne do percepcji zmysłowej<sup>74</sup>). Konsekwencją tej perspektywy była fizjologiczna interpretacja oddziaływania duszy na ciało (organizowanie, determinacja, zarządzanie) poprzez wychodzące z mózgu odgałęzienia<sup>75</sup>, a zwłaszcza interpretacja natury poznania czy nawet powstania sprawności poznawczych lub moralnych, rozumianych jako

<sup>68</sup> E. P u r c h o t i u s. *Institutiones philosophicae*. T. 4. Patavii 1751 s. 59-92.

<sup>69</sup> E. C o r s i n i. *Institutiones philosophicae ac mathematicae*. T. 3. Florentiae 1732 s. 44-109.

<sup>70</sup> T e n ż e. *Institutiones philosophicae*. T. 4. Florentiae 1733 s. 13-16; t e n ż e. *Institutiones metaphysicae* s. 191-192.

<sup>71</sup> T e n ż e. *Institutiones philosophicae* t. 4. s. 322-324; t e n ż e. *Institutiones metaphysicae* s. 177-191.

<sup>72</sup> *Ordinationes Visitationis Apostolicae* cz. 4 § 188; K o n a r s k i. *Ustawy szkolne* s. 130; W i ś n i e w s k i. *Propositiones philosophicae* (1751) tezy LXIII-LXXIX.

<sup>73</sup> W i ś n i e w s k i. *Propositiones philosophicae* (1751) teza LXXV; t e n ż e. *O nieśmiertelności duszy ludzkiej* s. 13; t e n ż e. *De vera felicitate* t. 1 s. 209-210.

<sup>74</sup> T e n ż e. *O nieśmiertelności duszy ludzkiej* s. 84-88; t e n ż e. *De vera felicitate* t. 1 s. 297-298.

<sup>75</sup> T e n ż e. *Propositiones philosophicae* (1746) teza XVI.

swoiste ślady na mózgu<sup>76</sup>. Niebezpieczeństwo mechanistycznej interpretacji ciała ludzkiego (prowadzącej w XVIII wieku do materializmu) spowodowało jednak, iż w kwestii natury duszy zwierzęcej Wiśniewski – podobnie jak inne omawiane tu ujęcia z wyjątkiem Jacquiera<sup>77</sup>, który widział w niej byt o charakterze materialnym (cielesnym), a więc był ostrożniejszy od Descartes’a, przyjmującego jednoznacznie mechanistyczną wykładnię tego problemu<sup>78</sup> – ironizując na temat tradycyjnej doktryny scholastycznej (według Makowskiego dusze niżej rozwiniętych zwierząt są podzielne i rozciągle, a jedynie „doskonalsze” zwierzęta mają dusze niepodzielne<sup>79</sup>), na którą powoływał się także Corsini (dusza zwierzęca ma charakter pośredni, gdyż jest jednocześnie niecielesna i nieduchowa<sup>80</sup>), przyznawał duszom zwierzęcym status bytów duchowych (niematerialnych). Modyfikował tym również opinię Wolffa, według którego są one co prawda niematerialne (substancja prosta i stąd niezniszczalna), lecz nieduchowe<sup>81</sup>.

Obok proweniencji nowożytnej można jednak dostrzec w ujęciu Wiśniewskiego elementy tradycyjne, wyrażające się w wykorzystaniu koncepcji hylemorfizmu dla określenia ontycznego statusu człowieka (istota bytowo pośrednia między zwierzętami a aniołami) oraz dla ukazania funkcji duszy w kategoriach formy organizującej poznanie cielesno-duchowe. Także uzasadniając nieśmiertelność duszy (określanej po kartezjańsku jako samodzielna „substancja”), pijar odwoływał się do tradycji scholastyczno-wolffiańskiej, upatrującej w duszy byt niezłożony, który w przeciwieństwie do ciała nie może obumrzeć rozkładając się na prostsze elementy<sup>82</sup>.

W sumie więc, zarówno w aspekcie strukturalnym jak i merytorycznym, antropologiczne rozwiązania Wiśniewskiego są znów bliższe eklektycznym podręcznikom Pourchota, a zwłaszcza Corsiniego, niż systemowym analizom Wolffa. Elementy fizjologiczne, mimo iż poruszają integralność filozoficznego

<sup>76</sup> T e n ż e. *Propositiones philosophicae* (1751) teza LXXIX.

<sup>77</sup> J a c q u i e r. *Institutiones philosophicae* s. 317-319.

<sup>78</sup> Por. J. P a s t u s z k a. *Historia psychologii*. Lublin 1971 s. 317-319; H a z a r d. *Myśl europejska* s. 120.

<sup>79</sup> M a k o w s k i. *Cursus philosophicus* (fizyka) s. 531-534, 624-625.

<sup>80</sup> C o r s i n i. *Institutiones metaphysicae* s. 128-132.

<sup>81</sup> W o l f f. *Psychologia rationalis* s. 377-385.

<sup>82</sup> W i ś n i e w s k i. *Propositiones philosophicae* (1751) teza LXXV; t e n ż e. *O nieśmiertelności duszy ludzkiej* s. 8-10; t e n ż e. *De vera felicitate* t. 1 s. 200-201, 204-205; M a k o w s k i. *Cursus philosophicus* (fizyka) s. 631-632; W o l f f. *Philosophia rationalis* s. 369-370.



wykładu, wskazują jednak na nowożytną proveniencję rozwiązań przyjętych przez polskiego pijara, a także na jego samodzielność intelektualną.

### 3. *Teologia naturalna*

Sposób argumentacji i rozwiązania przyjęte przez oświeceniowe podręczniki teologii naturalnej w dużym stopniu określał systemowy kontekst ówczesnej ontologii, przetwarzającej w duchu leibnizjańskim rozwiązania suarezjańskie. Ponadto analizy te są uwarunkowane nowożytnymi modyfikacjami scholastycznej argumentacji, stosowanej dla uzasadnienia istnienia Boga i określenia Jego natury. Tomaszowy tok rozumowania typu *a posteriori* i anzelmiański *a priori* przetworzyli bowiem Kartezjusz i Leibniz. Descartes dowodził istnienia Boga z faktu posiadania przez nas pojęcia bytu nieskończonego, które nie może być ludzkim wytworem (zakładając przygodność ludzkiej egzystencji), lecz zostało nam wszczepione przez Boga<sup>83</sup>. Leibniz zaś uzasadniał istnienie Boga jako bytu koniecznego na drodze apriorycznej (wynika ono z logicznej możliwości zaistnienia bytu egzystującego ze swej natury – jest On bowiem źródłem możliwości) i aposteriorycznej (jest racją istnienia bytów przygodnych)<sup>84</sup>. W duchu mechanicznego przyrodoznawstwa przetworzył Tomaszową drogę „z celowości” I. Newton w formie tzw. dowodu fizyko-teleologicznego, wnoszącego z porządku panującego we wszechświecie o istnieniu stwórczego Rozumu<sup>85</sup>.

Najklarowniej modyfikacje te ujawniły się w systemowym ujęciu Wolffa, dla którego typ uzasadnienia *a posteriori* lub *a priori* (w obu przypadkach oparty wszakże na wykorzystaniu zasady racji dostatecznej) był podstawą zgrupowania problematyki teodycealnej w dwu tomach<sup>86</sup>. W sposób analityczny dowodził

---

<sup>83</sup> R. D e s c a r t e s. *Medytacje o pierwszej filozofii*. Przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie. T. 1. Warszawa 1958 s. 53-91.

