

Sekcja: HISTORIA FILOZOFII STAROŻYTNEJ I ŚREDNIOWIECZNEJ  
Przewodniczący: **Agnieszka KIJEWSKA**  
Katolicki Uniwersytet Lubelski  
Jana Pawła II

**Bogdan DEMBIŃSKI**  
Uniwersytet Śląski  
Katowice

### **STRUKTURALIZM W PLATOŃSKIEJ FILOZOFII WIEDZY STRUCTURALISM IN PLATO'S PHILOSOPHY OF KNOWLEDGE**

Przedmiotem wystąpienia pragnę uczynić problem Platońskiej koncepcji wiedzy. Szczególny obszar moich zainteresowań wiąże się z Platońską filozofią matematyki, którą traktuję, jako szczególnego rodzaju egzemplifikację jego teorii wiedzy. Proponuję przyjęcie założenia, zakładającego, że metoda, którą posługuje się Platon jest w istocie metodą, którą współcześnie określa się mianem strukturalistycznej. Pragnę przedstawić jej postać platońską oraz wskazać na jej aktualność dla współczesnych dyskusji w obrębie filozofii nauki.

**Jacek DĘBICKI**  
Akademia Górniczo-Hutnicza  
Kraków

### **FILOZOFIA A SZTUKA W OKRESIE 1100-1300 PHILOSOPHY AND ART IN THE PERIOD 1100-1300**

W badaniach nad historią kultury europejskiej pojawiały się sporadycznie wypowiedzi, w których sugerowano, iż nowe tendencje w średniowiecznej psychologii mogły inspirować rozwój romańskiej i gotyckiej plastyki monumentalnej, dynamicznie rozwijającej się od końca XI wieku. Próba połączenia spirytualizmu rzeźbiarskiego ze spirytualizmem antropologicznym dała niezwykle interesujące rezultaty badawcze, bowiem pozwoliła na sformułowanie wniosku, że główne nurty rozwojowe w romańskiej i gotyckiej rzeźbie sakralnej nie tylko odpowiadają tendencjom ideowym dominującym w średniowiecznej antropologii teologicznej, ale są właśnie wyrazem ówczesnego pojmowania człowieka. Można zaobserwować tutaj pewną prawidłowość, mianowicie progres artystyczny objawiający się w coraz bardziej realistycznym oddawaniu postaci ludzkiej był zawsze poprzedzony nowymi teoriami antropologicznymi sformułowanymi przez św. Anzelma z Canterbury, Gilberta Porretańczyka z Chartres, percepcją arystotelesowskiej antropologii na początku XIII stulecia, adaptacją perypatetyckiej filozofii człowieka do teologii

antropologicznej w XIII stuleciu. Przewyciężanie przez średniowiecznych myślicieli dziedzictwa myślowego neoplatonizmu, augustynizmu, gregorianizmu, spirytualizmu Cystersów i Wiktorynów było procesem długim i skomplikowanym, nie zakończonym bynajmniej wraz z pojawieniem się realizmu antropologicznego św. Tomasza z Akwinu, o czym świadczą potępienia paryskie i oksfordzkie. Kryzys ideowy wywołany tymi potępieniami odpowiada czasowo załamaniu się rozwoju monumentalnej rzeźby sakralnej o cechach antropomorficznych, co miało miejsce w latach 70-tych XIII stulecia, potwierdzając tezę, iż rzeźba sakralna tworzona w okresie od ok. 1100 do ok. 1300 roku jest wyrazem uprawianej w tym czasie antropologii teologicznej.

**Joanna DITTRICH**  
Uniwersytet Śląski  
Katowice

### **TEORIA HARMONII ARYSTOKSENOSA ARISTOXENUS' THEORY OF HARMONY**

Arystoksenos z Tarentu pozostawił w pamięci potomnych rewolucyjny ton nowej teorii harmonii. Dla wyjaśnienia szczegółowych twierdzeń wyróżnił siedem kategorii badań harmoniczych. Są nimi: rodzaje, interwały, dźwięki, systemy, skale, modulacje i kompozycje melodyczne. Podążając za Arystotelesem kontynuował dyskusję na temat czterech przyczyn. Pierwsze dwie uznał za szczególnie istotne, gdyż zdają sprawę z jakości komponentów tworzących melodię i ze sposobu ich zorganizowania. Arystoksenos wyjaśnił materię melodii jako konieczną do istnienia przedmiotu, ale niewystarczającą do tworzenia istoty istnienia. Istota melodii nie może być ciągiem niezrozumiałych dźwięków. Aby odnaleźć prawdziwe piękno należy zachować doskonałość materii i struktury, wynikającej z harmonijnego układu wszystkich części. W tym kontekście harmonia sprzyja kontemplacji Wyższego Dobra i Piękna.

Traktat *Elementa Harmonika* pokazuje, że spośród rzeczy postrzeganych zmysłami, nic, oprócz muzyki, nie zachowuje tak wielkiego i wspaniałego porządku. Muzyka jest osobliwym modelem wszechświata, odbiciem jego wiecznej i ontologicznie pierwotnej harmonii. Takiej koncepcji *universum* odpowiada rozwinięta postać zintegrowanego i symetrycznego systemu skal muzycznych (*systema teleion*). Dialektykę ciężenia ku centrum dźwiękowemu skali i centrum całego systemu wyrażano opozycją terminów *dynamis/thesis*. Dialektyka ruchu i spoczynku, dynamiki i stabilności to gra przeciwieństw tocząca się

w ramach nadrzędnej harmonii. Nie ulega wątpliwości, że Arystoksenos zasłynął wielkim talentem, a jego koncepcje korespondują z arystotelesowską teorią bytu jako dialektycznego związku możliwości (*dynamis*) i aktu (*energheia*).

**Adam FILOPOWICZ**

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
Warszawa

***ANIMA NATURALITER CHRISTIANA A DROGI POZNANIA BOGA  
WEDŁUG TERTULIANA***

***ANIMA NATURALITER CHRISATIANA – WAYS OF KNOWING GOD ACCORDING  
TO TERTULLIAN***

Opracowanie podejmuje kontrowersyjne stwierdzenie Tertuliana o „duszy z natury chrześcijańskiej”, aby przedstawić poglądy wczesnochrześcijańskiego apologety z doby przełomu II i III wieku na temat możliwości poznania Boga. Analiza dzieł Tertuliana, przede wszystkim traktatu *De testimonio animae* i *Adversus Martinem*, ma przedstawić argumentację ze świadectw duszy oraz argumentację kosmologiczną na poznanie Boga. Zagadnienie jedności i jedyności Boga ma ukazać jednocześnie stosunek Tertuliana do religii żydowskiej i pogańskiej, dominującej jeszcze w ówczesnym cesarstwie rzymskim.

**Piotr GLENSZCZYK**

Uniwersytet Śląski  
Katowice

***WALTERA BURLEY’A KOMENTARZ DE CAELO ET MUNDO – STAN BADAŃ***

***WALTER BURLEY’S COMMENTARY ON THE DE CAELO ET MUNDO –  
RESEARCH STATUS***

Walter Burley to jeden z bardziej znaczących myślicieli XIV wieku. Do głównych jego zainteresowań można zaliczyć dwie dziedziny nauki: logikę oraz filozofię przyrody. Był jednym z głównych oponentów Wilhelma Ockhama i jako jeden z nielicznych myślicieli tamtych czasów tak mocno sprzeciwiał się dominacji nominalizmu. Doceniano także jego unikatowy wkład w rozumienie problemu uniwersaliów czy zagadnień dotyczących szeroko rozumianego pojęcia ruchu. Krytykę ze strony swych przeciwników przyjmował nie jako obrazę, lecz bodziec do podjęcia jeszcze bardziej szczegółowych badań.

Przez potomnych obdarzony został przydomkiem *doctor planus et perspicuus*, co dobitnie świadczy o tym, iż jasne i wyraźne przedstawianie problemów filozoficznych było pasją jego życia. Był zagorzałym zwolennikiem prądu myślowego zwanego realizmem i choć nie zawsze potrafił on przekonać innych do swych poglądów, stanowiły one ciekawą odpowiedź dla koncepcji nominalizmu i terminizmu.

Jak dotąd dzieła przyrodnicze Waltera Burley'a nie zostały jeszcze gruntownie przebadane. Głębszej analizie poddano komentarze *O duszy*, *O powstawaniu i zniszczeniu* Arystotelesa, jednak komentarz do *De caelo et mundo* wciąż pozostaje nieopracowany. Dzieło to wnikliwie omawia problemy dotyczące budowy i doskonałości świata i nieba oraz rodzaje ruchów występujących w przyrodzie. Prócz tego Walter Burley, poruszając tematy z zakresu filozofii przyrody zawsze stara się je przedstawić poprzez systematyczne logiczne omówienie każdego problemu.

Omawiany komentarz pozostaje wciąż dostępny jedynie w postaci rękopiśmiennej – treść komentarza zachowała się w pięciu kodeksach zlokalizowanych głównie na terenie Wielkiej Brytanii. Ze względu na taki stan rzeczy badacze albo nie uwzględniają go w swych pracach, albo traktują to dzieło jako ogólny odnośnik do twórczości Burley'a.

