

cją będzie konkluzja, że trzeba poszerzyć *P* o dalsze składniki, czy też – inaczej mówiąc – uznać, że to, co dotychczas braliśmy za warunki wystarczające do zajścia *N*, okazało się jedynie warunkami koniecznymi i nieodzowne są dalsze ustalenia i uzupełnienia, aby stały się one również warunkami wystarczającymi.

Uwagi te upoważniają, jak sędzę, do wniosku, że mimo wszystko eksplikacja teoretyczna nieredukcyjnej determinacji podana przez Posta jest niezadowalająca: musimy bowiem wybierać między poprawną, lecz nieefektywną D2 lub efektywną, lecz implikującą generalizację D1. Albo więc strategia obrony nieredukcyjnej determinacji obrona przez Posta jest nieadekwatna, albo po prostu nieredukcyjna determinacja jest mitem. Ktoś, kto nie widzi prostego, dedukcyjnego związku między generalizacją „każde *x* mające *P* ma też *N*” a uznaniem, że *N* jest redukowalne do *P*, będzie się skłaniał do przyjęcia tej pierwszej możliwości. Wniosek taki osłabiałby znacznie filozoficzne znaczenie pracy Posta. Nawet jednak jeśli tak, to nie sposób nie docenić dużych walorów dydaktycznych książki. Jest to żywo i z pewną dozą humoru napisane wprowadzenie do metafizyki, które – chociaż skupione głównie na problemach diskutowanych w kręgu filozofii analitycznej – uwzględnia w pewnym sensie również inne współczesne kierunki filozoficzne.

Tadeusz Szubka

Roman D a r o w s k i, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków: Fakultet Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego 1994, ss. 447.

Otrzymaliśmy cenny dar do badania polskiej kultury filozoficznej w XVI wieku. Dotychczasowa podręcznikowa synteza tego okresu, dokonana przez L. Szczuckiego w ramach *Zarysu dziejów filozofii w Polsce*<sup>1</sup>, podobnie jak i zredagowany przez tego autora, mający podobnie całościowy i w miarę reprezentatywny charakter, tom *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*<sup>2</sup>, tylko w niewielkim stopniu podejmują bowiem wątek filozofii szkolnej, koncentrując się na myśli politycznej i społecznej, wywodzącej się tak z kręgów katolickich, jak i innowierczych<sup>3</sup>. O szesnastowiecznej polskiej kulturze filozoficznej rozstrzygała zaś przede wszystkim dydaktyka szkolna, zwłaszcza jeśli się uświadomi fakt, że do reformy Komisji Edukacji Narodowej filozofia stanowiła zwieńczenie nauczania ogólnokształcącego jako synonim wiedzy realnej, przedstawianej w

---

<sup>1</sup> J. D o m a n s k i, Z. O g o n o w s k i, L. S z c z u c k i, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XII–XVII*, Warszawa 1989, s. 220-328.

<sup>2</sup> *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, wybrał, opracował, wstępem [Aspekty myśli polskiej XVI wieku, s. 9-29] i przypisami opatrzył L. Szczucki, Warszawa 1978.

<sup>3</sup> Krytyczną oceną doboru tekstów antologii mającej obrazować polską kulturę filozoficzną XVI wieku daje J. C z e r k a w s k i, *Uwagi o źródłach do dziejów kultury filozoficznej w Polsce*, „Znak”, 32(1980), nr 1(307), s. 88-101.