<sup>84</sup> G. W. L e i b n i z. *O ostatecznym źródle rzeczy*. Przeł. J. Domański. W: t e n ż e. *Wyznanie wiary filozofa*. Warszawa 1969 s. 229-242; t e n ż e. *O zasadach istnienia*. Przeł. J. Domański. W: tamże s. 223-238; t e n ż e. *O naszym poznaniu istnienia Boga*. W: t e n ż e. *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Przeł. I. Dąbbska. T. 2. Warszawa 1955 s. 268-283.

<sup>85</sup> Por. J. E h r a r d. *L'idée de nature en France à l'aube des lumières*. Paris 1970 s. 80-81.

<sup>86</sup> Ch. W o l f f. *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars prior* [dalej jako t. 1], *integrum systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur*. Francofurti 1789; t e n ż e. *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars posterior* [dalej jako t. 2] *qua existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstrantur et atheismi, deismi, fatalismi, naturalismi, spinosismi aliorumque de Deo*

więc, iż istnienie Boga jest nie tylko możliwe (sygnalizowana przez Leibniza niesprzeczność idei Boga, wynikająca z braku jego ograniczeń), ale i konieczne, gdyż jest On dla Siebie wystarczającą przyczyną zaistnienia jako bytu samoistnego<sup>87</sup>. Z tego powodu jest także racją istnienia świata jako zespołu bytów przygodnych. Faktycznie więc druga część tej analizy, stanowiąca w zamierzeniu Wolffa dowód z przygodności bytowej (np. odnoszonej w duchu kartezjańskim do ludzkiej jaźni<sup>88</sup> lub w sensie newtoniańskim do praw natury<sup>89</sup>), była jedynie ilustracją bardziej pierwotnej argumentacji o charakterze apriorycznym. Wynikało to ze „słownikowego” charakteru jego ujęć, spowodowanego esencjalizmem, uprawomocniającym jedynie analizy na płaszczyźnie możliwości bytowej. Choć ich przedmiotem były hipotetyczne konstrukty myślowe, to wolffiański system wiedzy gwarantował im – na zasadzie swoistej „odpowiedniości” – odniesienie do realnie istniejącego świata, dostępnego w poznaniu empirycznym. Na realistyczny kontekst tych rozważań wskazuje także, zawarta zwłaszcza w drugim tomie, polemika zarówno z ateizmem, jak i poglądami przeczącymi istnieniu osobowego i rządzącego światem Boga (np. deizm, fatalizm, naturalizm czy „spinozjanizm”).

Typowym przykładem unifikująco-eklektycznego ujęcia filozofii Boga są natomiast podręczniki Jacquiera, Pourchota i Corsiniego. Wykorzystują one porządkujący schemat trójpoziomowej argumentacji: metafizyczna, fizyczna i moralna. Nie sposób jednakże nie zauważyć, sygnalizowanego uprzednio w odniesieniu do analiz Wolffa, ich swoście „słownikowego” charakteru, gubiącego właściwy tok dowodu. Wbrew bowiem deklarowanej systemowości wykładu, postulowanej przez niemieckiego filozofa, stanowią one raczej przykład „wariacji na temat” niż faktycznego dowodzenia, gdyż to, co w jednym dowodzie jest uzasadniane, w innym stanowi nieuzasadnione (bo oczywiste) założenie i na odwrót.

Według Jacquiera metafizyczny charakter ma dowodzenie z bytu przygodnego i koniecznego (wolffiańska reinterpretacja tomistycznej drogi z przygodności bytowej) oraz z idei bytu doskonałego (dowód ontologiczny). Argumentację „fizyczną” stanowiło zaś wnoszenie ze sprawczości i porządku świata (nowożytna modyfikacja drogi z celowości) w formie dowodu fizyko-teleologicznego

---

*errorum fundamenta subvertuntur.* Francofurti 1741.

<sup>87</sup> T e n ż e. *Theologia naturalis* t. 2 s. 1-17.

<sup>88</sup> T e n ż e. *Theologia naturalis* t. 1 s. 24-69.

<sup>89</sup> T e n ż e. *Horae subsecivae Marburgenses quibus philosophia ad publicam privatamque utilitatem adaptatur.* Francofurti 1730 s. 660-683. Por. J. E c o l e. *Les preuves Wolffianes de l'existence de Dieu.* „Archives de philosophie” 42:1979 z. 3 s. 389-396.

oraz tomistycznej drogi z analizy ruchu. Za dowodzenie „moralne” uznał natomiast Jacquier uzasadnienie religiologiczne (tzw. zgoda filozofów i narodów pogańskich), które nie tylko spełnia wymóg pewności, ale i użyteczności dydaktycznej (przystępność wykładu) oraz skuteczności przekonywania, uwidaczniającej się w powszechnej akceptacji tej argumentacji przez chrześcijan i pogan<sup>90</sup>.

Eklektyczny wykład Pourchota, mimo aposteriorycznych deklaracji, odznacza się preferencją kartezjanizmu. Wynika to nie tylko ze specyficznego rozbudowania argumentacji metafizycznej, tłumaczącej m.in. za Descartes'em fakt danej umysłowi ludzkiemu idei bytu doskonałego czy okazjonalistycznej reinterpretacji dowodu fizyko-teleologicznego (Bóg gwarantem harmonijnego współdziałania duszy i ciała), ale i z braku „empirycznej” argumentacji religiologicznej, w której miejsce uzasadnienie „moralne” przypomina argument nomologiczny I. Kanta, gdyż Bóg jawi się jako gwarant zabezpieczający wymogi funkcjonowania zasady sprawiedliwości<sup>91</sup>.

Znamienną ewolucję można dostrzec w poglądach Corsiniego. O ile w starszej wersji kursu filozofii dopuszcza on zasadność argumentacji apriorycznej i aposteriorycznej (religiologiczna oraz połączenie drogi ze sprawczości i przygodności bytowej)<sup>92</sup>, o tyle w nowszej właściwy jest tylko drugi typ uzasadnienia, interpretowany zasadniczo w duchu nowożytnym (np. wolffiański dowód z przygodnego i koniecznego bytu czy argumentacja fizyko-teleologiczna, choć przytacza także tomistyczną drogę z ustąpienia doskonałości stworzeń) i eksponujący znaczenie uzasadnienia religiologicznego<sup>93</sup>.

Ustalenia *Ustaw* oraz antycypujących je *Propositiones* Wiśniewskiego uwikłane są w kontekst nowożytny, uwidaczniający się nie tylko w rozbudowaniu teologii naturalnej, ale i w polemikach z prądami wrogimi teizmowi oraz kwestionującymi chrześcijańskie rozumienie Bożej natury (zwłaszcza charakterystyczne dla deizmu negowanie Boskiej Opatrzności). Tłumaczy to podjęcie problematyki istnienia Boga, która eklektycznie-unifikująco preferowała rozwiązania empiryczno-aposterioryczne. Uzasadniając bowiem posiadanie idei Boga przez wszystkich ludzi, Wiśniewski odwoływał się do analiz wychodzących od świata stworzeń, co nie tylko oznaczało zakwestionowanie kartezjańskiego natywizmu (idea Boga nie jest bowiem wrodzona), ale także dowodu ontologicznego. We-

<sup>90</sup> J a c q u i e r. *Institutiones philosophicae* s. 152-161.

<sup>91</sup> E. P u r c h o t i u s. *Institutiones philosophicae*. T. 1. Venetiis 1730 s. 257-275; t e n Ź e. *Exercitationes scholasticae*. W: tamże t. 5 s. 42, 251-259, 321-322.

