

Robert Goczał*

FILOZOFICZNE ŹRÓDŁA PRZEMIAN MIĘDZY RENESANSOWYM HUMANIZMEM A ERĄ NOWOŻYTNĄ

PHILOSOPHICAL SOURCES OF TRANSFORMATIONS
BETWEEN THE RENAISSANCE HUMANISM AND THE MODERN ERA

Abstract: The article concerns the systematization of ideas and important philosophical trends that influenced on the scientific and cultural changes between the 15th and 18th centuries. The article focuses on the development of knowledge, shaping new paradigms after the fall of the medieval world of *Christianitas*, i.e. on scientific ideas related to the era of inventions and discoveries in the fields of natural science, cosmology, in research observations combined with the mathematization of knowledge, verifiability, experiment, etc. The philosophical sources of this development are presented here, as well as the importance of ideological changes in the culture of Renaissance humanism, intended to reflect the perfect order of human reality (*harmonia mundi*). Many of these issues of ideas dominating in modern times provoke violent polemics about the moral intentions of development and changes that resulted from philosophical and social materialistic assumptions. These significant ideas seem to reflect not accidental accents of the effect of science and philosophy on culture, now and then related to esoteric knowledge, Kabbalah and alchemy.

Keywords: Renaissance humanism, modern philosophy, social utopias, modern ideals, values of the Renaissance.

Przyjęta w artykule hermeneutyka filozoficzna zakłada określony klucz interpretacji w celu wyjaśnienia nowożytnej rzeczywistości, w tym kierunków, stanowisk, jak również wcześniejszych koncepcji filozoficznych poddanych reinterpretacji. W artykule staram się wskazać na świadomie ukierunkowany proces przemian z punktu widzenia konkretnych postaci kultury, filozofii i nauki.

* Dr Robert Goczał – doktor filozofii; adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Instytutu Filozofii Chrześcijańskiej i Nauk Społecznych Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; ORCID: 0000-0001-8777-8488.

Można stwierdzić z dużym przekonaniem, wręcz graniczącym z pewnością, że niemal każda kultura ucieleśnia swoje specyficzne wartości duchowe. Może ona wskazywać zarówno na wartości sakralne, często służące porządkowi społecznemu i wychowaniu moralnemu, jak również na świeckie, które kształtują obraz zachowań pożądanych w kulturze laickiej, grupie czy wspólnocie. Łączenie świeckich wzorców w nowe sekwencje wartości, które zaczynają dominować w kulturze i nauce, zdaje się prowadzić raczej do całkowitej laicyzacji tej kultury, jej autokreacji negatywnych sensów aniżeli do boskich ideałów. Co więcej, może prowadzić do ograniczenia wolności. Najczęściej jest to wolność mylona z dowolnością, która współtworzy nowy porządek wartości kulturowych i raczej postuluje całkowitą niezależność od rozmaitych odmian dogmatyzmu, niezależność wyznaniową, światopoglądową, naukową, moralną, a nawet od instytucji prawno-politycznych.

Niewątpliwie specyficzne przemiany ideowo-kulturowe można zaobserwować na przełomie średniowiecznej *christianitas* i ery nowożytnej. W odróżnieniu od teistycznego wzorca epoki wcześniejszej, w nowożytności postuluje się konieczność respektowania zasad zgodnych z antropocentryzmem i racjonalizmem, co nie zawsze gwarantuje obiektywność w poznawaniu prawdy, a więc bezwarunkowość, uniwersalność. Dążenie w nowożytności do zapewnienia bezstronności i niezależności nauki, wyraźnie odróżnionej od religii, wskazuje, że budowanie systemu wiedzy w nowych czasach, które już w punkcie wyjścia mają zapewniać eliminowanie założeń dogmatycznych, jest obciążone błędami. Dogmatyczny intelektualizm epoki nowożytnej do dzisiaj wzbudza gwałtowność polemik etycznych i napięć wyznaniowych. Wolność nauki w ujęciu nowożytnym wydaje się być uwikłana w błędy naturalistyczne i uzależniona od uwarunkowań światopoglądowych, zdominowana przez entuzjazm społeczny i odmiany dogmatyzmu naukowego. Przemiany te wywołały następstwa, które można oceniać w kategoriach postępu jako świadectwo ziszczenia się marzeń o doskonałości rodzaju ludzkiego, oświeconego światłem rozumu, albo dostrzegać w nich akcenty negatywne i wsteczne, prowadzące ku pauperyzacji duchowej człowieka zamiast ku szczęśliwości i wyzwoleniu. Można wskazać na nieprzypadkowe oddziaływanie myśli filozoficznej na przemiany kulturowe i społeczne, co wydaje się mieć tak gorliwych zwolenników, jak i nieprzejednanych przeciwników.

1. ZAŁOŻENIA PROGRAMOWE HUMANIZMU RENESANSOWEGO

Epoka wcześniejsza, w humanizmie renesansowym oceniana krytycznie, wywarła negatywny wpływ na zmianę paradygmatów i ukształtowanie się nowożytnej metody naukowej¹. Wiązało się to z widoczną zmianą postawy wobec autorytetów,

¹ J. Ferrater Mora. *Suárez et la philosophie moderne*. „Revue de Métaphysique et de Morale” 68:1963 s. 59.

z doskonaleniem nauk przyrodniczych i dyscyplin szczegółowych, z równoczesnym powstawaniem nowożytnego pluralizmu metodologicznego. Z tym podejściem humanistycznym zmienił się sposób uprawiania nauki. Odtąd zaczęto uprawiać ją *in iuxta propria principia*, a więc w sposób niekontrolowany przez autorytety, lecz zasady naczelne w poznaniu². Wszystkim przemianom ideowo-kulturowym tego okresu towarzyszył wzrost wiedzy, który wszakże wymagał nowej systematyzacji.

Rekonstrukcja poglądów renesansowego humanizmu wskazuje, że jego idee nie pojawiły się w sposób przypadkowy. Towarzyszyły temu zmiany społeczne, ekonomiczne, wzrost aktywności mieszczaństwa, rozwój gospodarki naturalnej, handlu, kredytu i lichwy, kupiectwa, wymiany towarowe, eksploracje lądów i mórz między Europą, Afryką, Azją, gwałtowny rozwój produkcji włókienniczej i tekstylnej, przez co świat i życie ludzkie zaczynały być postrzegane jako jedna wielka „transakcja handlowa”³. Pieniądz zaczął jawić się jako „słowo magiczne” (*una magica parola*), dzięki któremu można kształcić się w mądrości, rozwijać nauki przyrodnicze, technikę, budować wspaniałą architekturę. Szlachectwo urodzenia czy czystość „błękitnej krwi”, a nawet pobożność przestały mieć znaczenie w kwestii rozwoju kultury, posiadały jedynie znaczenie fasadowe. Ważniejsza stała się przynależność do elity mieszczańskiej, zamożność, kupiectwo, handel, aktywność społeczna, zewnętrzny wyraz dobrobytu, zdobne ubiory, wykwintne potrawy gwarantujące rozkosze podniebienia przy zastawnych stołach. Drogą awansu stało się także wykształcenie humanistyczne i artystyczne. Bodaj najlepszym przykładem jest tutaj historia rodu Medyceuszów we Florencji w okresie *quattrocenta*.