ramach podstawowych dyscyplin filozoficznych: logiki (elementy dialektyki przekazywano już w studium językowo-humanistycznym), metafizyki, fizyki i etyki. O ile jednak znamy stosunkowo dobrze nauczanie filozofii w szkołach różnowierczych (zwłaszcza w Toruniu i Gdańsku, mniej w Elblągu)<sup>4</sup>, to znacznie gorzej jest z wiedzą o bogatszych niepomiarowo źródłach z Akademii Krakowskiej, mimo gruntownych, a przy tym przedstawionych porównawczo na tle ogólnoeuropejskim studiów J. Czerkawskiego<sup>5</sup>. W odniesieniu zaś do mającego najszerzy wpływ szkolnictwa średniego prowadzonego przez zakon jezuitów, choć aktywnego na polu dydaktyki filozoficznej od ostatniego trzydziestolecia XVI wieku, najszerze badania zawdzięczamy dopiero pracom R. Darowskiego, w mniejszym zakresie R. Plečkaitisa i P. Rabikauskasa, poświęconym jedynie Akademii Wileńskiej. Ze starszych opracowań ten ostatni wątek podjęło, inspirujące badania nad polską kulturą filozoficzną, studium W. Tatarkiewicza z roku 1926<sup>6</sup>. Nadto z monograficznych przedstawień poszczególnych autorów jezuickich, podejmowanych przez innych historyków filozofii, mamy tylko nieliczne studia poświęcone jednemu wybitnemu i znanemu na forum ogólnoeuropejskim szesnastowiecznemu jezuitce polskiemu, znakomitemu logikowi – M. Śmigleckiemu, autorstwa L. Nowaka i M. Majewskiego, którzy podejmują problematykę logiczno-epistemologiczną<sup>7</sup>.

Dokonania Darowskiego, których efekt stanowi recenzowana praca, odwołują się naturalnie do liczniejszych, na szczęście, choć niestety często pozostających dotąd w rękopisie (w Archiwum Towarzystwa Jezusowego w Krakowie), wielotomowych opracowań z zakresu historii szkolnictwa jezuickiego (B. Natoński, L. Piechnik, K. Drzymała, z dawniejszych zaś S. Bednarski) oraz biografistyki zakonnej (J. Poplatek, L. Grzebień, ze starszych – S. Załęski). Przedsięwzięcie Darowskiego ma szerszy, zaplanowany i precyzyjnie przygotowany kontekst badawczy. Jego celem jest sformułowanie syntezy szkolnej filozofii jezuickiej w okresie od XVI do XVIII wieku, czyli do kasacji zakonu. Zadaniu temu jest przyporządkowana edycja szeregu opracowań monograficznych, których autorem jest obok Darowskiego także F. Bargiel, przedstawiających stopniowo spuściznę znaczniejszych profesorów działających w sygnalizowanym okresie. Umożliwiło to sformułowanie przez Darowskiego wstępnej syntezy polskiej filozofii jezuickiej, zamieszczonej w pomnikowej edycji z okazji 500-lecia urodzin

---

<sup>4</sup> W odniesieniu do Torunia cenne jest zwłaszcza syntetyczne studium: S. S a l m o n o w i c z, *Nauczanie filozofii w Toruńskim Gimnazjum Akademickim (1568-1793)*. (Organizacja, wykładowcy, podręczniki), [w:] *Nauczanie filozofii w Polsce w XVI-XVIII wieku*, pod red. L. Szczuckiego, Wrocław 1978. Nauczanie filozofii w Gdańsku referuje m.in., zbierająca w poważnym stopniu opracowania różnych autorów, rozprawa T. Bieńkowskiego *Nauczanie filozofii w Gdańsku w XVI-XVII wieku*, [w:] tamże, s. 115-135. W pracy M. Pawłaka *Dzieje Gimnazjum Elbląskiego w latach 1535-1772* (Olsztyn 1972) zawarte są informacje dotyczące dydaktyki filozofii w Elblągu i piśmiennictwa filozoficznego wywodzącego się z tego środowiska, przyporządkowane jednak nie tyle analizie dziejów kultury filozoficznej, ile raczej historii szkolnictwa.

<sup>5</sup> J. C z e r k a w s k i, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992.

<sup>6</sup> W. T a t a r k i e w i c z, *Materiały do dziejów nauczania filozofii na Litwie*, „Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce”, t. 2, cz. 2, Kraków 1926, s. 1-42.

