

kanina Samuela Wierchońskiego czy karmelity Kochanowskiego¹³. 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. Swieżawskiego¹⁴ 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-

¹³ 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.

¹⁴ 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).

wanie. Pozycja M. Boczara budzi więc uzasadnione nadzieje na interesujące i rzetelne spojrzenie na osobę Roberta Grosseteste'a, największego uczonego i filozofa w tym okresie, oraz sytuację na uniwersytecie w Oksfordzie i średniowiecznej Anglii.

I. TREŚĆ OPRACOWANIA

1. *Struktura i założenia opracowania*

Omawiana pozycja miała być wydana w serii wydawniczej „Myśli i Ludzie”. Stąd też podział treści na dwie części: pierwsza – omawiająca okres poprzedzający powstanie trzynastowiecznej myśli angielskiej, czas twórczości Grosseteste'a i jego poglądy, i druga – zawierająca polskie tłumaczenia tekstów Grosseteste'a. Po części pierwszej Autor zamieszcza bibliografię prac mistrza z Oksfordu.

Szczególnie interesujący i ważny dla zrozumienia dalszych treści jest wstęp, w którym M. Boczar podaje główne idee rozumienia myśli średniowiecznej rozwijane na dalszych stronach. Dowiadujemy się tutaj, że swoistość myśli wieków średnich polegała na „uwikłaniu się w religijną sferę świadomości” (s. 7), zależności od dogmatów i ustaleń władz kościelnych oraz decydującej roli teologii dla rozważań filozoficznych. Na tym tle pojawiały się i poglądy bardziej niezależne czy też autonomiczne wobec spraw wiary i teologii, opierające się na racjach rozumowych i doświadczeniu empirycznym. Niezależność ta była przede wszystkim domeną nauk o przyrodzie. Wówczas to zaznaczył się zwrot w prowadzonych badaniach, który polegał na przejściu od zagadnień metafizycznych do przyrodniczych. I w tej problematyce jednym z najoryginalniejszych i najwszechstronniejszych umysłów swej epoki był Robert Grosseteste. Jego oryginalność, polegająca na dowartościowaniu matematyki i doświadczenia empirycznego, była bezpośrednio lub pośrednio przekazywana następnym myślicielom.

Znaczenie Grosseteste'a – zdaniem M. Boczara – polegało przede wszystkim na tym, że był on obecny „w umysłowych, społecznych i politycznych dążeniach swej epoki” (s. 8), jak również na tym, że przez przedsięwzięcia metodologiczne, a szczególnie teorię światła starał się znieść dualizm „między tym, co materialne i duchowe a być może tym, co przyrodzone i nadprzyrodzone”, co – według Autora – nosi znamię „dialektycznie obiektywnego rozwoju świata rzeczy” (s. 8). To daje podstawę, zdaniem Boczara, do umieszczenia go w rzędzie tworzących podstawy nowożytnej myśli filozoficznej i naukowej. M. Boczar zaznacza, że Grosseteste czerpał swe pomysły głównie z myśli greckiej, którą odtwórczo przejmował. Były jednak obecne w jego myśli i ówczesne koncepcje metafizyczne, nie pozbawione w tamtych czasach swej wiedzy twórczej roli (s. 9). Przede wszystkim jednak znaczenie Grosseteste'a polegało na tym, że przez różnorodność zainteresowań, dużą erudycję i rzetelność badawczą dał podstawy nauce nowożytnej.

M. Boczar zaznacza, że interpretacja myśli Grosseteste'a napotyka też na pewne trudności, wynikające z charakteru jego pism. Grosseteste pozostawił małe dziełka, na których podstawie nie można podać syntezy doktrynalnej jego systemu.

Głównym celem opracowania Boczara jest wskazanie związku myśli Grosseteste'a z nadchodzącymi już wówczas tendencjami myślenia bliskimi i czasom dzisiejszym.

2. M. Boczar obraz czasów i osoby Roberta Grosseteste'a

Następnym etapem zapoznawania czytelnika z myślą mistrza z Oksfordu jest wprowadzenie w specyfikę czasu i samej osoby Grosseteste'a.

M. Boczar podkreśla decydujące znaczenie dla rozwoju angielskiej myśli filozoficznej i naukowej ośrodków na kontynencie, szczególnie tych na południu Italii, Sycylii oraz w Chartres. Spośród rodzimych najważniejszą rolę spełniała grupa uczonych skupionych wokół biskupa Herefordu.

Warunki społeczne i ekonomiczne wieku XII, przyczyniając się do podnoszenia kultury i wiedzy „bardziej świeckiej”, dały podstawę do powstania szkół katedralnych, kształcących swoistą elitę intelektualną (*scholastici*), różniącą się w sposobie tłumaczenia świata od uczniów szkół klasztornych (*claustrali*). Ci pierwsi, nazywani *moderni* lub *physici*, rozpoczęli systematyczne badania natury.

Zetknięcie się ze światem arabskim, „który przechował a następnie przetłumaczył i przyswoił znaczną część nauki greckiej” (s. 10), stworzyło warunki do utworzenia racjonalnej filozofii przyrody, zwiększenia autonomii człowieka oraz aktywnej postawy wobec otaczającego świata. Przyniosło także docenienie empirycznego aspektu poznania. Dopiero połączenie go z dotychczas funkcjonującym na Zachodzie poznaniem teoretycznym, zdaniem M. Boczara, umożliwiło filozofom pewne poznanie rzeczy. Wówczas zaczęto korzystać z arabskich osiągnięć w medycynie, astronomii, alchemii. Stało się to możliwe dzięki ośrodkom tłumaczącym spuściznę arabską, wśród których najważniejsze było Toledo. Tam też udawali się uczeni angielscy: Robert z Chester, Daniel z Morley, Roger z Herefordu, Alfred z Sareshel i Adelard z Bath, którzy w drugiej połowie XII wieku tworzyli w Oksfordzie zaczątki „nowego nauczania” (s. 12). Pełnili oni rolę pośredników między „arabską wersją nauki arystotelesowskiej a tradycją neoplatońską filozofii w Europie łacińskiej” (s. 12). Równie ważną rolę, jak Toledo, w recepcji „nowego Arystotelesa” pełniły ośrodki w południowej Italii i na Sycylii. Tam dokonywali przekładów Gerard z Kremony, Wilhelm, biskup Syrakuz, Jakub z Wenecji, Henryk Arystyp.