Wszystkim tym przemianom ideowym w życiu społecznym towarzyszyło zeświecczenie kultury, skądinąd połączone z wyraźną laicyzacją etyczną. Kultura zaczęła wyzwalać się z wszelkich ram dogmatycznego sakralizmu średniowiecznego, wszelkie zaś sprawy natury religijnej wprzęgły się w refleksję antropocentryczną nad naturalnymi uzdolnieniami i przyziemnymi potrzebami człowieka. Prymat myślenia w kategoriach religijnych uległ duchowi humanistycznych ideałów nowożytnego człowieka, a więc przede wszystkim szukającego odpowiedzi na pytanie, jak doświadczać szczęścia ziemskiego i pełni życia w doczesności, nie zaś względem obietnicy wiecznego zbawienia lub potępienia. Ideałem stała się filozofia „człowieka kompletnego” (*l'uomo completo*). Stąd humanistyczne koncepcje cnoty i szczęścia przestały być dyktowane nakazami i zakazami chrześcijańskiego rozumienia moralności. Dotychczasowy model pojmowania wartości uległ

² E. Garin. *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*. Przeł. K. Żaboliński. Warszawa 1969 s. 13-14; Tenże. *Filosofi italiani del Quattrocento*. Firenze 1942 (rep. Roma-Firenze 2012); Tenże. *Prosatori latini del Quattrocento*. Milano – Napoli 1952; zob. także Vespasiano da Bisticci. *Vite di uomini illustri del secolo XV*. Firenze 1859.

³ Z. Kalita. *Etyka renesansowego humanizmu. Wykłady z dziejów myśli etycznej*. Wrocław 1992² s. 5-18.

wyraźnemu przewartościowaniu, podobnie jak pojmowanie szczęścia, wzorców osobowych, ideałów społecznych, cnót i wartości, gdzie miejsce nadprzyrodzonych wartości i ascetycznego podejścia do życia zajęły wartości naturalistyczne, materialne, połączone z „żądzą życia”. Stąd też w tym czasie ogromne zainteresowanie filozofią starożytną, szczególnie epikurejczyków i stoików, co niewątpliwie oddaje ducha epoki w ramach programowego powrotu do źródeł myśli klasycznej (*renovatio antiquitatis*). Jest to nowa jakość kultury i całkowite przeciwieństwo kultury średniowiecznej. Jak stwierdza Zdzisław Kalita:

Entuzjazm dla starożytności splata się nieraz u renesansowych humanistów ze skrajnie negatywnymi ocenami dorobku średniowiecza jako okresu «barbarzyństwa» (jak np. u Leonarda Bruniego), okresu «mroków» (jak u Giannozza Manettiego) i «ignorancji» (jak u Erazma z Rotterdamu). Cóż oni piszą – woła Erazm z Rotterdamu pod adresem pisarzy średniowiecznych – o państwie, ekonomii albo o zagadnieniach etycznych⁴.

Nawet tak chrześcijański filozof, jak Erazm z Rotterdamu (†1536), który uważał rozważania kosmologiczno-metafizyczne scholastyków za mało użyteczne w życiu ludzkim, pisał:

[...] zdają się nie rozumieć tego, co piszą! Toteż prędeż przebolałbym, gdyby zginął cały Szkot wraz z kilkoma takimi jak on niż księgi jednego Cycerona czy Plutarcha, nie dlatego, żebym tamtych całkowicie potępiał, lecz ponieważ czuję, że dzięki tym ostatnim czuję się lepszy, podczas gdy od czytania tamtych wstaję jakoś chłodniej usposobiony wobec prawdziwej cnoty, skłonniejszy natomiast do gniewu i kłótni⁵.

Wybitny znawca XV-wiecznego humanizmu Eugenio Garin (†2004), włoski historyk filozofii i kultury, pisząc o rozwoju humanizmu renesansowego, stwierdził:

[...] pomimo, iż miał on niejednolite oblicze w rozmaitych ośrodkach kulturowych, to jednak miał cechy wspólne, dzięki którym mógł wszędzie dotrzeć i wszędzie wyrwać głęboki i radykalnie nowatorski wpływ, będąc wyrazem zupełnie nowej postawy ludzkiej⁶.

⁴ Tamże s. 9.

⁵ Erazm z Rotterdamu. *Trzy rozprawy: Zachęta do filozofii chrześcijańskiej, Metoda prawdziwej teologii, Zbożna biesiada*. Przeł. i oprac. J. Domański. Warszawa 1960 s. 327.

⁶ E. Garin. *Filozofia Odrodzenia we Włoszech* s. 12.

Warto wspomnieć polskich badaczy, którzy również ukazują istotne przemiany tego okresu: S. Swieżawskiego, Z. Kuderowicza, J. Czerkawskiego, A. Nowickiego, R. Palacza, B. Suchodolskiego czy Z. Kalitę⁷.

Do najwybitniejszych koryfeuszów filozofii „nowego człowieka” i renesansowego humanizmu zaliczają się następujący autorzy epoki: Poggio Bracciolini (†1459) – odkrywca poematu Lukrecjusza *De natura rerum*, autor *Contra hypocritas* i słynnego traktatu o chciwości pt. *De avaritia*; Coluccio Salutati (†1406) – autor rozprawy o zaletach prawa i medycyny pt. *De nobilitate legum et medicinae*; Leonardo Bruni (†1444) – uczeń Salutatiego i autor *Historiae Florentini Populi*; Matteo Palmieri (†1475) – autor traktatu o życiu obywatelskim pt. *Della vita civile*; słynny humanista florencki Giannozzo Manetti (†1459) – autor wielu przekładów z języka greckiego i hebrajskiego (głównie tekstów etycznych i biblijnych), filolog i krytyk biblijny, sprawny polityk, odpowiedzialny za misje dyplomatyczne i państwowe powierzone mu przez Signorię Florencji okresu Cosimo dei Medici, autor bodaj najbardziej wzorcowego traktatu humanizmu renesansowego pt. *De dignitate et excellentia hominis* (*O godności i wielkości człowieka*), wydanego w 1532 r. i dedykowanego królowi Neapolu Alfonsowi Aragońskiemu, a w 1584 r. wpisany przez inkwizytora Hiszpanii do *Indeksu ksiąg zakazanych*; Leon Battista Alberti (†1459) – przedstawiciel humanizmu obywatelskiego (*umanesimo civile*) i autor równie sławnego traktatu o rodzinie *Della famiglia*; Guarino Veronese (†1460). Ponadto Lorenzo Valla (†1457) – autor traktatu o rozkoszach pt. *De voluptate* i dialogu *De mendaci religiosorum et nomine et praerogativa* (*O kłamliwym imieniu i rzekomej wyższości zakonnego trybu życia*), w którym uzasadniał swoje stanowisko naturalistyczne i hedonistyczne co do wartości życia, przypisując je epikurejczykom i cyrenaikom; Angelo Poliziano (†1494); Filip Kallimach (†1494) – starosta gostyniński, sekretarz Kazimierza IV Jagiellończyka i doradca Jana I Olbrachta; Cosimo Raimondi z Cremony (†ok. 1435) – preferujący hedonistyczną filozofię epikurejską; Giovanni Pico della Mirandola (†1494) – książę Mirandoli i Concordi, czołowa obok Marsilio Ficina (†1499) postać Akademii Platońskiej we Florencji;

