

P.79463



19079463000000

ut Filozofii i Socjologii

Bartłomiej Keckermann i filozofia



Danilo Facca



INSTYTUT
FILOZOFII
I SOCJOLOGII
POLSKIEJ
AKADEMII
NAUK

Danilo Facca

Bartłomiej Keckermann
i filozofia



Polska Akademia Nauk Instytut Filozofii i Socjologii

Renesans i Reformacja
Studia z historii filozofii i idei

Pod redakcją
Lecha
Szczuckiego

Tom 26

Danilo Facca: Bartłomiej Keckermann i filozofia

<http://rcin.org.pl/ifis>

Danilo Facca
Bartłomiej Keckermann
i filozofia



Warszawa 2005
Polska Akademia Nauk Instytut Filozofii i Socjologii

<http://rcin.org.pl/ifis>



Recenzenci
prof. dr hab. Jan Czerkowski
prof. dr hab. Lech Szczucki

Okladkę projektował
Michał Bernaciak

Na okładce wykorzystano podobiznę 36-letniego Bartłomieja Keckermanna z: *Systema
physicum* (Dantisci 1610) ze Zbiorów Specjalnych BUW (syg. 28.20.3.2630)

Copyright © by Danilo Facca and Wydawnictwo IFiS PAN, 2005

CD,
21.06.05
A.57/05
PAN

ISBN 83-7388-073-9
ISSN 0860-1445
<http://rcin.org.pl/ifis>

Spis treści

Wstęp	7
I. Kariera logiczna	15
Filozofia jako logika	17
Keckermann i Ramus	21
Filozofia jako metodologia. <i>Loci communes</i>	25
Logika w służbie refutacji. Dowodzenie i zasady	33
II. Kariera teologiczna	57
Teologia i metodologia	59
Teologia i logika	64
Polemiki	69
III. O jedności filozofii	91
Problem ciągłości	91
<i>Praecognita philosophica</i>	94
Powstanie <i>cursus philosophicus</i>	116
IV. Metafizyka: królowa nauk czy ciało obce?	131
Ontologia i teologia	131
Dwie nauki pierwsze	140
I znowu <i>ancilla theologiae</i>	145
V. Dyscypliny filozoficzne. „Nauki”. Fizyka	153
Filozofia natury <i>ad maiorem Dei gloriam</i>	155

Pseudonauki: alchemicy	160
Stworzenie. Perypatetycka filozofia przyrody	167
Antropologia filozoficzna a): ciało ożywione	174
Profecja	177
Antropologia filozoficzna b): wyższe własności i intelekt	181
Meteorologia i astronomia	191
VI. Prymat praktyki	203
Praktycyzm	203
Dyscypliny praktyczne. „Roztropności”	206
Etyka	210
Polityka	227
Ekonomia	253
Zakończenie	259
Bibliografia	265
Indeks osób	285

Wstęp

Różne mogą być powody zainteresowania postacią Bartłomieja Keckermanna (1572–1609). Wystarczającym uzasadnieniem byłyby już same imponujące rozmiary dorobku tego autora, który zostawił po sobie ślad we wszystkich niemal dyscyplinach, uznawanych za istotne elementy kultury wykształconego człowieka. Coś dla siebie znajdą tedy u Keckermanna zarówno specjaliści z dziedzin, stanowiących trzon typowej szesnastowiecznej edukacji humanistycznej, jak i z nauk ścisłych i technicznych, by nie wspomnieć o teologii i filozofii. Ta złożoność tłumaczy, dlaczego badania nad Keckermannem rzadko przyjmowały kształt syntezy, a jeszcze rzadziej – syntezy krytycznej, a ich autorom tak rzadko udawało się wyjść poza faktograficzny zapis kolei życia, studiów i kariery nauczycielskiej tego ważnego przedstawiciela reformacyjnej scholastyki. Korzystnie wyróżnia się na tym tle monografia Willema Henryka van Zuylena,¹ będąca całościową rekonstrukcją i interpretacją dorobku Keckermanna. Z pewnością warto do niej sięgnąć, choć i ona nie oparła się całkowicie próbie czasu, a powojenne badania, szczególnie zaś prace prowadzone w ostatnich dziesięcioleciach, wydatnie wzbogaciły naszą wiedzę na temat intelektualnego świata Gdańszczanina i kultury jego pokolenia, dezaktualizując częściowo wcześniejsze dokonania w tym zakresie. Istotne jest jednak, że dzisiaj zdajemy sobie sprawę z ograniczeń przyjętej przez Zuylena perspektywy teologicznej. Nie ujmując niczego zagadnieniom teologicznym i wyznaniowym, należy uznać, że podejście van Zuylena, akcentujące dogmatyczny aspekt tej teologii, a także kwestię

¹ *Bartholomäus Keckermann, sein Leben und Wirken*, Bonn-Leipzig, 1932.

jej doktrynalnej „czystości”, „wierności” zasadom reformacji lub przynajmniej jej pierwotnemu „duchowi”, straciło swą aktualność. Przy założeniu, że w taki czy inny sposób teologia zawsze sytuuje się w centrum zainteresowań Keckermanna, ciekawsze – jak zobaczymy – będzie prześledzenie relacji między wyznaniową tożsamością Gdańszczanina a jego wiedzą w dziedzinie pedagogiki, logiki, nauki, a przede wszystkim filozofii. Zresztą to właśnie synteza tych aspektów nadała siłę teologicznym koncepcjom Keckermanna i sprawiła, że przełożyły się one na jego projekt kulturowy i pedagogiczny. Mam tu oczywiście na myśli kluczowy moment krótkiej kariery Gdańszczanina, kiedy powierzono mu zreformowanie programu nauczania w gdańskim gimnazjum.

Trzeba zatem, z jednej strony, zrezygnować z ograniczonej teologicznej perspektywy Zuylena, a z drugiej, skorzystać z powojennych dokonań dyscyplin historycznych. Choć trudno mówić o jakimś spektakularnym „odkryciu” Keckermanna, w istocie w ostatnich dziesięcioleciach badacze z pewną regularnością powracali do dzieł tego autora. Odnosi się wrażenie, że ten powolny, ale nieprzerwany proces czerpania z Keckermannowej encyklopedii, często cząstkowy i chaotyczny, jeszcze nie dobiegł końca. Wydaje się wręcz, że wraz z poszerzeniem wiedzy na temat zjawisk intelektualnych początku ery nowożytnej, ranga Keckermanna – z jego jasnym stylem, naukowym przygotowaniem i rozległą kulturą – wzrosnie na tyle, że choć może nie stanie się on „klasikiem”, to na pewno znajdzie się w szeregu autorów, których głosu warto posłuchać.

O tym, że mamy tu do czynienia z trwałą tendencją świadczą m.in. liczne, ale interesujące stronicie poświęcone Gdańszczaninowi przez takich autorów jak Neal W. Gilbert², Guido Oldrini³, Wilhelm Schmidt-Biggeman⁴, Cesare Vasoli⁵. Dzięki tym pracom możemy dziś usytuować Kec-

² *Renaissance Concepts of Method*, New York, 1960, s. 214–220.

³ *La disputa del metodo nel Rinascimento. Indagini su Ramo e sul ramismo*, Firenze 1997, s. 219–221.

⁴ *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistische und barocker Wissenschaft*, Hamburg 1983, s. 89–100 i *passim*.

⁵ Który poświęcił Keckermannowi dwa artykuły: *Logica ed 'enciclopedia' nella cultura tedesca del tardo cinquecento e del primo seicento: Bartholomaeus Keckermann*, w: *Atti del Convegno Internazionale di Storia della Logica*, San Gimignano, 4–8 dicembre 1982, Bologna 1983, s. 97–116 i *Bartholomaeus Keckermann e la storia della logica*, w: *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano 1984, s. 241–259.

kermanna w kontekście szesnastowiecznych i siedemnastowiecznych debat na temat „metody”, jednego z ulubionych tematów powojennej historiografii. Dwaj pierwsi badacze sytuują bowiem Gdańszczanina w tradycji renesansowej, natomiast pozostali dwaj wolą umieścić go w perspektywie encyklopedyzmu i pansoficznych koncepcji rozkwitających w XVII wieku. Do tych historyków można dodać Wilhelma Risse, autora słynnej historii logiki nowożytnej, który w zasadzie przypisuje Keckermannowi rolę pomostu między tradycją i nowymi prądami i zalicza go – z właściwą sobie precyzją – do „systematyków”⁶. Te cenne prace wybitnych przedstawicieli powojennej historiografii, w której tak żywe było zainteresowanie problematyką „metody”, ograniczają się w zasadzie do omówienia tego jednego – choć ważnego – aspektu i nie aspirują do całościowego ujęcia myśli i działalności Keckermanna.

W zasadzie to samo można powiedzieć o fragmentach poświęconych Gdańszczaninowi w kilku obszernych pracach badaczy, zajmujących się historią metafizyki i ontologii, jak Elisabeth Maria Rompe⁷, Ulrich Gottfried Leinsle⁸ i Jean-François Courtine⁹ (by nie wspomnieć o klasycznym tekście Maksa Wundta¹⁰, ograniczającym się jednak do scholastyki niemieckiej). Z jednej strony bowiem znamienne jest, że badacze ci wzięli pod uwagę skromne dziełko Keckermanna z tego zakresu, pokazując jego miejsce w rozległej perspektywie czasowej i w kontekście paneuropejskim, z drugiej, nie ulega wątpliwości, że rozprawa ta stanowi tylko pewien szczególny aspekt dorobku Gdańszczanina.

⁶ *Die logik der Neuzeit*, 2 tomy, t. 1 1500–1640, s. 443 i n. Należałoby tutaj może przypomnieć starą historię nowożytnego niemieckiego arystotelizmu P. Petersena, który choć zalicza Keckermanna – jak zobaczymy niesłusznie – do „strengen Peripatetiker” (s. 139), nie poświęca mu należytej uwagi, jako że interesuje go przede wszystkim metafizyka, gdzie wkład Gdańszczanina wydawał się raczej skromny. Trzeba jednak przyznać, że Petersen dał pełny obraz tradycji arystotelesowsko-melanchtońskiej i klimatu antyramusowych polemik, które są niezbędnymi punktami odniesienia umożliwiającymi właściwe umiejscowienie omawianego autora.

⁷ *Die Trennung von Ontologie und Metaphysik. Der Ablösungsprozeß und seine Motivierung bei Benedictus Pererius und anderen Denkern des 16. und 17. Jahrhunderts*, Bonn 1968, s. 241–246.

⁸ *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, 2 tomy, Augsburg 1985, t. I, s. 271 i n.

⁹ *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris 1990, s. 405 i n.

¹⁰ *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939, s. 70–72.

¹¹ *Życie i działalność naukowa uczonego gdańskiego Bartłomieja Keckermanna*, Toruń 1961.

Także w badaniach polskich (zwłaszcza gdańskich) historyków próżno szukać całościowej interpretacji postaci Keckermanna. Studia Bronisława Nadolskiego¹¹ i Lecha Mokrzeckiego¹² nie mają zresztą takich ambicji. Stanowią za to niezastąpione źródło informacji o życiu i działalności tego autora oraz o rozwoju historycznym, kulturowym i naukowo-technicznym Gdańska i Pomorza. Warto do nich dodać, jak sądzę, materiały zebrane przez eksperta w dziedzinie historii uniwersytetów niemieckich w okresie reformacji – Josepha S. Freedmana, szczególnie cenne ze względu na fragmenty omawiające okres studiów Keckermanna¹³.

To powiedziawszy, trzeba jednak przyznać, że zwłaszcza w ostatnich latach nie zabrakło prób głębszej, bardziej wnikliwej analizy dorobku Keckermanna, wykraczających poza tradycyjne podejście, traktujące dzieła Gdańszczanina jako swego rodzaju skład różności, z którego zawsze da się wydobyć coś przydatnego do badań historycznych wszelkiej maści. Myślę tu o pracach autorstwa historyka myśli teologicznej Richarda A. Mullera¹⁴ oraz przedstawiciela nurtu określanego obecnie mianem *intellectual history* – Howarda Hotsona¹⁵, które zaproponowały pewne bardzo cenne klucze interpretacyjne do dorobku Keckermanna. Rzucili oni nowe światło na konteksty i tendencje, w które wpisuje się jego działalność: pierwszy – poprzez wskazanie istotnych związków Keckermanna z klasyczną tradycją scholastyczną, a drugi – przez cenne wyjaśnienia na temat natury jego „arystotelizmu”. Niniejsze badania chcą być właśnie kontynuacją takiego podejścia, które nie ogranicza się do analizy poszcze-

¹² Zob. teraz *Wokół staropolskiej nauki i oświaty. Gdańsk–Prusy Królewskie–Rzeczpospolita*, Gdańsk 2001. Do prac tych historyków gdańskich należy dodać, choć tematycznie bardziej ograniczony i niepozbawiony błędów, *Wstęp* K. AUGUSTOWSKIEJ do B. Keckermanna, *Brevis commentatio nautica*, Gdańsk 1992, s. 5–62.

¹³ J. S. FREEDMANN, *The Career and Writings of Bartholomew Keckermann (d. 1609)*, „Proceedings of the American Philosophical Society” 143, 1997, s. 305–364. Należy tu wymienić stronicę poświęconę Keckermannowi przez S. WOLLGASTA w jego historii niemieckiej filozofii nowożytnej (*Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550–1650*, Berlin 1988, s. 73–75 i 169–173), do których kilkakrotnie w tej pracy powracam.

¹⁴ *After Calvin, Studies in the Development of a Theological Tradition*, Oxford 2003 (rodział 7. ‘Vera Philosophia cum sacra Theologia nusquam pugnatur’: Keckermann on Philosophy, Theology, and the Problem of Double Thruth)

¹⁵ *Johann Heinrich Alsted 1588–1638. Between Renaissance, Reformation, and Universal Reform*, Oxford 2000, s. 29 i n.

gólnych aspektów dorobku Keckermanna, lecz sięga głębiej, szukając tendencji leżących u podstaw jego pracy.

Jak widać, bilans *studia keckermanniana* nie jest już dzisiaj taki niepozorny, tym bardziej że do wspomnianych tu badaczy wypadaloby dodać wielu innych, którzy zajmowali się pewnymi szczególnymi, a nawet drugorzędnymi, aspektami dorobku tego autora. Ich dokonania będą się starał uwzględniać we właściwych punktach tej pracy. Problemem pozostaje jednakowoż heterogeniczność tych podejść. Dobrze odzwierciedla ona złożoność pracy Keckermanna, ale zarazem – przez swe nieuporządkowanie, by nie rzec, chaotyczność – budzi uzasadnioną dezorientację. Dlatego właśnie, jak sądzę, nadszedł moment, by zebrać owoce pracy wielu, zasadniczo odmiennych badaczy, przewyciężając zarazem cząstkowy charakter przyjętych przez nich perspektyw. Zadanie, które sobie postawiłem, nie polega oczywiście na zebraniu wszystkiego, co napisano o Keckermannie, ani też na przedstawieniu i przeanalizowaniu jeden po drugim wszystkich najważniejszych traktatów, pozostawionych nam przez tego autora. Zamiarem moim – jak już wcześniej wspomniałem – było raczej wskazanie pewnych fundamentalnych tendencji, które zadecydowały o ostatecznym kształcie dorobku Gdańszczanina. W tym celu konieczne było wskazanie pewnego wątku, wiążącego w jakiś sposób wszystkie podstawowe problemy, przed którymi stanął Keckermann w swojej działalności. Ogólnie rzecz biorąc, stale przewijającym się w niej zagadnieniem, od czasów studiów na niemieckich uniwersytetach do śmierci, było spotkanie – czasem mniej, czasem bardziej konfliktowe – specyficznej dogmatyki religijnej Gdańszczanina i licznych aspektów jego osobistej formacji. Spośród tych ostatnich wyróżnić należy z pewnością jeden, ze względu na jego znaczenie i liczne implikacje, i jego właśnie przyjęto tutaj ostatecznie za punkt odniesienia. Jest nim sposób, w jaki Keckermann traktuje filozofię. Innymi słowy, nic nie wydaje mi się bardziej istotne dla zrozumienia usytuowania Keckermanna w historii niż analiza jego pracy nad opracowaniem programu nauczania filozofii.

Program ten nie należał zapewne do pierwszych, ani też podstawowych, zainteresowań Keckermanna. Jego koncepcje dojrzewały stopniowo, pod wpływem różnorodnych okoliczności i – jak należy przypuszczać – nie było im dane osiągnąć ostatecznego kształtu. Noszą one wyraźne piętno modeli, które utrwaliły się stopniowo w drugiej połowie XVI wieku w reformacyjnych uniwersytetach Europy Środkowej. Dziedzictwo to jednak bez wątpienia zostało przefiltrowane przez osobistą kulturę filozo-

ficzną i przede wszystkim – niefilozoficzną nie mającego jeszcze trzydziestu lat Keckermanna, któremu powierzono to tak prestiżowe i odpowiedzialne zadanie. Mamy tu więc do czynienia – podobnie jak w przypadku innych tego rodzaju postaci, które nadały kształt, organizacyjny i kulturalny, innym szkolnym ośrodkom (Timpler w Steinfurcie, Goclenius w Marburgu itp.) – ze swoistym laboratorium, w którym destyluje się koncepcję filozofii, jej zadań i metod.

Dlatego praca ta poświęcona jest rekonstrukcji tej koncepcji. Po pierwsze ma ona pokazać, w jaki sposób żywi się ona ideami (a czasem tylko przesądami) typowymi i charakterystycznymi dla epoki późnego renesansu. Po drugie będziemy się starali zobaczyć, jak na koncepcji tej zaważyło to, że nie jest to dzieło teoretyka, lecz profesora gimnazjum, i to gimnazjum o określonym profilu i wyrosłego w określonym środowisku. Ideał filozofii ukształtowany u Keckermanna w tych szczególnych warunkach, tj. z jednej strony, w kulturze epoki przednowożytnej, a z drugiej, w kontekście scholastycznym, stanowi niewątpliwie dobry punkt wyjścia do interesujących rozważań. Jest to epoka napięć religijnych, kształtowania się nowej filozofii szkolnej, a zarazem zagadnienia metody i poznania naukowego, a przede wszystkim praktycystycznego ukierunkowania wiedzy i względnej dewaluacji teorii. Co do tej ostatniej, moim zamiarem było właśnie pokazanie, że odgrywa ona decydującą rolę przy ocenie dorobku Keckermanna. Nie na miejscu byłoby być może szermowanie znakomitymi nazwiskami, np. Bacona, któremu przypisuje się zazwyczaj świadome i konsekwentne odwrócenie tradycyjnej hierarchii teoria-praktyka, ponieważ jako pierwszy w czasach nowożytnych zaczął przypisywać wiedzy cel praktyczny, tj. podporządkowanie świata człowiekowi. U Bacona epokowa zmiana orientacji koncepcji filozofii znajduje najbardziej dojrzały wyraz, ale niemniej ciekawe może być prześledzenie, jak „pomniejszy” autor taki jak Keckermann, podąża w gruncie rzeczy w tym samym kierunku, choć – w odróżnieniu od autora *Novum Organum*, który był zadeklarowanym antyarystotelikiem – ze wzrokiem nieustannie utkwionym w przeszłości i w tradycji. Silny komponent humanistyczny kultury Keckermanna sprawia, że nadal odwołuje się on do klasyków świata antycznego, choć ich koncepcje podaje w takiej formie, że rzuca się w oczy raczej dzielący go od nich dystans, pod wieloma względami już nie do pokonania, niż ciągłość. Z tego powodu szczególną rolę w tej pracy odegra zilustrowanie stosunku Keckermanna do myśli antycznej, konkretnie do rzekomego arystotelizmu Gdańszczanina. Spróbujemy zanalizować nie-

jednoznaczność i rozliczne, mniej lub bardziej zamierzone, znaczenia tego pojęcia. Niniejsza praca stawia sobie zatem za cel wyjaśnienie polsemii tego terminu i pokazanie, że w ostatecznym rozrachunku jest ona funkcją pozycji Keckermanna, oscylującego między tradycyjną koncepcją filozofii, do której otwarcie się odwołuje, a koncepcją nowożytną, którą *volens* – czy raczej – *nolens* pod pewnymi względami zapowiada.

*

Praca nad książką o Keckermannie zajęła mi kilka lat. Nie była łatwa, chociażby ze względu na złożoność tematu. W przewyciężaniu trudności jednak zawsze mogłem liczyć na wszechstronną pomoc Profesora Lecha Szczuckiego, za co pragnę mu w tym miejscu złożyć podziękowanie.

Nie udałoby mi się doprowadzić badań do szczęśliwego końca bez wsparcia ze strony rodziny, a szczególnie mojej żony, z którą wielokrotnie w trakcie pracy omawiałem poszczególne zagadnienia i która czuwała nad kształtem językowym książki – za to wszystko jestem jej serdecznie wdzięczny.

I. Kariera logiczna

Kiedy w 1602 roku Bartholomaeus Keckermann na zaproszenie rady miejskiej zgodził się wrócić do swojego rodzinnego miasta, by uczyć filozofii w miejscowym gimnazjum, miał już za sobą studia w kilku najbardziej prestiżowych niemieckich uniwersytetach (Wittenberga, Lipsk, Heidelberg), a przede wszystkim karierę nauczycielską w gdańskiej szkole średniej, przygotowującej do studiów uniwersyteckich *Paedagogium* i w akademii teologicznej *Collegium sapientiae*, gdzie później uczył także hebrajskiego¹. Na temat motywów tej decyzji można wysunąć różne przypuszczenia, nie wykluczające się zresztą wzajemnie. Trudno powiedzieć, czy młody uczyony chciał w ten sposób uniknąć kariery teologa², która mogła mu dać wiele satysfakcji, ale zarazem – w czasach zaostrzenia się sporów konfesyjnych – narazić na gwałtowne ataki, czy też słabe zdrowie i świadomość, że zostało mu niewiele lat życia, obudziły w nim pragnienie powrotu w rodzinne strony. Jedno jest pewne: w lutym-marcu 1602 roku w Heidelbergu rozstajemy się z młodym nauczycielem języka hebrajskiego u progu awansu na stanowisko profesora, natomiast już na wiosnę tego roku w Gdańsku spotykamy błyskotliwego

¹ J. S. FREEDMANN, *The Career and Writings of Bartholomew Keckermann*, *op. cit.*, s. 307–308. Artykuł zawiera przede wszystkim doskonałą bibliografię i wzbogaca monografię B. NADOLSKIEGO (*Życie i działalność naukowa*, *op. cit.*). Bardzo częste odwołania od Keckermanna, przede wszystkim jako prekursora pedagogiki historii i żeglugi, znajdujemy w licznych pracach L. MOKRZECKIEGO, zwłaszcza *Wokół staropolskiej nauki i oświaty*, *op. cit.*, *ad indicem*.

² Zaproponowano mu jednak, nie bez wahań i w ostatniej chwili, właśnie katedrę teologii, por. FREEDMANN, *op. cit.*, s. 308.

organizatora studiów filozoficznych, pracującego nad koncepcją trzy- i czteroletniego programu nauki, piszącego jeden po drugim podręczniki filozofii i troszczącego się o ich publikację.

Choć między okresem heidelberskim i gdańskim nie brak elementów ciągłości, u Keckermanna doszło więc do swego rodzaju filozoficznego „przełomu”, przynajmniej pod względem zawodowym. Keckermann w Heidelbergu napisał *Systema theologicum* (wydany w 1602 roku), a także interesujące prace z dziedziny „fizyki”, poświęcone pojęciu „miejsca” i w gruncie rzeczy zajmujące się kwestią sakramentów³. Z tego okresu pochodzą przede wszystkim podstawowe dzieła logiczne, czyli te, które w ostatecznym rozrachunku zapewniły mu najtrwalszą sławę i – jak zobaczymy – były ściśle powiązane z profesją teologa. Zresztą nie ulega wątpliwości, że zarówno rektor gdańskiego gimnazjum, Fabricius, jak i członkowie rady miejskiej, w większości kalwińscy tak jak on, doskonale zdawali sobie z tego sprawę⁴. Wiedzieli, że przyjmują do pracy w jednej osobie logika europejskiego formatu, utalentowanego, a przy tym całkowicie oddanego pracy wykładowcę, a zarazem zaprzysięgłego obrońcę prawowitej doktryny, sięgającego do wyrafinowanego intelektualnego oręża. Jednak Keckermann po przybyciu do Gdańska był zmuszony poświęcić się czemuś innemu niż przedtem, tj. filozofii. Czym innym była przecież praca nad narzędziami, służącymi polemice z przeciwnikami wyznaniowymi i obalanie ich błędów logicznych, a czym innym konstruowanie praktycznie od zera curriculum teoretycznych i praktycznych przedmiotów filozoficznych tak, by mogły sprostać konkurencji – m.in. i w szczególności – kolegów jezuickich. Nie ulega wątpliwości, że w pracy tej przydała mu się bardzo wcześniej ukształtowana metodologia i sprawdzone umiejętności pedagogiczne, zarazem jednak nowe wyzwania posłużyły jako probierz conceptualnej wartości poprzednich idei, zmuszając go w szczególności do sformułowania *explicite* domyślnej dotychczas koncepcji filozofii. Ukoronowaniem tej drugiej fazy działalności

³ W szczególności *Contemplationum peripateticarum de locatione et loco libri duo*, Hanoviae 1598, ale zob. także *Theses de loco corporis naturalis Aristotelis doctrina explicantes*, Heidelbergae 1598.

⁴ Na temat sytuacji polityczno-religijnej w epoce Keckermanna zob. G. MÜLLER, *Zweite Reformation und städtische Autonomie im Königlichen Preussen. Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung (1577–1660)*, Berlin 1997; syntetyczny i jasny obraz sytuacji wyznaniowej w Gdańsku przedstawia K. CIEŚLAK, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą. Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*, Wrocław 2000, s. 141 i nn. Zob. także prace wspomniane w rozdziale VI.

było dziełko o typowym dla Keckermanna tytule *Praecognita philosophica* (I wyd. 1607), w której to pracy dotychczasowe idee nabrały pełniejszego kształtu, ale tym samym ujawniły się pewne wpisane w nie problemy i ograniczenia. Dość oczywiste jest, czym dla Keckermanna – na początku XVII wieku – jest filozofia, ale zważywszy, że jest to – jak zobaczymy – koncepcja wewnątrznie problematyczna, moglibyśmy spodziewać się po autorze pogłębienia zagadnienia i dalszych poszukiwań, z których jednak – pochłonięty pracą nad podręcznikami i osłabiony chorobą – zrezygnował. Można tedy uznać, że mimo pewnej zasadniczej ciągłości w Keckermannowej koncepcji filozofii należałoby wprowadzić rozróżnienie między dwoma okresami działalności tego autora. W każdym z nich bowiem Gdańszczanin ujmował swoje idee nieco inaczej i odmiennie rozkładał akcenty. Zacznijmy zatem od okresu heidelberskiego.

Filozofia jako logika

W pierwszym okresie działalności w centrum zainteresowań Gdańszczanina sytuuje się teologia i logika, w jego ujęciu ściśle ze sobą powiązane. Z drugiej strony jednak można, jak się wydaje, mówić o pewnej przewadze logiki, jeśli nie na płaszczyźnie „godności” i bezwzględnej wartości w idealnej hierarchii dyscyplin, to przynajmniej na płaszczyźnie osobistych zainteresowań intelektualnych. Takie robocze założenie pomoże wskazać wątek, umożliwiający zilustrowanie intelektualnej drogi młodego uczonego. To że w tej pierwszej fazie Keckermann uważał się przede wszystkim za twórcę rozpraw z zakresu logiki, potwierdzają zarówno okoliczności, jak i słowa samego autora. Nie tylko pierwszym dużym wysiłkiem wydawniczym Keckermanna była publikacja *Praecognita logica* (I wyd. 1599), a przede wszystkim *Systema logicae* (1600). Jednak przewagę zainteresowania logiką potwierdza sam autor w dedykacji „uprawiającym logikę”, umieszczonej w pierwszej edycji *Systema* i datowanej 22 sierpnia 1600 roku. Mówi w niej, że „od najwcześniejszych lat mojej młodości przez naturalną skłonność mego ducha ponad wszystko umiłowalem prowadzić studia logiki”⁵. W tym samym tekście znajdujemy inne in-



⁵ *Systema logicae tribus libris adornatum [...] editio III ab authore recognita*, Hanoviae 1606 (I wydanie, Hanoviae 1600), *Ad cultores logicae praefatio primae editioni praefixa*. Także w *Praecognitorum logicorum tractatus III [...] annis abhinc aliquot praemissis nunc secunda editione recogniti atque emendati*, Hanoviae 1606. Keckermann mówi, że

teresujące informacje, które pozwalają nam uświadomić sobie, jak długa i żmudna była praca nad tymi obszernymi dziełami. Keckermann dodaje, że w celu wydania drukiem prac z dziedziny logiki przeprowadził ich systematyczną rewizję („*recognovi*”) po tym, jak dwa lata wcześniej węgierscy studenci zwrócili się do niego o opracowanie kompletnego podręcznika („*artis methodum kai diexodon kai makron didaskalias logon*”). W liście do landgraфа Maurycego z Hesji z lipca 1602 roku, także poprzedzającym tę edycję, Keckermann stwierdza także, że skończył swój „system” już siedem lat wcześniej i że rozmawiał o nim nawet z samym Rudolphem Gocleniusem w czasie spotkania we Frankfurcie⁶. Oznaczałoby to, że już od lata 1598 roku Keckermann pracował nad publikacją tego tekstu, jednak struktura kursu, ogólny zarys książki czy też główne kierunki koncepcji logiki („system” może oznaczać wszystkie te trzy rzeczy) narodziły się już w 1595 roku, a może jeszcze wcześniej, tj. kiedy autor miał niewiele ponad dwadzieścia lat. Kiedy więc młody Keckermann rozważał swój wyjazd do Gdańska, miał za sobą już wiele lat intensywnych studiów logicznych i przede wszystkim mógł się poszczycić publikacjami, sytuującymi go pośród europejskich luminarzy w tej dziedzinie, a przyćmiewającymi nieco jego równie silne zaangażowanie jako teologa reformacji. Warto od razu zwrócić uwagę, że w tym okresie filozofia i logika są dla Keckermannna tożsame. W dedykacji do *Systema logicae* wyrażenie „*philosophia et logica*” ma tedy funkcję endiady, a w *Praecognita logica* autor mówi o sporach „filozofów arystotelesowskich i Ramusowych”⁷. Spory te, jak zobaczymy, miały charakter logiczny, naturalnie w dość szerokim, ówczesnym znaczeniu tego terminu.

Najlepszą być może ilustracją pierwszego punktu, czyli tego, że jądrem filozofii jest szereg doktryn logicznych i metodologicznych, będą niektóre stronicie trzeciej części wielkiego dzieła z zakresu logiki pt. *Gym-*

otrzymał wykształcenie „zasadniczo” (vehementer) logiczne i dialektyczne (s. 8). Wypowiedź ta pojawia się w *Dissertatio ad logicae studiosos de logicorum praecognitorum, deque controversiis inter philosophos peripateticos et rameos*, umieszczony jako wprowadzenie do traktatu).

⁶ *Systema logicae*, op. cit., *Epistola dedicatoria*. Goclenius miał powiedzieć Keckermannowi, że landgraf przychylnie odniósł się do książki. Chodzi zapewne o Rudolfa Göckla Starszego (1547–1628), a nie o jego syna o tym samym imieniu (1572–1621), profesora matematyki i medycyny na uniwersytecie w Marburgu, dokąd wprowadził medycynę Paracelsusa, której Keckermann był zdecydowanie przeciwny (a propos tego zob. *infra* rozdział V przypis 24).

⁷ *Dissertatio ad logicae studiosos*, op. cit., s. 7.

nasium logicum, wydanego w 1605 roku w Hanau, lecz napisanego jeszcze w poprzednim okresie⁸. By zrealizować swój zamiysł Keckermann ucieka się do jednej z typowych dla kultury renesansu narracji, tu o „filozofii wieczystej” (*perennis philosophia*), wprowadzając do niej jednak znaczące wariacje. Jeśli bowiem przyjrzymy się fragmentom poświęconym pierwotnej mądrości utraconej, wskutek Adamowego grzechu i będącej potem przedmiotem poszukiwań filozofów i porównamy je z analogicznymi, najśłynniejszymi wersjami tego toposu, pochodzącymi z tego samego okresu, np. Marsilio Ficina czy Agostino Steuca, dostrzeżemy – obok innego ciężaru zagadnienia grzechu i upadku, które u Keckermanna wysuwa się na pierwszy plan – pewne znaczące przesunięcie. U renesansowych głosicieli *piae philosophiae atque perennis* akcent padał na szczególną mądrościową treść przekazywaną przez stulecia w postaci mniej lub bardziej nietkniętej. Treść ta czasami obejmowała nawet elementy naturalnego poznania „tajemnicy” Trójcy Świętej (która zatem nie mogła być aż tak tajemnicza). Konkluzji tej Keckermann stara się naturalnie uniknąć. Dla niego najważniejsze treści nauki o zbawieniu nie są dostępne drogą wyłącznie ludzką. Neoplatońskie pretensje do tego, by przypisać ludzkości naturalne poznanie części objawionych tajemnic, to – powiedzielibyśmy dzisiaj – racjonalizm. Zamiast jednak rezygnować z neoplatońskiego toposu, Keckermann ponownie przeformułowuje go, przenosząc akcent na formalny aspekt tej rezydualnej wiedzy. Umysł, któremu Adam przez swój grzech odebrał jasność, mimo to nosi w sobie ślad pierwotnej doskonałości. Polega ona na bezpośrednim unaocznieniu pewnych zasad i *in nuce* pewnego naukowego stylu (*habitus*), który należy rozwijać i stosować w celu przywrócenia *imago Dei in homine*. A zatem kluczowy moment „historii” ludzkości Keckermann często wiąże z zaciemnieniem pierwotnej „naturalnej” logiki i powstaniem z jej popiołów nowej, technicznej czy też „sztucznej” logiki⁹. Właśnie w długiej narracji z III księgi *Gymna-*

⁸ *Gymnasium logicum, id est de usu et exercitatione logicae artis absolutiori et pleniori libri III annis abhinc aliquot in Academia Heidelbergensi privatis praelectionibus traditi* (przedruk pierwszej edycji). Będę się odwoływał do tej wersji, choć obszerniejsza (nie mał trzykrotnie w stosunku do pierwszej!) jest wersja *Systematis logicis plenioris pars altera, quae est specialis [...]* antehac *Gymnasium logicum appellata, nunc recognita et varie aucta ab auctore [...]*, Hanoviae 1612.

⁹ Zob. *Gymnasium logicum, op. cit.*, s. 9–10. Ludzki umysł „[...]per reatum primorum parentium varie corruptus, si ad aliquam saltem integritatem restitui debeat, laborem et curam ingentem requirit”, wobec czego logika próbuje „imagineis divinae crepusculum illud

sium logicum „pobożna” logika urasta do rangi protagonistki *philosophia perennis*. Miałyby się ona przewijać przez całą historię upadłej ludzkości, poczynając od żydowskich patriarchów, przez egipskich kapłanów, greckich filozofów, tymczasowe zamroczenie, jakim był okres scholastyki „papieskiej”, aż po odrodzenie w XVI wieku, powiązane wprost z niemiecką reformacją i Melanchtonem, a także z późniejszymi narodzinami trzech rodzin logicznych: lullistów, ramistów i perypatetyków, pośród których Keckermann chciał ustanowić *pax philosophica*.¹⁰ W ten sposób Keckermann nie tylko w praktyce dochodzi do utożsamienia logiki i filozofii, ale zakorzenia obie w teologii reformacji. Mit „filozofii wieczystej” wydaje się zatem mieć tutaj funkcję uzasadnienia, służy bowiem potwierdzeniu użyteczności i wartości – oczywiście mimo ich ludzkich ograniczeń – logiki i filozoficznej racjonalności. W tym kontekście najbardziej znaczącą, spośród wymienionych w dziele *auctoritates*, jest Melanchton, teolog zaprzyjaźniony z Lutrem, wybitny humanista, za sprawą którego w niemieckich szkołach przywrócono studia nad Arystotelesem, a zarazem „preceptor Niemiec”, którego tradycję Keckermann pragnie kontynuować. Nic dziwnego, że z racji posiadania takich intelektualnych referencji jawił się on władzom Gdańska (w większości zwolennikom reformacji, z patrycjatem w przeważającej mierze kalwinistycznym) najwłaściwszym człowiekiem do zreformowania i unowocześnienia najważniejszej w mieście instytucji edukacyjnej poprzez wzbogacenie jej programu o studia filozoficzne, wprowadzone już we wszystkich średnich szkołach centralnej i północnej Europy¹¹.

in nobis reliquum ad lucem clariorem nitatur reducere [...] et rectitudinem intellectui suam restituere”. W. H. van ZUYLEN (*Bartholomäus Keckermann, op. cit.*, s. 86) jest zdania, że Keckermann pojmuje jako *imago Dei* bezpośrednio doskonałość ludzkiej natury, a tym samym jest bardziej dłużnikiem Kalwina (*Inst.*, I, 15, 4) niż Melanchtona (dla którego owa *imago* jest doskonałością umysłu i woli).

¹⁰ *Gymnasium logicum, op. cit.*, s. 16–49. Co się tyczy lullizmu, Keckermann zasadniczo go odrzuca, zob. *infra* rozdział V, s. 162–163.

¹¹ Zob. prace B. NADOLSKIEGO, zwłaszcza *Ze studiów nad życiem literackim i kulturą umysłową na Pomorzu w XVI i XVII wieku*, Wrocław, „Studia Staropolskie” 1969, t. 23, s. 125–146. Na temat historyczno-kulturalnego rozwoju Akademickiego Gimnazjum w Gdańsku, zob. teraz. L. MOKRZECKI, *Wokół staropolskiej nauki i oświaty, op. cit.* Należy jednak nadmienić, że do Melanchtona nawiązywali również przeciwnicy wprowadzenia filozofii do programu szkoły, np. Fabricius, dla którego model nauczania *praeceptor Germaniae* miał charakter raczej językowo-retoryczny (o Fabriciusie zob. *infra*, rozdział IV, s. 150 i przypis 50). Na temat ruchu reformatorskiego w szkolnictwie na obszarze niemieckojęzycznym w tej epoce por. J. S. FREEDMAN, *Deutsche Schulphilosophie im Reforma-*

Keckermann i Ramus

Wzmianka o ramistach w przytoczonym wcześniej tekście pozwala wprowadzić temat konfrontacji Keckermanna i jego wielkiego francuskiego rywala. Warto zająć się tym zagadnieniem od razu, jako że decyduje ono o historycznym usytuowaniu omawianego autora. Co więcej, ma ono zasadnicze znaczenie dla zrozumienia jego przeprowadzki – czy też wezwania – do Gdańska, który to fakt przyjęliśmy jako punkt wyjścia w tej rekonstrukcji. Na stronicach, które Keckermann poświęca Ramusowi, nie zawsze znajdziemy takie akcenty ekumeniczne jak przedstawione powyżej. Lecz choć dominują w nich krytyki, akcentów tych nie należy lekceważyć. Usytuowawszy dzieło Ramusa w tym szerokim kontekście, jakim jest filozofia wieczysta, Keckermann docenia jego wkład w odrodzenie tej dyscypliny, którą średniowieczna scholastyka autorów *summulae* i „Tartaretów” zbarbaryzowały i wysterylizowały. Można zatem przypuszczać, że jego krytyka skierowana jest przeciwko mistrzowi, z którym podziela ogólne przesłanki kulturowe i pewne zasady metodologiczne, odrzucając jednak proponowane przezeń instrumenty, mające służyć osiągnięciu tych celów. Zagadnienie relacji Keckermanna i ramizmu, czyli przyczyn odejścia Keckermanna od tego ostatniego, najpełniej – jak sądzę – omawia brytyjski badacz, Howard Hotson. Najnowsze jego badania są dla mnie szczególnie interesujące, jako że ujmują stanowisko Keckermanna w długookresowej perspektywie historycznej. Hotson interesuje się Gdańszczaninem, ponieważ w zasadniczy sposób przyczynił się do skryształizowania w dojrzałej formie koncepcji Johanna Alsteda (jemu właśnie poświęcone są zasadniczo badania Brytyjczyka)¹². Perspektywę tę można by oczywi-

tionszeitalter (1500–1650), Münster 1984; Id., *Philosophy Instruction within the Institutional Framework of Central European School and Universities during the Reformation Era*, w: „History of Universities”, 5, 1985, s. 117–166. Warto w tym miejscu przypomnieć najważniejszą pracę Freedmana, która obok użytecznego aparatu bibliograficznego, zawiera interesujące wzmianki o Keckermannie. Mam na myśli *European Academic Philosophy in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Century. The Life, Significance, and Philosophy of Clemens Timpler*, Zürich – New York 1988. Na temat filozofii scholastycznej w Niemczech w czasach Keckermanna zob. S. WOLLGAST, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550–1650*, Berlin 1988, rozdz. III.

¹² Mam na uwadze przede wszystkim H. HOTSON, *Johann Heinrich Alsted, op. cit.* Tego samego autora zob. także *Philosophical Pedagogy in Reformed Central Europe between Ramus and Comenius: a Survey of the Continental Background of the 'Three Foreigners'*, w: *Samuel Hartlib and Universal Reformation*, opr. M. Greengrass i inni, Cambrid-

ście dalej poszerzyć, zważywszy, jakie znaczenie miał Alsted dla rozwoju encyklopedyzmu i szesnastowiecznych *pansophia* (można by tu przytoczyć takie słynne nazwiska jak Komeński czy Leibniz). Przy takim ujęciu Keckermann staje się ogniwem, ważniejszym we wstępnej fazie rozwoju reformacji w kierunku millenarystycznym i utopistycznym niż w schyłkowej fazie jej „konfesjonalizacji”, czyli upadku i teologicznej sterylności. Hotson, którego interesuje *intellectual history*, zgadza się natomiast zasadniczo ze współczesną tendencją do podkreślenia kulturowej witalności ruchu reformacyjnego także w epoce „epigonów” wielkich reformatorów. W odniesieniu do omawianej fazy historycznej Hotson woli bowiem mówić o „further Reformation”¹³, nawiązując w szczególności do epoki dojrzałości Alsteda, kiedy Herborn – gdzie działał ten ostatni – w jakiś sposób zastąpił Heidelberg (i Genewę) w kulturowym przywództwie w ruchu¹⁴. W owych latach zarysowała się bowiem dychotomia tych dwóch ośrodków, wynikająca właśnie z odmiennej postawy wobec nowej logiki Piotra Ramusa, która została przyjęta w Herborn, a odrzucona w Heidelbergu. Bezzasadne jest, zdaniem Hotsona, wyjaśnianie tych skrajnych postaw w odniesieniu do ramizmu odmiennymi orientacjami teologicznymi tych uniwersytetów¹⁵, podczas gdy kluczową rolę odegrały w tym względzie czynniki polityczne. W Herborn książę Nassau chciał połączyć reformę religijną z szeregiem reform politycznych i społecznych, mających doprowadzić do unowocześnienia państwa. W tym kon-

ge 1994, s. 29–50 i *Johann Heinrich Alsted's Relations with Silesia, Bohemia and Moravia: Patronage, Piety and Pansophia*, „Acta Comeniana”, n.s. 12, 1997, s. 13–35.

¹³ Mamy obecnie do czynienia z pewną terminologiczną różnorodnością, będącą oczywiście odzwierciedleniem dyskusji teoretycznej na temat kształtowania się ruchu. Najbardziej interesującą jest być może tendencja do unikania określenia „kalwinizm” – a jeśli to wyłącznie w cudzysłowie – wynikająca najpewniej z dążenia do uniknięcia wrażenia, że autor *Institutiones* był źródłem normatywnym dla teologii tego ruchu. Co do Keckermanna, nigdy oczywiście nie określa się on mianem „kalwinisty” (którego to określenia używano wówczas jedynie polemicznie wobec przeciwników). W każdym razie ani w interesie Keckermanna, ani jego kręgu, nie leżało uchodzenie za wyznanie oddzielone od „augsburskiego”. Przypomnijmy bowiem, że przywileje nadane Gdańskowi w 1577 roku przez Stefana Batorego, gwarantowały prawa miejskie – poza katolikami – tylko „luteranom”, tzn. wyznawcom „Konfesji Augsburskiej” w wersji *invariata* (zob. K. CIEŚLAK, *Między Rzymem, op. cit.*, s. 143).

¹⁴ H. HOTSON, *Johann Heinrich Alsted. Between Renaissance, op. cit.*, s. 1–6.

¹⁵ Teza ta została wysunięta w artykule wybitnego teologa J. MOLTMANNA, *Zur Bedeutung des Petrus Ramus für Philosophie und Theologie im Calvinismus*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte”, 68, 1957, s. 295–318.

tekście zasadniczego znaczenia nabierała polityka edukacyjna, która miała doprowadzić do wykształcenia warstwy duchowieństwa i intelektualistów, zdolnej przekazać ludowi przede wszystkim etyczno-polityczne aspekty reformacji religijnej. To właśnie było zasadniczo kluczem sukcesu ramizmu, który gwarantował „a minimalist curriculum which would produce teachers of Christian doctrine as quickly, easily, and efficiently as possible”¹⁶. Inaczej sprawy miały się w Heidelbergu, siedzibie elektora palatyńskiego, ustępującego w Niemczech prestiżem tylko cesarzowi. Potrzeby wykraczały tutaj poza zakres lokalnej reformy politycznej i wiązały się przede wszystkim z międzynarodową konfrontacją konfesyjną. W tej konfrontacji logika Ramusowa, odrzucająca, nawiasem mówiąc, naukę o sylogizmie i fałszywości dowodu, czyli logikę argumentacji i refutacji, stanowiła nagi oręż. I tak podczas gdy w Herborn powstawały przekłady na niemiecki i synoptyczne uproszczenia Pisma Świętego i innych pism, w Heidelbergu, gdzie znaleźli schronienie Zacharias Ursinus, Girolamo Zanchi i Pierto Martire Vermigli, czyli mistrzowie teologii scholastycznej, do których odwołuje się Keckermann, pisano „fundamental works of biblical scholarship”¹⁷.

Z punktu widzenia Keckermanna wykształconego w Heidelbergu, syna miasta znanego na arenie międzynarodowej, będącego zarazem teatrem gorącego sporu konfesyjnego, odrzucenie uproszczonego modelu Ramusowego oraz podjęcie i rozwinięcie spuścizny scholastycznej i arystotelesowskiej było czymś aż nazbyt oczywistym, choć – trzeba to jeszcze raz podkreślić – Keckermann był zbyt inteligentny, by nie dostrzec, że ramizm jest odpowiedzią na realne problemy, tj. na wyzwanie, jakim była pedagogika oczyszczona z błędów typowych dla dawnych szkół. Zdając sobie z tego sprawę, chciał zapewne w swoich pracach wykazać, że odpowiednio przetworzony Arystoteles może z powodzeniem pełnić tę samą funkcję, jaką inni przypisują Ramusowi, a przy tym jest wolny od jego błędów¹⁸. Kec-

¹⁶ HOTSON, *op. cit.*, s. 22. Interesujący przypadek związku wprowadzenia ramizmu z reformami politycznymi miał miejsce w Szwecji w latach dwudziestych i trzydziestych XVII wieku. Na ten temat zob. E. SELBERG, *The Usefulness of Ramism*, w: *The Influence of Petrus Ramus*, opr. M. Feingold, J. S. Freedman, W. Rother, Basel 2001, s. 107–126.

¹⁷ Hotson, *op. cit.*, s. 28.

¹⁸ *Ibidem*, s. 30. Zob. T. ELSMAN (*The Influence of Ramism on the Academies of Bremen and Danzig*, w: *The Influence of Ramism*, *op. cit.*, s. 54–67, s. 62 i n.) w związku z odrzuceniem Ramusa kładzie nacisk na aspekt wyznaniowy (utożsamienie ramizmu z buntowniczą formą kalwinizmu), nie wydaje się jednak w pełni przekonujący. Mowa wy-

kermann stawia Ramusowi i ramistom bardzo liczne zarzuty, choć często dotyczą one kwestii drugorzędnych i technicznych. Najpoważniejsze dotyczą tego, że logika Ramusowa: a) nie „rozdziela” dostatecznie terminów będących przedmiotem badań, uznając za „drobności” niezbędne analizy semantyczne, ilustrujące kluczowe pojęcia z różnych dyscyplin;¹⁹ b) nie rozdziela zasad i komentarzy, czyli reguł i przykładów²⁰; c) nie dostrzega różnicy między metodą analityczną a syntetyczną²¹; d) ogranicza się do retoryczno-literackiego stosowania zasad (w przeciwieństwie do logiki Keckermanna, którą można zastosować w znacznie ważniejszej dziedzinie, tj. w teologii)²². Jednak największym grzechem, rodzącym wszystkie inne, jest odrzucenie Arystotelesa. Przypomnijmy, że według Ramusa u Stagiryty brak jest „metody”, a tym samym jego filozofia jest bezużyteczna w takim przedsięwzięciu jak poszukiwanie wiedzy, która dzięki uporządkowaniu według naturalnych kryteriów byłaby łatwo przyswajalna, a przy tym zorientowana na praktykę²³. Jak zobaczymy, także te tematy, podobnie jak zagadnienia pedagogiczne, sytuują się w obrębie tego, co Keckermann uważa za problematykę „filozoficzną”.

głoszona przez Keckermanna przed całą tamtejszą wspólnotą akademicką z okazji nadania mu tytułu doktora filozofii (*Oratio de Aristotele et philosophia peripatetica*, Heidelbergae 1596) stanowi ciekawy dokument „nawrócenia” Keckermanna na arystotelizm w wersji heidelbergkiej.

¹⁹ *Praecognitorum logicorum*, *op. cit.*, s. 25; na temat braku rozdzielenia o charakterze technicznym, zob. *Gymnasium logicum*, *op. cit.*, s. 48. W tym punkcie mieści się także zarzut „okaleczenia”, spowodowanego wykluczeniem metafizyki jako narzędzia wyjaśniającego pewne niezbędne w teologii terminy, zob. *Gymnasium logicum*, *op. cit.*, s. 45.

²⁰ *Ibidem*, s. 45.

²¹ *Ibidem*, s. 44 i 48 i n.

²² Zarzuty te można znaleźć w wielu miejscach, np. *Gymnasium logicum*, *op. cit.* s. 39 i n., a także bardziej wprost w *Praecognitorum logicorum*, *op. cit.*, s. 12–44.

²³ *Praecognitorum logicorum*, *op. cit.*, s. 28 i n. Badacze, którzy zajmowali się Keckermannem, zazwyczaj piszą obszernie o jego polemice z Ramusem. Zarzuty Keckermanna (wraz z wykładem jego nauki logicznej) wobec Ramusa przedstawił pokrótce np. W. RISSE, *Die logik der Neuzeit*, *op. cit.*, t. 1, s. 443 i n. Zob. także *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, opr. Z. Ogonowski, Warszawa 1979, 2 t., t.1, s. 312 i n. Jeśli chodzi o doktryny logiczne Gdańszczanina, najpełniejszy obraz znaleźć można w I. DĄBBSKA, *Logika w Gimnazjum Akademickim Gdańskim w pierwszej połowie XVII wieku*, w: Ead., *Znak i myśli*, Warszawa 1975, s. 222–250, o Keckermannie, s. 230–244). Zob. też. *Materiały z dziejów logiki w Gdańsku, Elblągu i Toruniu od XVI do XVIII wieku w zbiorach Biblioteki Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk*. Katalog, opr. J. Wołodźko-Sarosiak, Wrocław 1988.

Filozofia jako metodologia. *Loci communes*

Polemika, którą Keckermann prowadzi z Ramusem, upierając się przy określeniu jej mianem „filozoficznej”, w istocie obejmuje tematykę ściśle logiczną poszerzoną o zagadnienia z zakresu metodologii, pojmowanej przez tych autorów przede wszystkim jako nauka o mechanizmach ułatwiających zdobywanie wiedzy. Te ostatnie z kolei nie oznaczają poznawania nowych zagadnień i dokonywania naukowych odkryć, lecz nauczanie i przyswajanie istniejącego już korpusu nauk. Właśnie przesunięcie zainteresowań z logiki w sensie formalnym na metodologię nauczania i przyswajania wiedzy, z wszystkimi tego konsekwencjami, tj. łatwością, z jaką metodologia ramusowa wydawała się odpowiadać na konkretne, praktyczne potrzeby szkół i społeczeństwa, musiało wywrzeć niemałe wrażenie na Keckermannie, który niewątpliwie dostrzegał sensowność ataku swego adwersarza na arystotelików i ich logikę. Jednak zamiast zrezygnować z Arystotelesa, Keckermann uznał, że najpewniejszą drogą będzie przedstawienie go w formie, która oprze się tego rodzaju zarzutom. Z tego powodu Keckermann uznaje, że *Organon*, w postaci, w jakiej przekazywany jest od wieków, wymaga „usystematyzowania”. Z przekonaniem tym zgodził się także – osobiście dzieląc się z nim tą opinią – przyjaciel i nauczyciel Keckermanna, Philip Scherb²⁴, człowiek, który – jak zobaczymy – odegrał niemałą rolę w jego wykształceniu. Tłumaczy to zresztą, dlaczego opinia Keckermanna na temat Ramusa nie jest jednoznaczna. Gdańszczanin przyznaje nawet, że w młodości opowiadał się za jego koncepcją²⁵ i dodaje, że jest przekonany, iż gdyby Ramusowi dane było żyć

²⁴ W czasie rozmów przeprowadzonych w Altdorfie dwa lata wcześniej, czyli latem 1601, zob. *Gymnasium logicum*, *op. cit.*, s. 35–36. Na temat Scherba zob. niżej w tym rozdziale.

²⁵ *Ibidem*, s. 33: „De Ramo semper protestor, coli eum a me et magnifieri, in eius quoque me Dialecticis ac Rhetoricis esse a prima mea adolescentia institutum”, lecz dodaje: „Nec seiunxi eius scripta a scriptis philippicis et aristotelicis, denique semper credidisse philosophiam peripateticam etsi intemperantius, utiliter tamen exercuisse”. Nie przeszkadza to Keckermannowi napisać nie bez pewnej dozy złośliwości (*ibidem*, s. 164–167) kilku stron, na których zestawia „innowacje” Ramusa z identycznymi fragmentami *De causis corruptarum artium* i z *De tradendis disciplinis* Juana Luisa Vivesa, jednego z ojców nowej dialektyki i pedagogiki humanistycznej, czyli dziełami powstałymi na początku lat trzydziestych, tj. znacznie przed rozpoczęciem działalności Ramusa. Przypominam, że dzieła te stanowią odpowiednio *pars destruens* i *pars construens* encyklopedycznego traktatu *De disciplinis*, zawierającego poza tym III część *De artibus*.

dłużej, zapewne wprowadziłyby do swojej metody wiele zmian i złagodziłyby swój antyarystotelizm, co zresztą uczynili jego uczniowie, otwarci na wpływy filippistów i perypatetyków²⁶. Osąd samych ramistów należy zresztą częściowo zawiesić, dopóki nie ukończą oni pracy nad swoimi „metodami”. W świetle tych uwag nie powinno nas dziwić, że Gdańszczanina zaliczą się czasem do semiramistów²⁷. Z poglądem tym można się zgodzić, przynajmniej w tym sensie, że Keckermanna koncepcja zadań nauki jest współmierna i pod pewnymi względami niepozbawiona wpływu koncepcji paryskiego mistrza. Dostrzegli to zresztą także współcześni, dla których obok duszy Arystotelesa i Melanchtona w Keckermannie żyła także dusza Ramusa:

Keckermannie, jesteś mężem noszącym w sobie potrójnego ducha:
 Ramusa i Arystotelesa, wreszcie Melanchtona.
 Ramusa jesteś z metody, z prostoty i zwięzłości – Melanchtonem,
 Nad Arystotelesem górujesz wielkim umysłem.
 A więc teraz wielkim mężem zwijcie KECKERMANNA,
 Cziciele Filipa, Ramusa i Arystotelesa²⁸

Najskuteczniejszą ze wszystkich metod wykładu jest metoda polegająca na tym, że „to, co następuje w wyjaśnieniu, jawi się jako najpewniejsze, ponieważ wydaje się rodzić z tego, co je poprzedza”. Tak opisuje ją

²⁶ *Gymnasium logicum*, op. cit., s. 44: „Forte si supervixisset plurima mutaturus”.

²⁷ W. SCHMIDT-BIGGEMAN, *Topica universalis*, op. cit., s. 70–71 słusznie podkreśla, że Keckermann uległ „fascynacji” ramizmem, do której jednak nie może – pragnąc uchodzić za „arystotelika” – odwoływać się bezpośrednio (s. 99, przyp. 118). Tym bardziej więc można by mówić o „kryptoramizmie”.

²⁸ Keckermanne vir es, quoniam tria pectora gestas,
 Rami et Aristotelis, deinde Melanchthonii.
 Es Ramus methodo, facili es brevitate Melanchthon,
 Ingenio magno es maiore Aristotele.
 Ergo Philippaei, Ramaei et Aristotelei,
 Hunc Keckermannum magnum acclamate virum

Wiersze te, napisane przez J.H. Alsteda podają w przekładzie A. Siemiginowskiej, w: B. Keckermann, *Brevis commentatio nautica*, op. cit., s. 144. Zarówno w odniesieniu do Keckermanna, jak i Alsteda, G. Nuchelmans stosuje formułę (prawdę powiedziawszy dość redundantną) „eklektycznego synkretyzmu” (*Logic in the seventeenth century: Preliminary remarks and the constituents of the propositions*, w: *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 t., Cambridge 1998, s. 104).