Edycja krytyczna tego dzieła udostępni szerokiemu gronu badaczy ważny tekst, który od tej pory będzie mógł służyć uczonym jako warsztat pracy. Przyczyni się także do kompleksowego poznania filozofii autora ze szczególnym uwzględnieniem jego poglądów na filozofię przyrody.

**Adam GÓRNIAK**  
Uniwersytet Warszawski

## **KONCEPCJE TEOLOGII WEDŁUG BONAVENTURY I TOMASZA Z AKWINU**

### **THE CONCEPTIONS OF THEOLOGY ACCORDING TO BONAVENTURE AND THOMAS AQUINAS**

W referacie ukazano filozoficzne podstawy wersji *sacra doctrina*, zaproponowanych przez Bonawenturę i Tomasza z Akwinu w ich komentarzach do *Sentencji* Piotra Lombarda. Obaj próbują usystematyzować rozważania teologiczne poprzez wykorzystanie – w głównej mierze – systemu pojęciowego i metodologii Arystotelesa.

I tak, charakteryzując metodologiczną strukturę teologii, Bonawentura odwołuje się do arystotelesowskich konceptów czterech przyczyn: materialnej, formalnej, celowej i

sprawczej. Jest on przekonany, iż w taki właśnie sposób najlepiej można opisać istotę teologii: jej przedmiot, metodę, cel i autorstwo. Ta wizja teologii jest w pewien sposób syntetycznym ujęciem motywów typowych dla arystotelizmu neoplatonizującego z pierwszej połowy XIII wieku.

W swoich metateoretycznych rozważaniach Tomasz z Akwinu nie odwołuje się do myślowego modelu czterech przyczyn ani nawet do typologii pytań naukowych, wyłożonej przez Arystotelesa w *Analitikach wtórych*. Korzysta on z wypracowanej przez siebie, a zainicjowanej przez Filipa Kanclerza, koncepcji własności transcendentalnych. W rezultacie w pierwszej kwestii swojego komentarza wydziela on nie cztery, lecz pięć artykułów, a odpowiadają one transcendentale *ens* i zamiennym z nim *unum*, *aliquid*, *verum* i *bonum*. Pozwala mu to na uwyrażnienie różnicy pomiędzy teologią objawioną a teologią, która stanowi część metafizyki. W jego przekonaniu w rozważaniach metafizycznych bierzemy mianowicie pod uwagę pojęcie bytu jako istniejącego (*ens ut existens*), natomiast w ramach *sacra doctrina* posługujemy się pojęciem bytu *inquantum ens primum imitatur*, czyli bytu jako stworzonego (*ens ut creatum*), jest to bowiem pochodna jednego z artykułów wiary. Dla jego objaśnienia teolog powinien korzystać także z wniosków filozoficznych oraz z osiągnięć innych nauk. W ten to sposób zrealizuje on wytyczną zawartą w formułach *auctoritates: crede ut intelligas* (Augustyn), *fidem si potes rationemque coniunge* (Boecjusz), *fides quaerens intellectum* (Anzelm).

**Kazimierz GRYŻENIA**

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
Warszawa

## **ANALOGIA W METAFIZYCZNEJ INTERPRETACJI BOGA W FILOZOFII FRANCISZKA SUAREZA**

### **ANALOGY IN THE METAPHYSICAL INTERPRETATION OF GOD IN FRANCISCO SUÁREZ' PHILOSOPHY**

Franciszek Suarez jest postacią wciąż intrygującą i nie do końca zbadaną, o czym świadczą rozbieżne kwalifikacje historyczne. Spór zasadniczo dotyczy tego czy Suarez jest bliższy myśli św. Tomasza z Akwinu, czy też Dunsza Szkota. Kiedy wydawało się, że na dobre została uzasadniona teza o esencjalizmie filozofii Suareza, która wyklucza go z grona tomistów, pojawiają się nowe opracowania, w których wykazuje się brak esencjalizmu. Analogia jest jedną z podstawowych teorii, która ułatwia zamierzoną kwalifikację. W szkole

tomistycznej opowiadano się za analogią, zaś w szkole szkotystycznej za jednoznacznością. Teorię analogii najpełniej opracował Kajetan w swoim dziełku *De nominum analogia*. Suarez sięgając do tego opracowania wyróżnia analogię inaequalitatis, analogię atrybucji i analogię proporcjonalności. Skupia uwagę na dwóch ostatnich i w ich rozumienie wprowadza znaczące modyfikacje. Pierwszą modyfikację – niespotykaną dotąd – wprowadza do analogii atrybucji, wyróżniając analogię atrybucji zewnętrznej i wewnętrznej. Analogię proporcjonalności traktuje jako analogię metaforyczną. Analogia atrybucji zewnętrznej i analogia proporcjonalności należą do analogii orzekania zewnętrznego i dlatego nie odgrywają one żadnej roli w metafizycznym wyjaśnianiu świata. Jedynie analogia atrybucji wewnętrznej pełni rolę analogii metafizycznej. Zauważa się tu pewną trudność, bo z jednej strony treść pojęcia *byt* realizuje się formalnie i wewnętrznie we wszystkich podrzędnikach, a więc w Bogu i stworzeniach, w substancji i przypadłościach; z drugiej jednak strony owa treść w jednych analogatach realizuje się absolutnie, w innych na mocy ich przyporządkowania do tych pierwszych. Przydzielenie treści dokonuje się na zasadzie pierwszeństwa i wtórności, czyli najpierw Bogu a następnie stworzeniom; tak samo w odniesieniu do substancji i przypadłości. Takie orzekanie z góry zakłada istnienie bytu Bożego oraz jego wyższość i pierwszeństwo w stosunku do stworzeń. Suarez nie wyjaśnia, skąd taką uprzednią wiedzę o Bogu posiadamy, że jest on bytem niezależnym, nieskończonym i pełnej doskonałości. Jeżeli taką wiedzę dysponujemy na podstawie objawienia, to na jej podstawie możemy tym typem analogii mówić o Bogu i stworzeniach oraz wtórności i zależności stworzeń od Boga. Nie jest to jednak czysto naturalne, czysto filozoficzne mówienie najpierw o istnieniu Boga, a następnie o jego naturze. Analogia atrybucji wewnętrznej takiej roli nie spełnia. Suarez, który akurat ten typ analogii preferuje, trudno jest po pierwsze zaliczyć do grona tomistów, po drugie w oparciu o tak rozumianą analogię nie sposób dowodzić istnienia Boga i cokolwiek orzekać o nim.

**Juliusz IWANICKI**

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
Poznań

**PRESEKULARNY CHARAKTER MYŚLI SPOŁECZNEJ MARSYLIIUSZA Z PADWY  
PRE-SECULAR NATURE OF THE SOCIAL PHILOSOPHY OF MARSILIUS OF PADUA**

Filozofia polityczna Marsyliusza Padewczyka, czternastowiecznego myśliciela włoskiego, w służbie u Ludwika Bawarskiego, antycypuje wiele wątków filozofii nowożytnej. W głównym dziele Marsyliusza *Obrońca pokoju* przedstawiony jest szereg propozycji, jak

umocnić ład społeczny w państwie. Znamienne jest, że bliskie dwie trzecie objętości tego dzieła autor poświęca sprawie religii i Kościoła. Jako zwolennik opcji jedynej władzy – w tym przypadku władzy świeckiej, Marsyliusz zdecydowanie opowiedział się za redukcją władzy Kościoła w państwie. Wyznaczył tym samym osiowy wątek późniejszej filozofii, gdyż wielu następnym myślicieli już z obszaru nowożytności, jak: Machiavelli, Hobbes czy Rousseau – będzie się opowiadać za zbliżoną linią rozwiązania problemu relacji państwo-kościół, korzystając z rozwiązań Marsyliusza.

Jednocześnie autor opowiada się za takimi rozwiązaniami jak: koncyliaryzm (soborowy i niepapieski charakter Kościoła), multilateralny ład międzynarodowy (Marsyliusz zrywa z uniwersalizmem chrześcijańskim, jak i świeckim, przychylając się do akceptacji wielu różnych państw narodowych). Operuje także rozwiniętą już kategorią doczesności, pod którą rozumie kilka różnych znaczeń, jak: (1) rzeczy, które istnieją w czasie i giną w czasie, (2) działania człowieka nakierowane na cele w świecie (3) aktywność świeckiego prawodawcy. Tym samym myśl nieco zapomnianego autora *Defensor pacis* ma charakter presekularny i to będzie główną tezą wystąpienia.