Innym ośrodkiem twórczo oddziałującym na myślicieli angielskich była szkoła katedralna w Chartres. Tam właśnie stworzono pierwsze elementy metody naukowej, za której pomocą można było badać świat przyrody, a idee naturalizmu, humanizmu i racjonalizmu były dziedzictwem przekazanym następnym pokoleniom. Tradycje tej szkoły przejął i wzbogacił o idee myśli arabskiej ośrodek w Oksfordzie z R. Grosseteste'em na czele.

Również rodzimy rozwój nauk – szczególnie astronomii i geometrii – miał swój znaczący wpływ na charakter uprawianej wiedzy w Oksfordzie. Szczególne znaczenie miał ośrodek w Herefordzie, zapoczątkowany w XI wieku przez Roberta de Losinga, Walchera z Malvern i Rogera z Herefordu.

Nowe nauczanie dotarło także do innych ośrodków w Anglii. Trudno jednak określić, kiedy zaczęto stosować je w Oksfordzie. Pierwszy ośrodek naukowy powstał tu pod koniec XII wieku. W roku 1209 nastąpiło zawieszenie działalności naukowej aż do roku 1214, kiedy to powołano Grosseteste'a na pierwszego kanclerza uniwersytetu.

M. Boczar wskazuje też na charakter i znaczenie kontaktów Oksfordu z Paryżem. Uczni z Oksfordu przyjmowali osiągnięcia uniwersytetu w Paryżu, wzbogacając je zdobyczami szkoły w Chartres i Arabów. Nawet w teologii, najbardziej inspirowanej

wydziałem teologicznym w Paryżu, podstawy filozoficzne i metodologiczno-badawcze wzięte były z tradycji rodzimej. Sposób uprawiania nauk w Oksfordzie, zdaniem Autora, był również uwarunkowany elementem społecznym. „Umysłowość narodu żeglarzy i kupców była bowiem wyraźnie zorientowana na praktyczny i doświadczony aspekt wiedzy” (s. 16). Sposób ich życia i potrzeby społeczne sprawiały, że zabiegali oni o wiedzę użyteczną w ich pracy i w życiu społecznym.

Również studiowanie Arystotelesa bez próby schrystianizowania jego pism, niepodporządkowanie się władzom kościelnym co do zakazów czytania pism przyrodniczych i *Metafizyki* Arystotelesa, brak administracyjnego narzucania ortodoksji i mniejsze zainteresowanie sprawami teologicznymi miały, zdaniem Boczara, zasadnicze znaczenie dla rozwoju nauk w Oksfordzie. Nie mniejszą wagę dla otwartego umysłowo Oksfordu miał fakt, że nauczali tam świeccy mistrzowie bądź „otwarcie wówczas umysłowo” franciszkanie wywodzący się z ludu i mieszczaństwa (s. 18).

Wszystko to sprawiło, że Grosseteste był pierwszym poważnym myślicielem angielskim, który w Oksfordzie nauczał nowej wiedzy greckiej i arabskiej, wykorzystywał metodę naukową Arystotelesa do badania przyrody, zarzucając badania natury rzeczy wyłącznie jako alegorycznej interpretacji dla potrzeb kaznodziejstwa, co czynił w tamtym czasie na przykład Aleksander Neckham.

Na tym tle M. Boczar rekonstruuje życie i dzieło Grosseteste’a. Etymologicznie jego nazwisko wywodzi się od określenia „wielka głowa” (łac. *grossum caput*, ang. *Great head* czy *Grothead*). Urodził się nie później niż w roku 1170 w ubogiej rodzinie. Kształcił się w szkołach od najwcześniejszych lat. Przynajmniej do 1198 przebywał w Herefordzie, należąc do otoczenia tamtejszego biskupa. Następnie uczył się w Oksfordzie, gdzie został wybrany w roku 1214 kanclerzem. Od 1229 roku do wyboru na biskupa Lincolnu w roku 1235 uczył również w szkole franciszkańskiej w Oksfordzie.

M. Boczar dzieli działalność pisarską Grosseteste’a na okres „pedagogiczny” (do roku 1235) i „episkopalny” (po roku 1235). W pierwszym pisał o sztukach wyzwolonych (*De artibus liberalibus*), astronomii (*De sphaera*), reformie kalendarza juliańskiego (*Computus*), komentarze do *Analitik wtórych* i *Fizyki* Arystotelesa, a z chwilą powołania na wykładowcę w studium franciszkańskim pisze teorię światła (*De motu corporali et luce; Hexaameron; De operationibus solis* i inne).