<sup>7</sup> Te, jak i inne pozycje przywołane w recenzji bez podania ich opisu bibliograficznego znajdują się w wykazie bibliograficznym w omawianej książce (s. 33-43).

założyciela jezuitów św. Ignacego Loyoli (1491-1556) i 450-lecia powstania Towarzystwa Jezusowego (1540-1990)<sup>8</sup>.

Recenzowaną pracę poprzedziło ponad 50 artykułów Darowskiego, spośród których znaczna część stanowi przedruki w językach kongresowych, co należy uznać za cenny wkład w historiografię międzynarodową i próbę swoistego przełamania „hermetyczności” naszej historiografii filozoficznej, wynikającej z „hermetyczności” polszczyzny. Zmodyfikowane do potrzeb całościowego opracowania artykuły stanowią w istocie *corpus* pracy. Należy dodać, iż oprócz tych dokonań, które stanowiłyby dorobek wystarczający na pozytywną ocenę działalności profesorskiej w skali niejednego życia, Darowski, który jest profesorem zasłużonego ośrodka dydaktycznego i wydawniczego, jakim jest Fakultet Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, opublikował nadto – biorąc pod uwagę tylko problematykę filozoficzną – także szereg innych prac, których jest autorem lub redaktorem<sup>9</sup>.

Przedmiotem dokonania Darowskiego jest całokształt zagadnień związanych ze studium filozofii w szesnastowiecznym polskim szkolnictwie jezuickim począwszy od roku 1566, w którym zainaugurowano studium dialektyki, stanowiącej nie tylko przygotowanie do filozofii w zakresie wykształcenia umiejętności prawidłowego rozumowania, ale zawierającej także elementy wstępu do filozofii. Ze względu jednak na fakt, że pierwszorzędym źródłem tych analiz były rękopisy i druki stanowiące odbicie praktyki szkolnej, z których pierwsze zachowane dokonanie pochodzi z roku 1574, można powiedzieć, że data ta wyznacza okres udokumentowanego wglądu w realizację szkolnych programów formułowanych przez rzymskie i lokalne władze zakonne. Analiza tych ostatnich „przedstawia stronę teoretyczną zagadnienia” (s. 45-93). Część druga, rozczłonkowana odpowiednio do czterech ośrodków dydaktycznych (Braniewo, Wilno, Poznań i Kalisz), w których prowadzono publiczne wykłady filozofii (w innych ośrodkach uczono tylko dialektyki – Pułtusk, Jarosław, Lublin, Nieśwież), ma na celu ukazanie realizacji zaleceń programowych. Zadaniu temu jest podporządkowane przedstawienie zarysu studium filozofii w danym ośrodku, a następnie monografii poszczególnych profesorów, obejmujących kolejno ich biografie, wykaz spuścizny drukowanej i rękopiśmiennej oraz zawartych tam poglądów filozoficznych i ich ocenę. Te stanowiące zasadniczy element pracy analizy (s. 97-350) miały umożliwić sformułowanie syntezy badanego okresu (s. 351-373). Autor deklaruje wykorzystanie zróżnicowanych metod badawczych, które w części drugiej sprowadzają się głównie do krytycznego (porządkująco-wartościującego) referowania poglądów omawianych autorów w zakresie poszczególnych dyscyplin filozoficznych, a także – o ile to miało się okazać możliwe – także

---

<sup>8</sup> R. D a r o w s k i, *Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku – próba syntezy*, [w:] *Jezuici a kultura polska*, Kraków 1993, s. 51-74.

<sup>9</sup> *Człowiek i świat. Szkice filozoficzne*, praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego SJ, Kraków 1972; R. D a r o w s k i, *La théorie marxiste de la vérité*, Romae 1973; *Człowiek: istnienie i działanie*, praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego SJ, Kraków 1974; *Studia z historii filozofii. Księga Pamiątkowa z okazji 50-lecia pracy naukowej Ks. Prof. Pawła Siwka SJ*, praca zbiorowa pod red. R. Darowskiego SJ, Kraków 1980. R. Darowski jest także współredaktorem pięciu tomów „Roczników Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie” z lat 1988, 1989, 1990, 1991-1992 i 1993-1994.

do analiz o charakterze immanentnym i porównawczym tak w aspekcie genezy, jak i wpływu na współczesne i późniejsze środowiska naukowe. Wieńcząca pracę synteza opierać się zaś ma na refleksji krytycznej, która uwypukla swoistość nauczanej filozofii w przyporządkowaniu do poszczególnych dyscyplin i zawartej w nich problematyki. Autor zaznacza przy tym, że w pracy dominuje zdecydowanie metoda opisowa.

