

## Ustęp

# Z DZIEJOW FILOZOFII SCHOLASTYCZNÉJ.

(ABELARD I HELOIZA PRZEZ STEFANA PAWLICKIEGO).

SKREŚLIŁ

*Kazimierz Kaszewski.*

---

Imiona, które spotykamy na tytule książki p. Pawlickiego są bardzo głośne, i mało kto z żyjących i ocierających się o kulturę umysłową nie zasłyszał o nich; przeszły one już nawet w pewien rodzaj miłosnego mytu. Zkądże ten rozgłos, upowszechnienie, długowieczność i zainteresowanie takie, że dziś nawet w kraju obcym, w stanie stosunków tak różnych od wieku istnienia tych dwojga ludzi, nie wahał się professor Szkoły Głównej wznowić historią ich losów w prelekcyi publicznej i ogłosić ją drukiem (\*), a tém samém rachował, że pomimo tych rozmaitych zjawisk, jakie od owego czasu przeszły po prądzie ciekawości publicznej, jeszcze ta rzecz nie będzie dla nas bez interesu i pożytku? Co może mieć za związek jakiś mnich średniowieczny francuzki z kwestyami, które dziś zajmować powinny czytelnika polskiego, albo jakiego dlań może być znaczenia dola rozkochanej mniszki z zapadłego zakąta Francyi?

Takie pytania zadaje sobie czytelnik, a książka nader je szczęśliwie i korzystnie dla jej autora rozwiązuje.

Dzieje jakiegobądź społeczeństwa, bez względu na wiek i narodowość, byle ze strony właściwej podjęte i umiejętnie przedstawione, zawierają zawsze jakąś lekcję dla późniejszych ludzi każdej epoki i narodowości, przez to już samo, że wszyscy ludźmi jesteśmy i według znanéj reguły,

(\*) Abelard i Heloiza, przez Stefana Pawlickiego, Docenta Szkoły Głównej. Warszawa 1867 r.

nie nam nie powinno być obcém, cokolwiek dotyczy ludzi. Szczegóły i przeobrażenia jakie przebywał umysł ludzki nim stanął na dzisiejszym stopniu drabiny cywilizacyjnej, to widok pełen zajęcia dla każdego myślącego człowieka; w téj zaś machinie działań poruszających postęp ukształcenia Abelard był jedném z pierwszych i czynniejszych kółek a ruch jego działań pośrednio udzielił się i ludzkości całej za sprawą jawniejszych i skrytszych, większych lub delikatniejszych sprężyn.

P. Pawlicki w rozprawie swéj ułożonej z widoczną intencją popularności, głównie zajął się stroną biograficzną bohaterów, dziejami wewnętrznymi ich umysłów i serc, życiem; mniej stosunkowo dał miejsca naukowój i czysto dogmatycznój a zatém rezultatowój stronie życia Abelarda, jako filozofa. My nie mając zamiaru naszym sprawozdaniem wyręczać saméjże książki, do niéj odsyłamy czytelników po szerokie szczegóły, a tu chcemy niejako uzupełnić i rozwinąć o ile sam przedmiot się nadaje, to co w saméj książce postawione jest w treści, szczegółów biograficznych tyle używając, ile potrzeba do związania całości.

Piotr Abelard urodził się w okolicach Nantes w r. 1079. W młodym bardzo wieku rzucił się z niesłychanym zapalem do nauk a zwłaszcza do dyalektyki. Z początku słuchał on wykładów Roscelina z Compiègne; następnie szukając po rozmaitych miastach sposobności do zahartowania się w dysputach, przybył nareszcie do Paryża i zajął miejsce w gronie mnogich słuchaczy Wilhelma z Champeaux archidyakona Notre-Dame, pierwszego dyalektyka swego czasu, który rozwijał zasady realizmu w szkole katedralnej.

Ażeby zrozumieć i ocenić dążności naukowe Abelarda, trzeba rzucić okiem na ówczesny stan nauki we Francyi (a zatém mniej więcej w całym chrześcijańskim świecie), poruszyć pierwszorzędne zadania ówczesnych umysłów, i określić co to znaczył ówczesny *realizm* w stosunku do odpowiedniego mu *nominalizmu*; co téż częścią przy pomocy pana Pawlickiego, częścią przy świetle ksiąg historycznych, postaramy się uczynić.

Jest rzeczą naturalną i niezaprzeczoną, że misyonarze opowiadając ewangelię w Gallii, równie jak i we wszystkich innych częściach świata, nie mieli czasu ugruntować wiary



nowych chrześcian przez ścisłe udowodnienie zasad nauki Chrystusa. Jak artysta rysuje nasamprzód na płótnie szkic swego obrazu, który następnie dopiero przez dodanie szczegółów, wykończenie i obłożenie kolorami, ma stać się arcydziełem sztuki malarskiej i świadczyć o genialności pomysłu, tak samo i missyonarze, w pierwszej chwili szkicowali tylko podstawy, prawdy pierwotne objawienia. To, bardzo naturalnie, obudzało w sercach chęć sięgnięcia głębiej w ducha nauki, jak to prześlicznie maluje nam Kalderon w bohaterze dramatu *Kochankowie nieba*. Spójrzanie w tę przepaść zrazu przeraża, ale i nęci... Ażeby wyjść zwycięzko z takiego postanowienia, trzeba być istotnie natchnionym z góry, przejmując się głęboko wielkością i niezaprzeczalnością pierwszej podstawy na której się stoi, uwierzyć i uznać powszechnie, że ona jest niezachwiana. To też nikt nie zaprzeczy, i na zaszczyt tylko zachodnich państw powtórzyć to można, że ten ciężki przywilej i obowiązek opiekuńczego czuwania nad narodami do czasu ich stanowczego ukształcenia się, przypadł władzy kościelnej. Tak jest, jak dziecię pojedyncze i dziś jeszcze wzrasta i rozrasta się w siły umysłowe i fizyczne pod wpływem pacierza i katechizmu, tak i dzieci-narody chrześcijańskie w cieniu świątyń i relikwiarzy pobierały pierwszy pokarm nauki i ten to pokarm wyhodował je do takich sił, że wkrótce stanąć mogły o samodzielną moc i na własną odpowiedzialność dalej rzecz ukształcenia prowadzić. Gdzieś jednak trzeba było zatrzymać się i oznaczyć granicę opieki kościoła nad rudymentami ukształcenia narodowego, inaczej społeczeństwo samo przez się skazywałoby siebie na małość i gnuśną bezczynność. Szczęśliwi, którzy potrafili zatrzymać się i emancypować w porę, i nie zrywając z kościołem, jako z najwyższą instancją w rzeczach opieki religijnej, ale czerpiąc w nim owszem jak i dawniej siły żywotne w pewnym kierunku, poszli o własnych siłach po kierunkach innych. Inni zerwali z tradycją kościoła i, niewdzięczni, obrzucili go obelgami; inni znowu wpadli w ostateczność przeciwną, zaparli siły własne, i zamiast przymierza z kościołem przyjęli na długie jeszcze czasy jego bezwarunkowe poddaństwo, co wstrzymało rozwój intelektualny z wszystkimi następstwami tak smutnego faktu.

Wiek, w którym życie rozpoczął Abelard, był właśnie wiekiem najczulszój i najczynniejszej opieki kościelnej. Nikt sobie zapewne nie wyobraża, ażeby w tym wieku, umiejętności i szkoły urządzone były jak dzisiaj: jeszczeż to był chaos, w którym jak powiada Owidyusz mieszały się *congesta eodem non bene junctarum discordia semina rerum* (zbite w jedno niezgodne pierwiastki rzeczy źle spojonych). Cały charakter oświaty był czysto a przynajmniej przeważnie religijnym, bo tu chodziło przedewszystkiem o pewność co do rzeczy mających związek ze zbawieniem duszy. To też przewracano dogmata na wszystkie strony, rozbierano je, przerzucano, i znowu wracano do nich z podwojoną gorliwością. Spory teologiczne liczą znakomitych adherentów, i nie jednokrotnie spotykamy na tém polu, w szrankach, mnichów i biskupów walczących dzielnie z otwartą przyłbicą. Przyczyny polityczne nadając duchowieństwu ważność polityczną niezaprzeczoną, doznawały odeń wzajemnych posług objawiających się w blasku nauki i literatury religijnej. W czasach tych ta jedynie literatura była rozumianą i lubianą dla swych poważnych form, i czezoną dla swój wysokiej treści, tak w żywém słowie jako i w księgach. Nie potrzebujemy wspominać jakie były jój stosunki do ludu prostego. Ponieważ wiara i pobożność były bardzo upowszechnionemi, więc téż i stosunki te rozciągały się do wszystkich, wszędzie i zawsze. Lud znikąd nie brał pokarmu duchowego tylko z kościoła w przerwach nabożeństwa, tak, że nauka i modlitwa były czémś nierozłącznym, wspólnym, jednolitym. Tak się rzecz ma z żywém słowem;—ale twórcy dzieł pierwszych żyją tylko w klasztorach, pobożni i nieznani. Kiedy barbarzya tłumi instynkta cywilizacyjne, kiedy miasta i wioski jęczą pod narzucanym sobie jarzmem; kiedy zdobywcy oddają się wyłącznie rozkoszom i łupieztwu: wszyscy ludzie uczeni chronią się w mury klasztorne, z kąd wychodzą mnichami, mówcami i biskupami, a nie jeden z nich zasiada na stolicy apostoelskiej, unosząc tam pierwiastek swobody tłumiony na świecie przez prawo feodalne.