Niewiele możemy przeczytać na temat działalności pisarskiej w drugim okresie. Natomiast M. Boczar dostarcza nam wiele informacji o działalności biskupiej Grosseteste’a w misji naprawy diecezji i całego Kościoła. Wybrany zatem został niemal przypadkiem, jako elekt przejściowy. W cztery lata po wyborze rozpoczął się spór między nim a kapitułą o prawo obsadzania mienia i godności kościelnych. Walczył z nadużyciami i bardzo słabym przygotowaniem do wykonywania powierzonych obowiązków przez kler swojej diecezji. Troszczył się o poziom studiów i sam wskazywał w swych wystąpieniach użyteczność, jakiej może dostarczyć „nowe nauczanie”. M. Boczar wskazuje również na wystąpienia Grosseteste’a przeciw nadużyciom Kurii Rzymskiej. Jego gorliwość o czystość wiary ewangelicznej była ponoć tak wielka, że miał nazwać papieża heretykiem „z racji nagminnie przezeń rozdawanych kościelnych godności w niezgodzie z duchem Ewangelii” (s. 28). Nieustępliwa postawa Grosseteste’a ujawniła się także w kontaktach z królem, kiedy to poparł Szymona z Montfort, ówczesnego przywódcę baronów występujących przeciw królowi. Zmarł w opinii świętości w nocy z 8 na 9 października 1253 roku. Nieskuteczność starań o jego beatyfikację wynikać

mogła, według Boczara, z „faktu głoszonej w przeszłości przez oksfordzkiego uczonego ostrej krytyki kurii rzymskiej” (s. 28).

M. Boczar podkreśla też życzliwość Grosseteste’a okazywaną studentom i franciszkanom. Od tych ostatnich przejął styl życia, im zostawił swoją bibliotekę. Spośród franciszkanów wywodził się Adam z Marsh, najbliższy współpracownik Grosseteste’a.

Warta podkreślenia jest również działalność translatorska Grosseteste’a. Jest ona wyżej stawiana – przez Autora – niż takich tłumaczy, jak Gerard z Cremony, Michał Szkot czy Herman Niemiec. Pod koniec życia Grosseteste zaczął uczyć się języka hebrajskiego i napisał interlinearną, niemal dosłowną, głosę do tekstu hebrajskiego.

Prace translatorskie nie wypełniały w całości jego czasu. W drugim – episkopalnym – okresie przygotował komentarze do Pseudo-Dionizego, *Uwagi do „Etyki Nikomachejskiej” i do jej komentarzy greckich*, *Kwestie dotyczące „O niebie i świecie” Arystotelesa*, *Uwagi do listu Jana Damasceńskiego „O logice”*, *Komentarz do „O sofizmatach Arystotelesa”*.

Pomimo tak dużej aktywności naukowej Grosseteste nie pozostawił po sobie żadnej szkoły. Natomiast korzystali z niego R. Bacon, Tomasz z Yorku, Bartłomiej Anglik, a w późniejszym okresie Wiklif.

3. Poglądy Roberta Grosseteste’a

M. Boczar rekonstruuje poglądy Grosseteste’a na podstawie jego teorii światła: światło jako zasada istnienia (s. 33-75) i światło jako zasada poznania rzeczywistości (s. 75-118).

Mistrz z Oksfordu interpretuje światło metafizycznie, fizycznie lub symbolicznie – symbol Absolutu. Podstawowa różnica między naukami u Grosseteste’a, zdaniem M. Boczara, polegałaby na wyjaśnianiu różnym językiem tej samej „światlanej” rzeczywistości. W teologii światło jest metaforą oddającą tajemnicę Trójcy Świętej. Jako niepojmowalne oddaje dobrze transcendencję Bożą, a jako udzielające się całemu stworzeniu immanencję (Opatrzność).

W kosmologii światło wyjaśnia powstanie świata. Stworzony przez Boga punkt światła, jako pierwsza forma cielesności, aktualizuje materię posiadającą minimum aktywności, pozwalające jej na przejście z czystej możności do aktu. W ten sposób powstaje pierwsze ciało, które dzięki właściwości samorozprzestrzeniania się, właściwej dla światła, przyjmuje następne formy, aż do cielesności. Dlatego też cały wszechświat zbudowany jest z tych samych elementów.

Bóg jest przyczyną wzorczą wszystkich stworzeń. Ale w procesie powstawania rzeczy – zauważa M. Boczar – Grosseteste podkreśla szczególną rolę przyczyny formalnej (s. 72). Światło oddziałuje na aniołów, a następnie na człowieka, w którym łączy duszę z ciałem.

Również w teorii poznania Grosseteste łączy ze sobą arystotelizm (empiryzm genetyczny) z augustynizmem (illuminizm). Przedmiotem poznania jest to, co ogólne w rzeczach szczegółowych. Powszechnik definiowany przez Grosseteste’a przypomina naturę trzecią Awicenny. Nie jest bowiem z natury swej ani czymś mnogim, ani czymś jednym, ale tym, czemu przysługuje i to, co mnogie, i to, co jedno. W jaki sposób dokonuje się poznanie? Poznanie idzie od zmysłów, które nie są jednak przyczyną, a tylko okazją poznania. Aktywność w procesie poznania leży zarówno po stronie pozna-

jącego podmiotu, jak i poznawanego przedmiotu. Przedmiot, dzięki mocy światła, wysyła *species*. Dusza zaś, posiadając naturalną skłonność skierowaną do przedmiotu zewnętrznego, aktualizuje dzięki *species* swe możliwości i tworzy własne podobieństwa poznawcze, które następnie porównuje ze *species*. Jest to możliwe dzięki mocy świetlnej, zapowiadającej duchowy sposób bytowania *species* w zmysłach. Człowiek ma też pewniejszy sposób poznania. Po oczyszczeniu się z rzeczy zmysłowych może zwrócić się do idei zawartych w Bogu i przez nie poznać rzeczy.

Teoria światła, zauważa M. Boczar, pozwoliła Grosseteste'owi przejść od fizyki arystotelesowskiej do fizyki nowożytnej poprzez matematyczne, indukcyjne i eksperymentalne badanie przyrody. Jakkolwiek mistrz z Oksfordu ciągle wiąże wyjaśnianie przyrody z czterema przyczynami, to jednak równocześnie wprowadza eksperyment i pomiar, przewyżając rozdział porządku fizycznego i matematycznego. Wprowadza również geometrię, jako podstawowe narzędzie badania przyrody, rekonstruując linie i kąty rozchodzenia się światła.