Oceńmy bliżej zawartość opracowania, określonego na wstępie jako „cenne źródło do badania polskiej kultury filozoficznej XVI wieku”. L. Szczucki w dotychczasowych dokonaniach w zakresie historiografii szkolnictwa jezuickiego dostrzega „wstępną jedynie eksplorację, która nie wychodzi przy tym zwykle poza stadium opisowo-sprawozdawcze”, co nakazuje dużą „powściągliwość przy formułowaniu ocen czy wniosków o charakterze ogólnym”<sup>10</sup>.

Niewątpliwym plusem pracy jest część „teoretyczna”, wprowadzająca w meandry kształtowania się postulatów dydaktycznych tak dotyczących warstwy formalno-instytucjonalnej wykładu, jak i jego aspektu merytorycznego. Ze względu jednak na chronologiczne przedstawienie poszczególnych aktów normatywnych i różnorodność zawartych w nich informacji zaciera się nieco kwestia najistotniejsza z perspektywy formułowania kwalifikacji filozoficznej omawianego nurtu, jakim jest ukazanie procesu stopniowego kształtowania się świadomości swoistości filozofii jezuickiej. Początkowo, ze względu na jednoznaczne i czynione bez zastrzeżeń zalecenie arystotelizmu, w którym widzi się właściwe odsłonięcie prawdy (tzw. filozofia autorytetu), jak i na postulat bezpośredniego zaznajamiania ucznia z tekstami Arystotelesa oraz hermeneutyczny wymóg systemowej, całościowej i porównawczo-kontekstowej interpretacji zawartej w tych źródłach lub związanej z nimi problematyki, trzeba widzieć w filozofii jezuickiej chyba przykład „arystotelizmu renesansowego”. Stopniowo wszakże następuje precyzacja zasad tej hermeneutyki. Określenie stosunku do tradycji chrześcijańskiej, stanowiącej negatywną normę filozofii (filozofia jest bowiem niezbędnym wprowadzeniem w studium teologii), podporządkowuje filozofię jezuicką ideałom „arystotelizmu chrześcijańskiego”. Nadto wytyczne wskazują interpretatorów arystotelizmu; choć św. Tomasz jest podstawowym, to przecież niewyłącznym i nieostatecznym autorytetem w precyzowaniu myśli Stagiryty; obok niego ujawniają się autorytety charakterystyczne dla „szkoły jezuickiej”.

Syntetyzująco-wartościujące przedstawienie programów z drugiej połowy XVI wieku jest ważne także w perspektywie oceny całokształtu filozofii jezuickiej. Należy bowiem pamiętać, iż w istocie wyznaczają one sposób wykładu właściwie aż do połowy XVIII wieku, jeśli nie liczyć modyfikowanych wielokrotnie wykazów tez bądź to zalecanych do dydaktyki, bądź to przestrzegających przed poszczególnymi elementami stopniowo upowszechniających się doktryn spoza tzw. drugiej scholastyki, a tylko stopniowo dopuszczających nauczanie nowszych elementów, zwłaszcza w odniesieniu do nowożytnego przyrodoznawstwa empirycznego, określanego jako tzw. *philosophia amoenior*.