Jeśli nie wcześniej, to już w III-cim po Chr. wieku, rozumowanie religijne pismem objawia się w Gallii. S. Ireneusz chlubnie sprawuje godność biskupią: jest to pierwszy wyraźny typ uczonego chrześcianina na ziemi dzisiaj fran-



cuzkiéj. Jego pięć ksiąg przeciw *herezyom* wykazują męża pełnego zapału religijnego i zarazem myśliciela potężnéj logiki; znajomość starożytności pozwala mu walczyć z powodzeniem przeciw sofistom i doktrynom pogańskim. Odtąd powstaje imię za imieniem, coraz częstsze odkrycia zatraconych rękopismów starożytnych przydają światła do burzącego się ogniska myślenia chrześcijańskiego, ale z tém wszystkiém długie wieki upływają nim wymówiono wyraz: filozofia.

Wiek dopiero IX sprowadził myślenie do więcéj filozoficznych reguł, a to z ukazaniem się Jana Seota-Erygenes. Mąż ten stanowi istną epokę i dlatego na nim dłużej zatrzymamy się nieco. Urodził się on w początkach IX wieku na jednéj z wysp brytańskich; na której, niewiadomo, i spór o to dotąd się toczy. Niewiadomo téż, jaką koleją przybył do Francyi; dość że w pełni życia spotykamy go na dworze Ludwika Łysego. Postawiony przez tego monarchę na czele szkoły pałacowéj i wysoko ceniony dla swojéj nauki, zapuścił się on w najważniejsze swego czasu spory, w dyskusye o Łasce i Eucharysty, a w sporach tych idąc naprzód z całą światłością myśli, sprowadził na głowę swą liczne potępienia, przez co naraził i całą powagę swoich metafizycznych zaciekań. Teolog w nim bardzo wiele zaszkodził filozofowi.

Erygenes napisał bardzo wiele ksiąg: z tych niektóre zaginęły, mianowicie traktat o Eucharysty, który głównie na niego ściągnął pioruny Rzymu; niektóre później ogłoszono drukiem, a z liczby tych najważniejszém dziełem jego jest księga „O podziale natury“ która obejmuje całą jego filozofią, i z téj téż księgi możemy go całkowicie sądzić. Wyszła ona pierwotnie w Oxfordzie r. 1681, a niedawnemi czasy powtórnie wydał ją prof. Schlütter w Monasterze, znana więc jest doskonale uczonemu światu. Traktat ten składa się z pięciu rozdziałów (ksiąg) w formie dyalogu. Jest to ciągła rozmowa między nauczycielem i uczniem o świecie, o powszechności istot, o téj wielkiéj całości która obejmuje Boga i człowieka, o Stwórcy i stworzeniu. Myśl tam, idąc za swém dyalektyczném rozwinięciem, często odwraca się i ginie co chwila w tłumie kwestyi podrzędnych, potem wraca znowu i powtarza się z niewyczerpaną ufnością w siebie.

Nie jest to już suchy 'amalgamat teologijny, ale raczej zbyt obfita płodność, bogaty i różnolity chaos. Pomimo subtelności i zamieszania, słowo Erygenes jest częstokroć wielkie, wspaniałe, namaszczone poezją, którą podtrzymuje wzniosłość myśli i jakiś entuzjazm filozoficzny.

Powiedzieliśmy już, że największą ważność Erygenesowi nadaje miejsce jakie on zajął w historii umiejętności, a raczej kierunek jaki nadał filozofii swojego wieku. Po upływie czasów barbarzyństwa idących w ślad za najazdami, w chwili kiedy umiejętność z trudnością wydobywała się z poza pracowitych ale niekształtnych kompilacji Alkuina i Bedy Czcigodnego, Scot-Erygenes wznosi się odrazu na sam szczyt *metafizyki*, a podejmując olbrzymi trud mający ująć całość chrześcijańskich wierzeń w jeden systemat,—otwiera on prawdziwie drogę filozofii wieków średnich. Przebija się w nim zaprawdę wiele myśli filozofów alexandryjskich, Plotyna i Proklusa; studjuje on chciwie, umysłem subtelnym i entuzjastycznym Ojców kościoła greckiego, tłumaczy Areopagitę i Dyonizego; ale z tém wszystkiém nie można go mienić ani kontynuaterem filozofii alexandryjskiej, ani ostatnim z nowo-platonistów, ale uznać go trzeba przedewszystkiem za pierwszego scholastyka.

Dziwno człowiek doznaje wrażenia, kiedy bierze do rąk starą, odwieczną, zbutwiałą księgę myśli człowieka, którego prochy dawno weszły w skład ziemi; zwłaszcza téż księgę nad którą wisi interdikt. Zdaje mu się, że tam znajduje jakieś harce diabelskie, jakieś przymilenia do ducha złego; przewraca kartki z bojaźnią; a tymczasem znajduje ciche i pokorne usiłowania wydobycia się z zamętu niepewności; widzi człowieka przejętego dobrem ludzkości, pełnego zaparcia, i przekonywa się że te wyklęte księgi jeszcze mogłyby być wzorem ortodoxyi obok dzisiejszych niektórych co śmiało i swobodnie, bez obrazy nieczyjój kursują po świecie. Tak i z księgami Erygenes.

W dziele swém: *de Divisione naturae*, rozpoczyna on od podziału świata całego, istot, natur, na cztery kategorie: 1, natura niestworzona i tworząca; 2, natura stworzona i tworząca; 3, natura stworzona i nietworząca; 4, natura niestworzona i nietworząca. Naturą pierwszą jest Bóg, Bóg niestworzony i tworzący, ten który posiada i rozlewa



życie. Drugą stanowią pierwsze przyczyny, przez które On dzieło swe sprawuje. Trzecią jest stworzenie. Czwartą jest znowu Bóg, będący końcem wszystkich rzeczy jako był ich początkiem, Bóg, do którego wraca życie pierwotne z rąk Jego wyprowadzone, ale z Nim się nie miesza. Widzimy ztąd, że Erygenes bada Boga długo i głęboko, bada równie przyczyny pierwsze, świat i człowieka który jest jego uwieńczeniem, ukazuje nareszcie ten świat stworzony i wracający do Boga. Każdy przyznać musi, że pomysł to wielki i wspa-  
niały. Trzeba czytać Erygenes w jego dzieło (lubo wątpię czy dziś znajdzie się na to wielu zwolenników), aby przekonać się z jaką on entuzjastyczną troskliwością krząta się około umieszczenia świata i człowieka w łonie Boga, jak on usiłuje owionąć ich boskością a nie zlać ich wszelako z nią w panteistyczną jedność.

Jego zapatrywanie się na Boga nadzwyczajnie przypomina pojęcia alexandryjskie. Oświadcza on z góry że Bóg nieprzystępnym jest umysłowi ludzkiemu, że myśl ludzka niezdolna Go poznać, języki ludzkie niezdolne Go nazwać, że On nie podchodzi pod żadną kategorię, że wyższym jest nad określenie wszelkie. Jakoż wszystko co da się określić ma swój przeciwny biegun: dobro przeciwległe jest złemu, byt znajduje swoje zaprzeczenie w nicości, i przeciwieństwa te są względem siebie równoległe. Owóż gdyby Bóg był dobrocią, prawdą, bytem, pociągnęłoby to za sobą odpowiednie tym kategoriom przeciwieństwa, a te byłyby tém samém współwiekuiste z Bogiem. Antagonizm podobny jest niepodobieństwem; trzeba się zatem wznieść wyżej po nad świat walk i różnic, aż do Boga nieokreślonego, bezimiennego, o którym mówi Areopagita. Powtarzając że tego Boga niedostępnego poznać nie jesteśmy w stanie, Erygenes ukazuje nam Go wszędzie, około nas, w Jego dziełach a nadewszystko w troistości duszy naszej stworzonej na obraz i podobieństwo Trójcy św.