Keckermann, przytaczając słowa *De tradendis disciplinis* Juana Luisa Vivesa z 1531 roku²⁹, jednego ze sztandarowych dzieł humanistycznej pedagogiki. Z takim stwierdzeniem, kładącym nacisk na to, w jaki sposób jedna wiedza „rodzi się” z drugiej, czyli na „naturalny” porządek, zgodziłby się sam Ramus, jednak Keckermann dalej je uściśla. Metodę tę bowiem można sprowadzić do kilku stosunkowo prostych innowacji, które – jak zaraz zobaczymy – obecne są już w pracy nad usystematyzowaniem logiki przeprowadzonej przez Keckermanna w latach dziewięćdziesiątych XVI wieku. W jaki sposób uporządkować wiedzę? I przede wszystkim, jak sprawić, by ogromna ilość informacji na dany temat czy z danej dziedziny przekształciła się w „wiedzę” i służyła ludziom w różnorodnych życiowych potrzebach? W tym celu materia poszczególnych dziedzin zostaje podzielona na *praecognita*, *systemata* i *gymnasia*³⁰. *Praecognita*, czyli określenie przedmiotu i podstawowych zasad danej nauki, a także jej historii i *auctores*, którzy zapewnili jej sławę i których warto czytać³¹, powinny stanowić część w jakimś sensie najbardziej spekulatywną, najbardziej filozoficzną w ścisłym znaczeniu tego terminu; *systemata*, na które składa się pełny wykład materiału, stanowią natomiast moment szkolno-wykładowy, a *gymnasia* wraz z niezwykle istotnym aspektem dysput szkolnych to przewodnik po fazie stosowanej, czyli po tym, czego się naucza, a zarazem bezpośrednio odpowiada na rzekomą wyższość praktyczną metodologii Ramusowej. W tej kwestii zresztą Keckermann wypowiada się wprost. Przyznając się do zbyt „teoretycznej” postawy w przeszłości, stwierdza, że:

²⁹ Z *Wprowadzenia do Praecognita philosophica*, *op. cit.*, s. 1, o czym zob. *infra* rozdz. III (zob. także SCHMIDT-BIGGEMAN, *Topica universalis*, *op. cit.*, s. 99): „Ducuntur scilicet rebus ita dispositis, et dum posteriora quasi ex prioribus videntur nasci, accipiuntur omnia pro certissimis”.

³⁰ Schemat przejęty dokładnie od Alsteda, który dodawał jeszcze *lexica*. Zob. HOTSON, *Johann Heinrich Alsted*, *op. cit.*, s. 31 i 34.

³¹ Problem typowy dla epoki nowożytnej (który zresztą nic nie stracił ze swej aktualności), a mianowicie „powódz” książek na wszelkie tematy, nieustannie powraca w dziełach Keckermanna. Niektóre ich fragmenty mają wręcz charakter *Bibliothecae selectae*, podających kryteria ułatwiające selekcję i orientację w niezliczonej liczbie publikacji (doskonałym przykładem jest przegląd najważniejszych dzieł logicznych z epoki po-Ramusowej, zamieszczony w *Gymnasium logicum*, s. 168–186). Należy pamiętać, że pierwowzorem tego przedsięwzięcia w tamtej epoce było słynne dzieło włoskiego jezuita A. Possevina, w którym decydujące znaczenie miały – podobnie jak u Keckermanna – nie tylko względy naukowe, ale także wyznaniowe.

praktykowanie sztuk powinno się zawsze ściśle wiązać z „metodą” tych sztuk, czyli, by tak rzec, ich miąższem. Nie powinno się tego od niej oddzielać lub doczepiać z jakiegoś tytułu jako dodatek czy aneks. Użycie jest bowiem *entelecheia*, samym aktem, doskonałością i jakby formą sztuki³².

Innym oryginalnym elementem wprowadzonym przez Keckermanna jest połączenie powyższego trójpodziału z arystotelesowskim podziałem na praktykę i teorię. Z ogólnych „aksjomatów” wstępnego wykładu nauki dochodzi się do „zasad” (*praecepta*, tzn. definicji i podziałów), czyli „reguł”, określanych mianem „twierdzeń” w dziedzinach teoretycznych i „kanonów” w dziedzinach praktycznych³³. Stąd charakterystyczny układ podręczników Keckermanna, w których *praecepta* wydrukowane są większą czcionką, odróżniając się tym samym od *commentaria* wydrukowanych w mniejszym formacie i obejmujących przykłady i różnego rodzaju rozważania ilustrujące daną zasadę ogólną. Keckermann stosuje ten schemat wykładu we wszystkich swoich dziełach, jest bowiem przekonany, że konsekwentne stosowanie go pozwala uniknąć wad metodologii Ramusowej, która ogranicza się do „dzielenia” tematu i przedstawiania go według pewnej narzuconej z zewnątrz formy logicznej.

Jednocześnie, jak sądzę, można dowieść, że poprzez tę propozycję Keckermann w istocie dokonuje przetworzenia dotychczasowej metodologii szkolnych wykładów. Ona także polegała na komentowaniu zdań. Były to jednak przede wszystkim wypowiedzi autorytetów, czyli pewne szczególne teksty, przyjmowane jako takie, dosłownie. Keckermann natomiast komentuje zdania, mające już postać ogólnych sądów, zaczerpnięte z zasad danej dyscypliny i pochodzące od *auctoritates* tylko w sposób pośredni. Wszystko to naturalnie nie wyklucza tradycyjnej egzegezy, komentarza, biblijnej i humanistycznej filologii, a wręcz zakłada jej rezultaty, lecz zarazem stanowi moment dalszego ich przetworzenia. Dzięki te-

³² „Praxis artium intra artis ipsius methodum atque, ut sic dicam, medullas haerere debet, non seiungi ab ea aut qualitercunque assui, velut mantissa quaedam et appendix. Usus est ipsa *entelecheia*, ipse actus et perfectio ac velut forma artis.” *Systematis logici plenioris pars altera, op. cit.*, s. 4, wprowadzenie datowane 3 grudnia 1608.

³³ Na ten temat zob. Ch. B. LOHR, *Metaphysics and Natural Philosophy as Sciences: the Catholic and the Protestant Views in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, w: *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Conversation with Aristotle*, opr. C. Blackwell, S. Kikusawa, Aldershot 1999, s. 280–295, s. 293.

mu nie trzeba tracić czasu na wyjaśnianie całego tekstu danego autora, z wszystkim, co jest w nim przypadkowe, nieistotne czy po prostu niejasne, które to wyjaśnianie prowadzi nierzadko do wyników niewspółmiernych do włożonego wysiłku.

Ta nowa metoda zatem rodzi się nie tyle z ewolucji tradycyjnej metody scholastycznej, związanej z centralną pozycją *quaestio disputata*, ile z racjonalizacji stylu komentarza ciągłego typowego na włoskich uniwersytetach i w humanizmie w ogóle. Elementem o zasadniczym znaczeniu dla zrozumienia jej genezy i łączącym go z *artes sermocinales* oraz z humanistyczną retoryką i dialektyką jest problematyka *loci communes*, czyli właśnie owych zdań, mających wartość przykładu lub charakter ogólny, w których skondensowana jest dana dyscyplina. Opracowanie „topiki”, czyli metody badań i uporządkowanego zbierania materiałów według *capita communia* miało za sobą długą tradycję, lecz było jednym z ulubionych zajęć humanistów³⁴. Keckermann musiał jednak przede wszystkim myśleć o Melanchtonie, który przeniósł metodę topiczną do nauki teologii i w 1521 opublikował owe *Loci communes theologici* (ostatnie wydanie w 1560 roku), które były podstawowym tekstem dla pokoleń studentów na reformacyjnych uniwersytetach. Trudno przecenić dług Keckermanna w stosunku do Melanchtona, lecz jest równie prawdopodobne, że korzystał w tej materii z innych wzorców. Takim wzorcem mógł być *in primis* hiszpański dominikanin Melchor Cano. Z powodu wyznaniowej wrogości Keckermann cytuje go wyłącznie polemicznie, lecz niewątpliwie znał (i podziwiał) jego *Loci theologici*. W tekście, wydanym po raz pierwszy w Salamance w 1563 roku, a potem wielokrotnie wznawianym, Cano podejmuje próbę usystematyzowania topiki teologicznej, przeprowadzoną z większym rozmachem i bardziej spójnie niż w traktatach Melanchtona i Kalwina. Te ostatnie jawiły się bowiem jako uporządkowane repertoria fragmentów biblijnych służących do egzegezy tekstu, którą z kolei wciąż jeszcze postrzegano jako podstawowe zadanie teologa. Poza tym u Cano po raz pierwszy postawiony zostaje problem naukowej

³⁴ Na ten temat zob. C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. Invenzione e 'Methodo' nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano 1968. Ostatnio zob. A. MOSS, *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*, Oxford 1996; Ead., *The 'Politica' of Justus Lipsius and the Commonplace-Book*, „Journal of History of Ideas” 59, 1998, s. 421–436. A. BLAIR, *Humanist Methods in Natural Philosophy: the Commonplace Book*, „Journal of History of Ideas” 53, 1992, s. 541–551. Ead., *The Theater of Nature: Jean Bodin and Renaissance Science*, Princeton 1997.

struktury wykładu teologii zorganizowanej wokół *loci communes*: „Metoda, którą Cano chce stworzyć, jest jak doskonała przekładnia, za pośrednictwem której prawda ogólnej zasady przechodzi do podstawowego *locus theologicus*, czyniąc z niego *apertissimum testimonium*, czyli sprawiając, że ów sąd rozwiązuje problemy teologiczne”³⁵. W tej kwestii nie należy poza tym zapominać, że Keckermann stosuje się do rad takiego autora jak Girolamo Zanchi (*De tribus Elohim*, 1572), zwolennika tradycji scholastycznej, który metodzie „loci” przeciwstawił dedukcję tez teologicznych z najwyższych prawd Pisma Świętego³⁶. Ten późnoscholastyczny model wykładu zrobił na Keckermannie silne wrażenie, lecz posłużył się nim nie jako alternatywą dla topiki proveniencji retorycznej i humanistycznej, lecz w celu nadania tej ostatniej możliwie najściślejszej struktury. Proponuje on w istocie usystematyzowanie metody „loci”. Klasyfikacja tematów i argumentów miałyby tym samym odpowiadać kryteriom systematycznym, a wszystko, co dotychczas było w niej przypadkowe i niekonieczne, zostałyby z niej wykluczone.

Tego, że metoda, która rozwija w sposób systematyczny materiały zebrane w podziale na *praecognita*, *praecepta* i *commentaria*, narodziła się z tego splotu intelektualnych pobudek, dowodzi mało lub w ogóle nie cytowany tekst z późniejszego okresu działalności Keckermanna, bezpośrednio nawiązujący właśnie do *Gymnasium*. Keckermann podkreśla ścisły związek logiki i topiki:

Jednym z głównych rezultatów sztuki logicznej, a zarazem owoców logicznej nauki o metodzie jest zbieranie *loci communes*, toteż nie jest możliwe, by ktoś, kto logikiem nie jest, we właściwy sposób zbierał *loci communes*; jest to w istocie jedno z głównych zadań logiki i dzięki niemu 1) można wszystko wyjaśnić, 2) można omówić spory i wykazać, który z dwóch sprzecznych wniosków jest prawdziwy, 3) można w pełni ocenić kwestie, wydawać właściwe osądy i wzmacniać pamięć.

³⁵ Saverio di LISO, *Melchor Cano e i 'Loci theologici'*, w: *La filosofia nel siglo de oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, opr. A. Lamacchia, Bari 1995, s. 119–167, s. 155. Zob. także G. GONZALEZ, *Dialectica escolastica y logica humanistica de la edad media al renacimiento*, Salamanca 1987.

³⁶ C.J. BURCHILL, *Girolamo Zanchi: Portrait of a Reformed Theologian and His Work*, „The Sixteenth Century Journal” XV, 2, 1984, s. 185–207.

Ogólnie rzecz biorąc wszystko, co jest na świecie, a także to, co będzie i było, można sprowadzić do pewnej dyscypliny, a wręcz, jeśli chce się to właściwie rozważać, należy to uczynić.

I podobnie jak wszystko można sprowadzić do jednej dyscypliny, tak i można to uczynić z każdym słowem, każdym zdaniem [...].

A ponieważ wszystko, co dotyczy pewnej dyscypliny i może być do niej odniesione, ma dwie cechy – tj. 1) musi być metodyczne, 2) musi być kompletne – podobnie i *loci communes* rzeczy i słów powinny posiadać te dwie cechy, czyli powinny być metodyczne, a przy tym zachowywać własną metodę, czyli zgodne ze swoją dyscypliną i powinny być kompletne.

Loci communes będą metodyczne, 1) jeśli pogrupuje się je według dyscyplin i jeśli stworzy się tyle różnych, odrębnych rodzajów *loci communes*, ile jest rodzajów różnych dyscyplin, 2) jeśli każdy rodzaj *loci communes* zostanie usystematyzowany według tego samego porządku, według którego usystematyzowana jest dyscyplina, do której należy.

Będą kompletne [...] jeśli zawrzesz w swoim tomie nie tylko ogólne tytuły tej dyscypliny, ale od tytułów o charakterze ogólnym przejdziesz do tytułów szczególnych tak, by odnotować wszystkie rodzaje i wszystkie gatunki rzeczy zawartych w danej dyscyplinie.³⁷

³⁷ „Colligere locos communes est unus e praecipuis effectis artis logicae, atque adeo e fructibus doctrinae logicae de methodo, ita ut impossibile sit locos communes dextre colligere eum, qui non sit logicus: siquidem hoc est inter praecipua logicae artis exercitia, quod mirifice conducit 1) ad rem quamlibet explicandam 2) ad tractandas controversias et probandas conclusiones in utramque partem 3) ad solide iudicandum de rebus atque adeo ad consilia dextre danda et denique ad memoriam firmandam.

Quidquid omnino est in toto mundo, quidquid etiam fit in mundo aut umquam factum est, id omnino ad aliquam disciplinam referri potest, et si de eo dextre iudicare velis, referri etiam debet.

Sicut autem omnis res potest referri ad aliquam disciplinam, ita etiam omne vocabulum et omnis phrasis potest reduci ad aliquam disciplinam [...].

Cum omne id, quod ad aliquam disciplinam pertinet et referri potest duo ista requisita habeat, nempe 1) ut sit methodicum 2) ut sit plenum, ideo locos communes rerum et verborum istis duobus requisitis etiam praeditos esse oportebit, 1) ut sint methodici secundum methodum, nempe disciplinae, 2) ut sint pleni.

Methodici erunt loci communes si 1) per disciplinas distinguantur et tot locorum communorum genera constituentur diversa ac separata, quot sunt genera diversarum disciplinarum 2) si quodlibet genus locorum communorum disponatur secundum eundem ipsum ordinem, secundum quem disposita est disciplina ad quam locus communis pertinet.

Dalej następują szczegółowe porady praktyczne, jak konstruować zbiory *loci communes*, które zasadniczo mają pełnić funkcję zbiorników wszystkich znaczących informacji na dany temat przeczytanych lub zaślyszanych przez badacza (lub raczej studenta). Natomiast metodologia Keckermanna ma dostarczyć *systemu* do tworzenia tych mniej lub bardziej ogólnych tytułów, służących do zbierania całej *sylva rerum et verborum*. Są to właśnie owe zasady, reguły, twierdzenia i kanony, stanowiące strukturę podręczników Gdańszczanina. Te z kolei należy zasadzić, wykazać i wyprowadzić z zasad poszczególnych dyscyplin, opartych z kolei na niewielkiej liczbie wyższych zasad, lecz jest to już, jak się wydaje, zadanie właściwej logiki. Wymóg praktyczny i pedagogiczny wyprowadzony z topiki implikuje zatem – zdaniem Keckermanna – problem systematycznej spójności wiedzy przekazywanej w szkołach, a zarazem tendencję do encyklopedyzmu, który rozwinie się w pełni przede wszystkim u Alsteda³⁸. Fakt, że Keckermann ma tendencję do określania całej tej dziedziny mianem „logiki”, z pewnością nie dodaje jasności. Nie zawsze jasny jest też związek tych zagadnień z filozoficzną orientacją Gdańszczanina. Można więc powiedzieć, że w pierwszych dziełach Keckermanna filozofia sprowadza się do logiki, a ściślej do problemu „metody”, choć – jak zobaczymy – nie pozostanie to bez wpływu na kierunek zainteresowań *stricte* filozoficznych.

Pleni erunt loci communes [...] si non tantum generalissimos quosque titulos istius disciplinae in volumine tuo disponas, sed incipiendo a generalissimis, progrediaris ad specialissima, sic ut omnia genera et omnes species rerum ista disciplina contentarum in tuis locis communibus consignes”.

Manuductio ad studium philosophiae practicae, atque adeo in primis ad studium politicum et historicum, Dantisci 1608, s. 127–8. Zob. też *Bartholomaei Keckermanni Dantiscani, in Gymnasio patrio philosophiae professoris eruditissimi, operum omnium quae extant. Tomus primus [...]; Tomus secundus, in quo speciatim, methodice et uberrime, de Ethica, Oeconomica, Politica disciplina, necnon de Arte Rhetorica agitur*, Coloniae 1614, kol. 7–138.

³⁸ Jedyzna znana mi wzmianka o tym aspekcie pracy Keckermanna w: A. BLAIR, *Humanist Method*, *op. cit.*, s. 548–549, która cytuje inny rzadko czytany tekst (*De locis communibus in genere et in specie de historicis recte concinnandis, epistola*, aneks do *Gimnasium logicum* w edycji *Opera omnia*, Ginevra, t. I, s. 614; o ile wiem, o dziele tym wspomina jeszcze tylko Oldrini w *Il metodo*, *op. cit.*, s. 219) i wiąże go właśnie z Alstedem.

Logika w służbie refutacji. Dowodzenie i zasady

Podział dzieł z zakresu logiki wydanych przez Gdańszczanina na *prae-cognita, systema i gymnasia*, do których dochodzą takie pomniejsze dzieła jak streszczenia i synopsy, stanowi pierwszy i najwyraźniejszy owoc jego oryginalnej refleksji metodologicznej i dydaktycznej. Równolegle w okresie heidelberskim Keckermann tworzy swój najważniejszy traktat z zakresu logiki, *Systema logicum*. Tekst ten, w następnych latach publikowany wielokrotnie i stanowiący podstawę wszystkich dzieł logicznych Gdańszczanina, uznać można za próbę usystematyzowania *Organon* Arystotelesa, o której dyskutował z Philipem Scherbem. Polegała ona na sprowadzeniu nauk Stagiryty do zasadniczych elementów i przedstawieniu ich w formie wykładu. Nietrudno zatem dostrzec w poszczególnych częściach tego dzieła odpowiedniki ksiąg logicznych Arystotelesa. Na początku znajdujemy np. omówienie pojęć „synonim”, „homonim” i „analogiczny”, które dokładnie odpowiada słynnemu wstępowi do *Kategorii*. Dalej następują właśnie same predykamenty, a później sąd prosty i złożony. W rzeczywistości Keckermann oświadcza wcześniej, że przyjęty przez niego układ odpowiada naturalnym funkcjom ludzkiego umysłu, który działa poprzez: 1) przyswajanie prostych pojęć, 2) łączenie i dzielenie, czyli sąd, 3) dyskurs³⁹. Mamy tu do czynienia z tradycyjnym schematem *tres operationes* scholastyków (*simplex apprehensio, iudicium [affirmatio et negatio], ratiocinatio*), wzbogaconym przez Keckermanna o elementy zaczerpnięte z takich dialektyk humanistycznych jak dialektyka Valli, Melanchtona i samego Ramusa⁴⁰.

Głównym wątkiem wydaje się jednak tutaj rozróżnienie dwóch funkcji logiki, „genetycznej” i „analitycznej” (Keckermann stosuje terminy greckie *genesis i analysis*), które miało zastąpić wywodzący się od Cyserona i typowy dla autorów renesansowych podział na *inventio i iudicium*. W tym dziele pozostaje ono jeszcze domyślne i dopiero w następnych zostanie przedstawione *explicite*. Pierwsza z tych funkcji polega na

³⁹ *Systema logicae, op. cit.*, s. 3: „Simplicium terminorum [...] apprehensio, seu, quod idem est, formatio conceptus simplicis; alter actus [mentis], compositio et divisio seu formatio integrae propositionis et sententiae; tertius denique *dianoia* discursus; ex his tribus rationis humanae actibus tres logicae (quae rationis ars est) artes constitutae sunt”.

⁴⁰ Podstawową pracą na ten temat pozostaje C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo, op. cit.*

zgodnym z kanonami logiki opracowaniu konstrukcji logicznych odpowiadających powyższym trzem funkcjom, czyli odpowiednio pojęciom indywidualnym, sądom twierdzącym i przeczącym oraz złożonym systemom sądów, począwszy od pojedynczego sylogizmu po całe dyscypliny. Druga natomiast polega na poddaniu ocenie logicznej, czyli osądowi tego, co zostało zbudowane za pośrednictwem pierwszej. Osąd opiera się na wykazaniu np. jakie pojęcia logiczne wpisane są w dane pojęcie, w tekst danego autora lub w całą dyscyplinę. Ta operacja staje się oczywiście zarazem przesłanką do refutacji, jeśli odkryje się, że w konstrukcji pojęcia lub argumentu popełniony został błąd. Geneza i analiza to naturalnie dwie strony medalu, a logiki, przedkładające jedną z nich – tak jak logiki cycerońskie, czyli w gruncie rzeczy ramistycznych – są po prostu niepełne. Dla Keckermanna jednak ważne jest, że już proste pojęcia i odpowiadające im terminy, jeszcze nie włączone w sądy – tj. pierwszy z trzech poziomów dialektyki – można poddać takiemu osądowi i dojść do ciekawych wyników. Poprzez taką analizę można zatem zbudować podstawowe pojęcie nauki i zdemaskować pojęcia fałszywe. Służy do tego przede wszystkim wykaz kategorii (*praedicamenta*), czyli podstawowych rodzajów rzeczy, z których można korzystać przy analizie wraz z orzecznikami (*praedicabilia*) (przede wszystkim: rodzaj i gatunek). Dzięki tej metodzie dowiemy się, czy dany podmiot jest „substancją” i jakiego typu, czy jest „przypadłością”, „jakością”, „relacją” itd., a poza tym, czy dany podmiot jest „rodzajem” czegoś innego itd. Po skonstruowaniu relacji logicznych immanentnych dla danego podmiotu, automatycznie wychodzą na jaw wszelkie błędy w źle skonstruowanych pojęciach. Posłużmy się przykładem ogólnego „kanonu”, wedle którego „rodzaj jest zawsze tej samej kategorii co jego gatunek”. Pozwala to zaprzeczyć z jednej strony, że powierzchnia jest rodzajem miejsca (notabene wbrew Arystotelesowi, lecz zob. *infra* rozdział III) i że harmonia lub ilość są rodzajami duszy (wbrew pitagorejczykom), a z drugiej, że ciało Chrystusa jest rodzajem *Coena Domini*, a woda jest rodzajem chrztu (wbrew luteranom i katolikom). We wszystkich tych parach bowiem pierwszy termin należy do innej kategorii niż drugi, co w świetle wymienionego kanonu oznacza, że nie zachodzi między nimi stosunek rodzaj-gatunek, co doktryny te niesłusznie zakładają. W istocie refutacyjny aspekt analizy ma zwykle w „komentarzach” zawarty w głównym dziele Keckermanna wyraźną przewagę nad aspektem konstruktywnym. Podkreślać ponadto trzeba, że Keckermanna interesuje przede wszystkim

tematyka teologiczna, najbardziej sporna i kontrowersyjna. Nie minęlibyśmy się z prawdą, gdybyśmy powiedzieli, że jego logika jest przede wszystkim logiką stosowaną do teologii, a wręcz prawdziwą logiką „walczącą”, instrumentem w rękach przyszłych teologów, uczestników sporów konfesyjnych, duszpasterzy, służącym do obrony prawdziwej wiary przed papistami, ubikwitarianami, schwenkfeldianami, anabaptystami, arianami i wszelkiej maści heretykami (Keckermann przedstawia kilka wykazów, lekko się od siebie różniących w zależności od doktryny, będącej przedmiotem kontrowersji)⁴¹.

Taka ocena, podkreślająca ogólną orientacją polemiczną Gdańszczanina, zapewne obowiązuje także na drugim poziomie przedstawionym w *Systema logicae*, tj. poziomie zdania i sądu, któremu odpowiada *grosso modo* arystotelesowskie *Peri hermeneias*. Właśnie w pierwszej części tego dzieła znajdziemy stwierdzenie, pozwalające zrozumieć, w czym Keckermann upatruje istotnego sensu pracy logika. Napiętnowawszy kilka teologicznych błędów dotyczących osoby Zbawiciela, Keckermann oświadcza, że:

Gdyby rozumiano wszystko, opierając się na zasadach Pisma Świętego i wyjaśnieniach, jakie dali do niego Święci Ojcowie za pośrednictwem instrumentu, jakim jest logika, nigdy nie zdarzyłoby się to, co jesteśmy zmuszeni dziś znosić, z wielkimi trudnościami dla Kościoła,

⁴¹ Jest to prawdą przede wszystkim w odniesieniu do większego *Systema*, podczas gdy w innych dziełach, będących kompendium tej pracy, starannie unika on przykładów nawiązujących do sporów teologicznych. Na ten temat zob. III wydanie *Systema logicae minus*, Hanoviae 1618 (wstęp z 1605), np. stronicie na temat zdań „tropicznych”, czyli takich, w których wykorzystuje się wyrażenia figuratywne i metaforyczne (s. 154–155). Autor nie daje przykładu, który nasuwa się automatycznie, tj. przykładu czasownika „jest” i formuły eucharystycznej („hoc est corpus meus”), który jest dla niego właśnie „tropem” (na ten temat zob. *infra*, rozdział III). Przyczyna leży być może w tym, że synteza ta przeznaczona jest nie dla tych, którzy będą kontynuować studia na wydziale medycyny, filozofii czy właśnie teologii (do nich skierowany jest większy *Systema*), lecz do studentów dyscyplin notowanych – by tak rzec – niżej, takich jak polityka czy filologia (s. 10). Należy tu wspomnieć, że Keckermann przedstawia sam siebie w tym dziele jako odtwórcę dialektyki Melanchtona i jego ucznia Victorinusa Strigela, jako ten, kto usystematyzował ich pracę, wedle której koncepcja prostych pojęć jest podstawą teorii zdań i sylogizmów (np. s. 265). Przez swą pozornie przesadną skromność celowo pomija fakt, że właśnie ta ewolucja w kierunku usystematyzowania stanowi jego oryginalny wkład, oczyszczający dialektykę wywodzącą się od Melanchtona z niespójności charakterystycznych dla humanistycznych dialektyk Ramusa i jego nauczyciela Agricoli (s. 260).

ponad miarę niepokojonego i naruszonego przez niektórych, którzy wydobyli z piekiel błędy Eutychesa i innych⁴².

Czytając tego rodzaju sformułowania, odnosi się wrażenie, że według Keckermanna u podstaw herezji stoi przede wszystkim błąd logiczny, polegający albo na nadużywaniu logiki, jak w przypadku antytrynitarzy, albo na jej odrzuceniu i zawinionej ignorancji, jak w przypadku anabaptystów. Ochrona przed herezjami polega natomiast na właściwym wykorzystaniu logiki, czyli na umiejętnej dedukcji, poczynawszy od najpewniejszych zasad, które w przypadku teologii są zresztą tylko *testimonia* dostarczonymi przez proroków i apostołów⁴³.

Sprzeczność i dialektyka

Jako że refutacja błędu jest w istocie najważniejszym zadaniem logiki, znaczące miejsce zajmuje u Keckermanna opis różnych typów opozycji między zdaniem, m.in. najsilniejszej opozycji, czyli sprzeczności. Doprowadzenie przeciwnika do zaprzeczenia samemu sobie jest w istocie celem refutacji i ma skłonić adwersarza do porzucenia błędnych przeświadczeń. Wykazanie, że uważa on za prawdziwe dwa sprzeczne zdania, „jest najlepszym dowodem, że broni złej sprawy i w istocie nie ma możliwości obrony swojej tezy”⁴⁴. W tym i innych podobnych sformułowaniach Gdańszczanin jest bardzo bliski starożytnej koncepcji dialektyki jako techniki zbijania błędnej opinii, niezbędnej do ustalenia prawdy. Potwierdza to fakt, że wspomina jednocześnie o podstawowej zasadzie dialekty-

⁴² „Quae quidem omnia si ex Sacrae Scripturae principiis et S. Patrum explicatione adminiculo logicae fuissent intellecta, numquam accidisset quod hodie experimur magno incommodo Ecclesiae, quam nonnulli revocatis ex orco veteribus Eutychetis et aliorum erroribus, nimis inquietant et funestant.” *Systema logicae tribus libris adornatum, op. cit.*, s. 340. Keckermann – jak wielu innych współczesnych mu polemistów – uważa, że błąd starożytnego bizantyńskiego herezjarchy (ludzka natura Chrystusa zanikła w boskiej jak kropla w oceanie) jest wpisany w naukę o sakramentach ubikwaterian, czyli luteran.

⁴³ Także opinie ojców Kościoła – nawet św. Augustyna – nie są zabezpieczone przez błędem i w związku z tym pozostają jedynie prawdopodobne (ale z pewnością mają wyższy stopień prawdopodobieństwa), zob. *Systema logicae minus, op. cit.*, s. 325–326.

⁴⁴ *Systema logicae tribus libris adornatum, op. cit.*, s. 360: „Si ulla certa nota est mae causae et desperationis de tuenda thesi, haec profecto est, cum quis eo depellitur ut dicat vel scribat nihil absurdi esse si duae contradictoriae simul sint verae; id quod fieri hodie ab ubiqusetatis patronis publice videmus”.

ki filozoficznej Platona i Arystotelesa, wedle której zasada niesprzeczności jest zasadą „przyswajania prawdy, co nie jest możliwe, jeśli nie usunie się fałszu po przeciwnej stronie”⁴⁵. Spośród wszystkich opinii, które zgodnie z rozsądkiem można mieć na dany temat, prawdziwa jest bowiem zaprzeczeniem tych, które uznajemy za fałszywe (albo z powodu wewnętrznej sprzeczności, albo z powodu sprzeczności z przesłanką przyjętą przez przeciwnika). Koncepcja Keckermanna różni się jednak od starożytnej ujęciem zasady niesprzeczności. Z jednej strony odwołuje się on bowiem do słynnego fragmentu z *Metafizyki* IV, 3, gdzie zasada niesprzeczności jest nazwana „najtrwalszą” (*bebaiotote*), z drugiej jednak, jak się wydaje, umykają mu przyczyny tej „trwałości”, a to sygnał dystansu dzielącego jego sposób pojmowania natury i zadań filozofii od greckiego modelu. Arystoteles proponuje bowiem dowód o charakterze pośrednim, tj. dowód „elenktyczny”, cechujący się absolutną wartością krytyczną (choć innego rodzaju niż dowody w naukach ścisłych, np. w matematyce⁴⁶), podczas gdy Keckermann wydaje się wręcz nie zauważać tego podstawowego momentu arystotelesowskiej dialektyki filozoficznej, starającej się przecież uzasadnić każdą podstawową zasadę i wszelką wiedzę. Keckermann stwierdza nawet, że „z racji pewnej istotnej własności umysł ludzki przyjmuje tę zasadę, w którą należy wierzyć bez żadnych dowodów”. Znamienne jest, że Keckermann stawia zasadę sprzeczności na tym samym poziomie co twierdzenia takie jak „Bóg jest prawdziwy”, „należy szanować rodziców”, „całość jest większa od części”, uznając, że są to wszystko „za-

⁴⁵ Ale zob. na s. 448, gdzie mowa jest o tym, że rozumowanie, które prowadzi przeciwników do zaprzeczenia sobie, jest użyteczne w celu ukazania prawdy, a wręcz niezbędne, kiedy nie można jej osiągnąć bezpośrednio (*ostensive*).

⁴⁶ Na ten temat E. BERTI, *Confutazione e dialettica negli antichi e nei moderni*, l'Aquila, 1975, s. 103–141. Keckermann znacząco oddala się od klasycznej koncepcji, zrównując zasadę niesprzeczności – która jest tylko transcendentálną regułą dyskursu i na podstawie której nie można wykazywać – z szeregiem innych zasad teologicznych, etycznych i matematycznych itp., stanowiących przesłanki w dowodach np. matematycznych czy geometrycznych. Niezależnie od tego, co myśli o tym sam Keckermann, wedle którego wszystkie one mają korzenie w „ludzkim sercu”, istnieje zasadnicza różnica między nakazem moralnym np. „należy szanować rodziców” (który jednak należałoby wykazać, ponieważ w praktyce można mu zaprzeczyć), osądem analitycznym np. „całość jest większa od części” (który jest tylko rozwinięciem znaczenia wpisanego w poszczególne jego terminy), teologiczną zasadą prawdomówności Boga (która wcale nie jest tak oczywista i także należałoby ją wykazać), a zasadą niesprzeczności, która – jak dowodzi Arystoteles – opiera się *bezpośrednio* na tym, że zakłada ją jej zaprzeczenie.

sady praktyczne i spekulatywne ... wpisane w ludzkie serca” i przywołując w tym punkcie słowa samego Pawła apostoła (zob. Rz 2)⁴⁷. Płyńcie stąd oczywisty – jak sądzę – wniosek, że Keckermannowe rozważania na temat sprzeczności mają na celu nie tyle ustalenie transcendentálnych warunków całkowicie krytycznej dialektyki filozoficznej, podobnej do starożytnej, ile raczej wyodrębnienie rdzenia zasad, których nie można zakwestionować, ponieważ są „naturalne” dla ludzkiego umysłu i zagwarantowane przez samego Boga⁴⁸. Zasada niesprzeczności, podobnie jak inne podstawowe zasady, to dla Keckermanna niemożliwe do wykazania reguły, służące do wykazywania prawdziwości innych twierdzeń. Jako bezpośrednio oczywiste i zagwarantowane przez Boga wymykają się one wszelkiej krytycznej analizie. Inspiracją jest tu – jak się wydaje – raczej model takich nauk jak matematyka i geometria, gdzie wychodzi się od zasad raz na zawsze uznanych za prawdziwe, niż model dialektyki filozoficznej, gdzie próbuje się zakwestionować tymczasowe założenia i same zasady. Nic dziwnego zresztą, zważywszy, że Keckermann nie dąży do stworzenia fundamentów wiedzy krytyczno-filozoficznej, lecz chce wskazać warunki, które nadadzą ostateczną prawomocność dyskursowi pewnych dyscyplin, przede wszystkim teologii, której zasady są już ustalone, oczywiste i nie do zakwestionowania. Nie przypadkiem cała „dialektyka” Keckermanna skupia się w końcu na teorii dowodzenia. Ona to stanowi zarówno punkt kulminacyjny, jak i najbardziej rozbudowaną część większości jego prac z zakresu logiki⁴⁹.

Przy takiej – w gruncie rzeczy dość mało dialektycznej – orientacji „dialektyki” Keckermanna, podstawowego znaczenia dla teorii logiki nabiera wskazanie zasad, na których opierać się mają owe dowody, czyli zdań, z których wywodzą się wszystkie pozostałe. Keckermann, nawiązując do Giacomo Zabarelli komentarzy do *Analitików wtórych*, stwierdza już na wstępie, że są to zdania konieczne, czyli takie, w których predykat

⁴⁷ *Systema logicae, op. cit.*, s. 359.

⁴⁸ W ten sposób, tj. jako „zasadę boskiego umysłu” rozumie tę zasadę MELANCHTON w różnych miejscach, zob. np. *Erotemata Dialectices*, w: *Opera quae supersunt omnia*, opr. G. Bretschneider, t. XIII, Halis Saxonum 1846, kol. 562.

⁴⁹ Znamienne, że odnosi się to także do *Systema logicae minus, op. cit.*, który reklamuje się jako czysto melanchtońskie i pomija wpływy Zabarelli (wyjątek stanowią sytuacje, kiedy jest to całkowicie niemożliwe, np. wówczas, gdy wprowadza teorię *regressus*, s. 431): teoria dowodzenia w sposób konieczny stanowi szczyt logiki, w odniesieniu do którego dowód prawdopodobny stanowi jedynie „gradus” i przygotowanie (s. 327).

w sposób konieczny wynika z podmiotu, tzw. zdania *kath'auto*. Dzieli się one na trzy typy. Pierwszy z nich to wspomniane wcześniej „wspólne” zasady „fizyczne” (spekulatywne, jak zasada niesprzeczności, albo praktyczne, jak zasada dotycząca rodziców), czyli tzw. aksjomaty:

Arystoteles nazywa je *dynameis symphytai*, Galen elegancką nazwą: *kriteria physika*, Jan Damasceński w 64 rozdziale swojej dialektyki, odwołując się do starożytnych filozofów i matematyków, nazywa je *koinai ennoiai*, ale określa się je także mianem *katalepseis physikai*, czyli naturalnych pojęć i skłonności⁵⁰.

Tym stwierdzeniem, w którym pobrzmiewa echo zarówno typowych formuł konkordystycznych, jak i tematu filozofii wieczystej, Keckermann sugeruje, że szkoły i filozofie uznają je za pojęcia wrodzone, prawdopodobnie rezyduum owej wiedzy pierwszych rodziców, którego nie zatarł nawet ich grzech. Ponieważ żaden naturalny i zdrowy umysł nie może ich zakwestionować, mogą pełnić funkcję przesłanek do dedukcji dalszej wiedzy. Obok nich – dodaje Keckermann – istnieją pewne dodatkowe, szczególne „tezy”, które „stawia się w poszczególnych dyscyplinach w celu wykazania ich konkluzji i Arystoteles dzieli je na hipotezy i definicje. Wreszcie – jak naucza Melanchton – istnieją pewne zasady teologiczne wywodzące się bezpośrednio z Bożego objawienia”⁵¹. W ten sposób zakres wiedzy, która z takiej czy innej przyczyny jest całkowicie pewna, jest dostatecznie szeroki, by ukonstytuować naukowo, czyli wykazać wszystkie twierdzenia poszczególnych dyscyplin.

⁵⁰ *Systema logicae tribus libris adornatum, op. cit.*, s. 9: „[...] *physika* seu naturalia sunt, quibus intellectus humanus nativa proprietate assentitur sine prolixiore declaratione, de quibus tractat Aristoteles sub finem I *Anal. Post.*, et talia iterum sunt speculativa vel practica: speculativa sunt quae ad contemplationem immediate pertinent ut ‘impossibile est idem simul esse et non esse’, ‘totum est maior sua parte’, etc. Practica sunt quae pertinent ad vitae et morum honestatem: ‘parentes sunt colendi’, ‘non est faciendum alteri, quod tibi fieri non vis’, ‘vim vi repellere licet’. Utraque Aristoteles vocat *dynameis symphytas*, Galen eleganter *kriteria physika*, Damascenus c. 64 *Dialect. ex philosophis veteribus et mathematicis* vocat *koinas ennoias*, vocantur et *katalepseis physikai*, anticipationes et inclinationes naturales”.

Jest w tym tekście Keckermanna bez wątpienia echo *Loci communes* VERMIGLIEGO (London 1583, I.ii.3): „Deus inseruit animas nostras *prolepseis*, hoc est anticipationes et informationes, per quas impellimur ad opinandum praeclara atque esimia de natura Dei”.

⁵¹ *Systema logicae, op. cit.*, s. 389.

Warto w tym miejscu przyrzeć się, jak Keckermann ocenia starożytną dialektykę. Zatrzymuje się na niej w początkowej części III księgi, poświęconej „dyskursowi”, konkretnie – sylogizmowi dialektycznemu, przedstawiając jednocześnie swoją koncepcję dialektyki. Jego ocena jest zarazem miernikiem oddalenia od modelu antycznego, szczególnie arystotelesowskiego. Keckermann zaczyna swój wywód od przypomnienia, że współczesna dialektyka stawia sobie cel poważniejszy od celu, jaki stawiali jej starożytni dialektycy. Ci ostatni, lubujący się w dyskusjach *kata doxan*, a nie *kat’aletheian*, chętnie – dla ćwiczenia lub czystej przyjemności – dyskutowali o wszystkim, począwszy od „wspólnych zasad”. Przez to pojęcie Keckermann zdaje się rozumieć zarówno ogólne reguły rozumowania (jak właśnie zasada niesprzeczności), jak i po prostu *opiniones communes*, zdania powszechnie przyjęte w danym środowisku lub kulturze⁵². Jednocześnie jednak dla Keckermannina dyskurs „niosący prawdę” to wyłącznie dyskurs wykorzystujący zasady przypisane *poszczególnym* podmiotom, a nie „wspólne”, jak w przypadku tej, w gruncie rzeczy pustej dyscypliny, powstałej nieprzypadkowo u gadatliwych Greków.

Niemniej Keckermannowski osąd dialektyki nie może się ograniczyć do tego zarzutu o jałowości i nienaukowym statusie, zrozumiałego zresztą na tle kultury renesansu, która dialektyce pozostawiła tylko to, co „prawdopodobne”, przypisując jej tym samym niższą wartość epistemologiczną. Gdańszczanin dobrze zna stwierdzenie samego Arystotelesa (*Top*, I, 2), że dialektykę można również wykorzystać „naukowo”, tj. do konstruowania prawdziwych sądów. Ale jak Keckermann rozumie tę „naukowość”? Czy jest to model rzeczywiście „dialektyczny”, a tym samym stanowiący alternatywę w stosunku do modelu analitycznego, który – jak zobaczyliśmy – ma u niego pozycję dominującą? Odpowiedź musi być przecząca. Naukowe zastosowanie dialektyki jest dla Keckermannina ostatecznie kodyfikacją procedur umożliwiającą precyzyjne konstruowanie reguł (*praecepta*), tj. podstawowych twierdzeń konstytuujących nauki i dyscypliny, opartych na pewnych wyjściowych pojęciach. Do przeprowadzenia takiej operacji służy narzędzie, które nazywa „sylogizmem pojęciowym” (*sillogismus notionalis*). W tego rodzaju sylogizmie przesłanka główna jest logicznym „kanonem” (czyli regułą operującą *praedicata* i *praedicabilia*, jak reguły przedstawione w pierwszej części *Systema lo-*

⁵² Jeśli tak, Keckermann ma na pewno na myśli – słusznie czy nie – arystotelesowskie *endoxa*.

gicae), natomiast przesłanka dodatkowa zawiera realny termin, czyli „pojęcie pierwsze” (*primae notiones*), np. z reguły: „jeśli coś jest rodzajem czegoś innego, nie może być tego podmiotem” i ze zdania: „działanie jest podmiotem grzechu” wnioskuje się: „działanie nie jest rodzajem grzechu”⁵³. W ten sposób dochodzimy do pewnego wniosku, który z kolei jest „zasadą”, nadającą się do wykorzystania w określonej dziedzinie (dla odmiany – w teologii). Cała procedura logiczna opiera się więc z jednej strony na pojęciach „powszechnych” i „wrodzonych”, czyli należących do „naturalnej” logiki (kategorie i *praedicabilia*) i z drugiej zaś na pojęciach realnych, będących „przedmiotem” danej dyscypliny (jak w przypadku wspomnianego już pojęcia „grzech”). Nie trudno w takim razie zrozumieć, dlaczego Keckermannowska wersja dialektyki naukowej odbiega daleko od procedur dialektyki arystotelesowskiej również w jej „naukowej” formie, wykorzystywanej przede wszystkim w dyskusjach filozoficznych. Ta ostatnia nie polegała bowiem na wyprowadzaniu zasad z innych, bardziej pierwotnych pojęć, lecz na wyliczaniu tez znaczących w odniesieniu do danego podmiotu (*endoxa*), przede wszystkim na dyskusji z innymi filozofami, na wykluczaniu tez, prowadzących do aporii i przyjmowaniu tez im przeciwnych na mocy reguły wyłączonego środka. U Keckermanna natomiast spór zakłada zawsze, że obie strony wyrażają zgodę co do „przedpojęć” (*praecognita*, definicji i podziałów)⁵⁴, a sama „dyskusja” polega jedynie na prawidłowym wyprowadzeniu z tych ostatnich pewnych koniecznych stwierdzeń. Można by powiedzieć, że sens przeprowadzonej przez Keckermanna operacji polega na tym, że stara się on sprowadzić doktrynę *Topików* do doktryny *Analitików*, czyli sprowadzić paradygmat dialektyczny do paradygmatu wykazywania. Taki zresztą jest, jak mi się wydaje, sens słów, w których przedstawia logikę jako swego rodzaju „supernaukę”, pozwalającą za pośrednictwem sylogizmu „pojęciowego” wyprowadzić zasady wszystkich dyscyplin:

Wielkie znaczenie ma użyteczność tego pojęciowego sylogizmu we wszelkiego rodzaju dyscyplinach, nie tylko w celu oceny, czy zebra-

⁵³ *Ibidem*, s. 473.

⁵⁴ *Gymnasium logicum, op. cit.*, rozdz. VIII *De disputatione sociali*, s. 144. Kanon brzmi: „Convenient inter se opponens et respondens de certis praecognitis principiis”. I wyjaśniony zostaje w następujący sposób: „Praecognita seu principia disputationis diximus esse definitiones et distinctiones, in quibus oportet utramque partem convenire; ubi non est principium, ibi nec est finis, seu successus ullus disputationis”.

ne normy logiczne są, czy nie są, dostosowane do tego, co jest „unormowane”, czyli do samych rzeczy, lecz także w celu ustalenia norm wszystkich dyscyplin, których nie można potwierdzić za pośrednictwem „rzeczywistych” sylogizmów, ponieważ nie ma nic, co poprzeczaloby i byłoby lepiej od owych norm znane. W każdej dyscyplinie bowiem definicja i podział są pierwszymi zasadami, lecz dyscypliny zakładają je, a nie dowodzą, ani nie wykazują za pośrednictwem własnych zasad, że ta czy tamta definicja lub ten czy tamten podział są poprawne. Jeśli ktoś chce je osądzić i mieć pewność, że definicje i podziały np. w etyce, w fizyce czy w teologii zostały utworzone właściwie, nie będzie szukał reguł swojego osądu i swojej pewności w samej etyce, fizyce czy teologii, *lecz w sztuce logiki, która dostarcza pewnych kanonów umożliwiających sformułowanie tego osądu*⁵⁵. [wyróżnienie D.F.]

Keckermann jest zatem dobrym arystotelikiem, ale nie do tego stopnia, by uwolnić się od zabarellańskiej interpretacji Arystotelesa, wedle której Stagiryta był przede wszystkim mistrzem metody dowodzenia wyłożonej w *Analitikach*⁵⁶. Innymi aspektami keckermannowskiej logiki wykazy-

⁵⁵ *Ibidem*, s. 471–472: „Cuius quidem syllogismus notionalis est magnus usus in omni doctrinarum genere, non tantum ut collatis notionibus logicis tamquam normis cum suis, ut ita dicam, normatis seu rebus ipsis iudicari possit, quae norma rei conveniat, quae non conveniat, sed etiam ad stabilienda omnium disciplinarum principia, quae syllogismis realibus aegre confirmari possunt, quia alia seipsis priora et notiora non habent. Sunt autem prima principia in quaque disciplina definitio et divisio, quam utramque disciplinae ita ponunt ut non probent nec ostendant ex suis propriis principis hanc vel illam definitionem vel divisionem esse bonam et rectam. Quod si ergo iudicare quis voleat et certus esse an in ethica, in physica, in theologia et aliis disciplinis definitiones et divisiones rerum legitime sint constitutae, regulas iudicii et certitudinis suae non quaeret in ethica, physica, theologia, sed in arte logica, quae certos canones ad expediendum hoc iudicium suppeditat [...]”

⁵⁶ Zob. na ten temat A. POPPI, *La dottrina della scienza in Giacomo Zabarella*, Padova 1972; Id., *Ricerche sulla teologia e la scienza nella Scuola padovana del Cinque e Seicento*, Soveria Mannelli 2001, rozdz. VII i VIII; H. MIKKELI, *An Aristotelian Response to Renaissance Humanism: Jacopo Zabarella on the Nature of Arts and Science*, Helsingfors 1992. Fragment na temat logiki, z której wywodzą się wszelkie zasady jest być może reminiscencją komentarza do *Analitików i wtórych*, gdzie Zabarella przypisuje taką właśnie rolę metafizyce. Na ten temat i na temat jego ech filozoficznych i historycznych zob. E. BERTI, *Metafisica e dialettica nel „Commento” di Giacomo Zabarella agli „Analitici Posteriori”*, „Giornale di metafisica”, n.s., 14, 1992, s. 225–244. W badaniach na temat Zabarelli i padewskiej szkoły logicznej centralne miejsce zajmuje zagadnienie ciągłości (lub

wania w zastosowaniu do teologii zajmiemy się zresztą przy okazji omawiania tej ostatniej.

Ażeby dopełnić obrazu doktryn logicznych przedstawionych w *Systema logicae*, mających decydujące znaczenie w określeniu pojęcia filozofii, którym Keckermann operował w okresie pisania tej pracy, trzeba już teraz powiedzieć kilka słów o roli Giacomo Zabarelli w świecie intelektualnym gdańskiego uczonego. O tym, że była to rola pierwszoplanowa, zdają się świadczyć liczne punkty *Systema logicae*, gdzie omawiane są różne formy „naukowego” dowodu. Znamienne jest np., że Keckermann przypomina słynną teorię *regressus*, dowodzenie od przyczyn do skutków i od skutków do przyczyn, proponując zastosowanie tej teorii do reformacyjnej doktryny usprawiedliwienia. Jest to jeden z pierwszych tego rodzaju przypadków, zapowiadający teologiczne wykorzystanie tego instrumentu, dość rozpowszechnione w siedemnastowiecznej scholastyce⁵⁷. Przede wszystkim w drugiej części III księgi, poświęconej dyskursowi służącemu do wykładu nauk (*ordo expositivus*), Padewczyk pojawia się często jako główny teoretyk metody, pojmowanej jako układ elementów danej dyscypliny opracowany z myślą o jej nauczaniu. W dziale tym Keckermann uściśla swoje ogólne koncepcje metodologiczne wyrażone w schemacie *praecognita, praecepta, gymnasia*, uzupełniając je właśnie poglądami zaczerpniętymi z najnowszych dyskusji między arystotelikami.

jej braku) ówczesnej metody w odniesieniu do rodzącej się nowożytnej nauki. Spośród wielu prac temu poświęconych wspomnę tylko artykuły zamieszczone w: L. OLIVIERI (opr.), *Aristotelismo veneto e scienza moderna. Atti del 25° anno accademico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto*, Padova 1983, 2 tomy.

⁵⁷ *Systema logicae*, op. cit., s. 544–545. Recepcja tego dowodu w teologii dopiero ostatnio stała się przedmiotem badań, zob. P.R. BLUM, „*Ubi natura facit circulus in essendo nos facimus in cognoscendo*”. *Der demonstrative Regress und der moderner Wissenschaft bei katholischen Scolastikern*, w: *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, opr. G. Piaia, Roma–Padova, 2002, s. 371–392. W przeszłości, jak wiadomo, zastanawiano się raczej nad problemem relacji między tą procedurą a logiką Galileusza, zważywszy przede wszystkim, że Zabarella wprowadza między dwa momenty *regressus* „*meditatio*”, czyli moment konfrontacji danych empirycznych i hipotez teoretycznych. Keckermann, który przytacza przykłady Zabarelli z dziedziny fizyki, ale później przechodzi do czegoś, co bardziej mu odpowiada, pomija ten moment, przez co w jego ujęciu *regressus* przypomina zwykle rozumowanie okrężne: „*Qui in tempore efficaciter vocantur, iustificantur, regenerantur, illi sunt electi ad vitam aeternam. At quidam in tempore vocantur, iustificantur, etc. Ergo sunt electi. Hinc procedimus ad dimostrazionem hoti: ab aeterno sunt electi et conservantur semper, illo necesse est in tempore efficaciter vocari, iustificari, etc. At quidam homines, etc. Ergo, quidam homines, etc.*” *ibidem*.

Keckermann odnosi się szczególnie do jednej z nich, tj. do toczącej się kilkadziesiąt lat wcześniej słynnej polemiki Zabarelli i Francesco Piccolomini. Pierwszy z nich twierdził wówczas, że porządek ów winien być zgodny z naszymi zdolnościami poznawczymi, a zatem wychodzić od tego, co narzuca się nam niejako samo, jest najłatwiej poznawalne, podczas gdy drugi był zwolennikiem porządku odpowiadającego porządkowi natury, a zatem wychodzenia od tego, co jako takie jest pierwsze⁵⁸. Podobnie jak przy innych okazjach Keckermann wykazuje podejście koncyliacyjne, skłaniając się jednak bardziej ku rozwiązaniom zaproponowanym przez Sieneńczyka, czego niektórzy arystotelizujący krytycy nie omieszkają mu wypomnieć⁵⁹. „W sensie pierwotnym”, pisze Keckermann, „porządek danej nauki uzyskuje się z porządku rzeczy, zważywszy, że sztuka naśladuje naturę [...] jednak w sensie wtórnym, metoda musi dostosować się do naszego sposobu poznawania, jako że ten odpowiada porządkowi rzeczy”⁶⁰.

⁵⁸ Polemika Zabarella-Piccolomini często była przedmiotem analizy. Spośród najnowszych pozycji zob. N. JARDINE, *Keeping Order in the School of Padua: Jacopo Zabarella and Francesco Piccolomini on the Offices of Philosophy of Nature*, w: D.A. Di Liscia, E. Kessler, G. Methuen (eds.), *Method and Order. The Aristotle Commentary Tradition*, Aldershot-Brookfield 1997, s. 183–209; F.P. RAIMONDI, *La filosofia naturale di G. Zabarella e la scienza moderna: connessioni e divergenze*, „Physis”, 31, 1994, s. 371–391; na temat filozofii praktycznej w tym kontekście zob. M. SCATTOLA, *Arnisaesus, Zabarella e Piccolomini. La discussione sul metodo della filosofia pratica alle origini della disciplina politica moderna*, w: *La presenza dell'aristotelismo, op. cit.*, s. 273–309 (na temat Keckermannia zob. s. 304). Klasyczna pozycja o renesansowych koncepcjach o metodzie to N.W. GILBERT, *Renaissance Concepts of Method, op. cit.*, (o Keckermannie, s. 214–220). Zob. także (z perspektywy „pozytywistycznej”, czyli oceniającej metodologiczną myśl XVI stulecia w zależności od jego bliskości względem nowożytnej nauki Galileuszowej) prace A. CRESCINI, *Le origini del metodo analitico – il Cinquecento*, Udine 1965 i *Il problema metodologico alle origini della scienza moderna*, Roma 1972.

⁵⁹ Zob. *infra* rozdział II, s. 85.

⁶⁰ *Systema logicae, op. cit.*, s. 585–586: „Ducitur ergo primario a rerum ordine doctrinae ordo, quia ars naturae imitatur [...] secundario vero methodus etiam conformatur ad nostram cognitionem, quatenus rerum ordini correspondet. Quod enim primum est secundum naturam id etiam primum est secundum distinctam et perfectam nostram cognitionem. Sicut quod bene habentibus salubre est, id secundum naturam salubre est”.

Warto przytoczyć opinię D.A. LINESA (*Il metodo dell'etica nella Scuola Padovana e la sua ricezione nei Paesi d'Oltralpe: M. Piccart e B. Keckermann*, w: *La presenza dell'aristotelismo, op. cit.*, s. 311–338, s. 328 i n.), który jest zdania, że mimo wszystko Keckermann nie zgadza się z Piccolominim w najważniejszych kwestiach metodologicznych (zdaniem Sieneńczyka do etyki należy stosować metodę syntetyczną, a nie analityczną, jak woli autor *Systema logicae*).

Oznacza to, że jedność metody nie wyklucza podziałów. Był to zarzut skierowany prawdopodobnie przeciwko *methodus unica* ramistów. Ta ostatnia nie uznawała takich podziałów (analiza, synteza, temat prosty, temat złożony), tak że dla Keckermanna za jej aspiracjami do metodologicznego uniwersalizmu kryła się *de facto* tylko wola nakładania na każdy przedmiot i na każdą dyscyplinę pewnej sztucznej i zewnętrznej szaty pojęciowej, zamiast podporządkowania się ich naturalnemu układowi⁶¹. Właśnie przeciwko tej niesłusznej generalizacji Keckermann posługuje się znanym podziałem zabarellańskim z *De methodis*⁶² na metodę analityczną i syntetyczną, odpowiednio w odniesieniu do dyscyplin praktycznych i teoretycznych. Doktryna ta, jak zobaczymy, także później będzie punktem wyjścia w jego encyklopedii dyscyplin filozoficznych. Zabarella na stronicach Keckermanna odnosi także pośmiertne zwycięstwo nad Piccolominim, który ograniczał skuteczność metody analitycznej (*resolutiva*) do fazy odkrycia dyscyplin (*inventio artium*), podczas gdy Padewczyk chce nim także objąć ich nauczanie. Keckermann opowiada się właśnie za taką opinią, ponieważ „to, w jaki sposób odkrywamy sztuki, odpowiada temu, jak je przyswajamy i nie różni się od niego pod względem metody, a wręcz ten, kto uczy się jakiejś sztuki, zupełnie jakby ją od nowa wymyślał”⁶³. Zasada ta ma szczególne znaczenie, zważywszy, że najważniejszą ze „sztuk”, posługujących się metodą analityczną, jest dla Keckermanna teologia. Powyższe stwierdzenie dowodzi, że dla Gdańszczanina wykład teologii zasadniczo powinien polegać na sprowadzaniu złożonych jej pojęć do innych prostszych i bardziej podstawowych.

Nauki specjalistyczne

Przypisywanie poszczególnym dyscyplinom pewnej metody („syntetycznej” lub „analitycznej”) jest istotnym momentem ich konstytuowania się jako nauk. Ogólne kryteria ścisłej naukowości zostają wówczas zastosowane do różnych dziedzin wiedzy. Poza tym, że każda z nich powinna

⁶¹ *Systema logicae, op. cit.*, s. 586.

⁶² *Jacobi Zabarellae de methodis libri quattuor, liber de regressu*, ed. by C. Vasoli, Bologna 1985 (reprint z wydania *Opera logica* z 1578 r.); w *De methodis* zob. zwłaszcza ks. II i III rozdz. 18, o polemice z Piccolominim zob. natomiast rozdz. V–VIII.

⁶³ *Systema logicae, op. cit.*, s. 593. „Quo modo enim inveniuntur artes, eodem modo etiam discuntur et non alio quoad methodum, imo qui artem discit, sibi eam quasi de novo invenit”.

odpowiadać tym ogólnym kryteriom, musi posiadać własny, określony przedmiot, odróżniający ją od innych. W tym momencie dopiero konstytuują się różne *species* naukowego dyskursu, powstają dyscypliny „specjalistyczne”. Tak, jak sądzę, można określać ogólny kierunek metodologicznych rozważań Keckermanna, które – jak zobaczymy – mają ważne konsekwencje w jego koncepcji istoty i roli filozofii. Ważnym momentem tej refleksji o naukowości i dyscyplinach naukowych są niektóre tematy poruszane w *Systema logicae*, a zwłaszcza w ostatnim punkcie III części, tj. kiedy Keckermann omawia Arystotelesowski zakaz *metabasis eis allo genos*, pojawiający się nie przypadkiem w *Analitikach wtórych* (I, 10) – w dziele, w którym Stagiryta ustala, jakie warunki powinien spełniać dyskurs naukowy. „Surowa” reguła metody nie pozwala bowiem, aby

w logice było coś fizycznego, w matematyce – etycznego, lub fizycznego w etyce, i wszystko się łączyło i było jednorodne. Wszystkie dyscypliny dążą do jednego celu, jakim jest prawda i dobro, podobnie wszystkie pola w kuli ziemskiej wzięte razem mają wspólne granice, tj. granice kuli ziemskiej. A jednak, tak jak poszczególne pola mają swoje granice, tak też poszczególne dyscypliny są ograniczone przez swoje podmioty i granice [...] ⁶⁴.