Niewątpliwie najcenniejsza jest (najobszerniejsza) część druga pracy Darowskiego. Dotyczy to już precyzyjnych ustaleń biograficznych, istotnych w aspekcie określenia zakresu oddziaływania (miejsca pracy) oraz merytorycznej zależności dokonań nauczycieli jezuickich, przez wskazanie ich pochodzenia (narodowość profesora), a zwłaszcza

---

<sup>10</sup> Domański, Ogonowski, Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce*, s. 270.

miejsca przygotowawczych studiów. Jeszcze ważniejszą kwestią jest skrupulatne przedstawienie bogatej spuścizny jezuickiej (31 druków i 27 rękopisów, a faktycznie – ze względu na ich złożoność – w części pierwszej 20, a w drugiej ok. 130 jednostek, z tego ok. 60 polskich pozycji, także wieloczęściowych), będące owocem uciążliwej kwerendy, która umożliwiła nie tylko dotarcie do kilku nieznanych pozycji, ale także modyfikację autorstwa, datowania czy miejsca wydania, przyjmowanych dotąd za *Bibliografią polską* Estreichera, co jest cenne także w perspektywie braku tomu *Bibliografii filozofii polskiej*, dotyczącego badanego okresu. Nie bez znaczenia jest także wskazanie różnorodnych możliwości dotarcia do tych źródeł, dostępnych często np. w formie mikrofilmów znajdujących się w Archiwum Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.

Wątpliwości mogą się pojawić dopiero przy ocenie „poglądów filozoficznych” poszczególnych autorów, zestawiającej sumarycznie całość ich dokonań. W podstawowej warstwie ma ona bowiem rzeczywiście – używając sygnalizowanej terminologii Szczuckiego – charakter „opisowo-sprawozdawczy”. Jest w istocie przedstawieniem katalogu rozwiązań, który nie tylko że powtarza się w zasadzie przy rejestrowaniu dokonań każdego z autorów, ale także nie odbiega od rudymenarnych schematów wykładu arystotelizmu chrześcijańskiego w wersji tomistycznej. W warstwie analityczno-porównawczej autor ogranicza się zaś często jedynie do wskazania odstępstw od tej tradycji, sprowadzonych właściwie do kilku kwestii („byty szczegółowe są pierwszym i bezpośrednim przedmiotem ludzkiego poznania, istota i istnienie w bytach oraz dusza ludzka i jej władze nie różnią się od siebie rzeczowo, materia pierwsza nie jest wyłącznie czystą możliwością, lecz posiada już pewien akt; istnienie realnych modyfikacji bytu (*modi*), przyjęcie różnicy formalnej (*distinctio formalis*) w niektórych przypadkach, stworzenie świata przez Boga w określonym czasie nie zaś «odwieczne stwarzanie» – s. 363-364). Wymieniony za „Podsumowaniem” zestaw tych kontrowersji powtarza się wielokrotnie w całości lub w części przy omawianiu spuścizny poszczególnych autorów. Jest on też każdorazowo podstawą do zasygnalizowania proveniencji tej myśli, która najczęściej (nie licząc nielicznych przypadków szkotyizmu, np. J. Haya) jest określana jako „presuarezjanizm”, ze wskazaniem na Piotra da Fonsekę lub Franciszka Toletusa (z Toledo), lub też jako pogląd mieszczący się w tradycji suarezjańskiej. Oba nurty Darowski praktycznie przy tym utożsamia, nie wskazując nigdzie dzielących ich ewentualnie (poza chronologicznymi) różnic.

Metoda ta musiała doprowadzić do skromnych – jak na rozmiary pracy – wyników, które w aspekcie merytorycznym i formalnym dało się zawrzeć jedynie na kilku stronach (s. 363-367). Autor zdaje sobie sprawę z ograniczeń pracy w aspekcie porównawczo-genetycznym, które jednak zdaje się niesłusznie bagatelizować. To prawda, że przedstawienie stosunku polskiej filozofii jezuickiej do filozofii uprawianej w tym czasie w innych ośrodkach polskich, jak i ówczesnie wykładanej na Zachodzie „wymagałoby niemal nowej pracy i to niełatwej”, zwłaszcza że „takiemu przedsięwzięciu stoi na przeszkodzie niewystarczająca liczba opracowań analitycznych i syntetycznych” (s. 372). Myślę jednak, że przyjęta przez autora metoda tylko w części umożliwia realizację zapowiedzianego w tytule przedstawienia „filozofii w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku”. Autor wielokrotnie bowiem zaznacza, że odpowiednio do norm programowych posługiwano się w Polsce nie tyle tekstami Arystotelesa, co podręcznikami autorów zachodnich, głównie Fonseki i Toletusa, w mniejszym zaś stopniu także F. Titelmansa i A. Hunneusza, oraz nie znanymi nam bliżej kursorycznymi ujęciami