Drugą naturą w podziale powszechności istot jest natura stworzona i stwarzająca. Gdzież ona jest jeśli nie w pierwszych przyczynach wszechrzeczy? Temi to przyczynami są idee, wzory, formy w których Bóg złożył niewzruszone pierwiastki rzeczy. Zobaczmy jak Erygenes wyklada i rozwija stworzenie tych pierwszych przyczyn. Idzie on w tém

za opowiadaniem Genezy, którą, według ówczesnego obyczaju i według skłonności własnego umysłu, tłumaczy z szczególną subtelnością; pod literą doszukując się znaczenia duchowego, i częstokroć nader śmiałe teorye stawia pod osłoną biblijnego wiersza. Pierwsze przyczyny, stworzone są przez Ojca i złożone w słowie: „*In principio fecit Deus coelum et terram*” (na początku stworzył Bóg niebo i ziemię), powiada Pismo, a on utrzymuje że tu *in principio* znaczy: w łonie Słowa. Przyczyny te są współwiekuiste z Bogiem, a zaś świat jest zarazem i wiecznym i stworzonym. Jest wiecznym, bo Bóg nie znosi przypadkowości, a stworzenie byłoby przypadkiem w życiu bożem, gdyby Bóg istniał przed światem. Jest stworzonym, bo tak głosi Pismo. Jakżeż tedy pogodzić te dwa pojęcia: odwieczności i stworzoneości, w jakim punkcie one jednoczą się z sobą? Otóż zjednoczenie to następuje w Bogu, bo i Bóg jest zarazem wiecznym i stworzonym; On jest zarazem pojedynczym i wielorakim, jednością i wielością. Trwa On w swojej jedności niewzruszonej, która utrzymuje różnaitości zjawisk; ale jednocześnie przepływa On pośród téj różnaitości nieskończonej, i stwarzając ją, stwarza w niej zarazem samego siebie; w każdej bowiem rzeczy, w każdej istocie On jest substancją prawdziwą. Odejmiemy tę substancję, odejmiemy pojęcie téj mądrości boskiej, a wszystko się rozchwieje. Takim tedy sposobem Bóg stwarza siebie we wszystkiém co stwarza: taż sama zatem rzecz może być jednocześnie wiekuistą i stworzoną, nieskończoną i skończoną, wiekuistą i nieskończoną w Bogu, to jest w przyczynie w której istnieje, a stworzoną i skończoną w swym rzeczywistym objawie. Idąc wciąż za Genezą, Erygenes, w dalszym ciągu rozwijania stworzeń, od Boga zstępuje do ostatnich krańców świata, aż do tego co nie istnieje: do materyi. Przepaść rozgraniczałaby dwa te światy: duchowy i materalny, gdyby nie było pomiędzy nimi natury, która należąc do jednego i drugiego, zbliża je do siebie, łączy, zgadza i różnice ich zacięra. Poniżej ciała niema już nic, i niéma nic powyżej ducha; dwie te dopiero ostateczności spotykają się i łączą w jednej istocie, którą jest człowiek. Na nim kończy się ten wielki podział istot zaczynający się w Bogu, on jest ostatnim wyrazem, celem, szczytem stworzenia.



Jako wszystkie pierwsze przyczyny poczynają się w słońcu, tak wszystkie stworzenia poczynają się w człowieku: on jest treścią świata stworzonego i powinien powrócić go Stwórcy. Człowiek jest pośrednikiem, odkupicielem stworzenia, zbawicielem istot, bo on zawiera je w sobie i ma je powołać przed oblicze Boga. Taką to jest, według planu mądrości bożej, godność natury ludzkiej. Dlatego człowiek utworzonym został na obraz Boga; dlatego on, gwoli sprawowania boskich funkcji, otrzymał duszę która jest obrazem Trójcy. Ale przerwało się wykonanie tych planów: człowiek wyrzekł się tego wysokiego posłannictwa; przez grzech upadł on z tego wysokiego stanowiska, na którym go Bóg postawił. Tu przerywamy streszczenie, aby przytoczyć słowa samego Eurygenes, znakomity jego ustęp o złem i o grzechu:

„Stan człowieka w raju nie był stanem zupełnej doskonałości. Ten pierwotny stan jest tylko usposobieniem do dobra, do świętości; do prawdy, która jest człowiekowi wrodzoną i którą on obowiązany jest rozwijać. Chwila ta, którą my umieszczamy przed upadkiem i którą nazywamy niewinnością, ten raj, powiadam, nie istniał nigdy. Gdyby człowiek był, choćby jak najkrócej pozostawał w raju, to byłby i przez tę najkrótszą chwilę koniecznie musiał dojść do doskonałości. Ten więc stan poprzedzający upadek był tylko prostym usposobieniem, które człowieka mogłoby być doprowadzić do doskonałości bożej, gdyby on był wytrwał w dobrém. Człowiek nie uczynił tego: zamiast zwrócić się ku Bogu, który był jego prawem i celem, zwrócił się on do samego siebie. Nie *złe* skusiło go, bo *złe* nie istnieje; nie pożądanie skusiło i zepsuło jego wolę: ale wola sama spadła z tych wysokości w których była stworzoną, odpadła od Boga na siebie samą. Nic jednak nie przetrwa w niebezpieczeństwie. Bóg sam wypełni posłannictwo, które człowiek odepchnął. Człowiek boży, Jezus Chrystus, zajmuje miejsce opróżnione przez Adama; On przyoblecze naturę ludzką, On poprowadzi przed oblicze Boga całą ludzkość wraz z całym światem jaki w niej się zawiera.“

Jakżeż w tém wszystkiém Erygenes różnym jest, jak wyższym od wszystkiego co go w kierunku nowego myślenia

poprzedziło, a jednak i to co było przed nim, nie było bez wartości dla umysłu ludzkiego. Zastanówmy się tylko, że to były pierwsze kroki na drodze zawikłanych zadań dręczących umysły, zadań stojących podówczas między pierwszymi potrzebami ludzi myślących, bo nie był to czas, jak dzisiaj, indyferentyzmu, ale owszem wielkiego zapалу religijnego, tak, że najmniejsze zwątpienie, najmniejsza obawa o zbawienie duszy, przejmowała całą grozą desperacyi. Ludzie w umartwieniach, postach, w zaparciu się wysokich stanowisk, w poddaniu się pod najsurowsze reguły, w pielgrzymkach niebezpiecznych, o głodzie i skwarze, często na kolanach odbywanych, odpokutowywali najmniejsze posądzenie się o grzech śmiertelny, najmniejsze podobieństwo wiekuistej kary. W takim usposobieniu umysłów, w wierze tak dziecinnie silnej i bezwzględnej, możemy łatwo się domysleć, jakiego znaczenia były traktaty i dyskusye religijne. To téż Wolter, zdaje mi się, nie żartował, cynicznie się odzywając, że zakładanie zakonów duchownych było „istotną pociechą.“ Tak; było ono pociechą, bo tam wyrabiały się myśli uspokajające w udręczeniach duszy i kojące rany zadane przez świeckość.