⁷ S. Swieżawski. *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*. T. I: Poznanie. T. II: Wiedza. T. VI: Człowiek. Warszawa 1974-1983; Z. Kuderowicz. *Biografia kultury: o poglądach Jakuba Burckhardta*. Warszawa 1973; Tenże. *Filozofia nowożytnej Europy*. Warszawa 1989; J. Czerkawski. *Humanizm i scholastyka: studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*. Lublin 1992; A. Nowicki. *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*. Warszawa 1962; Tenże. *Grzegorz z Sanki*. Warszawa 1958; *Filozofia włoskiego Odrodzenia. Wybrane teksty z historii filozofii*. Wybór, wstęp, przypisy A. Nowicki. Warszawa 1967; *Filozofia francuskiego Odrodzenia. Wybrane teksty z historii filozofii*. Wybór, wstęp, przypisy A. Nowicki. Warszawa 1973; *Filozofia polska XV wieku*. Red. R. Palacz. Warszawa 1972; R. Palacz. *Od wiedzy do nauki: u źródeł nowożytnej filozofii przyrody*. Wrocław – Warszawa 1963; Z. Kalita. *W renesansowym regnum hominis. Giannozzo Manetti i jego filozofia człowieka na tle filozofii XV wieku*. Wrocław 1981; Tenże. *Człowiek i świat wartości: aksjologia renesansowego humanizmu (Acta Universitatis Wratislaviensis. Filozofia 17)*. Wrocław 1993.

Pietro Pomponazzi (†1523) – autor słynnego traktatu *De immortalitate animae* (*O nieśmiertelności duszy*), w którym dowodzi jej śmiertelności. Jego wykładów słuchał Mikołaj Kopernik. Choć nie jest wprost uważany za humanistę, jednak głosił idee materialistyczno-ateistyczne i był pod wpływem humanistów renesansowych. Także Niccolò Machiavelli (†1527); Charles de Bouvelles (†1566) – uczeń jednego z największych francuskich teologów i humanistów Jacques'a Lefèvre d'Étaples (†1566) oraz przedstawiciele polskiego humanizmu, jak Paweł z Worczyna (†1430) – bakałarz teologii i dziekan krakowskiej kolegiaty św. Floriana; Mikołaj Lasocki (†1450) – krewny Pawła Włodkowica (†1435), sekretarz królewski Władysława Jagiełły, kapelan i skarbnik Władysława Warneńczyka; Grzegorz z Sanoka (†1477) – profesor Akademii Krakowskiej i bodaj pierwszy przedstawiciel renesansowego humanizmu na ziemiach polskich; w końcu Jan z Ludziska (†ok. 1460) – również wielki humanista i profesor Akademii Krakowskiej.

W tym samym czasie obserwuje się szczególnie wyraźnie wzrastającą ateistyczną tendencję o zasięgu nie tylko filozoficznym, ale także kulturowo-społecznym, która przetrwała do czasów współczesnych pod późniejszą nazwą „tendencji postoświeceniowej”. Chodzi zwłaszcza o rozkwit renesansowego humanizmu antropocentrycznego, który pojawiał się w różnych postaciach, tj. scjentyistyczno-ewolucyjnej, demoliberalnej, mieszczańskiej, obywatelskiej i oświeceniowej⁸.

2. ZMIANA METODY I PRZEDMIOTU W FILOZOFII

W ścisłym związku z nowożytną dekonstrukcją kulturową świata *christianitas* pozostaje wymiar formalnego rozbicia aparatury i metod filozofii. Rezultatem zmian na gruncie filozofii jest bowiem świadome izolowanie się od ideałów scholastyki średniowiecznej. Wraz z rozwojem renesansowych studiów historyczno-filologicznych nowożytność odchodzi od formuły komentarza *ad literam* w kierunku rozpraw opartych o formę zarzutów i odpowiedzi, bez konieczności uzgadniania poglądów w kontekście historycznej ewolucji problemu i tradycji szkoły filozoficznej (np. tomistycznej, szkotystycznej). W badaniach filozoficznych dostrzeżono pewną swobodę, która ułatwiała myślenie nieskrępowane autorytetem, ortodoksją czy dogmatem. Podkreślano zasadę prostoty, neutralności, otwartości, wolności. W traktatach wyróżniał się głównie styl polemiczny wobec autorów średniowiecznych. Zaczęto kierować się własną inicjatywą i rozumieniem problemów, w czym zresztą widziano przejaw nowatorstwa i ducha nowych czasów. Zauważono, że średniowieczne komentarze i interpretacje fałszowały autentyczność poglądów autorów klasycznych, głównie Arystotelesa⁹. Jednym z pierwszych renesansowych

⁸ A.C. Crombie. *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*. T. 2. Przeł. S. Łypacewicz. Warszawa 1960 s. 133-152; Z. Kuderowicz. *Filozofia nowożytnej Europy* rozdz. 2.

⁹ R. Palacz. *Od wiedzy do nauki* s. 194.

rzeczników takiego podejścia, którzy wystąpili z krytyką średniowiecznego dziedzictwa chrześcijańskiego, był w środowisku paryskim arystotelik Lefèvre d'Étaples (Jacobus Faber Stapulensis), autor dwóch dzieł z zakresu arystotelizmu scholastycznego: *Totius philosophiae naturalis paraphrases* (1510) i *Paraphrasis in libros logicos Aristotelis* (1525). Był on uczniem jednego z największych włoskich humanistów – biskupa Werony Hermolausa Barbaro (†1493). Jako jeden z pierwszych podkreślał konieczność odrzucenia średniowiecznych komentarzy o charakterze nominalistycznym, cechujących się dużym stopniem zawłościami. Według niego odznaczały się one zafałszowaniem i deprecjonowały wartość myśli samego Arystotelesa¹⁰. Należy wspomnieć również Jakuba Zabarellę z Padwy (†1589), który studia logiki odbywał u Bernardyna Tomitano (†1576)¹¹. W metodzie naukowej reprezentował antyscholastyczny arystotelizm. Podobne stanowisko zajmował András Csalpinus z Pizy (†1603) – panteista, wielki anatomik, botanik, autor *Praxis universae artis medicae* (Travisii 1606) i pierwszego nowożytnego dzieła o roślinach *De plantis libri XVI* (Firenze 1583). Z biegiem czasu ludzie odrodzenia, głównie dzięki profesorom Uniwersytetu Paryskiego i Uniwersytetu Padewskiego, zaczęli uznawać laickie ideały światopoglądowe. Dominował postulat *ad fontem* – do źródeł. Arystotelizm nadal był studiowanym systemem, ale chętnie czytano także Platona. Zainteresowanie filozofią Platona doprowadziło do rozwinięcia licznych szkół neoplatonickich, m.in. szkoły padewskiej – Agostino Nifo (†1538)¹², Jakub Zabarella (†1589)¹³, akademii rzymskiej (*Accademia Romana*), florenckiej akademii platońskiej, której jednym z koryfeuszów był słynny Marsilio Ficino (†1499), autor *Theologia Platonica*¹⁴.

Forma komentarza przestała być obowiązującą metodą. Filozofia odrodzenia weszła w nową erę pisania luźnych traktatów i kursów filozofii, które stanowiły podręczniki uniwersyteckie (*philosophia recepta*). Dzieła typu *Cursus Conimbricensis* (1591-1607) profesorów z Coimbrzy¹⁵, *Commentarium in libros*

¹⁰ L. Bianchi. *From Jacques Lefevre d'Étaples to Giulio Landi: Uses of the dialogue in Renaissance Aristotelianism*. W: *Humanism and Early Modern Philosophy*. Ed. J. Kraye, M.W.F. Stone. Routledge 2000 s. 41-59.