**Agnieszka KIJEWSKA**  
Katolicki Uniwersytet Lubelski  
Jana Pawła II

## **ERIUGENA O NIENAZYWALNOŚCI BOGA ERIUGENA ON THE UNNAMEABILITY OF GOD**

W filozofii Jana Szkota Eriugeny kwestia nienazywalności Boga wiąże się z pokrewnym zagadnieniem niepoznawalności Boga. Zdaniem Eriugeny Bóg jest niedostępny poznawczo zarówno dla obdarzonych umysłem bytów stworzonych, jak i dla samego siebie. Konsekwencją Bożej niepoznawalności jest jego nienazywalność, która także – jak sądzę – może być rozpatrywana w sensie względnym – jako ludzka niezdolność do nazwania Boga – oraz absolutnym – jako nienazywalność Boga w Nim samym. Aby wyjaśnić te – paradoksalne na pozór stwierdzenia – należy przyjrzeć się, jak przebiega sam proces nadawania nazwy: jakie są jego założenia i konsekwencje. Jednym z bardziej interesujących fragmentów jest tutaj tekst z IV księgi *Periphyseonu* (768d i n.) mówiący o tym, jak Adam nadawał nazwy wszystkim istotom żywym. Analiza koncepcji Eriugeny zostanie odniesiona do współczesnych koncepcji z obszaru filozofii języka (W. Hinzen).

**Monika KOMSTA**  
Katolicki Uniwersytet Lubelski  
Jana Pawła II

**ALEKSANDER Z AFRODYZJI: PROBLEM ZALEŻNOŚCI  
MIĘDZY DUSZĄ A CIAŁEM**

**ALEXANDER OF APHRODISIAS: THE PROBLEM OF THE RELATIONSHIP  
BETWEEN SOUL AND BODY**

Punktem wyjścia moich rozważań będzie zasygnalizowana przez Roberta W. Sharplesa w artykule *The School of Alexander?*<sup>1</sup> niezgodność między dwoma zachowanymi pod imieniem Aleksandra z Afrodyzji pismami: krótkiego tekstu z *Quaestiones* 2,9 oraz traktatu *O duszy*.

Kwestia 2,9 porusza problem relacyjności duszy, związanej z przekonaniem przedstawionym przez Aleksandra również w traktacie *De anima*, że dusza należy do ciała. Autor wspomnianej kwestii (jeśli by się okazało, że postulat niezgodności przedstawiony przez R.W. Sharplesa jest zasadny, to trzeba by uznać, że Aleksander nie jest autorem tego tekstu) twierdzi, że dusza jest aktem ciała, lecz nie jest tym samym bytem relacyjnym, ponieważ jej istota nie polega na byciu w relacji do czegoś. R.W. Sharples wskazuje, że taki pogląd jest sprzeczny z definicją duszy jako wyniku mieszaniny materialnych elementów (przedstawiony przez Aleksandra w *De anima*, 24, 21-23). Zwróćmy uwagę na to, że spostrzeżenie R. W. Sharplesa koresponduje w pewien sposób z tezą postawioną przez P. Moraux w jego fundamentalnym dziele *Alexandre d'Aphrodise. Exégète de la Noétique d'Aristote* (Paryż 1942) na temat materializmu i naturalizmu w arystotelizmie filozofa z Afrodyzji.

Rozwiązanie tego zagadnienia może pojawić się po analizie traktatu *O duszy*. Aleksander porusza ten problem w początkowych fragmentach swego dzieła, ujmuje tam duszę jako formę ciała, polemizując przy tej okazji ze stoicyzmem i platonizmem. Odrzuca z jednej strony koncepcję duszy jako zasady materialnej (stoicyzm), ponieważ punktem odniesienia jest dla niego Arystotelesowska koncepcja formy. Z drugiej strony polemizuje z platonizmem i koncepcją duszy jako formy oddzielonej, istniejącej samoistnie, w odpowiedzi wskazując na zależność istniejącą między doskonałością duszy a stopniem uorganizowania ciała. Między tymi skrajnymi teoriami stara się usytuować swoje własne stanowisko. Na tle

---

<sup>1</sup> R. W. Sharples, *The School of Alexander?*, w: *Aristote Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. By R. Sorabji, New York 1990, s.103.



tych dyskusji należy rozważyć dopiero kwestię 2,9 i jej ewentualną zgodność lub niezgodność z traktatem *De anima*.

W moim przekonaniu problem polega na zrozumieniu wzajemnych zależności między duszą a substratem materialnym, jakim jest ciało. Teza, że dusza jest czymś sama w sobie, wydaje się być możliwa do obronienia na tle całego traktatu *De anima* Aleksandra z Afrodyzji, a tym samym sprzeczność między omawianymi dwoma tekstami może się okazać pozorna.

**Martyna KOSZKAŁO**

Uniwersytet Gdański

### **WOLUNTARYZM I INTELEKTUALIZM W ETYCE JANA DUNSA SZKOTA VOLUNTARISM AND INTELLECTUALISM IN JOHN DUNS SCOTUS' ETHICS**

Celem wystąpienia jest przedstawienie zasadniczych elementów metaetyki Jana Dunsza Szkota i odpowiedź na pytanie, czy można jego etykę scharakteryzować jako woluntarystyczną, aracjonalistyczną i indeterministyczną. W związku z tym zostaną wyróżnione oraz scharakteryzowane różne typy woluntaryzmów – normatywny, psychologiczny i teologiczny, by na tym tle móc określić: naturę woli oraz działania wolnego, relację woli do intelektu oraz relację woli Boga do prawa naturalnego w ujęciu Dunsza Szkota. Poruszone również zostaną zagadnienia związane z konsekwencjami pewnych rozwiązań Szkota dotyczących rozumienia wolnej decyzji w jego teorii cnót.

Stanowisko Szkota zostanie skonfrontowane z poglądami innych myślicieli scholastyki – Anzelma z Canterbury, Bonawentury, Tomasza z Akwinu, Sigera z Brabantu, Piotra Olivi.

**Krystyna KRAUZE-BŁACHOWICZ**

Uniwersytet Warszawski

### **ETYKA A GRAMATYKA SPEKULATYWNA ETHICS AND SPECULATIVE GRAMMAR**

W gramatyce średniowiecznych modystów pierwszymi zasadami były sposoby oznaczania. Choć zakorzenione w rzeczywistości i powiązane z wyrażeniami języka, które mają charakter materialny, sposoby te są wytworem intelektu. W Kwestiach do *Instytucji* Pruscjana zawartych w rękopisie krakowskim BJ 649 kk. 231ra-252vb anonimowy autor

próbuję rozwikłać tę pozorną sprzeczność. Wygłasza także poglądy na temat zbawiennych skutków uczenia się gramatyki. Nauka jako taka jest doskonałością duszy i najwyższym dobrem w życiu człowieka. Gramatyka jako podstawa wszelkich nauk przedstawiana jest zatem przez niego jako *bonum appetendum*.

**Dariusz KUBOK**  
Uniwersytet Śląski  
Katowice

## **KSENOFANES Z KOLOFONU I GRECKIE ŹRÓDŁA PROBLEMU POZNANIA**

### **XENOPHANES OF COLOPHON AND THE GREEK ORIGINS OF THE PROBLEM OF KNOWLEDGE**

Ksenofanes z Kolofonu przez wielu badaczy jest traktowany bądź to jako domniemany założyciel szkoły eleackiej (teza wysoce wątpliwa), bądź też jako krytyk antropomorfizmu w odniesieniu do bóstw, bądź też jako filozof natury bliski poglądom myślicieli jońskich. Wśród historyków filozofii toczy się także spór o to, czy w jego poglądach można odnaleźć pozytywną koncepcję teologiczną, a jeśli tak, to czy mamy w tym przypadku do czynienia z propozycją monoteistyczną. Akcydentalnie zdarzają się również takie interpretacje, które albo całkowicie negują znaczenie tego filozofa dla myśli greckiej, albo przypisują mu drugorzędną rolę.

W moim przekonaniu myśliciel z Kolofonu jest niedoceniany. Można nawet powiedzieć, że jego poglądy w dużej mierze uitorowały drogę późniejszym koncepcjom filozoficznym. Główną zasługą Ksenofanesa w dziejach filozofii jest odkrycie podmiotowości poznania i – co za tym idzie – tematyzacja problemu poznania. Można zgodzić się z K.R. Popperem, który pisał: „As a highly creative thinker, unusually critical, and unique in his self-criticism, he became the founder of the Greek Enlightenment. [...] He was a literary critic, perhaps the first, and a moralist. [...] And of decisive importance to Western science and philosophy, he was the founder of epistemology, the theory of knowledge” (K. R. Popper, *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment*, s. 33).

Ksenofanes zdaje się rozważać szczegółowe kwestie filozoficzne właśnie z perspektywy epistemologicznej, co pozwala nam nieco odmiennie spojrzeć na wczesną myśl grecką, którą przeważnie zamyka się w obszarze rozważań kosmologiczno-ontologicznych.

Przedmiotem wystąpienia będzie analiza zachowanych fragmentów myśliciela z Kolofonu w kontekście wskazanej powyżej perspektywy badawczej.