Przejdziemy teraz do czwartej natury, nie stworzonej i nie tworzącej, a więc do Boga uważanego nie tylko jako początek ale jako i koniec wszech rzeczy. Z poetycznym zapalem opisuje Erygenes ten powrót stworzenia na łono Stwórcy i przyszły stan tego świata wskrzeszonego w Bogu. Zaprzecza on wiekuistości kar; nie przypuszcza aby istniało piekło materialne: w dogmatach tych upatruje on resztki tradycyi pogańskich, wiarę w kary wiekuiste poczytuje za opinię manichejską. Wiara w istnienie wiekuiste złych a więc i kar ktoreby ich ścigały, znaczy tyle co umieszczenie naprzeciw nieskończonego dobra, naprzeciw Boga, potęgi równie jak On nieskończonej i wiecznej, to jest potęgi złego. Złe nie istnieje: jest ono tylko przypadkiem, który winien zniknąć wraz ze zrodzonymi przez się córami: nędzą i śmiercią. Kary nie będą materialnymi, męki zawisną tylko w sumieniu. Czyż może być inna radość nad widok Chrystusa, możeż być inna kara jak pozbawienie tego widoku? Będą nareszcie dwa stany dla wybranych: pierwszy jest prostym powrotem do natury człowieka przed upadkiem; w drugim



człowiek wzniesie się ponad ludzkość przez łaskę, będzie ubóstwionym; ale najwyższy stopień ubóstwienia, zjednoczenie zupełne z Bogiem, ma być tylko przywilejem Słowa.

Taką jest w treści metafizyka i teodycea Erygenes, wielce z pozoru zatracająca neoplatonizmem, a w gruncie wielce od niego różna, bo kiedy filozofowie alexandryjscy, nadużywając firmy Płтона, wszystko co jest, starają się sprowadzić do jakiegoś częściej jedności wiodącej wprost do panteizmu; tymczasem Erygenes w ostatnich rezultatach swych badań nie odejmuje jednostkom osobnego znaczenia, mówi o pochodzeniu istot od Boga i zewnątrz Boga, nigdzie nie wspominając aby stworzenie było emanacją. Kiedy naręszcie ukazuje Boga, ten prąd bytu i życia obejmujący i ożywiający wszystko, przypomina wciąż, że nigdy i nigdzie nie zachodzi zlanie się pomiędzy Stwórcą i stworzeniem; a jeżeli panteizm wyblyska niekiedy z jego słów, nie leży on nigdy w jego intencjach.

Ale ponad całą nauką Scota-Erygenes stoi jedna zasada główna zawierająca się w tych wyrazach napisanych w pierwszym rozdziale traktatu „*O Przeznaczeniu*,” którego powyższy traktat „*O Podziale*,” jest tak świetnym komentarzem. Powiada on tam: „Niema dwóch nauk, z których jedna byłaby filozofią a druga religią, ale tylko jedna, którą zarówno religią jako i filozofią nazywać można; prawdziwa bowiem religia jest prawdziwą filozofią, a prawdziwa filozofia prawdziwą religią.“ Zdanie to uderzyło społeczeństwach, podjęli je i rozwinęli wszyscy następcy Erygenes; stało się ono niejako osiłą, dewizą, całej późniejszej nauki. Dalej jeszcze Erygenes uzupełnia tę zasadę dodając, że wiara powinna poprzedzać naukę. Dwie te idee: jedność zupełna, tożsamość filozofii i religii, oraz wiary uprzedniej dla osiągnięcia wiedzy, tworzą całą podstawę, cały charakter filozofii wieków średnich, czyli tak zwaną scholastyczną. S. Anzelm w swoim *Proslogium* postawił je z całą powagą za punkt wyjścia; odtąd zasady te, uświęcone przez umysł tak niepospolity, stały się prawem powszechném w całej scholastyce, przez wszystkich uznaném i wiernie dochowywaném. Stosunki tedy istniejące pomiędzy rozumem i wiarą, w sposób jak to uzasadnił Scot-Erygenes, uznaniami zostały przez całe wieki średnie, i to właśnie stanowi osobną, wybitną barwę,

tło ówczesnych rozumowań, wszystko około tych zasad grupuje się: jest to jedném słowem, wiara starająca się uzupełnić przez naukę; wiara, wierzenia wznoszące się do wiedzy — *fides querens intellectum*, jak powiada Ś. Anzelm. I tak to trwało aż do czasów Ś. Tomasza, który jako zachód scholastycznego słońca odpowiada wschodowi odsłoniętemu przez Erygenesę, blaskiem równym a nawet jeszcze świetniejszym. Jego *Summa* jest istotnie summą całej średniowiecznej nauki, po której wynalazek druku, przedszy obieg myśli, krytyka wszechstronnejsza, sprowadziły naukę znowu na inne drogi, chociaż niemniej rozstajne jak pierwsze. Dobrze powiada Julian Klaczko w rozprawie swój o komedyi boskiej, że Dante, katedra Kolońska i *Summa* Ś. Tomasza, to trzy najogólniejsze i najpotężniejsze wyrazy wieków średnich, i rzeczywiście w każdym z tych wyrazów całe wieki średnie wyczytać się dadzą.

Inną jeszcze ideą uderzającą we wszystkich myślicielach scholastycznych jest zaufanie w siłach myśli ludzkiej. Rozum, powiada Erygenes, jest także objawieniem, i jeżeli powaga Pisma zdaje się przeczyć zapewnieniom rozumu, wierzyć należy rozumowi, bo on wyższym jest od powagi. Rozum nie od téj powagi dzierży swą władzę, i taż sama powaga na czémże się opiera, jeśli nie na rozumie? Nie u wszystkich wprawdzie scholastyków napotykamy podobną emancypację, ale wszyscy mieli takąż samą wiarę w siły umysłu ludzkiego

Otóż to są pojęcia i kwestye jakie agitowały się w tych czasach, kiedy z chaosu ludności i ludów wychylały się dopiero państwa, kiedy przy braku prawa, rządu, instytucyj społecznych, jedyna tylko religia była czémś, co miano w rzeczywistości poszanowaniu, obok siły brutalnej której słuchano przez bojaźń. Czyż to, cośmy dotąd powiedzieli, wyczerpuje cały obraz średniowiecznych zasobów i zapasów myśli? Bynajmniej. Ależ tu nie było mowy o napisaniu systematycznej historyi scholastyki, która ma mnóstwo przedstawicieli, mnóstwo odcieni i szczeblów; byłoby to zadaniem innego rzędu, nie dającém się rozwinąć na kilkunastu sprawozdawczych kartkach. Zadaniem tu naszym było dać o niej wyobrażenie, i to zadanie możnaby uważać za spełnione, jeśli poznaliśmy twórcę całego kierunku, od którego późniejsi ma-



to albo nic nie odstępili, choć się mało do tego jawnie przyznają. I rzecz to dziwna. Erygenes tak mało bywa wspomniany przez scholastyków, którzy czerpią zeń może i mimo wiedzy pełnemi rękami; snadź częste anatematy, jakie go ścigały, stoją na przeszkodzie że późniejsi ortodoksyjści nie chcą się jawnie przyznać do pobratymstwa z nim, choć go bynajmniej nie ukrywają. Dzisiejsi dopiero Niemcy wykazują ten związek i może nawet za wiele przyznają wartości dziełom tego pierwszego mistrza.

Cóż dziś zostało z tych średniowiecznych mistrzów, kiedy ulegały się niektóre opinie, kiedy plewę rozwał wiatr wieków? Jakie wrażenie dziś czynią na nas ich dzieła? Odpowiemy na to malowniczymi słowy p. Pawlickiego, na które piszemy się w zupełności.—„Dzisiaj, gdy tyle wieków dzieli nas od średniowiecznych myślicieli—powiada on—dziwimy się ich sławie i często pojąć nie możemy, na czém ona właściwie polega: w ich dziełach pełno rzeczy niezwykłych, niezrozumiałych; pełno tam myśli dziwaczniejszych, wykrzywionych niż ciosane twarze na ówczesnych katedrach; pełno tam dowodów więcej zawieszonych w powietrzu, niż gotyckich wieżyc ostrołuki, o których także niesposób czasem wykazać na czém one zawisły. Gdy zajrzemy do książki jakiejś sławnej z owych czasów i śledzimy w niej długie, mozolne dedukcye, widzimy na pierwszy rzut oka mglistą pomrokę, w której nic zgoła nie można rozpoznać; tak samo rzeźby okrywające wieżę gotycką wydają się szarą, jednolitą masą, w której dla gołego oka nikną kształty szczegółowe. Kto je pragnie zobaczyć, powinien wznieść się wysoko, a wtedy całą nieraz nagrodę nużącego wdzierania się w górę stanowi twarz jaka uśmiechnięta rubasznie, lub kwiat jaki z kamienia o nieczgrabnych liściach i dziwaczny kielich; a wtedy pytamy się z niechęcią: na co te mokoły, kiedy tak licha ich zapłata? gdzież sława wychwalanych mistrzów, kiedy po za niecznośnym stylem ukrywają się zbyt często myśli zupełnie spaczony? przecz innych sławnych ludzi dzieła łatwo rozumiemy, choć nieraz o tysiąc lat dalej od nas odległe! Tak na pierwsze wejrzenie... ale uważniej wpatrując się w ten świat dziwny gotyckich wieków, czujemy jak uprzedzenia nasze z wolna znikają, jak serce nasze coraz więcej lgnie do niego, choć zewnętrżność jego tak zimna.....