¹¹ Ch.H. Lohr. *Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors So-Z*. „Renaissance Quarterly” 35:1982 s. 233-243.

¹² E.P. Mahoney. *A Note on Agostino Nifo*. „Philological Quarterly” 50:1971 s. 125-132; Augustini Niphi. *De immortalitate animae libellum*. Venetiis 1521; Tenże. *In librum Destructio destructionum Averrois commentarii*. Lyon 1529.

¹³ A. Poppi. *La dottrina della scienza in G. Zabarella*. Padua 1972; Iacobus Zabarella. *Apo-logia de doctrinae ordine Liber de quarta syllogismorum figura*. Venetiae 1589; Tenże. *De methodis*. W: *Opera omnia que ad perfectam Logice cognitionem acquirendam spectare censetur utilissima*. Venetiae 1617.

¹⁴ Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: *Studie e documenti*. T. 1-2. Ed. G.C. Gafragnini. Firenze 1986.

¹⁵ *Commentarii Collegii Conimbricensis SJ in universam Dialecticam Aristotelis I-II*. Conimbricae 1606. Więcej na temat profesorów wydziału sztuk w Coimbrze zob. A.A. Banha de Andrade.

Metaphysicorum Aristotelis i *Commentarii in logicam* (1604) Piotra da Fonseki¹⁶ oraz *Cursus philosophicus thomisticus* (1631) Jana od św. Tomasza (†1644)¹⁷ czy kursy Manuela de Góis (†1597)¹⁸, *Disputationes metaphysicae* Pedro Hurtado de Mendoza (†1651)¹⁹ i *Disputationes metaphysicae* (1597) Franciszka Suáreza (†1617) stanowią przykłady szkolnych kursów filozoficznych. Źródeł tych przemian należy również poszukiwać w obszernej literaturze przedmiotu, nie wspominając już o rozprawach XVI-XVII-wiecznych autorów prawie nieznanych²⁰, gdzie *index materialium* wskazuje na nową metodę formułowania problemów. Dość wspomnieć *Tractatus conceptum et signorum* Jacobusa Ledelha²¹, *Commentarium in Porphyrium et in universam Aristotelis logicam* Didacusa Masa²², *Commentarii in Isagogas Porphyrii et libros logicorum Aristotelis* Pierre'a Tartareta²³, *In logicam Aristotelis* Johanna Raulina²⁴ czy *Expositio in logicam Aristotelis* Georgusa z Brukseli²⁵.

Wyraźny ślad schematyzmu intelektualnej *doctrina communis* Kościoła u schyłku epoki *christianitas* sprawił, że przez swą autorytarność i dogmatyczność nauka ta nie cieszyła się poważaniem u większości myślicieli nowożytnych, a wręcz wzbudziła widoczne uprzedzenia. Jest to doniosłe zjawisko w nauce nowożytnej wśród autorów, którzy świadomie dystansowali się od wzorców nauczania Kościoła, jego metafizyki, teorii poznania, metod naukowych i dydaktycznych. Dość przywołać Immanuela Kanta (†1804), który z góry odrzucał tradycyjną

Os „Conimbricenses”. „Filosofia: Revista do Centro dos Estudos Escolásticos” 1:1955a nr 4 s. 31-36; Tenże. *A Renascença nos „Conimbricenses”*. „Brotéria: Revista Contemporânea de Cultura” 37:1943 nr 4 s. 271-284.

¹⁶ A.A. Coxito, M.L. Couto Soares. *Pedro da Fonseca*. W: *História do Pensamento Filosófico Português II: Renascimento e Contra-Reforma*. Ed. P. Calafate. Lisboa 2001 s. 455-502; zob. również reprint kursu dialektyki arystotelesowskiej: Pedro da Fonseca. *Instituições Dialécticas. Institutionum Dialecticarum libri octo*. Coimbra 1964.

¹⁷ Ioannis a Sancto Thoma. *Cursus philosophicus thomisticus*. Vol. 1: *Ars Logica*. Parisiis 1883; Tenże. *Cursus philosophicus thomisticus*. Vol. 1: *Ars Logica*. Taurini 1930 (wydanie najbardziej dostępne).

¹⁸ M. de Góis. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, in duos libros de Generatione et Corruptione, Aristotelis Stagiritae*. Conimbricae 1597; Tenże. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, in tres libros de Anima, Aristotelis Stagiritae*. Conimbricae 1598.

¹⁹ P. Hurtado de Mendoza. *Disputationes metaphysicae*. Lugundi 1624.

²⁰ V. Muñoz Delgado. *Lógica hispano-portuguesa e iberoamericana en El siglo XVII*. „Cuadernos Salamantinos de Filozofia” 9:1982 s. 270-390.

²¹ Książka nie posiada daty ani miejsca wydania. Egzemplarz znajduje się w Bibliotece Narodowej w Edynburgu (National Library of Scotland). Zob. E.J. Ashworth. *The historical origins of John Poinsett's Treatise on Signs*. „Semiotica” 69:1988 nr 1/2 s. 146.

²² D. Mas. *Commentarium in Porphyrium et in universam Aristotelis logicam*. Mainz 1621.

²³ P. Tartaret. *Commentarii in Isagogas Porphyrii et libros logicorum Aristotelis*. Parisiis 1520.

²⁴ J. Raulin. *In logicam Aristotelis*. Parisiis 1500.

²⁵ Georgus a Brussels. *Expositio in logicam Aristotelis*. Lyon 1504.

metafizykę, podkreślając bezużyteczność tej „fałszywej sztuki”, której „pokrętność subtelnych wnioskowań” fałszuje prawdy dostępne zdrowemu rozsądkowi²⁶.

3. ZMIANA IDEOWA W KULTURZE I NAUCE

Zmianę ideową dostrzega się również w kontekście innego, równie znaczącego rozróżnienia. Mianowicie w nowożytnej konfrontacji rozumu z wiarą, filozofii z teologią. Jest to jeden z najważniejszych aspektów przemian kulturowo-społecznych, naukowych i filozoficznych. Zmiana sposobu myślenia w ramach konfrontacji, jaka nastąpiła w tym czasie, sprawiła, że świat do dnia dzisiejszego zdaje się ponosić konsekwencje tych przemian. Nie ulega wątpliwości, że humaniści odrodzenia i oświecenia mieli głównie nastawienie antyklerykalne²⁷. Nieuniknioną konsekwencją stała się nieskrywana pogarda dla dorobku myśli średniowiecznej, a także eksponowanie prymatu wartości materialistyczno-empirycznych nad duchowymi.