<sup>92</sup> E. C o r s i n i. *Institutiones philosophicae ac mathematicae*. T. 4. Florentiae 1733 s. 387-388.

<sup>93</sup> T e n Ź e. *Institutiones metaphysicae* s. 194-209.

dług Wiśniewskiego bowiem – podobnie zresztą jak u Makowskiego i Pourchota, korzystających ze scholastycznej terminologii – nie można wnosić o istnieniu Boga z samej analizy stwierdzającego to sądu<sup>94</sup>. O ile zaś w *Propositiones* Wiśniewski ograniczy się jedynie do ukazania Boga jako przyczyny sprawczej i celowej oraz bytu koniecznego i gwaranta funkcjonowania porządku moralnego (argumentacja moralna), o tyle w opracowaniu monograficznym, poświęconym polemice z deizmem, wymieni – obok argumentacji religiologicznej – drogi św. Tomasza, sygnalizując asystemowo, iż są one „od wszystkich wzięte filozofów”<sup>95</sup>.

Także więc w teologii naturalnej rozwiązania polskie bliższe są eklektycznym podręcznikom zachodnioeuropejskim (szczególnie Corsiniego) niż systemowym analizom Wolffa, zwłaszcza gdy wyeksponuje się niechęć polskiego pijara do rozwiązań apriorycznych. Co więcej, sąd ten można odnieść do całości materiału metafizycznego, mimo podkreślonej zbieżności strukturalnej polskich opracowań z rozwiązaniami Wolffa (charakterystycznymi także dla wszystkich bez mała ówczesnych ujęć) oraz z jego ontologią (będącą systematyzującą mutacją scholastycznych koncepcji Suareza dokonaną w duchu Leibniza, typową również i dla innych podręczników). Opinię tę potwierdza dobór lektury uzupełniającej postulowany w studium pijarskim, obejmujący nie tylko ujęcia klasyków nowożytności (Malebranche, Gassendi, Kartezjusz) czy opracowań podręcznikowych (wśród nich także Wolffa), ale również autorów podejmujących bardziej lub mniej szczegółowe kwestie, np. teologiczno-kosmologiczne (G. Burnet, H. Tourneley, Genovesi, F. Fenelon) lub zagadnienie poznania u zwierząt (H. Rorarius)<sup>96</sup>.

#### IV. ETYKA

Także ukazanie odniesień do twórczości Wolffa w nauczaniu etyki w szkołach pijarskich wymaga przedstawienia kontekstu nowożytnych przemian w

<sup>94</sup> Wiśniewski. *Propositiones philosophicae* (1751) tezy LXXXII-LXXXIV; Makowski. *Cursus philosophicus* (metafizyka) s. 111-113; E. Purchotius. *Institutiones philosophicae*. T. 1. Venetiis 1730 s. 262-263.

<sup>95</sup> Wiśniewski. *Propositiones philosophicae* (1751) tezy LXXXV-LXXXVII; tenże. *O Boskich przymiotach przeciwko deistom* s. 142-148; tenże. *De vera felicitate* t. 1 s. 68-72.

<sup>96</sup> *Ordinationes Visitationis Apostolicae* cz. 4 § 188; Konarski. *Ustawy szkolne* s. 130-131. Por. Kinoska. *Nowożytna myśl naukowa* s. 70.

dydaktyce filozofii moralnej. Wykształciła się ona z kazuistycznego wykładu teologii moralnej, koncentrującego się na przedstawieniu sposobów wartościowania zróżnicowanych czynów ludzkich oraz zapoznającego teleologizm koncepcji Tomasza z Akwinu<sup>97</sup>. Oświeceniowe podręczniki etyki pozostają także pod wpływem dokonań racjonalistycznej szkoły prawa naturalnego, która formułując zasady etyczne na płaszczyźnie naturalnej (abstrahując od danych Objawienia judeochrześcijańskiego), preferowała problematykę społeczną, zwłaszcza zagadnienie natury i znaczenia władzy państwowej. Omawiane dokonania stanowią w końcu odpowiedź na oświeceniowy (naturalistyczny) wzór osobowy *honnête homme*<sup>98</sup>. W sensie strukturalnym tendencje te zaowocowały rozbudowaniem problematyki prawnej (prawo natury i prawo polityczne, zwłaszcza tzw. prawo narodów) oraz trzyczęściowym schematem etyki szczegółowej, która w miejsce wykładu aretologii (interpretacja tomistyczna) lub przykazań (podręczniki kazuistyczne) przedstawiała obowiązki wobec Boga, innych ludzi i samego siebie<sup>99</sup>.

Charakterystyczna dla unifikującego eklektyzmu „dwutorowość” analiz Wolffa, prowadzonych równolegle na różnych płaszczyznach, ujawniła się także w odniesieniu do etyki. Stanowi ona z jednej strony przykład kursorycznego ujęcia zagadnień etyki ogólnej i szczegółowej<sup>100</sup>. W jednym i drugim przypadku, chociaż Wolff podkreśla prawodawcze funkcje Boga w określeniu zasad etycznych (nadanych ludzkości w akcie jej stworzenia), które są zarówno zgodne z ludzką naturą jak i wolą Bożą, to przecież przedstawienie to jest przykładem typowego racjonalizmu i naturalizmu. To bowiem czysto racjonalna (obywająca się bez pomocy Objawienia) analiza ludzkiej natury jest jedynym i ostatecznym źródłem wartościowania moralnego, umożliwiającemu określenie najbardziej szczegółowych wskazań etycznych dotyczących najrozmaitszych wymiarów życia człowieka jako jednostki i członka społeczeństwa, a doskona-

---

<sup>97</sup> J. B a j d a. *Teologia moralna (kazuistyczna) w XVII-XVIII wieku*. W: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Pod red. M. Rechowicza. T. 2. Cz. 1. Lublin 1975 s. 271-275; F. G r e n i u k. *Tomasz Młodzianowski. Teolog-moralista*. Lublin 1974 s. 100-128; J. P r y s z m o n t. *Historia teologii moralnej*. Warszawa 1987 s. 101-134.

<sup>98</sup> H a z a r d. *Myśl europejska* s. 140-163, 178-186, 323-324; J. S z a c k i. *Historia myśli socjologicznej*. T. 1. Warszawa 1983 s. 29-57, 71-76; W. V o i s é. *Myśl społeczna siedemnastego wieku*. Warszawa 1970 s. 91-156; E. J a r r a. *Historia filozofii prawa*. Warszawa 1923 s. 11-180; S. M y s t k o w s k i. *Idea prawa naturalnego w starożytności i u scholastyków*. Warszawa 1928 s. 27-60.

<sup>99</sup> Kontekst i charakter przemian w zakresie nauczania etyki w dobie Oświecenia przedstawiam w: *Oświeceniowy renesans etyki. Dydaktyka filozofii moralnej w polskim szkolnictwie kościelnym na tle europejskim*. „Zeszyty Naukowe KUL” (w druku).

<sup>100</sup> Ch. W o l f f. *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*. T. 1-8. Halle 1740-1748.

łość moralna jest ostatecznym celem i najwyższym dobrem w ludzkim życiu<sup>101</sup>. Także na płaszczyźnie strukturalnej uwidacznia się wpływ nowożytności, gdyż mimo tradycyjnej trójczłonowej etyki szczegółowej (etyka indywidualna, polityka, czyli etyka życia społeczno-państwowego, i ekonomika, określająca więzi rodzinne i klasowo-gospodarcze) aretologię zastępuje stopniowo wykład obowiązków człowieka, przy czym powinności wobec Boga są przeniesione do teologii naturalnej<sup>102</sup>.