Metafora pola i jego granic w sposób wymowny ilustruje całościowy sens dyskursu Keckermanna, który chce właśnie wskazać reguły umożliwiający wytyczanie granic i opisywanie poszczególnych „pól” wiedzy i ich wzajemne „położenie” na „kuli ziemskiej” (czyli w „encyklopedii”). Ale w celu zastosowania tego, co nazwaliśmy paradygmatem wykładu, pola muszą być oddzielone i nie może być mowy o ich wzajemnym nakładaniu się. Ramus kładł na ten wymóg szczególny nacisk (prawo nazwane przez niego *kath'auto*), a Keckermann wyraźnie go przyjmuje ⁶⁵. Problem polega jednak na tym, że jak widzieliśmy, Keckermann nie mo-

⁶⁴ *Ibidem*, s. 588. „[...] Severa methodi lex esto, ne quid in logicis physicum, in mathematicis ethicum, in ethicis physicum tractetur, sed omnia sint syngenea et homogenea. Conspirant quidem omnes disciplinae in communi illo fine veri et boni, sicut omnes in orbes terrarum agri ipsius globi terreni finibus communibus limitantur, at vero ut singuli agri suos habent proprios limites, ita propriis suis subiectis et finibus singulae distinguuntur disciplinae”.

⁶⁵ Zob. *An. post.*, I 7, 75a 38 i n. Znaczenie tej zasady dla Ramusa i ramizmu podkreśla G. OLDRINI, *La disputa, op. cit.*, zwłaszcza s. 55–101.

że pojmować tego zakazu w sposób absolutny, ponieważ jego dialektyka, deklarująca zdolność do tworzenia zasad poszczególnych dyscyplin, jawi się jako nauka stojąca ponad innymi i zdolna narzucać im owe zasady.

Nawet na płaszczyźnie szczegółowej powraca ten sam problem. Keckermann bowiem nie chce zrezygnować z niezwykle ważnej pomocy, jakiej filozofia może udzielić teologii przy ilustrowaniu takich kluczowych pojęć, jak „osoba”, „ciało”, „miejsce”, „byt” itd. Tym samym, wobec nieustannego przepływu pojęć z jednej do drugiej, wbrew powyższemu zakazowi, określenie z wymaganą ścisłością granic tych dwóch nauk okazuje się być szczególnie trudnym zadaniem. Należy tu zwrócić uwagę, że w relacji między teologią a filozofią nie mamy z pewnością do czynienia z przypadkiem uczestnictwa i wspólności zasad opisanym przez Arystotelesa w *Analitikach wtórych*, gdzie dopuszcza się możliwość „podporządkowania” niektórych nauk innym, jednak wyłącznie w przypadku, gdy mają one wspólny podmiot. Jest to przypadek muzyki wobec matematyki, będącej nauką ogólną o liczbowych relacjach, obejmujących m.in. relacje wykorzystywane w muzyce. Nie dotyczy to natomiast metafizyki w stosunku do teologii, ponieważ przedmiotem tych nauk jest co innego, a tym samym wnioski z jednej nie mogą być wykorzystywane w drugiej. Keckermann musi zatem oddalić podejrzenie, czy też możliwe oskarżenie o złamanie zasady „jednorodności” (*lex homogeneitatis*), ponieważ sam nie może zrezygnować z tego, co nazwie „wnioskami mieszanymi”, czyli sylogizmów, w których przesłankami są zdania należące do różnych nauk. Stawiałoby to pod znakiem zapytania – między innymi – możliwość zastosowania logiki (np. jej pojęciowych sylogizmów) do „rzeczywistych” dyscyplin czy też filozofii do teologii. Keckermann szuka więc kompromisu, stosując zasadę *kath'auto* wyłącznie w odniesieniu do „reguł” (*praecepta*), czyli zasad konstytutywnych poszczególnych dyscyplin, lecz negując konieczność jej zastosowania do „komentarzy”, czyli przykładów i argumentów ilustrujących te pierwsze:

Ilustrując jakiś temat z fizyki, preceptor może bowiem powtórzyć coś z zakresu logiki czy z jakiejś innej dyscypliny, jednak nie ze względu na bezpośredni związek z tym przedmiotem, lecz dlatego, że konieczne jest powtórzenie czegoś poza nią, by lepiej ją pojąć [...]. I tak często w teologii użyteczne okazuje się wprowadzenie w *komentarzach* czegoś z filozofii z powodu konieczności wyjaśnienia; nikt bowiem nigdy nie będzie w stanie właściwie nauczać doktryny sakramentów

bez przypomnienia czegoś z logiki, w szczególności na temat natury relacji i nie będzie to stanowiło przekroczenia zasady jednorodności [wyróżnienie D.F.]⁶⁶.

Jeśli jednak przyjrzymy się pracom autora tych deklaracji, nasuną się wątpliwości co do ich szczerości. Keckermann – jak zobaczyliśmy – stosuje jednocześnie kategorie logiczne i filozoficzne do tworzenia zasad własnych każdej dyscypliny, a więc do tworzenia samego systemu reguł, a nie tylko do komentarzy, jak twierdzi w powyższym cytacie. Pisząc, że te wtręty niejednorodnych dyscyplin czynione są nie dlatego, że dotyczą dyscypliny i jej metody, lecz wyłącznie po to, by lepiej zrozumieć dany przedmiot, wydaje się przeczyć temu, co rzeczywiście dokonał np. w „metodzie” teologii, gdzie pojęcia logiczne i filozoficzne są integralną częścią reguł (a nie po prostu „czymś, co nie ma bezpośredniego związku z tym przedmiotem”). W tym świetle przytoczony tu fragment brzmi raczej jako wyraz zażenowania oskarżeniem o naruszenie w praktyce reguły jednorodności, które mogłoby paść ze strony ramistów. Jeśli się dobrze przyjrzeć, oskarżenie to – jeśli w ogóle zostało sformułowane – nie wydaje się więc bezpodstawne. W istocie, balansując między Ramusem a Arystotelesem – przy czym jest to Arystoteles postrzegany przede wszystkim z perspektywy zabarellańskiej – Keckermann usiłuje odpowiadać na różne, trudne do pogodzenia wymogi. Z jednej strony praca nad encyklopedycznym modelem opartym na wykazywaniu, wpisanym w ideę super-nauki o zasadach, którą to postać przyjmuje czasami jego logika. Z drugiej przestrzeganie zasady jednorodności, czyli indywidualności, niezależności i niesprowadzalności dyscyplin do siebie wzajemnie lub do jakiejś wyższej wiedzy. Innymi słowy, jeśli zasady poszczególnych dyscyplin można wyprowadzić z zastosowania podstawowych pojęć logicznych i wrodzonych zasad umysłu ludzkiego, trudno będzie powiedzieć, że dyscypliny są organizmami od nich niezależnymi (i w istocie będziemy mieć jedną wielką naukę). Jeśli natomiast poszczególne nauki są rzeczywiście

⁶⁶ *Systema logicae, op. cit.*, s. 588: „Potest enim praeceptor aliquis, dum materiam physicam auditoribus explicat, repetere aliquid ex logicis aut alia disciplina, non quasi ad methodum pertineat, sed quod extra methodum repetendum sit pro eius materiae meliori intelligentia [...]. Ita saepe in theologia usu venit ut ex philosophia aliquid pro necessaria explicatione sit adducendum in commentariis vicem; nemo enim auditoribus solide doctrinam de sacramentis tradiderit nisi aliquid e logicis repetat de relationum natura, nec tamen idcirco legem *omogeneas violaris*”.

odrębne i niezależne, w takim razie wątpliwe jest twierdzenie tego, co on twierdzi, a mianowicie że funkcją logiki jest wykazanie ich zasad. Keckermann wydaje się poruszać w obrębie tego dylematu, nie potrafiąc pozbyć się ostatecznie wszelkiej dwuznaczności. Można w takim razie powiedzieć, że pozostaje daleki od takich koncepcji jak *mathesis universalis* czy pansofii, choć zapowiada niektóre ich motywy, takie jak ideę, że z niektórych zasad i fundamentalnych reguł (wrodzonych, oczywistych lub zagwarantowanych przez Boga) można wyprowadzić całą wiedzę.

Zabarella, Scherb i Keckermann

W intelektualnym tle tej Keckermannowej koncepcji tkwi naturalnie, jak już powiedzieliśmy, obraz myśli Arystotelesa dostarczony przez Giacomo Zabarellę, który po wydaniu w 1594 roku w Bazylei i w 1597 roku we Frankfurcie *Opera logica*, cieszył się znaczną popularnością na niemieckich uniwersytetach⁶⁷. Keckermann wielokrotnie mówi o Zabarelli z dużym uznaniem. W *Praecognita logica* Zabarella jest „księciem” nowożytnych arystotelików, który notabene nie naśladuje przy tym ślepo Arystotelesa, lecz głosi niezależne poglądy⁶⁸. Ocenę tę należy rozpatrywać w połączeniu z inną, wedle której Zabarella, najwybitniejszy logik czasów nowożytnych, dokonał „usystematyzowania” filozofii arystotelesowskiej. Keckermann zna Zabarellę z pierwszej ręki i wielokrotnie cytuje jego komentarz do logiki Arystotelesa, a także takie traktaty jak *De methodis*, *De natura logicae*, *De regressu*, *De praecognitis*. Z każdego z nich czerpie pojęcia bardzo istotne dla swojej logiki. O „przedpojęciach/*praecognita*” i *regressum* już powiedzieliśmy, wspomnieliśmy także o podziale na metodę analityczną i syntetyczną, który nabrał szczególnego znaczenia w późniejszym okresie jego pracy. Jeśli chodzi o logikę, Keckermann zgadza się z *De natura logicae*, gdzie Padewczyk stwierdza, że jest ona „narzędziem”⁶⁹, które dostarcza samej filozofii „pojęć wtórnych” (*notiones secundae*)⁷⁰, które są sztucznym wytworem naszego

⁶⁷ Zob. I. MACLEAN, *Mediations of Zabarella in Northern Germany, 1528–1623*, w: *La presenza dell'aristotelismo*, *op. cit.*, s. 173–198.

⁶⁸ *Praecognitorum logicorum*, *op. cit.*, s. 21–23.

⁶⁹ Nie zwykłym „instrumentem”, zob. *ibidem*, s. 53–54. Koncepcja logiki jako narzędzia jest jednak przedstawiona jednoznacznie w *Praecognita logicae* (zob. *infra*, rozdz. 3), *op. cit.*, s. 56 i n.

⁷⁰ Zob. *Systema logicae*, *op. cit.*, s. 8.

umysłu. Naturalnie Keckermann sytuuje tę naukę w ulubionym kontekście teologicznym:

Po upadku nasz umysł nie jest w stanie pojmować rzeczy bezpośrednio, lecz potrzebuje pewnych znaków i obrazów, które nie są samymi rzeczami, lecz normami, instrumentami i narzędziami, za pośrednictwem których i według których umysł pojmuje rzeczy i formułuje właściwe i prawidłowe myśli o nich⁷¹.

Jednocześnie przez położenie wyłącznego nacisku na teorię wykazywania przedstawioną w *Analitikach* logika Zabarelli w zdecydowany sposób stawiała problem naukowości dialektyki, wzmacniając typową w renesansie opinię – przeciwną, czego nigdy nie dość podkreślać, literze i duchowi Arystotelesa i filozofii antycznej – iż jest ona mniejszą, „słabą”, przyległą, czyli „nienaukową” formą wiedzy.

Podobny problem podnieśli w ostatnich dziesięcioleciach XVI wieku w Niemczech niektórzy przedstawiciele szkoły z Altdorfu, których Keckermann dobrze znał i którzy – jak należy przypuszczać – zainteresowali go tym zagadnieniem. Warto zatem moim zdaniem nakreślić, w jaki sposób problem ten był w tym środowisku ujmowany, ponieważ pomoże nam to zrozumieć idee Gdańszczanina.

Twórcą koncepcji dialektyki szkoły z Altdorfu był przede wszystkim Philip Scherb, który studiował we Włoszech, szczególnie zaś w Padwie. Zadanie, jakie wyznaczył sobie Scherb, polegało na rozwinięciu koncepcji Melanchtona, zakładające jednak nawiązanie do metodologii arystotelesowskiej w większym stopniu, niż potrafił to uczynić sam Melanchton, związany przecież z tradycją dialektyk humanistycznych. J. J. Bruckero-

⁷¹ *Systematis logici plenioris, op. cit.*, s. 44: „Etenim mens nostra iam post lapsum non ita directe potest concipere res ipsas, sed eget quibusdam notis et imaginibus, quae non sunt quidem res ipsae, sed tamen sunt normae, instrumenta et adminicula, per quae et secundum quae mens concipit res ipsas et format cogitationes bonas et rectas de rebus ipsis”.

O tym aspekcie poglądów Zabarelli, zob. F. BOTTIN, *Nota sulla natura della logica in Giacomo Zabarella*, „Giornale critico della filosofia italiana”, 52, 1973, s. 39–51. Warto przypomnieć, że celem tej teorii było przypisanie *notiones secundae* (rodzaj, gatunek, zdanie, sylogizm) podstawy w rzeczywistości (*res*) za pośrednictwem *notiones primae*, czyli samych nazw rzeczy. Keckermann podjął tę koncepcję przeciwko nominalistom, w pierwszej części *Systema logicae* kładąc nacisk na realny fundament kategorii logicznych. To samo w *Gymnasium logicum, op. cit.*, s. 10–11.

wi, osiemnastowiecznemu niemieckiemu autorowi słynnej *Historia critica philosophiae*, wydawało się to prawdziwym przełomem w kierunku czystszej i bardziej pierwotnego perypatetyzmu, którego w Niemczech w owym czasie nikt nie uprawiał. Był to rozwój, jego zdaniem, spójny, choć niestety zamknięty w granicach tak często przezeń potępianego „sekcjarstwa”⁷². Na czym ten przełom polegał, pokażemy na przykładzie *Disputationes philosophicae*, wydanych w 1611 roku staraniem innego wybitnego przedstawiciela szkoły z Altdorfu, Michaela Piccarta, ucznia Scherba, dzieła bez wątpienia ukazującego idee od kilkudziesięciu lat obecne w tym ośrodku⁷³.

Punktem wyjścia, który często powraca u tych autorów, jest rozróżnienie między *egzoterycznymi* a *akroamatycznymi* księgami Arystotelesa. Odpowiada ono dwóm poziomom nauczania Stagiryty: „popularnemu” i „naukowemu”. Z podziałem tym związany jest podział na dyskurs dialektyczny, który jest wyłącznie „prawdopodobny” (teza 12, *Disputatio de libris Aristotelis acroamaticis et exotericis*⁷⁴), ponieważ opiera się na „opiniach” i skierowany jest do szerokiego grona słuchaczy (teza 7) i dyskurs naukowy, adresowany do audytorium, które chce poznać prawdę, a tym samym opierający się na dowodach (tezy 17–20). Sam Arystoteles utrzymywał, że o tych samych dziedzinach można rozprawiać albo *secundum opinionem*, albo *secundum veritatem* (tezy 33 i 36), sam dając temu przykład i pisząc dzieła przeznaczone dla dużej liczby odbiorców („egzoteryczne”), jak i przeznaczone dla wąskiego kręgu filozofów („akroamatyczne”) (teza 53). Równoległe do tego podziału przebiega podział na „dialektykę”, która wykorzystuje pytania i odpowiedzi, i „analitykę”, czyli właśnie dyskurs wykazujący, sprowadzający coś do przyczyn w celu po-

⁷² J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem*, Lipsiae 1742, t. IV 1, s. 296–300.

⁷³ *Philippi Scherbi clarissimi olim in Academia Norica Philosophi Disputationes Philosophicae quas merito suo Clavem omnis verae genuinaeque Philosophiae Peripateticae nuncupare possit*, Ambergae 1611. Dzieło ukazało się razem z *Flaminii Nobilii Lucensis Logicae facultatis in Pisano Gymnasio quondam doctoris Quaestiones logicae variae ad Cosmum Medicen*. Ważny zbiór pism przedstawicieli szkoły z Altdorfu (zwłaszcza Piccarta) wydał J. P. FELWINGER, *Philosophia Altdorfina. Hoc est ... Philippi Scherbi, Ernesti Sonneri, Michaelis Piccarti. Disputationes Philosophicae*, Norimbergae 1644. Zob także G. G. ZELTNER, *Historia crypto-socinismi altdorfinae quondam academiae infesti*, Lipsiae 1729, s. 21–25 (o Piccartie i Scherbie) i *passim*.

⁷⁴ *Disputationes*, *op. cit.*, s. 1–10, (*resp. Gulielmus Guldinastus*).

znania prawdy (teza 9, *De differentiis analytices et dialectices*⁷⁵). Dialektyka uprawia się wyłącznie *disputandi gratia*, lecz jako taka nie posiada ona wartości prawdy (tezy 10–11). Poza tym dialektyk (teza 62) dyskutuje ogólnie o przedmiocie danej nauki, nie posługując się właściwymi, lecz ogólnymi zasadami, a tym samym dochodzi do ogólnych konkluzji (teza 67), które utożsamia ze słynnymi *loci communes* dialektyków, pozbawionymi jednak jakiegokolwiek treści na temat tego przedmiotu. Dialektyka to raczej zwykłe ćwiczenie intelektualne (tezy 100 i 110), a dialektyk „małpuje” (teza 106) filozofa, podczas gdy wyłącznie analityka jest „organem i dłonią” filozofii (teza 101) i prawdziwego poznania. Poza tym nie mają one ze sobą nic wspólnego, przez co nie można ukuć definicji – choćby i najszerszej i najbardziej ogólnej – obejmującej obie (tezy 109–109).

Projekt nauki arystotelesowskiej, trudnej do przyswojenia i przeznaczony dla nielicznych, lecz zarazem „głębokiej”, miał, jak się wydaje, przeciwstawić się zwycięskiemu pochodowi ramizmu na niemieckich uniwersytetach. Ten ostatni, w przeciwieństwie do nauki arystotelesowskiej, proponował bowiem metodę dostępną dla wszystkich i „płaską” ze względu na swoją orientację antymetafizyczną. Projekt ten miał się narodzić w umyśle Scherba i jego uczniów (Ernsta Sonera i przede wszystkim Melchiora Goldasta) w atmosferze padewskich dyskusji na temat *Prisca sapientia*, toczących się po wydaniu *Discussiones peripateticae* Patriziego w roku 1571⁷⁶. Zauważmy jednak, że w języku Scherba nauka ta wyróżnia się nie tyle treścią (np. mądrościową, jak właśnie *prisca sapientia*), ile swoim logiczno-formalnym statusem⁷⁷. Ów model poznawczy – zbliżony do tego, który w samej Padwie propagował w tym samym czasie Zabarella – dla uczonych z Altdorfu oznaczał teorię poznania naukowego wyłożoną w arystotelesowskich *Analitykach wtórych*.

W Altdorfie zatem ten zabarellański element wykorzystywano do krytykowania metodologicznych przygód niektórych *novi sapientes*, którzy

⁷⁵ *Ibidem*, s. 11–34 (resp. M. Georgius Gallus).

⁷⁶ M. MULSOW, *Ambiguity of the 'Prisca Sapientia' in the Late Renaissance Humanism*, „Journal of History of Ideas”, 65 (1), 2004, s. 1–13 (z odsyłaczami w przypisach do poprzednich, obszerniejszych prac tego autora poświęconych temu samemu zagadnieniu). Przypominam tylko opinię D. CACCAMO (*Ernst Soner i kryptosocynianizm w Altdorfie*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 9, 1964, s. 85–104, s. 88–89), wedle którego E. Soner posłużył się ową dychotomią, a zwłaszcza teorią pewnej „egzoterycznej” wiedzy, żeby wyrazić postawę zbliżoną do tzw. nikodemizmu.

⁷⁷ Zob. *supra*, s. 4.

stracili z pola widzenia fundamentalne rozróżnienie między wiedzą pewną i prawdopodobną i przez to wprowadzili niesłychane zamieszanie do logiki i nauk o dyskursie. *Disputationes* Scherba, nie nazywając ich po imieniu, nawiązują do zwolenników Ramusa, którzy negując rozróżnienie między dialektyką i analityką, *de facto* eliminowali ze sceny tę drugą, a wraz z nią dowodzenie, a tym samym filozofię i poszukiwanie prawdy (teza 92). W tej sytuacji nic już nie mogło ocalić od sceptycyzmu (teza 93), zważywszy, że nie było w takim razie sposobu, by wykazać konieczne powiązanie przesłanek i wniosków w danej dziedzinie, czyli przeprowadzić dowód. Natomiast ci, którzy niewiele lub nic nie zrozumieli z arystotelesowskich *Topik* (teza 96), nie zrozumieli także, że dialektyka naucza „wyłącznie” sztuki dyskusji za pośrednictwem pytań i odpowiedzi (teza 95). Przydatność ich metody sprowadza się do „analizy” tekstów pisarzy i poetów, polegającej na ich przerobieniu i uzupełnieniu w taki sposób, by ujawniła się ich domyślna struktura argumentacyjna. Na tym właśnie polega cała ich wiedza (teza 108).

Jednym słowem dialektyka Ramusowa nie obawia się poświęcić podstawowych struktur wiedzy w skromnym celu, jakim jest systematyczna *explicitatio* tekstów wybitnych pisarzy. Grzechem ramizmu są jego pretensje do stosowania do wszystkich dziedzin jednej metody, bowiem stosuje ją do samych dyskursów w oderwaniu od przedmiotów, do których się odnoszą. Niestety, jeśli – jak to czynili ramiści – abstrahuje się od samych rzeczy i ogranicza do poziomu pojęciowego, traci sens także rozróżnienie na to, co obiektywne i nieobiektywne, konieczne i przypadłościowe, pewne i wątpliwe. Pragnąc stworzyć ogólną metodę naukową, mającą zastosowanie do wszystkiego bez wyjątku, ramiści stracili rozeznanie, co jest nauką, a co nie.

Zarówno krytyka ramizmu, jak i jej arystotelesowskie podstawy, to elementy pojawiające się u Keckermanna i to już od pierwszych prób filozoficznych, jeszcze w czasie jego studiów w Heidelbergu. Wiemy zresztą, że właśnie w tych latach Keckermann utrzymywał bezpośrednie kontakty ze Scherbem i środowiskiem altdorfskim. Podtrzymywał je później w formie listownej, wielokrotnie wspominając, jak istotne znaczenie w procesie dojrzewania intelektualnego miały dla niego te kontakty. Włoskich arystotelików zapoznał z nim zapewne Scherb⁷⁸ i – jak można przypuszczać – tym właśnie kanałem dotarł do Keckermanna ideał nauki opartej na dowodzeniu, mającej zastosowanie przede wszystkim do rzeczywistości koniecz-

⁷⁸ Podobną opinię wyraża U.G. LEINSLE, *Das Ding und die Methode*, op. cit., s. 273.

nych i różniącej się od dyskursu nad tym co przypadkowe. Ideal „analityczny”, jak możemy go nazwać dla wygody, u Keckermanna przyjmuje jednak natychmiast inny wymiar. Nie chodzi tylko o przeciwstawienie się ramizmom, starającym się przeniknąć na niemieckie uniwersytety, ta potrzeba bowiem z czasem stawała się coraz mniej paląca, skoro przewaga arystotelików stała się coraz wyraźniejszą, a nadto część z nich przyjęła pewne idee właściwe ramizmowi. Keckermann, jak powiedzieliśmy, chce także przygotować broń w postaci „naukowej” logiki, różniącej się od innych wymiarów ludzkiego dyskursu i mającej zastosowanie w apologetyce religijnej. Odróżnienie opinii od tego, co zostało w sposób konieczny udowodnione na podstawie pierwotnych zasad obecnych w umyśle jest – jak można się łatwo domyśleć – pierwszym i fundamentalnym kryterium metodologicznym, umożliwiającym obronę prawdziwej wiary i zwalczanie herezji.

Wykorzystanie terminologii ze szkoły altdorfskiej widać w *Disputationes*, którym Keckermann przewodniczył w Heidelbergu w 1598 roku⁷⁹, czyli w pierwszym i pod wieloma względami fundamentalnym okresie swojej działalności. Keckermann rozróżnia bowiem prostą „wiarę”, czyli bezpośrednie rozumienie prawd wyrażonych w Wyznaniu Apostolskim, od poznania „akroamatycznego”, czyli poprzez reguły logiki, która wyprowadza wniosek z natury predykatu i podmiotu tych zdań (*prob. 1. p.3*). Procedura ta pozwala pojąć treść „distincte”, czyli tak jak pojął ją ten, kto przekazuje ją obecnie („Pojął on to za pośrednictwem pojęć i norm wyrażonych w umyśle i wywodzących się z pojęć logicznych. Jeśli ma cię on także uczyć właściwie, konieczne jest, by także i tobie przedstawił narzędzia, bez których on sam nie byłby w stanie nauczyć się tego, czego teraz naucza”). Dalej następuje przykład zaczerpnięty z arytmetyki: „Nie inaczej jest z tym, kto oblicza sumę. Abyś był pewien, że obliczył ją właściwie, trzeba, żeby pokazał ci rachunki, za pomocą których ona sam najpierw obliczył tę sumę”⁸⁰. Potrzeba pewnej i oczywistej wiedzy, która

⁷⁹ *Decas problematum philosopho-theologicorum quae sub auspiciis Dei optimis maximis praesidio M. Barth. Keckermanni Dantiscani Boruss. in illustri et antiquissima Academia Palatina Heidelbergensi publice discutienda proposuit Ioh. Philippus Pareus ad X Iunii in auditorio Philosophorum horis matutinis, Heidelbergae 1598.*

⁸⁰ *Ibidem, Problema 3, s. 6–7*: „At is intellexerat conceptis et expressis mente normis e notionibus logicis, quod si ergo te debeat recte docere, necesse est ut tibi etiam exprimat ea instrumenta, sine quibus ipse ea quae docet ante non intellexerat: non secus ac summam computaturus tibi ut certus esse possis recte subductam esse, necesse est ante oculos ponat eos calculos per quos ipse ante summam recte subductam intellexerat”.

nie ulegałyby deformacjom w procesie przekazywania, znajduje swój naturalny wyraz w modelu matematycznym.

Niemniej, nietrudno zauważyć u autora heidelberskich *Disputationes* znaczących przesunięć w stosunku do modelu szkoły z Altdorfu, który przyjęliśmy jako punkt odniesienia. W ostatecznym rozrachunku wynikają one z keckermannowskiej koncepcji absolutnego prymatu teologii i instrumentalnej funkcji logiki. Uczeni ze szkoły w Altdorfie, a w szczególności Scherb, interesowali się przede wszystkim poszukiwaniem „czystego” Arystotelesa (czyli niescholastycznego i niehumanistycznego) oraz jego prawdziwym nauczaniem na temat nauki. Uznanie fundamentalnej roli dychotomii analityka-dialektyka, akroamatyczny-egzoteryczny, implikowało u nich m.in. potrzebę klasyfikowania wszystkich dzieł i wszystkich nauk Arystotelesa poprzez zaliczanie ich do jednego, albo do drugiego członu tej alternatywy. Zgodnie z tym np. nauka o kategoriach nie sytuowała się pośród nauk ściśle filozoficznych, jako że kategorie są rodzajami wspólnymi całej rzeczywistości, podczas gdy prawdziwe nauki posługują się własnymi zasadami⁸¹. Dlatego Scherb uznawał kategorie za „dialektyczną” materię, którą należy połączyć z innymi podobnymi z *Topik* i *Dowodów sofistycznych*, dochodząc ostatecznie do wniosku, że nie mają one żadnej wartości filozoficznej, a zatem nie ma sensu budowanie następstwa: *Categoriae*, *De interpretatione*, *Analytici* odpowiadającego następstwu: *simplex apprehensio*, *compositio vel divisio*, *discursus*⁸². Interesujące jest natomiast, że właśnie tą drogą – jak zobaczyliśmy – poszedł Keckermann. A przecież struktura jego logiki jest właśnie zgodna z tym trzyczęściowym schematem. Wychodzi on właśnie od nauki o kategoriach, by dowieść, że już na poziomie pojedynczych pojęć można wprowadzić logikę zdolną formułować wnioski, którym niczego nie można zarzucić, a przede wszystkim zdolną natychmiast rozpoznać zniekształcone idee, od których roi się w herezjach.

Sens pracy Keckermanna nad logiką można zatem tak podsumować. Potrzeba odbudowywania modelu naukowości zdolnego sprostować wymaganiom walki religijnej jest główną inspiracją owej pracy (do tego zaraz wracamy). W związku z tym on przyswoił sobie odziedziczony po Zabarelli za pośrednictwem Scherba wizerunek Arystotelesa jako przede

⁸¹ *Theses de categoriis Aristoteleis, praeside Scherb et Daniel Wagner disputante*, Norimbergae 1595, zwłaszcza tezy XXVII i XXX.

⁸² *Ibidem*, teza XLII.

wszystkim kodyfikatora naukowej metody, utożsamianej u przedstawicieli szkoły z Altdorfu w praktyce z nauką wyłożoną w *Analitikach*, której kulminacją była teoria koniecznego sylogizmu. W odróżnieniu, jednak, od tej koncepcji, Gdańszczanin chce, żeby kryteria naukowości obejmowały nie tylko sylogizm, lecz także doktrynę o pojęciach prostych i sędach, którzy zazwyczaj stanowiły pierwsze dwa etapy logik humanistycznych. W ten sposób Keckermann sytuuje się na skrzyżowaniu dwóch odmiennych nurtów myśli renesansowej w zakresie logiki. Z jednej strony jest kontynuatorem tradycji dialektyk humanistycznych, z drugiej zaś, nawiązuje do doktryn arystotelików z Padwy i Altdorfu, chcąc pokazać, że cała dialektyka może podlegać kryteriom ścisłej naukowości. Można zatem powiedzieć, że u Keckermanna mamy do czynienia z próbą przewyższenia typowego dla renesansu podziału między logiką rozumowania probabilistycznego a logiką naukową, zmierzającą w kierunku tego, co dotąd wydawało się oksymoronem, tj. dialektyki naukowej⁸³.

⁸³ W ten sposób można, jak sędzę, zinterpretować osąd N.W. Gilberta (w gruncie rzeczy jednego z nielicznych, którzy docenili znaczenie Keckermanna na skalę europejską), przedstawiony w słynnej pracy poświęconej myśli metodologicznej XVI wieku, w której nazywa Gdańszczanina „a conciliator and a reconciler of the two main tradition of methodology” kultury renesansu, podkreślając także jego umiarkowaną postawę, pozbawioną „rancor and party-spirit so visible in his predecessors” (*op. cit.*, s. 220).

Z drugiej strony, względne nowatorstwo koncepcji Keckermanna można obserwować na tle jednego – ale nietrudno byłoby mnożyć tu przykłady – ze źródeł logiki Keckermanna, tj. *Isagoge logicae* Fortunata CRELLA (Heidelberg 1595): np. na s. 13, gdzie mowa jest o tym, że dialektyka nie polega na „demonstrare, sed disserere tantum et colloqui seu verba cum alio commutare [...] dialectica igitur non ars illa est, quae de syllogismi et demonstrationis natura praecipit, sed facultas quae ex probabilibus disputat” albo na s. 250, gdzie pierwszeństwo apodyktyki zostaje wywiedzione od Awerroesa.

II. Kariera teologiczna

Z tego, co dotąd powiedziano, wynika, że w młodzieńczej fazie swojej działalności Keckermann identyfikuje „filozofię” z szeregiem tematów i problemów, dotyczących w szczególności technik rozumowania i organizacji wiedzy, które w epoce postramusowej były przedmiotem żywych dyskusji na niemieckich uniwersytetach. Filozofia to dla niego w gruncie rzeczy logika, w omówionym wcześniej złożonym sensie oraz zbudowana na jej podstawie metodologia. Niemniej w pojęciu te wpisana jest pewna koncepcja, którą można już uznać za filozoficzną, ponieważ dotyczy bezpośrednio natury i celu poznania w ogóle. Starłem się to wykazać przede wszystkim w odniesieniu do arystotelizmu padewskiego i Zabarelli oraz pewnych tendencji protoencyklopedycznych. Przy tym jednak – pomijając logikę i metodologię – można zwrócić uwagę na wykorzystanie przez Keckermanna pojęć i terminów zapożyczonych od prawdziwych filozofów, na dowód jego lektur, preferencji, jednym słowem bogatej *kultury* filozoficznej. W każdym razie mamy do czynienia z pośrednim stosunkiem do filozofii. Nie jest ona tematem jako takim. Dla Keckermanna, jak zobaczyliśmy, historia filozofii oznacza po prostu „sztuczny” rozwój „naturalnej” myśli ludzkiej pozostającej po wygnaniu Adama z Edenu. Trudno jednak w tym wszystkim dopatrzeć się czegoś, co mogłoby stanowić *differentia specifica* filozofii. Zarazem jednak i tą drogą zbliża się on czasem do rdzenia filozofii klasycznej. Ma to miejsce wtedy, kiedy pisze o starożytnej dialektyce, o zasadzie niesprzeczności albo o opiniach wybitnych filozofów, których należy krytycznie przeanalizować. Z elementów tych nie powstaje jednak spójny obraz, zainteresowania prowadzą go bowiem gdzie indziej, w stronę dydaktyki i polemiki

teologicznej. Nie przypadkiem klasyczna filozofia grecka jest dla niego tylko ogniwem w długim łańcuchu, nie przypadkiem o Sokratesie nawet nie wspomina, a o Platonie tylko po to, by wytknąć mu brak systematyczności. Nawet Arystoteles zawdzięcza swoją wyjątkową pozycję bardziej (jeśli nie wyłącznie) „systematycznemu” podejściu niż szczególnym osiągnięciom teoretycznym.

Punktem wyjścia dla Keckemanna jest zatem fakt, że w ludzkim umyśle obecna jest naturalna myśl, tj. myśl nie zniekształcona, nie zaciemniona, mająca swe korzenie w chwili, kiedy obraz Boga w człowieku był jeszcze pełny. W relacji do tego rezyduum konstytuuje się „filozofia”. Jej zadaniem nie jest zatem tworzenie warunków dla wiedzy całościowo krytycznej, jaką była filozofia starożytnych, lecz odtworzenie obrazu w znacznej mierze utraconego¹. Mamy zatem do czynienia z filozofią zastosowaną do teologii. Można wręcz powiedzieć, że filozofia stanowi część planu zbawienia. Konkretniej oznacza to, że logika, jej zasady i metody mają być zasadniczo wyzyskane do tego eschatologicznego zadania. Ich rola ma polegać na oświeclaniu drogi do prawdy i usuwaniu z niej błędów. Nie przypadkiem inny wielki traktat z okresu heidelberskiego, *Systema theologiae*, pod wieloma względami stanowi właśnie bezpośrednio *pendant* do dzieła logicznego, a zasady przedstawione w tym ostatnim znajdują w nim zastosowanie do rozmaitych kwestii doktrynalnych.

¹ H. HOTSON, *Johan Heinrich Alsted (op. cit., s. 66 i n.)* podkreśla, że w tej kwestii Alsted ma dług wobec Keckemanna. Wspomnę tutaj tylko poruszony przez Hotsona temat (*ibidem*, s. 75 i n.) „ortodoksji” Keckemanna i Alsteda w odniesieniu do teologii reformacyjnej. Autor ten ujmuje to zagadnienie (zob. przedstawione później krytyczne uwagi Mullera) jako problem relacji i kompatybilności „pierwotnego” kalwińskiego lub beziańskiego predestynacjonizmu i jego rozwoju w drugiej połowie XVI wieku, kiedy to podkreślano wartość i autonomię ludzkiej *ratio* (czy to ramistowskiej, czy to lullicznej, czy to arystotelesowskiej). Nie obyło się bez debaty teologicznej na ten temat. Obracała się ona głównie wokół problemu tzw. „covenant” czy „federal theology”, czyli teologii „przymierza”, w mniejszym stopniu podkreślając nieprzeniknioną wszechmoc Boga i jego wyroków, a w większym – dwustronną relację „współpracy” Boga z człowiekiem (zob. liczne głosy na ten temat w latach dziewięćdziesiątych na stronach „Seventeenth Century Journal”, i w ogóle D. A. WEIR, *The Origins of the Federal Theology in Sixteenth-Century Reformation Thought*, Oxford 1990). Obecnie zdaje się utwierdzać tendencja negująca to przeciwstawienie predestynacjonizmu i federalizmu (między Bezą a Ursinusem, między Genewą a Heidelbergiem), zob. L. D. BIERMA, *The Role of Covenant Theology in Early Reformed Orthodoxy*, „Seventeenth Century Journal” XXI, 3, 1990, s. 453–562.

Teologia i metodologia

Traktat *Systema S.S. theologiae* ujrzał światło dzienne po raz pierwszy w Hanau w 1602 roku. Keckermann musiał zatem ukończyć pracę nad tym dziełem jeszcze w okresie heidelberskim. Należy tu dodać, że w licznych późniejszych edycjach nie wprowadził doń znaczących zmian. We wprowadzeniu do wydania z 1610 roku czytamy o interesujących detalach: *Systema theologiae* to zasadniczo zbiór wykładów wygłoszonych w Heidelbergu, w czasie których Keckermann przedstawiał *praecepta*, czyli zasady dyscypliny praktycznej, jaką jest teologia (zob. wyżej), opatrując je komentarzem. Jednak gdy w odniesieniu do tych pierwszych Keckermann korzystał z gotowych, wcześniej przygotowanych tekstów, komentarze były improwizowane w czasie wykładów („ex tempore”) i w takiej formie zostały opublikowane. We wprowadzeniu podkreślono poza tym dwa punkty, które nadają temu dziełu specyficzny charakter, tj. z jednej strony, jego ścisły związek z *Systema logicum*, a z drugiej, przewagę w komentarzach sporów wyznaniowych².

Wkład tego, co Keckermann określa mianem filozofii, w tworzenie jego kursu teologii, dotyczy przede wszystkim metodologii, we wspomnianym już sensie układu materiału. Keckermann, jak wiadomo, przejmuje podział na nauki praktyczne i teoretyczne, a teologię zalicza do pierwszej grupy. Choć dyskusja na ten temat średniowiecznych szkół filozoficznych nie mogła być Gdańszczaninowi nieznana, nie nawiązuje do niej bezpośrednio, ograniczając się do podkreślenia – posługując się terminologią św. Augustyna – że cel teologii, tj. zbawienie i *fruitio Dei*, to cel praktyczny, a nie teoretyczny, a w konsekwencji teologia jest dyscypliną praktyczną. Dla uzasadnienia takiej postawy autor odwołuje się do tekstu, mającego dlań wartość kanoniczną, tj. do przypisywanego „wielkiemu Ursinusiowi”³ *Katechizmu heidelberskiego* z 1563 roku, napisanego właśnie według schematu analitycznego. Intelktualne pokrewieństwa Keckermanna wo-

² *Systema S.S. theologiae tribus libris adornatum [...] editio ultima*, Hanoviae 1610, wstęp.

³ *Ibidem*, s. 2 i 213 („magnus aequae theologus ac philosophus”). Także historycy opowiadają się w większości za autorstwem śląskiego teologa, ograniczając wkład innych teologów heidelberskich. Zob. W. MERZ, *Heidelberger Katechismus I*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, t. 14, Berlin-New York 1985, s. 582–586. Zob. także L. D. BIERMA, *Olevianus and the Authorship of the Heidelberg Catechism: Another Look*, „Sixteenth Century Journal”, XIII, 4, 1982, s. 17–26.

bec Zachariasia Ursinusa daje się zresztą łatwo odtworzyć, zważywszy, że promotorem magisterium z teologii Keckermanna był teolog David Pareus, uczeń Ursina, a zarazem autor opracowania komentarzy do *Katechizmu*⁴. Trzy księgi traktatu teologicznego Keckermanna odpowiadają trójdzielnej strukturze *Katechizmu* i w gruncie rzeczy mają być jego systematycznym wykładem przeprowadzonym zgodnie z kanonami metody. W *Katechizmie* po „nędzy” (*Erlend*) jako konsekwencji grzechu, następuje zbawienie przez Chrystusa (*Erlösung*) i „dziękczynienie” (*Dankbarkeit*) człowieka z powodu zbawienia, wyrażające się w uczynkach, liturgii i modlitwach. Pomijając pierwszą księgę, u Keckermanna reszta odpowiada schematowi heidelberskiemu, osnutemu wokół pojęć upadku i odkupienia ludzkości. Pierwsza część *Katechizmu* odpowiada II księdze *Systema theologiae*, a druga – III księdze, która poza tym obejmuje rozdziały poświęcone zagadnieniom duszpasterskim przedstawionym w III części *Katechizmu*. Materiał ten dostosowuje się w jakiś sposób do układu tzw. analitycznego, stosowanego w dyscyplinach praktycznych, np. medycynie, gdzie wiedza nie jest celem samym w sobie, lecz zmierza do dalszego celu, w tym przypadku: wyleczenia pacjenta. To samo odnosi się do teologii, która zna środki prowadzące człowieka do prawdziwej *salus*, jak przypomina Keckermann w jednym z pomniejszych tekstów teologicznych.

Jest to metoda stosowana przez nauki zwane czynnymi, takie jak gramatyka, retoryka, logika, etyka, prawo i sama Święta Teologia, której łatwą i wygodną metodę analityczną ukazuje nam Katechizm heidelberski, rozpoczynający się od wiary, czyli ożywającego pocieszenia za życia i po śmierci, by przejść następnie do środków, których jest trzy: uznanie naszej nędzy, uwolnienie przez odkupienie przez Pośrednika, którego dostępuje się dzięki wierze i wreszcie wdzięczność [znajdująca wyraz] w miłości Boga i bliźniego⁵.

⁴ *Explicationes catecheticae*, Neostadii Palatinorum 1595. Zob. D. PAREUS, *Oratio de jesuitarum strophis circa canonem Scripturarum et de consensu antiquitatis cum ecclesiis orthodoxis huius temporis habita in antiquissima academia palatina Heidelbergae cum licentiae gradus in S. Theologia M. Bartholomaeo Keckermanno Dantiscano solenni actu conferretur XXIII Martii Anno MDCII a Davide Pareo S. Theologiae Professore* [Heidelberg 1604].

⁵ *Systema logicae compendiosa methodo adornatum*, Hanoviae 1609, s. 147, „Hac methodo disponuntur omnes reliquae disciplinae, quae vocantur operatrices, ut sunt grammatica, rhetorica, logica, ethica, iurisprudentia et ipsa etiam S. Theologia, cuius methodum analyticam expeditam certe et facilem nobis Catechesis Palatina exhibuit, incipiens a fide,

W tym punkcie pojawia się problem pierwszej księgi, która wydaje się wymykać temu układowi, ponieważ przedstawiony w niej materiał nie przystaje do tego „analitycznego” porządku. Zamiast zacząć rzeczywiście od celu teologii, czyli zbawienia przez przywrócenie *imago Dei*, Keckermann przedstawia ogólne przesłanki teoretyczne, stojące u podstaw teologii. Na początku chodzi zatem o „rozpoznanie” (*praecognoscere-praecognitum*) samego celu poprzez wskazanie konstytuujących je zasad. Są to *principium essendi* i *principium cognoscendi*, odpowiednio Bóg i Jego Objawione Słowo. Realnym fundamentem zbawienia jest Bóg i Jego natura, natomiast tym, co sprawia, że jest ona poznawalna, jest Objawienie. Dlatego konieczne jest określenie wcześniej podstaw teoretycznych tych konstytutywnych czynników. W konsekwencji porządek, według którego należy pójść w tym przedśionku prawdziwej teologii, ma raczej charakter teoretyczny, w związku z czym musi być omawiany metodą „syntetyczną”, a nie analityczną. Nie wydaje się jednak, by miało sens oskarżanie Keckermanna o niewierność⁶ jego teologii wobec metody analitycznej, z tej prostej przyczyny, że nie wyklucza ona wcale momentu teoretycznego. Nie uznaje go tylko za cel sam w sobie, lecz podporządkowuje bezpośrednio lub pośrednio celowi nie-teoretycznemu. Sądzę, że tak właśnie należy rozumieć wyjaśnienie dodane przez samego Keckermanna do części traktującej o Bogu pojmowanym jako „zasada”:

We wprowadzeniu do *Systema theologiae* o Bogu nie mówi się zatem jako o podmiocie kontemplacji, jak wielu mogłoby przypuszczać; w ten sposób Bogiem zajmuje się bowiem metafizyka (jest to nauka o bycie jako bycie, a zatem także o najwyższym bycie). Tutaj natomiast Bóg jest rozpatrywany jako pierwsza i najwyższa zasada, od której w sposób konieczny zależy zarówno cel, jak i środki teologii⁷.

vivifica nimirum consolatione in vita et morte; deinceps ad media progrediens, quae tria sunt: agnitio miseriae, liberatio facta per Mediatoris satisfactionem fide applicandam. Et denique gratitudo in dilectione Dei et proximi”.

⁶ W.H. van ZUYLEN, *Bartholomäus Keckermann, op. cit.*, s. 68.

⁷ *Systema theologiae, op. cit.*, s. 5–6: „De Deo igitur hic in primo *Systematis* limine non agitur tamquam de subiecto contemplationis, ut multi putent, sic enim metaphysica de Deo tractat (quae est scientia entis qua entis est, atque adeo etiam scientia summi illius entis) sed consideratur hic Deus ut est principium quoddam primum et summum, a quo tum ipse finis, tum media etiam theologiae necessario dependent”. Dalej powiada Keckermann: „Dei enim fruitio est theologiae finis. Frui autem Deo est uniri Deo sive amore adhaerere Deo propter se ipsum, ut definit Augustinus libro 1 *De doctrina Christiana* cap. 4 et ex eo repetit Lombardus lib. 1 *Sententiarum*, distinct. 1”.

Rozważania tych „pojęć wstępnych” (*praecognita*) nie należy zatem traktować jako wyłącznie teoretycznego (jak np. rozważania w metafizyce), ponieważ zajmuje się nie Bogiem w sobie, lecz Bogiem jako celem, tj. w Jego wymiarze – by tak rzec – „praktycznym”. Nie przypadkiem, pragnąc podkreślić względną, perspektywiczny sens swoich rozważań, które – choć mają pretensje do ścisłości – nie mają obiektywizować Boga, ani wyjaśniać go w sposób wyczerpujący, Keckermann precyzuje, że punktem wyjścia jest dla niego definicja istoty Boga dostosowana do naszego umysłu, który z kolei jest z natury ograniczony, ponieważ poznaje tylko *per phantasmata*. Bóg jako taki natomiast wymyka się wszelkiemu poznaniu intelektualnemu:

Wszystko, co nasz intelekt pojmuje, pojmuje za pośrednictwem czegoś innego, co poprzedza i jest bardziej znane; ale nic samo z siebie i z natury nie jest wcześniejsze i bardziej znane od Boga, jako że On jest pierwszym bytem i pierwszym poznawalnym, jak powiada także Arystoteles w *Metafizyce* III, 3 i 6. Z tej racji nie można mu przypisać określonego rodzaju, jak zwykle w definicjach. Dlatego także Jan Damasceński w czwartym rozdziale *Dialektyki* powiada, że Bóg jest *hyperousion*, czyli nie tyle substancją, ile supersubstancją i że jest *akatalepton pantos kai anonymon* [całkowicie niepojęty i bez imienia, D.F.]⁸.

Boga nie można poznać tak jak innych bytów, za pośrednictwem zwykłej definicji, tj. definicji określającej rodzaj najbliższy i różnicę specyficzną, ponieważ nie istnieje rodzaj wyższego rzędu, który by Go zawierał. Nie wyklucza to jednak, ogólnie rzecz biorąc, naturalnego poznania Boga, jak naucza Dionizy (dla Keckermanna już pseudo-⁹), który odróż-

⁸ *Ibidem*, s. 6: „[...] Quiquid intellectus noster intelligit, per aliud prius et notius intelligit, Deo autem per se et sua natura nil est prius vel notius, cum ipse sit primum ens et primum intelligibile, quod et Aristoteles consideravit in 3 *Metaph.* cap. 3 et 6. Hinc nimirum genus definitionis legitimum Deo assignari non potest, quare et Damasc., cap. 4 *Dialect.*, Deum dicit esse *hyperousion*, idest non tam substantiam, quam supersubstantiam, [...] *akatalepton pantos kai anonymon*”.

⁹ *Ibidem*, s. 7. Mimo że filologia humanistyczna (Valla, Erazm) nie miała raczej wątpliwości co do nieautentyczności *Corpus Dionysianum* (tzn. co do niemożliwości przypisywania go do czasów apostołów), u Keckermanna wydaje się ono zachowywać cały swój tradycyjny prestiż. Ścisłej rzecz biorąc, Gdańszczanin odnosi się pozytywnie wyłącznie do

nia trzy *viae*, czyli *negationis*, *eminentiae* i *causationis*, oczywiście z zastrzeżeniem, że Bóg objawia się najpełniej w Piśmie Świętym¹⁰. Właśnie kombinacja pierwszych dwóch dróg wydaje się najwłaściwsza, umożliwiającą mimo wszystko dojście do pewnej „definicji” Boga jako „pierwszego i nieskończonego ducha”, którą – z uwzględnieniem podanych wcześniej ograniczeń – można wykorzystać w celu określenia w jakiś sposób istoty Boga. To, co nastąpi dalej, to jeden z punktów, wzbudzających najwięcej kontrowersji pośród krytyków Keckermanna. Gdańszczanin przechodzi bowiem bezpośrednio do dedukcji sześciu „twierdzeń” (*theoremata*), ilustrujących niezłożoność, czyli doskonałą „prostotę” Boga. Dla Keckermanna Bóg jest więc substancją, której nie charakteryzuje złożoność z istoty i istnienia, jest „czystym aktem”¹¹, a zarazem pierwszym z bytów, nie podlegającym żadnemu innemu¹². Przez co za pomocą procedury, która ma być ściśle wykazująca, potwierdzona zostaje nauka o jedności Boga (doskonalszej od innych typów jedności, np. jedności rodzaju), nie przypadkiem znana już poganom (np. Hermesowi Trysmegistosowi – jeszcze nie pseudo-, Platonowi i Arystotelesowi), a tym samym obalone zostają błędne twierdzenia manichejczyków i triteistów¹³. Jak widać, Keckermann zna kluczowe pojęcia teologii racjonalnej Arystotelesa i przede wszystkim św. Tomasza, ale – jak się wydaje – w odniesieniu do tego ostatniego celowo stawia na drugim planie drogę *causationis* i przedkłada pozostałe dwa sposoby poznania Boga proponowane przez Dionizjusza (analogicznie w swoim niewielkim traktacie metafizycznym Kec-

De divinis nominibus, tj. do teologii apofatycznej. W innych miejscach natomiast (zob. s. 159: „De angelorum bonorum ordinibus temerarie multa statuunt Scholastici ex Dionysio, quem falso Ariopagitam vocant”) wypowiada się znacznie ostrożniej, np. o *De coelesti hierarchia* lub *De hierarchia ecclesiastica* czy raczej o tych naukach, w których „papiści” upatrywali uzasadnienie swojej eklezjologii (taka zniuansowana recepcja dzieł rzekomego ucznia św. Pawła jest zresztą typowa dla świata reformacji, zob. K. FROELICH, *Pseudo-Dionysius and the Reformation of the Sixteenth Century*, w: *Pseudo-Dionysius, The Complete Works*, trans. by C. Luibheid, London 1987, s. 33–46).

¹⁰ *Ibidem*. Teza Zuylena nie wydaje się zatem do przyjęcia (*op. cit.*, s. 122–123), zupełnie jakby u Keckermanna nie było żadnej teologii naturalnej. Jak zauważa R.A. MULLER (*After Calvin, op. cit.*, s. 131), idąc za P. Althausem, u Keckermanna nie znajdziemy teologii *a posteriori* typu tomistycznego – i, dodajmy, arystotelesowskiego – czyli opartej na argumentach „przyczynowych”.

¹¹ *Systema theologiae, op. cit.*, s. 7–8.

¹² *Ibidem*, s. 10–11.

¹³ *Ibidem*, s. 14.

kermann pomija *via ex ratione causae efficientis* na rzecz innych, zob. niżej rozdział IV). Z drugiej strony w innym kontekście sam stwierdza, że poznanie Boga jako przyczyny stworzeń jest, jego zdaniem, ograniczone, ponieważ tą drogą nie da się dojść do żadnych twierdzeń na Jego temat jako Odkupiciela¹⁴.

Jak by było, Keckermann wykazuje, że także poznanie Boga *ex captu mentis nostrae*, czyli ograniczone do naszych zdolności, może odgrywać pewną rolę także w teologii pojmowanej jako nauka o zbawieniu, zważywszy, że nasz intelekt jest w stanie *przynajmniej* wykazać, iż Boga należy pojmować jako ducha indywidualnego, czyli jako substancję jednolitą, ale cechującą się złożoną strukturą typową dla bytów osobowych. Sens tych *praecognita*, ustalonych drogą czysto racjonalną, ujawnia się zaraz potem, kiedy Keckermann posługuje się nimi przeciw bardziej konkretnym i aktualnym przeciwnikom niż manichejczycy i tryteści.

Teologia i logika

Z powyższej argumentacji wynika zatem, że ta dedukcyjna procedura jest do przyjęcia w teologii pojmowanej jako „prudentia”, czyli dyscyplina praktyczna, przy czym zasadniczo nie burzy to jej prawidłowości metodologicznej. Z drugiej strony oczywiste jest, że bezpośrednią przyczyną dość szerokiego zastosowania takiego instrumentu na samym początku traktatu teologicznego Keckermanna są wymogi apologetyczne i polemiczne. Być może Keckermann nie zmieniłby tak wyraźnie układu *Katechizmu*, gdyby nie było konieczności udzielenia adekwatnej odpowiedzi tym, którzy kwestionowali same fundamenty naturalnego poznania Boga. To na tych właśnie stronicach Gdańszczanin sięga do swojej wiedzy z zakresu logiki, której dowiódł w *Systema logicum*. Wyprowadziwszy monoteizm z istoty Boga, przechodzi do takiej samej dedukcji w odniesieniu do osób Trójcy Świętej. Pojawia się tu fragment, który być może lepiej niż inne wyjaśnia rolę racjonalności w konstytuowaniu się teologii:

¹⁴ *Ibidem*, s. 166: „In summa, ex inspectione huius mundi, Deus tantum cognoscitur quatenus creator, conservator et rector, non autem quatenus redemptor et sanctificator”. W *Systema logicae* większym (*op. cit.*, s. 37 i n.) Keckermann omawia temat z tym związany, tzn. zagadnienie *analogia entis*, ale powrócę do tego przy okazji metafizyki.

Wyznaję poza tym, że co się tyczy tajemnicy Przenajświętszej Trójcy, ludzki umysł jest w stosunku do niej jak oko nietoperza spoglądające w słońce. Póki co jednak, zważywszy że Bóg zgodził się objawić ludzkiemu rodzajowi jako jeden a zarazem w trzech osobach, naszym zadaniem jest – z pomocą Ducha Świętego – rozważyć to objawienie z uwagą. Do tej tajemnicy winniśmy odnosić się nie z wiarą domyslną i zadowoloną ze swojej ignorancji, lecz z wiarą rozważną i jasną, o ile to możliwe. Bóg bowiem nie objawił się po to, byśmy nie wiedzieli, jaki jest, lecz byśmy rozważnie badali to zagadnienie za pomocą wszelkich dostępnych instrumentów¹⁵.

Jest to ważna deklaracja, ponieważ przypisuje racjonalnemu poznaniu w ogóle i, jak można przypuszczać, filozofii w szczególności – w gruncie rzeczy tak jak u scholastyków średniowiecznych – funkcję *intellectus fidei*, potwierdzając przy tym prymat tajemnicy objawionej. Nie powinno nam umknąć, że Keckermann częstokroć zachęca do używania filozofii „rozważnie” (*sobrie*), nawiązując być może do tych, którzy przekroczyli pewne granice. Powtarzając prawie te same słowa kilka stron dalej, Keckermann wyjaśnia, o kogo mu chodzi:

Zważywszy, że trzeba, by nasza wiara była wyraźna i że nie wystarczy przeciwstawić antytrynitarzom wyznania własnej ignorancji, z jej pomocą bowiem z pewnością nie odpowiemy na ich argumenty; a ponieważ ostatecznie Bóg odcisnął na rzeczach ślady i obrazy swojej istoty, a nawet chce rozpaść w umysłach ludzi światło Ducha Świętego poprzez dwie dyscypliny w oczywisty sposób boskie, takie jak metafizyka i logika, wykorzystując ten instrument, spróbujemy wyjaśnić tę tajemnicę, o tyle, o ile to możliwe przy naszej słabości¹⁶.

¹⁵ *Systema theologiae, op. cit.*, s. 16: „Fateor equidem ultro, circa mysterium de sacrosancta Triade, id esse omnem intellectum humanum quod est oculus vespertilionis ad solem; sed interim quia Deus sese dignatus est humano generi unum simul et trinum patefacere, id nobis incumbit ut patefactionem hanc iuvante Spiritus Sancti gratia, attentis animis consideremus et fidem circa mysterium hoc habere studeamus non implicitam et ignorantia sua sibi blandientem, sed quam fieri potest distinctam et claram; neque enim se Deus ideo patefecit ut quale sit ignoremus, sed ut omnibus adhibitibus adminiculis sobrie inquiremus”.