Doceniono wartość poznawczą badań empirycznych i naturalną sprawdzalność, weryfikację, eksperyment, interdyscyplinarną relację nauk. Ideałem poznania stało się poznanie naukowe, które znamionuje antropologiczne podejście do człowieka, a jego zaprzeczeniem – „naiwna wiara”, dogmatyzm, mistycyzm. Można tu mówić o przejściu od *scientia contemplativa* do *scientia activa et operativa*, od θεωρία do πράξις. Znalazło to dobitny wyraz w pochwalę form życia doczesnego u wspomnianego Coluccio Salutati (†1406) czy włoskiego humanisty Pandolfo Collenuccio (†1504), który obalał doniosłość średniowiecznej wiedzy spekulatywnej i metafizycznej, twierdząc, iż filozofia wyrasta raczej z życia niżeli z kontemplacji (*vita philosophum facit, non doctrina*). W szerszym znaczeniu główną rolę w ludzkim działaniu i poznaniu przyznano rozumowi, w tym rozumowi praktycznemu, a podstawowym wyróżnikiem człowieczeństwa nie było już odwoływanie się do czynników nadprzyrodzonych, szczególnie silnie odczuwanych w średniowieczu, i definiowanie bytu ludzkiego w horyzoncie zależności Bóg – człowiek, lecz działalność człowieka z wszelkimi przejawami jego racjonalności. Rozum i racjonalizm zostały uznane za jedyne i autonomiczne źródło wiedzy w nowej umysłowości Europy Zachodniej. Zaczęło dominować przeświadczenie o całkowitej racjonalizacji życia i myślenia, o możliwości stworzenia pewnej i kompletnej metody poznawczej, która mogłaby posłużyć do holistycznego opisu

²⁶ I. Kant. *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*. Przekł. pod red. M. Żelaznego. Kęty 2004 s. 41.

²⁷ W. Ullmann. *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*. Przeł. J. Mach. Łódź 1985 s. 14-15.

rzeczywistości człowieka o charakterze racjonalnym (*mathaesis universalis*)²⁸. Świadoma działalność człowieka w polu nauki została nakierowana na przekształcanie dotychczasowych paradygmatów myślenia o rzeczywistości w aspekcie religijnym i przystosowania ich do potrzeb ludzkiej racjonalizacji, a więc na tworzenie człowieka nowej świadomości (*homo novus*), nowych wartości, szczególnie kształtowanie umiejętności praktycznych (*homo oeconomicus*). Tego typu założenia nie pozostały bez wpływu na budowanie nowych koncepcji filozoficznych.

Te naturalistyczne priorytety doprowadziły do podważenia boskich fundamentów wiedzy, nie dając w zamian niezachwianej pewności w nowych systemach. Z drugiej strony, proces ten zdawał się prowadzić do gmatwaniny nowoczesnych teorii, słów i metod, wśród których dobrze znane pojęcia (jak łaska, grzech, zbawienie itp.) stały się wręcz pustymi frazesami (Ulrich Lange). W ten sposób ukształtował się nowy paradygmat kultury wyznaczany przez rozum naukowy, a od czasów Dawida Hume'a (†1776) opierający się na empiryzmie i czerpiący inspirację z Comte'owskiej nauki oraz myśli Kanta²⁹. W aspekcie teoriopoznawczym chodziło więc o zawężenie założeń metafizycznych filozofii realistycznej i sprowadzenie ich do danych empirycznych, a przez to ograniczenie poznania wyłącznie do sfery rozumu i podmiotu³⁰. W sensie zaś ideologicznym chodziło o odrzucenie treści religijnych o charakterze nadprzyrodzonym. Dzięki tym przemianom w nauce i kulturze wcześniejszy model uprawiania wiedzy przekształcił się w model pozytywistyczny, który zakładał metodologiczne kryterium indukcji i uogólnianie faktów. Krytyczny racjonalizm i indukcja posiadały wówczas niekwestionowaną przewagę nad metafizyką i religią. Nauka zdawała się konstituować świecki ideał ogólnoludzkiej cywilizacji.

Okres między XV a XVIII w. był czasem przełomu, rewolucji naukowych, kształtowaniem się nauk szczegółowych, jak mechanika, dynamika, botanika, anatomia, morfologia, zastosowaniem metod matematycznych do pomiaru, narzędzi i maszyn³¹. Badania na gruncie przyrodoznawstwa i wzrost zainteresowań nowożytną filozofią kultury zmieniły horyzont rozumienia pojęć i wartości. Antropologia humanizmu renesansowego stanowiła *loci communis* literatury humanistycznej. Była traktowana jak klucz do nowożytnego humanizmu. W okresie odrodzenia mówiło się o zaletach empiryzmu i ewolucji antropologicznej człowieka. Zasadnicze wątki empiryzmu można odnaleźć w *Novum Organum* z 1620 r. lorda kancлера Francisca Bacona (†1626), który ze szczególną starannością wyznaczył nową strategię postępowania naukowego, tj. krytycyzm badawczy, połączenie indukcji

²⁸ A. Koyré. *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*. Przeł. O. Kubińska, W. Kubiński. Gdańsk 1998.

²⁹ W. Skoczny. *Tradycja a nauka*. W: *Tradycja w Kościele (materiały z sympozjum)*. Kraków 1994 s. 16-17.

³⁰ M.A. Krąpiec. *Człowiek i prawo naturalne*. Lublin 1975 s. 9.

³¹ A.C. Crombie. *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej* s. 153-348.

naukowej z weryfikacją eksperymentalną. Należy uwzględnić także *Astronomia Nova* z 1609 r. Johanna Keplera (†1630), następcy duńskiego astronoma żyjącego przed wynalezieniem teleskopu – Tycho de Brahe'a (†1601). W swoim dziele Kepler nie tylko przedstawił prawidłowe prawa ruchu planet, których hipotetyczny opis nakreślił w *De revolutionibus orbium caelestium* Mikołaj Kopernik (†1543), ale wprowadził mechanikę (tj. eksperyment połączony z wiedzą matematyczną) w nowe czasy.

4. EZOTERYKA I UTOPIE FILOZOFICZNO-SPOŁECZNE

Na tle rozwoju nowożytnego racjonalizmu dość zaskakujący wydaje się fakt, że tendencje naukowo-filozoficzne dopuszczały także irracjonalizm i antyracjonalizm, czego pewnym dowodem może być to, że w renesansie wzrosło zainteresowanie mistyką i magią, co z pewnością wskazuje na wyraźny konflikt z racjonalizmem epoki. Astrologia stała się wielce przemożną wiedzą, a rozwijające się środowiska astrologiczne i ezoteryczne w Europie sprawiły, że była ona dominującą nauką niektórych uniwersytetów. Obok tendencji gnostycznych, panteistycznych, teozoficznych, jak i rodzącej się właśnie historiozofii astrologicznej rozwijały się spirytualizm, kabalistyka, alchemia, a wraz z nią – poprzez szereg eksperymentów chemicznych nad procesami sublimacji, destylacji, trawienia, topienia i żarzenia materiałów i substancji – zostały położone podwaliny pod nowożytną naukę i przyrodoznawstwo. W wiekach XVI i XVII nastąpiło niebywałe zainteresowanie alchemią, zwaną ówczesnie „sztuką królewską” (*ars regia*). Uważa się, że do jej rozkwitu przyczyniła się średniowieczna medycyna arabska, która *de facto* stała na wyższym poziomie niż mądrość państw Europy Zachodniej. Wniosła w ten obszar wiedzę wywodzącą się z Mezopotamii, Indii, Persji, Syrii, Egiptu i Grecji. Do najslawniejszych alchemików należeli Agrippa von Nettesheim (†1535) – autor *Philosophia occulta* (1530); żyjący na przełomie XV i XVI w. Salomon Trismosin – wynalazca „eliksiru życia” i autor *Splendor Solis* (1582); jak również Teophrastus Aureolus Bombastus von Hohenheim, zwany Paracelsusem (†1541) – twórca tajemnie zakodowanej receptury, która miała służyć do wytworzenia kamienia filozoficznego; oraz John Dee (†1609) – spirytysta przebywający na dworze króla Stefana Batorego. Interesujące wydają się podania, zgodnie z którymi między 1450 a 1460 r. Kraków był jednym z najżywiej rozwijających się ośrodków astrologicznych³².