**Gabriela KURYLEWICZ**

Uniwersytet Warszawski, Fundacja Forma  
Warszawa

**TOMASZ Z AKWINU O NIEODWRACALNOŚCI RZECZY  
DOKONYWANYCH W CZASIE**

**THOMAS AQUINAS ON THE IRREVERSIBILITY OF THINGS  
HAPPENING IN TIME**

Teza o nieodwracalności zdarzeń dokonywanych w czasie ma w metafizyce Tomasza rangę zasady, która w zdumiewający sposób łączy twórcę-człowieka ze Stwórcą-Bogiem. Nawet rzeczy niezniszczalne (za które uważał Tomasz nie tylko rzeczy czysto duchowe, jakimi są aniołowie, ale także ciała niebieskie), mimo że mają podarowaną im zdolność do istnienia zawsze, to jednak istnieć zawsze mogą tylko w przyszłości. Wspomniana zasada jest niepodważalna, dotyczy całego zbioru twórczości, również najwyższej twórczości Boskiej, brzmi zaś następująco: „żadna zdolność, czy istnienia, czy działania, nie zwraca się do przeszłości, a tylko do terażniejszości lub przyszłości, bo nikt nie ma zdolności do wykonania czegoś, co już wykonał, jako że nie może uczynić dokonanym w przeszłości czegoś, co się nie dokonało, ma natomiast zdolność do dokonania tego teraz lub w przyszłości” (*De potentia Dei*, 3, a. 17). Jest to zasada podstawowa, rozumna, mądra i jest wyrazem nie restrykcji poznawczej, lecz realizmu metafizycznego, otwiera przed twórczością perspektywę szerszą niż kłamstwo, gdyż wedle niej nawet kłamstwo literackie, konfabulacja przeszłości i mistyfikacja muszą być dokonywane z uwagi na prawdę terażniejszą – prawdę rzeczy dokonywanych teraz lub prawdę przyszłą – prawdę rzeczy, które zostaną dokonane w przyszłości, do których podmiot twórczy ma realną zdolność. Twórca Bóg nawet istnienia człowieka tak złego jak Judasz nie może poprawić, wycofać, wymazać z przeszłości. Może jedynie po czasie opatrzeć Judasza komentarzem, że lepiej by było dla niego, gdyby nigdy był nie istniał. Przeszłość zdarzeń dokonanych w czasie nie jest odwracalna, czy naprawialna inaczej niż w działaniach terażniejszych lub przyszłych. Dokonane zdarzenie, praca wykonana w przeszłości jest nie do odwrócenia ani powtórzenia głównie z tego względu, że albo podmiot działający ulega zmianie albo zmianie ulega przedmiot działania. Z tego drugiego względu również działanie Boga jest naznaczone nieodwracalnością. Jednym ze sposobów udźwignięcia ciężaru zasady

nieodwracalności zdarzeń dokonywanych w czasie jest, zdaniem Tomasza, oparta na kontemplacji intelektualnej twórczość. Twórczość Boska jest nieporównywalna z niczym, radykalna, w jej mocy jest stwarzanie z niczego i zbawienie. Twórczość stworzeń, aniołów i ludzi, jest skromniejsza, niemniej potrzebna, kiedy jest twórczością naprawczą, prowadzącą, o ile to możliwe, do najlepszego celu duchowego.

**Dawid LIPSKI**

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
Warszawa

### **POGLĄDY JANA PECKHAMA Z ZAKRESU FILOZOFII BYTU W KONTEKŚCIE SPORU O JEDNOŚĆ FORMY SUBSTANCJALNEJ W CZŁOWIEKU**

#### **JOHN PECKHAM'S METAPHYSICAL VIEWS IN THE CONTEXT OF THE DISPUTE OVER THE UNITY OF SUBSTANTIAL FORM IN MAN**

Wystąpienie ma za zadanie przybliżyć poglądy Jana Peckhama z zakresu metafizyki, ze szczególnym uwzględnieniem sporu o jedność formy substancjalnej.

Dokonana analiza tekstów źródłowych pozwoli na rekonstrukcję poglądów arcybiskupa Canterbury, dotyczących rozumienia takich pojęć, jak forma, materia, istota, substancja czy dusza rozumna. Peckham na pierwszy rzut oka wydaje się modelowym przedstawicielem tak zwanego neoaugustynizmu XIII-wiecznego. Choć, jak zaznacza to J.Torell, za F.van Steenberghemem i D.Callusem, w XIII wieku nie było prostej linii podziału z jednej strony – na zwolenników Bonawentury i spadkobierców myśli Augustyna, a z drugiej – na zwolenników Tomasza z Akwinu i poglądów Arystotelesa.

Sam Peckham z jednej strony, świadomie posługuje się językiem i argumentami proweniencji arystotelesowskiej (bardzo często również awiceniańskiej). Szczególnie, gdy rozważa kwestie *stricte* metafizyczne, Arystoteles staje się autorytetem filozoficznym. Z drugiej zaś strony, Peckham jawi się jako konserwatywny teolog, który nie pozwala, aby coś z nauki świętego Augustyna zostało wypaczone lub utracone w konfrontacji z „nowinkami filozoficznymi”. Ma tu na myśli przede wszystkim Tomasza z Akwinu i jego teorię o jedności (jedyności) duszy rozumnej jako formy substancjalnej w człowieku. Peckham bardzo często odwołuje się do tych samych argumentów, co Doktor Anielski, lecz konsekwencje i wnioski są już u obu uczonych rozbieżne. Neoplatonistyczne wątki wydają się jednak najsilniej widoczne w poglądach arcybiskupa Canterbury.

Przeprowadzone badania nad możliwymi źródłami koncepcji wielości i hierarchiczności form w strukturze bytowej w przypadku tekstów Peckhama, wskazują również na pewien wpływ Pseudo-Boecjusza (Dominik Gundisalvi), a tym samym pośrednio na *Fons vitae* Avicebrona.

**Krzysztof ŁAPIŃSKI**  
Uniwersytet Warszawski

### **MUZONIUSZ RUFUS I PRAKTYCZNY WYMIAR FILOZOFII MUSONIUS RUFUS AND THE PRACTICAL DIMENSION OF PHILOSOPHY**

Muzoniusz Rufus wykładał w Rzymie na przełomie I-II w. po Chr. Wywarł ogromny wpływ na Epikteta, a pośrednio oddziałął również na myśl Marka Aureliusza. Ze względu na jego charyzmatyczność Orygenes porównuje go z Sokratesem (*Contra Celsum*). Zachowało się dwadzieścia jeden diatryb i kilkadziesiąt pomniejszych fragmentów (ed. O. Hense), w których Muzoniusz Rufus przedstawia swoistą koncepcję *askesis*, będącą koniecznym warunkiem uprawiania filozofii, rozumianej jako rodzaj terapii duszy. Asceza to moralna i intelektualna dyscyplina, która polega na zaprawianiu umysłu w odróżnianiu tego, co prawdziwie dobre, od tego, co prawdziwie złe oraz ćwiczeniu się w postępowaniu zgodnym z tą wiedzą. Niniejsze wystąpienie poświęcone jest analizie poglądów etycznych i społecznych Muzoniusza Rufusa, kluczowych dla zrozumienia praktycznego charakteru jego filozofii.

**Monika MALMON**  
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej  
Lublin

### **KONCEPCJA CZŁOWIEKA W MYŚLI ŚW. AUGUSTYNA I BOECJUSZA**

### **THE CONCEPTION OF MAN IN THE THOUGHT OF ST. AUGUSTINE AND BOETHIUS**

Średniowiecze, chroniąc dorobek intelektualny antyku, przejmuje i modyfikuje poglądy filozoficzne swoich poprzedników. Modyfikacja pewnych aspektów myśli antycznej wymuszona jest przez Objawienie. Zadanie, jakie stoi przed myślicielami nowej epoki, to dostosowanie i wykorzystanie poglądów antycznych myślicieli do potrzeb rodzącego się Kościoła Chrześcijańskiego. Ewangelizacja wymusza na ówczesnych myślicielach, by

posługiwali się językiem zrozumiałym dla ludzi żyjących minioną świetnością imperium rzymskiego.

Okres antyku chrześcijańskiego zainspirował formatywnie myślicieli średniowiecznej Europy kręgu łacińskiego. Z tego okresu, na uwagę zasługuje myśl antropologiczna św. Augustyna i poglądy Boecjusza. Poglądy na temat człowieka poruszane w pismach Augustyna nie są usystematyzowane ani ujednolicone. Kwestia człowieka – to kim jest – stwarzała trudności Augustynowi. Wynikały one z etycznego nastawienia świętego, jak i z przyjęcia poglądów platońskich/neoplatońskich na temat człowieka. Trudności, z jakimi przyszło zmagać się Augustynowi, pośrednio także wynikały z drogi, jaką przebył od manicheizmu przez sceptycyzm do chrześcijaństwa. U Boecjusza, którego definicja osoby jest dobrze znana, nie znajdziemy wypracowanej koncepcji człowieka. Sięgając jednak do *De consolatione philosophiae* możemy odnaleźć fragmenty mówiące o możliwościach ludzkiego poznania. Boecjusz dowartościowuje ludzki rozum, kiedy pisze: „dlatego wzniesmy się, jak to tylko możliwe, na szczyty owej najwyższej inteligencji, tam bowiem rozum dojrzy, czego sam w sobie nie może dojrzeć.”<sup>2</sup> Taką wypowiedzią Boecjusz mieści się w nurcie maksymalizmu gnozeologicznego, charakterystycznego dla filozofii klasycznej, co pozwala wyciągnąć odpowiednie wnioski dotyczące jego antropologii filozoficznej.