Ostrożniejsze wobec nowożytności są natomiast podręczniki Pourchota i Corsiniego. Choć rozbudowują one wykład prawa naturalnego, a etykę szczegółową przedstawiają opierając się na trzyczęściowym schemacie obowiązków człowieka, to jednak prezentują całościowy zarys problematyki etycznej, odwołujący się przy tym (zwłaszcza w aspekcie ostatecznego celu człowieka i eschatologicznej motywacji zachowań moralnych) do danych Objawienia. Wykład prawa naturalnego nie odbiega przy tym w zasadzie od rozstrzygnięć tomistycznych (źródłem niezmienności prawa moralnego nie jest – jak u Wolffa – natura ludzka, lecz prawo wieczne), a u Pourchota podkreślenie znaczenia etyki społecznej nie idzie w parze z ukazaniem nowożytnej problematyki politycznej (przedstawia jedynie kodeks Justyniana). Nawet jednak Corsini, choć deklaruje wykorzystanie osiągnięć racjonalistycznej szkoły prawa naturalnego oraz podkreśla naturalną zdolność do rozpoznania porządku moralnego (swoiste *bonum commune* ludzkości), to przecież nie tylko uzna znajomość Boskiego prawa pozytywnego (objawionego) za warunek sformułowania integralnej wizji etycznej, ale także zaleci odwołanie się nawet do orzeczeń Kościoła (np. w kwestii dyskutowanych ówczesnie w teologii moralnej systemów moralnych)<sup>103</sup>.

Zarówno Wiśniewski, jak i *Ustawy* prezentują całościowy wykład filozofii moralnej, nadbudowany na podstawach obiektywno-metafizycznych i uwikłany w kontekst religijny. Ostatecznym fundamentem aksjologicznym jest bowiem prawo wieczne, utożsamiane z wolą Boskiego prawodawcy oraz sformułowane w perspektywie ostatecznego celu człowieka, rozumianego jako najwyższe dob-

---

<sup>101</sup> T e n ż e. *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata*. T. 1. Halle 1738 s. 1-8, 109-121, 191-254, 293-338.

<sup>102</sup> Na przykład: t e n ż e. *Philosophia moralis sive ethica [...] pars quarta, in qua agitur de virtutibus, quibus praxis officiorum erga nos ipsos continetur*. Halle 1752; t e n ż e. *Philosophia moralis sive ethica [...] pars quinta, sive ultima in qua agitur de virtutibus, quibus praxis officiorum erga alios continetur*. Halle 1753.

<sup>103</sup> E. P u r c h o t i u s. *Institutiones philosophicae*. T. 4. Patavii 1751 s. 1-53, 59-92, 157-208, 327-337; t e n ż e. *Exercitationes scholasticae*. W: tamże t. 5 s. 85-103; E. C o r s i n i. *Institutiones philosophicae ac mathematicae*. T. 5. Florentiae 1734 s. 1-24, 31-109, 182-221, 249-496.

ro i szczęście. Podkreślenie zaś roli prawa naturalnego (rozszerzanego w duchu epoki także na prawo narodów) idzie w parze z koniecznością wykorzystania danych Objawienia. Przejmująca zaś w szerszym zakresie dorobek nowożytności etyka szczegółowa, koncentrująca się na omówieniu aretologii na wykładzie trojakiem obowiązków człowieka (tradycyjnie, choć podobnie jak u Wolffa, obowiązki społeczne mają być przedmiotem ekonomiki i polityki), odwołuje się do dokonań S. Puffendorfa i de Groota. Unifikujący eklektyzm tych opracowań nakazuje jednak uwzględnić obok autorów nowożytnych (*Ustawy* wymieniają także L. A. Muratoriego, Wolffa i K. Gobineta) również starożytnych (Cyceron, Seneka, Platon, Arystoteles), co czyni ten zestaw bliski postulatowi Locke'a<sup>104</sup>, ale i Corsiniego<sup>105</sup>.

Religijny i społeczny wymiar etyki Wiśniewskiego – prezentowanej tym razem w formie społecznie zaangażowanej publicystyki – ujawnił się w jego monograficznych opracowaniach „sejmikowych” oraz w pismach wydanych pośmiertnie. Omawiają one tę problematykę – jak zaznaczono przy okazji omawiania metafizyki – w perspektywie całościowo zarysowanej filozofii chrześcijańskiej. Dotyczą zaś zwłaszcza kwestii celu życia ludzkiego<sup>106</sup>, moralności życia społecznego<sup>107</sup> i obowiązków człowieka<sup>108</sup>. Jeszcze mocniej pod-

---

<sup>104</sup> B i e ń k o w s k a, B i e ń k o w s k i. *Kierunki recepcji* cz. 2 s. 52; K i n o w s k a. *Nowożytna myśl naukowa* s. 72.

<sup>105</sup> *Ordinationes Visitationis Apostolicae* cz. 4 § 189; Por. K o n a r s k i. *Ustawy szkolne* s. 131-132; W i ś n i e w s k i. *Propositiones philosophicae* (1751) tezy XCV-CX.

<sup>106</sup> A. W i ś n i e w s k i. *Rozmowa filozoficzna z etyki o uszczęśliwieniu człowieka w życiu, przez filozofii uczących się konwiktorów Collegii Nobilium Schol. Piar. Varsaviae 1757*; toż jako: *O uszczęśliwieniu człowieka w życiu*. W: *Rozmowy w ciekawych i potrzebnych, filozoficznych i politycznych materiach w Collegium Nobilium Warszawskim Scholarum Piarum miane*. T. 1. Warszawa 1760 s. 1-50. Ich łacińską mutacją jest: *De beatitudine hominis in hac vita*. W: t e n ż e. *De vera felicitate cum privata hominum, tum publica regnorum. Disceptationes philosophicae [...] e scholis Piiis contra incredulos nostri temporis*. T. 1. Varsaviae 1775 s. 1-50.

<sup>107</sup> T e n ż e. *Rozmowa na czym dobro i szczęście Rzeczypospolitej zaległo w Warszawskim Collegium Nobilium Schol. Piar. miana*. Warszawa 1957; toż jako: *O uszczęśliwieniu własnej Ojczyzny*. W: *Rozmowy w ciekawych i potrzebnych, filozoficznych i politycznych materiach* t. 1. s. 51-140. Łacińską mutacją tego sejmiku jest: *De praecipua regnorum felicitate*. W: *De vera felicitate cum privata hominum, tum publica regnorum. Disceptationes philosophicae [...] e scholis Piiis contra incredulos nostri temporis*. T. 2. Varsaviae 1775 s. 1-120. Wiśniewski dokonał także przeróbki dzieła Sz. Starowolskiego *Reformacja obyczajów polskich* jako *Rozmowy o poprawie obyczajów polskich przez kawalerów uczących się w Collegium Nobilium Schol. Piar. miane*. Warszawa 1760/1761; toż jako: *O poprawie obyczajów polskich prawa boskiego tyżących się oraz: O poprawie obyczajów polskich prawa ojczyznego tyżących się*. W: *Rozmowy w ciekawych i potrzebnych, filozoficznych i politycznych materiach* [...] T. 2. Warszawa 1761 s. 1-166, 167-280. Ponadto Wiśniewski (z G. J. Baxterem) dokonał przekładu-przeróbki dzieła Ch. S. de Montesquieu *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. Paris 1734,

kreślają one nie tylko konieczność odwołania się do Objawienia w celu zarysowania integralnej wizji zachowań moralnych człowieka, ale także w dyskusji ze zwolennikami laickich prądów etycznych akcentują niezbędność religii jako elementu motywacyjno-korygującego postępowanie ludzkie w wymiarze życia jednostkowego i społecznego, w odniesieniu do którego wskazania religijnej moralistyki wiążą się z krytyczną analizą współczesnych autorowi stosunków społeczno-politycznych i ekonomicznych oraz ukazaniem konkretnych rozwiązań, które mogłyby zaradzić panującym niedostatkom.