Myśl utopijna z XVI i XVII w. była w istocie powiązana z filozofią, a nawet okultyzmem, alchemią i wiedzą ezoteryczną. Różnorodne koncepcje odrodzeniowe utopii (a później oświecenia) były żywo obecne w literaturze filozoficznej, mając

³² A. Birkenmajer. *Études d'histoire des sciences en Pologne*. Wrocław 1972 s. 469-482.

ważny wpływ na liczne wydarzenia społeczne, naukowe, inspirując rewolucje polityczne. Problematyka ta pojawiła się u Athanasiusa Kirchera (†1680) w *Topographia paradisi terestris*, wydanej w Amsterdamie w 1675 r.; u Heinricha Büntinga (†1606) w dziele *Itinerarium Sacrae Scripturae* z Magdeburga z 1581 r. Dzieło to stanowiło podręcznik, a raczej przewodnik podróży po Piśmie Świętym, zawierało istotne elementy utopijne myśli filozoficznej odrodzenia. Ponadto należy wspomnieć dzieło *Alchemiczne zaślubiny Christiana Rosenkreutza* Johanna Valentina Andreae (†1654), różokrzyżowca, niemieckiego alchemika, kabalisty, filozofa i teologa, czy też jego rozprawę *Reipublicae Christianopolitanae descriptio* wydaną w Strasburgu w 1619 r. Jest to opis *Republiki Christianopolis* i zarazem wzór idealnego miasta-państwa, pełnego zakładów rolniczych, manufaktur, ogrodów, wspólnych stołówek itp. Andrea w reformacji luterńskiej dostrzegał nowy model duchowości i życia społecznego, proponując drogę reform duchowych i intelektualnych świata. Większość utopistów odrodzenia odrzucała chrześcijaństwo Kościoła katolickiego. Przeciwnie, poprzez protestanckie czy luteranckie, a czasem nawet gnostyczne reformy wolnomyślicieli postulowano nowy porządek duchowy dla ludzkości, inne rozumienie lub wprost odrzucenie dogmatów. Przy czym pozornie sugerowano zjednoczenie ludzkości pod nową ideą lub doktryną filozoficzną, która szczególnie gloryfikowała postęp naukowy, techniczny rozwój cywilizacji i interdyscyplinarną współpracę uczonych wszystkich dziedzin nauki.

Dużą rolę w przemianach kulturowo-ideowych odegrał traktat *Di Lucio Vitruvio Pollione de Architectura* z 1521 r. pióra niejakiego Cesare Cesariano (†1543), który propagował te same idee utopii i wizji społeczeństwa idealnego, które na niemal 16 wieków wcześniej ukazywał Witruwiusz (†15 p.n.e.). Ten ostatni był architektem za panowania Juliusza Cezara i Oktawiana Augusta, konstruktorem maszyn wojennych. Jego traktat *Dziesięć ksiąg o architekturze* okazał się w XVII w. bezcennym dziełem świata antycznego o metodach, strukturach i budowlach wznoszonych przez Greków czy w okresie Republiki Rzymskiej. Ten niesamowity traktat ma znamiona utopii oświeceniowej, w którym Witruwiusz łączył teorie filozoficzne, astronomiczne i architektoniczne. Ponadto warto wspomnieć Antona Francesco Doniego (†1574) i jego dzieło *Les mondes celestes, terrestres et infernaux* wydane w 1578 r. w Lyonie, w którym świat ziemski został ukazany jako świat boski. Ponadto dzieło księżnej Newcastle Margaret Cavendish (†1673) *The Blazing World* (Londyn 1666), a także dzieło-mapę Jamesa Wadswortha (†1817) pt. *A Plan of the Town of New Haven with All the Buildings in 1748*, obraz idealnej organizacji społecznej w Connecticut.

Wspomniane dzieła wydają się prefiguracją przemian w kulturze, które były inspirowane przez nowe idee nowożytne. Zdecydowanie jednak największym oddziaływaniem w kulturze mogą poszczycić się trzy prace o charakterze filozoficznym: *Utopia* Thomasa More'a z 1516 r.; *Nowa Atlantyda* Francisca Bacona z 1627 r. (wydana po śmierci autora), a także niebywale ezoteryczne dzieło *Civitas solis*

(*Miasto słońca*) Thomasa Campanelli. Manuskrypt tego dzieła został spisany po włosku w 1602 r., po raz pierwszy w języku łacińskim zostało wydane we Frankfurcie w 1623 r., a następnie jako drugie wydanie łacińskie w Paryżu w 1637 r.

W tych trzech pracach Morus (†1535), Campanella (†1639) i Bacon (†1626) przedstawili trzy różne obrazy utopii społecznych i kulturowych, opartych na określonym modelu duchowości, filozofii, statusie nauk i organizacji miast. Były to zarazem trzy różne typy egalitaryzmu. U Morusa dominował egalitaryzm materialny. Społeczeństwo zostało przedstawione w formie zatomizowanej, gdzie dominowała zachowawczość wspólnotowa, identyczność przedmiotowa co do statusu obywateli. Najważniejsza była samowystarczalność. W koncepcji Morusa zmienił się jednak status nadawany przedmiotom, np. złoto jest kruszczem, którym ozdabia się skazańców, ludzi napiętnowanych. Z kolei u Campanelli mamy do czynienia z egalitaryzmem jakościowym. Campanella dostrzegł relatywizm wartości, ludzki czynnik względności, zmienności. Dlatego idea nieuniknionego postępu i dominacja wiedzy nad religią była tutaj wyraźnie obecna. Liczyły się dystrybutywność, wymiana talentów, zdolności, zróżnicowanie, indywidualizm, wymiana handlowa. Dzieło Campanelli – zbudowane w formie dialogu między Wielkim Mistrzem zakonu rycerskiego szpitalników a genueńskim żeglarzem, który opowiada historię o przedziwnym mieście, w którym mieszkają Solariusze oddani kultowi pracy – jest książką, której idee dostrzega się u Charles’a Fouriera (†1837) w koncepcjach monarchii idealnej i socjalistycznej utopii. W *Mieście słońca* na samym szczycie hierarchii społecznej stoi naczelny Metafizyk otoczony przez trzech doradców „mocy”, „mądrości” i „miłości” (triumwirzy), a Wielkie Zgromadzenie odbywa się przy pełni księżyca. Dzieło Campanelli zainspirowało w XVIII w. Adama Smitha (†1790), szkockiego myśliciela i filozofa, autora badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów. Zresztą dokonania Smitha doprowadziły do wyodrębnienia się ekonomii jako osobnej dziedziny wiedzy. Campanellą inspirował się też Jan Amos Komeński (†1670), czeski pedagog i filozof mieszkający w Lesznie, a zmarły w Amsterdamie jako reformator protestancki. Natomiast u Bacona w *Nowej Atlantydzie* spotykamy się z egalitaryzmem jeszcze innego typu, a mianowicie niemal z całkowitym antymaterializmem. W jego koncepcji istotna jest wiedza abstrakcyjna, na podstawie której tworzy się formalność i instrumentalną strategię wobec obywateli państwa. Najważniejsza jest więc gnoza i wiedza tajemna, a przede wszystkim filozoficzna analiza przyczyn wszystkich zjawisk. Znajomość przyczyn, które musi posiadać ktoś na wzór Wielkiego Architekta, pozwala na układanie systemu w ramach podobieństw klasowych, jeśli nie wprost określa metodologię inżynierii społecznej. Pozwala na reproduktywność, zwielokrotnienie dóbr, a więc na „Nową Atlantydę”, którą kieruje idea *prosperity*, tj. dobrobytu i pomyślności społecznej, jak również idea nieograniczonego postępu i pomnażania dóbr.