II. PRÓBA OCENY KSIĄŻKI M. BOCZARA

Zaznaczyć trzeba, że opracowanie przygotowane przez M. Boczara poświęcone Robertowi Grosseteste'owi zasługuje na dostrzeżenie i odnotowanie. Przeznaczone dla szerokiego kręgu czytelników, pragnących poznać filozofię średniowieczną, podaje dużą ilość informacji na temat myśli filozoficznej i naukowej rozwijanej w wieku XIII w Oksfordzie. Zwraca uwagę na postać najbardziej znaczącą w pierwszej połowie wieku XIII w Anglii, a jednak prawie zupełnie zapomnianą w literaturze polskiej¹. Przyczynia się w ten sposób do zwrócenia większej uwagi na rolę i wkład uniwersytetu w Oksfordzie w europejską kulturę średniowieczną.

Zamieszczona, po pierwszej części, bibliografia umożliwia prowadzenie dalszych, wnikliwych studiów nad myślą mistrza z Oksfordu.

Na dostrzeżenie zasługują również tłumaczenia *opusculi* i jednego listu Grosseteste'a. Pozwalają bezpośrednio zapoznać się z myślą Grosseteste'a nawet czytelnikowi nie znającemu języka łacińskiego. Zaznaczyć trzeba, że jest to pierwszy przekład prac Grosseteste'a na język polski.

Rekonstrukcja poglądów Grosseteste'a, oparta na teorii światła podkreśla podstawową i konstruktywną rolę tego elementu w systemie mistrza z Oksfordu i jest stosowana także przez innych historyków zajmujących się poglądami Grosseteste'a.

Lektura opracowania stawia też pewne pytania i rodzi wątpliwości, najpierw co do sposobu opracowania postaci Grosseteste'a i rozumienia jego myśli, jak również rozumienia myśli średniowiecznej. Wydaje się również, że bibliografia nie zawiera szczególnie istotnej pozycji, mianowicie pełnej bibliografii prac Grosseteste'a wydanej przez Servusa Giebena w roku 1969². Pożyteczną zaś dla zrozumienia metody, zupełnie

¹ Znaczące opracowania osoby i myśli Grosseteste'a są prowadzone współcześnie przez J. McEvoya i R. W. Southerna.

² S. G i e b e n, *Bibliographia universa Roberta Grosseteste ab an. 1473 ad an. 1969. Extractum e „Collectanea Franciscana”* 39(1969) 362-418, Roma 1969.

przez Autora nie zauważonej, a stosowanej przez Grosseteste'a w teologii, jest książka Petera Raedtsa poświęcona Richardowi Rufusowi³.

Największe zastrzeżenia budzi obraz Grosseteste'a, jaki pozostaje po lekturze opracowania. Zdaniem M. Boczara jest to filozof o orientacji głównie przyrodniczej, praktycznej, krytycznej i empirycznej. Stworzył podstawy metodologiczne nowożytnego przyrodoznawstwa i dzięki temu był prekursorem fizyki wieku XVII. Niezależny od myśli uwikłanej w religijną świadomość i od teologii zachował autonomię wobec spraw wiary. Opierał się natomiast na racjach rozumowych i empirycznych. Walczył z autorytetami kościelnymi, atakował korupcję i moralny rozkład Kościoła, kleru i Kurii Rzymskiej. I na tym polu stał się w wieku XIV źródłem idei J. Wiclifa⁴. Identyczny obraz Grosseteste'a znajdujemy w wykładach L. Kołakowskiego o filozofii średniowiecznej wydanych w roku 1956⁵. Czy jest on jednak prawdziwy?

Opublikowane w ostatnich latach przez Jamesa McEvoya i Richarda W. Southerna biografie Grosseteste'a pozwalają wiele w tym względzie wyjaśnić. Dotyczy to w sposób szczególnie stosunku biskupa Lincolnu do papieża Innocentego IV i ówczesnego duchowieństwa. Jego bowiem odniesienie do papieża było źle odczytane, szczególnie od czasu Reformacji⁶. Southern zaznacza, że Grosseteste obejmując biskupstwo w Lincoln chciał kontynuować naprawę chrześcijaństwa – a nie tylko Kurii Rzymskiej i duchowieństwa – rozpoczętą przez Stefana Langtona, arcybiskupa Canterbury (1208-1228)⁷. Podjął zatem pracę, której nie był inicjatorem. Jednakże szczególnie wiele emocji i kontrowersji może budzić jego wystąpienie przed papieżem i kardynałami w Lyonie w roku 1250 i list 128, przetłumaczony na język polski przez M. Boczara (s. 234-236), w którym Grosseteste odmawia papieżowi wykonania jego polecenia⁸. Jak należy rozumieć te wydarzenia? Grosseteste słusznie krytykował średniowieczną praktykę nadawania beneficjów przez papieży i królów, jako formy wynagradzania zasług. Jest prawdopodobnie równie słuszne wskazanie Kurii Rzymskiej jako źródła nadużyć duchowieństwa w pracy duszpasterskiej. Ale w jego wystąpieniu trzeba też widzieć troskę o stan Kościoła i przekonanie, że tylko Kuria Rzymska jest w stanie zaradzić złu, które widział w Kościele z taką ostrością⁹.

J. McEvoy zwraca uwagę, że interpretując treść listu 12 trzeba wziąć pod uwagę obowiązujące wówczas prawo kanoniczne. Ponadto Grosseteste otrzymał w roku 1239 od Grzegorza IX specjalny przywilej, który pozwalał zlekceważyć każde przyszłe

³ P. R a e d t s, *Richard Rufus of Cornwall and the Tradition of Oxford Theology*, Oxford 1987, s. 115-239.

⁴ Stosowana przez M. Boczara pisownia Wiclif jest niespotykana w języku polskim. Pisze się raczej Wiclif.