¹⁶ *Ibidem*, s. 57: „Cum vero deceat fidem nostram distinctam esse et antitrinitariis non satis fiat confessione ignorantiae, qua argumenta nulla solvuntur et denique Deus suae es-

Cały rozdział, poświęcony wyprowadzeniu osób Trójcy z natury Boga, ma więc charakter polemiczny w stosunku do racjonalistów *par excellence*, tj. antytrynitarzy, którzy odrzucają naukę o Trójcy świętej, ponieważ uważają ją za sprzeczną. Keckermann wie dobrze, że najlepiej odpowiedzieć im, nie odrzucając stosowanego przez nich logicznego i filozoficznego instrumentarium, lecz przeciwnie, stosując je we właściwy sposób do prawdy objawionej. Z antytrynitarzami należy więc walczyć ich własną bronią¹⁷, ukazując, że słuszna nauka o Trójcy świętej nie sprzeciwia się rozumowi, przy czym nie oznacza to wcale zakwestionowania prymatu objawienia. Poza tym atak na „samosatęnian” będzie tym skuteczniejszy, im bardziej oczywiste będzie, że ich rozumowania są logicznie wadliwe, że naruszają ową logikę naturalną, którą rzekomo stosują. Doskonałym przykładem jest ilustracja „tajemnicy” odrębności osób boskich przy zachowaniu jedności Boga, do którego nawiązuje się w ostatnim przytoczonym fragmencie. Błąd antytrynitarzy bierze się stąd, że nie pojmują oni, jaki rodzaj logicznego rozróżnienia stosuje się do takich przedmiotów, jakimi są osoby. Nieumiejętność ta zbliża ich do scholastyki średniowiecznej i do niektórych jej epigonów, którzy przyjęli tylko dwa typy rozróżnienia: „rzeczywiste” i „formalne”, i starają się zrozumieć różnicę między osobami boskimi tylko i wyłącznie na ich podstawie. Tomiści i sam Fonseca, najznakomitszy przedstawiciel katolickiej metafizyki, zostali więźniami tej alternatywy. Keckermann dodaje jednak, że nawet ukuta przez Boecjusza słynna definicja „osoby” jako „racjonalnej substancji”, podjęta później przez Filipa Melanchtona, nie jest wystarczająca, ponieważ ma zastosowanie do

sentiae vestigia et imagines quasdam rebus impressit, imo et lucem Spiritus sancti sui per duas illas plane divinas disciplinas metaphysicam et logicam in mentibus hominum vult accendere, idcirco adminiculo hoc usi, mysterium hoc pro tenuitate nostra conabimur declarare”.

¹⁷ Jak przyznaje Zuylen, *op. cit.*, s. 74, za źródło takiej postawy uznając *De veritate religionis Christianae* „papieża” kalwinistów, Du Plessis-Mornaya z 1583 roku (podkreślając jednak krytycznie, że ten rodzaj myśli jest także typowy dla współczesnej dogmatyki katolickiej). Co się tyczy Mornaya, we wstępie do *De veritate* znajdujemy sformułowania, które musiały przypaść do gustu Keckermannowi, takie np. jak idea znalezienia w dyskusjach z innymi religiami (a nawet z ateistami) pewnych *principia communia*, które mogłyby stanowić punkt wyjścia przy dowodzeniu: „Hoc autem quid est nisi id ipsum quod geometrae et logici solent, quando ex duabus lineis aut ex duabus propositionibus seu enunciationibus notis, communibus, certis, aut tertiam proportionalem aut enunciationem tertiam idest conclusionem eliciunt, incognitas prius istas et controversas et in illarum potentia latentes, nunc autem ex iis eductas, productas evidenter et necessario probatas?”.

zwykłych „osób”, a nie do osób Trójcy.¹⁸ Keckermann opiera zatem swoją strategię na trzech fundamentach: na Piśmie Świętym, na komentarzach ojców Kościoła (wszystkich ojców¹⁹) i na własnej logice. Z ich kombinacji rodzi się prawdziwa nauka. W omawianym przypadku trzeba się bowiem uciec do rozróżnienia nieznanego scholastyce, a jednocześnie odwołać się do nauk kilku mistrzów, bliższych właśnie starożytnym ojcom niż średnio-wiecznej scholastyce²⁰. Rozróżnienie, które rzuca światło na tę tajemnicę, to rozróżnienie „modalne”, nakreślone przez Jana Damasceńskiego, który przejął je od Justyna Męczennika. Zostało ono w pełni zilustrowane właśnie w *Systema logicum*, którego fragmenty są w tym punkcie wielokrotnie przytaczane²¹. Krótko mówiąc, chodzi o to, by dostrzec w osobach „sposoby” (*modi*) tej samej substancji, a zatem nie odrębne substancje, ani odrębne istoty, rozróżniane wyłącznie drogą myślowej abstrakcji. Dla przykładu – podaje Keckermann – różne układy dłoni (otwarta, zaciśnięta pięść itp.) lub różne nasilenie światła czy stopnie ciepłoty, są absolutnie realne, skoro są bezpośrednio obecne w pojęciu ich substancji (nie ma ciepła bez określonej temperatury), lecz jednocześnie nie implikują innych istot w swoich podmiotach²². Idąc tą drogą, można skonstruować prawomocną naukę o Trójcy Świętej, a przede wszystkim przeciwstawić się herezjom subordynacjonistycznym wpisanym w antytrynitaryzm. Dalej Keckermann opisuje, jak należy postępować w jednym i w drugim przypadku:

Dotychczas omawialiśmy i wykazywaliśmy prawdziwą i ortodoksyjną naukę o jednej istocie w trzech osobach w ten sposób, by jej podstawy

¹⁸ *Systema theologiae*, *op. cit.*, s. 18–19.

¹⁹ Decydującym kryterium jest jednomyślność ojców: *ibidem*, s. 207–208.

²⁰ Rodzaj kanonu ojców, z którego w pewnej mierze wykluczony zostaje nawet Augustyn (kiedy jego rozważania były *ex tempore*, tj. wynikały z doraźnej polemiki i nie wyrażały do końca jego prawdziwej myśli), znajdujemy w *Systema logicae minus* z 1606 (zob. *supra*, rozdział I przyp. 43).

²¹ *Systema theologiae*, *op. cit.*, 57 i n. Zob. *Systema logicae tribus libri adornatum*, *op. cit.*, s. 269–270 (rozdział na temat podziałów-*distinctiones*, co było tematyką typową dla szkotystów). Keckermann przyznaje, że „recentiores tomistae”, ale także Fonseca, który idzie za Szkotem, zbliżyli się do ostatecznej koncepcji podziału modalnego (s. 280). W odróżnieniu od tradycji katolickiej, która pojmuje osobę przede wszystkim jako hipostazę, tradycja protestancka przyjmuje, że jest ona „sposobem bycia” (*Seinsweise*): zob. A. MILANO, *La trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*, w: *Persona e personalismi* opr. A. Pavan i A. Milano, Napoli 1987, s. 1–287, s. 46–47.

²² *Systema theologiae*, *op. cit.*, s. 58.

i prymarne zasady były wyprowadzone wyłącznie z natury Boga i z niepodważalnych świadectw słowa Bożego. Pozostaje przedyskutować pokrótce zarzuty antytrinitarzy [...], które można bez trudu odeprzeć, opierając się na zasadach prawdziwej nauki. Wystarczy zastosować je do większej lub do mniejszej przesłanki sylogizmu. Przesłankę większą bowiem należy raczej ograniczyć, zaś mniejszą zanegować. Ograniczenie jawi się jako konsekwencja zasad, czyli wynika z natury i z własności podmiotu lub orzeczenia, wyjaśnionych wcześniej w prawdziwej nauce. Wynika z tego dalej także zaprzeczenie przesłanki mniejszej, ponieważ nie jest ona niczym innym jak zdaniem sprzecznym z definicjami, podziałami lub kanonami przekazanymi przez prawdziwą naukę. Moim zamiarem przez całe *Systema* teologii było przedstawienie prawdziwej nauki na wszelkie tematy w sposób systematyczny, wychodząc od pierwszych zasad [...]. Istnieje bowiem pewna reguła, która mówi, że zasady, za pomocą których dochodzi się do prawdy, to te same zasady, za pomocą których obala się fałsz²³.

Rozróżnienie modalne porządkuje zatem całe zagadnienie, dostarczając instrumentu logicznego, pozwalającego wykazać błędność rozumowania przeciwników. Teologia zyskuje w ten sposób niezbędną naukowość, choć Keckermann czyni w tej kwestii ważne uściślenia, do których później, z różnych przyczyn, powraca w innych dziełach. Dotyczą one szczególnego statusu *scientia de divinis*, której rdzeniem jest osoba Chrystusa zbawiciela:

Jednak w tym przypadku teologia ma pewną szczególną cechę, odróżniającą ją od innych nauk, tj. wśród jej zasad i środków prowadzących

²³ *Ibidem*, s. 74–75: „Hactenus veram et orthodoxam doctrinam de unica essentia in tribus personis ita demonstravimus simul ac declaravimus ut fundamenta ac principia prima non aliunde petita sint, quam ex ipsa natura Dei et firmissimis Verbi divini testimoniis. Superest nunc ut antitrinitariorum obiectiones breviter discutiamus [...]. Solvi facile possunt ex ipsis principiis verae doctrinae, modo aliqua fiat applicatio ad maiorem aut minorem propositionem syllogisticam. Maior enim plerumque limitanda est, minor neganda. Limitatio ultro sese dat ex ipsis principiis sive natura et proprietatibus subiecti aut predicati antea in vera doctrina explicati. Negatio autem minoris, cum nihil aliud sit quam contradictio definitionum, divisionum et canonum in vera doctrina traditorum etiam ultro sequitur. Id ergo per totum theologia *Systema* studebo ut doctrinam veram de qualibet materia methodice ex primis suis principiis tradat [...]. Est enim certissima regula quod quibus principiis veritas abstruatur, iisdem principiis falsitas destruat^{ur}”.

do celu jest coś pojedynczego i indywidualnego. Nie ma to miejsca w innych dyscyplinach, gdzie zarówno przedmiot, jak cel i środki, należą do porządku powszechników. Niemniej [zasady teologii] nie ustępują zasadom uniwersalnym przez swoją nadzwyczajną godność i skuteczność, z której to przyczyny pod tym względem teologii nie należy w żadnym razie uważać za stojącą niżej od innych dyscyplin, tylko dlatego, że jej pierwsza zasada, w odniesieniu do celu i jego osiągnięcia, jest substancją pojedynczą i indywidualną²⁴.

W świetle perypatetycznej teorii nauki teologia jest zatem, a zarazem nie jest, współmierna z innymi naukami. Podobnie jak one bowiem charakteryzuje się naukowością i systematycznością, ale inaczej niż one, oparte na zasadach uniwersalnych, opiera się na zasadach dotyczących substancji indywidualnej.

Polemiki

Trudno byłoby wyliczyć wszystkie pojęcia logiczne z *Systema logicum*, znajdujące bezpośrednie zastosowanie zarówno w *pars construens*, jak i – przede wszystkim – w *pars destruens* teologii Keckermanna. Sytuację komplikuje fakt, że przeciwników jest wielu i wiele nauk jest przedmiotem kontrowersji. W tej wojnie wszystkich przeciwko wszystkim nie można wykluczyć nawet możliwości zawarcia taktycznego przymierza z niegdysiejszym nieprzyjacielem przeciwko innemu, wspólnemu wrogowi. Keckermann np. dobrze zna i ceni księcia katolickich kontrowersjonistów Bellarmina i zaleca skorzystanie z jego pism w kwestii pochodzenia Ducha Świętego²⁵. Częściej jednak, a nawet prawie zawsze, z papistami należy polemizować, co Keckermann czyni na swój sposób, ukazując niektóre błędy logiczne w ich doktrynach. Weźmy kilkakrotnie

²⁴ *Ibidem*, s. 311: „Hic vero theologia aliquid habet prae aliis disciplinis peculiare, quod nimirum inter principia et media ad finem ducentia numeret rem singularem et individuum, quod in aliis disciplinis fieri non solet, utpote in quibus tam obiectum quam finis et media sunt in rerum ordine universalium. Ceterum extraordinaria universalibus correspondunt dignitate et efficacia, ita ut in eo theologia neutiquam disciplinis aliis inferior ducenda sit, ut praecipuum eius principium, quod ad finem adipiscendum et cognoscendum pertinet, sit res singularis et individua”.

²⁵ *Ibidem*, s. 69.

przytaczany przez Keckermanna przykład czyścica, terminu semantycznie pustego, bez desygnatu, który można zdemaskować już w pierwszej części logiki, poświęconej „zagadnieniom prostym”. Czy też katolicką eschatologię, której błąd staje się oczywisty w świetle teorii definicji: *definiendum*, którym w tym przypadku jest taka uniwersalna „idea” jak Kościół katolicki, zostaje zwięzione do „szczególnych okoliczności czasu, miejsca i osób”, czyli Rzymu i tamtejszej sukcesji apostoelskiej. Natomiast *kath'holon*, przedmiot tej definicji, powinien być raczej wspólnotą prawdziwie uniwersalną, która żyje w czystości wiarą chrześcijańską, czyli tą będącą wyrazem Słowa objawionego²⁶. Czy wreszcie weźmy wykorzystanie terminologii nauki o kategoriach (*praedicamenta*), której Keckermann tak wiele miejsca poświęcił w pierwszej części *Systema logicum*, w fundamentalnej dyspacie na temat Łaski, która „non inhaeret nobis ut qualitas, sed exercetur circa nos tamquam obiecta”²⁷, czyli nie jest stałą dyspozycją naszej wolnej woli, lecz siłą, wobec której jesteśmy całkowicie bierni²⁸.

Wydaje się jednak, że bardziej niż przeciwko takim antytrynitarzom jak G. Biandrata i V. Gentile, czy takim katolickim mistrzom kontrowersji jak M. Cano i R. Bellarmino, Keckermann opracował swój system logiki i studiował filozofów starożytnych, by dyskutować na równej stopie z teologami z kręgu reformacji, którzy w odróżnieniu od tych pierwszych w przeważającej mierze podzielają te same *principia fidei* co on, czyli prymat Słowa Objawionego i Łaski. Ci jednak, zdaje się mówić Keckermann, zatrzymali się w pół drogi, nie wyzwolili się całkowicie z przesądów papistów i z tej przyczyny nie potrafili doprowadzić do końca rozpoczętych reform. Stało się tak, jak nietrudno zgadnąć, z powodu mankamentów ich logiki²⁹. Nie ulega wątpliwości, że najbardziej interesująca, także z filozoficznego punktu widzenia, dyskusja toczy się ze zreformowanymi braćmi, którzy wyznają błędną doktrynę „wieczerzy Pańskiej” (*coena Domini*). Problem określenia, co wydarza się w czasie poświęcenia chleba i wina omawiał zarówno Marcin Luter, jak i Jan Kalwin. Ci dwaj reformatorzy zgodnie odrzucali katolicką doktrynę „przeistoczenia”, wyjaśniającą realną obecność ciała Chrystusa za pomocą pojęcia istoty i przypadłości (*species* przypadłościowe, jakimi są chleb i wino, pozosta-

²⁶ *Ibidem*, s. 383 i 405–406.

²⁷ *Ibidem*, s. 117.

²⁸ Naukę o Łasce Keckermann omawia obszernie w księdze II, s. 262 i n.

²⁹ Zob. też przypis 42 poprzedniego rozdziału.

ją niezmienione, choć zmienia się ich istota), choć z kolei różnili się między sobą w wyjaśnianiu tej obecności. Według Lutra boska natura Chrystusa „komunikowała” swoje atrybuty, takie jak wszechobecność („ubiquitas”), swojemu ciału, czyniąc możliwą jego obecność „razem” z chlebem eucharystycznym w czasie konsekracji. Inaczej problem ten rozwiązał Zwingli, który nie zgadzał się z tezą o realnej obecności i interpretował Eucharystię w sposób symboliczny, podobnie jak w średniowieczu Berengar z Tours. Tym samym dla szwajcarskiego reformatora *coena Domini* jest tylko upamiętnieniem, w czasie którego Chrystus jest „obecny” wyłącznie w duszach wiernych. I właśnie ku tej interpretacji skłaniał się Melancton w wersji „zmienionej” (*Variata*) Konfesji Augsburskiej z 1540 roku, gdzie negował wszechobecność i zbliżał się do koncepcji wyłącznie „duchowej” obecności ciała Chrystusa w Eucharystii. Sporu między „czystymi luteranami” – „augsburczakami”, czyli tymi, którzy odwoływali się do pierwszej wersji Konfesji Augsburskiej i „kryptokalwinistami”, czyli tymi, którzy odwoływali się do wersji *Variata*, nie załagodziła nawet *Formuła Zgody* z 1577 roku, kiedy szukano kompromisu między tymi frakcjami. Sam Keckermann padł ofiarą tych sporów, ponieważ opowiedział się po stronie „filipistów” i wraz z nimi w 1591 roku został usunięty z Wittenbergi, kiedy po śmierci elektora saskiego Christiana I, skończył się tam okres tolerancyjnej polityki wyznaniowej. Nie możemy jednak w tej kwestii zapominać o specyficznej sytuacji panującej w Gdańsku, gdzie konflikty między luteranami i kalwinistami w pierwszym dziesięcioleciu XVII wieku były niezwykle zaciekle i pod wieloma względami warunkowały życie miasta.

Odwołań do błędów „ubikwitarian” jest bardzo wiele na każdym poziomie logiki. Wszystkie one powtarzają się na stronicach traktatu teologii, który stanowi niejako lustrzane odbicie *Systema logicum*. Kwestia sakramentów, jako centralna w dyskusjach toczonych przy końcu wieku, bardziej niż jakakolwiek inna wymagała od Keckermanna wykazania się umiejętnościami filozoficznymi. Można by mówić wręcz o pewnej filozofii eucharystycznej i – jak zobaczymy – nawet o logice i fizyce eucharystycznej. Opracowanie dogmatyki i polemika wyznaniowa wymagają od Keckermanna pogłębienia własnych instrumentów conceptualnych. Prowadzi to niejednokrotnie do rozwiązań oryginalnych z punktu widzenia historii filozofii. Dla wygody (a nie dlatego, że Keckermann je rozróżnia) omówimy teraz problematykę logiczną, odkładając na później analizę problematyki fizycznej i metafizycznej.

Sprzeczność i sąd logiczny. Hoc „est” corpus meus

Co do zasad logicznych, pierwszą i najważniejszą z nich jest zasada niesprzeczności. Wykład tej „najmniej podważalnej zasady” znajdujemy w sercu pierwszej księgi *Systema theologiae*, gdzie ma on służyć zdefiniowaniu mocy Boga, jednej z Jego własności, dającej się wyprowadzić za pośrednictwem twierdzeń z Jego istoty³⁰. Bóg naturalnie może to, co jest możliwe, a możliwe jest to, co nie powoduje sprzeczności, stąd „teologiczna” wartość zasady niesprzeczności. Problemem jest jednak ustalenie, co powoduje sprzeczność, czyli czego nawet Bóg nie może – i w tym punkcie Keckermann podaje przykłady, np. zniszczyć samego siebie, przywrócić cnotę kobiecie, a także w ogóle sprawić, by stało się coś, co się nie stało, odebrać człowiekowi rozum i wreszcie „sprawić, że ciało Chrystusa będzie wszędzie lub także sprawić, że to samo ciało Chrystusa mieści się jednocześnie w postaci człowieka i w małym kawałku chleba lub jako pianka kryje się w chlebie”³¹. Broniąc swojej tezy, Keckermann odwołuje się do długiej tradycji teologicznej, jak zawsze sięgającej korzeniami do najbardziej starożytnych, tj. do Chryzostoma i Augustyna. Tym razem jednak przytacza także fragment z *Summy teologicznej* (I pars, q. 24, art. 3) Tomasza – „najbliżskotliwszego spośród scholastyków”³². Zależy mu jednak przede wszystkim na obaleniu teorii wszechobecności jako – właśnie – sprzecznej. Zagadnienie to angażuje najbardziej podstawowe kryteria filozofii i teologii, przede wszystkim kryterium, wedle którego „każda rzecz albo jest, albo nie jest” (*quodlibet esse vel non esse*), podczas gdy zasada fałszywości polega na tym, że „coś podczas gdy jest, nie jest, a podczas gdy nie jest, jest”.

Ponieważ jednak Bóg jest samą prawdą i zważywszy, że prawda nie jest sprzeczna z prawdą, nawet sam Bóg nic nie może działać przeciwko tym zasadom, a nawet wyrzł je w świadomości ludzi, by wyrazili na nie naturalną zgodę i oni także nie mogą świadomie im prze-

³⁰ *Systema theologiae, op. cit.*, s. 104 i n.

³¹ *Ibidem*, s. 109: „[...] Nec potest Deus factum reddere infectum, aut facere hominem irrationalem, aut Corpus Christi ubique, aut etiam idem corpus Christi ubique, aut etiam idem corpus Christi facere simul virili statura extensum et simul in parvo pane, sive spuma panis latens”.

³² *Ibidem*, s. 110.

czyć, choć często z samej złośliwości zaprzeczają im w mowie. A nie ma pewniejszego sądu i kryterium niegodziwej sprawy czy fałszywego dogmatu niż to, że jego obrońcy uciekają się do wszechmocy Bożej i twierdzą, że Bóg może sprawić, że ta sama rzecz zarazem jest i nie jest, tak jak to czynią dziś ubikwitarianie itp.³³

Takie błędne pojęcie wszechmocy Bożej zniweczyłoby samą teologię jako dyskurs racjonalny, a koniec końców w ogóle wszelki dyskurs. Do naruszeń tej zasady, których dopuścili się ubikwitarianie, poza wspomnianym wyżej, Keckermann zalicza także przekonanie, że jedno ciało znajduje się w kilku miejscach jednocześnie³⁴, że atrybuty dwóch natur Chrystusa obejmują całą jego osobę, co miałyby nadawać jego ciału nieskończoność i wszechobecność³⁵ oraz że „przypadłości własne” (*accidentia propria*) – np. postaci chleba i wina – mogą być oddzielone od podmiotu i w ten sposób „własne” już nie mogą być³⁶ itd.

Oczywiste jest jednak, że koncepcja wszechobecności ciała Chrystusa służy przede wszystkim zwolennikom Jego realnej obecności w Eucharystii i w konsekwencji to właśnie jest doktryna, której – zdaniem Keckermanna – należy się przede wszystkim przeciwstawić. Punktem kulminacyjnym dyskusji na ten temat jest w *Systema theologiae* rozdział 8 III księgi, gdzie pojawia się szczegółowy wykład na temat słów Chrystusa „to jest ciało moje”, z których wyprowadza się sąd „to jest ciało Chrystu-

³³ *Ibidem*, s. 112–113: „Monere volebam [...] cum ergo Deus sit ipsa veritas, veritas autem veritatem non evertat, ideo contra haec principia Deum nihil posse, imo conscientiis hominum id insculpisse ut his principiis naturaliter assentiantur nec illis possint ex animi conscientia contradicere, etiamsi saepe prae malitia ore contradicant; nec esse aliud malae causae aut falsi dogmatis certius iudicium et criterium quam si dogmatis alicuius defensores confugiant ad omnipotentiam Dei, dicantque Deus *facere posse ut idem sit et non sit*, quod videmus hodie facere ubiquetarios, ut videre est in *Centonibus* cuiusdam Schlusserburgii, quibus titulum fecit *Theologia calvinistica*”. Zob. *Systema logicae*, *op. cit.*, s. 359–360, całkowicie paralelny. Niektóre uwagi na temat roli sprzeczności w teologii i dopuszczalności bytów „wyobrażonych” w G. RONCAGLIA, *Buone e cattive fantasie: la riflessione sugli enti inesistenti di Bartholomaeus Keckermann*, „*Metaxù*”, 13, 1992, s. 80–104, s. 88 i n.

³⁴ *Systema theologiae*, *op. cit.*, s. 112.

³⁵ *Ibidem*, s. 319–321. Jest to teza „communicatio idiomatum”.

³⁶ *Systema logicae*, *op. cit.*, s. 184: „Qui ergo communicari propria dicunt, proprium dicunt non proprium; propter quam contradictionis implicationem fit ut Dei potentia a priorum communicatione abhorreat, et abhorreat ipse hominis intellectus, contradictionis per naturam osor”.

sa”. I ten ostatni właśnie poddany zostaje analizie. Naturalnie właściwa interpretacja tych słów rozprawi się jednocześnie z „papistyczną” nauką o przeistoczeniu, także głoszącą realną obecność, wydaje się jednak, powtarzam, że celem Keckermanna jest wykazanie, że bracia luteranie nie zdołali uniknąć tego błędu rzymskich „odprawiaczy mszy” (*missifici*) z całym jego obciążeniem przesądami i logicznymi niespójnościami. Zobaczymy zatem jak wysiłek wiary, która szuka – na sposób scholastyków – zrozumienia, przekłada się u Keckermanna przede wszystkim na szereg interesujących rozróżnień logicznych³⁷.

Co oznacza sąd „to jest ciało Chrystusa”? Jak wiadomo, dyskusja dotyczyła w szczególności znaczenia łącznika. Zastanawiano się, czy oznacza on stosunek substancjalnej tożsamości czy logicznej implikacji między podmiotem i orzeczeniem, czy też może tylko stosunek oznaczania, którą to tezę podjął Zwingli i Beza. Jeśli „est” rozumie się w znaczeniu „significat”, łącznik można potraktować „tropicznie” (*tropice*), czyli jako figurę, symbol. Gdyby natomiast pojmowało się ją „substancjalnie”, mielibyśmy po prostu do czynienia ze sprzecznością, oznaczałoby to bowiem połączenie dwóch terminów niewspółmiernych (*disparata*), jakimi są „ciało Chrystusa” i „ten chleb”³⁸. Keckermann opowiada się za stanowiskiem Zwinglego, ale najprawdopodobniej bierze pod uwagę zarzuty wysunięte wobec tezy „tropicznej” przez zapewne dobrze mu znanego luteranina Daniela Hoffmana. Zwrócił on uwagę, że łącznik jest terminem „synekategorematycznym”, czyli takim, którego funkcja polega wyłącznie na połączeniu podmiotu i orzeczenia, ale który jako taki nie posiada znaczenia, a tym bardziej znaczenia tropicznego. Mimo to można powiedzieć – ciągnie Hoffmann – że zdanie to jest prawdziwe w sensie „substancjalnym”, czyli chleb jest naprawdę ciałem Zbawiciela. Ale otrzymało tę możliwość niejako w drodze wyjątku, ponieważ jego zdaniem w formule eucharystii i tylko w niej wyraża się „nadprzyrodzony” związek dwóch powiązanych terminów³⁹. Innymi słowy, *est* oznacza „jest”, a nie tylko „symbolizuje”, lecz wynika to wyłącznie ze szczególnej – i cudownej – natury wydarzenia, do którego się odnosi. Jeśli chodzi o Keckermanna, on

³⁷ Twierdzono także, że dyskusje na tle wyznaniowym stanowiły bodziec dla rozwoju logiki, zob. G. RONCAGLIA, *Palaestra rationis. Discussioni su natura della copula e modalità nella filosofia ‚scolastica‘ tedesca del XVII secolo*, Firenze 1996 (na temat Keckermanna, s. 127 i n.).

³⁸ *Ibidem*, s. 128.

³⁹ *Ibidem*, s. 130.

też jest zdania, że nie mamy tu do czynienia z „tropem” z prawdziwego zdarzenia, ponieważ nie pozwalają na to terminy synkategorematyczne. Podczas gdy z jednej strony Gdańszczanin wydaje się przyjmować pod tym względem krytyczną uwagę Hoffmanna, z drugiej przeczy, jakoby analizowany rodzaj orzekania miał charakter wyjątkowy, czyli ostatecznie był wyrazem cudownego związku dwóch różnych substancji⁴⁰.

Keckermann argumentuje swoją tezę następująco: z tropem mielibyśmy do czynienia, gdybyśmy jakimś wyrazowi (*vox*) przypisali znaczenie inne niż jego znaczenie pierwotne, przypisywane mu zwyczajowo. Czegoś takiego natomiast nie spotkamy w omawianym przypadku. Sąd „ten chleb itp.” pokazuje tylko, że pewne *res* takie jak chleb i wino mogą oznaczać ciało i krew Chrystusa, i to jest – powiada Keckermann – im właściwe (*proprium*), zgodne z ich naturą, ze względu na „analogię” między nimi. Omawiane zdanie można zatem zdefiniować jako „tropiczne” jedynie *latu sensu*. Lepiej określić je mianem „niewłaściwego” (*impropria*), ponieważ mamy w nim do czynienia z relacją dwóch „odrębnych” (*disparata*) rzeczywistości. Są one ze sobą zestawione, ponieważ istnieje między nimi relacja „analogii i najwyższej zgody (*convenientia*)”, która „wynika (*fluit*) z samej natury orzeczenia i podmiotu”⁴¹. Keckermann podkreśla, że nie chodzi wcale o wyjątkowy rodzaj orzekania i odwołuje się do języka naturalnego. Kiedy np. mówimy, że syn *to* cały ojciec, czyli „*jest* cały nim”, nie mamy na myśli ich rzeczywistego utożsamienia (jak uważaliby transsubstancjaliści), ani też nie twierdzimy, że jeden z nich znajduje się wewnątrz drugiego lub jest z nim połączony (jak sądzą luterkańscy konssubstancjaliści). Zdanie to oznacza jedynie, że istnieje między nimi ogromne podobieństwo, choć pozostają odrębnymi osobami (i oczywiście nie sposób twierdzić, że „syn” jest metaforą lub figurą „ojca”)⁴². Podobnie między chlebem a ciałem Chrystusa istnieje zatem relacja „analogiczna”, ponieważ i jedno, i drugie są pokarmem, wspierają i ratują, choć w inny sposób. Poza tym w spożywaniu ciała Chrystusa przedstawiony zostaje „najściślejszy związek” wiernych z Chrystusem⁴³. W ten

⁴⁰ *Ibidem*, s. 132.

⁴¹ *Systema theologicae, op. cit.*, s. 443.

⁴² *Ibidem*, s. 442–443.

⁴³ *Ibidem*, s. 454: „Coena Domini est sacramentum N.T. in quo pane comesto et vino bibito, fidelibus ex institutione Christi mediatoris significatur et obsignatur arctissima unio cum capite Christo et ex illa unione promanans fruitio omnium beneficiorum passione et morte Christi partorum cum sustentatione ad vitam aeternam”.

sposób Keckermann może bronić doktryny „kalwińskiej”: słowa, które ustanawiają *coena Domini* należy rozumieć „non substantialiter de meatousia aut synousia”, lecz „signative et sacramentaliter”⁴⁴, a sakrament jest pewną „relacją”, której korelaty są z jednej strony pewnym przedmiotem zmysłowym, a z drugiej duchową substancją. Stosunek ten mówi wiernym o pewności odkupienia.⁴⁵

Z naszego punktu widzenia interesujące jest, jak sądzę, że Keckermann odwołuje się tutaj bezpośrednio do typowo arystotelesowskiego pojęcia analogii (a wręcz do jedyne go typu analogii uznanego przez Stagirytę), czyli do analogii rozumianej jako podobieństwo relacji między odrębnymi terminami. Uzyskuje w ten sposób pogłębienie znaczenia łącznika, funkcjonalne wobec swojej dogmatyki teologicznej. Termin „być” wzbogaca się w ten sposób o nowe znaczenie, analizę spowodowaną koniecznością zrozumienia *testimonium fidei* (tu *formula Eucharistiae*) w sposób „duchowy”.

Gdzie jest ciało Chrystusa?

Drugi przykład pogłębienia teorii filozoficznej, tym razem fizycznej, funkcjonalny w stosunku do dysput wyznaniowych, znajdujemy w *Contemplatio gemina* z 1598 roku. Jest to jedno z pierwszych pism Keckermanna, opublikowane kiedy studiował i pracował w Heidelbergu⁴⁶. Pragnąc uchodzić za wiernego interpretatora Arystotelesa, Keckermann natychmiast pokazuje swoje perypatetyckie referencje, dedykując dzieło swoim nauczycielom filozofii arystotelesowskiej: Philipowi Scherbowi i Theophilowi Maderowi, a zarazem podkreślając, że prawdziwa fizyka jest użyteczna w dysputach teologicznych⁴⁷. Książka skierowana jest do

⁴⁴ *Ibidem*, s. 457–458.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 439: „Sacramentum est ordo sanctus inter rem externam in sensus incurrentem et visui inprimis obiectam tanquam signum, et inter rem spiritualem, tanquam signatam, a Christo mediatore institutus ad obsignandam fidelibus redemptionis certitudinem et simul beneficia, quae ex redemptione fluunt, tum significanda, tum confirmanda”.

⁴⁶ Tytuł pierwszej edycji brzmi *Contemplationum peripateticarum de locatione et loco libri duo*, Hanoviae 1598. Cytuję z drugiej edycji, o znacznie zmienionym tytule: *Contemplatio gemina; prior, ex generali Physica de loco; altera, ex speciali de terrae motu; potissimum illo stupendo, qui fuit anno 1601 mense Septembri*, Hanoviae 1607. Także w 1598 roku Keckermann wydał *Theses de loco corporis naturalis Aristotelis doctrinam explicantes*.

⁴⁷ *Contemplatio gemina*, *op. cit.*, list dedykacyjny.

teologów, by obalić „falszywą tezę, wedle której ciało Chrystusa jest wszędzie lub w wielu miejscach”⁴⁸, czyli doktryny luteranów, wedle których ciało Chrystusa jest wszędzie, a także nowych sofistów – Bellarina i Grzegorza z Walencji⁴⁹, którzy uważają, że jest ono obecne na ołtarzach w chwili konsekracji w czasie ich bałwochwalczych mszy. Jednych i drugich łączy negacja zasady, że ciało jest zawsze w określonym i tylko jednym miejscu. Luteranie i katolicy uważali bowiem, że „bycie w danym miejscu” nie należy w sposób konieczny do istoty „ciała” i doktrynę tę przypisywali samemu Arystotelesowi. Według nich to kwalifikacja, która ma charakter dodatkowy i przypadłościowy, co miałyby wynikać z samej arystotelesowskiej definicji miejsca jako otoczenia i wewnętrznej powierzchni zawierającego ciała. Dla każdego perypatetyka bowiem także ostatnia sfera niebieska jest ciałem, ale co do niej – gdyby odnosiła się do niej definicja miejsca przedstawiona w *Fizyce* – nie byłibyśmy w stanie wskazać miejsca, ponieważ nie można wskazać ciała, które by ją zawierało. Jeśli zatem bycie w określonym miejscu jest tylko dodatkowym określeniem ciała, nie jest sprzecznością myślenie, że ciało może się znajdować w wielu miejscach (lub w żadnym); *quod erat demonstrandum*.

Oczywiste jest, że także i ten argument, który Bellarmino zapożyczył od Szkota – przeciwko któremu występuje Keckermann – ubikwitarianie mogli łatwo przenieść na wszystkie miejsca, a przede wszystkim na wszystkie ciała, czyli także na ciało Chrystusa⁵⁰. Jednocześnie był to dla Keckermanna argument, który należało potraktować poważnie, ponieważ opierał się na arystotelesowskiej fizyce. Z tego powodu chce on, by jego kontrargumentacja przybrała postać hermeneutyki *Fizyki* Arystotelesa. Ma ona udowodnić, że pierwotna perypatetycka koncepcja miejsca nie jest zgodna z naukami przeciwników. Keckermann zatem przypisuje Arystotelesowi dwa pojęcia miejsca:

⁴⁸ *Ibidem*, s. 2: „[...] commenticia *pantopia* aut *polytopia* corporis Christi”.

⁴⁹ Keckermann często cytuje tego autora (zob. ostatni rozdział) i z pewnością znał jego *Examen et refutatio praecipui mysterii doctrinae calvinistarum de re eucharistica cum responsione ad obiectiones Antonii Saadeelis et Fortunati Crellii, auctore Gregorio de Valentia Societatis Iesu, Ingolstadii 1589*.

⁵⁰ Zob. C. LEIJENHORST, C. LÜTHY, *The Erosion of Aristotelianism. Confessional Physics in Early Modern Germany and the Dutch Republic*, w: C. Leijenhorst, C. Lüthy, J. Thijssen (eds.) *The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy from Antiquity to the Seventeenth Century*, Leiden–Boston–Köln 2002, s. 375–411, s. 384 i n.

Podstawowe i drugorzędne. Podstawowe, kiedy miejsce utrzymuje (*sustinet*, trzyma od dołu) inne przyległe ciało ruszający się lub w spoczynku; drugorzędne, kiedy otacza i zamyka zawarte ciało. Zgodnie z prawdą i z Filozofem mówi się słusznie i po pierwsze, że „jest w miejscu” to, co się porusza i jest w stanie spoczynku w innym ciele, choć to ostatnie nie otacza go z każdej strony; w swoim podstawowym pojęciu „miejsce” nie musi otaczać ciała ze wszystkich stron, wystarczy, by je podtrzymywało⁵¹.

Ażeby można było powiedzieć, że ciało jest w jakimś miejscu, nie trzeba, by było ono otoczone na całej swojej powierzchni przez inne ciało. Wystarczy, by opierało się na innym ciele lub by inne ciało je podtrzymywało. Jeśli miejsce będzie się rozumieć w ten sposób, w sensie „podstawowym”, można udowodnić, że dla Arystotelesa także ostatnia sfera – jako „podtrzymywana” przez przedostatnią – jest w miejscu, posiada własne miejsce. Upada wówczas argument, jakoby istniały ciała pozbawione miejsca, a tym obalona zostaje teza, że ciało Chrystusa może się znaleźć w chlebie, ten bowiem ani go nie otacza, ani nie podtrzymuje⁵².

Zagadnienie łącznika i zagadnienie miejsca to dwa interesujące przypadki, które pokazują, że potrzeby wyznaniowe funkcjonowały jako bodziec do rozważań filozoficznych. Można wręcz powiedzieć, że w heidelberskim okresie pracy Keckermanna były one najpoważniejszym bodźcem. Jednocześnie pozwalają one po raz pierwszy poruszyć temat stosunku Keckermanna do tradycji, a w szczególności do Arystotelesa, ponieważ właśnie w *Contemplatio gemina* temat ten jest interesująco sformułowany. Do tego zagadnienia powrócimy zresztą po przeanalizowaniu ściśle filozoficznych prac Gdańszczanina, dopiero wówczas bowiem możliwe będzie przeprowadzenie swego rodzaju bilansu. Póki co jednak możemy określić, jaka jest orientacja Keckermanna w tych dwóch przypadkach, szczególnie istotnych ze względu na filozoficzne konsekwencje. W pierw-

⁵¹ *Contemplatio gemina*, op. cit., *Theses de loco* (IV, V i VI): „[...] *Protos aut deuterios: protos consideratus est quatenus alterum corpus contiguum in motu aut quiete sustinet* [...], *Deuterios consideratur locus quatenus corpus contentum ambit et terminat. Proprie ergo et principaliter secundum mentem veritatis et Philosophi, id in loco esse dicitur, quod in alio corpore movetur et quiescit, etiamsi eo undiquaque non ambiatur, nec est de essentia loci protos dicti, ut ambiat undique, modo sustineat*”.

⁵² Analogiczne rozróżnienia podejmie Keckermann w swoim *Systema physicum* (s. 33–37), na temat którego zob. rozdział V.

szym przypadku bowiem, tj. w przypadku łącznika, Keckermann ograniczył się w gruncie rzeczy do inteligentnego zastosowania arystotelesowskich instrumentów pojęciowych, w szczególności pojęcie analogii. W rozważaniach na temat miejsca mamy do czynienia z czymś innym, a zarazem z czymś więcej. Keckermann wzbogaca naukę Arystotelesa, wykracza poza nią, dostosowując ją do celów, które pierwotnie były jej obce, choć przy tym z pewnością nie występuje przeciw niej. Nauka ta dostarcza przynajmniej punkt wyjścia, a zarazem ogólne ramy teoretyczne, bez których innowacje Keckermanna nie byłyby zrozumiałe. Gdańszczanin z pewnością nie chce wychodzić poza obręb tej filozofii, a jedynie modyfikować ją tyle, ile to konieczne, by zrobić miejsce dla nowej myśli teologicznej reformacji w wersji ewangelicko-kalwińskiej⁵³.

Oskarżenia o racjonalizm

Oskarżenie o teologiczny „racjonalizm”, wysunięte przeciwko Keckermannowi także stosunkowo niedawno, nawiązuje w gruncie rzeczy do podobnych zarzutów wysuwanych już za życia filozofa i wkrótce po jego śmierci⁵⁴. Po raz pierwszy padło ono z ust nauczyciela Keckermanna i przez prawie 50 lat rektora Gdańskiego Gimnazjum, Jakuba Fabriciusa, który z daleko idącą ostrożnością – by nie rzec, wrogością – odniósł się do „przełomu” filozoficznego, jaki nastąpił w systemie nauczania w wyższych klasach najważniejszej gdańskiej instytucji edukacyjnej po reformach wprowadzonych przez jego byłego ucznia. Nie będziemy się w tym

⁵³ C. LEIJENHORST i C. LÜTHY, *The Erosion of Aristotelianism*, *op. cit.*, wysuwają tezę – wprawdzie bardzo ostrożnie – że odstępstwa od czystej arystotelesowskiej nauki o miejscu, takie jak keckermanowskie i innych przedstawicieli „confessional physics” XVI i XVII wieku, przygotowały grunt pod akceptację pojęcia przestrzeni niezależnej od ciał, już zupełnie niearystotelesowskiej i raczej bliskiej atomizmowi.

⁵⁴ Zob. R.A. MULLER, *After Calvin*, *op. cit.*, s. 135–136, który przywołuje ocenę Zuylena. Także M. WUNDT (*Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939, s. 70) przypomina, że jeszcze za życia Keckermann był uważany za teologa zbyt śmiałego, racjonalistycznie pojmującego tajemnicę Trójcy Świętej. Wspomina o tym nawet Leibniz, potępiając Keckermanna i tych, którzy podobnie jak on chcą „wyjaśnić ową tajemnicę i uczynić ją zrozumiałą”, miast tylko „trudzić się nad jej obroną przed zarzutami przeciwników” (*Teodycea*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa 2001, s. 92). Myślę, że – wbrew opinii wielkiego filozofa – właśnie te ostatnie słowa lepiej charakteryzują starania Gdańszczanina, świadomego ograniczeń poznawczych swej dedukcji św. Trójcy i jej dialektycznego charakteru.

miejscu zatrzymać dłużej na tym konflikcie, miał on bowiem pewne znaczenie raczej dla historii szkolnictwa i wychowania i został już omówiony przez B. Nadolskiego⁵⁵. Powrócimy do niego jednak przy okazji omawiania metafizyki. Tu natomiast zajmiemy się innym głosem w tej debacie, bardziej znaczącym z punktu widzenia teoretycznego i skupiającym się głównie na zagadnieniu stosunku filozofii do teologii.

Otóż najpoważniejsze zarzuty przeciwko Keckermannowi padały oczywiście z obozu reformacyjnego, tj. z wydziałów teologii w niemieckich uczelniach, ściśle powiązanych z tradycją luterańską, co zresztą pośrednio potwierdza hipotezę, że w szczególności przeciw tej ostatniej wymierzone były polemiki Gdańszczanina. Jednym z pierwszych, którzy uznali, że *calvinistae* niesłusznie i niebezpiecznie mieszają dialektykę z teologią, był z pewnością luterański teolog, profesor w Giessen Caspar Finck (1578–1631), który przedstawił swoje poglądy w książce opublikowanej jeszcze za życia Keckermanna. Za prekursora takiego podejścia uważał Rudolfa Gocleniusa, jednak nazwisku marburskiego profesora wielokrotnie towarzyszy u Fincka nazwisko Keckermanna, podkreślając tożsamość ich poglądów. Sam Finck zresztą, krytykując sposób, w jaki Keckermann i jego zwolennicy rozumieją Eucharystię, zbyt skąpony – jak twierdzą – koncepcjami filozoficznymi Stagiryty, nie ogranicza się do przeciwstawienia mu Pisma Świętego i Ojców, ale sam także odwołuje się do „słusznie” pojmowanych pojęć arystotelesowskich⁵⁶.

W tym samym tonie utrzymany jest atak teologa z Tybingi, Jonasa Hochera⁵⁷, według którego kalwiniści

⁵⁵ Zob. *Memorial rektora Gimnazjum gdańskiego Jakuba Fabriciusa z r. 1628*, w: *Gdańskie Gimnazjum Akademickie. Księga pamiątkowa dla uczczenia czterechsetnej rocznicy założenia gimnazjum gdańskiego, 1588–1958*, Gdynia 1959, s. 243–276, s. 259–251.

⁵⁶ *Schediasmatum sive controversiarum theologiarum et philosophicarum, logicarum, rhetoricarum, grammaticarum, poetiarum, physicarum et ethicarum pars prima, quam opposuit M. Rodolphi Goclenii in primis Keckermanni, Piscatoris, Angelocratoris et multorum aliorum tum veterum tum recentiorum scriptis et erroneis opinionibus*, Editio II aucta [...], Giessae Hassorum 1608, list dedykacyjny i *schediasma XX* z pierwszej części.

⁵⁷ *Sylloge utilissimorum quorundam articulorum, quorum nonnulli inter Augustanae Confessionis theologos et pontificios, quidam vero inter nos et Bartholomaeum Keckermannum Dantiscanum philosophum, aliosque [...] calvinianos summopere controvertuntur*, Tubingen 1608. Kilka lat później ogłoszona została wersja poszerzona: *Prior pars speculi logico-theologici, in quo perspicua et solida horrendorum exemplorum Calvinisticorum et paralogramorum dialecticorum confutatio proponitur, quibus calviniani nonnulli logici, Amandus Polanus, Fortunatus Crellius, cum primis vero Bartholomeus Keckerman-*

W głębi serca odnoszą się całkowicie zimno do autorytetu Pisma Świętego [...]. Trzymając się z dala od Pisma, odszedłszy od czystego źródła Izraela, rzucają się do obrzydliwych filozoficznych kałuż i w ten sposób przez najwyższą głupotę stosują na siłę swoje logiczne i fizyczne aksjomaty do wielkiej i wspaniałej tajemnicy wszechobecności⁵⁸.

Podobnie jak wszyscy krytycy Keckermanna, Hocher naturalnie nie wierzy w zapewnienia Gdańszczanina na temat prymatu Pisma Świętego i wyłącznie „instrumentalnego” charakteru filozofii. Oskarża go wręcz o odwrócenie relacji między nimi, o to, że z logiki, która powinna być służką, uczynił władczynię. Dobra logika to taka, która

Przyjmuje rozkazy od swojej pani i całkowicie podporządkowuje się jej ograniczeniom i nakazom. Tym samym logika kalwińska jest nieczysta, ponieważ świętą teologię, która jest nauką dominującą, zrzuca z jej czcigodnego tronu i łączy ją z kamieniem młyńskim, jakim jest ludzki umysł⁵⁹.

Wina Keckermanna, którego jednak Hocher dokładnie przeczytał i częściowo także docenił⁶⁰, polega na tym, że wyszedł od pewnych pojęć logicznych i po prostu zastosował je bezpośrednio do dogmatu. I tak np. dosłowne zrozumienie *proprium*, jako całkowicie nieprzekazywalnego⁶¹, spowodowało u Keckermanna odrzucenie doktryny *communicatio idiomatum*, a tym samym udaremnienie *opus redemptionis* i samego chrześcijań-

nus, Rector Dantiscanus, dialectica sua praecepta foede conspurcarunt, et Cardinalem nostrae Religionis Articulum, nimirum de Persona Christi cum maximo multarum animarum dispendio evertere conati sunt, auctore M. Jona Hochoero diacono tuingensi, Tuingae 1610.

⁵⁸ *Sylloge, op. cit.*, s. 32: „Illi in cordis scrinio de S. Scriptura auctoritate frigidissime sentire [...]. Illi longe semota Scriptura et relicto limpido Israelis fonte, ad squalidas philosophicas cursant lacunas et axiomata cum logica tum physica obtorto collo ad magnum et admirandum omnipresantiae Mysterium ineptissime trahunt”.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 39: „[...] Dominae suae iussa capessit eiusque freno et imperio totam se subicit. Spuriam ergo oportet calvinianam esse logicam quae S. Theologiam dominatricem scientiam ex augustissimo dignitatis throno deturbat ac in humanae rationis pistrinum detrudit”.

⁶⁰ Nawet diabeł czasami mówi prawdę: *ibidem*, s. 33.

⁶¹ *Ibidem*, s. 32 i n.

stwa⁶². Przyjęcie – za Arystotelesem – tylko takich pojęć jak *totum integrale*, czyli złożenie części fizycznie odrębnych⁶³, spowodowało sprowadzenie do niego także *totum hypostaticum*, czyli związku natur w osobie Chrystusa⁶⁴. A powinien był Keckermann iść w przeciwnym kierunku, tj. uznać prawdziwość unii hipostaticznej i „komunikacji” *ex Scriptura*⁶⁵ i dopiero na ich podstawie opracować „argument o osobie Chrystus” (*locus de persona Christi*). W rzeczywistości hipostaticzna całość jest nie tylko nieznaną filozofii, ale wręcz jej przeciwna⁶⁶, choć kalwiniści z ich intelektualną *hybris* nigdy się z tym nie zgodzą⁶⁷. Hocher uwzględnia także argumenty Keckermanna na temat miejsca, negując, że miejsce może być tylko *basis*. Kalwiniści, nie mogąc dopuścić normalnego miejsca dla chwalebego ciała Chrystusa, wymyślają miejsce „wewnętrzne” (*intrinsecus*), czyli zdefiniowane nie przy wykorzystaniu zewnętrznej powierzchni otaczającej owo ciało, lecz na jego wewnętrznych wymiarach. Czegoś takiego jednak nie może nazwać miejscem, równie dobrze bowiem można by – konkluduje Hocher – zaprzeczyć, jakoby ciało Chrystusa miało w ogóle miejsce, co zresztą twierdzi prawdziwa, tj. luterkańska nauka wiary⁶⁸. Warto zauważyć, że mimo zdeklarowanego biblizmu, także Hocher nie gardzi „geometryzowaniem”, a wręcz przedstawia wszystkie swoje argumentacje jako „twierdzenia”, które dowodzi się poprzez „*apodeixis*”. Jednak, jak zobaczymy, niewielu uczestników tych polemik będzie potrafiło ustrzec się od używania tego paranaukowego języka.

Najsilniejszy atak wyszedł jednak z samego serca luteranizmu, czyli z uniwersytetu w Wittenberdze i – jak się wydaje – kierował nim wybitny filozof i teolog Jakub Martini, którego z wielu względów można uważać za odpowiednika Keckermanna w tym środowisku uniwersyteckim. W 1611 roku Johann Donner, uczeń Martiniego, opublikował krytykę *Systema logicum* w „dziesięciu tematach”⁶⁹, wymierzoną w keckermannow-

⁶² *Ibidem*, s. 42 i n.

⁶³ *Ibidem*, s. 51. Zob. także s. 38 „Keckermannus Christum facit totum integrale, quemadmodum ventriculum vel intestina et homo faciunt *synolon* totum”.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 50.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 51, „[...] nisi eam pro famula et pedissequa haberet”.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 50–51.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 53.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 54.

⁶⁹ *Themata decem contra systema logicum Keckermanni*, Wittebergae 1610. Zob. U. G. LEINSE, *Das Ding un die Methode*, op. cit., I bd. s. 273.

skie powiązanie logiki i teologii. Obok zwykłych oskarżeń o przecenianie logiki i filozofii, negowanie samowystarczalności Pisma Świętego, o stosowanie orzeczeń i kategorii (*praedicabilia* i *praedicamenta*) do „definiowania” Boga, znajdujemy także zarzuty o charakterze logicznym i metodologicznym, dotyczące np. odejścia od instrumentalnej koncepcji logiki Zabarelli, mylenia logiki z metafizyką, stosowania dowodu tzw. po grecku *dioti*, tj. dowodu ściśle naukowego, do teologii, będącej dyscypliną praktyczną.

Jak wiadomo⁷⁰, w tym przypadku nie trzeba było długo czekać na reakcję. Kilka miesięcy później uczeń Keckermanna, Adam Raski, opublikował dzieło, w którym szczegółowo odpowiada Donnerowi⁷¹. Stwierdza on przede wszystkim, że nieprawdą jest, jakoby „Keckermann próbował mierzyć Boże tajemnice za pomocą reguł logicznych opartych na naturalnym porządku, jedyne co robi, to wyjaśnia je i ilustruje za pośrednictwem kanonów logicznych”⁷². Jest to różnica może niezbyt wyraźna, ale zasadnicza. Podobnie nieprawdą jest, że Keckermann próbował dotrzeć do nieba i pojąć Boga właśnie „za pośrednictwem skali kategorii”. Raski ripostuje, że Keckermann wyjaśnia, iż Bóg jest substancją *secundum caput mentis nostrae*, lecz jako taki znajduje się oczywiście poza porządkiem *praedicamenta* (jest bowiem *hyperousios*). Przy tej okazji obrońca Keckermanna odwołuje się do autorów „pogańskich” (*ethnici*), tj. do Arystotelesa i przede wszystkim do autorytetu św. Tomasza⁷³, który wprowadził pojęcie *analogii*, pozwalające powiedzieć coś o Bogu bez sprowadzania go do kategorii⁷⁴. Jednak najbardziej charakterystycznym tematem tej prawdziwej apologii ukochanego mistrza jest obrona wartości dyscyplin naukowych, *in primis* – logiki. Wbrew temu, co sądzi jego przeciwnik, nasz umysł jest „proporcjonalny” (powraca analogia) do nieskończonej boskiej natury, jednak dzieje się tak wyłącznie dzięki natchnieniu przez

⁷⁰ V. I. DAŃBSKA, *Logika w Gimnazjum Akademickim w Gdańsku, op. cit.*, s. 242–243.

⁷¹ *Vindiciae systematis logicis Keckermanni contra themata X et eorum appendices a M. Johan. Donnero Wittembergae 23 febr. Edita, honoris, gratitudinis et amoris ergo praeceptoris suo viro Cl. D. Keckermanno aeternum debiti adornatae ab Adamo Rassio pol. Ill. Principis Horscio-Wisniewieci studiorum moderatore, Hanoviae 1611.*

⁷² *Ibidem*, s. 102: „Keckermann mysteria Dei non exigit ad regulas in ordine naturali fundatas, sed canonibus logicis explicat et illustrat.”

⁷³ *Ibidem*, s. 98 i n.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 103. Wśród analogistów obok Tomasza, Raski wspomina Rudolfa Gocleniusa.

Ducha Świętego. Należy przyznać, że „odkryto” tylko dzięki pomocy tego ostatniego „sztuki” nieoteologiczne, co potwierdza ich pełną wartość poznawczą i moralną⁷⁵:

Gdyby po upadku obraz Boga w człowieku uległ całkowitemu zatarciu, kondycja człowieka nie byłaby lepsza od kondycji bezrozumnego zwierzęcia; ale jeśli wynaleziono sztuki, stało się tak dlatego, że ocalały pewne pozostałości obrazu Boga, a tym samym także sztuki i logika muszą mieć w sobie pewne elementy obrazu Boga. I nie jest prawdopodobne, by pierwsi filozofowie [*philosophos priscos*], bez pomocy jakiejś zbawczej wiedzy przejętej od narodu izraelskiego mogli stworzyć logikę i filozofię. Euzebiusz np. podaje, że Arystoteles, najwybitniejszy koryfeusz pośród logików, trzymał u siebie w domu Żyda o imieniu Arystobulos, by uczyć się od niego wiedzy Żydów. Ale przed nim, jak podaje Diogenes Laertios, Platon, Anaksagoras i Pitagoras udali się do Egiptu, gdzie Jakub i jego synowie przynieśli niebiańską mądrość i czerpali nauki z zakresu czystej filozofii w szkołach kapłanów. Stąd jaśniejsze jest niż bursztyn, że do odkrycia logiki nie mogło dojść bez jakiegoś oświecenia przez Boga umysłu odkrywców⁷⁶.

Podczas gdy temat podróży filozofów do Egiptu prawie zawsze obecny jest w tych opowieściach, rzadkością jest historia o żydowskim słudze Arystotelesa, który – podobnie jak nawiązanie do *prisci philosophi* – przywołuje na myśl Pica i florenckich neoplatoników. Poza tym jednak fragment ten jest pełen elementów typowo keckermannowskich.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 33.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 33–34: „Nam si post lapsum omnis divinae imaginis imago in homine oblitterata fuit, homo nihilo melioris conditionis fuisset quavis bestia irrationali; sin autem reliquis nonnullis imaginis divinae salvis in intellectu manentibus artes inventae, necesse est et alias artes et logicam habere quasdam in se notas imaginis divinae. Nec verisimile est philosophos priscos absque suffragio eruditionis alicuius salutaris haustae ab israelitico populo laborasse in constituendis logices et philosophiae erotematis, quandoquidem de Stagirita logicorum Coryphaeo supremo Eusebius testatur eum sapientiae hebraeorum discendae causa Iudaeum quendam nomine Aristobolum domi suae aluisse. Et ante hunc, refer[re]nte Laertio, Plato, Anaxagoras, Pythagoras in Aegyptum, quo Iacobus cum suis filiis sapientiam coelestem detulerant, navigarint, ut ibi in collegiis sacerdotum purioris philosophiae praecepta imbiberent. Unde clarius quovis electro fulget logicam non esse inventam absque illustratione divina intellectus inventorum eius”.

Wysławszy na rekonesans swojego ucznia, do akcji przystępuje sam Martini. Jego krytyka jednak ma raczej postać zarzutów padających tu i ówdzie, a nie systematycznej polemiki. Nie ma jednak wątpliwości, że Keckermann pozostaje dla niego najbardziej reprezentatywnym z „kalwinistów” i nietrudno dostrzec, że za wieloma jego atakami na bezimiennego adresata kryje się właśnie Gdańszczanin. Martini jest być może bardziej interesujący, ponieważ – jak wspomnieliśmy – ma wiele wspólnego ze swoim przeciwnikiem, począwszy od stanowiska antyramusowego⁷⁷ i zastosowania logiki, odwołującej się do Arystotelesa lub lepiej do arystotelika, będącego jednym z głównych źródeł Gdańszczanina, tj. słynnego Giulio Pace, ucznia Zabarelli⁷⁸. Ciekawe zatem, że Martini wypomina Keckermannowi, że wołał Piccolominiego od Zabarelli w słynnej kwestii dotyczącej „porządku” wykładu⁷⁹, czyli – w praktyce – że wołał opcję kryptoplatońską, a nie perypatetycką. Dalej Martini wiele miejsca poświęca wyższości metody syntetycznej, także i tutaj w skrytej polemice z Gdańszczaninem, opowiadającym się za metodą analityczną, „resolucyjną”⁸⁰. Nie przypadkiem jego *Partitiones theologicae* z 1612 roku⁸¹ zbudowane są w przeważającej mierze według „syntetycznego” wzorca wykładu, w którym wychodzi się od definicji podmiotu, by dojść do jego atrybutów. Jest to zatem coś podobnego do tego, co Keckermann zrobił w pierwszej księdze *Systema theologicum*. Martini nie cofa się zatem przed zastosowaniem logiki do teologii, pamiętając jedynie o tym, by co jakiś czas podkreślić prymat Pisma Świętego i wiary, jak wówczas, kiedy stwierdza, że w rozróżnienie osób w Trójcy można jedynie wierzyć, jako

⁷⁷ *Discussionum ramisticarum libri duo*, Wittebergae 1623.