**Monika MANSFELD**  
Uniwersytet Śląski  
Katowice

#### **ZAGADNIENIE DEFINICJI W KOMENTARZU DO METAFIZYKI ARYSTOTELESA JANA BURYDANA**

#### **THE PROBLEM OF DEFINITION IN JOHN BURIDAN'S COMMENTARY ON ARISTOTLE'S METAPHYSICS**

Jan Burydan był jednym z najpopularniejszych oraz najbardziej wpływowych czternastowiecznych filozofów. Całą swą karierę naukową związał z wydziałem *artes* Uniwersytetu Paryskiego, gdzie wykładał oraz komentował w duchu nominalizmu dzieła Arystotelesa. Chociaż zasłynął przede wszystkim innowacyjnymi rozwiązaniami na gruncie logiki, to jednak jego działalność nie ograniczała się wyłącznie do tej płaszczyzny. Tworzył również pisma z zakresu filozofii naturalnej, etyki, fizyki czy metafizyki.

---

<sup>2</sup> Boecjusz, *O pocieszeniu jakie daje filozofia*, tł. W. Olszewski, PWN 1962, s. 140.

Zagadnienia dotyczące logicznych aspektów filozofii Jana Burydana zostały już dość gruntownie przebadane, czego nie można niestety powiedzieć o pozostałych dziedzinach naukowej spuścizny tego filozofa. Pozostaje też niejasne, w jakim stopniu zmiana uległa perspektywa tych badań po zastosowaniu w nich nominalistycznych narzędzi logicznych. Szczególnie interesujące jest podejście Burydana do Arystotelesowskiej *Metafizyki*. Dzieło to – jak powszechnie wiadomo – nie cieszyło się szczególną popularnością wśród filozofów nurtu nominalistycznego, a jednak Jan Burydan poświęcił mu obszerny komentarz.

Z uwagi na ograniczone ramy czasowe wystąpienia pragnę skupić się wyłącznie na analizie jednego zagadnienia poruszanego na kartach *Kwestii do dwunastu ksiąg »Metafizyki« Arystotelesa* Jana Burydana, mianowicie – definicji. Na początku przedstawię skrótowo poglądy Arystotelesa na ten temat zawarte w siódmej księdze *Metafizyki*, by następnie przejść do omówienia różnic, jakie zachodzą pomiędzy rozumieniem definicji przez Arystotelesa i Jana Burydana. Poruszone zostaną m.in. takie zagadnienia jak możliwość tworzenia definicji przypadłości czy terminów jednostkowych oraz problem stosunku definicji jako całości do jej części formalnych.

Na przykładzie wyżej wymienionych zagadnień wykażę oryginalność rozwiązań proponowanych przez Jana Burydana na gruncie metafizyki.

**Monika MICHAŁOWSKA**  
Uniwersytet Medyczny  
Łódź

**FIZYCZNO-LOGICZNE ROZWAŻANIA W KWESTIACH DO ETYKI  
NIKOMACHEJSKIEJ RYSZARDA KILVINGTONA.  
PHYSICAL AND LOGICAL ARGUMENTATION IN RICHARD KILVINGTON'S  
QUESTIONS ON ETHICS**

Ryszarda Kilvingtona *Kwestie do Etyki* stanowiące w porządku chronologicznym przedostatnie uniwersyteckie dzieło tego myśliciela, a jednocześnie pierwsze z dwóch dotyczących filozofii praktycznej, są dziełem szczególnym. Z jednej strony bowiem inicjują one problemy, jak również ich rozwiązania, które znajdują swoją kontynuację w teologicznym komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda, z drugiej zaś podtrzymują tematykę oraz sposób prowadzenia rozważań zapoczątkowany w komentarzach logicznych i fizycznych. W *Etyce* Kilvington konsekwentnie posługuje się metodą *secundum imaginationem*, która pozwala mu na konstruowanie hipotetycznych, ale realnie możliwych, przypadków do analizy istotnych zagadnień etycznych. Następnie prowadzi rozważania wykorzystując argumenty logiczno-fizyczne i sprowadzając odrzucane przez siebie rozwiązania do absurdu. Ponieważ każda z

jakości, takich jak ciepło, zimno, ale również sprawiedliwość czy niesprawiedliwość, jest podzielny w nieskończoność kontinuum, można je opisywać w podobny sposób. Tym samym metoda opisu świata fizycznego może zostać z powodzeniem wykorzystana dla analiz problemów z zakresu filozofii praktycznej.

W koncepcji Kilvingtona wady i cnoty etyczne stają się 'przedmiotami', które podobnie jak substancje istnieją w rzeczywistości i podlegają takim samym zmianom, jak rzeczy fizyczne, dlatego też mogą być poddane podobnym procedurom badawczym, jak zjawiska zachodzące w przyrodzie. Podobnie, jak w przypadku jakości świata fizycznego, tak i tu zagadnienie zmiany (wzrostu oraz zmniejszania się jakości) daje się przedstawić, stosując identyczną koncepcję zmiany jakościowej, która zachodzi między dwoma różnymi wartościami na ciągłym kontinuum, którym jest rozpiętość formy (*latitudo*) składające się z nieskończonej ilości niepodzielnych stopni tej jakości. Taka ekonomia myślenia, a także wprowadzenie tej samej metody do rozważań o różnorodnym filozoficznie charakterze, co obecne jest zarówno w *Sofizmatach*, *Kwestiach do Fizyki*, jak również *Kwestiach do Etyki*, staje się fundamentalną cechą myśli Ryszarda Kilvingtona i pozwala mu na zachowanie ciągłości w rozwoju koncepcji filozoficznych.

**Dariusz OLESIŃSKI**  
Uniwersytet Śląski  
Katowice

### **PLATOŃSKA KONCEPCJA DOBRA W *POLITEI* PLATO'S CONCEPTION OF THE GOOD IN THE *REPUBLIC***

W II księdze *Politei*, w ramach toczącej się dyskusji nad istotą sprawiedliwości, Platon dokonuje znamienego rozróżnienia trzech postaci tego, co można określać mianem dobra:

- dobro jedynie ze względu na nie samo,
- dobro ze względu na nie samo oraz korzyści jakie przynosi,
- dobro ze względu jedynie na korzyści jakie przynosi (357b–d).

W przeciwieństwie do Glaukona, który wybiera sprawiedliwość wyłącznie ze względu na korzyści jakie ona przynosi, Sokrates opowiada się za drugą postacią dobra, podkreślając tym samym jej znaczenie. Wyróżniona w ten sposób podwójna (absolutno-relatywna) natura dobra, łącząca w sobie *bonum sibi* z *bonum alteri*, okazuje się kluczem do właściwego zrozumienia późniejszej jego charakterystyki występującej w księdze VI i VII, wyrażonej zwłaszcza za pośrednictwem analogii Słońca. Przedstawiona tam supremacja Dobra w



stosunku do innych idei (jego usytuowanie ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) polega w istocie na przysługującej mu mocy – δύναμις (509b), w znaczeniu możliwości przyczynowania. Stąd też istotna dla Platońskiego sposobu rozumienia Dobra jest jego charakterystyka funkcjonalna, wymagająca wyjaśnienia pojęcia przyczyny (αἰτία).

W konsekwencji Dobro w porządku metafizycznym okazuje się być *causa efficiens* bytu (509b), natomiast w porządku epistemologicznym aktywizuje ono umysłową intencjonalność duszy i doprowadza podmiot do zdolności poznania (508e), spełniając tym samym funkcję *causa cognoscendi*. Z kolei w wymiarze praktycznym Dobro funkcjonuje jako *causa finalis* ludzkiego działania (505d–e), reprezentując pewien regulatywny system, którego posiadanie umożliwia implementację cnoty w życiu jednostki i *polis*. Każda z tych postaci kauzalnej relacji opisującej funkcje Dobra związana jest jednak z trudnościami i kontrowersjami interpretacyjnymi, domagając się tym samym dalszych, szczegółowych analiz.

**Anna PALUSIŃSKA**  
Katolicki Uniwersytet Lubelski  
Jana Pawła II

### **RACJONALIZM BIZANTYŃSKI W KRĘGU MICHAŁA PSELLOSA I JEGO UCZNIÓW**

### **RATIONALISM IN BYZANTINE THOUGHT: THE CIRCLE OF MICHAEL PSELLUS AND HIS DISCIPLES**

Michał Psellos jest przedstawicielem bizantyńskiego racjonalizmu, być może najznakomitszym. Pozostając na stanowisku, że istnieje prawda niedostępna ludzkiemu wnioskowaniu i dowodzeniu, jaką jest substancja Boga, poszukuje naturalnych przyczyn rzeczy, dających się człowiekowi poznać. Natura według Psellosa to coś, co leży pomiędzy Stwórcą a stworzeniami i jest jak ręka Nieporuszonej Pierwszej Przyczyny, która za jej pomocą reguluje wszystkie rzeczy tego świata. Psellos jest również rzecznikiem racjonalnej teologii, podpartej szerokimi studiami filozoficznymi, posługującej się spekulatywną filozofią Platona i Proklosa i występuje bardzo ostro przeciwko irracjonalnej magii, teurgii neoplatonskiej, okultyzmowi i astrologii.