rękopiśmiennymi przywożonymi przez profesorów ze sobą z zagranicy (s. 354-359). Czy przynajmniej prace dwu pierwszych autorów nie powinny być równorzędnym źródłem badań, stanowiącym integralny element analizowanej tu dydaktyki? Jeśli jednak już nie, to dobrze byłoby przynajmniej szerzej omówić ich spuściznę w aspekcie merytorycznym, której zestawienie w pracy – nie licząc wielokrotnych powtórzeń – daje się zebrać na jednej stronie. Dotyczy to także warstwy bibliograficznej, która powinna sygnalizować pozycje poświęcone omówieniu tych przecież eksponowanych w pracy postaci, podobnie jak zrobiono to z licznymi (choć obiektywnie rzecz biorąc – bardziej dostępnymi) opracowaniami twórczości F. Suareza, którego wpływ na polską twórczość w XVI wieku nie jest do końca udokumentowany<sup>11</sup>.

Czy jednak postulowane tu uzupełnienia wpłynęłyby na zmianę ustaleń poczynionych przez Darowskiego. Najprawdopodobniej – nie, ale należy równocześnie dodać, iż precyzyjniejsze porównanie wzmocniłoby uzasadnienie tych ustaleń. Nadto wydaje się, że metoda ta może się okazać skuteczniejsza, a nawet niezbędna w analizie autorów bardziej twórczych i oryginalnych oraz mających ambicje wyższe od dydaktyki. W odniesieniu do referowanych tu filozofów rzecz może dotyczyć chyba tylko spuścizny M. Śmigleckiego, znanej także na polu europejskim, która jednak w tym tomie ogranicza się ze względów chronologicznych (oprócz problematyki z zakresu etyki gospodarczej zawartej w traktacie *O lichwie* z roku 1596) jedynie do wczesnego komentarza do *Organonu*, napisanego (1586/1587) po powrocie ze studiów rzymskich, nie dotyczy zaś dojrzałej *Logiki* z roku 1618. W odniesieniu do tego komentarza autor zadawała się wariantowym wskazaniem wpływów bądź suarezjanizmu (Suareza słuchał Śmiglecki w Rzymie, choć nie wspominał go w tekście ani razu) lub presuarezjanizmu (powoływał się np. na Toletusa i Gabriela Vasqueza, ale także i na tomistę Franciszka Silvestris z Ferrary).

Programując tego typu badania, można by postulować, aby w przyszłym opracowaniu filozofii XVII wieku sięgnąć jednak do analiz komparatystyczno-genetycznych. Wynika to z faktu niewątpliwie bardziej twórczej postawy takich autorów, jak Śmiglecki, Tomasz Młodzianowski czy Jan Morawski, których ujęcia – zdaniem np. J. Czerkawskiego – nie odbiegają od dobrych podręczników uniwersyteckich, ocenianych w perspektywie europejskiej<sup>12</sup>. Dotyczy to przy tym nie tylko twórczości dominującego wówczas Suareza, ale także Fonseki, do którego asymilująco lub krytycznie nawiązywali przez cały wiek XVII zarówno polscy jezuici (Śmiglecki czy Morawski), jak i autorzy wywodzący się z kręgów tomistycznych (karmelita Andrzej Kochanowski i profesorowie Akademii Krakowskiej) oraz modyfikatorów filozofii Suareza, czyli np. dokonania R. Arriagi i F. Oviedo, wykorzystywanych np. przez Młodzianowskiego. Cenne byłoby wówczas odwołanie się również do twórczości tomistycznej, która stanowiąc przedmiot polemik jezuitów, pomogłaby uchwycić swoistość filozofii jezuickiej i pogłębić jej analizy. W aspekcie tym można wymienić zwłaszcza dokonania Jana od św. Tomasza, a z autorów polskich tomistyczne (czy też – jak chce Czerkawski, a za nim Z. Ogonowski – tomistyczno-szkotystyczne) ujęcie Szymona Stanisława Makowskiego, domini-

