

JAN CZERKAWSKI  
Lublin

## FILOZOFICZNA SZKOŁA FRANCISZKAŃSKA W XVIII WIEKU

W szesnastowiecznej Europie nastąpiła dezintegracja doktrynalna zarówno na płaszczyźnie religijnej, jak i filozoficznej. Po renesansowo-reformacyjnym fermentie przyszedł okres intensywnego poszukiwania stabilizacji, dążenia do jedności. Wyrazem tego dążenia na płaszczyźnie filozoficznej była chęć zbudowania jednolitego, zwartego systemu myśli. Projekt uniformistycznie pojętej jedności, w myśl którego tomizm, a ściślej arystotelizm tomistyczny miał stanowić fundament doktrynalnej jedności Kościoła katolickiego, napotkał bardzo silną opozycję, głównie ze strony jezuitów i franciszkanów. Jezuita uznali wprawdzie, po długo trwających dyskusjach, św. Tomasza doktorem swego zakonu, stworzyli jednak własną szkołę filozoficzną, której najwybitniejszym przedstawicielem był Franciszek Suarez. Franciszkanie natomiast, od początków lat osiemdziesiątych XVI w., podjęli cały szereg inicjatyw zmierzających do zachowania własnej tożsamości doktrynalnej. Odrodzenie szkotyizmu pod koniec tego stulecia było tylko jednym z aspektów udziału Zakonu Braci Mniejszych w intelektualnej i duchowej odnowie Kościoła w okresie potrydenckim. Jan Duns Szkot był myślicielem o utrwalonym już znaczeniu w dziejach filozofii i teologii europejskiej. Symbolem doktrynalnej jedności w filozofii uprawianej w szkołach katolickich stał się Arystoteles. Od końca XVI w. w ramach arystotelizmu chrześcijańskiego działały trzy główne szkoły: dominikańska (tomistyczna), jezuicka (suarezjańska) i franciszkańska (szkotystyczna). W ramach każdej z tych szkół można jeszcze wyróżnić odmienne orientacje doktrynalne, które powstały na tle różnic w interpretowaniu poglądów mistrza szkoły.

W XVII w. Arystoteles znajdował się na szczycie hierarchii scholastycznych autorytetów, ale – rzecz pozornie paradoksalna – zainteresowanie dziełami samego Arystotelesa wyraźnie zmalało. Fakt ten jest ściśle związany z wprowadzeniem w szkołach nowego sposobu uprawiania filozofii. Po okresie komentarzy do poszczególnych dzieł Arystotelesa, nastąpił okres pisania kursów filozofii (*Cursus philosophicus*), czyli systemowego uprawiania filozofii w ramach ściśle wyodrębnionych dyscyplin (logika, fizyka, metafizyka)<sup>1</sup>. Za inicjatorów nowego stylu uprawiania

<sup>1</sup> J. Czerkowski, *Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku*, w: *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, red. S. Swieżawski i J. Czerkowski, Lublin 1978, s. 263–294.

filozofii szkotystycznej uważani są dwaj franciszkanie konwentualni, a mianowicie Bonawentura Belluti i Bartłomiej Mastrius. W latach 1637-1646 wydali oni *Disputationes* do pism Arystotelesa. Nie jest to wprawdzie jeszcze klasyczna postać kursu filozofii, ale nie są to również tradycyjnie napisane komentarze, lecz systemowo opracowane problemy zawarte w dziełach Arystotelesa. W roku 1678 został wydany po raz pierwszy pięciotomowy kurs filozofii tychże autorów pt. *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*<sup>2</sup>. Autorem jednego z pierwszych kursów filozofii szkotystycznej był irlandzki obserwant Jan Poncjusz, współpracownik L. Waddinga przy opracowywaniu monumentalnej edycji dzieł Dunsza Szkota. Jego trzytomowe dzieło, *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*, wydane było po raz pierwszy w latach 1642-1643. Autorem bardzo popularnego kursu filozofii szkotystycznej był obserwant Klaudiusz Frassen, który w 1668 r. wydał *Cursus philosophicus seu philosophia academica ad mentem Subtilis Doctoris*<sup>3</sup>. Nie sposób tu wymienić wszystkich wydanych od lat czterdziestych XVII w. do lat trzydziestych XVIII w. kursów filozofii szkotystycznej, zaznaczymy jedynie, że w okresie tym wydano około trzydziestu tego typu dzieł<sup>4</sup>; świadczy to o znacznej prężności filozoficznej szkoły szkotystycznej w czasach nowożytnych.