Podstawy utopii społecznej w okresie odrodzenia wyrastają albo z koncepcji filozoficznych, albo z wiedzy ezoterycznej. Zajmuje ona istotne miejsce w historii

idei. Biorąc pod uwagę choćby dzieło Campanelli i szukając powiązań ideowych w tle, łatwo zauważymy, że Campanella był pod silnym wpływem kabały, którą starał się adoptować do doktryny chrześcijańskiej. W jego dziele można zauważyć liczne odniesienia do szkockich ceremonii wolnomularzy, zwłaszcza jeśli chodzi o miejsca, pomieszczenia, rozmieszczanie mebli i przedmiotów. Wspomina on również o nowej gwiazdzie gwiazdozbioru Kasjopei, która miała rzekomo zwiastować nową monarchię i rewolucję praw, obyczajów, przemianę wartości, ale także nadejście nowej wiedzy królewskiej, masońskiej sztuki (*ars regia*). Miała wskazywać na nowych proroków, nowe objawienie i odnowienie wszystkiego w nowym porządku świata. Tego typu elementy i koncepcje, którym przyświecały te same założenia, pojawiły się w pierwszym manifestie różokrzyżowców z 1614 r. pt. *Fama Fraternitatis*, gdzie wspomina się o nowych gwiazdach w konstelacji Węża i gwiazdozbiorze Łabędzia, które także miały zwiastować nowe czasy i rewolucje, nowy porządek świata. Nie można więc wykluczyć, że nieformalne, tajne stowarzyszenia i bractwa były powiązane z kabalistami i alchemikami XVI i XVII w. Co więcej, ich wiedza i odkrycia, często działające przeciwko religijnym dogmatom, były podstawą do wymiany idei i kształtowały „od wewnątrz” duchowość kultury i przemiany w nauce tamtych czasów.

Obok Campanelli warto wspomnieć jeszcze dwóch myślicieli ezoterycznych – Pico della Mirandolę (†1494) i Francesco Giorgia (†1540). Ten ostatni był franciszkańskim mnichem, autorem dzieła *De harmonia mundi totius* z 1525 r. Frances Ames Yates w swojej głośnej książce *Okultystyczna filozofia w erze elżbietańskiej* omawia postać Giorgia, przedstawiając go jako wprawionego okultystę i kabalistę. Giorgio twierdził dość przewrotnie, że kabała jest podstawą prawd chrześcijańskich. Z kolei po śmierci Pica della Mirandoli cała literatura jego pokaźnej biblioteki, w tym wszystkie manuskrypty i tłumaczenia (np. *Bramy niebios*), została przekazana do Biblioteki Watykańskiej. Stąd wiemy, że Picco miał bibliotekę pełną dzieł kabalistycznych, alchemicznych i okultystycznych, tłumaczonych dla niego przez żydowskiego konwertytę. Elementy hermetycznej filozofii, którą odnajdujemy w twórczości Picca della Mirandoli i Francesco Giorgia opierały się na alchemicznych pismach przypisywanych Hermesowi Trismegistosowi, autorowi tzw. *Tablicy szmaragdowej*, która rzekomo zawierała całą wiedzę magiczną i alchemiczną.

PODSUMOWANIE

Przeformułowanie ideowo-kulturowe między XV a XVIII w., które przeniknęło dogłębnie Zachód, można również nazwać rewolucją kulturalną. Doktryny te sprzyściły się z rewolucją przemysłową i tendencjami empiryczno-materialistycznymi. Jednak wydaje się, że *de facto* zmierzały jedynie do pozbawienia człowieka

wszelkiej formy transcendencji (w tym sfery chrześcijańskiego *sacrum*), która stanowiła podstawę poprzednich cywilizacji. Była to rewolucja kulturalno-filozoficzna i próba ustanowienia prawdziwej antyreligii, tj. racjonalizmu, empiryzmu, materializmu, antropocentryzmu, pozytywizmu, scjentyzmu. Ściślej mówiąc, jest to antyreligia, która od czasów nowożytności zdaje się systematycznie dezintegrować tradycję chrześcijańską, jej paradygmaty, moralność, teorie i wartości ideowe. Jej specyficzny program odrzuca w sferze epistemologicznej charakterystyczne dla średniowiecza fundamenty poznania metafizycznego, będącego wszakże integralną częścią intelektualnej doktryny Kościoła i *christianitas*.

Wbrew obiegowej opinii przełom renesansowego humanizmu i nauki nowożytnej nie sprowadzał się wyłącznie do odkrywania kultury antycznej (*restitutio antiquitatis*) – znanej przecież już w średniowieczu – czy też poszerzania wiedzy o świecie i człowieku. Nade wszystko zmierzało to do czegoś więcej; do nadania człowiekowi i jego wytworom nowego znaczenia. Innymi słowy, znaczenia o wyraźnym zabarwieniu świeckiego światopoglądu, który był nakierowany na usunięcie wpływów religijnych z życia i poznania. Wydaje się, iż humanizm renesansowy był pierwszym prądem filozoficznym w dziejach Zachodu, który wyraźnie zakwestionował działalność człowieka w porządku religijnym. Podejście takie przyczyniło się do rozkładu modelu społeczeństw opartych na tradycji religijnej, a także stanowiło grunt pod przyszłe rozwiązania liberalistyczne w kulturze, nauce i polityce. Ponadto można stwierdzić, że wykluczenie z obszaru filozofii poznania teologicznego czy metafizycznego, a także relacji rozum – wiara prowadził do wyłączenia z pola dociekań intelektu sfery boskiej, w konsekwencji wiodąc do czysto racjonalistycznych bądź irracjonalistycznych utopii. Wzrost krytycyzmu nowożytnego doprowadził do rewizjonizmu w stosunku do tradycyjnych poglądów metafizycznych i odrzucenia scholastyki, jej etosu religijnego oraz przekonań ideowo-kulturowych, bez konieczności odwoływania się do sfery *sacrum*.

BIBLIOGRAFIA

- Ashworth E.J.: *The historical origins of John Poincaré's Treatise on Signs*. „Semiotica” 69:1988 nr 1/2 s. 129-147.
- Augustini Niphi: *De immortalitate animae libellum*. Venetiis 1521.
- Augustini Niphi: *In librum Destructio destructionum Averrois commentarii*. Lyon 1529.
- Banha de Andrade A.A.: *A Renascença nos „Conimbricenses”*. „Brotéria: Revista Contemporânea de Cultura” 37:1943 nr 4 s. 271-284.
- Banha de Andrade A.A.: *Os „Conimbricenses”*. „Filosofia: Revista do Centro dos Estudos Escolásticos” 1:1955a nr 4 s. 31-36.
- Bianchi L.: *From Jacques Lefevre d'Étaples to Giulio Landi: Uses of the dialogue in Renaissance Aristotelianism*. W: *Humanism and Early Modern Philosophy*. Ed. J. Kraye, M.W. F. Stone. Routledge 2000 s. 41-59.
- Birkenmajer A.: *Études d'histoire des sciences en Pologne*. Wrocław 1972.