I łatwo byłoby nam wykazać, jak rodziły się plon ten, dziwny kwiat ten, wykarmiony sokami grecko-rzymskiej przeszłości: liczne wydał ziarna, z których większość zamieniła się w zielen i dodała świeżości naszym czasom; że mądrość średnich wieków nie jest ani zatrzymaniem się, ani cofnięciem w tył ducha ludzkiego; lecz postępem, i że postępowi temu zawdzięczamy więcej niż w dumie naszej przyznać chcemy."

Do takiego określenia owoczesnej nauki dodamy jeszcze uwagę jedną. Filozofia wieków średnich, w znaczeniu systematu, nie jest bynajmniej dalszym ciągiem filozofii starożytniej i różni się od niej wielce. Tamta począwszy od pierwszych zaczątków kosmogonii, aż do Arystotelesa, rozwijała się na polu zupełnie bezinteresownym; była to praca dla nauki samej, dla wiedzy; spekulacja, mająca na celu doszukanie się przyczyny i końca wszystkiego. Jeżeli przez te pracowite badania zmodyfikowały się wyobrażenia religijne starożytniej Grecji, było to wynikiem pracy, nie zaś jej celem. Cel ten widocznym jest zaledwie w szkole nowoplatonistów i w jej walkach przeciw chrystyanizmowi prowadzonych dla podtrzymania ruiny pogańskiej. Szkoły średniowieczne, przeciwnie, nie są żadnym systematem i głównie mają na widoku cel religijny; a lubo nie powiemy z Heumannem: *philosophiam scholasticam esse in servitute theologiae papae redactam*, gdyż w gronie jej pracowników spotykamy mnóstwo wolnych myślicieli; jednakże przyznać musimy, że wszyscy oni, czy ortodoksyjnie, czy liberalni, głównie w zajęciach swych pobudzani byli interesem nowej wiary; chodziło im bowiem o to, aby w duchu i prawdzie, jak najwierniej i najrozumniej, służyć tej słonecznej córce nieba, co zstąpiła na świat z Krzyża Chrystusowego, aby uszczęśliwić narody. Ci zatem myśliciele, środków systematycznego rozwoju i odkryć przez świat starożytny na polu wiedzy zdobytych, używali tylko za narzędzie i pomoc do osiągnięcia specjalnych prawd, których poszukiwali. Ich więc filozofia była interesowną, oni ją ściśle połączyli z religią. Tę więc ona też różni od filozofii wcześniejszej i późniejszej, to jej oryginalnością jest, przez którą wychodzi z systematycznego z niemi związku, tak, że nowożytna dopiero filozofia rozpoczyna systematyczną pracę tam gdzie



urywa się wątek filozofii greckiej. Umysł jednak ludzki na krzątaniu się scholastyki zyskał wiele, bo z krzotań tych wynikła nieprzerwywalność studyów i przechowanie a objaśnienie wielu starożytnych źródeł, które stały się nieocenionemi przy badaniach nowych. Na charakter też pojedynczych pisarzy i mówców zapatrywać się musimy inaczej, jak na wcześniejszych i dzisiejszych. Dawnemi czasy filozof był człowiekiem spokojnym, czczonym powszechnie bez względu na swe opinie, i nawet nieźle uposażanym: nauka jego nie drażniła namietności. Jeżeli tu i owdzie zdarzają się jakieś niefortuny, to bardzo rzadko i sporadycznie; a jeżeli Sokrates dręczonym był przez spółczesnych, i głowę nawet za głoszenie swych zasad położył, było to raczej wynikiem zawiści fakecyjnych, niż prawa. Dziś podobnaż swoboda: myśl używa jęj i nawet nadużywa wśród społeczeństw uprawiających naukę. Ale inaczej było w wiekach średnich. Najmniejsze odstrzychnienie się od ubitej drogi, daleka nawet zaczepka dogmatu, stawiała uczonego przed sąd jako winowającę; następowały niełaski, przekleństwa, więzienie i nawet co gorszego. Akt pracy za którą odpowiadało się złamaniem całego życia, jest zarazem aktem miłości i poświęcenia: to też wieki późniejsze uszanowały ofiarę w tych pracach i okiem sympatyj pełnem spoglądają na spłowiełe karty i zeszkłe pargaminy, złane nieraz łzami gorzyczy piszącego; i dziś choćbyśmy odmówili bieżącej wartości pracom mistrzów średniowiecznych, nie możemy im odmówić przykładności, powagi i kulturowego wpływu. Dość spojrzeć i porównać społeczności, wśród których prace takie odbywały się lub nie, aby się przekonać jakiego one były w następstwach swoich znaczenia. Kto tak te rzeczy uważać będzie, temu epoka scholastyczna nie wyda się ani śmieszną, ani bezowocną, tak jak to często słyszeć się dawało.

Otóż takięto epoki mrocznej, zimnej na pozór a w gruncie gorejącej uczuciem wielkiem, synem jest Abelard. Stanowi on jedno ogniwo w łańcuchu tych wolnych myślicieli, który ciągnie się od Scota-Erygenesesa w IX wieku i idzie nieprzerwanie aż do czasów nowożytnych. Pomiedzy innemi pojęciami uznawał on, że rozum nasz ma pewne granice, których bez zarozumienia przekroczyć nie może

(Teol. christ.); ale niemniej głosił i to, że w rzeczach do dziedziny rozumu należących, niema potrzeby odwoływać się do powagi. Utrzymywał co większa, że nawet w kwestyach czysto religijnych, wiara powinna się poddać pod kierunek światła przyrodzonego; a tylko lekkomyślnych ludzi rzeczą jest przyzwalać na wszystko bez rozbioru. Prawda, według niego, nie dlatego zasługuje na wiarę, że jest słowem bożem, ale dlatego że ją rozum sobie udowodnił.

W rozumowaniach o Bogu (Teol. chr.) wychodzi on z punktu bardzo optymistycznego, twierdząc, że Bóg nie może czynić nic innego i nic lepszego nad to co czyni. Dwa w jego rozumieniu powody, takowe twierdzenie usprawiedliwiają: raz, że wszelkiego rodzaju dobro jest zarówno mocy bożej dostępnem, bo dosyć jest Bogu wyrzec słowo, skinąć, aby stało się według Jego woli; przeto stałby się On winnym niesprawiedliwości albo zazdrości, gdyby nie czynił wszelkiego dobra jakie czynić może; powtórę, że Bóg nie czyni ani nie zaaniedbuje niczego bez dobrej i dostatecznej racji. Wszystko zatem co czyni, czyni dlatego iż wypada aby uczynił i odwrotnie. Z tego twierdzenia i dowodzenia Abelard wyprowadzał taki wniosek, że Bóg nie mógł utworzyć świata w innym czasie, albowiem nie mogąc iść wbrew swój nieskończonej mądrości, winien był każde wydarzenie umieścić w chwili najodpowiedniejszej dla doskonałości świata; następnie, że Bóg nie mógł drogi zagrażać złemu, bo złe jest źródłem korzyści wielkich, które inaczej osiągnąćby się nie dały. Ta wniosła teoria, którą Abelard w pojęciach o Bogu wyprzedził o pięć z górą wieków wielkiego myśliciela, Lejbnitza, wpływa, w kilku jego traktatach teologicznych (napisanych nim został mniem i później), na tłumaczenie dogmatów zgodniejsze nierównie z jego systematem filozoficznym, niżeli z regułami ścisłej ortodoxyi. Widać to jasno, że Abelard we trzech osobach Trójcy Świętej upatrywał nietyle istnienia rzeczywiste, zjednoczone wspólnością natury, jak raczej różne punkta zapatrywania, przymioty jednej i tejże samej istoty, co jest zapewne dostępniejszem dla umysłu przyrodzonego, ale z gruntu przeciwnem zasadom religii. Ojciec, według niego, wyrażał wszechmoc i wszechdoskonałość; Syn, mądrość odłączoną od wszechmocy, a Duch Święty dobroć.