Michał Psellos z jednej strony jest przekonany o nadrzędnej roli rozumu i racjonalnego poznania w człowieku, ale z drugiej przyjmuje ograniczenia rozumu i zostawia

miejsce na wiedzę objawioną, na wiedzę wlaną poprzez Boże oświecenie. Bizantyński uczony odrzuca arystotelesowską doskonałość rozumu, jego skończoność i samowystarczalność. Przeciwnie. Filozofia, zwłaszcza filozofia pogańska, domaga się według niego dopełnienia mądrością wyższą i doskonalszą, mądrością, która nie jest procesem poszukiwania prawdy, ale taką mądrością, która prawdę posiadała.

Racjonalizm Psellosa i umiłowanie kultury antycznej zaprowadził jego uczniów na skraj ortodoksji chrześcijańskiej; sam Psellos musiał publicznie potwierdzić swoje wyznanie wiary po oskarżeniach o "hellenizm", jakie wysunął Michał Kerulariusz, a nauka Jana Italosa została potępiona w 1085r.

Czy według Michała Psellosa istnieją granice wykorzystania filozofii starożytnej w teologii i filozofii chrześcijańskiej? Czy antyczną pogańską myśl da się pogodzić z dogmatami wiary?

**Magdalena PŁOTKA**

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
Warszawa

### **AKTYWISTYCZNA ANTROPOLOGIA W UJĘCIU PAWŁA Z WORCZYNA ACTIVIST ANTHROPOLOGY ACCORDING TO PAWEŁ OF WORCZYN**

Krakowski scholastyk żyjący w pierwszej połowie XV wieku, Paweł z Worczyna jednoznacznie wskazuje, że zarówno rozważania w obrębie jego komentarza do *O duszy*, jak i do *Etyki Nikomachejskiej* mają ten sam przedmiot – człowieka. Psychologia, podobnie jak etyka, jest nauką o człowieku, bada duszę ujętą jako *anima totalis*. Poruszając wątki metodologiczne nauki o duszy, Paweł ujmuje naukę o duszy jako wiedzę praktyczną, nie spekulatywną. Uzasadnienie praktycznego zorientowania psychologii Paweł sprowadza do trzech argumentów: po pierwsze, nauka o duszy rozważa wolne działania ludzkie (takie jak widzenie, słuchanie, smakowanie czy rozważanie), i o ile są one wolne, a więc „w mocy człowieka”, o tyle należą do „praktyki”. Po drugie, o ile wiedza dotyczy natury i działań duszy, o tyle jest praktyczna. Oznacza to, że skoro celem rozważania natury duszy jest działanie, psychologię należy uznać za naukę praktyczną. Po trzecie nauka o duszy bada cnoty moralne i intelektualne, a te podporządkowane są działaniu. Innymi słowy, zadaniem nauki o duszy jest nie tyle badanie jej statycznej struktury władz poznawczych i woliwanych, ale badanie duszy w dynamizmie i aktywizmie, mianowicie – w jej działaniach.

Praktyczny charakter psychologii polegający na wyeksponowaniu aktywnej i skoncentrowanej na wolnym działaniu zasady duszy (wyrażający się także w retorycznym stwierdzeniu Pawła, że *«lepiej jest rozdawać pieniądze ubogim, niż filozofować»*) swoje metafizyczne podstawy ma w arystotelesowskiej *Fizyce* oraz jej interpretacjach w ujęciu Jana Burydana (teoria impetu). Odnosząc się do teorii fizycznych Stagiryty Paweł stwierdza, że duszę ludzką należy rozumieć jako przede wszystkim „zdolną do ruchu” i „poruszającą ciało”. Zdolność do wprowadzania w ruch jest podstawową własnością duszy oraz fundamentem, na którym Paweł buduje swoją antropologię. Zdolność do wprowadzania w ruch jest także skutkiem utożsamienia duszy z *potentia activa* (Jan Burydan) – takim aktem, który jest zasadą aktywności lub bierności oraz aktualizuje sam siebie. Innymi słowy, zdaniem Pawła dusza jest aktem w tym sensie, że jest aktywną zasadą wszelkich biernych i aktywnych (czynnych) działań.

Konsekwencję takich założeń antropologicznych możemy odnaleźć w rozważaniach Pawła nad naturą szczęścia w komentarzu do *Etyki Nikomachejskiej*. O ile Arystoteles dowodził, że człowiek nie może sam siebie uszczęśliwić, ponieważ nic samo nie może zredukować siebie z możliwości do aktu, o tyle Paweł stanowczo sprzeciwia się takiemu rozwiązaniu i stwierdza, że dusza nie jest możliwością, lecz *potentia activa* i dlatego ostateczną przyczyną działań (także prowadzących do szczęścia) człowieka jest on sam.

**Dariusz RYMAR**  
Uniwersytet Śląski  
Cieszyn

#### **APORETYKA SZTUKI WEDŁUG PLATONA APORETICS OF ART ACCORDING TO PLATO**

W wystąpieniu podjęta zostanie próba podważenia zasadności stereotypowych ocen Platońskiej refleksji wobec sztuki; autor sugeruje, że istotniejsze dla rozumienia problemów w naszej kulturze jest traktowanie sztuki w modelu dialektycznym, a nie dogmatycznym, który zdominował ocenę Platońskiego stosunku do sztuki od czasów Friedricha Nietzschego. Metoda dialektyczna – wyłożona w *Sofistcie*, *Polityku*, *Parmenidesie* i uzupełniona refleksjami w *Filebie* – pozwala zauważyć, że Platon w swoim ujęciu sztuki przedstawił tylko jeden z dwóch dopełniających się biegunów dialektycznych. Założyciel Akademii *explicite* charakteryzuje twórczość artystyczną najczęściej negatywnie, ale zarazem wzywa do jej obrony (*Państwo*, 607e-608b); wbrew ocenom, obniżającym rangę tego fragmentu (np.

Havelock), można przyjąć, że ustęp ten jest apelem do zastosowania metody dialektycznej w refleksji nad sztuką. Autor wystąpienia wskazuje, że najsilniejsze przesłanki dla odtworzenia Platońskiej „teorii sztuki” zawarte są w konstrukcji samych dialogów, gdzie walory estetyczne są traktowane z porównywalną pieczołowitością, co logiczna konsekwencja problematyki onto-aksjologicznej. Autor referatu ilustruje swoją argumentację przykładami z Platońskiego mitotwórstwa, w ramach którego omawiana jest rola „nobliwego kłamstwa”; podjęta jest próba uchwycenia roli przemilczeń w dyskusji na temat sztuki dramaturgicznej (*Uczta*, 223d); w szczególności poruszane jest znaczenie kontekstu Platońskiej refleksji, która ma miejsce w otoczeniu społecznym, w którym dominuje jeszcze afirmatywny stosunek do baśniowej roli sztuki. W podsumowaniu autor wystąpienia próbuje odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Platon nie podjął *explicite* zadania pozytywnego opisu dzieł sztuki, wskazuje ponadto, że rekonstrukcja Platońskiego stosunku do sztuki może być zasadna dla naszej kultury, gdzie nazbyt łatwo rezygnuje się z kryteriów jakościowych. Autor wystąpienia wskazuje, że Platon miał krytyczny stosunek wobec referencyjnych możliwości języka, z czego wynikała otwarta struktura refleksji, prowokująca czytelnika do samodzielnego rozwiązywania problemów, co jest widoczne już w samym sposobie jednostronnego potraktowania twórczości artystycznej; krytyka jest bowiem wyrażana *explicite*, brakuje natomiast jej pozytywnego dopełnienia; stąd też w podsumowaniu referatu broniąca jest teza, że Platon najważniejsze przesłanie dotyczące sztuki zawarł w literackiej formie swoich dialogów, co jest swoistą formą *ostensji*, która jak wynika z Platońskiej refleksji na temat roli języka (np. w *Sofiście* 261e i n.), jest punktem oparcia w dialektycznym procesie rozumowania.

**Maciej STANEK**  
Uniwersytet Śląski  
Katowice

***SCIENTIA NATURALIS WEDŁUG JANA BURYDANA***  
***SCIENTIA NATURALIS ACCORDING TO JOHN BURIDAN***

Jan Burydan był najwybitniejszym filozofem XIV wieku, zwanym przez jego komentatorów mianem *maximus philosophus qui invenit viam modernorum*. Jego nowatorskie poglądy z zakresu logiki zainicjowały nurt zwany terminizmem, z kolei jego ustalenia na gruncie nauk przyrodniczych zwane przez komentatorów *doctrina Buridani*

stanowiły podstawę dla nowożytnych teorii fizycznych Galileusza i Kopernika. Nauki Burydana oddziaływały także na późniejsze epoki – po raz ostatni dzieło Burydana zostało wydane drukiem w 1740 roku.