⁵ Por. L. K o ł a k o w s k i, *Wykłady o filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1956, s. 116-117.

⁶ Por. J. M c E v o y, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford 1986, s. 33.

⁷ Por. R. W. S o u t h e r n, *Robert Grosseteste. The Growth of an English Mind in Medieval Europe*, Oxford 1992, s. 239.

⁸ Por. M c E v o y, dz. cyt., s. 33. Papież Innocenty IV chciał powierzyć pierwszą wakującą prebendę w diecezji Lincoln swemu siostrzeńcowi Fryderykowi da Lavanga.

⁹ Por. M c E v o y, dz. cyt., s. 33.

zarządzenie papieskie nie posiadające zastrzeżenia kategorycznego wykonania¹⁰. „Dlatego Grosseteste nie był nigdy bardziej katolikiem niż wówczas, gdy odmówił zranienia Kościoła na rozkaz papieża”¹¹. I nie należy traktować tego jako akt nieposłuszeństwa, ale jako uzasadnioną wymówkę¹².

Jest to jedna strona wydarzeń, która pozwala lepiej ocenić postawę Grosseteste’a w kontekście jego czasów. Trzeba jednak wziąć pod uwagę i inny kontekst postawy biskupa Lincolnu. Zarówno J. McEvoy, jak i R. W. Southern są zgodni co do nadwrażliwości Grosseteste’a i skłonności do radykalnie skrajnych postaw¹³. I nie dotyczyły one tylko duchowieństwa. Wystarczy wspomnieć jego postawę wobec Żydów, których nie tylko wygania, ale i krytykuje tych, którzy udzielają im pomocy¹⁴. Wydaje się więc, że obraz biskupa Lincolnu jako obrońcy biednych i uciśnionych, a wroga wszelkich nadużyć w Kościele jest przesadzony. McEvoy zaznacza, że Grosseteste chciał przenieść idee wiedzy na życie, co skazane było – i chyba zawsze jest – na niepowodzenie. W tym świetle lepiej chyba można ocenić niemożliwość doprowadzenia do beatyfikacji Grosseteste’a. Znamienna jest wypowiedź Daniela Callusa, jednego z najwybitniejszych znawców problematyki Grosseteste’a, który na pytanie, dlaczego nie doszło do kanonizacji biskupa Lincolnu, odpowiedział: „On był w porządku, ale nie był świętym. Oto jest przyczyna”¹⁵.

Problematyczne wydaje się również stanowisko utrzymujące, iż w zainteresowaniach filozoficznych Grosseteste’a nastąpiło przejście od problematyki metafizycznej do przyrodniczej. Jest to zagadnienie związane z próbą rekonstrukcji kariery naukowej mistrza z Oksfordu. Cytowana przez M. Boczara pozycja Southerna *Robert Grosseteste. The Growth of an English Mind in Medieval Europe* podaje również pewne sugestie dotyczące tego tematu. Southern sugeruje, iż należy przyjąć inne niż dotychczas funkcjonujące stanowisko względem przebiegu studiów mistrza z Oksfordu. Tradycyjna opcja, reprezentowana przez D. Callusa, podaje, że myśl i działalność Grosseteste’a należą do tego, który studiował *artes liberales* i teologię w Paryżu i Oksfordzie od młodości do wieku średniego, kiedy to w roku 1214 został kanclerzem uniwersytetu w Oksfordzie, następnie lektorem studium franciszkańskiego. Southern pisze, że Grosseteste nigdy nie studiował w Paryżu, a być może nawet nie w Oksfordzie, ale najprawdopodobniej w Lincoln i Cambridge. Southern sugeruje dalej, że aż do roku 1222 głównym przedmiotem zainteresowań Grosseteste’a były nauki przyrodnicze. Dopiero od roku 1225 rozpoczęły się jego studia teologii, w których korzystał w całej pełni ze zdobytej wiedzy przyrodniczej.

Trudno też umieścić Grosseteste’a wśród tych, którzy „przedstawiali jego [Arystotelesa] poglądy bez podejmowania prób ich schryistianizowania” (s. 17). McEvoy pisze, że Grosseteste umieszczał te rozwiązania Arystotelesa, które posiadały charakter praw-

¹⁰ Por. tamże, s. 35.

¹¹ Tamże, s. 36: „Grosseteste was never more Catholic than when refused to injure the Church at the behest of the Pope”.

¹² Por. tamże.

¹³ Por. tamże, s. 39.

¹⁴ S o u t h e r n, dz. cyt., s. 244-246.

¹⁵ M c E v o y, dz. cyt., s. 48: „He was all right, but he was not a saint. That was it”.

dy, w perspektywie chrześcijańskiej¹⁶. Oryginalny sposób uprawiania nauki w Oksfordzie miał niewątpliwie różne przyczyny i na nie wskazuje Autor (s. 10-19). Trudno jednak zgodzić się z poglądem, aby jedną z nich było świadome nieposłuszeństwo oksfordzkich myślicieli władzom kościelnym. Nie uzasadnia tego sugerowana postawa mistrzów oksfordzkich wobec rozporządzeń z lat 1210-1230, odnoszących się do niektórych pism Arystotelesa. Miały one charakter lokalny, ograniczony do środowiska paryskiego, nie dotyczyły zatem Oksfordu.