Porównywał on stosunek łączący Ojca z Synem a Ducha Św. z oboma, do dyalektycznego stosunku materji i formy, rodzaju i gatunku (*genus et species*), albo téż do dwóch wyrazów syllogizmu (1). Utrzymywał, że dogmat Trójcy prześwieca już w niektórych filozofach starożytności, mianowicie w Platonie, i że dusza świata o której Plato mówi w *Timeaszu*, oznacza Ducha Św. (*Intr. ad Teol.* p. 1015. *Teol. chr.* p. 1186). Przeciwno wszystkim tym zdaniom nie zwykłym i niezwykle śmiałym podniósł potężny głos św. Bernard, znamienity rycerz kościoła; Abelard upadł powalony gromem jego pocisków; sobory w Soissons i w Sens rzuciły potępienie na głowę zuchwałego nowatora. Sceny te z życia Abelarda wymownie skreślił w swój książce p. Pawlicki, do niej téż ciekawego bliższych szczegółów odsyłamy.

Taż sama swoboda i subtelna śmiałość myśli, przejawia się rozmaitemi rzutami i w jego zasadach etycznych. Według jego mniemania, w postępowaniu człowieka zamiar jest wszystkiem a czyn jest niczem; mało tedy na tém zależy, czy kto działa, czy nie działa, skoro w sercu swoim zezwolił. Nadto, znaczenie moralne zamiaru oceniać się winno według zgodności jego z sumieniem. Wszystko cokolwiek się czyni wbrew wskazówkom sumienia, występniem jest; wszystko co się dzieje zgodnie z temi wskazówkami, wolniem jest od grzechu. Posuwa się nawet żelazny dyalektyk aż do tego twierdzenia, że ci, co w dobrej działając wierze, skazali na śmierć Chrystusa i Jego uczniów, byliby się stali występniejszemi, gdyby Go byli ułaskawili idąc za popędem nie przekonania ale czułości serca. Prawda, że tu Abelard (*Scito te ipsum*, p. 859) kładzie za warunek

(1) Tym co tego przedmiotu nie znają dajemy tu odręcznie i nawiasowo dla ułatwienia pojęcia, w najprostszej postaci, szkieletową formę syllogizmu.

Pierwszy wyraz (prop. major) Grzech sprowadza karę,

Drugi wyraz (prop. minor) Lenistwo jest grzechem,

Wynik: więc Lenistwo sprowadza karę.

Trzy te zdania stanowią nierozłączną całość, a każde z nich jest całością osobną, myśl jednak zupełną wyrażają dopiero w połączeniu. Widzimy, że od należytego stosunku pomiędzy pierwszym a drugim wyrazem zależy trafność wyniku. Syllogizm, jest to wzor rozumowania, czyli drogi, jaką myśl przebiega nim z pewnej prawdy udowodni sobie inną.

konieczny: *dobrą wiarę*, ale zawsze to straszna i niebezpieczna logika. Nie określił on tego co nazywa sumieniem; a sumienie to wyraz nie scyentyficzny. Jestże to rozum, jestże to przeświadczenie, siła obyczaju, *consensus gentium*, uczucie, czy co podobnego? Inne jest sumienie człowieka wyrozumiałego, ucywilizowanego, inne fanatyka. Człowiek, i dziś powiadamy, nie odpowiada za swe przekonanie, za czyn w dobrą wiarę wykonany; ale mamyż zostawić bez odpowiedzialności i to, czy on starał się lub nie, o przekonanie dobre, o dobrą wiarę uzasadnioną na podstawach rozumu bezwzględnego? Zapewne, jeśli człowiek uczynił wszystko co mógł, aby rozum swój, a więc sumienie swoje, oświecić, i przytém wszystkiém zbłądził; to już ciż nieubłagana logika Abelarda ma za sobą słuszość. Idąc on dalej za bezwzględną powagą rozumu, twierdzi również, że grzech pierworodny nie jest żadnym rzeczywistym błędem, ale tylko karą jakiej ludzie rodząc się ulegają: boć przecież kto nie może jeszcze zażyć ani rozumu swego ani woli, nie może tém samém dopuścić się żadnego wykroczenia ani zaniedbania. Łaska Chrystusa jest jedynie w tém, że On naucza nas słowy swemi, i wzorem poświęcenia skłania nas ku dobremu: człowiek może stać się godnym tój łaski uczestnikiem za sprawą samego rozumu, bez żadnej pomocy obcej.

W rozmaitych, powiem nawet awanturniczych kolejach życia swego, lwiami krokami rzucając się w zapasy naukowe, po rozmaitych uczelniach, wmieszał się też Abelard w rozgłośną pod owe czasy zwadę pomiędzy nominalistami i realistami, stanął pomiędzy Roscelinem i Wilhelmem z Champeaux. Z dzisiejszego stanowiska nauki zpatrując się nań, był to spór *de lana caprina*, ale wówczas stanowił kwestyą pierwszorzędną, prowadził się namiętnie, zajmował najpotężniejsze umysły, a rozszerzył się tak dalece, że po nim można było dójść wprost do anatematu, jak się to pokazało na Roscelinie. Ażeby z pewnem zainteresowaniem przyglądać się zaciętój walce tych dwóch obozów, trzeba bliżej przyczyny jęj rozpoznać, dowiedzieć się co to były za dwa wrogie zjawiska; a żeśmy się już nieco zaawanturowali w szczegóły, to pójdźmyż w nich i dalej.

Przeciwieństwo nominalizmu i realizmu ma źródło swe bardzo daleko, bo aż w dwóch przeciwnych poglądach: Ary-



stotelesa i Platona; i ci ani myśleli że staną się powodem takiego rozdwojenia u swych chrześcijańskich spadkobierców.

W postępie obserwacyi człowiek postrzega najprzód same pojedynczości: ptaka, drzewo, kamień i t. p., i w podobnymże porządku postrzega zjawiska moralne. Za pomocą własności umysłu, która zwie się *abstrakcją*, oddziela on różnice od przedmiotów podobnych sobie, uogólnia cechy im wspólne, tym sposobem ustawia te pojedynczości w pewne systematyczne grupy i nadaje im pewne nazwy. I tak, jeżeli np. wśród wielu przedmiotów otaczających go w naturze i zmysłem jego dostępnych zwróci uwagę na istoty świata roślinnego, wzięte pojedynczo, spostrzeże, iż jedne obdarzone są korą grubszą, inne cieńszą; jedne mają liść okrągły, inne podługowaty, i tak dalej. Pomimo to dostrzeże, iż one podlegają wszystkim jednakowym prawom, co do tworzenia się rozrastania, co do form i pewnych właściwości. Opierając się na tych podobieństwach i uważając je za rzecz główną podciąga on te zjawiska, pod jedną kategorią i nazywa ją *drzewem*. Tym samym sposobem przyjdzie do ugrupowania *krzewów*, *kwiatów*, *traw*, i pomimo różnic, widząc w nich zasadnicze podobieństwa praw, nazwie całą summę tych zjawisk *Rośliną*. Cóż człowiek w tym procesie myśli abstrahującej i uogólniającej uczynił? Oto od obserwacyi pojedynczości przyszedł do utworzenia w myśli swojej pojęcia *gatunku* i *rodzaju*, a uogólniając coraz bardziej, coraz nowy rodzaj zamieniając na gatunek względem kategorii obszerniejszego zakresu, dojdzie do jednej tylko kategorii najobszerniejszej, którą nazwie *Byt*. Jest to już najwyższa abstrakcja. Według tego stopniowania widzimy, że im która kategoria ma zakres obszerniejszy, tém treść jej jest szczuplejszą, tak w świecie materialnym, z którego braliśmy tu dla przedszego objaśnienia przykłady, jako i w świecie moralnym; a że te światy w pojęciach filozoficznych nie rozdzielają się, więc tym bytem najobszerniejszym nie co innego będzie tylko Bóg, treścią zaś jego wszystko cokolwiek podpada pod myśl ludzką przeprowadzone w nieskończoność. Ale kwestyę metafizyczną, która nam tu niechący wypadła, usuwamy z planu. Doszliśmy więc do tego, że człowiek przez ruch i siłę własnego myślenia dochodzi do pojęć tak zwanych ogólnych: ależ pojęcia te są to tylko formy jego

umysłu; na zewnątrz nie mają one odpowiedniego sobie przedmiotu, któryby posiadał istnienie rzeczywiste. Zróbmy ruch odwrotny i uważajmy, że w naturze fizycznej nie ma drzewa w ogólności, nie ma zwierzęcia w ogólności: są tylko drzewa i zwierzęta pojedyncze, indywidualne. Tak samo w świecie ducha nie ma talentów w ogólności; w sercu nie ma uczuć w ogólności; ale jest ta lub owa zdolność, ta lub owa cnota, uczucie, namiętność. Tak samo też w naturze i w duchu ludzkim razem nie ma przyczyny w ogólności, piękna w ogólności; ale są przyczyny indywidualne, przedmioty piękne, myśli i czyny piękne pojedynczo wzięte, każdy za siebie. Otóż teraz każdy zrozumie aż nadto dobrze, jakie ma dla myśli znaczenie wyraz np. *drzewo*, jeśli tém drzewem jest to pod którym stoję, którego się dotykam, którego podziwiam konary, a tymże samym wyrazem, którym bez względu na pojedynczy fenomen określam wszystkie fenomena: przeszłe, obecne i przyszłe. W pierwszym razie jest to rzeczywistość, w drugim idea; idea to zakres czyli obszar, rzeczywistość, to treść.