Tak więc w odniesieniu do etyki rozważania pijara są bliższe podręcznikom używanym w szkolnictwie kościelnym niż opracowaniom Wolffa. Wiąże się to przede wszystkim z „usługowymi” funkcjami filozofii moralnej, nierozdzielnie związanej nie tylko z chrześcijańską wizją etyczną, ale i rozumianej jako czynnik formujący wartościowe społecznie postawy. Tłumaczy to dystans – mimo asymilacji szczegółowych rozwiązań nowożytnej etyki – wobec reprezentowanej m.in. przez Wolffa racjonalistycznej szkoły prawa naturalnego, będącej nośnikiem tendencji naturalistycznych.

#### V. FIZYKA

Charakterystyczne dla nowożytności zmiany w zakresie metodologii przyrodoznawstwa sprowadzały się do przejścia od właściwej dla arystotelizmu fizyki jakościowej (elementy fizyki ilościowej funkcjonowały jedynie na obrzeżach filozofii przyrody w ramach wykładu matematyki stosowanej jako tzw. *mathematica media*) o charakterze wyjaśniającym (analiza zjawisk była zdominowana przez interpretację systemową)<sup>109</sup> do fizyki fenomenalistycznej, podkreślającej fazę opisu opartego na uporządkowanej obserwacji lub eksperymencie, z którego wyniki starano się ująć w języku matematyki. Pierwszorzędnym celem nowo-

---

opublikowanego jako: *Uwagi nad przyczynami wielkości i upadku Rzeczypospolitej Rzymskiej z francuskiego na polski język przetłumaczone*. Warszawa 1762; toż w skróconej formie: *Z uwag nad przyczynami wielkości i upadku Rzecz. Rzymskiej [...] z francuskiego na polski język przetłumaczone*. W: *Rozmowy w ciekawych i potrzebnych, filozoficznych i politycznych materiach w Collegium Nobilium Warszawskim Scholarum Piarum miane*. T. 3. Warszawa 1762 s. 103-294.

<sup>108</sup> T e n ż e. *De officiis hominis in quovis statu*. W: t e n ż e. *De vera felicitate* t. 2. s. 121-207.

<sup>109</sup> A. C. C r o m b i e. *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*. T. 1-2. Przeł. S. Łycapewicz. Warszawa 1960 – t. 1 s. 87-98; M. M a r k o w s k i. *Rozwój filozofii przyrody od XIV do XV wieku*. W: *Historia filozofii średniowiecznej*. Pod red. J. Legowicza. Warszawa 1980 s. 294-301, 306-310; K a m i ń s k i. *Pojęcie nauki* s. 51-58.



szych dokonań była nie tyle analiza istoty ciała materialnego (*corpus naturale*) jako takiego (podstawowa kwestia tradycyjnej filozofii przyrody), ile raczej badanie poszczególnych jego właściwości (w fizyce ogólnej) oraz zróżnicowanie zjawisk przyrodniczych (w fizyce szczegółowej). W pogłębionej formie (zwłaszcza w kręgach wywodzących się ze środowisk filozoficznych, np. w ujęciu I. Newtona) postulowano ukształtowanie systemu przyrodoznawstwa, którego centralne kategorie winny być wyprowadzane z doświadczenia<sup>110</sup>. Podręczniki fizyki napisane przez typowych przyrodników (m.in. popularnego na gruncie polskim J. A. Nolleta<sup>111</sup>) ograniczały się jednak do porządkującego opisu zjawisk, które interpretowano eklektycznie, wykorzystując zróżnicowane (niekiedy nawet sprzeczne ze sobą) teorie wyjaśniające, przyporządkowane analizie poszczególnych fenomenów. W tym celu stosowano metodę eksperymentalną (posługując się aparaturą pomiarową), traktowaną jako dogodne narzędzie badawcze i technika wykładu, co czyniło najczęściej z tych zagadnień podręczniki ćwiczeń<sup>112</sup>.

Jak już zasygnalizowano w przedstawieniu deklaracji filozoficznych, Wolff proponując trójpoziomowe uprawianie nauki dopuszczał możliwość badania przyrody zarówno w aspekcie fenomenalistycznego opisu (w fizyce eksperymentalnej traktowanej jako tzw. wiedza historyczna), jak i przez analizy ilościowe (prezentując typowy wykład fizyki ilościowej, sprzężonej z ukazaniem jej technicznych zastosowań, ale jeszcze w ramach matematyki stosowanej). Rozważania te uzupełniał o ujęcie o charakterze filozoficzno-wyjaśniającym w ramach kosmologii traktowanej jako element metafizyki<sup>113</sup>. Jej przedmiotem było określenie natury ciała (*corpus naturale*), którą wyrażał za pomocą eklektycznego połączenia hylemorfizmu z monadologią leibnizjańską<sup>114</sup>. W ramach tzw. *physica mixta* łączył te trzy uprawomocnione metodologicznie podejścia badawcze, ujmując dane uzyskane w eksperymencie w języku matematyki (wykorzystując instrumenty pomiarowej)<sup>115</sup>, a następnie w interpretacji wyjaśniającej

---

<sup>110</sup> C r o m b i e. *Nauka średniowieczna* t. 2 s. 170-189, 348-370, 383-396; K a m i ń - s k i. *Metody filozofowania* s. 22-26; t e n ż e. *Pojęcie nauki* s. 72-80; S t a s i e - w i c z. *Poglądy na naukę* s. 16-39.

<sup>111</sup> J. A. N o l l e t. *Leçons de physique experimentale*. T. 1-6. Paris 1743.

<sup>112</sup> Problematykę przemian w nauczaniu fizyki w dobie nowożytnych przekształceń omawiam szerzej w: *Przyrodoznawstwo w polskim szkolnictwie kościelnym okresu Oświecenia*. „Roczniki Filozoficzne” z. 3 (w druku).

<sup>113</sup> W o l f f. *Philosophia rationalis* s. 2-8, 48-52.

<sup>114</sup> T e n ż e. *Cosmologia generalis* s. 108-119, 142-183.

<sup>115</sup> Na przykład: t e n ż e. *Elementa matheseos universae. Tomus secundus, qui mechanicam cum statica, hydrostaticam, areometriam atque hydraulicam complectitur*. Genevae 1733.

odwoływał się eklektycznie zarówno do kategorii tradycyjnej filozofii przyrody (np. analizę jakościową wykorzystywał dla uzasadnienia astronomicznej struktury kosmosu opartej na układzie, wyróżnianych od starożytności, tzw. lekkich lub ciężkich elementów, czyli pierwiastków chemicznych), jak i do systemowej interpretacji nowożytnego przyrodoznawstwa (m.in. w uzasadnieniu prawa powszechnego ciężenia)<sup>116</sup>.