⁷⁸ *Institutionum logicarum libri VII*, Wittebergae 1610, we wprowadzeniu ogólny porządek logiki (kategorie, orzeczniki, zdania, sylogizmy, dowody, czyli tak jak u Keckermanna) wywodzi on właśnie od Pace. Przypominam, że Giulio Pace był we Wittenberdze jeszcze w roku 1594, tzn. w latach, kiedy Keckermann tam studiował. Na temat dosyć burzliwych losów i poglądów tego autora, zob. C. VASOLI, *Scienza, dimostrazione e metodo in un maestro „aristotelico” dell’età di Galileo: Giulio Pace da Beriga, logico e giurista* [w:] *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli 1974, s. 649–777; Id., *Giulio Pace e la diffusione europea di alcuni temi aristotelici padovani*, w: *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, op. cit.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 137. Zob. także *Paedia seu prudentia in disciplinis generalis*, [Wittebergae] 1631.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 143 i n. („ordo synthetikos praestantior est quam analytikos”).

⁸¹ *Partitiones theologicae quadraginta accurata methodo inclusae et privatis exercitiis in incluta Wittebergensi Academia proposita*, Wittebergae 1612.

że jest to tajemnica niepojęta dla naszego rozumu. Tym samym „modalne” rozróżnienie osób Trojcy Świętej zaproponowane przez Keckermana nie ma żadnego sensu. Zresztą „gdyby z metafizyki dobrze nauczył się, co to jest sposób [*modus*], nie plótłby podobnych głupstw”⁸². Nie mają też racji teologowie „heidelberscy” ze swoimi pseudoarystotelesowskimi analizami problemu *coena Domini* i łącznika⁸³. Na marginesie sporów teologicznych kalwiniści zostają oskarżeni o to, że z jednej strony uczynili z filozofii karykaturę, a z drugiej chcą, by ta ułomna filozofia stała się swego rodzaju trybunałem, uprawnionym do osądzania prawd wiary i wykluczania tych, których nie jest w stanie pojąć. Keckermann np. neguje „przekazywanie tego, co własne” (*communicatio propria*)⁸⁴, jeden z istotnych punktów luteranńskiej chrystologii, ponieważ uważa to za sprzeczne z rozumem. Tym samym popełnia podwójny błąd. Po pierwsze, filozoficzny, ponieważ w naturze można zaobserwować przykłady „przekazywania” tego rodzaju (dusza przekazuje życie ciału, magnes swoją siłę żelazu itp.), a po drugie, logiczny, ponieważ przekazywanie tego, co własne, jest, co najwyżej, niepojęte dla umysłu, ale na pewno nie jest mu przeciwnie. U korzeni tego stanowiska leży, zdaniem Martiniego, brak wiary w głoszoną przecież przez samego Keckermanna zasadę jedności prawdy (nie ma prawd sprzecznych z innymi prawdami). Jednym słowem Gdańszczanin eliminuje z horyzontu prawd wiary wszystko, czego jego (skądinąd ograniczona) inteligencja filozoficzna nie jest w stanie pojąć⁸⁵.

Najpełniejszą reakcją na szczególnie keckermannowski zlepek teologiczno-logiczno-filozoficzny znaleźć można zapewne w obszernym (czy raczej opasłym i rozgadany) traktacie *Philosophia sobria* pióra teologa i filozofa z Wittenbergi Balthasara Meisnera. Występują tam wszystkie motywy typowe dla tej polemiki (łącznik, miejsce ciała, służebna rola filozofii), przy tym jednak ton niektórych stronic jest prawie ugodowy w stosunku do kalwinistów i Keckermanna. Prawdą jest więc, że Keckermann starał się – podobnie jak kiedyś Orygenes czy ostatnio Philippe Du Plessis-

⁸² *Ibidem*, s. 21–32: „Keckermannus in suo Systemate Logico modale hic discrimen introducit, verum si ex metaphysicis recte didicisset quid modus sit, ita non ineptiret”.

⁸³ *Ibidem*, s. 18–99.

⁸⁴ *Zob. supra* s. 81.

⁸⁵ *Anakephalaiosis libri acutissimi De Communicatione propria a magno theologo-philosopho Dn. Jacobo Martini, N. Theol. L. et in Acad. Witeb. S.S. Bartholomaeo Keckermanno superiori anno oppositi, [Wittebergae] 1623 F. Kornmann Vratislaviensis, respondente J. Ulrich z Gottingen.*

Mornay – dowieść istnienia trzech osób boskich, wychodząc od pojęcia Boga jako natury racjonalnej. Prawdą jest też, że „przedkłada ten dyskurs filozoficzny ponad świadków bożych, podczas gdy powinien iść w odwrotnym kierunku, zaczynając od Pisma i dopiero później ewentualnie dodawać swoje argumenty lub jakieś filozoficzne analogie”⁸⁶. Jednak poza tymi typowymi zarzutami u Meisnera pojawia się nowa nuta, ponieważ – w odróżnieniu od większości interpretatorów – uwzględnia on kontekst tego Keckermannowskiego *performance* w zakresie wykazywania:

Nie potępiajmy jednak jego celu i intencji, które z pewnością były dobre, jako że sądził, iż w ten sposób będzie mógł zasiać zamęt wśród antytrynitarzy. Posunął się dalej, niż należało, stawiając na dalszym planie świadków z Pisma i dowodząc tę tajemnicę za pośrednictwem samego umysłu, w ten sposób jedynie dając swoim przeciwnikom sposobność do tworzenia sofizmatów i drobiazgowych dociekań, a nawet do szydzenia z naszej wiary, co widać dobrze w owej ariańskiej książeczce niejakiego Adama Gosławskiego z Bebelna, który wprost wystąpił przeciw wywodom Keckermanna⁸⁷.

Pomijając typową perorę na temat prymatu Pisma Świętego, należy zwrócić uwagę, że Meisner rozumiał taktyczny sens pierwszej księgi *Systema theologiae*, dzięki czemu może w sposób otwarty patrzeć na rozwiązania Keckermanna, autora, którego szczegółowo przestudiował i z pewnością ceni. Weźmy na przykład dyskusję na temat formuły eucharystycznej. Meisner podkreśla, że Keckermann zanegował tropiczość

⁸⁶ *Philosophia sobria, hoc est pia consideratio quaestionum philosophicarum in controversis theologicis, quas Calviniani moverunt Orthodoxis, subinde occurrentium, auctore M. Balthasare Meisnero dresnensi*, Giessae Hassorum 1612, s. 1134: „Sic ergo discursum istum Philosophicum praeposit divinis testimoniis, cum ordine inverso procedendum sit et incipiendum a Scriptura: post autem, si quae sint, ratiunculae vel similitudines Philosophicae subiungi possunt”. Szczegółowo omawia Meisnera W. SPARN, *Wiederkehr der Metaphysik*, Stuttgart 1976.

⁸⁷ *Philosophia sobria, op. cit.*, s. 1138: „Non autem improbamus eius finem et intentionem, quae sane bona fuit, quia sic antitrinitarios magis confundi posse censuit. Quia vero Scripturae testimonia postposuit et mysterium istud ex sola ratione demonstrare presumpsit, in eo longius quam fieri debuit progressus est, et nil assecutus aliud, quam ut adversariis sophisticandi et scrupulose indagandi, imo et fidem nostram irridendi ansam subministraverit, quemadmodum satis apparet ex Arriano libello, cuiusdam Adami Goslari [!] a Bebelno, qui illi ipsi Keckermanniano discursui directe est oppositus”.

łącznika, dystansując się tym samym od tradycji kalwińskiej (co jest prawdą, ale nie jest to cała prawda⁸⁸). Przyznaje zarazem, że w jego teorii *de loco* nie wszystko należałoby odrzucić⁸⁹. Wyjaśnieniem tej postawy jest zapewne wprowadzenie, gdzie Meisner stwierdza, że droga od kalwinizmu do arianizmu, tej prawdziwej teologicznej zarazy, jest krótka i jedynie praktykowanie „trzeźwej” filozofii – termin, jak pamiętamy, także keckermannowski – tj. filozofii świadomej swoich ograniczeń, może zapobiec popadnięciu w ten najpoważniejszy ze wszystkich błędów teologicznych⁹⁰. Roztrząsając szczegółowo argumenty kalwinistów, Meisner miał być może jeszcze nadzieję, że uda mu się ich pozyskać do walki ze wspólnym wrogiem, który negował boską naturę Chrystusa, a tym samym proponował *de facto* odejście od chrześcijaństwa i powrót do pogaństwa⁹¹. Poza tym, jako szkolny filozof i teolog niewątpliwie szczerze podziwiał imponującą pracę pokolenia Gocleniusa i Keckermanna⁹².

Całkowicie odmienne stanowisko zajął inny przeciwnik Keckermanna, teolog i filozof z Jeny – Albert Grawer. Jego polemika jest być może pierwszą znaczącą polemiką z wysuniętą w *Contemplatio gemina*⁹³ tezą na temat natury „miejsca”. Grawer, przez wszystkie lata swojej działalności polemisty⁹⁴ będzie się starał zdemaskować kryptoarianizm kalwini-

⁸⁸ *Ibidem*, s. 274 e s. 291. Zob. *supra* s. 74–76.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 652.

⁹⁰ *Ibidem*, list dedykacyjny, s. 5r.

⁹¹ *Ibidem*, s. 3.

⁹² Definicja filozofii, którą Meisner podaje na s. 10, zdaje się żywcem wyjęta z Keckermanna („habitus animi sapientia et prudentia constans, seu, systema disciplinarum omnium theoreticarum et practicarum. Illae intellectum, hae voluntatem perficiunt”). Pozostają oczywiście pewne różnice w stosunku do przeciwników, jak wówczas, gdy Meisner odrzuca wnioski „mieszane” lub przypisuje im absurdalny pogląd, jakoby nawet dla kultu Bożego (*theosebeia*) logika była niezbędna.

⁹³ *Analysis quaestionum quarundarum theologophysicarum de localitate, illocalitate et omnipresentia corporis Christi thesibus illigata a Contemplationi physicae M. Bartholomaei Keckermanni philosophi Heidelbergensi opposita [...] in qua solide argumenta Calviniorum physica, quibus corpus Christi tantum loco alligare solent, discutuntur*, [Wittebergae] 1599. Na temat tego dzieła zob. C. LEJENHORST, C. LÜTHY, *The Erosion*, *op. cit.*, s. 388–389; E. WEBER, *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie*, Leipzig 1907, s. 13.

⁹⁴ Zob. np. *Absurda ... calvinistica absurda hoc est invicta demonstratio logica et theologica aliquot ... paradoxorum Calviniani dogmatis [...]*, Jenae 1618 (III wyd.), i *Disputationum Anti-Jesuiticarum ... quibus ... controversiae inter Evangelicos et Papicolas ... excutiuntur*, Jenae 1614.

stwów, pokazując, że od pełnego przyjęcia bezbożnych tez „fotynian” dzieli tych ostatnich bardzo cienka linia. Dla nas interesujące jest wspomnienie tego, kto jawi się mu jako mistrz tej niebezpiecznej tendencji, owego Conrada Vorstiusa, który w liście do Keckermanna miał wyznaczyć, iż wątpliwości w nauki swoich nauczycieli i w rzeczywistości nauczył się teologii od socynian, a nawet od Bellarmina⁹⁵. Grawer w jakiś sposób wprowadza Keckermanna w samo centrum arminiańskich polemik z pierwszej dekady XVII wieku, w których Gdańszczanin nie miał okazji uczestniczyć osobiście, choć jego idee i dzieła odegrały w nich bez wątpienia pewną rolę i warto byłoby się nią zająć bezpośrednio. W każdym razie trudno byłoby szczegółowo prześledzić wszystkie publikacje, często powstałe z okazji dysput uniwersyteckich i zawsze ze względów wyznaniowych i w dłuższej perspektywie powtarzające wskazane wcześniej tematy i ogólnie negatywną ocenę Keckermanna⁹⁶.

Częste odwoływanie się środowisk związanych z Wittenbergą do niebezpieczeństwa powrotu do antytrynitaryzmu, wpisane w stanowiska kalwińskie, a szczególnie keckermannowskie, nie powinno sprawić, że zapomnimy o tym, iż Keckermann znalazł oponentów także wśród „arian”. Dobrze znana jest broszura Adama Gosławskiego, który na anty-antytrynitarские argumenty przedstawione w pierwszej księdze *Systema theologiae*⁹⁷ replikuje, pokazując, że keckermannowska koncepcja osób

⁹⁵ *Harmonia praecipuorum calvinianorum et photinianorum hoc est evidens demonstratio, qua recentiores photinianos salvis multis D. Conradi Vorstii, Professoris Leidensi, et aliorum quorundam doctorum calvinianorum hypothesibus, et Sacrae Scripturae interpretationibus solide et sufficienter refutari non posse oculariter docetur, scripta solius veritatis amore ab Alberto Grawero SS theologiae doctore, et antehac Professore in Academia Salana ecc. Editio secunda, Jenae 1617 (pierwsze wyd. 1613), s. 2. Na temat Vorstiusa zob. LEIJENHORST, LÜTHY, *op. cit.*, s. 401 i n. Na temat rozpowszechnienia dzieła Keckermanna w Niderlandach, zob. P. DIBON, *La philosophie néerlandaise au siècle d'or* (Tome I: L'enseignement philosophique dans les universités à l'époque précartésienne, 1575–1650), Paris 1954, *ad indicem*.*

⁹⁶ Zob. np. typowo szkolny tekst, w którym zostały podjęte argumenty Martiniego i Grawera: *Progymnasma illustre philosophicum ex principiis de loco Aristotelicis errores Keckermanni, circa doctrinam de loco et localitate, ad corpus Christi applicatam libro de quantitate et locatione corporis naturalis, commonstrans et sanioerem sententiam reponens, una cum dissertatione proemiali de usu Philosophiae in SS theologia, [Wittenbergae] 1621, w którym zamieszczona jest dysputa przeprowadzona w Wittenberdze przez J. Hermann danese sub praesidio M. Aegidii Hunni.*

⁹⁷ *Refutatio eorum, quae Bartholomaeus Keckermannus in libro primo systematis theologici disputat [...]* Racoviae 1613 (I edycja 1607).

Trójcy jako *modi* substancji jest błędna z filozoficznego i nieuzasadniona z biblijnego punktu widzenia. Odpowiedź Gosławskiego, ograniczona do jednego, szczególnego tematu i odnosząca się do konkretnych argumentów Keckermanna, podzielonych na filozoficzne i biblijne, jest jednak dla nas mniej znacząca, ponieważ nie podnosi ogólnego zagadnienia wykorzystania filozofii, które – jak widzieliśmy – pojawiało się obowiązkowo u polemistów z Wittenbergi. Chciałoby się rzec, że w tym punkcie ariański teolog nie ma nic do zarzucenia Keckermannowi, a tym samym być może przyznaje rację tym, którzy podejrzewali zwolenników Kalwina i Sozziniego o zawarcie przewrotnego przymierza.

W każdym razie dziełka Gosławskiego nie da się porównać ze sporą liczbą pism luterzańskich, zaangażowanych w niszczenie całej struktury teologicznej Gdańszczanina, od pierwotnych zasad poczynając, na prawie wszystkich wnioskach kończąc. Co się tyczy występującego u wszystkich tych autorów zagadnienia relacji filozofii do teologii, na zakończenie można dodać, że ich stwierdzenia, podkreślające wszelkie ograniczenia filozofii w zakresie rozumienia i wyjaśniania prawd wiary, robią w gruncie rzeczy dziwne wrażenie. Najczęściej toposy te nie wykraczają poza wprowadzenia lub listy dedykacyjne do poszczególnych dzieł. Jeśli natomiast pojawiają się w samych dziełach, są otoczone przez setki stron dowodów, refutacji i sylogizmów operujących możliwie najbardziej specjalistycznym językiem. Raz na jakiś czas towarzyszy im jakiś cytat ze św. Pawła lub ze Starego Testamentu, w istocie *rari nantes in gurgite vasto*. Jednocześnie jednak wszyscy wspomniani polemisi mierzą się z Keckermannem orężem logiki i nauki, wszyscy kontestują jego domniemane przymierze z Arystotelesem i chcą mieć Stagirytę po własnej stronie, nikt nie chce złożyć broni i wyjść przegrany z tej filozoficznej batalii.

III. O jedności filozofii

Problem ciągłości

Lektura *Systema theologiae* zbliżyła nas do zagadnienia, odgrywającego podstawową rolę w interpretacji postaci Keckermanna jako teologa reformacji, czyli jego stosunku do filozofii czy raczej w ogóle myśli racjonalnej. Należy natomiast podkreślić, że niniejsza analiza prowadzona jest z innej – filozoficznej, a nie teologicznej – perspektywy, choć oczywiste jest, że uwagi, które teraz poczynimy, mają także w teologii pewne znaczenie.

Jak wspomnieliśmy, oskarżenie o rezygnację z zasady *sola Scriptura* na rzecz filozofii, pojmowanej jako niezależna zdolność umysłu do wykazywania tajemnic wiary, wysunięte przeciwko Keckermannowi przez ortodoksyjną teologię z Wittenbergi i Jeny, powróciło także współcześnie. Relacji teologii do filozofii u Keckermanna poświęcone jest wiele stronik jedynej monografii o nim, mającej charakter całościowy, tj. pracy van Zuylena z 1934 roku, podtrzymującej zresztą ocenę wcześniejszej historiografii¹. W swojej analizie Zuylen zauważył, że przyjęcie metody

¹ Zuylen podejmuje ten osąd z historiografii niemieckiej (P. ALTHAUS, *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik*, Leipzig 1907, E. WEBER, *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus in Zeitalter der Orthodoxie*, Leipzig 1908, O. RITSCHL, *System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie*, Göttingen 1906, *Dogmengeschichte*, Göttingen 1926, ale także holenderskiej (Kuyper i Bavinck).

scholastycznej w teologii miało znaczące konsekwencje dla przekształcenia od wewnątrz samej natury tej ostatniej. Chodziło naturalnie o przekształcenie w sensie negatywnym. Zdaniem Zuylena punktem wyjścia dla Keckermanna było odróżnienie „teozofii”, czyli czystego poznania Boga, od „teologii”, pojmowanej jako „nauka o zbawieniu”². Pierwsza z nich przejmując ze scholastyki czysto logiczno-filozoficzne poznanie Boga, a nawet rozciąga go na doktrynę Trójcy Świętej, natomiast druga miałaby się opierać na Piśmie Świętym, traktowanym jednak z kolei bardziej jako zasada poznania niż jako „medium salutis”, do tego stopnia, że także Biblia staje się „ein Erkenntnisobjekt neben allen anderen”. Także fakt sztywnego rozumienia zabarellańskiego rozróżnienia na praktykę i teorię sprawia, że Keckermann uznaje poznanie Boga za fakt czysto teoretyczny, podczas gdy np. dla Kalwina poznanie Boga jest jednym z aspektów oddawanej Mu czci³. Wszystko to miało „niebezpiecznie” skrzywić Keckermanna w kierunku „racjonalizmu” obcego duchowi reformacji, by nie wspomnieć o odległości, dzielącej go od poprzedników w innych zasadniczych kwestiach, takich jak np. jego przekonanie o tym, że zepsucie natury ludzkiej *post lapsum* wcale nie miało radykalnego charakteru i że natura ludzka ma jedynie częściowe wady, które może naprawić sama⁴.

Oceny Zuylena wpisują się w nurt żywy także po II wojnie światowej, który w reformacyjnej scholastyce drugiej połowy XVI wieku upatrywał ruchu epigońskiego. Podczas gdy wielcy reformatorzy z pierwszej połowy XVI wieku rozważali w całym nowatorskim duchu Pismo Święte, ich naśladowcy zajmowali się systematyzowaniem i właśnie „racjonalizowaniem”, a w konsekwencji „obiektywizowaniem” za pośrednictwem abstrakcyjnych pojęć wielkiego odrodzenia życia religijnego zapoczątkowanego przez pokolenie Marcina Lutra i Jana Kalwina. Idea „kalwinizmu wbrew Kalwinowi”, dążącego przede wszystkim do budowania dogmatyki, skoncentrowanej z kolei wokół teorii predestynacji i wykorzystującej do tego celu kategorie arystotelesowskie, implikowała negatywny osąd ewolucji ruchu, który miał podążać do upadku.

² ZUYLEN, *Bartholomaeus Keckermann, op. cit.*, s. 28.

³ *Ibidem*, s. 123.

⁴ *Ibidem*, s. 124–125. Keckermann miałby się tutaj oddalać od Kalwina w kierunku św. Tomasza, jednak główny zarzut postawiony Keckermannowi i jemu podobnym dotyczy tego, że popadli w pelagiański optymizm rzymskich papistów.

Istotna korekta tej tendencji historiograficznej, mającej swoje korzenie jeszcze w XIX wieku, jest kwestią ostatnich kilkudziesięciu lat. Jej przykład stanowią badania Richarda A. Mullera, autora dla nas szczególnie interesującego, jako że zajmował się także Keckermannem⁵. Ograniczymy się do podkreślenia niektórych aspektów też Mullera, istotnych dla naszych rozważań, przede wszystkim zaś przekonania, że odrodzenie metody scholastycznej w epoce „ortodoksji” (naturalnie uwzględniającej zdobywcze humanizmu, rozwój retoryki i ramizm) nie oznaczało zerwania z okresem pierwszej reformacji, ani naruszenia jej „treści”⁶. Muller przypomina, że nauczycielami pokolenia Keckermanna byli tacy teologowie jak Zanchi, Vermigli czy Ursinus, spadkobiercy średniowiecznej scholastyki, i że właśnie ta relacja historyczna pozwala dostrzec zasadniczą ciągłość w poszczególnych fazach reformacji, choć w każdej z nich akcent padał na inne zadania: „Tam, gdzie protestantyzm na początku XVI wieku skupiał się na wykazaniu swojej odrębności w stosunku do filozofowania sofistycznego i w nieznacznym stopniu biblijnego późnej scholastyki średniowiecznej, protestantyzm końca wieku usiłował w możliwie największym stopniu wykorzystać zasoby tradycji w celu stworzenia solidnych fundamentów podtrzymujących system, który został wzniesiony”⁷. I dalej: „Podczas gdy orientacja dawnej historiografii sprzyjała teorii nieciągłości między reformacją i jej rozwojem ortodoksyjnym lub scholastycznym, w świetle nowej tendencji Keckermann i jego współcześni mieli dopuszczać jedynie niewielkie różnice, ograniczone zasadniczo do stylu i organizacji materiału; w nauce chrześcijańskiej i filozoficznych przesłankach dostrzegali oni ciągłość”⁸. A zatem zarzut „racjonalizmu”, o który Zuylen oskarżał Keckermanna, sprowadza się w praktyce do obrony filozofii i jej użyteczności dla teologii w duchu podobnym do tradycyjnej scholastyki. Obrony tej z kolei nie należy postrzegać jako zama-

⁵ Artykuł na temat Keckermanna zamieszczony na s. 122–136 *After Calvin, op. cit.* („*Vera theologia cum vera philosophia nusquam pugnat*”: Keckermann on Philosophy, Theology and the Problem of Double Truth) ukazał się wcześniej w „The Sixteenth Century Journal”, t. XV, 3, 1984, s. 341–365. W odniesieniu do tematyki nie tak ściśle teologicznej, zob. studia O. FATIO, a zwłaszcza *Méthode et théologie. Lambert Daneau et les débuts de la scholastique réformée*, Genève 1976.

⁶ Muller odwołuje się do tezy Kristellera, który uznaje humanizm za zjawisko filologiczne pozbawione wyraźnej orientacji filozoficznej: *After Calvin, op. cit.*, s. 4.

⁷ *Ibidem*, s. 128.

⁸ *Ibidem*, s. 123.

chu na duchowe fundamenty reformacji, ani tym bardziej jako zjawiska doktrynalnej petryfikacji, lecz jako próbę rozwiązania problemu, z którym Keckermann musiał się zmierzyć, kiedy przyszło mu pracować nad nowoczesnym curriculum dla gimnazjum o quasi-uczelnianym profilu reformacyjnej orientacji⁹.

Praecognita philosophica

Historia pierwszej mądrości

Znamienne jest, że artykuł Mullera cytuje w tytule dekret Soboru La-
teńskiego III z 1180 roku („prawdziwa filozofia nigdy nie jest sprzeczna ze świętą teologią”), którego Keckermann broni w jednym ze swoich tekstów. Tekst ten, będący w jakimś sensie etapem przejściowym od okresu heidelberskiego do gdańskiego, to właśnie *Praecognita philosophica*¹⁰, w praktyce wprowadzenie do nauki filozofii. Keckermann rozwija w nim podstawowe myśli na temat relacji filozofii do teologii i do Objawienia, wpisane we wcześniejsze dzieła, w związku z czym nie powinniśmy się spodziewać żadnego przełomu. Poza tym, opierając się na wnioskach Mullera, możemy potwierdzić, że dochodzą tu do głosu u Keckermannia poglądy, wywodzące się ostatecznie ze średniowieczno-scholastycznej koncepcji *fides quaerens intellectum*¹¹ i filozofii jako służki teologii, oczywiście przy uwzględnieniu różnicy między kulturą metodologiczną i filozoficzną autora z końca XVI wieku i kulturą klasyków scholastyki sprzed trzech stuleci.

⁹ *Ibidem*, s. 135. Muller (s. 124–125 i 136) za przesłankę osądów Zuylena uznaje „chrystocentryzm” dominujący w reformacyjnej teologii XX wieku, który holenderski badacz miał przenosić na Keckermannia, doznając oczywiście ostatecznie rozczarowania tym ostatnim. Według Mullera koncepcja Zuylena, wedle której Boga jako Stwórcę można poznać wyłącznie przez Chrystusa – a nie np. drogą naturalną, przez Jego dzieła – jest obca reformacji, nie tylko Vermigliemu i Ursinuszowi, ale nawet samemu Kalwinowi, a zatem fakt, że Keckermann jej nie przyjmuje, nie może świadczyć o braku wierności jego myśli teologicznej wobec ojców reformacji (*ibidem*, s. 134–135).

¹⁰ Korzystałem z *Praecognitorum philosophicorum libri duo; naturam philosophiae explicantes, et rationes eius tum docendae, tum discendae monstrantes, publicis praelectionibus propositi, et cursui philosophico praemissi in Gymnasio Dantiscano a Bartholomaeo Keckermanno [...], Hanoviae 1608 [dalej *Praecognita philosophica*].*

¹¹ *After Calvin, op. cit.*, s. 130.

Zanim przejdziemy do omówienia *Praecognita philosophica*, konieczne jest jednak pewne uściślenie. Niełatwo jest formułować szczegółowe hipotezy na temat genezy i chronologii dzieł Keckermanna. Wystarczy sięgnąć po wykaz edycji czy przedruków, by odnieść wrażenie, że wszystkie wyszły spod jego pióra niczym Atena z głowy Zeusa. Zagłębianie się w szczegóły tego imponującego wysiłku autorskiego, będącego owocem kilku zaledwie lat intensywnej i wyczerpującej pracy, wydaje się tu więc niepotrzebne, zwłaszcza dlatego że dzieła te są do siebie bardzo podobne, zarówno ze względów dydaktycznych, jak i kryteriów metodologicznych i doktryn filozoficznych w nich zawartych. W każdym razie można przyjąć, że *Praecognita philosophica* poprzedzają nie tylko chronologicznie, ale także konceptualnie, pozostałe teksty z okresu gdańskiego i stanowią wobec nich swego rodzaju wprowadzenie, co z punktu widzenia naszej rekonstrukcji nadaje im szczególne znaczenie.

Pierwszym aspektem jest – jak powiedzieliśmy – ciągłość w stosunku do koncepcji służebnej roli filozofii wobec nauk *de divinis*. Keckermann podchodzi do tego problemu z daleka, wprowadzając swój wywód za pośrednictwem protreptycznego toposu opowieści o początkach i dziejach filozofii *a primis parentibus*:

Filozofia narodziła się z pierwszej nieskończonej i najdoskonalszej Mądrości, tak jak promień rodzący się ze słońca [...]. I przed upadkiem doskonalila ona umysł, wolę i uczucia człowieka, dzięki czemu posiadał on naturalną filozofię i nie potrzebował odkrywać, ani tworzyć innej. Nie istnieje wybitny człowiek – powiada Cyceron – który byłby pozbawiony jakiegoś boskiego natchnienia. Dlatego nie do pomyslenia jest, by nawet Arystoteles, bez szczególnego tchnienia Ducha Świętego, mógł być tak wielkim filozofem, nawet on, który nie był wśród wybranych. Dary Ducha Świętego są bowiem dwojakie. Jedne, takie jak wiara, są właściwe wybranym, inne zaś są wspólne także potępionym. Filozofia jest właśnie jednym z tych ostatnich, zważywszy, że może występować u tych, którzy nie znają wiary w Chrystusa.

Po upadku, kiedy umysł i wola utraciły doskonałość, którą nazywamy obrazem Boga, filozofii należało szukać i powoli, częściowo i stopniowo odkrywać ją i rekonstruować.

Później została odnaleziona i zrekonstruowana częściowo za pośrednictwem pozostałości obrazu boskiego, które przetrwały w człowie-

ku po upadku, częściowo zaś dzięki natchnieniu Ducha Świętego. Kiedy została odnaleziona i odtworzona dzięki jednemu i drugiemu, to znaczy dzięki obrazowi Boga i natchnieniu Ducha Świętego, była ona u pierwszych rodziców większa i lepsza niż u ich potomków, zarówno dzięki położeniu geograficznemu miejsca, gdzie żyli, jak i dzięki konstytucji ich ciała, roztropnemu stylowi życia i długowieczności.

Jednak ci pierwsi rodzice byli Żydami, odkrycie filozofii należy przypisać narodowi żydowskiemu, a także Chaldejczykom i Asyryjczykom, którzy mieszkali bardzo blisko nich. Od Żydów przeszła ona później do Egipcjan, by potem trafić do Greków.

Grecy dodali od siebie tylko metodę, która usystematyzowała ową wiedzę¹², co naturalnie w oczach Keckermanna stanowi szczególnie istotny wkład. Nie zatrzymując się zbyt długo, co zwykli czynić jego współczesni, na erudycyjnym przedstawieniu genealogii szkół i filozofów, Keckermann szybko wyodrębnia tematy, na które natknęliśmy się już poprzednio, a które kondensują się w idei *philosophia perennis*. Polega ona tutaj na przywróceniu obrazu i podobieństwa do siebie, według których Bóg stworzył człowieka, a które ten ostatni zniszczył przez grzech pierwszych rodziców. Ponownie znajdujemy nawiązanie do filozofii „naturalnej”,

¹² *Praecognita philosophica, op. cit.*, s. 38–39: „Philosophia orta est ex prima sapientia infmita et perfectissima velut ex corpore solis radius [...]. Et ante lapsum quidem hominis intellectum, voluntatem et affectus ita perfecit, ut philosophiam naturalem haberet nec opus esset aliquam de novo invenire ac constituere. Nullum, ait Cicero, est vir magnus sine afflatu quodam divino. Quare nec Aristotelem absque peculiari Spiritus Sancti instinctu tam praeclarum philosophum extitisse credibile est, ut maxime ex numero electorum non fuerit. Duplicia enim sunt dona Spiritus Sancti, quaedam propria electis, ut fides; quaedam communia cum reprobis. Et tale donum philosophia censenda est, quod etiam in eos potest cadere, qui alieni sunt a vera fide in Christum. Post lapsum, amissa perfectione intellectus et voluntatis, quae dicitur imago Dei, philosophia per partes et gradus paulatim fuit invenianda et constituenda. Inventa autem fuit et constituta partim reliquis imaginis divinae post lapsum remanentibus in homine, partim peculiari afflatu Spiritus Sancti. Utraque inventae et constitutae philosophiae causa, nimirum imago dei et afflatus Spiritus Sancti in primis humani generis parentibus maior et excellentior fuit, quam in eorum posteritate, tum propter situm regionis in qua vixerunt, tum propter corporis constitutionem, vitaeque modum et longaevitatem. Quia autem primi isti parentibus hebraei fuerunt, ideo inventio philosophiae hebraeae genti atque huic proximae chaldaeae et assyriae ascribenda est. Ab hebraeis autem ad Aegyptios, ab his demum ad Graecos fuit propagata”. Ci ostatni, cokolwiek by powiedział Diogenes Laercjusz, mimo swych niewątpliwych zasług nie mają więc prawa przypisywać sobie odkrycia filozofii (s. 39–40).

czyli mądrości właściwej dla stanu doskonałości człowieka, którą należy odróżnić od filozofii „sztucznej”, mozolnie i stopniowo wypracowanej przez szkoły. Jądrzem filozofii, czyli tym, co stanowi o jej specyfice, jest zatem sam jej cel, czyli przywrócenie naturze ludzkiej utraconej doskonałości. Stąd zresztą absolutna wartość, jaką Keckermann przypisuje logice jako „metodzie” czyli „drodze”, prowadzącej do tego celu¹³. Zgodnie z takimi przesłankami Keckermann przyjmuje, że właściwie ukonstytuowane dyscypliny to „stałe dyspozycje” (*habitus*), czyli stałe cechy podmiotu, które umysł i wola musiały posiadać w stanie pierwotnej doskonałości¹⁴.

Oczywiste wydaje się teraz, dlaczego sensem filozofii nie jest sama filozofia. Filozofia, choć oczywiście zachowuje swoją specyfikę i autonomię wobec teologii w odniesieniu do swoich zadań, metody i przedmiotu, definiuje się wyłącznie przez relację do niej. Pozostała część pierwszej książki *Praecognita* ma być ilustracją tego punktu, powtarzając na różne sposoby, że prawdziwa jest wyłącznie taka filozofia, której konkluzje nie są sprzeczne z Pismem Świętym i teologią. Jeśli natomiast tego rodzaju wniosek pojawi się w teoriach filozofów, oznacza to jedynie, że nie trafili do celu, jakim była „idealna” i wieczna filozofia, jedyna prawdziwa. Ci bowiem, którzy negują zgodność filozofii i teologii

mylą filozofię z pismami filozofów i dokumentami Platona, Arystotelesa i innych, choć są to rzeczy bardzo różne. Filozofia jest bowiem czymś absolutnym, niezależnym od osoby, czasu i miejsca lub – by powtórzyć za logikami – filozofia jest *idea*, podczas gdy pisma filozofów nie są ową filozofią idealną, czyli jako taką i jako absolutną, lecz są tylko skutkiem tej wiedzy filozoficznej w takiej mierze i w taki sposób, jak była ona obecna u tych postaci. Dlatego, jeśli w pismach starożytnych filozofów jest coś, co kłóci się z Pismem Świętym, nie powinno się tego uznawać za istotną zasadę filozofii, lecz za jej wadę, coś na kształt odchodów. [wyróżnienie D.F.]

¹³ *Ibidem*, s. 56: „Principale autem et dignissimum Philosophiae instrumentum est ars logica, utpote quae regulis et praeceptis convenientissimis humanam mentem regit et iuvat in cognitione rerum philosophicarum recte, ordine et perspicue comprehendenda”.

Także S. WOLLGAST (*Philosophie in Deutschland, op. cit.*, s. 170) podkreśla doniosłość rozważań Keckermanna na temat „służebnej” roli filozofii i logiki wobec nauki o zbawieniu, pojmowanej jako przywrócenie *imago Dei in homine* (stąd „praktyczna” orientacja całego systemu naukowego Gdańszczanina).

¹⁴ *Praecognita philosophica, op. cit.*, s. 15–16.

Kryterium prawdy filozofii jest właśnie Pismo Święte. Co więcej Keckermann twierdzi, że postęp w filozofii jest konsekwencją, zmienną zależną od głębszego rozumienia Słowa Objawionego. Zaraz potem pisze:

W ostatnim okresie, kiedy słowo Boże zostało lepiej zilustrowane i wyjaśnione, wiele przedmiotów filozoficznych zostało poprawione w oparciu o Słowo Boże, wiele zostało uzupełnione i lepiej zilustrowane, tak że można naprawdę powiedzieć, że *do wykazywania w teologii służą te same zasady, które w filozofii służą do poprawiania, ilustrowania i uzupełniania* [wyróżnienie D.F.]¹⁵.

Odzyskanie pierwotnego sensu wiary, dzięki reformatorom z pierwszej połowy XVI wieku, pozwoliło filozofom sięgnąć do prawdy, którą teraz mają za zadanie ilustrować i bronić za pośrednictwem własnych metod, czyniąc z badań filozoficznych to, co kiedyś nazywało się *intellectus fidei*. Wiara bowiem wskazuje filozofii kierunek, w jakim powinna podążać oraz tematy, którymi powinna się zajmować. Określa też granice, których filozofia nie powinna przekraczać. Keckermann podaje dalej przykład „fizyki”, która teraz ma się zajmować światem natury jako stworzeniem Bożym. Przed Objawieniem to pojęcie nie było jej znane, a jeśli było, to w niejasnej, błędnej formie: „na zakończenie powiedzmy, że Pismo Święte nie jest nam dane tylko po to, by budować na nim teologię, co jest jego głównym zadaniem, lecz także po to, by można było przy jego wykorzystaniu częściowo poprawiać, częściowo ilustrować i częściowo uzupełniać filozofię”¹⁶.

¹⁵ *Ibidem*, s. 104: „Confundunt ii philosophiam cum philosophorum scriptis et monumentis Platonis, Aristotelis at aliorum, cum tamen haec inter sese maxime differant. Philosophia est enim quid absolutum, nullius personae, temporis aut loci respectum considerata, sive, ut loquuntur logici, philosophia est de idea, philosophorum autem scripta non sunt ipsa philosophia de idea, id est per se absolute et spectata, sed tantum sunt effecta tantae cognitionis philosophiae qualis et quanta in istis viris fuit. Quapropter si quis sit in scriptis veterum philosophorum, quod cum S. literis pugnet, id non habendum pro essentiali praecepto philosophiae, sed pro eius vitio et quasi escremento. Et postremis hisce temporibus postquam verbum divinum clarius illustratum et explicatum est, multae materiae philosophicae ex eodem Dei verbo emendatae sunt, multae etiam additae et clarius illustratae ut vere dici possit: quae sunt principia probandi in theologia, ea etiam respectu philosophiae esse principia emendandi, illustrandi et complendi”.

¹⁶ *Ibidem*, s. 105: „Concludimus ergo S. literas non tantum datas esse, ut inde theologia extruatur, qui quidem earum est principalissimus finis, sed etiam ut philosophia ex his partim corrigatur, partim illustretur, partim denique compleatur”.

Status poznania teologicznego

Keckermann może w ten sposób poddać relatywizacji surowe fragmenty z pism św. Pawła (Kol. 2, 8), gdzie Apostoł zdaje się stygmatyzować filozofię, podczas gdy w istocie potępia jedynie czynienie z niej niewłaściwego użytku przez sofistów i bezbożników – te dwie grupy są dla Keckermanna jednym i tym samym – wszystkich epok¹⁷. O krok dalej w stosunku do autorów należących do tradycji scholastycznej i do wcześniejszy reformacji, zdaje się on iść wówczas, gdy kładzie nacisk nie tylko na *użyteczność* filozofii, ale także na jej *konieczność* dla teologii (s. 86-87). Za ten właśnie fragment na głowę Keckermanna posypały się oskarżenia o teologiczny „racjonalizm”. By uniknąć ryzyka powtarzania ich, postaramy się ten fragment przeanalizować. Zanim jednak to uczynimy, konieczne jest kilka uwag wstępnych. Przede wszystkim wrażenie, że teologiczne dzieła Keckermanna w nieznacznym stopniu lub wręcz w ogóle nie zajmują się interpretacją Pisma Świętego, że czerpie on z niego jedynie garść cytatów, pożytecznych wówczas, gdy sylogizmy zostały już zbudowane, jest niewątpliwie wrażeniem słusznym, ale należy je usytu-

¹⁷ *Ibidem*, s. 99–100: „Perstringit ergo Apostolus non ipsam philosophiam, aut philosophos, sed figmenta platoniorum, epicureorum, stoicorum et aliorum, qui principia philosophiae opponebant principiis et conclusionibus theologicis, disputantes contra hominis lapsum, contra peccati atrocitatem et magnitudinem, contra narrationes Moisis de creatione, de diluvio, de transitu maris rubri, contra doctrina de obliterationis viribus liberi arbitrii, de resurrectione mortuorum, de sacrosancta Trinitate, item de redemptione humani generis per mortem Christi, de partu Mariae virginis atque adeo totum fundamentum religionis per argutias quasdam philosophicarum disciplinarum speciem habentes, conabatur evertere (apud Col.) contententes absurdum esse Deum mori, et morte quae vitae est privatio, vitam recuperantem. Sicut hodie et faciunt Antitrinitarii, qui per inanem philosophiam et terminos metaphysicos et physicos male applicatos et intellectos multos imperitos spoliant veritate sancta de sacrosancta Trinitate. At vero vera philosophia subordinatur theologiae, vel saltem suavissima harmonia cum ea coniungitur, ut nihil ex ea asseri possit, quod ullam conclusionem theologicam evertat. Idcirco de tali philosophia Apostolus eo loci non loquitur”.

Keckermann (*ibidem*, s. 80) narzeka także, że we Włoszech – kraju, który jest matką wszelkich bezbożności – ktoś taki jak Pomponazzi, za wygłoszenie swoich quasi-ateistycznych poglądów, otrzymał zapłatę z pieniędzy Uniwersytetu Bolońskiego, podlegającego przecież państwu papieskiemu. Wynika stąd, jak sądzę, że Gdańszczanin nie zdawał sobie sprawy z różnicy między średniowiecznymi uczelniami, będącymi wyrazem obywatelskich wolności, a niemieckimi uniwersytetami, podporządkowanymi władcom i miastom.

wać we właściwym kontekście. Trzeba bowiem przypomnieć, że egzegeza biblijna dostosowana do wymogów reformacji została już przeprowadzona przez pierwsze pokolenie teologów i z punktu widzenia Keckermanna można ją było uznać za ukończoną. Jego zadaniem było raczej usytuowanie tej teologii opartej na egzegezie biblijnej w nowoczesnym *curriculum* akademickim, które dostarczyłoby jej *dalszego* i *koniecznego* wsparcia. W centrum tego programu służby reformacji Keckermann umieścił najbardziej nowatorską w owym czasie logikę i metodologię, osobiście przez niego opracowane w tym celu. Zdecydowanie logiczny i sylogistyczny ton dzieła teologicznego nigdy nie kwestionuje prymatu treści z Pisma Świętego. Choć czasem dane biblijne są ukryte za logicznym instrumentarium, zawsze pozostają one przesłanką. Bardziej niż o „racjonalistycznym” i „scholastycznym” schyłku drugiego i trzeciego pokolenia reformacji, Keckermann świadczy o naturalnej ewolucji jej historii, a wręcz przejściu do jej „instytucjonalizacji”. By nie spaść do roli jednej z wielu „sekt” i aspirować do owej „katolickości”, do której papieński Kościół stracił prawo, reformacja powinna była jawić się jako prawowita spadkobierczyni tradycji. Tylko pod tym warunkiem, za pośrednictwem systemu edukacji, miała szansę zakorzenić się w społeczeństwie. W tym celu nie mogła z pewnością uganiać się za mniej lub bardziej ponadczasowymi nowinkami, stopniowo powracającymi na scenę epoki (w stosunku do których Keckermann przyjmuje zawsze stanowisko uważnego, lecz ostrożnego konserwatysty), lecz powinna była potwierdzić swą wierność najlepszemu dziedzictwu patrystyki i średniowiecznej scholastyki. A filozofii, tj. zreinterpretowanemu (a także, jak zobaczymy, niezrządco zdeformowanemu) arystotelizmowi powierzano rolę na swój sposób strategiczną i właśnie – zważywszy na intelektualny kontekst – „konieczną”. Konieczność filozofii jest zatem koniecznością względną, czyli uwarunkowaną tym projektem historycznym.

Konieczność dyskursu „filozoficznego”, czyli ogólnie rzecz biorąc takiego, który korzysta z instrumentów rozumu przyrodzonego i dzięki nim poddaje naukę wiary systematycznym studiom, ujawnia się jednak przede wszystkim w innych okolicznościach:

Jeśli pojmujesz teologię jako wiarę i religię chrześcijańską, przyznając, że filozofia nie jest do niej konieczna, zważywszy, że od początku świata, a także dziś, było wielu wierzących i chrześcijan w ogóle nie znających filozofii, którzy mimo to dostąpili zbawienia wiecznego.

[...] I nie rozumiem też teologii w sensie kościelnej posługi, polegającej na przekazywaniu Słowa Bożego prostym ludziom, prowadzeniu spokojnych zebrań, rozdawaniu sakramentów, utrzymywaniu dyscypliny kościelnej, opiece nad biednymi, pocieszaniu rozgoryczonych sumień i odwiedzaniu chorych. [...] Nasza kwestia dotyczy natomiast teologii pojmowanej we właściwym i ścisłym znaczeniu, czyli jako poznania środków prowadzących do zbawienia wiecznego, wychodzącego od zasad Słowa Bożego, pojmowanych właściwie w pierwotnym języku biblijnym i od zasad teologii systematycznej, ustanowionych w pełni i metodycznie za pośrednictwem jej celu, przedmiotu i jej środków. Owa teologia ma za zadanie obronę niebieskiej prawdy przed różnymi sofistmatami, błędami i herezjami, które zawsze powstawały i nadal powstają; to jest właśnie teologia, od której nazwę swą biorą kandydaci i doktorzy teologii¹⁸.

Jak widać, egzegeza biblijna i teologia naukowa (czyli filozoficzna, czyli logiczna) stały się niezbędne z powodu niewyczerpanej płodności herezji, u podstaw których – zdaniem Keckermanna – leży zawsze jakiś logiczny błąd, czyli nadużycie, tj. zastosowanie w zbyt ograniczonym (anabaptyści, zwolennicy Schwenckfelda i inni „entuzjaści”) lub w przesadnym stopniu (antytrynitarze) *ratio philosophica*. Jeśli idzie o tych ostatnich, trzeba zwrócić uwagę, że Keckermann doskonale zdaje sobie sprawę z niebezpieczeństwa racjonalizmu teologicznego. Oskarża ich właśnie o to, że zapomnieli, iż „prawdziwa filozofia jest podporządkowa-

¹⁸ *Ibidem*, s. 86–87: „Nam si theologiam pro fide et religione christiana sumas, fateor philosophiam ad hunc non esse necessariam, siquidem ab initio mundi multi fuerunt et ahuc hodie sunt rerum philosophicarum plane imperiti christiani et fideles, qui non minus aeternam salutem consequuntur.[...] Nec theologiam hoc loco accipimus pro functione ecclesiastici ministerii, quod consistit in simplicioribus erudiendis ex verbo Dei, in habendis mediocriter concionibus, in administrandis sacramentis, regenda disciplina Ecclesiae, cura pauperum, consolatione afflictarum conscientiarum, et denique visitatione aegrorum.[...] Loquitur ergo quaestio nostra de theologia proprie et stricte accepta, nimirum pro tali notitia mediorum salutis aeternae, quae ex principiis verbi divini in sua nativa lingua accurate intellecti, et ex praeceptis systematis theologici per suum finem, obiectum ac media plene ac methodice extractis, proficitur; quaeque adeo apta est ad tuendam veritatem caelestem contra varia, quae et olim et hodie mota sunt, errorum atque haeresium *sophismata*, a quali theologia *Candidatus et Doctores theologiae* denominamus”. Na tych samych stronach Keckermann po raz kolejny podsumowuje zadania filozofii jako *didaskaleian* zasad teologicznych i *elenchos*, czyli obalenie nauk przeciwników [*ibidem*, s. 86].

na teologii lub przynajmniej powiązana z nią w ramach wyrafinowanej harmonii”¹⁹. I nie tylko. Zupełnie jakby chciał z góry obronić się przed takim zarzutem, na niektórych bardzo ważnych stronicach *Praecognita*, posługując się językiem charakterystycznym dla swojej kultury logicznej, Keckermann podaje, jakie są ograniczenia zastosowania logiki – czyli filozofii – w rozważaniach teologicznych.

Na przełomie XVI i XVII wieku ta tematyka musiała jeszcze budzić emocje, nie należy bowiem zapominać, że merytoryczne dyskusje na ten temat wciąż jeszcze były w tych latach żywe. Świadczą o tym losy Daniela Hoffmana, luterńskiego teologa, który w latach dziewięćdziesiątych ostro polemizował z kolegami z uniwersytetu z Helmstedt i głośno oświadczył, że teologia i filozofia są ze sobą sprzeczne²⁰. W tym kontekście wystąpienie Keckermanna musiało zatem być jak najbardziej na miejscu. Nas jednak jeszcze bardziej interesuje fakt, że przy tej sposobności Gdańszczanin kreśli – by tak rzec, może nieco emfaticznie – zasadnicze linie swojej gnozeologii.

Problem (bardziej stoicki niż arystotelesowski), który stawia on sobie, to problem siły przyzwolenia (*assensus*), którą jesteśmy związani przy wnioskowaniu w różnych rodzajach dyskursów. Jakim wnioskom dajemy przyzwolenie i dlaczego możemy być ich pewni (albo nie i w jakim stopniu)? W szczególności jednak Keckermann próbuje analizować pod tym kątem problem wiedzy, wywodzącej się z wiary, przedstawivszy uprzednio swoje poglądy na temat poznania w ogóle.

Keckermann podchodzi do problemu z daleka. Najpierw tłumaczy on, że poznanie naturalne, które rozgałęzia się metodycznie, by stworzyć doktrynalny korpus, wychodzi od różnych *praecognita*, obdarzonych absolutną pewnością. Są to bowiem albo *koinai ennoiai* („pojęcia powszechne”) wrodzone, albo zasady, do których dochodzi się przez doświadczenie zmysłowe, czyli „indukcję” (ciekawe, że jest to zdolność nieskażona przez Adamowy grzech). Keckermann wyjaśnia, że wnioski (*conclusiones*), które wychodzą od obydwu tych zasad, mogą być albo uniwersalne (*kathola*) albo pojedyncze (*kat’ekaston*). Konkluzje pierwszego rodzaju wyprowadza się w sposób konieczny przez sylogizm, w którym istota

¹⁹ Zob. fragment w przypisie 17.

²⁰ Na ten temat zob., R. MULLER, *After Calvin, op. cit.*, s. 125. Zob. także M. R. ANTONAZZA, *Hoffmann-Streit: Il dibattito sul rapporto tra filosofia e teologia all’Università di Helmstedt*, „Rivista di filosofia neoscolastica”, 1996, 86, s. 390–420.

orzeczenia lub podmiotu analizowana jest za pomocą terminów pośrednich, zaczerpniętych z logiki (tj. przez pierwszą część keckermannowskiej dialektyki – topikę poświęconą „pojęciom prostym” – *simplicia the-mata*). W przypadku tych drugich natomiast do terminów pośrednich nie dochodzi się *od razu* poprzez zastosowanie reguł logiki, bo *najpierw* konieczny jest pewien *testimonium*, tzn. stwierdzenie opisujące obserwowane fakty i gwarantujące ich istnienie. Dopiero *kiedy* ustali się termin pośredni *ex testimonio*, można dalej stosować logikę i wyprowadzać kolejne wnioski. Ich wartość będzie w każdym razie uzależniona od mocy i wiarygodności świadectwa, stojącego u podstaw całego argumentu. I tak nie ma logicznej analizy podmiotu czy orzeczenia, która mogłaby ustalić, czy np. wojna trojańska rzeczywiście miała miejsce, czy nie. Dedukcję inherentnych właściwości można przeprowadzić dopiero wtedy, kiedy uznamy *testimonium*, który opíše to wydarzenie i będzie dla nas gwarancją, że miało ono miejsce²¹.

Dychotomia ta pozwala pojąć rodzaj rozumowania, z którym mamy do czynienia w teologii i źródło przyzwolenia na jej konkluzje. Rozważania

²¹ Keckermann stwierdza, że wszelkie poznanie wypływa z *praecognitum*, który „vel est *koine ennoia*, id est propositio sive conceptum in hominem per naturam formatus, ad cuius assensum per animae quandam proprietatem determinatur, non per aliud quod desideret notius, ne detur ita processus in infinitum; vel est quod certo tempore sensibus exterioribus semel aut saepe observando apprehendit, quae sensu apprehensio post lapsum nobis ita integre permansit, ut non egeat etiam aliquo alio, quo ad certitudinem determinetur. Conclusiones vero, ad quas nos determinat aliqua disciplina secundum sua principia methodice disposita, iterum sunt vel singulares de aliquo individuo, vel sunt *kathola*, universales, in quibus universalia (genus, species, essentia et essentialia propria sive effecta etc) praedicata universalibus subiectis coordinantur. Si sunt *kathola* conclusiones possunt *ex natura* praedicati vel subiecti inquisitis *mediis terminis adminiculo artis logicae sciri*, modo connexio inter praedicatum et subiectum sit necessaria, ita ut vel praedicatum a libertate liberi agentis, vel ab externo aliquo (quod cum de natura subiecti non sit, etiam sensu et inductione non noscitur) non pendeat, alioquin probatio sit laboriosior et intellectio magis indeterminata.

Quod si vero praedicatum aut subiectum conclusionis sit *kath'ekaston* sive singulare aliquot individuum, primum intelligendi *medium est medium testimoniorum*, vel nostrorum vel alienorum. Etenim singularia obiecta sunt sensuum, eos ergo oportet *praemittere* intellectualibus mediis, nec fieri potest ut ad ullam conclusionem de subiecto singulari tuum assensum determines per medios terminos ductos ex locis intrinsecis, *priusquam praemittas* argumenta a testimonio sensuum vel propriorum vel alterius, qui dicat vel scribat, hoc vel illud individuum ita ut secus fecisse, aut passum esse. Ita *primum* in conclusionibus singularibus sive historicis credendis, principium est a testimonio, quod si desit, fieri non potest aeternum, ut tuum assensum ad talem conclusionem firmiter determines”. *Praecognita philosophica, op. cit.*, s. 119–120 [wyróżnienie D.F.].

Keckermanna dotyczą *pierwszych* spośród nich, tych, na których opierają się wszystkie pozostałe. Odnoszą się one do takich wydarzeń jak np. grzech Adama, wcielenie czy zbawcze dzieło Chrystusa. A przecież sądy, opisujące te wydarzenia, z pewnością nie są *koinai ennoiai*. Niewątpliwie jednak posiadają typową dla nich cechę absolutnej pewności, przynajmniej dla tych z nas, którzy zostali oświeceni przez Ducha Świętego, a tym samym są w pełni wiarygodne. Sądów tych nie można poza tym zaliczyć do twierdzeń wywodzących się ze spostrzeżeń zmysłowych, lecz jak te ostatnie są konkluzjami pojedynczymi, *kat'ekaston*, czyli – by ograniczyć się do klasyfikacji arystotelesowskiej – nie są powszechne. I w tym miejscu następuje rozumowanie fundamentalne dla naszych rozważań. Keckermann *per absurdum* zakłada możliwość, że zdania zawierające *principia fidei* („Chrystus jest Zbawicielem” itp.) można by uzyskać drogą czysto logiczną:

A czy tego rodzaju konkluzji nie można wyprowadzić z istoty Boga i Jego własności, do poznania których człowiek mógłby dojść samodzielnie za pomocą zasad logicznych? Konkluzje na temat Boga można by sprowadzić do konkluzji typu powszechnego, umysł mógłby np. rozważyć pierwszy byt, wychodząc od własności bytów podporządkowanych.

Taka hipoteza zostaje jednak od razu odrzucona, okazuje się bowiem, że historia zbawienia, czyli jądro przesłania chrześcijaństwa, nie da się wyprowadzić z istoty pierwszego bytu:

Ale czy Bóg chce, czy nie chce, by zdarzyło się to czy tamto (mówimy o wydarzeniach, które mogą być lub nie być, o takich, które są niekonieczne), czy doszło, czy nie doszło do upadku Adama, który spowodował on sam, wiedząc o groźbie Boga i o tym, że kara dotknie całe jego potomstwo; czy pod panowaniem Augusta narodził się lub ma się narodzić Mesjasz, który z woli Boga miał uwolnić świat, to wszystko są rzeczy *kat'ekasta*, do których można dojść tylko wychodząc od zasady *czy* od terminu średniego, będących świadectwem szczególnego objawienia²².

²² *Ibidem*, s. 121–122: „An non tale aliquid ex Dei natura et proprietatibus, ad quas certis disciplinarum principiis cognoscendas homo potuit pervenire, elici poterat? Nimirum

Nic dziwnego zatem, że Arystoteles, który potrafił wskazać „prawie wszystkie zdania konieczne z wszystkich dyscyplin, pojmując je począwszy od ich terminów pośrednich i od ich zasad”, nie poznał właśnie tych, mimo że i one są *konieczne*, choć z innej przyczyny niż zwykłe zdanie *kathola*. Między jednym a drugim typem konkluzji istnieje znaczny rozdźwięk:

Co się tyczy tez i konkluzji dyscyplin filozoficznych, nasze rozumienie i nasze przyzwolenie mogą się określić za pomocą środków i instrumentów logicznych; natomiast co się tyczy [tez i konkluzji] teologicznych (i mam na myśli te pierwsze i najważniejsze, o których mowa powyżej) nie mogą się one określić za pomocą instrumentów logicznych, a to dlatego, że pierwsze *praecognitum* w dowodzie wniosku polega na pytaniu: jakim jest podmiotem? Ale kiedy buduje się wniosek na temat Chrystusa, nasz umysł sam z siebie nie poznaje podmiotu, ani też opierając się na wewnętrznych argumentach (właśnie dlatego, że konkluzja nie jest *ek tou katholou*), nie poznajemy, czy jakieś orzeczenie dotyczy istoty tego podmiotu, poznajemy to natomiast wyłącznie na podstawie świadectwa zewnętrznego, czyli pochodzącego z Pisma Świętego.