Owóż teoria Platona przypuszczała, że te pojęcia ogólne, pojęcia gatunków i rodzajów, istnieją w łonie Boga w sposób rzeczywisty (jako *res*), i że ztamtąd one tworzą samą substancję przedmiotów rzeczywistych, indywidualnych, pojedynczych. Arystoteles zaprzecza temu systematowi swego mistrza jako przeciwnemu doświadczeniu, stawia naprzeciwko niego obserwację, zgodniejszą z logicznymi warunkami myśli, i tylko przedmioty pojedyncze poczytuje za rzeczywiście substancyalne, dowodząc że jedynie od postrzegania tychże przedmiotów dochodzimy do wyobrażeń ogólnych, które są tylko pewnych grup określeniami (*nomina*). Otóż źródło z którego wypłynął średniowieczny nominalizm i realizm. Jedni (*nominaliści*) poszli za zdaniem Arystotelesa, drudzy (*realiści*) za teorią Platona.

Tymczasem między temi dwoma poglądami naprawdę opozycji nie ma: teoria Platona, czyli realizm, może być prawdziwą w swęj zasadniczej idei, bez krzywdy dla logicznej praktyki Arystotelesa i dla systemu nominalistów. Dwa te punkta zapatrywania się, które wyrodziły tę walkę mogą współistnieć a nawet współistnieją, bo tu rzeczywiście chodzi o co innego niż to co widzieli średniowieczni przeci-



wnicy. Można przecież przypuszczać z Platonem, że świat na który spoglądamy, w którym żyjemy, którego stanowimy część, istniał w stanie idei, planu, niegdyś w myśli bożej, niż przeszedł w stan rzeczywistości, że istnieje w niej dotąd i że jak wszystko co jest Bogu właściwem, istnieć będzie wiecznie. W chwili przechodzenia w rzeczywistość może on się rozkładać na idee mniej więcej ogólne, na idee rodzajów i gatunków, na idee nawet przedmiotów pojedynczych, i idee te uczestniczyć będą w warunkach myśli bożej i czerpać z niej będą rzeczywistość tak wiekuiącą jak rzeczywistość samego Boga. O istotnej naturze idei bożych mamy wprawdzie wiadomości bardzo niedokładne, kto jednak nie zaprzecza, że Bóg jest sprawcą wszystkiego, nie może zaprzeczyć i temu, że w Nim spoczywają ogólne zarodnicze substancje tego wszystkiego co się szczegółowo, pojedynczo i indywidualnie realizuje w stworzeniu, że zatem te ogólne pojęcia rodzajów i gatunków (niby typy ogólne wyrażające pojedynczości) istnieją substancjalnie. I tak to będzie, jeśli w tej rzeczy iść będziemy od Boga do świata.

Z innego punktu patrzy na idee ogólne Arystoteles, idąc od myśli ludzkiej dyalektycznej. Jego w tej materii nie obchodzi wcale kwestya metafizyczna; on mówi tylko wprost, z pobudek i z systematu logiki swojej, że myśl odrywając różnicę, summując podobieństwa i uogólniając fakta pojedyncze, od indywidualności przechodzi do pojęć coraz ogólniejszych; i temu przecież nikt rozważający sam proces myśli, pod zagrożeniem braku logiki zaprzeczyć nie może. Tamten więc w tej materii stoi na stanowisku metafizycznym, ztém czy dobrém, mniejsza o to, bo tu nie chodzi o krytykę lecz o naturę teorii; ten na stanowisku czysto logiczném od poprzedniego niezależném, i tém samém jeden drugiemu wcale w drogę nie wchodzi. Ponieważ zaś logika nie trudni się substancjami, i ponieważ w świecie doświadczalnym, idee ogólne nie przedstawiają się w stanie substancjalności, przeto one są dla nauki Arystotelesa tylko abstrakcją bez życia rzeczywistego, formą, orzeczeniem; czémś nakszałt tego co czynią astronomowie, kreśląc dla praktyki swój liniję na powierzchni ziemi, których w naturze niema. Z tego to nieporozumienia co do różnicy stanowisk wynikł spór realistów

i nominalistów, a przyczyną jego był, zdaje się lichi ówczesny stan obserwacji psychologicznej.

Roscelin poszedł za zdaniem Arystotelesa, zmodyfikowaniem nieco przez szkołę stoicką i wyrażającym się w scholastyce słowy: *universalia post rem*; w rodzajach i gatunkach widział on tylko znaki oderwane, utworzone po zmysłowym ujęciu przedmiotów, czyste nazwy. Doktryna ta byłaby sobie może i niewinnie przeszła po ziemi, gdyby Roscelin w nauce swojem nie był jęj zastosował do Trójcy Ś. Ale z mocy przekonania, że pojęcia ogólne są tylko nazwami wyrażającymi abstrakcyę, czuł się on upoważnionym do wywnioskowania, że Ojciec i Duch Ś., jako dwa różne stany jednéj i téj saméj substancyi, wcielili się w Syna, że cierpieli jak i On, i t. d. To spowodowało nań grzmiącą odpowiedź S. Anzelma (*De fide Trinitatis, contra blasphemias Roscellini*), a jednocześnie potępienie publiczne w Soissons, co takie zrobiło wrażenie, że i później każdego nominalistę, choćby on nie tykał dogmatów i trzymał się na czysto spekulacyjnej drodze, już przez to samo że był nominalistą uważano jako heretyka.

„Abelard,—jak powiada p. Pawlicki,—był dzieckiem duchowném obu tych szkół: poznał on Roscelina i naukę jego, i znalazł ją (sic) niedorzeczną (1) a Wilhelma zmusił do znacznych ustępstw, do zupełnej modyfikacyi systemu. Sam zaś dał początek nowéj szkole, która wystrzegając się zarówno i realistów i nominalistów jednostronności, szukała podstawy pewniejszej dla teologicznych spekulacyj. Nadano jęj nazwę: *Konceptualistów*, a nazwa ta wskazuje jaka jęj przewodniczyła myśl główna.“

Niezupełnie w tém zgadzamy się na zdanie p. Pawlickiego. Czemuz to nominalizm Roscelina miał być tak niedorzecznym? Podobnaż przypuścić, aby on pojęcia ogólne i przymioty abstrakcyjne ciał zredukował do prostych wyrazów, czyli do prostych a czecznych brzmień odartych ze wszelkiego myślowego znaczenia; możnaż mniemać, że jego nominalizm zawierał tylko martwe *nomina* (imiona)? Pomimo że Roscelin nie zostawił nic na piśmie, bo biedny anatematyzo-

(1) Gallicyzm; po polsku należałoby powiedzieć: znalazł w niéj niedorzecz ość, lub, uznał ją za niedorzeczną.



wany księżyna zamarł gdzieś w cichym zakątku bez rozgłosu; pomimo oskarżeń wystosowanych przeciw niemu przez niektórych społeczników, przypuszczenie takie jest niemożliwem. Jakimżeby sposobem człowiek pewnej nauki, nauczyciel wpływowy, filozof zaszczycony silnym prześladowaniem, mógł dać przykład podobnego nonsensu. Jeżeli więc można było niedorzeczność upatrzeć w jego nauce, to chyba dla tego tylko, że on albo ją niedosyć jasno sam przedstawiał, albo że jego wykłady były źle zrozumiane; ale i w tym nawet razie teoria konceptualizmu Abelarda będzie raczej poparciem, udokładnieniem, uwłaściwieniem systemu Roscelina, nie zaś jego zaprzeczeniem, a w każdym razie nie godzi ani jednocy go z systematem realistycznym.