Wykład fizyki w podręcznikach Pourchota i Corsiniego funkcjonuje w ramach kursu filozofii, stąd też jest ona w zamierzeniu autorów dyscypliną teoretyczno-wyjaśniającą (choć dostrzegają korzyści płynące z zastosowań odkryć nowożytnego przyrodoznawstwa)<sup>117</sup>. Mimo iż uważają za rzecz naganną włączanie do fizyki analiz ilościowych, bo fizyka winna być dyscypliną konsekwentnie jakościową, to jednak (np. w omówieniu zagadnienia ruchu), wykorzystują eklektycznie osiągnięcia matematycznego przyrodoznawstwa<sup>118</sup>. Najczęściej jednak wykład sprowadza się do przedstawienia opisu porządkującego bogactwo zjawisk przyrodniczych, który zwłaszcza w potraktowanej szeroko fizyce ogólnej (u Pourchota obejmuje ona połowę materiału), stanowiącej teoretyczny fundament wykładu, jest uzupełniany o analizy wyjaśniające. Pourchot pozostaje przy tym wierny tradycyjnie dwupoziomowej strukturze analiz, gdyż istotę ciała ujmuje na płaszczyźnie *stricte* filozoficznej, gdzie hylemorfizm (rozumiany jednak jako wyrwana z kontekstu metafizycznego hipoteza przyrodnicza) reinterpretuje w duchu rozwiązań Kartezjusza (traktuje formę jako element kształtujący materię w aspekcie rozciągłości), jak i na płaszczyźnie fizykalno-chemicznej, uzupełniając doktrynę o „elementach” (do tradycyjnych, czyli powietrza, ognia, wody i ziemi, dodaje pierwiastki wyróżniane w nowożytności, a więc rtęć, sól i siarkę) o interpretację atomistyczną<sup>119</sup>. Corsini natomiast usiłował sformułować unifikującą i konsekwentnie jednopoziomową wykładnię, łączącą hylemorfizm z atomizmem i osiągnięciami nowożytnej chemii<sup>120</sup>.

<sup>116</sup> T e n ż e. *Physica experimentalis*. T. 1. Venetiis 1756.

<sup>117</sup> E. P u r c h o t i u s. *Institutiones philosophicae*. T. 2-3. Florentiae 1732; t e n ż e. *Exercitationes scholasticae*. Patavii 1751 s. 45-48; E. C o r s i n i. *Institutiones philosophicae ac mathematicae*. T. 2. Florentiae 1732 s. 1-17.

<sup>118</sup> E. P u r c h o t i u s. *Institutiones philosophicae*. T. 1. Venetiis 1730 *Praefatio* (bs.); E. C o r s i n i. *Institutiones philosophicae ac mathematicae*. T. 7. Venetiis 1754 s. VIII-IX. Jest to przedruk odrębnie wydanych *Institutiones mathematicae*. Venetiis 1743.

<sup>119</sup> E. P u r c h o t i u s. *Exercitationes scholasticae*. W: t e n ż e. *Institutiones philosophicae*. T. 1. Venetiis 1730 s. 48-75.

<sup>120</sup> E. C o r s i n i. *Institutiones philosophicae ac mathematicae*. T. 2. Florentiae 1732 s. 29-120, 205-206, 294-326.

Zgodny z wymogami newtoniańskiej metodologii przyrodoznawstwa jest podręcznik fizyki J. Redlhammera. Nie tylko włącza on doń materiał matematycznej fizyki, ale także – zalecając komplementarne wykorzystanie „doświadczenia i rozumu” – prezentuje konsekwentnie mechanistyczną wykładnię badanych eksperymentalnie zjawisk (np. w odniesieniu do makrokosmosu wypowiadając się jednoznacznie za prawem powszechnego ciężenia) oraz funduje wiedzę mającą zastosowania praktyczne. Tłumaczy to fenomenalistyczno-asystemową interpretację natury „ciała naturalnego”, sprowadzanego do konglomeratu właściwości, oraz atomistyczno-chemiczną wykładnię substratu kosmosu (tradycyjne i nowożytnie pierwiastki)<sup>121</sup>.

Chociaż pijarskie *Ustawy* umieszczają dalej wykład fizyki w studium filozofii, która była przez wieki synonimem wiedzy realnej, uzupełniającej bardziej podstawowe wykształcenie humanistyczne (w którym odkrywano świat w sposób pośredni, poznając znaczenie słów), to przecież nie jest ona prostym uzupełnieniem kursu filozofii. Właściwy wykład fizyki poprzedza bowiem prezentacja „pryncypiów matematyczno-fizycznych”<sup>122</sup>, będących jej nowym metodologicznie fundamentem. To przedstawienie zagadnień matematyki stosowanej, odpowiadające zresztą strukturalnie odnośnym partiom matematyki Wolffa (np. mechanika, statyka czy hydrostatyka), umożliwia spełnienie jednego z postulatów zarządzeń pijarskich, nakazujących zaznajomienie uczniów z urządzeniami technicznymi, mającymi zastosowanie praktyczne. Realizację tych wyraźnie nowożytnych deklaracji miała umożliwić lektura takich klasyków nowożytnej fizyki, jak: I. Newton, B. Pascal, R. Boyle, Galileusz czy J. Kepler, oraz ujęć podręcznikowych, wśród których znajdują się (obok Pourchota i Corsiniego) Nollet oraz Wolff, którego prace są jednak zalecane tylko w odniesieniu do kursu matematyko-fizyki<sup>123</sup>.

Te ustalenia urzędowe poprzedziła praktyka pedagogiczna w Collegium Nobilium, której odbiciem są już wspomniane tezy Wiśniewskiego z 1746 roku, będące świadectwem programowego eklektyzmu. Będąc owocem jedynie prywatnej lektury Wiśniewskiego, są one strukturalnie najbliższe ujęciu Corsiniego. Postulaty *Ustaw* wiernie realizują natomiast tezy Wiśniewskiego z roku 1752 oraz jego rękopiśmienne notatki z wykładu<sup>124</sup>. Swoistość fizyki, wyróżniająca

<sup>121</sup> R e d l h a m m e r. *Philosophia naturalis* t. 1 s. 3-19, 21-115, 181-215, 225-272.

<sup>122</sup> Tytuł tego działu wyraźnie nawiązuje do publikacji: I. N e w t o n. *Philosophiae naturalis principia mathematica*. London 1687.

<sup>123</sup> *Ordinationes Visitationis Apostolicae* cz 4 § 183, 190-191; K o n a r s k i. *Ustawy szkolne* s. 127, 132-135. Por. K i n o w s k a. *Nowożytna myśl naukowa* s. 73-74.

<sup>124</sup> A. W i ś n i e w s k i. *Elementa Philosophiae. Varsaviae in Collegio Nobilium Schola-*