Wydaje się również przesadzona cytowana przez M. Boczara opinia R. Bacona podkreślająca szczególną rolę Grosseteste'a jako tłumacza. Bacon był kontynuatorem Grosseteste'a w szkole franciszkańskiej i trudno się dziwić szczególnemu szacunkowi, jakim go darzył. McEvoy upatruje zasługi Grosseteste'a na polu tłumaczeń przede wszystkim w organizacji pracy, kierownictwie zespołem tłumaczy oraz roli autorytetu, jakim służył dla spopularyzowania dokonanych przekładów¹⁷. Podobną rolę odegrał mistrz z Oksfordu w rozwoju nauczania naukowego i matematycznego. Grosseteste – pisze McEvoy – nie odkrył żadnego prawa naukowego. Nie był nawet bardzo dobrym matematykiem, ale przez swoje pisma i sławę zapoczątkował wzrost zainteresowania tymi dziedzinami wiedzy, którymi zajmował się on sam i jego zespół tłumaczy. Niestety nie zachowały się nazwiska tych ostatnich¹⁸.

Przedstawiona przez M. Boczara postać Grosseteste'a przede wszystkim jako przyrodnika jest oparta na faktach i analizie jego pism, ale wyjęta z kontekstu koncepcji całej wiedzy i pozbawiona kontekstu teologii i metafizyki staje się mało rzetelna, wręcz nieprawdziwa. Przecież Grosseteste był również teologiem, i to takim, który starał się w oryginalny sposób uprawiać tę dziedzinę wiedzy, łącząc ją z wiedzą przyrodniczą. Jego komentarze miały za zadanie ukazanie wyższości chrześcijańskiej prawdy objawionej nad *sapientia mundi*. Uczył się greki, ale o wiele bardziej atrakcyjna dla niego od czytania Arystotelesa była umiejętność czytania Starego i Nowego Testamentu z Septuaginty, aby być niezależnym od słabego tekstu Wulgaty¹⁹. Badania astrologiczne i astronomiczne służyły teologii i liturgii. Zdawał sobie sprawę z potrzeby korekty kalendarza chrześcijańskiego. Grosseteste studiował astronomię, aby pokazać, jak rok chrześcijański powinien być dopasowany do kosmicznego rytmu uporządkowanego przez Stwórcę jako wzór dni i prac człowieka. Poza tym augustyńscy teolodzy – do których należał Grosseteste – byli zachęceni do studiowania niechrześcijańskich nauk: arabskiej psychologii, astronomii, matematyki²⁰.

Trudno się zgodzić z tezą M. Boczara, że Grosseteste chciał znieść granice między tym, co nadprzyrodzone, a tym, co przyrodzone (s. 8). Raczej, jak pisze McEvoy, wskazywał podstawową jedność niebieskiej i ziemskiej przestrzeni²¹.

¹⁶ Por. tamże, s. 20.

¹⁷ Por. tamże, s. 21.

¹⁸ Por. tamże, s. 18-21.

¹⁹ Por. tamże, s. 20.

²⁰ Por. tamże, s. 15.

²¹ Por. tamże, s. 19.

Zaznaczyć trzeba, że aby zrozumieć myśl Grosseteste'a, trzeba najpierw określić rolę wiary w tworzeniu systemów średniowiecznych i spróbować dokonać rekonstrukcji myśli Grosseteste'a.

Wydaje się, że M. Boczar widzi relację wiary do nauk rozwijanych w średniowieczu jako rodzaj uzależnienia i krępujących więzów nakładanych administracyjnie na ludzi nauki. Tymczasem wiara miała i ma znaczenie inspirujące i zapładniające umysły myślicieli w nowe, twórcze rozwiązania, które jednak nie tracą swej doniosłości i uniwersalności przez powiązanie z wiarą. Wiara poddawała interesujące problemy średniowiecznym myślicielom, którzy rozwijali je w obrębie autonomicznych nauk i właściwych im narzędzi badawczych. Trudno jest zatem mówić o swoistym ewenemencie niezależności wobec spraw wiary i zagadnień teologicznych, która miałaby być udziałem nie tylko niektórych systemów czy teorii filozoficznych i naukowych, ale także tej, której twórcą jest Grosseteste.

Bardzo ściśle z takim rozumieniem roli wiary związane jest miejsce teologii w hierarchii nauk średniowiecznych. Jakkolwiek M. Boczar mówi zarówno o teologii, jak i metafizyce Grosseteste'a, to jednak nie próbuje wskazać ich miejsca w hierarchii uprawianych przez niego nauk. Możemy jedynie wnosić na podstawie założeń Autora i sposobu przedstawiania treści w całym opracowaniu, że najważniejsze były u Grosseteste'a nauki pozwalające badać przyrodę. Czy jednak takie rozumienie nauki Grosseteste'a jest uzasadnione? Aby nasza krytyka takiego podejścia do myśli Grosseteste'a nie była gołosłowna, spróbujmy pokazać, jak to jest faktycznie, i spojrzeć pokrótce na jego koncepcję teologii i w tym kontekście odczytać cały system, co da nam rzeczywisty obraz charakteru wiedzy i sposobu jej uprawiania.

Grosseteste prowadził prywatne studia astronomiczne, jednocześnie wykładając teologię, czyli komentując księgi Pisma św., wykorzystywał wiedzę przyrodniczą²². Dzięki temu do jego zalet w uprawianiu teologii²³ należały naukowa metoda poszukiwania i szeroka wiedza naukowa; do braków zaś małe odczytanie w teologii i początkowa niezajomość greki i hebrajskiego. Grosseteste dążył do oparcia swych wykładów na tekstach oryginalnych, a nie na komentarzach. Czynił to zarówno w odniesieniu do nauk przyrodniczych, jak i teologii. Uważał bowiem, że podstawy każdej wiedzy powinny być „lapides vere fundamentales”, a jest to możliwe, według niego, tylko wówczas, gdy korzystamy z tekstów źródłowych²⁴. Grosseteste znał Arystotelesa i wymogi jego metody naukowej, ale zaznaczał, że przesłanki wiedzy teologicznej nie są *per se nota* i nie mogą być dedukowane, ale akceptowane w wierze na podstawie autorytetu tego, który faktycznie je przekazuje – Bogu. Przyjmując zatem, że dysputa teologiczna musi respektować całkowicie inną rzeczywistość niż naszą, używa chętnie za Orygenesem alegorycznego sposobu komentowania Pisma św. i tu wykorzystuje swoją wiedzę przyrodniczą. Uważał bowiem, że Bóg przemówił nie tylko przez słowa Pisma św., ale także przez stworzony przez siebie świat przyrody. Aby zatem znać Jego, trzeba poznać zarówno Pismo św., jak i przyrodę. Stąd też gdy rozpoczął wykladać teologię, chciał

²² Por. tamże, s. 17-18.