Lata 1640-1660 należy uznać za okres największego rozkwitu nowożytnej szkoły szkotystycznej. Szkoła ta pod względem doktrynalnym osiągnęła wówczas swe apogeeum. W okresie późniejszym popularyzowano już tylko wcześniej wypracowane poglądy. Po okresie bujnego rozwoju myśli, któremu towarzyszyło pojawienie się różnych orientacji w ramach szkoły szkotystycznej, nastąpił okres dążenia do prostoty, wyeliminowania przerostów spekulacji oraz dominacja nastawienia praktyczno-dydaktycznego. Analogiczny proces można zaobserwować także w szkole dominikańskiej i jezuickiej<sup>5</sup>. Rozwój filozoficznej szkoły franciszkańskiej przebiegał równoległe do rozwoju dwóch pozostałych szkół perypatetyckich.

Bardzo wymowne są daty ostatnich wydań czołowych franciszkańskich kursów filozofii. Wznawianie kursu Poncjusza ustaje już w 1672 r. Kurs ten w nauczaniu zakonnym został zastąpiony przez kurs Frassena, w którym w znacznym stopniu została uproszczona problematyka filozoficzna. Ostatnia edycja kursu Beluttiego i Mastriusza została dokonana w 1727 r.; ostatnie zaś wydanie kursu Frassena pochodzi z roku 1726. Na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XVIII w. musiały zatem zaistnieć jakieś ważne wydarzenia w życiu doktrynalnym Zakonu Braci Mniejszych, które spowodowały dezaktualizację tych kursów i stopniowe wycofanie ich ze szkół zakonnych. Począwszy od lat trzydziestych XVIII w. zasadniczym punktem odniesienia dla szkotystów nie będzie już szkoła dominikańska i jezuicka, lecz tzw. *philosophia recentiorum*.

We wszystkich ugrupowaniach franciszkańskich w Polsce od końca XVI w. do około połowy XVIII w. – według źródłowych badań o. H. Błażkiewicza – „jedy-

<sup>2</sup> B. Crowley, *The Life and Work of B. Mastri*, „Franciscan Studies” 8:1948, p. 97-152.

<sup>3</sup> M. Grajewski, *John Ponce, Franciscan Scotist of the Seventeenth Century*, „Franciscan Studies” 6:1946, p. 54-92.

<sup>4</sup> U. Smeets, *Lineamenta Bibliographiae Scotisticae*, Romae 1942, p. 17 nn.

<sup>5</sup> Czerkowski, *op.cit.*, s. 294-303.

nym autorytetem w nauczaniu filozofii i teologii był Doktor Subtelny”<sup>6</sup>. Na przełomie XVI i XVII w. mogło wydawać się, że franciszkanie polscy – szczególnie bernardyni – odegrają doniosłą rolę w dziejach nowożytnego szkotyizmu. Grunt został przygotowany przez Hannibala Rosselego; filozoficzna i teologiczna twórczość Andrzeja Rochmana i Piotra Poznańczyka zapowiadała poważny wkład franciszkanów polskich do europejskiego ruchu szkotystycznego. Niestety, tak znakomicie rozpoczęte dzieło nie doczekało się znaczącej kontynuacji. Franciszkanie polscy, sądząc na podstawie dotychczasowych badań, popularyzowali jedynie twórczość franciszkanów zachodnioeuropejskich.

Wypracowane około połowy XVII w. kursy filozofii szkotystycznej były efektem twórczego wysiłku, nowego przemyślenia filozoficznego dorobku szkoły franciszkańskiej. Stopniowo jednak myśl szkotystyczna zmierzała do wyjątkowania głębokich i twórczych intuicji, wokół których narosła. Zakorzenie w tradycji może stać się zarówno źródłem twórczych inspiracji, jak i skostnienia myśli. Zależy to w znacznym stopniu od tego, czy tradycja pojmowana jest jako zespół doświadczeń intelektualnych, który poszerza i pogłębia osobiste przemyślenia filozofa na temat rzeczywiście nurtujących go problemów, czy też wierność tradycji – mistrzowi i szkole – zostaje uznana po prostu za kryterium prawdy. Wielu arystotelikom z końca XVII w. i pierwszej połowy XVIII w. wydawało się, że filozofowanie może polegać na popularyzacji napisanych około połowy XVII w. kursów filozofii. Jednakże w czasach, gdy arystotelicy pracowali nad syntezami filozofii arystotelesowsko-szkotystycznej lub arystotelesowsko-tomistycznej, rozwijana była myśl naukowa i filozoficzna, która miała charakter rewolucji antyarystotelesowskiej. Podważano same podstawy arystotelizmu, zanegowano wartość arystotelesowskiej fizyki jakościowej i wprowadzono mechanistyczny sposób tłumaczenia przyrody. Filozofia nowożytna rozwijała się w bezpośrednim kontakcie z nowożytną nauką.