Sama „wewnętrzna” analiza istoty podmiotu i orzeczenia nie wystarczy, podstawą rozumowania są pojedyncze, „zewnętrzne” fakty i wydarzenia opisane w Piśmie Świętym. Tutaj jednak przyznanie przyzwolenia z naszej strony zależy całkowicie od tego, czy owo świadectwo jest wiarygodne (*axiopistos*), czy nie:

Trzeba, żeby w tym miejscu zadziałała pewna siła wyższa i hiperfizyczna, czyli siła Ducha Świętego, która musi się wlać w naszego ducha i nasze pojęcia [...] żeby kierowała naszym poznaniem intelektualnym. Ponieważ nie ma innego środka pobudzania wiary, On pobu-

conclusiones de Deo ad eas reducuntur, quae sunt *kathola*, de primo enim ente ex proprietatibus entium subordinatum potuit intellectus ratiocinari; at vero vellet ne hoc Deus aut illud (quod est ex illis quae possunt esse et non esse, quia liberum est) *esset ne lapsus quidam Adamus sub comminatione a Deo facta, de tota posteritate simul in poenam praecipitanda. Natus ne esset aut nascendus sub August. Imperat. Messias, quem Deus mundi liberatorem vellet*; haec inquam *kath'ekasta* sunt nullo alio medio aut principio primo apprehendenda, quam testimonio peculiariter revelato”. [wyróżnienie D.F.]

dza [nas] specjalnym działaniem, abyśmy wierzyli w poszczególne konkluzje [...] aby władze umysłowe człowieka dążyły do pojmowania terminów teologicznych i wreszcie, by wzbudzały owo uczucie, przez które [człowiek] wierzy, że należy do tych, do których konkluzje te są kierowane. Kiedy wierny dzięki Duchowi Świętemu posiada pierwsze zasady wiary i rozumienia, wówczas począwszy od tych zasad, za pośrednictwem nauki teologii, łatwo zrozumie pozostałe konkluzje, dalsze i podporządkowane, zarówno za pomocą argumentów wewnętrznych, jak i zewnętrznych²³.

Dopiero tutaj do akcji wkracza logika, która w rozumieniu pierwszych zasad nie mogła być w ogóle wykorzystywana. Na przykład dopiero wtedy, kiedy przyjmie się, że Chrystus narodził się z Maryi, czyli przyjmie się prawdziwość twierdzenia opartego na konkretnym, szczególnym wydarzeniu, nie dającym się *a priori* wyprowadzić z „tematu” Chrystus, można wykazać, że co się tyczy człowieczeństwa, Chrystus był stworzeniem, był skończony, charakteryzował się określoną „ilością”, a jego ciało nie było „wszechobecne”. Wszystkie te własności daje się wyprowadzić właśnie z orzeczenia „narodzić się z kobiety”²⁴.

Ten przykład pokazuje, jak sędzę, rolę, jaką Keckermann w praktyce przypisuje przyrodzonemu rozumowi w odniesieniu do nauki o zbawieniu. Ma on dostarczać instrumentów pojęciowych zdolnych określić i opi-

²³ *Ibidem*, s. 122–124: „Ad theses sive conclusiones philosophicarum disciplinarum se nostra intellectio et assensus suis potest determinare mediis et instrumentis logicis, ad has vero theologicas (primas dico et summas, quas ante ponebam) instrumentis logicis sese determinare non potest; idque propterea quia primum praecognitum in conclusionis probatione est quod sit subiectum; at cum de Christo conclusio formatur, intellectus noster non praecognoscit ex se subiectum, deinde praedicatum huic subiecti inesse non cognoscimus initium intelligendi sumendo ab argumentis intrinsecis (quia conclusio non est *ek ton katholou*) sed ab extrinseco testimonio, videlicet Scripturae [...]. Hic necesse est accedat superior aliqua et hyperphysica vis, Spiritus nimirum Sancti, qui nostris sese spiritibus et conceptibus quasi immisceat, qui nostram intellectionem, cum nullum aliud sit credendi medium, quo determinetur, ipse determinet peculiari operatione ad has singulares conclusiones credendas [...] apprehensionem eius [scil. hominis] dirigat ut terminos theologicos intelligat, denique ut affectum hunc in eo excitet quo fidat sese in esse in eorum numero individuorum ad quem hae tales conclusiones pertineant. Ubi haec autem a Spirito Sancto habet intelligendi et credendi prima principia, post ipse ex his principiis, adiutus disciplina theologica, reliquas salutis conclusiones secundas et subordinatas, argumentis vel extrinsecis vel intrinsecis intelliget facile”.

²⁴ *Ibidem*.

sać prawdy przyjęte już przez wiarę, przede wszystkim w celu uniknięcia błędów dogmatycznych (nie przypadkiem w powyższym przykładzie wszystko sprowadza się ostatecznie do krytyki herezji „ubikwitarian”). Keckermann zatem nigdy nie podważa pierwszeństwa i niezależności Pisma Świętego w stosunku do jego „dialektycznej” obróbki. Przeciwnie, traktuje tematy biblijne jako „poznanie wstępne” (*praecognita*) *ultra quae non* dowodu, prawdziwe uprzednio w stosunku do tego ostatniego, a wręcz gwarancje prawdziwości właściwie wyprowadzonych z nich konkluzji.

Excursus. Wydarzenie pojedyncze i historia

Keckermann nie ma więc wątpliwości, co leży u podstaw poznania teologicznego. Jeśli już, można powiedzieć, że w całej swojej działalności głęboko odczuwał problem zdefiniowania za pośrednictwem terminów gnozeologii perypatetyckiej szczególnego rodzaju poznania wynikającego z wiary. Jak zobaczyliśmy, Keckermann musi poradzić sobie z brakiem „naukowości”, charakteryzującym konkluzje teologiczne, opierające się na wydarzeniach szczególnych, a tym samym nie spełniające arystotelesowskiego paradygmatu, wedle którego wiedza naukowa odnosi się wyłącznie do tego, co ogólne i „uniwersalne”. Już w *Systema theologiae*, powiedziawszy o Chrystusie zbawicielu, dodaje:

Na tym właśnie polega szczególny charakter teologii w stosunku do innych dyscyplin, bowiem do zasad i środków prowadzących do celu zalicza ona substancje szczególne i indywidualne, co nie ma miejsca w innych dyscyplinach. W nich bowiem zarówno przedmiot, jak cel i środki zalicza się do porządku uniwersaliów. [Owe substancje] jednak dorównują uniwersaliom przez swą wyjątkową godność i skuteczność, toteż z tego powodu nie należy w żadnym razie uznawać, że teologia w czymkolwiek ustępuje innym dyscyplinom, tylko z tego powodu, że jej pierwsza zasada, dotycząca celu, do którego się dąży i który się poznaje, to substancja pojedyncza i indywidualna²⁵.

²⁵ *Systema theologiae, op. cit.*, s. 311: „Hic vero theologia aliquid habet prae aliis disciplinis peculiare, quod nimirum inter principia et media ad finem ducentia numerat rem singularem et individuum, quod in aliis disciplinis fieri non solet, utpote in quibus tam obiectum quam finis et media sunt in rerum ordine universalium. Ceterum extraordina-

Ale jeszcze przedtem, w *Systema logicae* ten sam problem pojawił się w kontekście teorii sylogizmu. Sylogizm konieczny, będący instrumentem naukowego dowodzenia, może – jak się zdaje – opierać się wyłącznie na sądach ogólnych, co wykluczałoby sądy, na których opierają się argumentacje teologiczne. Oznaczałoby to tym samym, że nie są one „konieczne”. Z tego powodu Keckermann dokonuje podziału, który – nie pierwszy i nie ostatni raz – interpretuje stanowisko Arystotelesa, a wręcz nagina je do nieznanych mu wymogów. Taki właśnie sens ma, jak mi się zdaje, rozróżnienie na sylogizmy „apodyktyczne”, wykazujące w klasycznym znaczeniu tego terminu i sylogizmy, które nazywa „deyktycznymi”, które są konieczne tak samo jak te pierwsze, choć nie spełniają jako takie wszystkich wymogów teorii wykazywania (właśnie *apo-deixis*, *de-monstratio*). Sylogizmy deyktyczne to takie, w których teologiczna konkluzja zostaje wprowadzona „ze świadectwa boskiego, czyli z jakiegoś miejsca Piśma Świętego” (*ex testimonio divino seu loco aliquo Sacrae scripturae*)²⁶, czyli z historycznego faktu opisanego w Biblii, z przedstawionych w niej słów Boga itp. Z owych faktów lub słów o charakterze indywidualnym, które można wyłącznie wskazać (*monstrare*, *deiknymi*, skąd *deixis* i „deyktyczny”), a nie wyprowadzić, uzyskuje się konkluzje o wartości ogólnej. Keckermann dość długo – jak na siebie – rozwodzi się nad genezą tej nauki. Jej istnienie w tekstach Stagiryty mieli już wyczuć Claudius Alberius, Jodoch Willich²⁷ i Melanchton, jednak w pełni uznali ją „przyjaciele” Gocleniusa²⁸, Clemens Timpler i Jakub Lorhard, czyli śmietanka

ria universalibus correspondent dignitate et efficacia, ita ut in eo theologia neutiquam disciplinis aliis inferior ducenda sit, ut praecipuum eius principium, quod ad finem adipiscendum et cognoscendum pertinet, sit res singularis et individua”.

²⁶ *Systema logicae*, *op. cit.*, s. 512–513.

²⁷ RISSE (*Die Logik*, *op. cit.*, vol. 1, s. 296) uznaje pierwszego za „altaristoteliker” i zwolennika podejścia zabarellańskiego, natomiast drugiego (s. 108) zalicza do szkoły melanchtońskiej. Te dwie drugoplanowe postaci dobrze pokazują źródła inspiracji Keckermannna.

²⁸ W jego *Lexicon philosophicum* (Francofurti 1613), pod hasłem *demonstratio* (s. 504–505) znajdujemy coś podobnego: „differunt autem monstrare et demonstrare ut genus et species. Illud enim competit omni syllogismo (omnis syllogismus monstrat, id est facit fidem); hoc vero syllogismo scientifico seu apodeictico. Zabarella *to* monstrare vocat notificare per aliud nempe per inductionem vel syllogismo. Nullus, inquit, datur alius notificandi (id est, faciendi fidem) modus, praeter duos, unum demonstrationis seu syllogismi proprium, alterum vero inductionis”.

kalwińskiej scholastyki²⁹, z którymi Keckermann miał – jak mówi – dyskutować na ten temat. Właśnie dzięki Lorhardowi pojęcie „sylogizmu deyktycznego” zostało wprowadzone w drugiej edycji *Systema logicae*, na miejsce używanego wcześniej bardziej ogólnego „sylogizmu analitycznego”³⁰. Warto tutaj zauważyć, że już arystotelicy z Padwy, w odniesieniu do fragmentu z *Analityk wtórych* rozdział 20, mówili o *demonstratio quia* lub *demonstratio signi* („znaku”) odróżniając je od *demonstratio propter quid*. Był to wręcz jeden z najbardziej charakterystycznych punktów zabarellańskiej interpretacji tekstu Arystotelesa³¹, którą Keckermann niewątpliwie znał. Prawdopodobnie Gdańszczanin, podkreślając oryginalność szkoły melanchtoniańsko-kalwińskiej w tej kwestii, miał na myśli bardziej niż samą tę naukę, możliwości jej zastosowania do teologii, co w istocie było całkowicie obce myśli Padewczyków. W teologii mamy bowiem do czynienia z faktami pojedynczymi, będącymi zarazem „znakami” wyrażającymi wolę Boga (stąd nacisk na pojęcie *testimonium*). I Keckermannowi, i jego kolegom, pobieżne wzmianki o dowodzeniu, które wychodzi od znaku, wystarczają do sformułowania teorii sylogizmu deyktycznego. Chodzi zatem o to, by właściwie odczytać intencje Arystotelesa, a nie ślepo trzymać się jego słów:

²⁹ W odróżnieniu od dwóch pozostałych Lohrard jest postacią mało znaną, ale Keckermann czasami o nim wspomina. Trzeba jednak dodać, że Courtine – co prawda za Freedmanem – w swojej obszernej i bardzo cennej pracy *Suarez et le système de la métaphysique* (op. cit., s. 410) uznaje go za możliwego twórcę terminu „ontologia”. Termin ów pojawił się w drugim wydaniu dzieła Lohrarda z 1613 roku, można więc przypuszczać, że pierwsze wydanie był wcześniejsze, a tym samym poprzedziło również publikację *Lexicon Gocleniusa*, uważaną dotąd za miejsce tego *hapax legomenon*.

³⁰ *Systema logicae*, op. cit. s. 513: „[Według mnie ta nauka] et ignosci atque illustrari a doctissimis aliis logicis, Rodolpho Goclenio, Clemente Timplero, Iacobo Lohrardo amicis meis observandis, cum quibus coram ea de re contuli. In *posterioribus* sane *analyticis* Aristotelis discrimen illud satis manifestis et exemplis docetur. Id quod patet tum ex aliis locis, tum imprimis ex libr. 1 c. 12 et c. 19. § 9 ut ex c. 20 eiusdem libri. Res ergo certa est et plana. Sed de nomine laboratur quo appellanda veniat ea syllogismi necessarii species, quae demonstrationi contradistinguitur. In prima *Systematis* editione vocabam *sylogismum analyticum*, imitatus Claudium Alberium et Antonium Sadeelem, accuratissimum theologum, sed in primis nixus autoritate Aristotelis, qui citato c. 19 primi *Posterioris* et alibi rationes analyticas opponit logicis et communibus; quamvis agnoscam nomen illud admodum esse generale”.

³¹ Zob. A. POPPI, *La dottrina della scienza*, op. cit., s. 181–183.

Dlatego teraz przyjąłem nazwę *sylogizmu deyktycznego*, idąc za radą Jakuba Lorharda, niezwykle wykształconego filozofa, o którym mówiłem powyżej, a który oceniał tę nazwę jako najlepiej dostosowaną do tej nauki Arystotelesa. W istocie, podobnie jak termin *apodeixis* zawiera sens przyczyny, albo tej, której skutek wykazuje, albo tej, która jest wykazana przez skutek, podobnie prosta nazwa *deixis* według myśli Arystotelesa – jak się wydaje – może się dostosować do dowodzenia, które jest konieczne, nie odnosząc się przy tym do przyczyny danej rzeczy. Niezależnie od zwyczaju leksykalnego, możemy sobie pozwolić na pewną swobodę w słowach, byle by istniała pewność co do rzeczy. Oznaką dobrego rozumu naturalnego, jak słusznie powiada Augustyn, nie są same słowa, lecz umiłowanie prawdy w słowach³².

Za pośrednictwem sylogizmu pierwszego typu wykazuje się zatem „per causas”, natomiast drugi opiera się na terminach pośrednich, które są *testimonia Dei* lub *testimonia sensuum*. *Testimonia Dei* to dane faktyczne, takie jak np. pierwsze i fundamentalne – istnienie objawienia boskiego. Natomiast „*testimonia sensuum*” to takie, których dostarczają nam zewnętrzne zmysły, ale także i przede wszystkim fakt, że w naszych umysłach i sercach obecne są owe teoretyczne i praktyczne prawa naturalne, o których często mówi Keckermann³³. W ten sposób arystotelesowska teoria dowodzenia interpretowana jest w sposób ekstensywny, tak by w orbicie teorii sylogizmu wykazującego znalazła się także teologia oparta na Pismie Świętym (wyprowadzona z niego).

Jednak jak zobaczyliśmy w *Praecognita philosophica*, tym, co sprawia, że „świadczenia boskie” są najpewniejszą zasadą poznania, jest wiarygodność ich źródła. Nie każde *testimonium* jednak cieszy się tym przy-

³² *Systema logicae, op. cit.*, s. 513–514: „Idcirco nunc usurpo appellationem *sylogismi dictici*, secutus consilium Jacubi Lorhardi, eruditissimi philosophi, quem paulo ante nominabam, quique id nomen aristotelicae doctrinae iudicabat esse maxime omnium conveniens. Sicut enim vox *apodeixis* includit significationem causae vel probanti effectum, vel probatae ex effectu, ita nomen simplex *deixeos*, ex mente Aristotelis videtur accommodari posse ad eam probationem quae necessaria quidem est, sed causam tamen rei non complectitur. Quicquid sit in verborum usu faciles nos esse decet, cum de re constat. Bonorum enim ingeniorum insignis est indoles in verbis verum amare, non verba, inquit praeclare Augustinus”.

³³ *Ibidem*, s. 523–528.

wilejem, przeciwnie, najczęściej owe *singularia* czerpie się z opowieści pisarzy, w większości ich świadków pośrednich i zawsze podlegających wszelkiego rodzaju ograniczeniom i deformacjom z powodów zarówno subiektywnych, jak i obiektywnych. Ma to miejsce w przypadku zwykłej *historia profana*, czyli takiej, której autor nie jest natchniony tak jak autorzy biblijni (choć tematyka jego dzieła może być religijna, np. historia Kościoła). Historii poświęci zresztą Keckermann jedno ze swoich ostatnich dzieł, *De natura et proprietatibus historiae commentarius*³⁴, niedokończony, które przypomnimy w tym miejscu pokrótce ze względu na jego związek z tematem gnozeologicznym. Znamienna jest bowiem zamieszczona na początku krytyka słynnego dzieła Jeana Bodina poświęconego podobnemu zagadnieniu. Nieśluszenie bowiem mniema on, że z historii można uczynić *dyscyplinę* jak wszystkie pozostałe, czyli wskazać także dla niej *loci communes*, które można by było usystematyzować³⁵. Zdaniem Keckermanna, który w tej operacji widzi próbę zastosowania Ramusowej

³⁴ Hanoviae 1610 (dalej *Commentarius*). Dzieło to jest opracowaniem wykładów „prywatnych”, tzn. odbywających się poza statutowymi lekcjami. Obszerne omówienie tekstu w: B. NADOLSKI, *Poglądy na historię uczonego gdańskiego Bartłomieja Keckermanna*, „Rocznik Gdański”, t. 17/18, 1960, s. 253–261. W kontekście działalności dydaktycznej Keckermanna i historii gdańskiego gimnazjum sytuuje to dzieło L. MOKRZECKI, *Kształtowanie się dyscypliny historycznej w gdańskim gimnazjum akademickim*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne. Pedagogika, psychologia, historia wychowania”, Gdańsk 1969, nr 3, s. 137–169, o Keckermannie s. 141–150; Id., *Wokół staropolskiej nauki i oświaty*, op. cit., s. 268. Wśród prac o charakterze krytycznym, w których pojawia się nazwisko Keckermanna, poza starym E. MENCKE-GLÜCKERTEM, *Die Geschichtsschreibung der Reformation und der Gegenreformation. Bodin und die Begründung der Geschichtsmethodologie durch Bartholomäus Keckermann*, Osterwieck-Harz 1912, s. 125 i n., należałoby przypomnieć A. SEIFERTA, *Cognitio historica. Die Geschichte als Namengeberin der frühneuzeitlichen Empirie*, Berlin 1976, s. 18 i n. Dopiero W. SCHMITT-BIGGEMAN, *Topica Universalis*, op. cit., s. 89–100 i G. OLDRINI, *La disputa del Metodo*, op. cit., s. 219–221 (który dziełko Keckermanna ocenia zasadniczo negatywnie, nie oddając być może sprawiedliwości jego złożonemu stanowisku) dostatecznie naświetlają postramusowy kontekst dyskusji nad metodologią historyczną. Panoramę szesnastowiecznych koncepcji historiograficznych, uwzględniającą szczególnie przejście od humanistycznego modelu retorycznego do francuskiego historiopisarstwa erudycyjnego i „naukowego”, przedstawia K. POMIAN, *Historia między retoryką a teologią. Niektóre problemy myśli historycznej doby Odrodzenia i Reformacji*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 9, 1964, s. 23–74.

³⁵ Zob. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, I 2–3, w: *Artis historicae penus, octodecim scriptorum tam veterum quam recentiorum monumentis et inter eos praecipue Bodini libris Methodi historicae sex instructa*, Basileae 1579; dziełko Bodina ukazało się po raz pierwszy w Paryżu w 1566 roku.

methodus unica, nie jest to możliwe, ponieważ historia (czyli historiografia) jako poznanie tego, co pojedyncze, nie może być „dyscypliną”, „nauką” ani „roztropnością” (*prudentia*) czy choćby „sztuką”³⁶. Te ostatnie bowiem pozostają w pewnej relacji do tego, co uniwersalne, a tym samym mają prawo konstytuować się za pośrednictwem metody. Inaczej jest z historią, w odniesieniu do której Keckermann zdaje się przypominać równie negatywne uwagi Zabarelli zamieszczone na zakończenie *De natura logicae*³⁷.

Z punktu widzenia historii edukacji wciąż aktualne pozostają – jak mi się zdaje – uwagi L. Mokrzeckiego, który podkreśla, że Keckermann z jednej strony pojmował historię jako przedmiot wspierający inne, według niego ważniejsze, w gruncie rzeczy zgodnie z tradycją humanistyczno-renesansową, która szukała w historii przede wszystkim *exempla* do naśladowania, ale z drugiej, przyznawał jej istotną rolę w kształceniu, w szczególności zaś kształceniu gdańskiej i pomorskiej młodzieży. W ten sposób Keckermann stworzył przesłanki pod wprowadzenie do gdańskiego gimnazjum nauczania historii jako przedmiotu całkowicie autonomicznego, przyznając jej *de facto* godność, której – jak się zdaje – wcześniej nie posiadała, z metodologicznego punktu widzenia i w systematycznej hierarchii dyscyplin³⁸. Do zilustrowania tego rozdzwiewku między praktyką dydaktyczną a koncepcją metodologiczną mogą posłużyć uwagi Schmitt-Biggemana, który starał się wykazać centralne znaczenie – dla całości koncepcji Keckermanna – teoretycznego zagadnienia historii³⁹.

³⁶ C. VASOLI (*Jean Bodin, il problema cinquecentesco della „Methodus” e la sua applicazione ALLA conoscenza storica*, w: *Profezia e ragione*, *op. cit.*, s. 595–647, s. 636 i przypis) opowiada się za wykluczeniem zależności Bodina od Ramusa, podkreśla jednak, że obu Francuzom wspólna była problematyka „metody” w formie ukształtowanej w humanistycznych dialektykach.

³⁷ *Commentarius*, *op. cit.*, s. 100–101, gdzie czytamy: „Ars enim historica non modo ab Aristotele, sed a nemine hactenus scripta comperitur, nec fortasse digna est in qua scribenda tempus coneratur, ea namque in nuda et simplici ac nuda rerum gestarum narratione consistit, quo fit ut nihil nobis fingendum aut excogitandum relinquatur, ad quod facilius inveniendum praecepta de historia scribenda tradere, ac in artem redigere operae pretium fuerit; ars enim non dicitur nisi eorum, quae a nostra voluntate pendent et aliquo humano artificio fabricantur [...]. At historia nil eiusmodi tractat, sed est nuda gestorum narratio, quae omni artificio caret, praeterquam fortasse elocutionis”.

Co do Zabarelli zob. *De natura logicae* w *Opera logica*, Coloniae 1602 (IV wydanie), coll. 100–102.

³⁸ L. MOKRZECKI, *op. cit.*, s. 148 i n.

³⁹ *Topica universalis*, *op. cit.*, s. 89 i n., zwłaszcza s. 94–96.

Przypomina on np., że w *praecognita*, od których Gdańszczanin zaczyna zazwyczaj omówienie poszczególnych dyscyplin, często spotkamy mniej lub bardziej usystematyzowane elementy historii tych ostatnich. Wszystko to zresztą nie oznacza wcale obecności nastawienia empirycznego i „faktograficznego”, ponieważ ostatecznie przeważa zawsze „orientacja metafizyczna”. Oznacza to – według Biggemana – że „metafizyka” (w rzeczywistości zabarellańska koncepcja odrębnych metod, tj. podziału na dyscypliny teoretyczne i praktyczne) buduje sama z siebie system dyscyplin i ich poszczególnych zasad, podczas gdy historia i wiedza zbudowana na tego rodzaju empirycznych podstawach służą jedynie jako źródła „przykładów” dla tych wcześniej ukonstytuowanych i wyprowadzonych form. Te dwa bieguny – systematyczny i historyczny – pozostają zatem niezharmonizowane, prowadząc do powstania rozłamu między logiką a historią, między teorią a doświadczeniem⁴⁰.

Moim zdaniem analiza niemieckiego badacza wymaga jednak uściślenia, jeśli chce się zrozumieć rolę historii w koncepcji Keckermanna. Jeśli ocena Biggemana ma bowiem oznaczać, że u Keckermanna przeważa orientacja aprioryczna i że historia jest wykorzystywana wyłącznie jako zbiornik przypadków ilustrujących ogólne zasady, być może nie w pełni oddaje ona sprawiedliwość jego myśli, nie uwzględniając wszystkich aspektów problemu historii u autora *Commentarius*. Można w tej kwestii przypomnieć inne fragmenty tego dzieła poświęconego historii, w których pojawia się pewna dialektyka „formy” i „treści”. Na początku Keckermann mówi bowiem, że celem historii jest:

Poznanie uniwersaliów, wychodząc od zdarzeń pojedynczych, za pośrednictwem wyprowadzania przykładów, a zatem potwierdzanie za pomocą zdarzeń pojedynczych poznanych uniwersaliów i sprowadzanie zdarzeń pojedynczych, czyli przykładów, do uniwersaliów, czyli reguł [...], sprawianie, by doświadczenie zdarzeń pojedynczych potwierdzało naukę i roztropność, która jest w nas [...] żebyśmy się nauczyli naśladować dobro i unikać kary⁴¹.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 96.

⁴¹ *Commentarius*, *op. cit.*, s. 13. „Ut universalialia ex singularibus observantur inductione exemplorum et deinde ut universalialia observata per singulare confirmantur et singularialia, sive exempla, ad universalialia sive regulas reducantur [...], ut experientia singularium confirmatur in nobis scientia et prudentia [...] atque ut discamus bona imitari ... mala fugere”.

...aby na podstawie pojedynczych przykładów historii budowane były zasady, twierdzenia i kanony dyscyplin uniwersalnych i aby owe zasady mogły być potem znowu dowiedzione i zilustrowane za pomocą przykładów zaczerpniętych z historii⁴².

Sformułowania te nie są może jednoznaczne, ale daje się w nich odczuć echo teorii *regressus*, którą Keckermann przejął od Zabarelli, a która przewiduje właśnie wzajemne tworzenie podstaw i *circulus virtuosus* danych empirycznych i uogólnień⁴³. Natomiast z punktu widzenia metody organizacji przedmiotu i porządku nauczania, sposób, w jaki Keckermann traktuje historię, z pewnością nie można uznać za postęp w stosunku do humanizmu. Gdańszczanin – jak zobaczyliśmy – jest zdania, że historia nie posiada swojej szczególnej metody w takim sensie, w jakim posiadają ją inne *disciplinae*. Twierdzi wręcz, że w ogóle nie można mówić o *jednej* historii, lecz tylu rodzajach historii, ile jest dyscyplin, którym dostarcza ona *exempla*⁴⁴. Zbiera się je później w owych *commentaria*, które w jego dziełach ilustrują *praecepta*, tzn. prawdziwy rdzeń omawianego przedmiotu. Jednak co się tyczy spisywania historii, Keckermann znowu zdaje się przychylić ku hipotezie jej „metodyczności”. To, że przeważają w niej informacje na temat zdarzeń indywidualnych, nie oznacza wcale, że nie należy trzymać się określonej metody. Przeciwnie, „jest pewne, że nikt, kto nie jest dobrym logikiem, nie może poprawnie spisać historii”. Pierwsza część logiki zajmuje się bowiem właśnie „wynalazkiem” (*inventio*) prostego, tj. pojedynczego tematu i właśnie z niej powinien korzystać każdy, kto chce pisać o historii, starając się nie upiększać jej przesadnie za

⁴² *Ibidem*, s. 49: „[...] Quod ex singularibus historiae exemplis universalia disciplina-rum praecepta, theoremata et canones constituentur, eaque praecepta iterum exemplis ex historia petitis, demonstrantur et illustrentur”.

⁴³ Zob. także *Systema logicae*, *op. cit.*, s. 36, gdzie tego, co indywidualne, nie można omówić pod kątem czysto logicznym, ponieważ nie da się tego ująć wyłącznie w kategoriach: „non est laborandum de perfecta individui definitione ac divisione, nec existimandum quaestiones de individuo aliquo institutas (quas *hypotheticas* seu *historicas* vocant) posse evidenter ac primario rationibus seu argumentis aliis, quam ex testimonio sensuum expediri”; ale także s. 68: „non sunt singularia penitus removenda ab intellectu” w kontekście krytyki Awerroesa za to, że odmówił boskiemu umysłowi poznania i troski o zdarzenia indywidualne.

⁴⁴ *Commentarius*, *op. cit.*, s. 102: „Quot sunt disciplinae, tot sunt species historiae, paucis quibusdam disciplinis exceptis, et paene sola metaphysica”. Widocznie nie ma czegoś takiego jak historia metafizyki.

pomocą retorycznych sztuczek⁴⁵. Parafrazując Cyserona – i częściowo mu przecząc – można by wręcz powiedzieć, że historia jest *opus maxime logicorum*: „historię, o ile to możliwe, należy układać za pomocą logicznej metody i porządku, według zasad, których logik naucza w odniesieniu do rozprawiania o zagadnieniach indywidualnych”⁴⁶. Ostatnie polecenie ma także znaczenie bezpośrednio gnozeologiczne: wbrew Sekstusowi Empirykowi, który neguje możliwość poznania przedmiotów indywidualnych jako nieskończenie złożonych, Keckermann podkreśla, że fakt indywidualny ma zawsze pewną strukturę, czyli konkretne „terminy”, za pośrednictwem których może być w jakiś sposób określony⁴⁷. Prawdą jest, że wydarzeń jest tak wiele i są one tak złożone, że spisanie historii jest trudne, a tym samym niemożliwe jest, by historycy we wszystkim zgadzali się ze sobą. W konsekwencji historia „nie może być pewna pod każdym względem, z wyjątkiem historii świętej”. Z tej przyczyny Keckermann zaleca ostrożność i roztropność w ocenianiu historii pisanych przez zwykłych historyków. Powinniśmy się wystrzegać zarówno łatwowierności, skoro ludzkie *testimonia* są ze swojej natury ograniczone, jak i krańcowego sceptycyzmu, zważywszy, że historia rodzi się ostatecznie ze świadectwa zmysłów, które – Keckermann powtarza za Arystotelesem (*De an.* II, 6) – nie myślą się co do własnych przedmiotów⁴⁸. To, czego oczekuje Kecker-

⁴⁵ *Ibidem*, s. 37: „[...] Narratio singularium sive historiae magis sit logicum opus quam rhetoricum et quod idcirco, sicut logicus non amplificat neque exaggerat neque prolixas orationes curat, ita nec historicus debeat esse deditus amplificationibus, exaggerationibus et similibus aliis rhetoricismis”.

Warto w tym miejscu wspominać ocenę I. DĄBSKIEJ, która poświęciła keckermannowskiemu rozważaniem o historii kilka błyskotliwych stron (*Logika w Gimnazjum Akademickim Gdańskim*, *op. cit.*, s. 239–241). Zwraca się w nich słusznie uwagę na rzekomą „sprzeczność”, ukazującą się w sądach Keckermanna, którzy raz negują, żeby historia posiadała metodę, raz natomiast jej ową metodę przypisują. Dąbska jednak uważa, że można je pogodzić, ponieważ Keckermann po prostu ma na myśli różne procedury poznawcze: z jednej strony, kiedy stwierdzi, że historia może, a nawet musi być metodyczna, Keckermann myśli o historii jako technice budowania *opowiadaniu* pewnego typu; w innych przypadkach Gdańszczanin odnosi się natomiast do „braku ustalonych operacji logicznych, potrzebnych do wykrywania i uzasadniania sądów historycznych” (s. 241). Zob także *700 lat myśli polskiej*, *op. cit.*, t. 3, część 1, s. 11.

⁴⁶ *Commentarius*, *op. cit.*, s. 41: „Historia quatenus fieri potest, logica methodo et ordine contentenda est, secundum praecepta quae logica tradit de thematum individualium tractatione”.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 42.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 25: „[...] Non debeamus nimium tribuere historiis humanis, neque esse nimium creduli, etiamsi aliquid a gravibus viris scriptum est et editum publice. Interim etiam

mann od historii jest to, żeby dalej była fundamentem ludzkiej roztropności (*prudencia*), czyli zdolności przewidywania przyszłych zdarzeń na podstawie zdarzeń obecnych i przeszłych⁴⁹. Ma to jednak dla Keckermanna wartość nie tyle naukową, ile – chciałoby się rzec – pocieszającą. Historia bowiem uczy nas spoglądać z dystansem na zło terażniejszości, pokazując, że zło zawsze było obecne. Oczywiście to obejmuje także najgorsze zło, herezje, które powracają odwiecznie takie same, począwszy od pierwszej, Szymona Maga:

By ulżyć – wśród tylu złych rzeczy – naszym zmartwieniom i cierpieniom duchowym, niech będzie nam pewne, że kościołowi naszych czasów nic nowego czy niesłychanego się nie stało ani tera się dzieje. Tak jak kiedyś, nawet za czasów apostołów, diabeł wymiotuje ludzi, którzy psują słowo boże, którzy brudzą czyste ziarno siane na polach apostołskich lub wślizgają się do kościoła jak węże⁵⁰.

Powstanie *cursus philosophicus*

Od filozofii do dyscyplin filozoficznych

Jak mówiliśmy, *Praecognita philosophica* można odczytać jako dowód spójności orientacji Keckermanna we wszystkich fazach jego kariery, ale także jako wprowadzenie do fazy „filozoficznej”, która interesuje nas w tym miejscu szczególnie. Dziełko to miało być bowiem wprowadzeniem do nauki filozofii i powstało, kiedy Keckermann miał już koncepcję i – przynajmniej w części – zrealizował swój *cursus philosophicus* jako nauczyciel gimnazjum w swoim mieście. Jaki to był plan, wynika ze

vitare alterum extremum, quod non debeamus plane esse incredulis, quia singularia sensu cognoscuntur, qui non fallit per se”.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 64: „Historiae etiam hac ratione imprimis concludunt ad prudentiam, quod vim *stochastiken* excitent et doceant, quomodo ex presentibus futura praevidenda sint”.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 73: „Ut autem in his malis animorum motus, sollicitudines, aegritudines leniantur, certo statutum habeamus, nihil ecclesiae nostra tempestate, quod novum vel inauditum sit, accidisse, vel nunc etiam accidere. Etenim iam olim, et quidem aetatem apostolorum, diabolus evomit verbi divini corruptores, qui synceram apostolici campi sementem vitiarunt, vel more serpentium in ecclesias irrepserunt”.

słów samego autora w liście do wydawcy z 1603 roku, zamieszczonym w edycji *Praecognita logica*. Kurs ten nie miał się zasadniczo różnić od kursów w szkołach jezuickich, przynajmniej w ogólnym zarysie:

w tym pierwszym roku omawiam logikę i fizykę; w drugim metafizykę i matematykę, w trzecim, filozofię praktyczną, czyli etykę, ekonomikę i politykę⁵¹.

Nie zapomnijmy jednak, że regularne wykłady w szkole to tylko część działalności Keckermanna, bowiem jednocześnie prowadził on prywatne kursy o tematyce nie tylko filozoficznej⁵².

By jednak powrócić do *Praecognita philosophica*, nie ulega wątpliwości, że pierwsze strony tego traktatu mają dla naszej analizy szczególnie znaczenie, jako że wprowadzenie do filozofii przewiduje wyjaśnienie pewnych istotnych pojęć, niezbędnych na początku, takich jak znaczenie nazwy, metoda tej dyscypliny i jej stosunek do innych dyscyplin, a także do całej wiedzy.

Jeśli chodzi o nazwę i definicję filozofii, Keckermann odrzuca różne ówczesne zastosowania, np. zwyczaj określania mianem filozofii wszystkich sztuk wyzwolonych czy też ograniczenie tej nazwy do przedmiotów teoretycznych⁵³. Ale kiedy dochodzi do propozycji własnej definicji, Keckermann mówi coś, czemu musimy się teraz przyjrzeć z uwagą. W ścisłym znaczeniu (*stricte*) jest filozofia dla niego złożeniem trzech „nauk” (*scientiae*) – fizyki, metafizyki i matematyki i trzech „roztropności” (*prudentialia*) – etyki, polityki i ekonomii. Kładzie nacisk na ten punkt i on właśnie jest – moim zdaniem – zasadniczym elementem jego koncepcji: filozofia „nie jest czymś jednolitym i prostym, czyli nie jest *rzeczywiście odrębnym gatunkiem*” [wyróżnienie D.F.], lecz złożeniem i zbiorem (*aggregatum*), którego nie da się zdefiniować. Można zatem powiedzieć, że filo-

⁵¹ *Praecognita logica*, *op. cit.*, s. 5. Na tych samych stronicach Keckermann opisuje niewyobrażalną ilość dzieł, nad którymi pracuje lub właśnie je kończy.

⁵² Warto może pamiętać, że szczupłość ówczesnych pensji zmuszała nauczycieli do podjęcia ciężaru dodatkowej pracy, który z dzisiejszej perspektywy wydaje się nieludzki. NADOLSKI (*Memoriał rektora Gimnazjum gdańskiego Jakuba Fabriciusa*, *op. cit.*, s. 248) przypomina przypadek jednego z profesorów gdańskiego gimnazjum, Arnolda Waltera, którego zbyt ciężka praca doprowadziła do przedwczesnej śmierci. Nie inaczej potoczyły się losy Keckermanna.

⁵³ *Praecognita philosophica*, *op. cit.*, s. 5–7.

zofia jako taka nie stanowi *systemu* w ścisłym znaczeniu tego pojęcia, szczególnie ważnym dla Keckermanna⁵⁴. *Systemami* mogą być co najwyżej części, na które się ona rozgałęzia. Jednak mimo to filozofia to nie *disiecta membra*, lecz „ściśle połączenie” (*compages, comprehensio*) tychże dyscyplin, czyli „ nauk” i „roztropności”. Jest „zbiorem nie jednolitym”, posiadającym zarazem cechy, nadające mu pewną jedność⁵⁵. Tego rodzaju oświadczenie – pod pewnymi względami zaskakujące, zważywszy, że wprost neguje specyfikę filozofii – jest zrozumiałe z punktu widzenia Keckermanna, dla którego każdą dyscyplinę definiuje zasadniczo stosowana w niej metoda, a ta z kolei zależy od przedmiotu, którym dana dyscyplina się zajmuje. Ale co jest właśnie przedmiotem i metodą filozofii jako takiej? By udzielić odpowiedzi na to pytanie musimy uczynić krok wstecz.

Powtarzającym się toposem ówczesnego arystotelizmu było przytaczanie początku *Opera logica* Zabarelli, gdzie mowa jest o tym, że ponieważ rzeczywistość podzielona jest na dwie płaszczyzny, tj. płaszczyznę wiecznej i koniecznej natury i płaszczyznę tego, co ulega zmianom, także narzędzia badawcze powinny być dwojakiego rodzaju. Z jednej więc strony musi istnieć nauka dostosowana do rzeczywistości wiecznych, a tym samym zawsze prawomocna i konieczna, a z drugiej wiedza, zadowolająca się niższym stopniem ścisłości, dostosowana do świata tego, co jest „w przeważającej mierze” i tego, co jest prawdopodobne⁵⁶. W odniesieniu do niezmiennych rzeczywistości (Zabarella miał na myśli przede wszystkim nauki matematyczne) najwłaściwsza jest metoda *compositiva* lub „syntetyczna”, polegająca na wyprowadzaniu „skutku” z „przyczyny”. Inną metodą jest metoda „analityczna” (stosowana do badania procesów fizycznych), polegająca na wyprowadzaniu przyczyny ze skutku. *De facto* jednak ta dychotomia metodyczna została później zastosowana – i Keckermann podaje znaczący przykład tej transpozycji typowej dla większej części protestanckiej scholastyki – do ukazania różnicy między tzw. naukami teoretycznymi (do których zalicza się także fizyka) a praktycznymi.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 8: „[...] non est philosophia unicum quid et simplex, sive non est distincta rei species”. Zob. N. W. GILBERT, *The Renaissance Concepts of Method*, op. cit., s. 215, który podkreśla, że wprowadzenie pojęcia systemu, wywodzącego się ze stoicyzmu jest najoryginalniejszym elementem keckermannowskiego eklektyzmu.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 7–9. Także w pierwszej części logiki podany jest przykład filozofii jako *nomen collectivum*, którego nie da się zdefiniować (zob. *Systema logicum*, op. cit., s. 15).

⁵⁶ *Opera logica*, Colonia 1597 (zob. reprint Hildesheim 1966), coll. 2 a-d, 3 a-c.

W pierwszych z nich poznanie jest celem samym w sobie, podczas gdy w rzeczywistości modyfikowalnej cel poznania wykracza poza nie same. Jest nim pewne „dobro”, czyli racjonalna zmiana stanu rzeczy na lepsze. Perypatetycka doktryna siedemnastowiecznej scholastyki – wykorzystując rozróżnienie typowe dla Arystotelesa – głosiła poza tym, że, w poznaniu teoretycznym, posługującym się metodą „syntetyczną”, od tego, co jest „bardziej znane w sobie”, dochodzi się do tego, co jest „nam bardziej znane” (i wyprowadza się z poznania uniwersalnego poznanie poszczególnych rodzajów i gatunków). Natomiast w przypadku poznania, mającego na celu działanie, podąża się dokładnie w przeciwną stronę, czyli od bezpośredniego poznania tego, co jest „nam bardziej znane” dochodzi się do poznania tego, co jest „bardziej znane w sobie” (i to jest „droga pod górę”, „ana-lityczna”). Nieliczne wzmianki np. w *Physica* 1,1 i *Etica Nich.* 1, tradycyjnie (przynajmniej od czasów komentatorów, Simplicjusza i Filopona) wykorzystywano dla potwierdzenia tej dychotomii, mającej stanowić rdzeń „metody” Arystotelesa⁵⁷. Przy takim ujęciu zatem różnica między dyscyplinami „kontemplacyjnymi” a „praktycznymi” opierała się ostatecznie na ontologicznym dualizmie starej kosmologii. Sankcjonowała ją metodologiczna dychotomia, która otrzymywała błogosławieństwo samego Arystotelesa *maximus methodi artifex*, jak nazywa go Keckermann.

Wracając teraz do stosunku Keckermann do kwestii jedności filozofii, jego zdaniem problem polega na tym, że nawet jeśli istnieje metoda właściwa – założmy – poszczególnym dyscyplinom filozoficznym, takim jak metafizyka czy polityka (odpowiednio syntetyczna i analityczna, skoro pierwsza z nich to nauka teoretyczna, a druga praktyczna), nie wiadomo, jaką metodę należałoby przypisać filozofii jako takiej. A – by powtórzyć cytat Vivesa, otwierający *Praecognita* – „metoda jest duszą i formą dyscyplin, bez niej nie trzymają się razem ani rzeczy, ani rozważania ludzi na ich temat”⁵⁸. Innymi słowy, bez metody nie ma dyscypliny, ale filozofia nie ma swojej własnej metody, *ergo...*

Można zwrócić uwagę, że idea, iż filozofia jako taka nie posiada swojej metody, może narodzić się tylko – jak w przypadku epoki Keckerman-

⁵⁷ Zob. F. DE HAAS, *Modification of the Method of Inquiry in Aristotle's Physics I, 1: An Essay of the Dynamics of the Ancient Commentary Tradition*, w: *The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy*, *op. cit.*, s. 31–63.

⁵⁸ *Praecognita philosophica*, *op. cit.*, s. 1.

na – wówczas, gdy straciło się z oczu sens filozofii klasycznej, która – choć w różnych odcieniach – wskazała metodę stricte filozoficzną. Miała to być albo dialektyka w ogóle (Platon), albo jej „naukowe” zastosowanie (Arystoteles, zob. *Top.*, I, 2). Jak zobaczyliśmy, w XVI wieku, w okresie humanizmu i renesansu, dialektyka jest tylko dyskusją złożoną z pytań i odpowiedzi dotyczących „prawdopodobnych” materii, czyli zwykłym ćwiczeniem, czy gorzej – opinią, ku której przychyła się czasem sam Keckermann⁵⁹ – zabawą i sofizmatem. Pełna świadomość dialektycznej natury filozofii, czy choćby pełne zrozumienie metody refutacyjnej, będącej rdzeniem filozofii arystotelesowskiej, było w czasach Keckermanna trudnym zadaniem i – z drugiej strony – musiało jeszcze poczekać na rozwój studiów arystotelesowskich w XX wieku. Keckermannowi, działającemu w ramach epistemologii wyznaczonej przez zabarellańską koncepcję nauki i recepcję tej ostatniej w Niemczech, trudno było „dostrzec” metodę platońskich dialogów lub metodę poszukiwania zasad i przyczyn Arystotelesa. Dlatego jest on zmuszony szukać czynnika, nadającego jedność i ciężar filozofii już nie w metodzie – ta bowiem staje się w pewnym sensie czynnikiem, który powoduje rozczłonkowanie filozofii – lecz w czymś na zewnątrz niej.

Można by zatem powiedzieć, że filozofia nie istnieje jako dyscyplina w ten sam sposób, w jaki istnieją jej poszczególne dziedziny. Pozostaje zastanowić się, jaki w takim razie sposób „bytowania” jest jej właściwy, zważywszy że podstawowa, oparty na metodzie, została jej odebrana. Keckermann szuka odpowiedzi w różnych definicjach klasycznych (Platon, Cyceon, stoicy, Speuzyp). Na próżno jednak, ponieważ żadna z nich nie jest w stanie wskazać rodzaju wspólnego rozmaitym gatunkom filozoficznym. Myśliciele nowożytni (Giulio Pace, Fortunatus Crell, choć także Jan Damasceński), świadomi porażek antycznych filozofów, próbowali również odnaleźć taki *genus summum*⁶⁰. Taki wspólny rodzaj, którego gatunkami byłyby sfera praktyczna i teoretyczna, byłby w istocie konieczny w celu stworzenia definicji z prawdziwego zdarzenia, jednak czegoś takiego – powiada Keckermann – po prostu nie ma. Zważywszy, że te dwie sfery są zasadniczo odrębne i wzajemnie do siebie niesprowadzalne,

⁵⁹ Znamienne jest np., że wielkie dialogi, takie jak *Sofista* czy *Parmenides* zostały przez Keckermanna wyłączone z kanonu dialogów filozoficznych i sprowadzone do „dialektycznych”, traktujących „de disserendo, quid verum quid falsum in oratione”. *Ibidem*, s. 21.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 9–14.

niemożliwe jest, by ich studiowaniem zajmowała się jedna „nauka”. Musi ich być tyle, ile jest owych (rodzajów) przedmiotów, i stąd bierze się ostatecznie fakt, że filozofia *od razu* dzieli się na różne dyscypliny.

Decydującą rolę w tym podejściu do kwestii filozofii mają oczywiście względy pedagogiczne, po prostu organizacja dydaktyki filozofii, potrzeba ułożenia programu studiów „nauk filozoficznych”. Ponadto warto zauważyć, że te początkowo pozafilozoficzne wymogi zakładają (lub generują, lub koegzystują z) pewną koncepcję filozoficzną, która ujawnia się dość jasno u Keckermanna. Jest to mianowicie idea, że każdy rodzaj wiedzy naukowej zajmuje się pewnym określonym *objectum*, danym *immediate* w definicji. Filozofia jako taka, nie mająca ani własnej metody, ani swojego własnego przedmiotu, w tym szkolnym ujęciu zanika na korzyść poszczególnych gatunków wiedzy specjalistycznej, posiadającej zdefiniowane *objecta*. Warto tu przypomnieć, że filozofia w koncepcji klasycznej, kierując się metodą dialektyczną, szukała *in primis* zasad *całości* bytu, a nie jego „części”. Równocześnie byt nie był przez nią pojmowany jako dany „przedmiot”, lecz jako „temat”, czyli horyzont poznania, obejmujący sam proces poznania⁶¹.

Pewna zmiana tonu zdaje się jednak mieć miejsce na następnych stronach *Praecognita*, kiedy Keckermann stwierdza, że w filozofii zauważamy „pewną formę i pewną materię”, ponieważ jest ona „złożeniem uporządkowanym [...], jak świat, Kościół, szkoła; podobnie w filozofii, różne »nauki« i »roztropności« jednoczą się i wspaniale łączą się ze sobą przez pewną harmonię pierwszych wspólnych zasad, od których zależą wszystkie nauki i wszystkie roztropności”⁶². Mniej znacząca wydaje mi się uwaga, że wszystkie dyscypliny filozoficzne łączy fakt „doskonalenia” albo umysłu, albo woli, ponieważ wydaje się to raczej elementem różnicującym

⁶¹ Taki jest sens arystotelesowskiego wyrażenia *genos hypokeimenon* jako tematu filozofii. Ewolucja od klasycznego do nowożytnego modelu przedmiotowości to chyba główny wątek wielkiej monografii J-F. COURTINE’A (*Suarez et le système de la métaphysique*, *op. cit.*, szczególnie s. 9 i n.). Autor zajmuje się także Keckermannem (s. 431), lecz niestety nie pod tym względem, jako że nie mówi o *Praecognita philosophica*). Zob. także E. BERTI, *Wprowadzenie do filozofii*, Warszawa 2002, s. 50 i n.

⁶² *Praecognita philosophica*, *op. cit.*, s. 14–15: „[...] Quandam eius materiam et formam notamus [...] aggregatum ordinatum [...] quale aggregatum est mundus, Ecclesia et Schola; itemque ea de qua nunc agimus, philosophia, utpote in qua diversae scientiae et prudentiae inter se uniuntur et copulantur suavissima quadam harmonia communium primorum principiorum, a quibus omnes scientiae et prudentiae pendent”.

cym, skoro umysł i wolę pojmuje tutaj Keckermann jako odrębne zdolności.

Obiecująca wydaje się natomiast wzmianka o pierwszych wspólnych zasadach. Gdyby były nimi – jak wynikałoby z tego sformułowania i innych fragmentów dzieł logicznych Keckermanna – jedyne uniwersalne zasady rozumowania, czyli zasada niesprzeczności i wyłączonego środka, można by sądzić, że Keckermann zrobił zdecydowany krok w kierunku przyjęcia metodologii dialektycznej w filozofii. Filozofia bowiem, w odróżnieniu od innych, „normalnych” nauk, nie posiada zasad „własnych” – czyli definicji określającej z góry własny przedmiot – lecz jedynie zasady „wspólne”. Te ostatnie jednak różnią się od zasad poszczególnych nauk, w których rzeczywiście przeprowadza się dowody, wyprowadzając np. twierdzenie z definicji przedmiotu danej nauki. Z zasady niesprzeczności i z zasady wyłączonego środka jako takich nie da się nic wyprowadzić. Być może wręcz sama nazwa „zasada” nie jest w stosunku do nich adekwatna, skoro są to ogólne reguły rozumowania, podstawowe warunki jego racjonalności. Jednak myśl Keckermanna nie podąża w tym kierunku i już samo przytoczone powyżej stwierdzenie, iż od zasad tych „zależą” inne dyscypliny, teoretyczne i praktyczne, rodzi podejrzenie, że Keckermann upatruje w nich po prostu jakies „superzasady”, na których można bezpośrednio ukonstytuować poszczególne dyscypliny. Mówiąc o tych zasadach, stanowiących – jego zdaniem – o jedności filozofii, Keckermann ma raczej na myśli znacznie bardziej rozbudowany zbiór twierdzeń – jak już widzieliśmy – jawiących się bezpośrednio ludzkiemu umysłowi lub po prostu wrodzonych, mających ściśle określoną treść, z których można wyprowadzić pozostałą wiedzę drogą logiczną. Z drugiej strony można wątpić w tezę, której Keckermann chce bronić, tj. że o jedności filozofii stanowią właśnie te zasady. Jak już zobaczyliśmy przy innej okazji⁶³, znajdziemy pośród nich sądy różnego rodzaju i o różnej treści (np. sądy „analityczne”, zasady moralne), których wspólną cechą jest tylko to, że są ostatnimi iskrami ludzkiego umysłu po tym, jak wskutek upadku Adama stracił swoją spójność. Innymi słowy, ujęcie Keckermanna z pewnością różni się od ujęcia starożytnego, w szczególności arystotelesowskiego. Z jednej strony ma nań znaczny wpływ jego myśl teologiczna, a z drugiej systematyczna koncepcja wiedzy. Ostatecznie rezygnuje on z całościowej definicji filozofii i sprecyzowania przyczyn jej jedno-

⁶³ Zob. *supra* s. 39, przypis 50.

ści, zadowolając się zdefiniowaniem jej „części” składowych, czyli w praktyce nie potrafiąc i nie mogąc zrobić nic poza sprowadzeniem filozofii do poszczególnych „dyscyplin” filozoficznych⁶⁴.

Jedność studiów filozoficznych

Po tych założeniach Keckermann przechodzi do tego, co jest mu w gruncie rzeczy najbliższe, czyli metodologii i dydaktyki. Bardziej niż rozważania nad jednością filozofii interesował go, jak sądzę, problem stworzenia jednolitego, czyli spójnego, kompletnego, rozważnego programu studiów filozoficznych i na tej płaszczyźnie zasadniczo powinno się go oceniać. W takim ujęciu bardziej niż ogólne koncepcje na temat natury filozofii liczy się uwzględnienie realnych procesów przyswajania samych przedmiotów i tworzenia dostosowanych do nich nawyków intelektualnych. Jeśli wcześniej przyjrzelśmy się rozważaniom Keckermanna na temat jedności filozofii, konfrontując je z modelami klasycznymi, które zresztą nieustannie sam przywołuje, teraz rozpatrzmy jego dorobek na tle koncepcji Ramusa i jego zwolenników, autorów systematycznego programu studiów „filozoficznych”, z którym on musi się zmierzyć i z którym zamierza rywalizować. Wychodzi to na jaw już na następnych stronicach *Praecognita*, gdzie ramistom przypisany zostaje podział filozofii na ogólną propedeutykę (*propaedia*) i rzeczywistą filozofię (*paedia*), według naszego autora niesłusznie przypisaną Platonowi i – niezależnie od tego – mającą wiele braków z różnych punktów widzenia⁶⁵. Uwagi krytyczne Keckermanna (spośród ramistów wymienia z nazwiska tylko

⁶⁴ *Ibidem*, s. 17– 18: „Cum omne totum, id est dividendum, sit triplex, universale, essentiale, et integrale, sciendum est philosophiam non esse totum universale aut essentiale, vel saltem non ita hoc loco dividitur ut dividitur genus, id est totum universale, in species. Duae enim totius universalis sunt conditiones, primo unitas, ut in se sit unum et distinctam ab omnibus suis speciebus naturam habeat; secundo communitas, ut latius sit omnibus suis speciebus. Philosophia autem non quid diversum est a physica, mathematica, metaphysica, ethica, oeconomica et politica, sed harum partium aggregatio simul combinata vocatur philosophia [...]. Nec dividitur etiam philosophia tamquam totum essentiae, quia talia tota certam habent et determinatam naturam, atque adeo etiam exactam definitionem [...]. Restat ergo, ut philosophia sit totum integrum sive integrale, idest tale quod ex partibus sive membris vicem materiae habentibus combinatur, sicut corpus humanum apta quadam compagine superiorum, mediorum et infimorum membrorum constituitur, atque adeo horum respectu *totum integrale* appellatur”.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 21–23.

mało znanego Bernardusa Copiusa) uderzają nie tyle w słuszność podziału na sztuki przygotowujące i prawdziwe nauki, który to podział Keckermann w gruncie rzeczy przyjmuje, ile w fakt zaliczenia poszczególnych dyscyplin do jednych lub drugich. Weźmy np. matematykę, która dla Ramusa i jego zwolenników jest propedeutyką, natomiast dla Keckermanna jest już nauką i to nauką teoretyczną⁶⁶. Albo historię, która w ogóle nie jest odrębną dyscypliną, złożoną z definicji i podziałów (*definitiones et divisiones*), jak chcieliby zwolennicy Ramusa, a jedynie metodycznym zbiorem przykładów funkcjonalnych dla poszczególnych dyscyplin praktycznych⁶⁷. Ogólnie rzecz biorąc, także inne propozycje ramistów⁶⁸ są dla Keckermanna tylko dalekimi przybliżeniami lub nieudaną realizacją powracającego tutaj jedynego dopuszczalnego podziału, tj. arystotelesowskiego podziału na „nauki” i „roztropności”, który wyklucza poza tym istnienie tak zwanych „sztuk”⁶⁹. Zauważmy, że owo wykluczenie jest szczególnie istotnym punktem w Keckermannowej batalii z ramistycznym modelem szkolnictwa, który ma zapewne na myśli, kiedy stwierdza, że „doszłoby do ogromnego zamieszania w systemie filozoficznym przy takiej wielości [dyscyplin], gdyby medycyna i pozostałe sztuki wyzwolone, a nawet sztuki niewyzwolone, takie jak rolnictwo, kowalstwo, krawiectwo, szewstwo zostały włączone w zakres filozofii”⁷⁰. Ostatecznie do przyjęcia jest wyłącznie podział arystotelesowski i implikowana przezeń dualistyczna ontologia, podczas gdy przeciwnicy, którzy ich nie uznają lub po prostu nie mają o nich pojęcia, chcąc za wszelką cenę wprowadzać nowatorskie rozwiązania, w rzeczywistości powodują tylko zamieszanie. To ramiści bowiem negowali sens podziału na dyscypliny praktyczne i te-

⁶⁶ *Ibidem*, s. 24–25.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 25.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 26–27.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 27–34, z ponownym odwołaniem do początku *De natura logicae* ZABARELLI (*op. cit.*, s. 30 i 31).

⁷⁰ *Ibidem*, s. 29: „Et oriretur sane magna philosophici systematis confusio ex multitudine, si medicina et reliquae artes liberales, si etiam illiberales, agricultura, fabrilis, sartoria, sutoria intra philosophiae ambitum reciperentur”.