²³ Powołuję się tu na cytowaną już pracę P. Raedtsa *Richard Rufus of Cornwall and the Tradition of Oxford Theology* (s. 115-241).

²⁴ Por. tamże, s. 26.

wykorzystać swoją rozległą wiedzę przyrodniczą do komentowania słów Pisma św. i dać ich zrozumienie przez zgłębianie naturalnych symboli. Co prawda nie tylko Grosseteste, ale też wielu innych posiadało listy symboli rzeczy naturalnych w Piśmie św., ale tylko on jeden uzasadniał je wykorzystując ówczesne zdobycze wiedzy przyrodniczej.

Metoda wykładu teologii stosowana przez Grosseteste'a znacznie się różniła od powszechnie wówczas stosowanego komentowania sentencji Piotra Lombarda. Wykłady teologiczne na podstawie „sentencji” były rezultatem dostosowania teologii do arystotelesowskich wymogów nauki. Grosseteste jednak uważał, że teologia spełni swoje zadanie bez stosowania zbyt wielu metod²⁵. Komentując Pismo św. nie starał się nawet ująć systematycznie całości omawianego tekstu, ale podawał nieraz zupełnie niezwiązane ze sobą komentarze dotyczące bądź części tekstu, bądź poszczególnych zdań czy słów. Nie starał się też rozwiązywać teologicznych kontrowersji. W takich sytuacjach cytuje jedynie różne autorytety opowiadające się za przeciwnymi opiniami. Odrzucał też chęć zredukowania Pisma św. Każde słowo było dla niego w równym stopniu godne komentowania. Zostały one ustawione w Piśmie św. w takim porządku, jaki Bóg chciał, i nie można wyprowadzać z nich żadnych nowych konkluzji przez sylogistyczne postępowanie. Raedts pisze, iż „podczas gdy teolog dialektyk chciałby wypracować jak najjaśniejsze terminy i osiągnąć idealnie jasną teorię, to Robert Grosseteste wydaje się rozkoszować dwuznacznościami, kiedy mówi o słowach Pisma św. jako o wielobrzmiennych trąbach oznaczających wiele rzeczy na wiele sposobów, co dla jego współczesnych było jedynie kakofonią”²⁶.

Grosseteste znał nowe metody uprawiania nauki i wysiłki przekształcenia teologii w naukową dyscyplinę, ale je odrzucił. Nie czynił tego z powodu swej niechęci do „nowej nauki”, ale dlatego, że chciał starym metodom dać nowe podstawy przez zastosowanie nowych informacji o przyrodzie. Wychodzi z założenia, że cała możliwa wiedza ma służyć Pismu św. Wskazywał na „dwie księgi”: Pisma św. i stworzenia. Pismo św. zawiera całą możliwą mądrość (wiedzę), włączając tę o stworzeniach. I chociaż świat stworzony mówi o Bogu, to jednak Pismo św. oferuje klucz do właściwego rozumienia zjawisk. Stąd też wszystkie dziedziny wiedzy ludzkiej pomagają w prawidłowym rozumieniu Pisma św. Poprzez prowadzone przez Pismo św. studiowanie właściwości i osobliwości przyrody można odnaleźć alegorie i osiągnąć głębsze ich rozumienie.

Grosseteste stosując w teologii „nową naukę” Arystotelesa, chciał lepiej zrozumieć Pismo św. i wzmocnić metodę alegoryczną. Stworzenia są znakami Boga. Im więcej wiemy o ich właściwościach, tym więcej wiemy o rzeczywistości, do której się odnoszą. Raedts sądzi, że badania przyrodnicze Grosseteste'a miały cel religijny. I tak w *Hexaemeron* po każdym akcie stworzenia dodaje długi opis naturalnych właściwości stworzeń. I nie czyni tego dla bezużytecznej ciekawości, ale aby pogłębić ich rozumie-

²⁵ Por. tamże, s. 124.

²⁶ Tamże, s. 129: „Whereas a dialectic theologian would want to state his terms as clearly as possible and try to reach the ideal of clear concepts, Grosseteste seems to revel in equivocations when speaking about the words of Scripture as many-voiced trumpets, signifying many things in many ways; for most of his contemporaries this would be mere cacophony”.

nie alegoryczne. Sądzi bowiem, że każde stworzenie można traktować dwojako: jako same w sobie i ze względu na ich użyteczność, której dostarczają przez swoje naturalne właściwości jako znaki. Grosseteste chciał za pomocą nauki Arystotelesa pogłębić rozumienie tego, co niewidzialne, przez głębszą wiedzę o tym, co widzialne. Jest to, według Grosseteste'a, przystępny sposób poznawania tajemnic wiary przez niewykształconych ludzi.

Wydaje się więc, że podobnie jak teoria światła była związana z Pismem św. i teologią, chociaż przy użyciu wiedzy przyrodniczej, tak i cała nauka, jaką uprawiał mistrz z Oksfordu, służyła jednemu celowi – drodze człowieka do Boga. „Dla teologów takich jak Grosseteste księga natury i księga Pisma św. nie stanowią wartości samej w sobie, ale tylko jako przygotowanie do «księgi życia»”; są one w istocie rozumiane jako symbole, drzwi wejściowe do zakrytego, ale inteligibilnego świata idei w Bożym umyśle i stąd też do samego Boga. Inne zaś traktowanie myśli Grosseteste'a będzie zawsze w jakiś sposób jej okaleczaniem.