W swoim wystąpieniu zamierzam przedstawić Burydana koncepcję nauki. Poruszona zostanie m. in. problematyka podziału nauk, rodzaje i sposób formułowania zasad naukowych, jak również koncepcji prawdy zarezerwowanej dla wiedzy przyrodniczej – *ex suppositione communis cursus naturae* – będącej ważnym, nominalistycznym, sceptycznym i (prawdopodobnie) relatywistycznym odniesieniem do tzw. „teorii podwójnej prawdy”. Burydan twierdzi bowiem, że nauki przyrodnicze dotyczą porządku naturalnego, z kolei teologia traktuje o porządku ponadnaturalnym. Teologię i nauki przyrodnicze odróżnia nie tylko przedmiot, ale także metoda. Metoda naukowa zaproponowana przez Burydana jest indukcyjna, wymaga przeprowadzania eksperymentów. Zdaje on sobie sprawę, iż wiedza taka nie jest wiedzą pewną, nie umniejsza to jej wartości, bo tylko taką można mieć o przedmiotach będących w porządku naturalnym.

Zwrócić należy uwagę, że Burydan nie wyłożył wprost, w jednym dziele swojej teorii nauki. Postaram się zrekonstruować ją głównie na podstawie jego komentarzy do Arystotelesowskiej *Fizyki*, *Metafizyki* oraz *Mniejszych dzieł psychologiczno-przyrodniczych* (które do tej pory nie doczekały się całościowej edycji krytycznej), jak również jego twórczości logicznej.

### **Wojciech SZCZERBA**

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna  
Wrocław

## **APOFATYCZNA TEOLOGIA DAMASKIOSA – ZARYS PROBLEMU DAMASCIUS' APOPHATIC THEOLOGY – AN OUTLINE OF THE PROBLEM**

Neoplatonizm wieńczy filozoficzną myśl grecką jako jej ostatni etap oraz nurt, który podsumowuje wcześniejsze tradycje filozoficzne, platońską, perypatetycką, pitagorejską czy stoicką. Plotyn kładzie podwaliny myśli neoplatońskiej, uwypuklając trzy fundamentalne hipostazy rzeczywistości noetycznej oraz kreśląc zasadę wpływu wszechrzeczy z nieograniczonego źródła, Jedna/Absolutu (por. np. En. V.3.12).

Spadkobiercy Plotyna, Porfiriusz, Jamblich, Proklos i Damaskios podejmują wątki rozpoczęte przez filozofa i próbują dookreślić je w zmieniającym się świecie. Filozofowie ci zmagają się z fundamentalnym pytaniem w jaki sposób Jedno, prosta i transcendentna wobec wszechrzeczywistości zasada, może leżeć u podstaw wielości świata oraz w jaki sposób owa

wielość może powrócić do jedności *arche*. W zmaganiach tych myśliciele neoplatońscy konstruują szereg modeli struktury ontycznej wszechrzeczy. Trzy poziomy bytowe Plotyna zostają rozbite w myśli Jamblicha, a po nim Proklosa, na szereg hipostaz i poziomów pośrednich zapewniających pełną ciągłość bytową od Jedna do materialnego niebytu (por. Proklos, *De Prov.* IV,20). Teoria powrotu zaś, obok namysłu filozoficznego, przybiera coraz bardziej kształt misteryjny. Teurgia, zestaw formuł i symboli mających swoje źródło w inicjatywie bóstw zaczyna jawić się jako dopełnienie filozofii i zwieńczenie drogi ku temu, co transcendentne.

Damaskios, ostatni z wielkich filozofów neoplatońskich, jest myślicielem zgoła specyficznym. W jego namyśle nad rzeczywistością, w przeciwieństwie do Jamblicha i Proklosa, niewielką rolę odgrywa wschodni mistycyzm. Brak jest również polemiki z chrześcijaństwem, choć to właśnie za jego życia zamknięta zostaje Akademia Platońska. Co więcej, filozof z Damaszku krytycznie podchodzi do myśli, tworzącego pół wieku wcześniej, Proklosa. Transcendencja Pierwszej Zasady, podstawowe henady, triadyczne ujęcie procesu emanacji i powrotu itp. w ujęciu Proklosa zostają poddane krytyce przez Damaskiosa, który powraca do myśli Jamblicha i rozwija przynajmniej niektóre jej wątki (por. C-W III,119,6-8), przede wszystkim zaś ujmuje Pierwszą zasadę z jednej strony jako absolutnie transcendentną – Niewypowiedzianą, z drugiej jednak zawierającą w sobie wszystko. Wywód Damaskiosa o Niewypowiedzianym przestaje być tradycyjnym „traktatem metafizycznym”. Świadom ograniczeń języka, metody dialektycznej oraz aporii wszelkiego namysłu nad transcendencją, Damaskios daleki jest od doktrynalnych, jednoznacznych twierdzeń. W sposób apofatyczny konstruuje model teologiczny, który nie tyle ma pretensję, by stać się spójnym, obiektywnym systemem metafizycznym, co raczej dąży do tego, by dotknąć tajemnicy, której żaden język, ani żaden wywód, ani żadna wiedza nie jest w stanie zgłębić (por. C-W I.8.11-16; I.21.15-20). Niniejsza prelekcja stawia sobie za cel naszkicowanie zarysów teologii Damaskiosa w szerszym kontekście myśli neoplatońskiej.

**Tomasz TIURYN**  
Uniwersytet Warszawski

**DUSZA JAKO FORMA CIAŁA – STAROŻYTNE INTERPRETACJE KONCEPCJI  
ARYSTOTELESA  
(ALEKSANDER Z AFRODYZJI, SYMPPLICJUSZ, FILOPONOS)**

**THE SOUL AS THE FORM OF THE BODY – ANCIENT INTERPRETATIONS OF  
ARISTOTLE'S DOCTRINE  
(ALEXANDER OF APHRODISIAS, SIMPLICIUS, PHILOPONUS)**

Można podejrzewać, że gdy Arystoteles formułował swoją koncepcję duszy jako formy ciała, jego głównym celem było przeciwstawienie się platońskiemu dualizmowi, postrzegającemu duszę jako substancję, która jest od ciała niezależna i nad ciałem dominuje. Taka jest w każdym razie dominująca dzisiaj interpretacja Arystotelesowej koncepcji duszy, tak też widzieli ją średniowieczni scholastycy, w szczególności Tomasz z Akwinu.

Jednak w późnej starożytności, w epoce komentatorów, to odczytanie nie było bynajmniej oczywiste. Aleksander z Afrodyzji był pierwszym, który podkreślał jedność duszy i ciała oraz polemizował z platońskim dualizmem. Z kolei komentatorzy neoplatonicy szukali sposobu, by koncepcję duszy jako formy uzgodnić z wizją platońską. Obie strony sporu znajdowały podstawy dla swoich interpretacji w tekstach Arystotelesa.

Dyskusję tę dodatkowo komplikuje niejasność pewnych kluczowych pojęć, np. pojęcia substancji, które jest przez Arystotelesa używane w opisie duszy w *De Anima*, jednak nie jest tam bliżej wyjaśnione. Zarówno Aleksander, jak i późniejsi komentatorzy, musieli w pewien sposób Arystotelesowską koncepcję rozwinąć, jeśli chcieli jej nadać większą spójność. Innym zagadnieniem było rozumienie zwrotu „ciało organiczne” (*soma organikon*), które w uszach neoplatoników brzmiało jak skojarzenie z platońską koncepcją ciała jako narzędzia duszy.

Wystąpienie poświęcone jest interpretacjom koncepcji duszy jako formy ciała w komentarzach do *De Anima*, ze szczególnym uwzględnieniem wymienionych wyżej problemów. W trakcie wystąpienia przewidywana jest prezentacja poglądów Aleksandra z Afrodyzji, Temistiusza, Symplicjusza i Jan Filoponosa.

**Anna TOMKOWSKA**  
Uniwersytet Wrocławski

## **STATUS ZNAKU – PLATONIZM, MEDIOPLATONIZM, NEOPLATONIZM**

### **THE CONCEPTION OF SIGN IN PLATONISM, MIDDLE PLATONISM AND NEOPLATONISM**

Punktem wyjścia badań jest dokładna analiza *Corpus Platonicum* pod kątem rozumienia przez Platona związku między oznaką, przejawem a rzeczą lub przyczyną owej oznaki czy przejawu. Jak widać interesuje mnie problem o wiele szerszy niż tylko relacja komunikacyjna dotycząca pisma, mowy i myśli. Badam postrzeganie oznak i przejawów, wydawanie sądów na ich podstawie oraz waloryzowanie tych sądów. Rozważania dotyczące roli pisma (*Fajdros*, *List VII*) oraz statusu języka jako medium filozofii (*Kratylos*, *List VII*) stanowią jednak fragment badanego przeze mnie problemu. Osią spajającą rozważania nad rolą znaku (oznaki, przejawu) w *Corpus Platonicum* jest koncepcja anamnezy – „przypominania”, docierania do przyczyny, poznania pełniejszej postaci. Oprócz eksperymentu anamnestycznego przedstawionego w *Menonie* ważne są dla mnie przykłady stosowane przez platońskiego Sokratesa w *Fedonie*: równych drewniek, Simiasza, Kebesa, liry i płaszcza. Przykłady te otwierają drogę do rozumienia związku rzeczy (znaku, oznaki) z rzeczą (desygnatem), rzeczy (oznaki, przejawu) z ideą (przyczyną) oraz idei (przyczyny współdziałającej, współobecnej) z ideą jako uczestniczenia (*methexis*). Problem ten zostaje ostatecznie rozwiązany w *Parmenidesie* i *Filebie*. Kluczowy z tej perspektywy jest *Sofista* i *List VII* – w tych pismach znajduję najbogatszy materiał: 1) odpowiedź na pytanie o status ontologiczny znaków (pisma, obrazów rzeczy), pojęć (nazw, określeń) oraz wyobrażeń i modeli poznawczych; 2) kryterium prawdziwości sądu; 3) wskazówka metodologiczna dotycząca posługiwania się znakami, oznakami, przejawami i wyobrażeniami w poznaniu. W rekonstrukcji statusu znaku w platonizmie korzystam również z testimoniów platońskich oraz przekazów dotyczących Starej Akademii jako materiałów pomocniczych.