Historyk o orientacji marksistowskiej G. OLDRINI (*La disputa, op. cit.*) kładł nacisk właśnie na gotowość ramizmu do wyjścia naprzeciw potrzebom najbardziej aktywnych klas mieszczańskich, przez co termin „filozofia” zyskał zupełnie nowy, wyłamujący się z tradycji sens. Wcześniej podobnej tezy bronił R. HOOYKAS, *Humanisme, Science et Réforme. Pierre de la Ramée*, Leyde 1958, cap XI.

oretyczne, tym samym negując zabarellańską przesłankę istnienia dwóch odrębnych płaszczyzn ontologicznych i rozróżnienie metody analitycznej i syntetycznej⁷¹. Keckermann może się zgodzić na to, żeby niezbędny podział na przedmioty teoretyczne i praktyczne brać *cum grano salis*, zważywszy że zarówno działanie ma komponent teoretyczny, jak i kontemplacja ma cel drugorzędny, który jest celem moralnym. Ów zasadniczy podział jednak musi zostać nienaruszony, choć należy zwrócić uwagę na fakt, że Keckermann nie posuwa się do uznania wyższości dyscyplin teoretycznych nad praktycznymi, jak przystało na wiernego ucznia Arystotelesa, lecz jedne i drugie sytuuje na tym samym poziomie. Można zatem powiedzieć, że podziela on wyraźną orientacją „praktycystyczną” ramistów, choć w obu przypadkach u jej podstaw leżą inne przyczyny. U ramistów jest to dążenie do rozszerzenia spektrum dyscyplin akademickich i objęcia nimi nowych przedmiotów „technicznych”. U Keckermanna zaś, który wciąż jeszcze patrzy na wiedzę jako na systematyczną i zhierarchizowaną całość, szczególnego znaczenia nabiera fakt, że najważniejsza dyscyplina, teologia, jest „roztropnością”, czyli właśnie dyscypliną praktyczną⁷².

By zrozumieć, dlaczego w istocie w ocenie koncepcji Ramusa przeważa u Keckermanna pewna ostrożność, przydatna może się okazać jeszcze jedna uwaga. Na poprzednich stronach autor *Praecognita* deklaruje, że pojmuje filozofię na dwa sposoby, w zależności od przypadku:

W tej rozprawie będziemy rozumieli filozofię czasem jako tę, która jest zawarta w ludzkim umyśle, czasem natomiast jako tę, która przedstawia metodę wszystkich nauk, za pomocą których przekazywane są dyscypliny filozoficzne⁷³.

Keckermann zatem wprost pozostawia sobie wolną rękę, deklarując, że raz będzie się posługiwał pojęciem systemu filozofii obecnego już w naszym umyśle (*compages habituum scientiarum et prudentiarum*, jak pisze na tej samej stronie), raz pojęciem jej dynamicznego przyswajania,

⁷¹ Krytyka ta pojawia się wielokrotnie w *Praecognita philosophica*, np. w s. 30–31.

⁷² *Praecognita philosophica, op. cit.*, s. 31–32, na ten temat zob. rozdział VI.

⁷³ *Ibidem*, s. 16: „Nos in hac tractatione philosophiam interdum accipiemus prout in mente humana consideratur, interdum vero prout methodum habet omnium praeceptorum, quibus philosophicae disciplinae traduntur”.

nie przypominając czytelnikowi, którą z tych dwóch koncepcji ma za każdym razem na myśli. Mimo to oczywiście jest, że w jego uwagach krytycznych kierowanych do ramistów w grę wchodzi druga koncepcja, tj. koncepcja uwzględniająca proces dydaktyczny, a tym samym intelektualne i psychologiczne usposobienie uczącego się. Na tej płaszczyźnie Keckermann zmuszony jest wyrazić uznanie dla rozwiązań swoich rozmówców. Ich zasadniczym elementem był bowiem szczególnie leżący mu na sercu problem dynamiki nabywania przyzwyczajzeń intelektualnych i łatwość przyswajania wiedzy. Jeśli w świetle tych rozważań przeczytamy fragment na temat roli matematyki i geometrii w edukacji, dostrzeżemy, że Keckermann jest gotów poczynić pewne ustępstwa wobec przeciwników:

Ich wadą jest to, że wprowadzają matematykę, czyli geometrię i arytmetykę do fazy przygotowawczej filozofii – tzw. *propedia*, a przecież nauki te zajmują się przedmiotem, który pierwotnie należał do filozofii w prawdziwym znaczeniu tego słowa, nie mniej niż przedmioty fizyki lub innych dyscyplin, które ramiści słusznie zaliczają do *pedia*, czyli samej filozofii. Ktoś powie, że także starożytni przygotowywali umysły przyszłych uczniów kursów filozoficznych przede wszystkim za pośrednictwem materii matematycznych. Trzeba na to odpowiedzieć, że to, co jest przypadłością, nie powinno być mylone z tym, co jest przez siebie. Przez siebie, czyli przez własną naturę, matematyka należy do filozofii z prawdziwego zdarzenia, natomiast przez przypadek jest włączona do ćwiczeń wstępnych i przygotowujących do filozofii *i ma to miejsce z powodu słabości ludzkiej inteligencji, która winna być pobudzana i doskonalona za pośrednictwem takich środków*. To wyjaśnia, dlaczego wielu doskonałych filozofów kształciło się według naturalnego porządku, nie zadając sobie trudu przyswajania matematyki [wyróżnienie D.F.]⁷⁴.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 24–25: „Defectus est quod mathematica, videlicet geometria et arithmetica referantur ad praeparationem philosophiae, sive ad propaedia, cum tamen hae duae scientiae non minus tractent excellens et nativum philosophiae proprie dictae subiectum, quam physica aut aliae disciplinae, quas Ramei ad Paediam sive philosophiam ipsam recte referunt. Atqui dicat aliquis, veteres philosophi ingenia eorum auditorum, quos volebant ad philosophiam admittere, praeparabant primo per disciplinas mathematicas. Sed respondendum est, ea quae sunt per accidens, non esse confundenda cum iis quae sunt per se. Per se, id est, ex natura rerum mathematica ad philosophiam proprie dictam pertinet, per acci-

Te słowa, jak mi się zdaje, ujawniają pewną trudność. Keckermann zmuszony jest przyznać, że jego propozycję wykluczenia matematyki z kształcenia podstawowego trudno byłoby uzasadnić wymogami realistycznego programu szkolnego, uwzględniającego naturalny rozwój umysłu młodego człowieka, który początkowo jest „słaby” i zdolny tylko do operowania pojęciami matematycznymi (podczas gdy np. przekazywanie mu wiedzy z zakresu etyki raczej mija się z celem, ponieważ wobec braku doświadczenia życiowego, wiedza ta jest dla niego zbyt abstrakcyjna, zob. *Eth. Nich.*, I, 3). Jeśli się chce wykluczać matematykę z programu, to tylko dlatego, że chce się przestrzegać filozoficznego porządku wiedzy, opartego na *ordo naturae*, a można go stworzyć wyłącznie na podstawie ogólnych (czyli niepedagogicznych) rozważań, czyli opierając się na systemie nauk tradycyjnie uznawanym za arystotelesowski. Fragment ten pokazuje, że Keckermann w istocie zgadza się z pewnymi rozwiązaniami zaproponowanymi przez ramistów z myślą o ich szkołach, lecz ostatecznie w tym przypadku – wbrew swoim skłonnościom pedagogicznym – nakłada na nie punkt widzenia filozofa systematycznego.

Chcę przez to powiedzieć, że na tych stronach *Praecognita* przeważa filozoficzna wizja problemów pedagogicznych. Nie przypadkiem pada tam propozycja, charakterystyczna dla perypatetyka, hierarchicznej koncepcji, w której na szczycie znajdowałaby się metafizyka, jako dziedzina nadająca pozostałym pewną jedność. Keckermann nazywa ją tutaj nauką „o rzeczy lub o bycie, jako że jest rzeczą lub bytem” („de re sive ente, quatenus res aut ens est”), poprzedzającą tym samym podział bytu na rodzaje. Niemożliwe byłoby zrozumienie, czym jest dana rzecz, tłumaczy Gdańszczanin, bez pierwszej pewnej wiedzy, pozwalającej zrozumieć,

dens vero ad praeexercitationes et excitamenta philosophiae refertur, *propter imbecillitatem ingenii humani, quod his adminiculis excitandum et acuendum est*; sic tamen, ut multi etiam evaserint optimi philosophi, qui secundum naturae ordinem instituti, ferias ad discendas disciplinas mathematicas accesserunt”.

Zob. także na s. 138, gdzie Keckermann nie jest przekonujący. Na pytanie, czy należy uczyć najpierw filozofii praktycznej czy teoretycznej, odpowiada: „Jeśli trzyma się wzajemnego porządku samych rzeczy, czy też porządku i następstwa funkcji ludzkiego umysłu”, pierwsze miejsce powinno przypadać filozofii teoretycznej. Jeśli natomiast bierze się pod uwagę „nasz sposób poznania, a nie to, co jest łatwiejsze z natury, lecz to, co jest łatwiejsze ze względu na naszą słabość”, na pierwszym miejscu powinna się znaleźć filozofia praktyczna, zajmująca się tym, co bliższe naszemu codziennemu doświadczeniu. Ale można tu zapytać, jaki „porządek funkcji ludzkiego umysłu” może w praktyce abstrahować od uwzględnienia jego „słabości”, czyli stopniowości procesu przyswajania wiedzy?

czym jest rzecz „absolutissime et generalissime”⁷⁵. I ta właśnie nauka obejmuje „najwyższe i najogólniejsze zasady, poza którymi w filozofii nie ma żadnych innych zasad, za pośrednictwem, których można by je było wykazać”. Jest to uniwersalny ideał dedukcyjny i hierarchiczny, który widzieliśmy już w akcji i który, po raz kolejny, Keckermann mógł znaleźć u Zabarelli⁷⁶. Keckermann nie zatrzymuje się długo na tej kwestii. Zależy mu raczej na wykorzystaniu tak pojmowanej metafizyki do obalenia błędnej tezy Ramusa, który chciałby pozbyć się tej „wzniosłej wiedzy” (*sublimis scientia*). Jedynym prawdziwym argumentem Francuza jest to, że jest ona zbędna, zważywszy, że jako najwyższa i najogólniejsza nauka wystarczy logika⁷⁷. Ta dekapitacja systemu nauk przeprowadzona przez Ramusa jest – w oczach Keckermanna – krokiem nierozważnym. Po raz kolejny cześciowo przyjmuje on obiekcję przeciwnika, ale jednocześnie chce ją przewyciężyć: logika rzeczywiście jest najogólniejszą nauką, ale ponad nią sytuuje się jeszcze jedna. Pierwsza z nich ma walor jedynie instrumentalny, tj. odnosi się do metody, za pośrednictwem której opisujemy rzeczywistość, czyli – by posłużyć się językiem epoki – „pojęcia wtórne”, które przecież zawsze pozostają sztucznymi wytworami ludzkiego umysłu. Jednak logika podlega metafizyce, która nie zajmuje się „sposobami” lub „instrumentami” poznania, lecz *res*, „samymi najbardziej ogólnymi i najbardziej pierwszymi rzeczami”. Także w drugiej księdze *Praecognita*, w której nakreślona została już konkretna *ratio studiorum*, za-

⁷⁵ *Ibidem*, s. 33.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 33–34. Na obecność tego tematu u padewskiego filozofa zwrócił uwagę E. BERTI (*Metafisica e dialettica, op. cit.*), z którym jednak polemizował w tym punkcie najlepszy włoski znawca Zabarelli (zob. A. POPPI, *Ricerche sulla teologia e la scienza, op. cit.*, s. 135, przyp. 17). Tak czy inaczej faktem jest, że niemieccy scholastyki, jak Keckermann i przede wszystkim Alsted, przejęli tę koncepcję – jak się zdaje – od Zabarelli.

⁷⁷ *Praecognita philosophica, op. cit.*, s. 34: „[...] Sapientia, id est talis et tam sublimis scientia, cuius principia probari non possint ut aliarum scientiarum, sed in qua tamquam altissima speculatione mens hominis sistatur et acquiescat. Quare magna est incogitantia P. Rami, qui in praefatione Scholarum metaphysicarum et deinceps in omnibus fere capitulis earum scholarum, hanc scientiam intemperanter exagitat et ex omni philosophia exterminat. Argumentum eius nullum reperio aliud quam hoc, quod generalissima, quae de rebus traduntur fiat logica. Sed respondendum ad maiorem per distinctionem generalissimum, utpote quae vel instrumenta sint, sive modi cognoscendarum rerum, vel ipsa res generalissimae et primae”.

Krytyką tych stron *Praecognita* do Ramusa zajmuje się C. VASOLI w *Logica ed 'enciclopedia' nella cultura tedesca del tardo cinquecento e del primo seicento: Bartholomaeus Keckermann, op. cit.*

trzymując się na wielu aspektach praktycznych, Keckermann podejmuje – podobnie jak poprzednio w duchu antyramusowym – ideę metafizycznej superwiedzy, której inne dyscypliny teoretyczne zdają się podlegać tak samo jak w relacji rodzaj-gatunek⁷⁸.

Te stwierdzenia, sformułowane – nie zapominajmy – w kontekście polemicznym, czyli w momencie obrony wartości arystotelizmu przed atakami antyarystotelików, czynnika jedności filozofii upatrują zatem, jak się zdaje, w metafizyce, pojmowanej jako uniwersalna nauka o zasadach. Warto jednak zwrócić uwagę, że nad opracowaniem tego rodzaju metafizyki sam Keckermann, nie wiedząc czemu, pracował bardzo niewiele, sprawiając na niektórych wrażenie⁷⁹, że pierwsza część jego logiki odgrywa ni mniej ni więcej tylko rolę, którą zazwyczaj przypisuje się metafizyce, tj. określa ogólne zasady bytu i jego podział. Z tego powodu przedstawiona na tych stronach koncepcja metafizyki jako ogólnej nauki o rzeczach – jak się wydaje rodzaj „ontologii”, ilustrującej transcendentalne własności bytów, podobnej do ontologii owej „drugiej scholastyki”, bardzo przychylnie przyjętej na niemieckich uniwersytetach – nie została rozwinięta w innych dziełach Keckermanna i jawi się wyłącznie jako polemiczna reakcja na antymetafizyczne ekscesy zwolenników Ramusa. Jest to jednak reakcja niezbyt przekonująca, ponieważ Keckermann podejmuje w przeważającej mierze logiczną orientację tego ostatniego. Zależy mu w istocie na wykazaniu, że owa orientacja niekoniecznie musi prowadzić – jak w przypadku Ramusa i jego zwolenników – do zrewolucjonizowania tradycyjnego ładu naukowego. Dlatego stara się pokazać, że metafizyka wcale nie traci racji bytu, choć wiele jej prerogatyw – jak się zdaje – przejęła logika. Ostatecznie jednak metafizyka, którą Keckermann nieustannie zaleca i praktykuje, nie aspiruje do roli „królowej i matki nauk” (niezależnie od tego, jak rozumiemy to sformułowanie, mielibyśmy w tym przypadku ważną koncepcję jedności nie tylko studiów filozoficznych, ale i samej filozofii). Polega ona raczej na konceptualnym wyjaśnianiu terminów kluczowych dla zrozumienia Pisma Świętego, takich jak „osoba”, „byt” (Bóg bowiem, w *Księdze Rodzaju*, mówi, że jest „bytem”), „relacja” itd. Jest to więc znowu zastosowanie ściśle podporządkowane wymogom teologii i faktycznie dające się sprowadzić do przygotowania racjonalnego słownictwa metafizycznego.

⁷⁸ *Praecognita philosophica, op. cit.*, s. 163–165.

⁷⁹ Zob. zarzuty Donnera, o których mowa *supra* s. 83.

W świetle tych uwag widać, że ostatecznie Keckermann nie ma szczególnych powodów, by przypisać filozofii pewną jedność. Przeciwnie, być może ma więcej powodów, by jej owej jedności odmówić. Ostatecznie bardziej spójni byli ramiści, którzy odwrócili hierarchię nauk filozoficznych, czyli jeden z tradycyjnych czynników jednoczących filozofię i którzy, bardziej niż jednością filozofii, zainteresowani byli metodą i spójnością programów nauczania.

Deklaracje Gdańszczanina dotyczące jedności filozofii pozostawiają ostatecznie pewien niedosyt, zarówno jeśli patrzy się na nie z czysto teoretycznego punktu widzenia, jak i wówczas, gdy uwzględnia się to, jak Keckermann ilustruje i uzasadnia opracowany przez siebie program studiów. Być może koniec końców można powiedzieć tylko tyle, że filozofia zasadza swoją jedność nie tyle na samej sobie, ile na własnej niezależnej tradycji w jej zastosowaniu do teologii. Tym, co w gruncie rzeczy nadaje jej spójność i jedność, jest to, że jest ona narzędziem tej ostatniej, służącym odtwarzaniu zbawczej *imago Dei*.

IV. Metafizyka: królowa nauk czy ciało obce?

Ontologia i teologia

W *Praecognita philosophica* koncepcja filozofii i jej nauczania, która w pracach z okresu heidelberskiego pozostawała jedynie tłem, zostaje sformułowana wprost. Tym samym ujawniają się pewne ograniczenia, charakterystyczne dla sposobu pojmowania filozofii i jej zadań przez takiego intelektualistę jak Keckermann, którego wykształcenie oparte było zasadniczo na teologii reformacyjnej i logice końca XVI wieku. Tym bardziej tekst ten uznać można za znaczący z punktu widzenia historii idei i „kultury” filozoficznej. Staralem się wykazać, że w koncepcji Keckermanna nie brak punktów problematycznych i niespójności, jednak najważniejsze jest być może podkreślenie, że niektóre elementy tej koncepcji (filozofia jako „nauka” oparta na wykazywaniu, sprowadzenie filozofii do dyscyplin filozoficznych, problem metody) należą już do kultury, która zerwała pewne związki z koncepcjami klasycznymi.

Analogiczne uwagi można by odnieść do tego, w jaki sposób Keckermann traktuje metafizykę, czyli dyscyplinę, która w starożytności i w średniowieczu w taki czy inny sposób stanowiła serce filozofii lub jej najdosłowniejszą część. Zobaczymy, że nieustannie odwołuje się on do tego motywu, lecz praktyczny rezultat jego pracy zdaje się daleko odbiegać od tych deklaracji. Polemika z Ramusem, który przecież rozprawił się z metafizyką, a także wielokrotne podkreślanie wyższości metafizyki nad innymi naukami, sprawiają, że mamy prawo spodziewać się po Keckermannie stosownego wykładu. Jednak jego dziełko *Scientiae metaphysicae*

*compendiosum systema*¹ nie spełnia większości oczekiwań i ze swoją setką stron prezentuje się mizernie w porównaniu do rozpraw kolegów po fachu (Timpler, Goclenius, Alsted i Martini) z innych ówczesnych niemieckich ośrodków uniwersyteckich. Naturalnie do tego połowicznego niepowodzenia musiały się przyczynić koleje losu, zwłaszcza wyjątkowo słabe zdrowie, które nie pozwoliło Keckermannowi doprowadzić do końca rozpoczętych projektów. Nawiasem mówiąc, wydaje się poza tym, że dziełko zostało mu niemal „wyrwane” na łożu śmierci przez przyjaciół i inne osoby zainteresowane jego wydaniem². Należałoby jednak, moim zdaniem, zbadać, czy na ten dość mierny rezultat złożyły się tylko powyższe czynniki przypadkowe, czy też może jakieś głębsze racje odciągnęły Keckermanna od tej pracy i sprawiły, że wolał skoncentrować resztki sił na dziedzinach, które uznał za donioślejsze.

Omawiane dziełko ma dość prostą strukturę. Już na wstępie metafizyka zostaje zdefiniowana jako „nauka o bycie, czyli o rzeczy pojmowanej w sposób absolutny i ogólny”³, po czym pierwsza księga poświęcona jest bytowi w sensie podstawowym, czyli prostej substancji, zaś pozostała część traktuje o bycie w sensie pochodnym, czyli o przypadłościach, bytach złożonych, bytach pozornych itd.⁴ Ostatecznie zatem traktat, który miał być pierwszym wykładem dyscyplin teoretycznych, poprzedzających praktyczne w programie studiów gdańskiego gimnazjum, wydaje się interesujący raczej ze względu na to, czego w nim zabrakło, niż na to, co w nim jest. Zresztą granic swojego dzieła świadomy był sam autor, który nie przypadkiem pod koniec odsyła czytelników do szerzej zakrojonych prac innych scholastycznych metafizyków: Gocleniusa, Martiniego, Timplera, Daniela Cramera⁵, Nicolausa Taurellusa, Jacobusa Scotusa, by nie

¹ Pierwsze wydanie Hanoviae 1609, (dalej: *Compendiosum systema*). Cytuję z edycji z roku 1611. Także i w tym przypadku mamy do czynienia z tekstem opracowanym na podstawie wygłoszonych wcześniej wykładów.

² *Ibidem*, List dedykacyjny Jana Turnowskiego adresowany do Gocleniusa, s. 3–4.

³ *Ibidem*, s. 17: „Metaphysica est scientia entis, sive rei absolute et generaliter acceptae: quo eodem sensu *sapientia dicta est et prima philosophia*”.

⁴ Jasne streszczenie w pracy OGONOWSKIEGO, *Filozofia szkolna w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1985, s. 68–74. Ogonowski sugeruje (za P. DIBONEM, *op. cit.*, s. 150), że *Metaphysica ad usum quaestionum in Philosophia ac Theologia adornata et applicata* (I wyd.: Amsterdam i Lejda 1645) J. Makowskiego można uznać za realizację niedokończonego programu Keckermanna (s. 74).

⁵ Wittenberski autor *Isagoge in Metaphysicam Aristotelis*, (Hanau 1594). Zob. M. WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik, op. cit.*, s. 51–52.

wspomnieć o największych autorytetach katolickiej scholastyki: Savonaroli (sic), Soncinasie, Fonsece i Suarezie⁶. Najbardziej znamienne jest być może odwołanie do Timplera, autora, którego Keckermann czasami cytuje i z którym wiąże go pewnego rodzaju intelektualne pokrewieństwo także ze względów wyznaniowych. Jednak Timpler w swoim obszernym traktacie zdefiniował metafizykę jako naukę o tym, co poznawalne w oderwaniu od materii⁷, która to definicja wydaje się daleka od keckermanowskiej. Nie jest to jednak, jak sądzę, różnica nie do pokonania, a nawet można ją sprowadzić do kwestii leksykalnych. Na pierwszych stronach *Compendiosum systema* bowiem Keckermann określa „przedmiot” nauki o bycie, ale zaraz potem uznaje go za „ostatni stopień ludzkiego pojmowania”, czyli taki, do którego dochodzi się przez abstrakcję, wychodząc, a raczej „wstępując” od pojęć szczegółowych do coraz ogólniejszych: *homo*, *animal*, *corpus vivum*, *corpus mixtum ex elementis*, *corpus simplex*, *substantia naturalis*, *substantia*, *res sive ens per se*. Chodzi zatem o byt zdefiniowany jako najbardziej abstrakcyjne i najogólniejsze pojęcie, które umysł ludzki jest w stanie pojąć, nie przecząc samemu sobie, a metafizyka jest „dyscypliną” zajmującą się tym najbardziej ogólnym przedmiotem,

⁶ *Compendiosum systema*, *op. cit.*, s. 112. Na temat recepcji hiszpańskiej scholastyki w Niemczech zob. jeszcze K. ESCHWEILER, *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts*, Münster 1928 (który jednak ujmuje problem z punktu widzenia przyjęcia lub odrzucenia metafizyki tomistycznej) oraz odpowiedź Ernsta LEWALTERA, *Spanisch-jesuitische und deutsch-luterische Metaphysiken 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zu Kulturbeziehungen und Vorgeschichte des Deutschen Idealismus*, Hamburg 1935 (Ibero-Amerikanische Studien), reprint Darmstadt 1967, który podkreśla, że stawką była sama obecność metafizyki, wbrew antymetafizycznym naciskom ramizmu (s. 18 i n.). Zob. także M. WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik*, *op. cit.*, który jednak ma tendencję do przesadnego ograniczania wpływu Suareza i do podkreślenia oryginalności protestanckiej scholastyki i tę samą opinię odnosi do Keckermanna (s. 71). Ostatnio LOHR, *Jesuit Aristotelianism and Sixteenth-Century Metaphysics* w: ΠΑΡΑΔΟΣΙΣ. *Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion*, New York, 1976, s. 203–220; Id. *Metaphysics*, w: C.B. Schmitt, E. Kessler, Q. Skinner (wyd.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988, s. 537–638, s. 627 i n. (o Keckermannie, s. 632–634); J.F. COURTINE, *Suarez*, *op. cit.*, s. 405 i n., W. G. LEINSLE, *Das Ding und die Methode*, *op. cit.*, i C. ESPOSITO, *Ritorno a Suárez. Le 'Disputationes Metaphysicae' nella critica contemporanea*, w: *La filosofia nel siglo de oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, opr. A. Lamacchia, Bari 1995, s. 465–573.

⁷ *Clementis Timpleri Metaphysicae systema methodicum*, Hanoviae 1608 (I wyd. Steinfurt 1604), s. 1: „Metaphysica est ars contemplationis, quae tractat de omni intelligibili, quatenus ab homine naturali rationis lumine sine ullo materiae conceptu est intelligibile”.

czyli „obiektywnością”⁸ jako taką. A zatem za powrotem do terminologii arystotelesowskiej („był jako był”) kryje się u Keckermanna całkowicie nowoczesne pojęcie. Z drugiej strony, odwołanie do autorów z nurtu „drugiej scholastyki” oznacza, że Keckermann chce otwarcie dostosować się do dominujących ówczesnie tendencji w tej materii.

Istotną kwestią w „metafizyce” Keckermanna jest niewątpliwie zwężenie jej tematyki, do aspektu, który można by nazwać – posługując się utrwalającą się w tym okresie terminologią – „ontologicznym”. Przesłanka, na podstawie której owego zacieśnienia dokonano, polega na oddzieleniu metafizyki „ogólnej” (właśnie „ontologii”), zajmującej się transcendentalnymi własnościami bytu, od metafizyki „szczególnej”, zwykle nauki o substancji, ale także teologii naturalnej, kosmologii i psychologii, zgodnie z długofalową tendencją w dziejach pojmowania metafizyki. Owo oddzielenie podjęła zresztą właśnie tzw. druga scholastyka hiszpańska, a w szczególności jej najważniejszy i najbardziej wpływowy przedstawiciel, czyli Suarez, o którym Keckermann wspomina. „Pierwszym rezultatem tego ruchu było zepchnięcie teologii naturalnej na peryferie metafizyki w ścisłym znaczeniu”⁹. Zgodnie z tym nurtem w traktacie metafizycznym Keckermanna znajdujemy wyłącznie naukę „szczególną”¹⁰, ograniczoną do substancji i przypadłości i wzbogaconą o kilka elementów z ogólnej teorii bytu, takich jak fragmenty poświęcone istocie i istnieniu (s. 22 i n.), transcendentaliom (29 i n.), możliwości i konieczności (66 i n.) i rozróżnieniom (s. 81 i n.). U Keckermanna dokonuje się jednak dalsze zawężenie zakresu metafizyki, skoro z tej szczegółowej nauki o substancji zostaje wykluczona teologia naturalna, choć w tej kwestii niełatwo jest w sposób pewny zrekonstruować myśl Gdańszczanina. Przypomnijmy bowiem, że w pierwszej księdze *Systema theologiae* temat naturalnego poznania Boga zostaje poruszony, choć jedynie pobieżnie. Pojawiają się

⁸ *Compendiosum systema*, *op. cit.*, s. 18. „Objectité” to termin, jakim posługuje się COURTINE (*Suarez, op. cit.*, s. 157 i n.) Warto przypomnieć, także biorąc pod uwagę to, o czym będzie mowa później, pewną okoliczność, która wiąże nowożytną „naukę o bycie” z zagadnieniem abstrakcji. Za pierwsze znaczące (choć być może nie pierwsze w ogóle) pojawienie się nowożytnego pojęcia „ontologia”, w postaci greckiego przymiotnika *ontologike*, uznaje się *Lexicon philosophicum* GOELENIUSA, właśnie w haśle *abstractio* (*Ibidem*, s. 410–411).

⁹ COURTINE, *Suarez, op. cit.*, s. 418. Jeszcze wcześniej rolę Suareza w tworzeniu prekartażjańskiej ontologii podkreślił w swoim słynnym dziele GILSON, *L'être et l'essence*, Paris 1972 (I wyd. 1948), s. 144 i n.

tam pseudodionizyjskie „drogi”, pozwalające sformułować definicję istoty Boga jako „nieskończonego ducha”. Ta definicja zostaje wykorzystana – ni mniej ni więcej – do wyprowadzenia osób Trójcy Świętej, ale – jak pamiętamy – był to wówczas raczej argument dialektyczny *ad personam*, a nie próba racjonalizacji tajemnic wiary. Co więcej, Keckermann śpieszy wyjaśnić, jak pamiętamy, że chodzi o pojęcie *ex captu mentis nostrae*, które nie ma pretensji do uchwycenia istoty Boga, bowiem Ten jako taki jest nie *sub ratione entis*, lecz – zgodnie z neoplatońskim *toposem* – poza wszelkim bytem, *hyperousios*. W tym punkcie rozważania na temat możliwości poznawczych teologii naturalnej wydają się definitywnie zamknięte w sposób negatywny i dlatego wydaje się, że tendencja prenowożytnej metafizyki do marginalizowania teologii naturalnej jest zgodna z – generalnie rzecz biorąc – drugorzędną jej rolą u Keckermanna.

Niemiecka badaczka Elisabeth Rompe podkreśliła, że wykluczając – przez wprowadzenie pojęcia Boga jako *hyperousios* – jakkolwiek proporcjonalność między bytami skończonymi a Bogiem, Keckermann nie może już uznać *analogicznej drogi* typu tomistycznego do poznania najwyższego bytu¹⁰. Teologii naturalnej pozostaje w ten sposób jedno tylko zadanie: wyjaśnienie lub lepiej po prostu zadeklarowanie tajemniczej zależności rzeczy od Boga. W ten sposób ten ostatni *de facto* uwalnia się od metafizyki i w konsekwencji staje się wyłącznie przedmiotem nauki o Objawieniu¹². U Keckermanna zatem mamy do czynienia z radykalnym i typowym oddzieleniem nauki o bycie-substancji od nauki o Bogu. Jednak między Keckermannem a jego współczesnymi istnieje głęboka różnica:

¹⁰ Courtine (s. 431) mówi o Keckermannie właśnie nawiązując do tego, choć, inaczej niż Wundt (*op. cit.*, s. 71) podkreśla postsuarezjański charakter koncepcji Keckermanna, podobnie zresztą jak całej *Schulmetaphysik*. Zdaniem Wundta (*op. cit.*, s. 219), Keckermann, obok Gocleniusa i Alsteda, jest tym, który rozwinął metafizykę jako „czystą ontologię”.

¹¹ E. M. ROMPE, *Die Trennung von Ontologie und Metaphysik*, *op. cit.*, s. 241–246. W *Compendiosum systema* na s. 23 znaleźć można omówienie zagadnienia *hyperousion*, pojawiającego się równolegle w *Systema theologiae*. Odejście w nowożytnej „ontologii” scholastycznej (choć nie arystotelesowskiej) od koncepcji analogii to temat podjęty przez COURTINE’A (*op. cit.*, s. 523 i n.) i ESPOSITO (*op. cit.*, s. 564 i n.): byty są nie wskutek swej proporcjonalności do pierwszego terminu analogii – Boga, lecz dlatego, że jako takie są nie-niczym i są takie, o ile nie są wewnętrznie sprzeczne).

¹² ROMPE, *Die Trennung*, *op. cit.*, s. 242. Bóg stoi poza naturalnymi przyczynami, czyli nie jest tylko „dalszą” przyczyną, ale należy do porządku ponadprzyczynowego (*Compendiosum systema*, s. 58 i n.).

nauka o Bogu kształtuje się u niego w wyniku wprowadzenia pojęcia Boga jako „całkowicie innego”, a nie tyle, jak w drugiej scholastyce, w wyniku sprowadzenia bytu do czystego pojęcia¹³. W tej kwestii jednak – by uściślić częściowo konkluzje Rompe – chciałbym dodać kilka uwag. Keckermann istotnie stwierdza, że byt należy utożsamić z substancją, co wydaje się spokrewniać go z klasycznymi, starożytnymi i średniowiecznymi naukami o bycie, ale – jak starałem się to wykazać wcześniej, zestawiając go z Timplerem – ostatecznie pojmuje substancję, *res*, jako końcowy rezultat procesu abstrakcji, kiedy zostaje właśnie owo „czyste pojęcie”. Z tego punktu widzenia zatem nie wydaje się, by stanowisko Keckermanna odbiegało zasadniczo od stanowiska jego współczesnych. Z drugiej strony sama Rompe sytuuje Keckermanna w nurcie początków epoki nowożytnej. Gdańszczanin bowiem, jak twierdzi badaczka, uznaje, iż istota i istnienie są w bytach stworzonych rzeczywiście tożsame, ale interpretuje istnienie jako szczególne określenie w określonym miejscu i czasie uniwersalnego potencjału danego już w istocie¹⁴. Istnienie pojmowane w ten sposób – i w tym miejscu pobrzmiewają uwagi Gilsona na temat „esencjalizacji-uistotnienia” bytu w drugiej scholastyce, czyli na temat jego sprowadzenia do jednoznacznego pojęcia – przestaje być *actus essendi*, stanowiącym bycie istniejącego. Przeciwnie, istnienie dewaluuje się na korzyść istoty, która je poprzedza i która stanowi jedyną prawdziwą zasadą bytu („*der Kern des Seiendes*”)¹⁵. Można więc powiedzieć, że istnienie, dalekie od bycia współzasadą substancji, zostaje u Keckermanna zredukowane do istoty, stając się jej skonkretyzowaniem w wymiarze czasoprzestrzennym za sprawą woli Bożej. Tym samym Keckermann wpisuje się z pewnością w „ontologizującą” linię, biegnącą od Suareza do Wolfa¹⁶.

¹³ ROMPE, *op. cit.*, s. 245.

¹⁴ Rompe odnosi się do fragmentów, w których Keckermann tłumaczy, że „*existentia rei nihil aliud est quam essentia determinata ad certum tempus et locum*” (*Compendiosum systema, op. cit.*, s. 27).

¹⁵ ROMPE, *op. cit.*, s. 244. Zob. *Compendiosum systema, op. cit.*, s. 26 („*essentia recte dicitur actus entis*”) i *passim*. Co do Gilsona, zob. *L'être et l'essence, op. cit.*, zwłaszcza rozdział V. O zagadnieniu istnienia i istoty w tej epoce zob. także P. DI VONA, *Studi sulla scolastica della Controriforma*, Firenze 1968.

¹⁶ ROMPE, *op. cit.*, s. 244.

Teologia naturalna

Dorzućmy tu jeszcze jedną uwagę na temat tego, co uznać zapewne należy za wewnętrzną logikę koncepcji Keckermanna, domyślną relację między jego elementami: sprowadzenie bytu do abstrakcyjnej istoty, o którym czytamy na pierwszych stronicach *Compendiosum systema*, powoduje, że Keckermann ogranicza się do czysto formalnej analizy bytu, tym razem podobnej do tego, co wówczas nazywano „ontologią”, czyli ogólną nauką o bycie. Jednocześnie spośród „przyczyn i zasad”¹⁷ zostaje praktycznie wykluczona przyczynowość skuteczna lub poruszająca, która w paradygmacie arystotelesowskim i tomistycznym odgrywała zasadniczą rolę, ponieważ jako jedyna umożliwiała doprowadzenie ontologii do wyniku „teologicznego”, tj. dostrzeżenie w Bogu „pierwszej substancji” (jako pierwszej przyczyny). W ten sposób położenie akcentu niemal wyłącznie na aspektach „formalnych” bytu prowadzi Keckermanna do ograniczenia rozważań do niego samego i pominięcia problemu poznania Boga. W dalszej perspektywie konstytuuje się zatem pewna nauka niezależna od teologii racjonalnej i może, ogólnie rzecz biorąc, nie mająca nawet żadnych z nią relacji. Zresztą także idea Boga jako *hyperousios*, czyli jako niesubstancji poza substancją (która powraca w samym *Compendiosum systema* i tam przypisana ni mniej ni więcej tylko samemu prorokowi Izajaszowi¹⁸), zdaje się stworzona specjalnie po to, by oderwać teologię od teorii o bycie-substancji, a wręcz po to, by pozbawić treści i w gruncie rzeczy uczynić bezużyteczną samą teologię naturalną. U Keckermanna, jednym słowem, jeśli przyjrzeć się przed wszystkim *Compendiosum systema*, mamy do czynienia jednocześnie z ontologizacją metafizyki, jak i z obumarciem teologii filozoficznej, czyli z elementami charakterystycznymi dla tradycji szkotystycznej, z którą nie przypadkiem z różnych względów go kojarzono¹⁹.

Wydaje się zatem potwierdzać suchy osąd Wundta, że Keckermann po prostu zapomniał o teologii naturalnej²⁰. Mimo to, rozważania na temat

¹⁷ Zob. *Metafizyka*, V, 1.

¹⁸ *Compendiosum systema*, *op. cit.*, s. 23: „Ita intelligitur profundius quod apud Prophetam Esaiam c. 40 dicitur: *Cui* (nempe enti sive rei) *me assimilabis?* id est, non debetis de me cogitari tanquam de substantia vel accidenti, sive de specie aliqua entis, sed tanquam de eo, qui sit supra omne Ens, sive omnem substantiam et omne accidens”.

¹⁹ MULLER, *After Calvin*, *op. cit.*, s. 131, przyp. 60.

²⁰ *Die deutsche Schulmetaphysik*, *op. cit.*, s. 71.

teologii u Keckermanna nie byłyby pełne, gdybyśmy nie spojrzeli na całość jego dzieł. Dostrzeżemy wówczas od razu – także na podstawie tego, o czym mówiliśmy w poprzednich rozdziałach – że nie był on zawsze wierny tej przesłance, tzn. by ograniczył się do teologii negatywnej typu neoplatońskiego. Fakt, że wbrew deklarowanej wyższości Boga w stosunku do wszystkich kategorii myśli, w swoich dziełach teologicznych, a przede wszystkim logicznych, Keckermann wiele mówi o Bogu, ale także o wszystkich dogmatach wiary, posługując się pojęciami ściśle filozoficznymi, a wręcz językiem i kategoriami, wywodzącymi się z najświeższej kultury logicznej. Usprawiedliwia się on naturalnie, stwierdzając za każdym razem, że omawia pojęcia nie mające pretensji do całkowitego poznania „przedmiotu”, że dyskurs ten jest uwarunkowany ograniczeniami naszego umysłu i w każdym razie jest skierowany do tych, którzy nie zaczęli się jeszcze uczyć logiki²¹. Skoro bowiem Bóg stoi poza substancją, stoi także poza serią orzeczeń i w konsekwencji nie należy do żadnej „klasy” (*praedicamenta* = klasy rzeczy realnych²²), do żadnego rodzaju, podczas gdy nasze poznanie opiera się zawsze na włączeniu czegoś do rodzaju, do którego przynależy. Ostatecznie zatem, żeby powiedzieć coś sensownego o Bogu, nasz umysł przypisuje mu pewien rodzaj i nie wiadomo, jaki to miałby być rodzaj, jeśli nie substancja²³. Jednym słowem o Bogu można mówić. To, że znajduje się On poza bytem, nie jest przy-

²¹ *Compendiosum systema, op. cit.*, s. 23: „[...] Id dici respectu imbecillitatis eorum, qui logicam discere primitus debent”. Pozostała część odpowiedzi, z której dowiadujemy się najpierw, że Bóg jest raczej istotą niż bytem, a później, że jest ponad wszelkimi istotami, nie jest całkowicie jasna.

²² Keckermann idzie w ślad za Giulio Pace. Zob. jego *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum commentarius analyticus*, Francofurti 1597, s. 26: „Non enim categoriae sunt summa rerum genera, sed (ut etiam Porphyrius docuit) sunt classes, in quibus generalissimum, subalterna, specialissima, adde et individua, collocantur recto ordine; ut scilicet attributa superiore, subiecta inferiorem locum obtineant”.

²³ Zob. np. *Systematis logici pleniori pars altera, quae est specialis*, (czyli poszerzona wersja *Gymnasium logicum*), *op. cit.*, s. 11–12: „Quod non continetur in praedicamento, hoc genus proprie loquendo nullum habet; quia esse in praedicamento nihil aliud est, quam esse sub certo aliquo rerum ordine. Cum ergo Deus Optimus Maximus non concludatur ullo praedicamento, sequitur etiam quod non sit sub ullo genere. [...] Cum autem mens nostra non possit quidquam apprehendere nisi referendo id, quod apprehendere cupit ad certum genus, igitur secundum modum intelligendi qui menti nostrae accommodatus est, Deo tribuitur istud genus [czyli substancja], quod sit substantia spiritualis”. Taki „topiczny” (czyli zgodny z regułami pierwszej części dialektyki) wywód na „prosty temat” Boga ciągnie się aż do s. 19.

czyną, dla której powinniśmy o nim milczeć. I oto, nie bawiąc się w żadne zawilości, Keckermann swobodnie przechodzi od języka neoplatonizującego (zastosowanego jak zobaczyliśmy w traktacie teologicznym i metafizycznym) do języka średniowiecznej scholastyki: Boga można odnieść do kategorii „analogicznie”, Bóg jest w kategorii substancji „partycypatywnie”, ponieważ inne substancje uczestniczą w nim²⁴. To filozoficznie eklektyczne stanowisko sprawiło, że Keckermann ostatecznie sformułował na temat Boga więcej sądów, niż byśmy się spodziewali po jego przesłankach. Co nie zmienia faktu, że jego stronica poświęcone „naukowej” teologii, choć liczne i znaczące, mają ograniczoną nośność. Można, jak mi się wydaje, powiedzieć, że jego celem nie było z pewnością zbudowanie systematycznej *Gotteslehre*, lecz po prostu wyprowadzenie pewnego minimum wiarygodnych sądów, pozwalającego wykazać przeciwnikom – heretykom nielogiczność ich nauk. Jednak, aby to uczynić, trzeba było właśnie stanąć na tym samym poziomie, tj. na poziomie logiki i kategorii, a tym samym sprowadzić Boga do tego, czym ściśle rzecz biorąc, nie powinien On nigdy być, czyli do „niezłożonego tematu” (*thema simplex*), o którym „rozprawia się” (*tractare*) zgodnie z kanonami sztuki logicznej.

Można więc uznać, że mimo pewnych pozornych wahań orientacja Keckermanna polega w gruncie rzeczy na znacznym ograniczeniu przestrzeni dyskursu teologicznego leżącego w granicach ludzkich zdolności. Dopuszczając możliwość *duplex cognitio Dei*, objawionej i naturalnej, Keckermann ogranicza zasięg tej drugiej do tego, co całkowicie niezbędne z taktycznego punktu widzenia i nie posuwa się nigdy do budowania systemu teologii racjonalnej. Impuls ten nie wychodzi nawet od metafizyki, która jako ukierunkowana przede wszystkim na problem ontologiczny, ogranicza się do „horyzontalnego” rozważania bytu i substancji. Nie należy zapominać – i być może wpłynęło to w jakimś stopniu na ukształtowanie bardzo ostrożnej w gruncie rzeczy postawy omawianego autora –

²⁴ *Systema logicae tribus libris adornatum, op. cit.*, s. 37 („Analogice ad ordine predicamentalem refertur Deus”) i s. 38 („Deum esse in praedicamentum substantiae, sed participative”). Znamienna jest lista autorytetów potwierdzających te tezy. Obejmuje ona myślicieli antycznych oraz z patrystyki i scholastyki, jednak z przewagą elementu neoplatonizującego. W kolejności *Etyka Nich*, I, 7, Pseudo-Dionizy (choć zdemaskowany – zob. *supra* – nie wydaje się, by utracił cokolwiek ze swego autorytetu), Platon „neoplatoński” i pitagoryzujący („Deus est supra ens, seu *to allo*”), jak zawsze Jan Damasceński, święty Tomasz, św. Bernard (*De diligendo Deo*), św. Augustyn, Fonseca i Johannes Caesarius, który z kolei cytuje Boecjusza.

że niewiele wcześniej i w środowisku altdorfskim, skądinąd bardzo dobrze znanym Keckermannowi, próba wyprowadzenia definicji Boga z najwyższych zasad metafizyki oraz opracowania na tej podstawie systematycznej teologii, która w intencjach jej autora miała położyć kres doktrynalnym sporom, doprowadziła słynnego Taurellusa do wniosków otwarcie heterodoksyjnych i całkowicie nie do przyjęcia dla jakiegokolwiek „trzeźwego” filozofa czy teologa²⁵.

Dwie nauki pierwsze

Kolejny problem, który należy rozpatrzyć, dotyczy relacji metafizyki i logiki u Keckermanna. Na początek warto sięgnąć do rozważań, które Ulrich Leinsle poświęca Gdańszczaninowi w swoim obszernym i głębokim studium historyczno-teoretycznym na temat kształtowania się ontologii jako „nauki o rzeczy”²⁶. Autor podejmuje częściowo uwagi Rompe, zauważając m.in., że Keckermann odbiera istnieniu rolę współzasady w konstytuowaniu się bytu, zarazem jednak najbardziej zależy mu na podkreśleniu „nominalistycznego” pochodzenia keckermannowskiej metafizyki. Miałoby ono polegać w szczególności na pojmowaniu stworzenia rzeczy jako przejścia od ich istoty (już jako takiej *actus entis*) do indywidualnego istnienia, które to przejście miałoby zależeć wyłącznie od woli Bożej²⁷. Analogicznie – zauważa Leinsle – Keckermann zagwarantował prawdziwość sądom zbudowanym według logiki przedstawionej w *Systema logicum*, zakotwicząc je wyłącznie w woli Boga: zasady poznania obecne w ludzkim intelekcie są prawdziwe, ponieważ to Bóg je do nich wprowadził. Zarówno logika, jak i ontologia mają zatem korzenie w teologii wolontarystycznej, podczas gdy Bóg pozostaje *fons obscura* bytu i myśli i nie jest przedmiotem żadnej naturalnej *Gotteslehre*²⁸.

²⁵ Zob. P. PETERSEN, *Geschichte*, op. cit., s. 225 i n.; S. FOLARON, *Monizm filozoficzny N. Taurellusa*, Częstochowa 1983, s. 17 i 221 i n. Nie należy zapominać, że *floruit* Keckermann ma miejsce w okresie, kiedy „arystotelik” z Altdorf znajdował się w centrum zacieklej debaty i właśnie przeciw niemu wystąpił D. Hoffmann, autor, którego Keckermann zapewne znał (zob. *supra* s. 102; na temat *Taurellusstreit* zob. PETERSEN, *Geschichte*, op. cit., s. 262 i n.).

²⁶ LEINSLER, *Das Ding und die Methode*, op. cit., s. 271 i n.

²⁷ *Ibidem*, s. 284.

²⁸ *Ibidem*, s. 282. Na poparcie hipotezy „nominalizmu” czy raczej ockhamizmu, stojącego u podstaw traktatu, można zacytować *Compendiosum systema*, op. cit., s. 25, gdzie

Także „metafizyka” Keckermanna, mimo wszystkich swych ograniczeń, jest konstrukcją spójną z tymi przesłankami, jako że jej przedmiotem jest wyłącznie system skończonych *res*, czyli substancji stworzonych przez niezgłębioną wolę Bożą²⁹. Choć Keckermann znalazł u tak podziwianych starożytnych i średniowiecznych autorów scholastycznych pewną teologię racjonalną, choć nieustannie go ona pociąga, ostatecznie przeważa w nim orientacja reformacyjna z nominalizmem w tle. Ale w tym punkcie, abstrahując od tych uwag na temat (braku) teologii filozoficznej u Keckermanna, zresztą zbieżnych z tym, co widzieliśmy wcześniej, warto podkreślić, że Leinsle łączy tematykę ontologiczną z tematyką logiczną u Keckermanna. Takie ujęcie jest, moim zdaniem, konieczne, jeśli chce się zrozumieć, jakie miejsce Keckermann wyznaczył metafizyce w systemie dyscyplin filozoficznych, czy inaczej w planie studiów filozoficznych *Hochschule* swojego miasta.

Nie można w tej kwestii nie dostrzec pewnego zakłopotania ze strony Keckermanna, potwierzonego choćby przez fakt, że „nauce” o takim znaczeniu jak metafizyka poświęcone zostaje dziełko mniejsze, niepełne i opublikowane stosunkowo późno (pierwsze wydanie, przypomnijmy, miało miejsce w roku 1609). A zatem ciało obce w systemie, który w poprzednich latach szybko nabrał ostatecznego kształtu? Raczej tak. By zrozumieć, jaki charakter przyjmuje ta obcość i to zakłopotanie, powróćmy do analizy Leinsle’a. Podkreśla on – przypominając niektóre tezy klasycznego studium Emila Webera – centralną rolę u Keckermanna pierwszej części jego logiki, poświęconej nauce o kategoriach³⁰ i zauważa, że Keckermann traktuje je jako terminy logiczne, czyli wyłącznie jako „pojęcia drugorzędne”. Mimo to umożliwiają one poznanie rzeczy poza umysłem, istniejących w naturze. Jest to możliwe, ponieważ świat został tak stworzo-

zanim istoty przejdą do istnienia, istnieją już w woli Bożej i gdzie wiąże się to z tezą o boskim wyborze *ab aeternum*: „Essentia est primum principium internum substantiae, per quod res potest existere in certo loco et tempore etiamsi nondum existat. [...] Nam quam primum Deus vult aliquid existere, tum statim habet essentiam, etiamsi nondum habeat existentiam”. Regułę tę wykorzystuje się również „in doctrina de previsionem Dei”, wedle której Bóg mógł „wybrać” wybrańców *ante conditum mundum*, kiedy ci jeszcze nie „istnieli”, lecz byli tylko *quoad essentia*.

²⁹ LEINSLE, *Das Ding*, *op. cit.*, 287. Autor dostrzega taktyczny charakter pierwszej księgi teologii, a tym samym fakt, że nie należy jej rozumieć jako miejsca, w którym Keckermann wyklada swoją teologię racjonalną.

³⁰ WEBER, *Die philosophische Scholastik*, *op. cit.*, s. 68 i n. Weber odwołuje się do zarzucanego Keckermannowi przez J. Martiniego mylenia logiki z metafizyką (*ibidem*, s. 73).

ny, że do kategorii pojmowanych jako klasy można „włączyć” wszystkie byty. Byt rzeczywisty, substancja, jest zatem zarówno terminem logicznym, jak i – przede wszystkim – czymś rzeczywiście istniejącym. W ten sposób na nauce o kategoriach opiera się paralelizm między porządkiem bytu a porządkiem poznania, który pozwala logice oprzeć się *in re*, a różnieniom ontologicznym nadaje bezpośrednią wartość logiczną. Jednak tego rodzaju logika może stać się zbyt dużym obciążeniem dla metafizyki, ponieważ mają one w praktyce ten sam przedmiot i ten sam uniwersalny zasięg. Metafizyka jest w takim razie *scientia universalis*, lecz paradoksalnie, nie jedyną. Stąd wątpliwy charakter jej domniemanego prymatu, a także trudność w budowaniu na niej spójnej encyklopedii wiedzy³¹.

Jurysdykcja tej logiki – dodajmy – jest wszechogarniająca. Orzeczenia i kategorie obejmują wszystko, co istnieje i co można pomyśleć, ale przede wszystkim są pojęciami ludzkiego umysłu opartymi *in re*, istnieją w rzeczach, ponieważ Bóg je w nich stworzył. Bóg stworzył substancje, jakości, działania, przymioty, a także rodzaje, gatunki i różnice:

Nie ma innych [kategorii (*classes, capita*) przedmiotów] poza tymi w świecie, Bóg nie stworzył innych, w dyscyplinach nie naucza się o innych. Tutaj znajduje się pierwsze poruszenie umysłu, który budzi się z niewiedzy, tu jest pierwsze światło, które zapala się w naszym umyśle w celu poznania rzeczy; to są wprowadzające drzwi, pierwszy klucz, który otwiera bramy wszelkiego poznania całej rzeczywistości³².

A zatem, tak jak w naturze, rzecz jest w kategorii, a jak w kategorii, tak w naturze. Kategorie bowiem nie są niczym innym jak znakami i katalogami całej natury, podobnie jak tablice geograficzne lub mapy są znakami regionów i miast świata³³.

³¹ LEINSLE, *op. cit.*, s. 280–281. *Compendiosum systema, op. cit.*, s. 19–20: „[...] Ars logica mutuo sumit a metaphysica obiectum suum circa quod occupatur, nempe substantiam et accidens, ideo nemo erit absolutus logicus, qui non erit metaphysicus”.

³² *Systematis logici plenioris pars altera, op. cit.*, s. 31: „Plura non sunt in mundo, plura Deus non creavit, plura non traduntur in ulla disciplina. Hic est primus motus mentis ex ignorantia resurgentis, hoc est primum lumen, quod ad rerum cognitionem in mente nostra accenditur; haec est prima ianua, haec est prima clavis, qua aperiuntur fores ad omnem omnium rerum notitiam”.

³³ *Ibidem*, s. 32–33: „Summa, ut res est in natura, ita est in praedicamento, et ut est in praedicamento, ita etiam est in natura, quia praedicamenta nihil aliud sunt quam indices et

Paralelizm między porządkiem poznania a porządkiem bytu³⁴ sprawia jednym słowem, że logika i ontologia – mimo częstych przeciwnych zapewnień Keckermanna – mieszają się ze sobą, jak np. wtedy, kiedy mówi on o logice jako o sztuce, dostarczającej zasad innym naukom. Należy pamiętać, że w ówczesnej literaturze filozoficznej – zwłaszcza u autorów neoplatonizujących – tymi słowami opisywano właśnie rolę metafizyki jako nauki stojącej ponad innymi³⁵. Często poza tym odnosi się wrażenie, że wiele tematów typowo metafizycznych, których w *Compendiosum systema* próżno szukać, zostało rozwinięte w dziełach z zakresu logiki. Jak widzieliśmy Keckermann, nadając całkowicie logiczny sens nauce o kategoriach, powierza swojej „dialektyce” podstawowe podziały ontologiczne, przede wszystkim substancji i przypadłości, a dalej przypadłości w pozostałych kategoriach. Ale może właśnie na jednej ze stron traktatu metafizycznego trudność w rozdzieleniu zadań tych dwóch dyscyplin znajduje najpełniejszy wyraz. W pewnym momencie, przedstawiając teorię przy-

catalogi totius rerum naturae, sicut tabulae geographicae seu mappae sunt indices regionum et urbium in orbe terrarum”.

³⁴ Problem ten należałoby rozszerzyć na temat *entia ficta*. Nieco wcześniej Keckermann dał przykład czyścica jako bytu wyobrażonego, który po prostu nie istnieje i tym samym nie należy do żadnej kategorii. Logika jest niema wobec takich teologicznych urojeń, nie wpisujących się do żadnej kategorii i nie mających realnych podstaw (w *Systema logicae*, *op. cit.*, s. 42, są one wyliczone: „Deus creatus, ubiquitous humanae carnis, caro deificata, sacrificium incruentum, meritum operum in homine peccatore, oralis manducatio corporis Christi, universalis electio, ecc.”). Od tych czystych niebytów Keckermann odróżnia jednak inne *entia ficta*, czyli zmyślenia poetów, które mają jakieś realne podstawy („essentia a Deo facta”). W tej kwestii odsyłam do G. RONCAGLIA, *Buone e cattive fantasie: la riflessione sugli enti inesistenti nella logica di Bartholomaeus Keckermann*, *op. cit.* (zob. także Leinsle, *op. cit.*, s. 286). W systemie logiki i metafizyki Keckermann dzieli *entia ficta* na możliwe (niesprzeczne) i niemożliwe. Najkrócej mówiąc, przedmiot taki jak czyścic jest mniej niż chimerą wymyśloną przez poetów, a nawet nie jest niczym, ponieważ w odróżnieniu od tej ostatniej jest logicznie sprzeczny i – dodam – nie może w takim razie sytuować się pośród istot obecnych w umyśle Boga. Jest to dość typowa tematyka ówczesnych ontologii, zob. np. stronicę poświęconę Śmigleckiemu w *700 lat myśli polskiej*, *op. cit.*, t. III, część 2, s. 337 i n.

³⁵ Ideę metafizyki jako „królowej” w tym sensie znaleźć można w błędnej interpretacji jednego z fragmentów Arystotelesa autorstwa Zabarelli (zob. *supra* rozdział 3, przypis 76) na temat dyskusji, jaką toczyli na ten temat E. Berti i A. Poppi, jednak najwyraźniej jest ona widoczna u Alsteda, który odwołuje się słusznie do komentarza Proklosa do *Elementów* Euklidesa, gdzie mowa jest o wyprowadzenia z metafizyki zasad matematyki: zob. np. wstęp do scholastycznych dysput *Metaphysicae methodus exquisitissima*, Herbornae Nassoviorum 1611, s. 4.

czyn, zastanawia się on nad różnicą między omawianiem tego problemu w fizyce i w logice:

Należy odpowiedzieć, że o przyczynie w metafizyce mówi się jako o porządku między bytem a bytem, a także jako o własności i sposobie bytu. W logice natomiast rozprawia się o przyczynie jako o instrumencie lub argumencie, za pośrednictwem którego tłumaczy się coś lub wykazuje, a także dlatego, że nasz umysł musi się dostosować do pewnych reguł, według tego samego porządku – za sprawą którego jeden byt powstaje z drugiego – który trzeba poznać za pośrednictwem pewnych instrumentów. Dlatego jak inny jest sposób rzeczy i inny jest sposób poznania rzeczy, tak też inna jest nauka o przyczynach w metafizyce i inna w logice. Oto przykład: fizyk zajmuje się roślinami i ziołami, także lekarz zajmuje się roślinami i ziołami, ale fizyk zajmuje się nimi jako rodzajami naturalnego ciała, lekarz natomiast jako instrumentami w medycynie, czyli lekarstwami na choroby. Podobnie metafizyk rozważa porządek przyczynowy jako jedną z własności bytu, logik natomiast nie dlatego, lecz jako instrument, za pośrednictwem którego leczy się chorobę ludzkiego umysłu, czyli za pośrednictwem którego nasz umysł otrzymuje pomoc w tłumaczeniu i wykazywaniu. Jednym słowem porządek przyczynowy to dla metafizyka pojęcie pierwsze, natomiast dla logika pojęcie pochodne, byłoby więc lepiej, gdyby w logice i w matematyce posługiwano się innymi terminami³⁶.