Wiek XVII był stuleciem niezwyklego wprost triumfu, jak i klęski filozofii arystotelesowskiej. Z jednej strony długotrwały proces utożsamiania filozofii z filozofią Arystotelesa i jego średniowiecznych komentatorów osiągnął wówczas w nauczaniu szkolnym punkt kulminacyjny, z drugiej zaś strony twórczość Galileusza, Bacona, Gassendiego i Kartezjusza znajdowała coraz to szerszy krąg zwolenników. Filozofowie scholastyczni przez wiele dziesięcioleci całkowicie ignorują ten narastający nurt myśli nowożytnej, prowadzą natomiast burzliwe polemiki między szkołami oraz między różnymi orientacjami w ramach tych samych szkół. Zainteresowania przynajmniej niektórych lektorów franciszkańskich już pod koniec XVII w. skierowane były ku nowym kierunkom filozoficznym, czyli ku tzw. *philosophia recentiorum*. Zostały one jednak administracyjnie zakazane. Dopiero w roku 1754 generał Braci Mniejszych Klemens Guignoni wydał zarządzenie, w myśl którego lektorzy winni wyklądać jedynie podstawowe tezy filozofii szkotystycznej – bez zbędnych kwestii – oraz tezy te winni konfrontować z nowożytnym przyrodoznawstwem i nowożytnymi doktrynami filozoficznymi<sup>7</sup>. Zarządzenie to było do-

<sup>6</sup> H. Błażkiewicz OFM, *Szkoła franciszkańska, w: Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. bp M. Rechowicz, t. II, cz. II, Lublin 1975, s. 295.

<sup>7</sup> Tamże, s. 331.

brze już przygotowane na płaszczyźnie doktrynalnej. Wiele lat wcześniej opracowano nowe podręczniki filozofii, które rozpoczynają nowy okres w dziejach filozoficznej szkoły franciszkańskiej.

Za dzieło typowe dla wczesnego okresu samookreślenia się szkotyizmu wobec „*philosophia recentiorum*” należy uznać kurs filozofii austriackiego reformaty Krescentego Krispera *Philosophia scholae scotisticae* (1735). Jedność doktrynalna zakonu jest – według Krispera – najpilniejszą potrzebą współczesności. Podstawą jedności w teologii jest jedność systemu filozoficznego. Należy koniecznie zaniechać wszelkich dyskusji wewnątrz szkoły szkotyistycznej oraz dyskusji między szkołami arystotelesowskimi, w celu przeciwstawienia się zgubnym wpływom Kartezjusza i kartezjańczyków<sup>8</sup>. Świerdzenie, że Krisper polemizuje z Kartezjuszem, byłoby równoznaczne z nadużyciem terminu „polemika”, on go po prostu oskarża oraz wprost ośmiesza. Poza arystotelizmem nie ma innej filozofii, która zasługiwałaby na miano filozofii, istnieją tylko błędy i majaczenia kartezjańczyków. Krisper wprost stwierdza, że Kartezjusz zastosował wobec filozofii metodę, którą Luter zastosował wobec religii<sup>9</sup>. Pogląd ten przyczynił się do rozpowszechnienia iluzji, że istnieje głęboka analogia między reformacją a reformą filozofii dokonaną przez Kartezjusza. Z tego punktu widzenia dzieje filozofii od początków czasów nowożytnych ujmowane są jako jeden wielki łańcuch błędów, które należy z całą stanowczością zwalczać. Dzieło Krispera jest wyrazem czasów, gdy nadużywany i zideologizowany arystotelizm stał się wprost agresywny. W imię tego arystotelizmu perypatetycy podjęli frontalny atak przeciwko wszelkiej nowości w filozofii. Agresywność tę rodził lęk przed rzeczową konfrontacją z myślą nowożytną. Filozofia Arystotelesa – jak wiadomo – była ściśle związana z przyrodniczym obrazem świata. Obraz ten w XVII w. uległ radykalnej zmianie. Świat stopniowo przestawał być światem Arystotelesa i Ptolemeusza, stawał się światem Kopernika, Galileusza i Newtona.