Pozostają jeszcze drobne uwagi dotyczące opracowania. Wydaje się wątpliwe i pozbawione potrzeby określanie umysłowej otwartości franciszkanów oksfordzkich na początku wieku XIII przez historyka filozofii. Jest to niewątpliwe wyrażenie uznania dla zakonu, który wniósł tak wiele w umysłowe dziedzictwo Europy, ale dookreślenie, że chodzi o członków otwartego w ó w c z a s umysłowo zakonu franciszkańskiego (s. 18), sugeruje, że po tym okresie lub obecnie tak nie jest, co byłoby sporym nietaktem, a co jest nieprawdą. Znajdujemy też pewną różnicę między tekstem M. Boczara a źródłem cytowanym przez McEvoya dotyczącym ilości wina, które Grosseteste polecił, jako pokutę, pić jednemu z mnichów. M. Boczar pisze, iż chodziło o codzienne picie kielicha najlepszego gatunku wina (s. 26). Natomiast McEvoy, cytując tekst źródłowy, mówi o kilku razach²⁷. Pomyłka nastąpiła także przy cytowaniu tekstu S. Swieżawskiego. M. Boczar pisząc o Wydziale Teologii w Paryżu zaznacza, że był to „jeden z trzech – obok cesarstwa i kleru – filarów porządku w społeczności łacińskiej Europy” (s. 17). W tekście Swieżawskiego nie chodzi o kler, co może sugerować wyłącznie świecki wymiar, ale o kapłaństwo²⁸.

Wydaje się również, że niezręcznie tłumaczenie łacińskiego słowa *episcopus* dało „okres episkopalny” (s. 20, 30) zamiast biskupiego. Także termin *species* w teorii poznania lepiej jest tłumaczyć przez „podobieństwo poznawcze” niż „odzwierciedlenia” (s. 78), tym bardziej że Autor pisze o aktywnym udziale umysłu w procesie poznania (s. 78).

²⁷ M c E v o y, dz. cyt., s. 44. „Again, he enjoined upon a certain friar who was melancholic to drink a cup full of the best wine for his penance; and when he had drained it, albeit with such aversion, he told him, ‘Dear brother, if you had that penance a few times you would then have a better conscience’”.

²⁸ Por. S. S w i e ż a w s k i, *U źródeł konfliktu nowożytnego przyrodoznawstwa z filozofią scholastyczną. Atak Rogera Bacona na mistrzów paryskich*, „Roczniki Filozoficzne”, 1(1948), s. 5-6. Jest tu także błąd dotyczący paginacji. Nie chodzi o strony 5-6, ale o 46-47.

Gwoli ścisłości należy również dodać, że Arabowie przejmując filozofię grecką, nie znali wcale greki i musieli początkowo korzystać z pośrednictwa Żydów, a zwłaszcza monofizyckich i nestoriańskich chrześcijan²⁹.

Podkreślanie również szczególnej roli miejsca i warunków życia na kształtowanie się poglądów i charakteru myśli nadaje chyba zbyt dużą rolę czynnikom materialnym w kształtowaniu się kultury umysłowej (s. 16, 18).

Książka M. Boczara jest pierwszym opracowaniem dotyczącym R. Grosseteste'a i jako taka powinna spełniać kryterium obiektywności, a zdaje się, że zastosowana metodologia marksistowska do tego nie pasuje. Autor podaje dużą ilość informacji, które jednak są traktowane wybiórczo. Dotyczy to przede wszystkim literatury zachodniej, która cytowana nie uwzględnia kontekstu, z którego jest brana. Wartościowe w średniowieczu było tylko to – zdaniem Boczara – co zapowiadało przyrodniczą myśl nowożytną, oraz to, co nieortodoksyjne. Tam bowiem tylko – zgodnie z marksistowską metodologią – przejawiał się umysł wolny, który potrafił myślenie średniowieczne wyzwolić spod jarzma religii. Autor stara się wskazać na nurty marginalne w okresie wieków średnich i odbiegające, jego zdaniem, od ortodoksji kościelnej. Wskazuje na pojawiające się załamki materializmu i racjonalizmu. Zwraca uwagę na procesy sprzyjające wyzwolaniu nauki od „nacisku” teologii i religii. Podkreśla szczególny wkład narodów orientalnych w dziedzictwo Europy, aby wykazać, że wartościowa kultura rozwijała się także poza wpływami zachodniego Kościoła. Wskazuje przede wszystkim na to, co jest dalekie od elementów decydujących o istocie interpretacji myśli średniowiecznej, mianowicie wiary i teologii zbudowanej na metafizyce. Jest to niewątpliwie marksistowska metoda podejścia do filozofii średniowiecznej, przygotowana już wcześniej przez L. Kołakowskiego³⁰. Książka ta zatem należy do serii opracowań, u których podstaw leży wspomniana metoda interpretacji wieków średnich. I chociaż Autor nie mówi o niej wprost, to jednak jest ona tam niewątpliwie zawarta.

Podsumowując należy powiedzieć, że opracowanie M. Boczara więcej zapowiada, niż daje. Autor jest niewątpliwie przygotowany do podjęcia takiego tematu i obiektywnego opracowania. Jednakże zastosowana przez niego metodologia budzi uzasadniony niepokój z powodu nierzetelnego i tendencyjnego podejścia do podjętego zagadnienia i tym samym uniemożliwia wykonanie postawionego zadania.

Andrzej Wujek SDB

²⁹ Por. Ph. K. H i t t i, *Dzieje Arabów*, tłum. W. Dembski, M. Skuratowicz, E. Szymański, Warszawa 1969, s. 257-261.

³⁰ Por. K o ł a k o w s k i, dz. cyt., s. 5-9.