Badanie statusu znaku – rozumiane jak to przedstawiłam powyżej – w późniejszej tradycji platońskiej przeprowadzam już metodą sondażową; analizuję świadectwa: 1) Średniej Akademii (tu szczególnie ważne są dla mnie koncepcje *eulogon* Arkezylaosa i *pithanon* Karneadesa); 2) Późnej Akademii i stoickiego medioplatonizmu rzymskiego (na tym etapie badam zwłaszcza koncepcję *to logon*) oraz 3) badam *Enneady* Plotyna jako



przykład tradycji neoplatonickiej (problem umysłu samopoznającego siebie, związek między ideami umysłu a „rozumnymi wątkami” duszy).

**Dorota TYMURA**

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej  
Lublin

### **POSTAWA RELIGIJNA SOKRATESA W ŚWIETLE *MEMORABILIIÓW* KSENOFONTA THE RELIGION OF SOCRATES IN XENOPHON'S *MEMORABILIA***

Zadaniem referatu jest zaprezentowanie postawy religijnej Sokratesa na bazie *Memorabiliów* Ksenofonta w tych jej aspektach, które eksplikują formalny charakter procesu filozofa. Większość uczonych, do grona których zaliczają się m.in.: I. Stone, A. Krokiewicz, I. Krońska oraz A. E. Taylor, wskazuje przede wszystkim na polityczny wymiar procesu Sokratesa. W ich przekonaniu zarzuty natury religijnej, sformułowane w akcie oskarżenia, były albo zbyt słabe, by przekonać sędziów do winy filozofa lub zostały sfabrykowane ze względu na obowiązującą amnestię. Niektórzy badacze jednak, jak R. Parker czy R. Kraut, dostrzegają w procesie Sokratesa również podłoże religijne. *Memorabilia* Ksenofonta stanowią natomiast źródło historyczne, w którym wyraźnie ukazany został odmienny stosunek Sokratesa do tradycyjnych wierzeń religijnych.

W referacie omówione zostaną dwa główne aspekty postawy religijnej filozofa, które odróżniały go od ogółu Ateńczyków. Pierwszy dotyczy natury bogów, drugi zaś treści i formy modlitwy. Według Ksenofonta Sokrates uznawał doskonałość, dobroć i mądrość bogów, a tym samym odrzucał możliwość przypisywania im, jak czyniły to mity, niegodziwych uczynków i niskich pobudek. Z doskonałością bogów wiązał filozof ich wszechwiedzę dotyczącą myśli i postępowania ludzi, albowiem każdy ludzki czyn i każda myśl były im doskonale znane. Ogół Ateńczyków i Sokratesa różniły nie tylko poglądy dotyczące natury bogów, różniła ich także forma i treść modlitwy. Analiza modlitwy Sokratesa wykazuje zarazem znaczące odstępstwa od przyjętego i stosowanego przez Ateńczyków sposobu modlenia się oraz analogie do sposobu przyjętego przez Lacedemończyków. W świetle powyższego nowatorstwo postawy religijnej Sokratesa miało istotny związek z religijnym charakterem procesu, jaki odbył się w Atenach wiosną lub latem 399 roku przed Chrystusem.

**Michał ZEMBRZUSKI**

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa

**JANA Z LA ROCHELLE KONCEPCJA DUSZY I JEJ WŁADZ  
JOHN OF LA ROCHELLE'S THEORY OF THE SOUL AND ITS POWERS**

Jan z La Rochelle, stosunkowo mało znany wśród przebadanych średniowiecznych teologów i filozofów, jest autorem wielu różnych dzieł z różnych dziedzin a przede wszystkim dzieł dotyczących problematyki antropologicznej – problematyki duszy. Okazuje się przy tym być oryginalnym teologiem w rozwiązaniach dotyczących statusu duszy ludzkiej, jej władz, a szczególnie koncepcji intelektu możnościowego i czynnego. Postulując w duszy złożenie z *quo est* i *quod est* wprowadza na teren XIII-wiecznych rozważań, dotyczących człowieka i bytu w ogóle, ujęcie inne niż awicebroniańską tezę o powszechnym złożeniu wszystkiego z formy i materii. Jednocześnie w tej tak charakterystycznej tezie nie może być zaliczany do typowego poglądu tzw. wczesnej szkoły franciszkańskiej.

Wyjątkowe określenie duszy i jej sposobu bytowania znaczące jest ze względu na przyjęty awiceniański model wyjaśniania tego, że „dusza jest” na podstawie założenia „czym jest”. W połączeniu z pseudo-augustiańskimi rozwiązaniami dotyczącymi duszy propozycja Jana z La Rochelle może uchodzić za syntetyczną, jednak nie można jej określić jako synkretyczną. Autor ten wykazuje zgodność rozwiązań różnych autorów przy pewnych założeniach systemowych, a także przy pewnym uporządkowaniu danej problematyki.

Koncepcja działań intelektualnych jest próbą uzgodnienia refleksji awiceniańskiej o oddzielnym intelekcie czynnym z chrześcijańską myślą augustyńską i pseudo-augustyńską obecną w czasie twórczej pracy tego autora na Uniwersytecie Paryskim. Koncepcje te zostają zasymilowane przy jednym znaczącym twierdzeniu – władze duszy spełniają swoje akty w oparciu o odpowiednie przedmioty. Intelekt czynny będzie identyczny zarówno z Bogiem, aniołem i najwyższą władzą tkwiącą w duszy, o ile poszczególne intelekty będą spełniały działania w obrębie odpowiednich przedmiotów.

Jan z La Rochelle mimo tego, że nie był przywoływany „z imienia i nazwiska” przez późniejszych, najważniejszych autorów średniowiecza, to z pewnością na nich oddziałał. O ile brak takiego przywoływania można wytłumaczyć manierą tamtego okresu – cytowano wyłącznie *auctoritates* – to jednak nie można pominąć bezpośredniego wpływu na Bonawenturę oraz przywoływania twierdzeń tego autora chociażby przez Tomasza z Akwinu.

**Jacek ZIELIŃSKI**  
Uniwersytet Wrocławski

## **CHRZEŚCIJAŃSKA A PLATOŃSKA KOSMOLOGIA. JUSTYN MĘCZENNIK. A CHRISTIAN AND PLATONIST COSMOLOGY: JUSTIN MARTYR**

Wśród Apologetów w II wieku Justyn Męczennik (ok. 100-165) zajmuje miejsce szczególne. Z pozostawionych przez siebie dzieł na plan pierwszy wysuwa się jego silne przekonanie o możliwości harmonii między *Dobrą Nowiną* a grecką filozofią (Platon, Stoa).

Według Justyna, platoński mit tworzenia przekazuje tę samą prawdę co *Księga Rodzaju*, że: „na początku Bóg uczynił niebo i ziemię” jak również to, że Bóg jest transcendentny i nie zajmuje żadnego miejsca, gdyż jest niezmienny, niecielesny i nieokreślony.

W kwestii istnienia opatrności prowadzi ożywioną polemikę ze stoikami, odwołując się także do Platona, który według niego nie tylko zna pojęcie opatrności, ale także w sposób właściwy ukazuje Boga, jako Ojca wszechrzeczy (*pater ton panton*). Tak jak dla Platona demiurg, tak i dla Justyna Bóg, jest Ojcem świata, a dokonane przez niego dzieło jest czymś zrodzonym<sup>3</sup>. I choć aktywność Boga, stwierdza Justyn, u twórcy Akademii określona jest na wzór ludzkiej, to jednak różni się od niej, gdyż wyraża tajemnicze i trudne do ujęcia ludzkim językiem, niewysłowione twórcze działanie Boskiej mocy<sup>4</sup>.

Zgodność między chrześcijańską a platońską nauką ujawniła się także w jego wypowiedziach na temat materii. Justyn wydaje się bowiem utrzymywać, że akt stworzenia był raczej porządkowaniem istniejącej nieukształtowanej i preegzystującej materii niż jej stworzeniem „z niczego”<sup>5</sup>. Dlatego na linii tworzenie-stworzenie, wydaje się nie poprawia, jak to miało miejsce w przypadku innych wczesnochrześcijańskich filozofów czy Augustyna wprost opowiadających się za stworzeniem świata i człowieka, platońskiej doktryny, lecz staje się jej chrześcijańskim kontynuatorem<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Por. Ap I 8, 2; 46, 5; Tim 28C; 34B; 37C.

<sup>4</sup> Po. Dial II 127, 1 n.

<sup>5</sup> Por. Apol I 10,2; 67,7.

<sup>6</sup> Apol I 59, 5.