Bo i cóż to jest konceptualizm Abelarda? Nic innego, tylko sprowadzenie nominalizmu do tych granic, w jakich chciał go mieć Arystoteles: uzasadnienie, że pojęcia ogólne jak: wielkość, kolor, rodzaj, gatunek i t. p., nie są samymi wyrazami, które niczy nie zawierały prócz dźwięku, ale że pod temi wyrazami określającymi pojęcia ogólne, jest sens myślowy, ruch myśli ogarniającej jednostki w całość abstrakcyjną, że zatem te uniwersalia mają być logiczny lub psychologiczny, być w umyśle ludzkim, jako pojęcia abstrakcyjne, tylko że w żadnym razie, poza granicami umysłu, nie przedstawiają nic realnego, nic rzeczowo istniejącego, jak to realności mieć chcą. Taki system czémżeż jest, jeśli nie tym samym nominalizmem, gdy do wyrazu: *nomen* przywiążemy znaczenie myśli?

Jeśli o takie przedstawienie i pojmowanie rzeczy wówczas należało spierać się i chwytać za oręż dyalektyczny, to rzeczywiście trzeba przyznać Abelardowi, że wyszedł zwycięzko, ale nowego nic nie postawił; chyba za zasługę poczytamy mu to, że nieznając wówczas Arystotelesa, tylko w ułamku, bo autentyczne przekłady całości zjawiały się daleko później, doszedł jakby przez intuicję do jego rezultatów. I sam p. Pawlicki przyznaje, że się ten jego system niebardzo różni od nominalizmu; bo jakkolwiek nominalizm wołał (ale to pytanie: *czy wołał?*) że rodzaj niczém innym słowem, przecież słowo samo nic nie znaczy, jeżeli nie ukrywa w sobie pojęcia; dlatego współcześni nie bez słuszności

uważali Abelarda za nominalistę a szkołę jego za wyrośl nominalizmu.“

Układ jednostek w grupy nie dowolne, samowolne i bezładne ale w systematyczne zbiory, jest rzeczą wielkiej wagi: bez tego żadne namyslanie się scyentyficzne nie mogłoby mieć miejsca, a tém samém żadna nie powstałaby nauka, bo i jakież w czémkolwiek możnaby zaprowadzić system, jakie wykryć prawa, gdyby człowiek spoglądał tylko na jednostki luźne, jako na drzewa rozrzucone po lesie, na gwiazdy po niebie, i związku pomiędzy niemi nie miał możności dopatrzeć. Możliwość ta jest jego psychicznym przymiotem, a ów wielki, nieogarniony i pierwszy systematyk w świecie—Arystoteles, możliwość tę widział i użył jej za logiczne narzędzie do tworzenia prawnych związków, i on téż pierwszy postawił przed obliczami wieków gotowe systematy nauk, wydobywszy je z poetycznego chaosu Platona i jego poprzedników. Rodzaj i gatunek, rzeczy dzisiaj tak proste, a one to jednak są umiejętną rubryką logicznego prawa w nauce, i chwala temu kto pierwszy rubryki te w księdze myśli zaprowadził. Wznowienie sporu o te umiejętnie ogólniki, wyprowadzanie z nich wniosków przez mężów średniowiecznych, było istnym dla nauki pożytkiem, a tedy niemała w tém i Abelarda zasługa, którą mu i nasz autor następującemi słowy przyznaje: „Jakkolwiek zarzucić można myślicielowi, że chwalebne umiarkowanie które zatrzymało go w połowie drogi nie jest uzasadnionem w obec surowej logiki, która ostatnich domaga się wniosków, jednakże zasługa jego wielką jest. Więcej krytycznym niż twórczym obdarzony umysłem, zmusił on istniejące szkoły przez szczęśliwą polemikę do znacznych modyfikacyi, a przez to nowe wlał w nie życie, sam zaś z nominalizmu który srogo naonczas prześladowano, ocalił wszystko, na co ówczesny stan oświaty pozwalał. Bez niego byłby zwycięzki realizm Wilhelma nie mając przeciwników popadł z czasem w letarg zabójczy: Abelarda zasługą że nie dał zasnąć filozoficznej spekulacyi w wieku XII i że z ginącego nominalizmu wyniósł wszystko co było dobrem i rozsądnem i przekazał następnym wiekom.“

Gdybyśmy ten krótki wykład nauki Abelarda porównać chcieli do opisu jego życia, które tak wszechstronnie i bez zaprzeczenia artystycznie w książce swój przedstawił p. Pa-



wlicki, moglibyśmy utworzyć sobie wyobrażenie o naturze jego umysłu i o stanowisku jakie zajął na świecie. Bystrość, energia, śmiałość nieco awanturnicza, były przemagającemi duszy jego przymiotami: łączyły się one, jak zwykle, z nieograniczonem zaufaniem w siły własne i z lekceważeniem przeciwników. W mniejszym nierównie stopniu posiadał Abelard wzniosłość, głębokość a nawet rozległość geniuszu, lubo myśl jego ogarniała przedmiotów mnóstwo. Chociaż mędrzec na swoje czasy niepospolity, był on człowiekiem gorących uczuć i snadź nieobojętnym na wdzięki kobiece: ta czułość serca sprowadziła jego blizkie stosunki z Heloizą. Siostrzenica kanonika Fulberta, dziewica umysłu wyższego, rozpłomieniona sławą naukowych powodzeń młodego filozofa, pokochała go całym zapalem duszy egzaltowanój; ztąd wypadek skandaliczny, który stał się powodem *krwawej pomsty* Fulberta, jak ją p. Pawlicki nazywa, a następnie oboje do klasztoru zaprowadził. Heloiza była kobietą charakteru rzadkiej wzniosłości na owe i na wszystkie czasy. Miłość jój dla Abelarda nie była zwyczajnym romansem z rycerskich powieści ani szalem namiętnym, ale uczuciem bezinteresowności i poświęcenia pełnem. Kiedy rzeczy stanęły tak, że ona albo musiała zostać żoną Abelarda albo żyć pod ciężarem hanby dziewiczej, i kiedy Abelard skłaniał się do małżeństwa, ona nie chciała przyjąć téj jego ofiary, zapewniając go, że ona jój najmniejszej nie sprawia radości, gdyż niweczy sławę Abelarda i zagraża mu drogę do kościelnych dostojenstw; nareszcie dowodzi mu, popierając się powagą mędrców starożytnych i kościelnych, że małżeństwo jest przeszkodą w nabywaniu mądrości, że ona za żaden zaszczyt nie poczytuje sobie tytułu żony, a stałość kochanka woli zawdzięczać sobie i swemu uczuciu, niż więzom sakramentu; słowem odciąga Abelarda od małżeństwa, aby go nie krępować w jego ulubionej pracy i karierze. Cóżkolwiekby, jestto przykład rzadkiego zaparcia, rzadkiego ukochania przedmiotu miłości; ale i Abelard niemniejszą odpłacał jój wzajemnością: po sławnej katastrofie żyli oni zdala od siebie, ale wiecznie połączeni duszą i duchem. Uczucia takie muszą wywołać sympatyę powszechną; to téż niedziw, że takich kochanków miłość podniesiona nieszcze-

ściami, uszlachetniona wysokością zasad i intelligencji, skrytalizowała się w tradycji wieków.

Nad tą też stroną życia Abelarda głównie rozszerzył się p. Pawlicki i zrobił z niej misterny obrazek, stronie jego naukowej poświęciwszy głównie połowę pierwszej części, w której treściwie wprowadził ale sprawiedliwie i jasno określił stanowisko Abelarda w filozofii scholastycznej. Stanowisko to jego głównie, zdaniem naszym, zawiera się w tém, że Abelard z młodu zajmując się dręczącą umysły kwestyą pojęć ogólnych, w dojrzałym wieku podejmując wykład tajemnic, tém podwójnem działaniem, już to pismem, już żywém słowem, przyłożył się do utworzenia w filozofii szkoły nowiej, a w teologii dał przykład tego niebezpiecznego zastosowywania dyalektyki do dogmatu chrześcijańskiego, które stanowi całą niemal scholastykę z jój wielkością i usterkami.

D. 26 czerwca 1867 r.