- Commentarii Collegia Conimbricensis SJ in Universam Dialecticam Aristotelis I-II*. Conimbricæ: Ex Officina Didacis Gomez Loureyro 1606.
- Coxito A.A., Couto Soares M.L.: *Pedro da Fonseca*. W: *História do Pensamento Filosófico Português II: Renascimento e Contra-Reforma*. Ed. P. Calafate. Lisboa: Editorial Caminho 2001 s. 455-502.
- Crombie A.C.: *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*. T. 2. Przeł. S. Łypacewicz. Warszawa: PAX 1960.
- Czerkawski J.: *Humanizm i scholastyka: studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*. Lublin: RW KUL 1992.
- Erazm z Rotterdamu: *Trzy rozprawy: Zachęta do filozofii chrześcijańskiej, Metoda prawdziwej teologii, Zbożna biesiada*. Przeł. i oprac. J. Domański. Warszawa 1960.
- Ferrater Mora J.: *Suárez et la philosophie moderne*. „Revue de Métaphysique et de Morale” 68:1963 s. 57-69.
- Filozofia francuskiego Odrodzenia. Wybrane teksty z historii filozofii*. Wybór, wstęp, przypisy A. Nowicki. Warszawa 1973.
- Filozofia polska XV wieku*. Red. R. Palacz. Warszawa 1972.
- Filozofia włoskiego Odrodzenia. Wybrane teksty z historii filozofii*. Wybór, wstęp, przypisy A. Nowicki. Warszawa 1967.
- Fonseca P. da: *Instituições Dialécticas. Institutionum Dialecticarum libri octo*. Coimbra: Universidade de Coimbra 1964.
- Garin E.: *Filosofi italiani del Quattrocento*. Firenze 1942 (rep. Roma-Firenze 2012).
- Garin E.: *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*. Warszawa 1969.
- Garin E.: *Prosatori latini del Quattrocento*. Milano – Napoli: Riccardo Ricciardi Editore 1952.
- Georgus a Brussels: *Expositio in logicam Aristotelis*. Lyon 1504.
- Góis M. de: *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, in duos libros de Generatione et Corruptione, Aristotelis Stagiritæ*. Conimbricæ: Ex Officina Antonii a Mariz 1597.
- Góis M. de: *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima, Aristotelis Stagiritæ*. Conimbricæ: Typis et expensis Antonii a Mariz 1598.
- Hurtado de Mendoza P.: *Disputationes metaphysicæ*. Lugundi 1624.
- Ioannis a Sancto Thoma: *Cursus philosophicus thomisticus*. Vol. 1: *Ars Logica*. Parisiis: L. Vivès 1883.
- Ioannis a Sancto Thoma: *Cursus philosophicus thomisticus*. Vol. 1: *Ars Logica*. Taurini: P.B. Reiser 1930.
- Kalita Z.: *Człowiek i świat wartości: aksjologia renesansowego humanizmu (Acta Universitatis Wratislaviensis. Filozofia 17)*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski 1993.
- Kalita Z.: *Etyka renesansowego humanizmu. Wykłady z dziejów myśli etycznej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1992².
- Kalita Z.: *W renesansowym regnum hominis. Giannozzo Manetti i jego filozofia człowieka na tle filozofii XV wieku*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski 1981.
- Kant I.: *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*. Przeł. pod red. M. Żelaznego. Kęty 2004.
- Koyré A.: *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*. Przeł. O. Kubińska, W. Kubiński. Gdańsk 1998.

- Krapiec M.A.: *Człowiek i prawo naturalne*. Lublin 1975.
- Kuderowicz Z.: *Biografia kultury: o poglądach Jakuba Burckhardta*. Warszawa: Czytelnik 1973.
- Kuderowicz Z.: *Filozofia nowożytnej Europy*. Warszawa: PWN 1989.
- Lohr Ch.H.: *Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors So-Z.* „Renaissance Quarterly” 35:1982 s. 233-243.
- Mahoney E.P.: *A Note on Agostino Nifo*. „Philological Quarterly” 50:1971 s. 125-132.
- Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: *Studie e documenti*. T. 1-2. Ed. G.C. Gafragnini. Firenze 1986.
- Mas D.: *Commentarium in Porphyrium et in universam Aristotelis logicam*. Mainz 1621.
- Muñoz Delgado V.: *Lógica hispano-portuguesa e iberoamericana en El siglo XVII*. „Cuadernos Salamantinos de Filosofía” 9:1982 s. 270-390.
- Nowicki A.: *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*. Warszawa 1962.
- Nowicki A.: *Grzegorz z Sanoka*. Warszawa 1958.
- Palacz R.: *Od wiedzy do nauki: u źródeł nowożytnej filozofii przyrody*. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk: Ossolineum 1979.
- Poppi A.: *La dottrina della scienza in G. Zabarella*. Padua 1972.
- Raulin J.: *In logicam Aristotelis*. Paris 1500.
- Skoczny W.: *Tradycja a nauka*. W: *Tradycja w Kościele (materiały z sympozjum)*. Kraków 1994.
- Suchodolski B.: *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*. Warszawa 1963.
- Świeżawski S.: *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*. T. I: *Poznanie*. T. II: *Wiedza*. T. VI: *Człowiek*. Warszawa 1974-1983.
- Tartaret P.: *Commentarii in Isagogas Porphyrii et libros logicorum Aristotelis*. Paris 1520.
- Ullmann W.: *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*. Przeł. J. Mach. Łódź 1985.
- Vespasiano da Bisticci: *Vite di uomini illustri del secolo XV*. Firenze 1859.
- Zabarella I.: *Apologia de doctrinae ordine Liber de quarta syllogismorum figura*. Venetiae 1589.
- Zabarella I.: *De methodis*. In: *Opera omnia que ad perfectam Logice cognitionem acquirendam spectare censetur utilissima*. Venetiae 1617.

Streszczenie: Artykuł dotyczy systematyzacji idei i istotnych prądów filozoficznych, które oddziaływały na przemiany naukowe oraz kulturowe między XV a XVIII w. Koncentruję się w nim na rozwoju wiedzy, kształtowaniu nowych paradygmatów po upadku średniowiecznego świata christianitas, a więc na naukowych ideach związanych z erą wynalazków i odkryć w dziedzinach przyrodoznawstwa, kosmologii, w obserwacjach badawczych połączonych z matematyzacją wiedzy, sprawdzalnością, eksperymentem itd. Ukazuję źródła filozoficzne tego rozwoju, a także znaczenie przemian ideowych w kulturze renesansowego humanizmu, mające odzwierciedlać doskonały porządek rzeczywistości człowieka (harmonia mundi). Wiele z tych zagadnień idei dominujących w nowożytności wywołuje gwałtowność polemik co do moralnych intencji rozwoju i przemian, które wynikały z materialistycznych założeń filozoficzno-społecznych. Te doniosłe idee zdają się stanowić odbicie nieprzypadkowych akcentów oddziaływania nauki i filozofii na kulturę, niekiedy powiązane z wiedzą ezoteryczną, kabałą i alchemią.

Słowa kluczowe: humanizm renesansowy, utopie społeczne, ideały nowożytne, wartości odrodzeniowe.