ją od innych dyscyplin kursu filozofii, wynika z przedstawienia wspomnianych „zasad matematyczno-fizycznych”, stanowiących swoistą „ontologię” przyrodoznawstwa. Struktura ta była pochodną rozstrzygnięć teoretycznych, upatrujących naturę przyrody w liczbowych proporcjach. W obu opracowaniach ta postulowana przez Wiśniewskiego koncepcja metodologicznie uprawomocnionej refleksji nad przyrodą, realizując jedno z alternatywnych rozwiązań zakładanych przez epistemologię Wolffa (tzw. *physica mixta*), stanowi przejaw podejścia typowego dla ujęcia Newtona. Komplementarne wykorzystanie „rozumu i doświadczenia” umożliwić ma bowiem sformułowanie systemu wyjaśniającego, którego naczelną pryncypia należy sformułować opierając się na danych uzyskanych w eksperymencie, stanowiącym ponadto sprawdzian wartości tych tez. Mechanistyczna interpretacja rzeczywistości (mechanika w ujęciu Galileusza, rzadziej Kartezjusza, odrzucająca w starszej wersji, a zawieszająca w nowszej, osąd co do zasadności newtoniańskiego prawa ciężenia) łączy się wszakże z eklektyczną wykładnią natury ciała (o której wypowiadał się w duchu afilozoficznego sceptycyzmu, że jest nieznaną<sup>125</sup>) w formie połączenia uproszczonego w sposób kartezjański hylemorfizmu (rozciągłą materię bowiem – jako element aktualny, a tylko relatywnie potencjalny – nie zaś modyfikującą ją formę, uznawał za element konstytutywny ciała) z atomizmem (wielopoziomowa struktura cząsteczek) oraz z doktryną wyróżniającą tradycyjne elementy i nowożytnie pierwiastki chemiczne<sup>126</sup>. Podkreślenie przyporządkowania wykładu fizyki praktyce gospodarczej czyni z niej dyscyplinę teoretyczno-praktyczną, której praktycyzm uwidacznia się zwłaszcza w odniesieniu do prezentacji matematyko-fizyki (statyka, geostatyka czy hydrostatyka) korzystającej z urządzeń technicznych, zwłaszcza aparatów pomiarowych. Mimo że pijar stopniowo przesuwiał do wykładu kosmologii metafizycznej zagadnienia tradycyjnej filozofii przyrody (np. w nowszym ujęciu brak takich zagadnień, obecnych w starszej edycji, jak doskonałość czy dusza świata), to przecież typowo teoretyczne kwestie natury czasu i przestrzeni (ujmowane zresztą w kategoriach nowożytnych) są przedstawiane nieporównanie

---

*rum Piarum per R. P. Wiśniowski [sic!] tradita. T. 3: Complectens Principia Mathematico-Physica. Varsaviae 1758; T. 4: Complectens Physicam cum Generalem tum Particularem. Varsaviae 1759.*

<sup>125</sup> Z tego powodu w tezach z 1746 roku minimalizował znaczenie tego problemu, który traktował jako przejaw jedynie teoretycznych dywagacji i stąd postulował, w duchu oświeceniowego praktycyzmu, podjęcie kwestii bardziej użytecznych. Wszechstronną próbę opracowania – wykorzystującą także wspomniane materiały rękopiśmienne – rozumienia *corpus naturale* w ujęciu Wiśniewskiego stanowi artykuł J. Skarbka *Pojęcia wstępne fizyki Antoniego Wiśniewskiego* („Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” 7:1959 seria A z. 3 s. 181-203).

<sup>126</sup> Por. B i e ń k o w s k a, B i e ń k o w s k i. *Kierunki recepcji cz.* 1 s. 85-90.

szerzej niż konkretne zjawiska przyrodnicze<sup>127</sup>. Preferowanie jednak fizyki ogólnej, bliższe ujęciom filozoficznym, nie było podówczas anachronizmem, skoro nawet w prepozytywistycznej koncepcji J. le Ronda d'Alemberta jest miejsce dla „metafizyki ciał”<sup>128</sup>, podobnie jak i korzystanie z filozoficznych kategorii, uzupełniających teoretyczne niedostatki eksperymentalno-opisowej fizyki, co było charakterystyczne nawet dla Newtona.

Wysoka świadomość metodologiczna Wiśniewskiego, jak i jego swoboda w referowaniu zróżnicowanych interpretacji poszczególnych zjawisk, która przybierała niekiedy postać swoistych antologii ówczesnych teorii filozoficznych i naukowych, nakazuje widzieć w jego ujęciu świadomie realizowaną koncepcję eklektyzmu, charakterystycznego dla wszystkich ówczesnych podręczników. W budowaniu autonomicznego przyrodoznawstwa ujęcie to bez wątpienia przewyższa jednak opracowania Pourchota czy Corsiniego, jest zaś najbliższe (w warstwie strukturalnej i metodologicznej) podręcznikowi Redlhammera, który ukazał się jednak później niż tezy polskiego pijara, bo dopiero w roku 1755. Tym samym ujawnia się oryginalność rozwiązań Wiśniewskiego w stosunku do przedstawienia Wolffa, które pijar wykorzystał w zasadzie jedynie w fizyce matematycznej.

## VI. PODSUMOWANIE

Dokonane na tle komparatystycznych analiz wpływowych podręczników zachodnioeuropejskich zestawienie filozofii nauczanej w połowie XVIII wieku w szkołach pijarskich, zwłaszcza w twórczości jej najbardziej reprezentatywnego przedstawiciela, jakim był A. Wiśniewski, z dokonaniem Ch. Wolffa, które miało na celu rozstrzygnięcie kwestii zakresu jego wpływu na polskie reformy szkolne w zakresie filozofii, pozwala stwierdzić, iż ujęcie Wiśniewskiego było tworem oryginalnym, swobodnie wykorzystującym zróżnicowane tradycje i poszczególne opracowania podręcznikowe. Jeśli zaś było od nich zależne, to w równym lub większym stopniu jak od podręczników Wolffa. Dotyczy to także

---

<sup>127</sup> Na preferencję problematyki wywodzącej się z filozofii przyrody wskazują jaskrawo proporcje wykładu zawartego w rękopiśmiennych notatkach. Problem czasu omówił Wiśniewski na 25 stronach, przestrzeni – na 11, podczas gdy zjawiska cieplne jedynie na 4 stronach, a naturę dźwięku na 2. Por. S k a r b e k. *Pojęcia wstępne fizyki Antoniego Wiśniewskiego* s. 187-188, 201-202.

<sup>128</sup> J. le R o n d d' A l e m b e r t. *Wstęp do Encyklopedii*. Przeł. J. Hartwig. Warszawa 1954 s. 56.

innych autorów pijarskich, którzy publikowali swe prace już w okresie uznanym powszechnie za przejaw empirycznych tendencji w filozofii i w fizyce<sup>129</sup>.

1. Na płaszczyźnie deklaracji programowych ujęcia inicjujące reformę pijarską są bowiem przykładem typowego eklektyzmu, wyraźnie odbiegającego od systemowych postulatów Wolffa, nawet łagodzonych komplementarnym ujęciem trójpoziomowych (równoległych) analiz rzeczywistości, a także badaniami o charakterze interdyscyplinarnym. Najbliższe są zaś ujęcia Corsiniego, głoszące najbardziej konsekwentnie zasadność oraz kulturową i teoretyczną „wydajność” metody eklektycznej.

2. W wymiarze strukturalnym polskie przedstawienie odbiega od bardziej konsekwentnego schematu wykładu filozofii zaprogramowanego przez Wolffa. Obok bowiem logiki, metafizyki i etyki umieszcza (ślądem kursów filozofii epoki przemian, jak np. w propozycjach Pourchota czy Corsiniego) także fizykę empiryczno-matematyczną, która według Wolffa winna być elementem matematyki stosowanej (Wiśniewski jest największym dłużnikiem Wolffa w tzw. pryncypiach matematyczno-fizycznych) lub dyscyplin empiryczno-opisowych. Jest to jednak różnica pozorna, albowiem także dla pijara ten element wykształcenia realnego różni się w istocie od filozofii. Posługuje się on odmienną niż filozofia metodologią, bo epistemologicznymi regułami nowożytnego przyrodoznawstwa, choć wykorzystuje w warstwie *quasi*-systemowo-interpretacyjnej – podobnie jak to czyniły wszystkie ówczesne opracowania – także kategorie tradycyjnej i nowożytnej filozofii przyrody. Wiśniewski powtarza natomiast w zasadzie rozpowszechniony podówczas wolffiański schemat dydaktyczny metafizyki (jedynie w psychologii zachowuje scholastyczny zwyczaj analiz także z zakresu angelologii). Przyjmuje z kolei różną od ujęcia Wolffa (dwuczłonowa – teoretyczna i praktyczna) strukturę logiki (czteroczłonowa, uzupełniająca tradycyjny schemat o metodologię), a niewielkie strukturalne odmienności w etyce tłumaczy się racjami merytorycznymi (teologizm w miejsce ujęć prawnych).