Teologia scholastyczna, jako systematyczny wykład prawd wiary, była od stuleci ściśle sprzężona z filozofią arystotelesowską; wyjaśniała prawdy wiary za pomocą pojęć i koncepcji zaczerpniętych z tej filozofii. Jeżeli jednak świat nie jest taki, jakim przedstawiają go kursy filozofii arystotelesowskiej, lecz taki, za jaki uważają go „*recentiores*”, to czy Bóg może działać w historii? Czy możliwa jest Opatrzność? Czy Kościół posiada boski autorytet? Nowożytne pojęcie natury i rozumu stanowiło wezwanie dla myślicieli chrześcijańskich, wezwanie, którego wielu z nich nie chciało podjąć w sposób rzeczowy. Charakterystyczny dla ówczesnych perypatetyków system myślenia, którego jednym z licznych wyrazów jest dzieło Krispera, stwarzał sytuację niemożliwości inicjowania nowych propozycji intelektualnych. Jednakże w latach trzydziestych XVIII w. zaczyna krystalizować się wśród filozofów franciszkańskich stanowisko zdecydowanie odmienne od postawy reprezentowanej przez Krispera.

<sup>8</sup> Crescentius Krisper, *Philosophia scholae scotisticae seu expositio librorum tum logicalium, tum physicorum et metaphysicorum Scoti, Augustae Vindelicorum 1735, Ad Lectorem.*

<sup>9</sup> Tamże, s. VII.

Włoski reformata Fortunat z Brestii jest autorem dwóch dzieł filozoficznych: *Philosophia mentis* (1735-1736) oraz *Philosophia sensuum mechanica methodice tractata* (1746). We wstępie do drugiego z tych dzieł podany został zwięzły zarys historii filozofii. Autor podkreśla w nim, że do czasów Galileusza szkoła scholastyków była jak monarcha, który nie posiada żadnego konkurenta do tronu. Galileusz zapoczątkował „nową drogę” w filozofii, położył fundamenty pod „secta recentiorum”, do której należy wielu wybitnych uczonych i filozofów (Gassendi, Kartezjusz, Bacon, Newton)<sup>10</sup>. Najgruntowniej Fortunat z Brestii charakteryzuje najnowszą ze szkół filozoficznych, to znaczy szkołę eklektyczną (secta eclecticica). Jest to szkoła wszystkich tych filozofów, którzy „nie składają przysięgi na słowa żadnego mistrza i z poszczególnych szkół wybierają to, co uważają za prawdziwe”<sup>11</sup>. Omawianie tej szkoły zamyka słowami Seneki, w myśl których w każdej doktrynie filozoficznej jest jakaś część prawdy. Fortunat wprawdzie nie deklaruje wprost swej przynależności do szkoły eklektyków, lecz w dalszej części swego dzieła niezmiernie mocno podkreśla, że nie będzie korzystał w opracowywaniu swego dzieła ani wyłącznie z Arystotelesa, ani Kartezjusza, ani Newtona, ani Gassendiego, ale ze wszystkich dawnych i nowych poglądów wydobędzie te, które uzna za zgodne z prawdą lub za najbardziej prawdopodobne<sup>12</sup>. Jest to wprost manifest postawy eklektycznej.

Postawa eklektyczna Fortunata z Brestii jest wyrazem krytycyzmu wobec stanowiska reprezentowanego przez K. Krispera oraz tych perypatetyków, którzy utożsamiali prawdę filozoficzną i naukową z poglądami Arystotelesa zinterpretowanymi przez klasyków myśli średniowiecznej. Jest ona także wyrazem gotowości do asymilacji zdobyczy nowożytnej nauki i filozofii.