<sup>11</sup> Bibliografii takiej dostarcza m.in. rodzima *Encyklopedia Katolicka* w t. 5 (Lublin 1989) w odniesieniu do dokonania Fonseki (kol. 377-378).

<sup>12</sup> C z e r k a w s k i, *Humanizm i scholastyka*, s. 180.

kanina Samuela Wierchońskiego czy karmelity Kochanowskiego<sup>13</sup>. Brak tych analiz spowoduje, że trzeba będzie wracać do tekstów jezuickich, by dostatecznie uwiarygodnić określaną już dzisiaj w miarę precyzyjnie – co dokumentują wymienione w opisie bibliograficznym m.in. prace Bargieła czy Czerkawskiego – kwalifikację tego nurtu, określaną jako suarezjanizm. Jednakże i wówczas prace napisane metodą przyjętą przez Darowskiego mogą się okazać bezcennym przewodnikiem.

Recenzowana książka czyni bowiem nie tylko zadość wymogom stawianym wstępnej syntezie, ale jest nadto, a może przede wszystkim znakomitym słownikiem polskich filozofów jezuickich, a nawet *vademecum* filozofii jezuickiej tego okresu – przez podanie licznych zestawów osobowych i źródłowych, a nadto słowników polsko-łacińskiego i łacińsko-polskiego (s. 386-409), które śladem choćby słownika sporządzonego przez S. Swieżawskiego<sup>14</sup> dostarczają cennego instrumentu dla badaczy ówczesnej kultury filozoficznej. Nie bez znaczenia jest także zamieszczenie obszernego streszczenia francuskiego wraz z podaniem bibliografii obcojęzycznej (s. 415-437), jak i wykazu bibliograficznego, zbierającego całość literatury przedmiotu (s. 33-43). Wspomnieć należy w końcu o znakomitej szacie graficznej i licznych ilustracjach.

Autorowi, jak i historykom filozofii z jego środowiska, należy życzyć następnych tego typu osiągnięć, które choć ze względu na hermetyczność tematyki docenią przede wszystkim fachowcy, to jednak w dalszej perspektywie przybliżą znajomość, wciąż przecież niezadawalającą, dziejów polskiej kultury filozoficznej, a co za tym idzie – przyczynią się także do pogłębienia wiedzy o polskiej kulturze narodowej, do określenia jej specyfiki.

*Ks. Stanisław Janeczek*

Mieczysław B o c z a r, *Grosseteste*, Warszawa: Akapit-DTP 1994, ss. 236.

Nakładem wydawnictwa Akapit-DTP ukazała się pod koniec 1994 roku książka Mieczysława Boczara poświęcona Robertowi Grosseteste'owi. Nie ulega wątpliwości, że postać jednego z najwybitniejszych myślicieli angielskich w wieku XIII, pierwszego kanclerza uniwersytetu w Oksfordzie, biskupa Lincolnu zasługiwała na opracowanie także w języku polskim.

Polska literatura filozoficzna posiada niewiele pozycji omawiających średniowieczną myśl angielską w okresie do Rogera Bacona i Jana Dunsza Szkota. Wpływ E. Gilsona sprawił, że znamy przedstawicieli uniwersytetu w Paryżu i innych szkół we Francji w okresie średniowiecza, natomiast angielskie ośrodki naukowe wciąż czekają na opraco-

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 175-176; Z. O g o n o w s k i, *Filozofia szkolna w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1985, s. 107-123.

<sup>14</sup> Św. 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, s. (16)-(35).