---

<sup>129</sup> Dotyczy to głównie prac: K. N a r b u t t. *Logika czyli rozważania i rozsądzania rzeczy nauką według której każdy ma we wszystkim prawdy dochodzić i strzedz się fałszu*. Wilno 1769 oraz wspomniany w przyp. 50 zestaw tez tego autora: *Z filozofii wybrane zdania*; S. C h r ó ś - c i k o w s k i. *Fizyka doświadczeniami potwierdzona albo doświadczenia fizyczne przez kawalerów uczących się w Collegium Nobilium uczynione, polskim językiem napisane*. Warszawa 1764. W odniesieniu do poglądów K. Narbutta tezę o niezależności jego poglądów od dokonań Wolffa (większy wpływ Genovesiego) wykazała m.in. przytaczana już praca O. Narbutta. Poglądy Narbutta i Chróścikowskiego omawiam w artykułach przedstawiających nauczanie poszczególnych działów filozofii w XVIII wieku.

3. Na poziomie zawartości treściowej wspólna jest obu autorom charakterystyczna dla nowożytności tendencja praktyczna, podkreślająca znaczenie dyscyplin bliższych praktyce życiowej (fizyka, teologia naturalna lub antropologia, a wtórnie ontologia i kosmologia, w logice zaś rozbudowanie epistemologii odkrycia naukowego w miejsce sylogistyki i metafizyki poznania). W ujęciu Wiśniewskiego opcja ta uwidoczniła się w wyraźnym przyporządkowaniu wykładu formułowaniu filozoficznego zaplecza wiary religijnej. Tzw. filozofia chrześcijańska, wykorzystując charakterystyczne także dla Wolffa kategorie nowożytnego racjonalizmu i empiryzmu, modyfikowała jednak dalej niż filozof z Halle ich krańcowość, eklektycznie uzupełniając analizy filozoficzne o dane chrześcijańskiego Objawienia (np. w etyce). Z tego też względu ujęcie polskiego pijara bliższe jest chrześcijańskiej perspektywie podręczników np. Pourchota i Corsiniego. Szczegółowe analizy ukazały natomiast swobodę Wiśniewskiego w rozwiązywaniu poszczególnych kwestii, co należy uznać za konsekwentną realizację postulatów eklektyzmu. Owocem tej postawy metodologicznej jest zalecanie przez szkolnictwo pijarskie zróżnicowanych lektur, będących świadectwem wykorzystania rozwiązań tradycyjnych i nowożytnych, nie wyróżniając bynajmniej podręczników Wolffa.

4. Także w odniesieniu do metod uzasadniania ujawniły się różnice między porównywanymi autorami. Decydującym okazał się znów konsekwentny eklektyzm Wiśniewskiego, różny od postulowanej przez Wolffa wykładni systemowej (choć nie brak przejawów interpretacji systemowych, nie tylko w metafizyce, ale i w fizyce). Obok argumentacji *stricte* racjonalnej (jedynie prawomocnej dla spekulatywnej filozofii Wolffa) pijar wykorzystuje bowiem także empiryczną (np. w fizyce, a nawet w metafizyce, jak choćby elementy fizjologii w antropologii) czy *quasi*-empiryczną (np. dowód religiologiczny w teologii naturalnej). Stara się przy tym posługiwać ciągiem uzasadnienia *a posteriori*, w odróżnieniu od Wolffa przyjmującego także rozumowanie *a priori*.

5. W kwestii technik wykładu zauważa się, iż obaj autorzy posługują się opracowaniami podręcznikowymi. Także monograficzne przedstawienia Wiśniewskiego są przyporządkowane dydaktyce jako pogłębiająca ją prywatna lektura czy efekt ćwiczeń, podobnie zresztą jak publiczne wykłady Wolffa. To praktyczne ich nachylenie tłumaczy wykorzystanie bardziej przystępnej formy przekazu, czyniącej z nich wystąpienia o charakterze publicystycznym, poruszające (często w sposób polemiczny) ważne kwestie społeczne lub światopoglądowe. Włączenie przez pijara fizyki w obręb studium filozofii uzasadnia wykorzystanie w nauczaniu tej dyscypliny metody pogładowej w postaci eksperymentów.

6. W sumie więc dydaktyczny model filozofii pijarskiej jest przejawem eklektyzmu chrześcijańskiego, uwidaczniającego się w deklaracjach, jak i w wykonaniu. Nie oznacza to bynajmniej, że jest on niekrytyczną, niedoskonałą, przejściową formą, lecz świadomym i uprawnionym metodologicznie rozwiązaniem. Zarówno w warstwie treściowej, jak i na poziomie metod uzasadniania oraz wykorzystywanej terminologii uwidoczniła się w nim bowiem charakterystyczna dla nowożytności postawa asystemowo-unifikacyjna, z preferencją problematyki, rozwiązań, metod uzasadniania i wypowiedzi właściwych dla Oświecenia, o ile nie naruszają one, a wręcz służą uwiarygodnieniu wiary chrześcijańskiej. Oznacza to, że nurt ten nie jest tylko (choćby głęboką) modyfikacją scholastyki, ale stanowi przejaw prężnej tendencji w filozofii i teologii chrześcijańskiej XVIII wieku, określanej jako Oświecenie chrześcijańskie.

A CONTROVERSY ON THE ROLE OF WOLFFIANISM  
IN THE POLISH ENLIGHTENMENT.  
ANTONI WIŚNIEWSKI S.P. AND CHRISTIAN WOLFF

S u m m a r y

The paper seeks to verify the sources of a thesis which emphasizes the impact of Ch. Wolff on the Polish reforms of teaching philosophy in the Catholic education in the first half of the 18<sup>th</sup> century. The paper compares also the works by A. Wiśniewski S.P. with those written by Wolff and takes into account the fact that the Piarist was a pioneer in formulating the didactic curriculum in Piarist education. It contains a comparative analysis carried out against the background of influential Western handbooks (written by, e.g., E. Pourchot, E. Corsini, A. Genovesi, F. Jacquier, J. Redhammer, J.A. Nollet). This analysis allowed us to state that Wiśniewski was original in his grasp of the subject matter. He freely took advantage of varied philosophical and scientific traditions, as well as particular handbooks (very often other handbooks than Wolff's). The differences between the authors in question have been revealed both as regards philosophical declarations and in the structural dimension and contents. Wiśniewski's solution differs, first of all, in view of its consequent eclecticism which diverges from Wolff's systemic interpretation. The latter solution is, however, diluted with a (parallel) three-level (empirical, mathematical and philosophical) analyses of reality. It is also in view of the conditionings of the then philosophy (e.g. the debates on the philosophy of life) that the Piarist's standpoint diverges from the rationalistic and naturalistic solutions which we find in Wolff. The Polish Piarist founded the ideal of "Christian philosophy". This ideal while showing similarities between the contents and methods of argumentation and the philosophy of the Enlightenment, conditions a close tie with the 18th-century philosophical and theological formation, defined as the so-called Christian Enlightenment.

*Translated by Jan Kłós*