Bardzo gruntownie przemyślany program uprawiania filozofii przedstawił włoski franciszkanin konwentualny Józef Antoni Ferrari w dziele *Philosophia peripatetica adversus veteres et recentiores praesertim philosophos firmioribus propugnata rationibus J. Duns Scoti* (1746). Tytuł tego dzieła może sugerować zdecydowanie integrystyczną postawę jego autora. Tak jednak nie jest. Ferrari dokonuje zasadniczej rewizji utrwalonego w szkole szkotystycznej stosunku do tradycji, a szczególnie do Arystotelesa i jego komentatorów. Poddaje surowej krytyce tych, którzy są „ślepych wielbicielemi Arystotelesa i uważają za występki każde odejście od jego poglądów”<sup>13</sup>. Nie znaczy to jednak, iż należy całkowicie odrzucić poglądy Stagiryty.

Całą jedną kwestię swego dzieła poświęca Ferrari na rozważenie następującego zagadnienia: czy dla filozofa chrześcijańskiego bardziej pożyteczne jest, by opowiedział się za jedną szkołą filozoficzną, czy też, by czerpał wiedzę z wielu różnych szkół? Innymi słowy, należy się zastanowić, czy tak często propagowany przez współczesnych filozofów eklektyzm jest właściwą postawą doktrynalną. Jedność przyjętych zasad jest, według Ferrariego, podstawą doskonałości każdej wie-

<sup>10</sup> Fortunatus a Brixia, *Philosophia sensuum mechanica methodicae tractata*, vol. I, Venetiis 1756, p. 9.

<sup>11</sup> Tamże, s. 10.

<sup>12</sup> Tamże, s. 7.

<sup>13</sup> Josephus Antonius de Modoetia, *Philosophia peripatetica adversus veteres et recentiores praesertim philosophos*, vol. I, Venetiis 1746, Lectori Benevolo.

dzy naukowej; w filozofii jedność tę może zagwarantować wyłącznie jedna szkoła filozoficzna. Za którą zatem z istniejących szkół należy się opowiedzieć? Odpowiedź Ferrariego jest jednoznaczna i zdecydowana: za szkołą Arystotelesa<sup>14</sup>. Jednakże Arystoteles w interpretacji autora *Philosophia peripatetica* nie jest Arystotelesem nowożytnej scholastyki, to znaczy odnowicielem wiedzy udzielonej przez Boga Adamowi w raju, jest natomiast Arystotelesem historycznym. Ferrari bardzo mocno podkreśla, że dzieła Arystotelesa zawierają wiele sprzeczności oraz występuje w nich wiele poglądów błędnych zarówno z punktu widzenia wiary religijnej, jak i współczesnej wiedzy przyrodniczej. Mimo to należy jednak opowiedzieć się za Arystotelesem, ponieważ podstawowe zasady jego filozofii są prawdziwe. Nierozsądnie jest porzucać stare poglądy i przyjmować nowe tylko dlatego, że są nowe, ale równie nierozsądne jest odrzucanie wszelkich nowości w filozofii i nauce w imię zachowania wierności tradycji. „Trzeba najpierw rozważyć – pisze Ferrari – czy poglądy te są zgodne z (1) wiarą, (2) światłem rozumu i (3) doświadczeniem”<sup>15</sup>. To nie dlatego jakiś pogląd jest prawdziwy, że jest stary lub nowy, lecz dlatego, że jest oparty na jednym z trzech źródeł poznania prawdziwego. Podstawowe zasady filozofii Arystotelesa spełniają wymogi stawiane poznaniu prawdziwemu i dlatego właśnie należy je zaakceptować. Trzeba jednak, po pierwsze, umieć dokładnie oddzielić istotne zasady filozofii arystotelesowskiej od jej elementów drugorzędnych, związanych ze zmienną naturą nauk przyrodniczych, a po drugie, zasady te należy właściwie zrozumieć. Duns Szkot nie jest zdaniem Ferrariego jedynym i nieomylnym komentatorem Arystotelesa, jest on – obok Aleksandra z Hales, Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu – jednym z bardzo wybitnych myślicieli scholastycznych, którzy przyczynili się do pogłębienia rozumienia podstawowych zasad filozofii arystotelesowskiej<sup>16</sup>.

J. A. Ferrari przedstawia dostatecznie szerokie pojęcie filozofii arystotelesowskiej, by pomieścić w jej elastycznej jedności wielu różnych myślicieli. Tak rozumiana filozofia ma stać się czymś w rodzaju wspólnego dobra filozoficznego, określonego mianem „filozofii chrześcijańskiej”. Czy uprawianie tej filozofii jest równoznaczne z ograniczeniem wolności w prowadzeniu badań naukowych? Badania naukowe, stwierdza Ferrari, wówczas odznaczają się wolnością, gdy oparte są na boskiej wierze, oczywistych racjach rozumowych lub doświadczeniu, czyli na jednym z trzech źródeł poznania prawdziwego. Nauczanie Kościoła dotyczy wiary i moralności, a nie nauk przyrodniczych<sup>17</sup>.

Filozofię chrześcijańską należy uzupełnić opartymi na doświadczeniu osiągnięciami badań przyrodniczych. Symptomatyczny dla tych czasów jest fakt, że Ferrari w jednym tomie swego dzieła zawarł wstęp do filozofii, logikę, metafizykę i etykę, natomiast trzy pozostałe tomy – o analogicznej objętości – poświęcił na wyłożenie problemów z zakresu filozofii przyrody oraz na zebranie wyników badań nowożytnego przyrodoznawstwa. Modernizacja nauczania filozofii rozpoczęła się w szkole

<sup>14</sup> Tamże, s. 20.

<sup>15</sup> Tamże, s. 18.

<sup>16</sup> Tamże, s. 16.

<sup>17</sup> Tamże, s. 37.

franciszkańskiej – podobnie jak w innych szkołach – nie tyle od zmiany poglądów ściśle filozoficznych, ile od asymilacji osiągnięć nauk przyrodniczych. Myśl chrześcijańska stopniowo uwalniała się od lęku przed tymi naukami. Procesowi temu towarzyszyła świadomość konieczności uzgodnienia arystotelizmu z nowym przyrodoznawstwem, co ostatecznie doprowadziło do radykalnej dezintegracji tej filozofii. Przedstawiony przez Ferrariego program uprawiania filozofii chrześcijańskiej nie był łatwy i prosty w realizacji. W praktyce prowadził on także do eklektycznego sposobu filozofowania.

Możemy obecnie postawić pytanie: jaki był istotny sens podjętej przez Fortunata z Brestii i J. A. Ferrariego polemiki z poglądami reprezentowanymi przez K. Krispera? Jednym z podstawowych tematów tej polemiki było znaczenie filozofii arystotelesowskiej dla ówczesnego chrześcijaństwa. Ale nie była to wyłącznie polemika na temat losów filozofii arystotelesowskiej; dotyczyła ona, w swym najgłębszym sensie, sprawy sposobu obecności myśli chrześcijańskiej w tonie kultury XVIII w. Jaki sposób obecności jest najbardziej właściwy: całkowita negacja czy też asymilacja? Czy filozofowanie ma polegać na przepisywaniu i popularyzacji wypracowanych w połowie XVII w. kursów filozofii arystotelesowsko-szkotyjskiej czy też należy je w sposób istotny zmodernizować? Zamierzeniem Fortunata i Ferrariego było właśnie unowocześnienie nauczania filozofii arystotelesowskiej, uzgodnienie go z osiągnięciami nowej wiedzy naukowej oraz filozoficznej. Dokonali oni zmiany w ocenie kultury nowożytnej, a także podjęli rzeczową i pogłębioną dyskusję z ideami charakterystycznymi dla radykalnego oświecenia. Byli sprawcami fermentu intelektualnego, który ożywił myśl franciszkańską, wydobył ją ze skostniałej już tradycji siedemnastowiecznej scholastyki.

Mimo dość częstego powoływania się na Duns Szkota, szczególnie w metafizyce, twórczości Fortunata z Brestii i Ferrariego nie można uznać za kontynuację filozoficznej szkoły franciszkańskiej. Szkotyizm został bowiem zredukowany – podobnie jak i w ogóle arystotelizm – wyłącznie do jednego z elementów filozofii chrześcijańskiej, czyli filozofii niesprzecnej z prawdami wiary. Nie jest to już wykład filozofii scholastycznej, mimo obecności pewnych wątków i aparatury pojęciowej charakterystycznej dla tego nurtu, ponieważ system myślenia typowy dla uprawiania filozofii w ramach szkół arystotelesowskich uległ radykalnej zmianie<sup>18</sup>. Do jakiego zatem nurtu doktrynalnego należy zaliczyć twórczość tych dwóch wybitnych myślicieli franciszkańskich? Z punktu widzenia ściśle doktrynalnego, twórczość tę można by zaliczyć do bujnie rozwijającego się w XVIII w. nurtu eklektycznego. Należy podkreślić, że eklektyzm ten był całkowicie zgodny z oświeceniową koncepcją kumulatywnego rozwoju wiedzy, a jedną z jego cech istotnych było typowo oświeceniowe preferowanie problematyki społecznie ważnej (etyka, przyrodoznawstwo). Jednakże termin „eklektyzm” nie określa w sposób jasny i wyraźny faktycznego miejsca tej twórczości w ramach kultury XVIII w. Fortunat z Brestii i Ferrari byli współtwórcami tego zjawiska w kulturze XVIII w., które za P. Hazardem można określić mianem „katolicyzmu oświeconego”<sup>19</sup> lub lepiej – po

<sup>18</sup> Czerkawski, op.cit., s. 281–287.

<sup>19</sup> P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, tłum. H. Suwała, Warszawa 1972, s. 90–94.

prostu byli oni reprezentantami „oświecenia chrześcijańskiego”. Nurt ten, popierany przez papieża Benedykta XIV, pozostawał pod wyraźnym wpływem umiarkowanych prądów oświecenia, odnosząc się zarazem – co jest oczywiste – zdecydowanie krytycznie do racjonalizmu i naturalizmu prądów skrajnego oświecenia. Przedstawiciele oświecenia chrześcijańskiego podkreślają niesprzeczność twierdzeń filozoficznych i naukowych z prawdami wiary; niesprzeczność ta ukazywana jest jako postulat samego rozumu, który poznając własne możliwości i granice domaga się uzupełnienia danymi Objawienia.

W Polsce w XVIII w., zdaniem E. Rostworowskiego, nowości z dziedziny filozofii i nauki propagowali pijarzy oraz jezuici, natomiast „mnisi kapturowi”, w tym oczywiście i franciszkanie, odnosili się do nich zdecydowanie krytycznie<sup>20</sup>. Do stwierdzenia tego należy jednak wprowadzić istotną korektę. Otóż krytycyzm polskich franciszkanów w stosunku do idei oświecenia chrześcijańskiego posiada dość wyraźne ograniczenia czasowe<sup>21</sup>. Od początków lat sześćdziesiątych XVIII w. dokonuje się proces stopniowego zrywania więzi lektorów franciszkańskich ze szkółctwem; następuje utrata zaufania do wartości narzędzi poznawczych wypracowanych przez tradycyjną szkołę franciszkańską, upowszechnia się natomiast, a nawet radykalizuje, postawa reprezentowana przez Fortunata z Brestii i J. A. Ferrariego.

## THE FRANCISCAN PHILOSOPHICAL SCHOOL IN THE 18TH CENTURY

### Summary

From the end of the 16th century on there were three main philosophical schools within the framework of Christian Aristotelianism that was lectured in Catholic schools, i.e. the Dominican (Thomistic) school, the Jesuit (Suarezian), and the Franciscan (Scotist). The courses in Scotist philosophy written ca the first half of the 17th century – at the time when the school was at the peak of its development – were an outcome of creative thinking concerning the tradition of the Franciscan school. Later there were popularized views that had been worked out earlier. From the beginning of the 1730s the crucial thing for Scotists was not the Thomistic or Suarezian school but the so-called „philosophia recentiorum”. K. Krisper, an Austrian reformer, spelled out views typical of the early period in which Scotism defined itself against modern science and philosophy. He stressed the necessity of integration of all Aristotelian schools in their efforts to oppose modern philosophical doctrines. This unanimous negative attitude towards modern thought was critically evaluated by an Italian reformer Fortunat of Brestia and an Italian Conventual Franciscan J.A. Ferrari. These two philosophers tried to fit in Scotist philosophy with the achievements of new scientific and philosophical knowledge. Yet, they reduced Scotism to one of the elements of Christian philosophy, i.e. a philosophy that was not contradictory to the tenets of faith. The philosophical work of those two outstanding Franciscan philosophers was part of an eclectic trend that became fairly general in the 18th century. The term „eclectism”, however, does not define clearly the significance of this literary output for 18th century culture. Fortunat of Brestia and J.A. Ferrari should be recognized as co-creators of Christian Enlightenment.

<sup>20</sup> Rostworowski, *Historia Powszechna. Wiek XVIII*, Warszawa 1977, s. 528.

<sup>21</sup> Błażkiewicz, op. cit., s. 331–337.