³⁶ *Compendiosum systema, op. cit.*, s. 54–55: „Respondetur de causa in metaphysicis tractari quatenus est ordo inter ens et ens, atque adeo quatenus est proprietas et modus entis. In logicis vero tractatur de causa quatenus est instrumentum, sive argumentum, quo aliquid explicatur sive probatur, atque adeo quatenus mens nostra certis regulis instrui debet ad istum ordinem, per quem unum ens ab alio producitur, per certa instrumenta cognoscendum. Sicut ergo aliud est modus rei, aliud est modus cognoscendi modum rei, ita alia plane est doctrina causarum in metaphysica, alia in logicis. Cape exemplum: Physicus considerat plantas et herbas, et medicus etiam considerat plantas et herbas; sed physicus considerat herbas quatenus sunt species naturalis corporis. Medicus vero considerat herbas quatenus sunt instrumenta medicandi, sive remedia morborum. Ita metaphysicus considerat ordinem causandi quatenus est proprietas entis, logicus vero considerat non quatenus est proprietas entis, sed quatenus sit instrumentum quo curatur morbus rationis humanae, sive quo iuvatur mens nostra in explicando et probando. In summa ordo causarum apud metaphysicum est notio prima, apud logicum est notio secunda, et optandum foret vocabula esse diversa et alia in logica quam sunt in metaphysica”. Zob. także to samo porównanie z lekarzem i fizykiem na s. 85.

Wykorzystane tutaj rozróżnienie zdaje się rozróżnieniem zabarelliańskim między pojęciami pierwszymi a pojęciami pochodnymi, jednak jeśli przyjrzeć się mu bliżej, jesteśmy daleko od padewczyka. Dla Zabarelli bowiem pojęcia pierwsze (*animal, homo*) odnoszą się do rzeczywistości pozaumysłowych, pojęcia pochodne (*genus, propositio, syllogismus*) są natomiast nazwami nazw, pojęciami pojęć i jako takie – naszymi „figmentami”, czyli wytworami naszego umysłu. Z tej przyczyny, nawiasem mówiąc, logika nie jest nauką, lecz raczej sztuką-*ars*³⁷, a w każdym razie różni się przedmiotem od dyscyplin „rzeczywistych”. Natomiast Keckermann dochodzi ostatecznie do przeciwnego wniosku. Logika i metafizyka mają, według niego, *ten sam* przedmiot, lecz zajmują się nim z różnych perspektyw, podobnie jak przyrodnik i lekarz zajmują się tymi samymi ziołami w odmiennych celach, jeden w celu czysto teoretycznym, a drugi – funkcjonalnym.

I znowu *ancilla theologiae*

Dwie dyscypliny „pierwsze”, obejmujące całość bytu, to o jedną za dużo. Nie przypadkiem więc być może uniwersalistyczne ambicje keckermannowskiej nauki o bycie pozostały na płaszczyźnie teoretycznej. *De facto* kompetencje metafizyki są przez niego zacieśnione, choć *de iure* są najszersze, jakie tylko można sobie wyobrazić. W praktyce w swoim krótkim traktacie na temat substancji i przypadłości Gdańszczanin ogranicza się zatem do ponownego zaproponowania motywu, stosunkowo skromnego, *użyteczności* metafizyki, tego samego, który w kilku miejscach przeciwstawił antymetafizycyzmowi ramistów: bez wyjaśnienia pewnych podstawowych pojęć (*persona, modus, esse, veritas* itp.), pojawiających się w dokumentach dogmatycznych Kościoła, w pismach świętych lub w dziełach filozofów, poważna dyskusja teologiczna nie jest możliwa³⁸. Tutaj jednak, jak się zdaje, mamy do czynienia z jeszcze bardziej ograniczonym celem. W kompendium metafizyki Keckermann proponuje ilustrację pojęcia substancji (i jej sposobów) i przypadłości, które ma być

³⁷ *De natura logicae libri duo*, s. 6, w: Jacobi ZABARELLAE, *Opera logica*, editio quarta, Coloniae 1602.

³⁸ Zob. *Disputationes practicae*, Hanoviae 1608, gdzie na zakończenie każdej dysputy wyjaśnia się pewne pojęcia metafizyczne.

podstawą reformacyjnej (w duchu *Confessio Augustana variata*) doktryny Eucharystii, a przede wszystkim ma obalić doktrynę papistów, wedle której przypadłości zostają nawet wówczas, gdy substancja, do której się odnosiły, jest nieobecna³⁹. Także w tym przypadku odnosi się wrażenie, że mamy do czynienia z powieleniem tego, o czym była już mowa w komentarzach do zasad logicznych, gdzie zresztą logiczne ufundowanie pojęć teologicznych i obalenie teorii przeciwników było bardziej konsekwentne i w gruncie rzeczy mniej pokrętnie.

Zajmijmy się w tym punkcie argumentację charakterystyczną dla keckermannowskiego sposobu myślenia. Rozpatrzmy jeszcze raz kwestię substancji w *Systema logicae*. Najpierw Keckermann zajmuje się tematem jedności bytu, czyli typem podobieństwa między znaczeniami hasła „byt”. Zasadniczym problemem jest relacja między byciem, które orzeka się o substancji, a tym, które orzeka się o przypadłościach. Obydwa „są”, w obydwu przypadkach mówi się o „byciu”, ale oczywiście sens nie może być ten sam. Keckermann odrzuca rozwiązanie scholastyczne (św. Tomasz, T. De Vio, P. Fonseca), wykorzystujące pojęcie analogii, czyli proporcji między pierwszym terminem analogii a pozostałymi, przypominając słusznie, że jest ona obca Arystotelesowi, a ściślej, że ten ostatni, choć ją zna, nie posługuje się nią na modłę scholastyczną, tj. nie stosuje jej do relacji między bytem substancji i bytem przypadłości. Stagiryta podąża raczej inną drogą: o substancjach i przypadłościach mówi, że są „bytami” (czyli są „homonimiczne”, co się tyczy bycia) nie przez proporcję, lecz według relacji, którą nazywa *pros hen*⁴⁰. Trzeba tu przyznać, że Keckermann właściwie odróżnił stanowisko arystotelesowskie od scholastycznego i uwydatnił specyfikę pojęcia *pros hen*. Czy to znaczy, że mamy tu do czynienia z czysto filozoficznym rozwinięciem nauki o kategoriach?

³⁹ *Compendiosum systema, op. cit.*, s. 20: „In theologia nemo perfecte explicabit doctrinam de essentia Dei, deque modis existendi in Deo, sive de tribus personis, nisi fit metaphysicus, atque adeo nemo cum antitrinitariis per omnia feliciter congregietur, nemo cum pontificio exacte disputabit de quaestione illa, *an accidentia panis et vini existant extra substantiam panis et vini in coena Domini*. Idem iudicandum est de pluribus aliis in Sacra Theologia controversis”.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 22. W *Systema physicum* (zob. następny rozdział) na s. 241–242 Keckermann mówi, że swoją teorię rodzajów zaczerpnął z dzieła *De communibus ad unum* Philipa Scherba. Powtarza, że *ens* jest rodzajem „plane imperfectum”, ale wyróżnia pośredni typ rodzaju (między doskonałym a niedoskonałym), tj. rodzaj „stopniowy”. Ów rodzaj osiąga swą doskonałość w jednym tylko gatunku, np. w przypadku gatunku ludzkiego, który jest najdoskonalszym ze wszystkich gatunków należących do rodzaju „ciało ożywione”.

Może nie do końca, ponieważ chodzi raczej o zakwestionowanie klasycznego sformułowania *analogia entis* katolickiej scholastyki, która posługiwała się tym pojęciem w celu wyjaśnienia relacji między najwyższym Bytem a pozostałymi bytami z niego wyprowadzonymi. Takie stanowisko było nie do przyjęcia dla Keckermanna, dla którego Bóg jest więcej niż bytem, a tym samym nie może być terminem w porporcji.

Z drugiej strony nie można powiedzieć, że mamy tutaj do czynienia z takim pogłębieniem, które stanowiłoby ciekawą odnowę arystotelesowskiej nauki o wieloznaczności bytu. Dostrzegamy to kilkadziesiąt stron dalej, kiedy pojęcie *pros hen* zostaje podjęte przy okazji analizy bytu w ogóle. Keckermann definiuje bowiem byt jako rodzaj, lecz precyzuje, że jest to rodzaj „niedoskonały”. Rodzajem doskonałym jest np. „zwierzę”. Taki rodzaj w jednakowy sposób przechodzi do wszystkich gatunków. Natomiast rodzaj niedoskonały przechodzi do gatunków w różnym stopniu. Byt jest zatem rodzajem drugiego typu, zważywszy, że jego gatunki (substancja i przypadłości) są bytami w odmiennym znaczeniu: „godne przypomnienia są określenia Arystotelesa, który nazywa taki rodzaj *pros hen* i *aph'henos*, jakby: zwrócony przede wszystkim do jednego gatunku”⁴¹, czyli w tym wypadku – do substancji. Dalsza część argumentacji i podane przez Keckermanna przykłady (stosunek między przyjaźnią i przyjaźnią interesowną⁴²) kazały wątpić, czy miał on jasność co do arystotelesowskiego pojęcia *pros hen* i jego implikacji, i związku z tym, czy rzeczywiście oddalił się od scholastycznego pojęcia jednoznaczności bytu. Mówi on bowiem wielokrotnie o „naturze”, czyli podobnej istocie terminu głównego i uczestniczących w nim terminów i nie przypadkiem powracają w tym punkcie zarówno pojęcie analogii, oparte właśnie na idei wspólnej natury różnych terminów, jak i scholastycy.⁴³ Być może warto

⁴¹ *Systema logicae, op. cit.*, s. 58: „Hinc memorabiles istae appellationes Aristotelis, qui genus hoc vocat *pros hen* et *aph'henos* quasi dicas: respiciens praecipue unam tantum speciem, item *pros mian physin*, item, *pros mian archen*, *pros to auto eidos*”.

⁴² *Ibidem*, s. 58–59. Ten sam przykład w *Compendiosun systema, op. cit.*, s. 22.

⁴³ *Systema logicae, op. cit.*, s. 58–59: „[...] Et logici nonnulli genus hoc dicunt *quodammodo et secundum quid* dicitur ab uno, non significat aliquam naturam diversa ab analogatis [...]. Analogum quod dicitur ab uno, non significat aliquam naturam diversa ab analogatis, sed proxime significat omnia analogata, unum tamen principaliter, alterum vero prout pendet ab alio. Analogum omne ad aliquod univocum reducitur [...]. Principali analogato declarato, facilis est cognitio tum ipsius generis analogi, tum in primis alterius analogati, seu speciei minus principalis”. Zob. analogiczny i bardziej syntetyczny fragment w *Compendiosum systema, op. cit.*, s. 51.

przypomnieć, że u Arystotelesa relacja *pros hen* oznaczała wielość relacji terminów różniących się istotą od terminu głównego. Róża z jednej strony, a jej kolor czy zapach z drugiej nie mają z pewnością wspólnej istoty czy natury. Wiąże je to, że wydzielanie zapachu i posiadanie koloru oznacza pewien stosunek – odmienny w obu przypadkach – do (*pros*) substancji, do której się odnoszą, czyli róży. Tylko z tego powodu substancja jest pierwsza w stosunku do swoich przypadłości, a nie dlatego, że dzieli z nimi wspólną naturę i uczestniczy w niej „bardziej” niż one. Innymi słowy, Keckermann nie wydaje się świadomy, że zastosowanie pojęcia *pros hen* do bytu znaczy jednocześnie odrzucanie koncepcje jego jednoznaczności. Nazywać byt rodzajem, choć „niedoskonałym” – jak on czyni – mogło mieć sens dla filozofa scholastycznego, zwłaszcza jeśli znajdował się pod wpływem Szkota, a nie dla Arystotelesa⁴⁴.

Jeśli celem tych stron nie była ani filozoficzna analiza, ani zrozumienie oryginalnej myśli Stagiryty, dlaczego w takim razie Keckermann powraca do niego? Moim zdaniem można powiedzieć, że koncepcja Arystotelesa interesowała Keckermanna nie jako taka, a jedynie o tyle, o ile wymagała tego doraźna potrzeba. W gruncie rzeczy leżą mu na sercu nie relacja *pros hen*, ani *analogia proportionis* jako takie, ile wykazanie czegoś, co w jakimś sensie jest prawdą w obydwu tych filozoficznych pojęciach, tj. że przypadłość „zawdzięcza” swój byt byciu substancji. Jednak konkluzja ta służy z kolei innym celom, zgoła niefilozoficznym:

Główny gatunek niedoskonałego rodzaju przekazuje innemu gatunkowi tyle, ile przekazuje sam rodzaj. A zatem przypadłość zawdzięcza swojej substancji to, co zawdzięcza samemu bytowi. Główny gatunek, co do porządku natury i poznania, poprzedza gatunek mniej ważny, jako że ten zależy w całości od głównego i dzięki niemu jest tym, czym jest. A więc z konieczności substancja poprzedza przypadłość, zarówno co do porządku natury jak i poznania. Tym samym przypadłość nie uczestniczy, nawet w najmniejszym stopniu, w byciu, jeśli nie przez władzę i moc substancji. Ci, których omamiła bałwochwalcza msza, chcieliby jednak wykluczyć te zasady z księgi natury. Bezczelnie mówią, że tam zostają przypadłości, które jednak nie przypadają żadnej substancji i od niej nie zależą jak od podmiotu. Msza miałyby być

⁴⁴ Także w *Compendiosum systema*, *ens* jest nazwany *genus generalissimum* (*op. cit.*, s. 21).

tak skuteczna, ksiądz w czasie konsekracji tak potężny z tym swoim mamrotaniem, że za pomocą trzech słów, niczym zaklęcie, które rzuca czar na całą rzeczywistość, sprawia, że w jednej chwili byt przestaje być rodzajem analogicznym i staje się synonimiczny, albo że, choć pozostaje analogiczny, i tak przechodzi również do innych gatunków. I tak przypadłość, która tuż przedtem była bytem, dzięki substancji, do której należała, przez mamrotanie księdza jakby ze strachu porzuca substancję i uczestniczy w rodzaju bytu od tamtej chwili w równie doskonały sposób co substancja⁴⁵.

Krótko mówiąc, jeśli właściwie rozumiemy pojęcia: „substancja”, „przypadłość”, „analogiczny”, „synonimiczny” itd., *transubstantiatio* jest zwykłym nonsensem. Z tej perspektywy także odwołanie Keckermanna do związku *pros hen* jako wyrazu stosunku między substancją a innymi kategoriami nie ma nic wspólnego z filologicznym odzyskaniem oryginalnej koncepcji arystotelesowskiej, lecz służy wyłącznie doraźnie wyrażeniu w „naukowym” języku koniecznego powiązania przypadłości z określoną substancją i wykazania, że przypadłości nie mogą swobodnie przechodzić od jednej substancji do drugiej. A tak właśnie chcieliby *missifici* papiści, którzy z chleba i wina czynią wędrujące rodzaje wywołane rzekomo przez ich magiczne formuły, gwałcąc tym samym wszelkie prawa myślenia i natury.

Uwagi na temat substancji i przypadłości – tj. wykorzystanie pojęcia logiczno-metafizycznego w celach polemiki religijnej – można by po-

⁴⁵ *Systema logicae, op. cit.*, s. 63: „Species principalis imperfecti generis tantum communicat alteri speciei, quantum genus ipsum. Ita substantiae tantum debet accidens, quantum ipsi enti.

Species principalis est natura et cognitione prior minus principali, utpote quae tota a principali pendet et eius beneficio est quod est. Ita necessario prior natura e cognitione est substantia accidente, nec ullam vel levissimam rationem entitatis accidens habet, nisi patrocinio ac praestantia substantiae. Sed haec criteria expuncta vellent e libro naturae illi, quos ita infatuavit idololatrica missa, ut dicere audeant, accidentia ibi accidentia manere et tamen non accidere substantiae, nec ab ea ut subiecto pendere: quantum ergo audio, missa tam est efficax et sacrificulus inter consecrandum tam potenter murmurat, ut tribus verbis velut quodam universitatis rerum incantamento efficiat ut vel e vestigio ens desinat esse genus analogum et fiat synonymum, vel ut manens analogum nihilominus sese suis speciebus ex aequo communicet, atque ita ut accidens, quod paulo ante per substantiam cui inerat, ens erat, sacrificuli murmure quasi territum deserat substantiam et genere entis aequo perfecte in posterum participet ac ipsa substantia”.

wtórzyć w odniesieniu do wielu innych pojęć, takich jak *stosunek*⁴⁶, *przyczyna*⁴⁷, *podmiot*⁴⁸ itd. Do tego w praktyce sprowadzało się zainteresowanie Keckermanna metafizyką i jest to ta sama motywacja, która stoi za jego logiką. Wszystkie podstawowe zagadnienia metafizyczne rozważał już w tej ostatniej. Z punktu widzenia, który bardziej mu odpowiadał i nie wydaje się, by szczegółowe omówienie tych samych tematów od strony metafizyki mogło wiele dodać do tego, co zostało już powiedziane. Być może wcześniej czy później, także w odniesieniu do innych dziedzin, autor nadalby swoim rozproszonym uwagom systematyczny kształt⁴⁹, ale inne prace uznał – jak się wydaje – za pilniejsze.

Ogólna nauka o zasadach, podsumowująca system nauki, szczególna nauka teoretyczna, wprowadzająca teologię czy ontologia stworzonego bytu, znaczenie metafizyki u Keckermanna pozostaje w gruncie rzeczy niejasne na poziomie teoretycznym, choć wszelkie wątpliwości zdają się rozwiewać w praktyce, która przydziela tej dyscyplinie rolę, prawdę powiedziawszy, całkiem skromne, wprowadzenia do prawdziwych dyscyplin filozoficznych i do teologii. W kursie filozofii nie mogło przecież zabraknąć dyscypliny o nazwie metafizyka, choć Keckermann nie tylko nie wiedział już dokładnie, czym była „metafizyka” antyczna, ale nawet nie potrafił zdecydować, jakie powinno być jej współczesne oblicze. Wynikiem tej niepewności jest *Compendiosum systema* i odnosi się wrażenie, że autor tego dzieła wolał jak najszybciej uporać się z tą dyscypliną, by móc resztę poważnie nadwątlonych sił poświęcić innym naukom filozoficznym, nie stawiającym przed nim zarazem takich trudności teoretycznych. Nie trzeba poza tym zapomnieć, że Keckermann mógł (lub był do tego zmuszony) brać pod uwagę opinię Jakuba Fabricjusza, „konserwatywnego” rektora Gimnazjum Gdańskiego, który był zdania, że wprowadzenie nauczania metafizyki do szkoły było krokiem niebezpiecznym, a w najlepszym przypadku, bezużytecznym⁵⁰.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 114 i n.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 144 i n.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 177 i n.

⁴⁹ *Compendiosum systema*, *op. cit.*, s. 112.

⁵⁰ Zob. B. NADOLSKI, *Memorial*, *op. cit.*, s. 251 i n. Bardzo interesująca jest – zwłaszcza w związku z naszymi rozważaniami – wypowiedź Fabricjusza (*ibidem*, s. 270) na ten temat: „Cały szereg zagadnień, tj. o bycie każdej rzeczy, o rzeczach przypadkowych i ich różnicy, omawia się zarówno w logice, jak i dialektyce”. Ton tych słów przypomina Lutra,

W każdym razie, rozwiązawszy, czy też raczej, wykluczywszy w jakiś sposób problem *scientia universalis*, Keckermann mógł swobodnie przejść do rozważania „regionalnych” filozofii. Tam mógł po prostu stosować przyjęte powszechnie przez perypatetyków rozróżnienie na dyscypliny praktyczne i teoretyczne, z dalszymi podziałami tych dwóch grup. W pracy tej intelektualny talent Keckermanna, z jego szeroką kulturą scholastyczną i humanistyczną, jego wrażliwość pedagogiczna, jego *akribeia* i klarowny styl pisania, przyniosły dzieła jakości (lub wagi) nie mniejszej niż w okresie heidelberskim. Nasza analiza przebiegać będzie według porządku, który sugeruje sam autor, a zatem najpierw zajmiemy się dziełami poświęconymi „naukom”, czyli filozofią teoretyczną, a potem pracami poświęconym „roztropnościom”, czyli filozofią praktyczną. Porządek ten odzwierciedla materialną kolejność pisania i wydawania dzieł, choć wszystkie one ukazywały się w krótkim okresie od roku 1607 do śmierci autora, czasem z zaledwie kilkumiesięcznymi przerwami. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że nie odpowiada to porządkowi aksjologicznemu poszczególnych dyscyplin, do którego to zagadnienia jeszcze powrócimy.

Fabricjusz bowiem ostro atakuje metafizykę, zwłaszcza arystotelesowską, jako skupisko sofizmatów zagrażających pobożności i prawdziwej religii. Metafizyka pełni tu rolę konia trojańskiego, za pomocą którego podstępni jezuita próbują przemycić kulturę i wychowanie typu rzymsko-papistycznego do miast, które przeżyły reformację. Młodzież niestety nie zawsze potrafi się tym pokusom oprzeć. Na tle tego wybuchu antyfilozoficznej złości starego Fabricjusza, trzeba docenić otwarte, choć ostrożne, nastawienie Keckermanna.

V. Dyscypliny filozoficzne. „Nauki”. Fizyka

W dotychczasowych rozważaniach próbowałem wykazać przyczyny niepewnego statusu metafizyki w encyklopedycznym projekcie Keckermanna. Ostatecznie jednak jej skromne rozmiary wskazują na tendencję jeszcze bardziej podstawową niż rozłam między ontologią i teologią czy przerost logiki, tj. dwa elementy, na które położyłem nacisk wcześniej. Wskazuje przede wszystkim na przewagę orientacji praktycznej, która cechuje całą działalność naukową i dydaktyczną Keckermanna. Metafizyka bowiem, mająca być ukoronowaniem „czyste” spekulacji, która z kolei jest celem samym w sobie, nie ma szans na przeżycie w keckermannowskim uniwersum intelektualnym. Jej racją bytu jest ostatecznie przydatność wobec pozostałych dyscyplin, *in primis* teologii. Pociąga to za sobą oczywiście radykalne odwrócenie klasycznej wizji hierarchii nauk, zakładającej prymat teorii nad praktyką, a jednocześnie czyni z Keckermanna raczej spadkobiercę pedagogicznej reformy Erazma z Rotterdamu, Vivesa i Melanchtona, współczesnego Bacona i prekursora Komeńskiego¹, niż syna tradycji perypatetyckiej, choć przeciw jej pojęcia i język z takim uporem podejmuje. Z drugiej strony postać Gdańszczanina wydaje się szczególnie interesująca, jako że w odróżnieniu od Bacona i Komeńskiego, sytuujących się poza tradycją arystotelesowską i prowadzących z nią polemikę, świadczy o zachodzących w niej zmianach. Keckermann – jak pokazaliśmy już wielokrotnie – przyjmuje rozróżnienie na dyscypliny praktyczne i teoretyczne i czyni z niego zasadę, na której opiera swoje wykłady publiczne i prywatne w okresie

¹ Takie zestawienie u HOTSONA, *Johan Heinrich Alsted, op. cit.*, s. 229.

gdańskim². Zarazem jednak nadaje tej zasadzie inny, w pełni nowy sens. Rozróżnienie między teorią a praktyką pojmuję bowiem przede wszystkim jako rozróżnienie między zadaniem aparatem konceptualnym a jego zastosowaniem. W matematyce np.:

uznajemy już za przyjęte przez naszych słuchaczy rozróżnienie między nauką a sztuką: pierwsza to poznanie rzeczy, którym się zadowalamy, dzięki czemu nie postępujemy dalej przy wykonywaniu pewnych dzieł. Sztuka natomiast to poznanie, którym się nie zadowalamy, lecz poczawszy od niego możemy zacząć tworzenie jakiegoś dzieła. I tak matematyka jest albo nauką, kiedy umysł zadowala się spekulacją i kontemplacją ilości, albo sztuką, kiedy rozważa się ilość w ten sposób, by jej poznanie doprowadziło do powstania jakiegoś dzieła³.

Nie należy dać się zwieść typowemu arystotelesowskiemu językowi, ponieważ w rzeczywistości Keckermann ma tu na myśli to, że teoria jest po prostu swego rodzaju wstępem, znajdującym swoją pełnię wyłącznie w zastosowaniach „technologicznych”, tj. w powyższym przypadku w geografii⁴ i żeglarsztwie. Do rozważań na temat relacji między praktyką i te-

² Na temat organizacji nauki w gdańskim gimnazjum, a w szczególności na temat przełomu, który dokonał się za sprawą Keckermanna zob. cytowane już prace B. NADOLSKIEGO i L. MOKRZECKIEGO. Trochę informacji znaleźć też można w starym E. Praetorius, *Athenae Gedanenses* Lipsiae 1713, s. 46–50. Ogólne omówienie nauczania nauk przyrodniczych i różnego rodzaju informacje u J. S. FREEDMANA, „Professionalization” and „Confessionalization”: the Place of Physics, Philosophy, and Arts Instruction at Central European Academy Institutions during the Reformation Era, „Early Science and Medicine”, 2001, 6, 4, s. 334–352.

³ *Systema compendiosum totius mathematices hoc est geometriae, opticae, astronomiae et geographiae, publicis praelectionibus, anno 1605 [...]. In fine accessit brevis commentatio nautica, ab eodem autore ibidem proposita anno 1603*, Hanoviae 1617, s. 43–44: „Iam id praesupponimus, notam esse auditoribus quid intersit inter scientiam et artem: etenim scientia est notitia rerum in qua acquiescimus, ita ut non progrediamur ad aliquod opus efficiendum. Ars autem est notitia, in qua non acquiescimus, sed a qua progredimur ad productionem certi alicuius operis. Sic ergo mathematica est vel scientia, cum in speculatione et contemplatione quantitatis mens acquiescit, vel est ars quae sic quantitatem considerat, ut ex ea cognita velit aliquod opus producere”.

⁴ Nie należy lekceważyć, jak się zdaje (M. BÜTTNER, *Die geographia generalis von Varenius. Geographischen Weltbild und Providentiallehre*, Wiesbaden 1973, s. 172–205; K. AUGUSTOWSKIEJ, *Wstęp*, op. cit.), wpływu Keckermanna *Systema geographicum libri II publice olim praelecti*, Hanoviae 1611, na rozwój geografii jako dyscypliny naukowej. Co do kontekstu kulturowego, zob. uwagi L. MOKRZECKIEGO, *Zwizek teorii z praktyką w dorob-*

orią trzeba będzie powrócić przy analizie dzieł z zakresu filozofii praktycznej. W tym miejscu wystarczy to krótkie wprowadzenie, pozwalające umieścić we właściwej perspektywie traktat z zakresu „fizyki”, czyli dyscypliny zaliczanej przez Keckermanna do „nauk”, a przez Arystotelesa do dziedzin teoretycznych⁵. Nawet tutaj, można powiedzieć, nie znika dominacja wymiaru praktycznego i to przynajmniej w dwojakim sensie. Po pierwsze, ponieważ fizyka – jak poprzednio metafizyka – dostarcza szeregu pojęć, które znajdują później bezpośrednio zastosowanie w sporach teologicznych, np. pojęcie „miejsca” w kwestii chrystologicznej. Po drugie, opisywanie świata natury ma niewątpliwie cel moralny i służy budowaniu. Świat jawi się u Keckermanna jako uporządkowany kosmos, rezultat dzieła stwórcy. Poza tym jednak w Keckermannowym ujęciu „fizyki” dostrzec też można pewien wątek *lato sensu* pedagogiczny, przewijający się przez całe dzieło i tłumaczący zarówno dobór argumentów, jak i jego znaczne rozmiary. Chodzi o nieustanny wysiłek Keckermanna, by z tradycyjnej filozofii przyrody czerpać punkty odniesienia, pozwalające na ocenę wszystkich najważniejszych nowości w nauce XVI stulecia. Nie po raz pierwszy podręcznik Keckermanna chce być kompasem umożliwiającym orientację w dżungli nowinek, niosących w sobie – jak ostrzega on sam – niesłychany wprost ładunek, potencjalnie destabilizujący przyjęty dotychczas – mniej lub bardziej jednogłośnie – obraz kosmosu.

Filozofia natury *ad maiorem Dei gloriam*

Nie można powiedzieć, by wśród współczesnych badaczy, zajmujących się Keckermannem *Systema physicum*⁶ cieszyło się tym samym zainteresowaniem co jego dzieła z zakresu logiki i teologii. Przyczyniły się do tego niewątpliwie jego znaczne rozmiary oraz różnorodność i złożoność poruszanej w nim tematyki. Czynniki te nie zniechęciły natomiast wydawców współczesnych Keckermannowi, którzy w ciągu zaledwie kilku lat opublikowali to dzieło aż trzykrotnie (były to nie tyle trzy

ku uczonych gdańskich doby baroku i Oświecenia (na przykładzie problematyki morskiej), „Rocznik Gdański”, t. 54 z. 1 1984, s. 133–143.

⁵ *Metafizyka*, V, 1.

⁶ *Systema physicum septem libris adornatum et Anno Christi MDCVII publice propositum in Gymnasio Dantiscano [...]*, Hanoviae 1610.

odrębne wydania, ile raczej przedruki: Gdańsk 1610, Hanau 1610 i 1612⁷). Wprowadzenie do kursu filozofii wykładów z nauki o przyrodzie nie było z pewnością niczym nowym w tradycji reformacyjnych szkół, zważywszy że sam Melanchton wprowadził studia nad tą dyscypliną w wyniku głębokich rozważań, które – prawdę powiedziawszy – zrodziły się bardziej na gruncie teologicznym i biblijnym niż przyrodniczym. Wraz z *praeceptor Germaniae* Pawłowe pojęcie „prawa” z *Listu do Rzymian* zostało zbliżone do arystotelesowskiego pojęcia sprawiedliwości „rozdzielającej”. Oznaczało to przypisanie wartości pozytywnej – wbrew pewnemu luterzańskiemu augustianizmowi – społeczności ludzkiej i rządzącym nią zasadom. Tym samym jednak oznaczało uznanie wartości przyrodzonych różnic indywidualnych, które także Boża sprawiedliwość uwzględnia i ogólnie rzecz biorąc wartości natury, jako miejsca szczególnego, w którym wyrażają się *vestigia Dei*⁸. Na stronicach *De anima* Melanchtona to nawiązanie do społeczności ludzkiej i natury prowadzi do zbudowania złożonej teorii antropologicznej o charakterze dualistycznym, opartej na teorii „duchów” (*spiritus*), tj. substancji pośrednich między ciałem a duszą, odpowiedzialnych za wszelkie procesy fizjologiczne⁹, powodując jednak tym samym ponowne wprowadzenie nauki o przyrodzie do autentycznie chrześcijańskiego programu dydaktycznego.

U Keckermanna do tej podstawowej tendencji dochodzi – jak zwykle – dążenie do kompletności i systematyczności, które w pewnym sensie prowadzi do realizacji programu Melanchtona, a zarazem powoduje, że dzieło Keckermanna staje się swego rodzaju małą encyklopedią nauk przyrodniczych. Przynajmniej w sferze zamiarów, bowiem ich spełnieniu przeszkodziła przedwczesna śmierć autora. *Systema physicum* zatem, które w ostatecznej wersji miało mieć dziesięć lub jedenaście ksiąg, składa się z sześciu ksiąg i połowy siódmej. Opracowujący pośmiertne wy-

⁷ Następne wydanie w Hanau 1617 i 1623.

⁸ D. BELLUCCI, *Science de la nature et Réformation. La physique au service de la Réforme dans l'enseignement de Philippe Mélancthon*, Geneve 1998. Interpretację tę przedstawiłem w *Filipa Melanchtona filozofia natury*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 44, 2000, s. 171–176. Na temat filozofii natury u Melanchtona zob. badania S. KUKUSAWI, a zwłaszcza *The Transformation of Natural Philosophy. The Case of Philip Melancthon*, Cambridge 1995.

⁹ D. BELLUCCI, *op. cit.*, rozdział I, gdzie koncepcję tę zbliża się do koncepcji neoplatonickich (Pico).

danie dzieła zaznacza, że powstał „bardziej ogólny zarys (*delineatio*) niż specjalistyczny, skończony wykład”¹⁰. Uwzględniając jednak te ograniczenia, dość oczywiste jest, że zamiarem Keckermanna było stworzenie dzieła, którego części *grosso modo* odpowiadałyby *libri naturales* Arystotelesa¹¹. W ten sposób na nieco ponad tysiącu stron Keckermann w sposób ogólny traktuje o tym, co pojawia się w różnych miejscach w dziełach Stagiryty, nadając tym treściom wymiar systematyczny, którego brakowało w oryginale. Jest to zatem zasadniczo ta sama operacja, która została przeprowadzona w przypadku logiki. Jednak takie rozmieszczenie treści świadczy zarazem, moim zdaniem, o tendencji do włączenia do filozofii przyrody w tradycyjnym sensie, tj. wyjaśnienia ogólnych zasad teoretycznych leżących u podstaw nauk przyrodniczych, tematów i problemów ściśle „naukowych”, tj. odnoszących się do poszczególnych nauk, postrzeganych jako autonomiczne i niezależne. W związku z tym znajdziemy tutaj z jednej strony rozmaite problemy ściśle filozoficzne (materia i forma, wieczność świata, natura intelektu), a z drugiej jednak Keckermann wypełnia traktat przede wszystkim nieskończoną liczbą problemów z dziedziny biologii, fizjologii, astronomii, medycyny itd. Mamy tu zatem do czynienia z równowagą między fizyką spekulatywną a fizyką zajmującą się badaniem szczegółowych zagadnień z zakresu przyrody, choć, jak u wielu arystotelizujących autorów z końca XVI wieku¹², ta druga zdaje się przeważać, przynajmniej pod względem ilości.

Znamienne jest poza tym to, czego dowiadujemy się na temat zamysłu Keckermanna, by uznać jego filozofię przyrody za pierwszą część trzyczęściowego projektu (nie wiadomo, czy miały to być prywatny kurs czy publikacja): po *opus creationis*, czyli właśnie fizyce, miałyby przyjść ko-

¹⁰ *Systema physicum, op. cit., epistola dedicatoria* P. Janichiusa, ucznia Keckermanna.

¹¹ I tak, pierwsza z 7 ksiąg *Systema Physicum* poświęcona jest zasadom obowiązującym w przyrodzie (*Physica* 1 i 2), druga – niebu i jego elementom (*De coelo*), trzecia – ciału mieszanemu i ciału ożywionemu (*De generatione et corruptione, De anima* 1–2, *Parva naturalia*), czwarta – człowiekowi (*De anima* 3), piąta – zwierzętom i roślinom (*De generatione animalium, De partibus animalium, De plantis*), szósta – zjawiskom, „które mają miejsce na wysokości” (*Meteorologica*), a fragment siódmej – światu (*De mundo*).

¹² Zob. E. KESSLER, *Metaphysics or Empirical Sciences? The two Faces of Aristotelian Natural Philosophy in the Sixteenth Century*, w: *Renaissance Reading of the Corpus Aristotelicum, Proceedings of the conference held in Copenhagen 23–25 April 1998*, opr. M. Pade, Copenhagen 2001, s. 79–101.

lej na *opus redemptionis* i *opus sanctificationis*¹³. Schemat ten odpowiada strukturze *Katechizmu Heideberskiego* (1563), tj. tekstu doktrynalnego, który był dla Keckermanna punktem odniesienia. W ten sposób, wraz z wezwaniem apostoła Pawła, by dostrzegać ślady Boga w stworzeniu (Rz 1, 20), klasycznym już elementem melanchtońskiego dziedzictwa, poznanie przyrody zostaje przez Keckermanna opisane w taki sposób, by podkreślić jego teologiczne i moralne znaczenie. Jest ono bowiem

pobożnym, gorliwym i skromnym rozważaniem, medytacją i kontemplacją rzeczy natury, stworzonych przez Boga i przez naturę, która jest Jego szafarką; dzięki temu ludzki umysł powinien poznawać moc Bożą i odczuwać wobec niej trwogę, podziwiać Jego mądrość i głosić Jego dobroć.

Osobisty wkład Keckermanna polega jednak na zacieśnieniu ogromnej *copia rerum* stworzenia do schematów dostarczonych przez „logikę” i uczynienie z niej w ten sposób dyscypliny, której można nauczać:

godne podziwu jest to, że dzięki logice potrafimy ją zamknąć w wąskich ramach, sprowadzając ją do trzech kategorii, tj. podmiotu, przyczyn i istotnych własności, zgodnie z podstawami metody syntetycznej, wedle której naucza się fizyki¹⁴.

¹³ *Systema physicum, op. cit., epistola dedicatoria*: „Etenim hoc erat ipsius institutum, plene adornare integra aliquot Systemata, quae secundum articulos fidei Christianae essent distributa, ita ut his opus creationis, opus redemptionis et opus sanctificationis absoveret; atque in secundo quidem opere de Deo imprimis, eiusque Filio Jesu Christo *theanthropoi* contra Arrianos praecipue ac Samosatenianos fundamentaliter pertractare; in tertio vero de Spiritu Sancto, ac vita Christiana erga Deum in pietate, erga proximum in charitate gerenda doceret, in primo denique totam physicam traderet, hoc est omnes res creatas, praecipue quarum in Sacris literis mentio fit, res inquam vilissima quoquo modo existentes et de quibus ulla haberi cognitio potest, cum suis principis sive causis, affectionibusque loculenter persequeretur, et ita quidem ut omnia ea ad Creatorem suum, tamquam primum principium a quo pendent devote reduceret”.

¹⁴ *Ibidem*, s. 2–3: „[...] Naturalium rerum a Deo et eius ministra natura productarum pia, devota ac modesta cogitatio, meditatio ac contemplatio, cuius adminiculo Dei potentia agnoscere et vereri, sapientiam mirari, bonitatemque predicare mens humana tenetur. [...] Admirabile tamen est, quod Logicae beneficio in tales angustias et cancellos eam possimus arctare et in tres classe redigere, subiectum nempe, causas et propria, prout ratio methodi Syntheticae, secundum quam Physica traditur, requirit”.

Jest to oczywiście odwołanie do pouczeń z *Systema logicae*, nakazujących wykładanie fizyki jako *scientia*, czyli dyscypliny teoretycznej, według porządku „syntetycznego”, czyli takiego, który wychodzi od zasad i przyczyn i wyprowadza z nich wnioski. Dochodzi się więc do tego, „co jest nam bardziej znane”, do ciał naturalnych i ich właściwości, czyli zjawisk, poczynając od tego, co jest „lepiej znane z natury”, czyli od samych zasad¹⁵. Zasady, czyli forma, materia, przestrzeń, czas i ruch, są zatem przedmiotem pierwszej księgi traktatu. Stanowi on więc rodzaj systematycznej egzegezy – jak już powiedzieliśmy – pierwszych dwóch ksiąg *Fizyki* Arystotelesa. Rozważania na temat zasad nie ograniczają się jednak do zasad naturalnych, zważywszy, że natura ze swej strony „sama jest zwyczajną mocą Bożą lub raczej jakąś boską siłą, obecną w ciałach; dlatego słusznie się mówi, że w każdej substancji przyrody istnieje jakieś bóstwo”¹⁶. Natury więc nie można studiować wyłącznie *iuxta propria principia*, zgodnie z tendencją utrwaloną we włoskiej filozofii natury (Pomponazzi, Telesio, Bruno). Tak jak w przypadku innych herezji Keckermann dowodzi, że jej bezbożne wnioski wynikają z błędnych przesłanek logicznych lub z niezrozumienia czy niewłaściwego zastosowania zasad arystotelesowskich.

To polemiczne napięcie jest widoczne już od pierwszych stron i uświadamia, że Keckermann traktuje swoją księgę poświęconą filozofii przyrody nie inaczej niż pozostałe traktaty, czyli przede wszystkim myśląc o tym, by jego młodzi czytelnicy nauczyli się odróżniać słuszne nauki od fałszywych i niebezpiecznych. Nie inaczej niż *Systemata* z dziedziny logiki, teologii czy – jak zobaczymy – etyki lub polityki, dzieło poświęcone fizyce ma być przede wszystkim przewodnikiem po morzu nauk (lub pseudonauk) późnego renesansu – epoki wrzenia, a wręcz kryzysu „para-

Niesłuszny wydaje się zatem pogląd S. WOLLGASTA (*Philosophie in Deutschland, op. cit.*, s. 73), że Keckermann zamierza zastosować metodę analityczną (wywodzącą się z jego „praktycznego” podejścia) nie tylko w filozofii i teologii, ale także w naukach o przyrodzie i przede wszystkim w fizyce. Wkład Keckermannna polegał, moim zdaniem, na utrzymaniu metody syntetycznej, a tym samym specyfiki dyscyplin teoretycznych, *mimo* w gruncie rzeczy ich praktycznej orientacji.

¹⁵ Jak już wspomnieliśmy (s. 45 i 118–119) Zabarella zalecał stosowanie w fizyce metody „analitycznej”, jednak w tym przypadku chodziło mu nie o porządek wykładu, lecz o porządek poszukiwania i poznania przyczyn zjawisk.

¹⁶ *Ibidem*, s. 16–17: „Ipsa ordinaria Dei potentia atque adeo divina quaedam vis corporibus infusa, ita ut recte dicatur, in omnibus rebus naturalibus numen inesse”.

dygmatów” – i w tym kontekście, także po prostu przewodnikiem bibliograficznym w obszernej literaturze na ten temat czy raczej na te tematy, wzięwszy pod uwagę rozmaitość poruszanych zagadnień. Obok nazwisk wybitnych szesnastowiecznych filozofów przyrody czy naukowców (Tycho Brahe, Jean Fernel, Paracelsus), po autorów wielkich kompilacji (Scaligero, Bodin), źródła Keckermanna to niezliczona liczba autorów, również dzisiaj mało znanych lub w ogóle nieznanymi, tekstów z dziedziny patologii, fizjologii, kosmografii, ale także magii naturalnej, traktatów o *theriaca* (czyli panaceum), o „opliatrii” (jak wyleczyć ranę poprzez oddziaływanie na broń, która ją spowodowała) czy o leczniczej mocy jednoróżca. Sytuacja ta skłania do przekonania, że w odróżnieniu od innych dziedzin, takich jak dyscypliny logiczne czy retoryka, nauczanie „nauk przyrodniczych” jest – w oczach Keckermanna – wciąż jeszcze dalekie nie tylko od zdefiniowania kanonu lektur, ale także po prostu ograniczenia swojego przedmiotu. Niedokończony *Systema physicum* Keckermanna z pewnością nie przyniesie satysfakcjonującego rozwiązania tego problemu. Jest to jednak problem z zakresu historii edukacji, a zatem w tym miejscu nie interesuje o nas bezpośrednio.

Pseudonauki: alchemicy

Powróćmy jednak do tematyki pierwszej księgi. Wystarczy rzut oka na pierwsze strony traktatu, by dostrzec, że Keckermann zbudował swój wykład jak zwykle, tj. z jednej strony mając na uwadze porządek systematyczny, a z drugiej polemiczną batalię, czyli doktryny filozoficzne i naturalistyczne, które należy obalić. W przypadku teorii naturalnych zasad, tj. materii i formy („brak” zostaje od razu wykluczone z traktatu¹⁷), obszerny wykład przyczyn, które każą filozofowi przyrody dopuścić istnienie „pierwszej materii”, zamyka się polemiką z „chemikami”, czyli tymi, którzy przeczą jej istnieniu¹⁸. Ich zdaniem, tj. zdaniem alchemików, praktykujących *ars destillatoria*, trzech podstawowych ciał: soli, siarki i rtęci nie można dalej rozłożyć, więc nie ma materii pierwszej. Być może warto w tym miejscu przytoczyć fragment, w którym widać dystans, dzielący

¹⁷ *Ibidem*, s. 4: „[moneo] privationem non posse esse principium seu causam constituentem corpus naturale, cum non sit substantia”.

¹⁸ *Ibidem*, s. 4–10.

poglądy tych nowych uczonych, zrodzone w laboratoriach, pośród alembików, od logicznego i książkowego stanowiska Keckermanna:

Stwierdzeniami tymi dowodzą całej swej ignorancji w zakresie logiki, ponieważ sądzą, że można oddzielić to, co jest pierwsze, od tego, co jest drugie, rodzaj od gatunku, tak jak można je wyróżnić [logicznie]. [...] Ale rodzaje od gatunków można odróżnić, ale nigdy oddzielić, ponieważ nie chodzi o dwie odrębne rzeczy, lecz o stopnie tej samej, niepodzielnej rzeczy.

Chemicy chcą, by pierwsza materia była uchwytana zmysłami, podobnie jak można zobaczyć i dotknąć ich *tria principia*. Tym samym rozróżnienie logiczne traktują jako rozróżnienie realne i dochodzą do przekonania, że pierwsza materia, będąca „rodzajem” naturalnego ciała, jest jego „częścią”, składowym elementem fizycznym. Równie błędnie można by powiedzieć, że np. ziemia jest „rodzajem” Adama, podczas gdy była ona jedynie elementem, z którego składało się jego ciało¹⁹. Wysunięty przeciw chemikom zarzut, że „nie są logiczami”, musiał – wbrew woli Keckermanna – brzmieć w ich uszach jak komplement, ponieważ zajmowali się oni nie logicznymi rozróżnieniami, nie *primae et secundae notiones*, lecz sub-

¹⁹ *Ibidem*, s. 10. „Hi [...] omnes produnt suam ignorantiam logicam, dum nempe existimant prima a secundis et generalia a specialibus ita distingui ut separari possint, id quod est falsum; siquidem ita potius distinguuntur genera a speciebus, ut separari numquam possint; quia non sunt duae separatae aut separabiles res, sed sunt gradus in una eademque indivisa re”.

A w jednym z przypisów (*ibidem*, s. 10–11) czytamy: „Alchymistae, quando cum ipsis disputatur de materia prima, cum non sint logici, semper hoc volunt, ut ipsis materia prima a materia secunda separetur, ut ambae sensu deprehendi possint. Verum sicut genus impossibile est separari a sua specie, ita etiam impossibile est separari illud quod constituit genus, sicut genus a specie et species a genere separatim cognosci queat. Eadem ratione materia prima, quia est genus corporis naturalis, a corpore naturali non potest separari etc. Caeterum, nemo umquam dixit, quod terra aut aqua sit genus hominis, siquidem terra etc. est tantum pars ex qua homo miscetur. Nam terra fuit antequam homo crearetur. Itaque genus Adami non fuit terra, atque adeo non est mirum, quod Adamus in terram iterum fuit conversus et quod terra sit separata ab Adamo. At vero ita hominem non potes separare ab animali, ut terra fuit separata ab Adamo et sicut ex cadavere eius post putrefactionem facta fuit terra ac cinis. Diu igitur destillabunt et frustra quidem Chymici, ut separent animal ab homine, sive ut destillent animal ab hoc viro, ut animal separatim existat ab hoc viro et extra hunc virum, ut quidem sal sulphur et mercurius separantur a corporibus naturalibus. Alia enim ratio est separationis partis a toto”.

stancjami – właśnie – chemicznymi i ich medyczną skutecznością, zgodnie z „operatywną” koncepcją wiedzy, wykraczającą daleko poza pedagogiczny „praktycyzm” Keckermanna.

Z drugiej strony polemika z alchemikami i zwolennikami Paracelsusa powraca czasem w tekście w nieco innym odcieniu i być może warto się na niej na chwilę zatrzymać. Póki co można powiedzieć, że na niechęć dla Paracelsusa i jego zwolenników, spośród których Keckermann wspomina przede wszystkim Oswalda Crolla²⁰, musiały się złożyć różne przyczyny, mniej lub bardziej „naukowe”: po pierwsze częste wiązanie przedstawicieli „chemii” z radykalniejszymi nurtami reformacji, które Keckermann wielokrotnie piętnuje²¹, poza tym fakt, że domyślnie kwestionowali oni tradycyjną kosmologię i teorię niezniszczalności nieba²², wprowadzili dziwne innowacje terminologiczne, konceptualne i techniczne i wreszcie, byli zwolennikami radykalnie empirycznej metodologii, odpornej na jakąkolwiek systematyzację²³. Dostyc, by uczynić z nich niebezpiecznych szarlatanów, stojących poza światem „trzeźwej” nauki. Szczególnie znamienne wydaje mi się tutaj fakt, że Gdańszczanin obłożył anatamą jako „alchemię” także logikę lullistów²⁴, oskarżając ją o niczym nie poparte obietcy-

²⁰ Np. na s. 419 i 783 gdańskiego wydania. Oswald CROLL (1560–1608), lekarz, alchemik oraz dyplomata, czynny na dworze cesarskim w Pradze, a przede wszystkim autor słynnej *Basilica Chymica* (Zob. ostatnio J. HAUSENBLASOVÁ, *Oswald Croll and his Relation to the Bohemian Lands*, „Acta Comeniana”, n.s. 15–16, 2002, s. 169–182). Warto podkreślać, że Keckermann cytuje główne dzieło Crolla, wydane prawdopodobnie w 1609 roku. To dobre świadectwo o tym, że Gdańszczanin aż do śmierci na bieżąco śledził literaturę naukową.

²¹ Zob. wypowiedź Keckermanna przytoczoną na s. 33. Na ten temat zob. H. Trevor Roper, *The Paracelsian Movement*, w: *Renaissance Essays*, London 1985, s. 149–199. W odniesieniu do Europy Północnej, a szczególnie Danii, zob. także J. SHACKELFORD, *Unification and the Chemistry of the Reformation*, w: M. REINHARDT (opr.) *Infinite Boundaries. Order, Disorder, and Reorder in Early Modern German Culture*, Kirksville 1998, s. 291–312.

²² Myślę, że do pewnych teorii Paracelsusa nawiązuje Keckermann na s. 631, kiedy mówi o „ekskrementach”, które – jak twierdzi „lud i niektórzy podający się za uczonych” – wydobywają się z gwiazd. Paracelsus bowiem zwykł wprowadzać do swego systemu naukowego elementy kultury ludowej, m.in. właśnie wyobrażenie o ekskrementach z gwiazd. Zob. G. ZANIER, *L'espressione e l'immagine. Introduzione a Paracelso*, Trieste 1988, s. 47 i n.

²³ *Ibidem*, rozdział I.

²⁴ Zob. *supra*, s. 20. Zob. na ten temat C. VASOLI, *Bartholomaeus Keckermann e la storia della logica*, op. cit., s. 253.

wanie możliwości zdobycia wiedzy na skrót, a nie za pośrednictwem długiego i żmudnego treningu. Pod tym względem alchemia kwestionowała przyświecające mu pedagogiczne zasady i w związku z tym musiało go też niepokoić przenikanie nauk Paracelsusa do szkół i uniwersytetów, z wszystkimi tego negatywnymi skutkami, które to zjawisko Keckermann miał możliwość obserwować w niedalekiej Hesji, w Marburgu²⁵ i przede wszystkim na dworze Kassela, gdzie Landgraf Maurycy chronił alchemików i gdzie kwitły wszystkie hermetyczne i neoparacelsjańskie nurty późnego renesansu²⁶. Być może warto zauważyć, że także w tym przypadku krok, na który nie powążył się ostrożny i tradycyjny Keckermann, uczynił jego „uczeń” Alsted – synkretyk *par excellence* – w swojej encyklopedii przypisując alchemii i lullizmowi poczesne miejsce²⁷.

Rozważania na temat alchemii są jednak trochę mniej jednoznaczne niż mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka, a w zarzutach Keckermanna pojawiają się od czasu do czasu pęknięcia, czy też – jak się woli – pewne punkty otwarcia. Czasem przyjmuje postawę całkowicie negatywną, np. w drugiej księdze (jak pamiętamy, poświęconej niebu), gdzie zaprzecza, jakoby *spiritus* rzekomo destylowany przez alchemików był materią czystszą niż samo niebo i by w konsekwencji mógł się wznieść aż w rejony ponadksiężycowe²⁸. Podobne stanowisko przedstawia w trakcie wykładu na temat metali w piątej księdze. Tym razem chodzi mu o obalenie tezy chemików, że metale i kamienie (*fossilia*) należy uznać za natury niemal ży-

²⁵ Zob. HOTSON, *Alsted, op. cit.*, s. 53.

²⁶ Zob. L. THORNDIKE, *History of Magic and Experimental Science*, 8 t., New York 1923–1958, t. VII, rozdział VI. B.T. MORAN, *The Alchemical World of the German Court. Occult Philosophy and Chemical Medicine in the Circle of Moritz of Hessen (1572–1632)*, Stuttgart 1991, interesujący także ze względu na ogólny obraz różnych prądów późnorenesansowego neoparacelsjanizmu i hermetyzmu. Należy tu przypomnieć postać Gocleniusa Młodszego (zob. THORNDIKE, *op. cit.*, t. VII, 139 i n. i *passim*, MORAN, *op. cit.*, s. 36 i *supra*, rozdział I przypis 6) rówieśnika Keckermann, który mógłby być bezpośrednim celem ataków Gdańszczanina wymierzonych w alchemię. O antyparacelsyzmie w kręgach bliższych Keckermannowi zob. także R. BRÖER, *Antiparacelsismus und radikale Reformation. Ernst Soner (1573–1612) und der Sozinianismus in Altdorf*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 68, 2004, s. 117–147.

²⁷ Zob. HOTSON, *Alsted, op. cit.*, s. 83 i n. Keckermann musiał uważać te prądy za całym realne zagrożenie dla swojego środowiska. Warto tu przypomnieć jego ucznia, Konrada Berga, który po lekturze dzieł Alsteda stał się zwolennikiem logiki lullistycznej, zob. H. HOTSON, *Johann Heinrich Alsted's Relations, op. cit.*, s. 27–28 i 68.

²⁸ *Systema physicum, op. cit.*, s. 94–95.

we. W tym przypadku jednak postawa Keckermanna jest już odmienna i dostrzec można pewną tendencją do szukania kompromisu. Podstawą właściwego rozwiązania tego sporu wciąż jest dla niego tradycyjna teoria, za materię metalu uznająca skondensowany wyziew (*halitus*), parę (*vapor*), która przeobraża się w ciało stałe i zyskuje twardość. Keckermann dodaje jednak, że taka materia nie może być po prostu wodą, lecz musi być wodą szczególną: „jakąś lepką i ziemistą, nasyconą wodą, *spiritus* rtęci i siarki”²⁹, pragnąc tym samym zbliżyć się do teorii, którą znaleźć można w podręczniku przypisywanym Arabowi Geberowi i zazwyczaj wykorzystywanym przez alchemików³⁰. Jednak, tłumaczy Keckermann, wracając do typowo arystotelesowskich kategorii, na tę papkę nasyconą siarką i rtęcią oddziałuje ciepło nieba, ziemskie bowiem nie jest wystarczające. Dopiero za jego sprawą maź dojrzewa, schnie i twardnieje tak, że nabiera cech zazwyczaj przypisywanych metalom³¹. Jednym słowem w tym przypadku, i to w istotnym punkcie teoretycznym, odnosi się wrażenie, że autor *Systema physicum* poświęcił wiele uwagi naukom chemików, starając się dokładnie rozróżnić, co z tych nauk można przyjąć. Analogicznie Keckermann odnosi się przychylnie do idei, że pewna czynna zasada formalna jest obecna w kamieniach i metalach i tłumaczy ich własności lekarskie

Niektórzy fizycy, zwłaszcza chemicy, dzielą ciała naturalne na zwierzęta, rośliny i minerały, którego to podziału nie należy całkowicie odrzucać, ponieważ odtwarza on ów podział ciała naturalnego, który podaliśmy wcześniej; jest ono bowiem mieszaniną albo doskonałą, albo niedoskonałą; jeśli jest niedoskonała lub ożywiona, czyli żywa w sposób doskonały i właściwy, jest albo zwierzęciem, albo rośliną; albo jest nieożywiona, czyli żywa przez analogię, a wówczas jest kamieniem albo minerałem. Że dalej minerał ma rzeczywistą formę odrębną od form żywiołów, można dowieść patrząc na czynne wła-

²⁹ *Ibidem*, s. 593: „Viscosa quaedam ac terrestris aqua, spiritibus mercurialibus et sulphureis, tamquam metallorum formatoribus repleta sit”. Teoria, że materia metali jest płynna, na poprzedniej stronie przypisana została Erastowi, Platonowi i wreszcie „Albertus Magnus, itemque Agricola, et Carerius et Libavius”.

³⁰ Na temat Gebera zob. A.G. DEBUS, *The Chemical Philosophy*, New York 1977, 2 vol., vol. I, s. 128 i n. Na temat teorii metali zob. Gerard DORN, *Clavis totius philosophiae chemicæ*, w: *Theatrum Chemicum*, Argentorati 1659–1661 (przedruk Torino 1981), 6 vol., vol. 1.

³¹ *Systema physicum*, *op. cit.*, s. 593–594.

sności, które są wyraźnie inne niż w żywiolach, zważywszy, że z żywiolami nie można przeprowadzać owych czynności medycznych, które można przeprowadzać z minerałami, np. kamieniami, sokami i innymi rzeczami tego rodzaju³².

Te częściowe ustępstwa nie powinny jednak przysłonić błędów, w które owi chemicy popadają, kiedy od właściwych przesłanek dochodzą do krańcowego panwitalizmu, nie zdając sobie sprawy z tego, że mówienie o „zrodzeniu” złota ze złota (wkrótce zobaczymy, że temat złota ma w rzeczywistości centralne znaczenie)³³, o „karmieniu”, „korzeniach”, „wzroście”, „chorobach” metali, można uznać co najwyżej za wypowiedzi metaforyczne (*tropice*), metalom bowiem nie można przypisać prawdziwej fizjologii³⁴.

Z punktu widzenia zasad filozofii przyrody krytyka chemików w gruncie rzeczy do tego się sprowadza. Jeśli dobrze się przyjrzeć, jest to stosunkowo niewiele, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę, iż Keckermann znał niewątpliwie wiele znacznie silniejszych argumentów teoretycznych, które składały się na najostrzejszą krytykę alchemii przeprowadzoną przez kalwińskiego teologa Thomasa Erastusa³⁵. Jego stanowisko, wypra-

³² *Ibidem*, s. 588–589: „Nonnulli physici, praesertim chymici, omne corpus naturale distinguunt in animale, vegetabile et minerale. Quae divisio non omnino repudianda est, utpote explicans istam partitionem corporis naturalis, quam antea tradidimus; quod nempe sit vel perfecte, vel imperfecte mixtum; et imperfecte mixtum, vel animatum et proprie perfecteque vivum, nempe animal et planta; vel inanimatum et quadam analogia vivum, videlicet fossile aut minerale. Quod autem minerale revera habeat distinctam formam ab elementorum formis, probari evidenter potest ex viribus ipsorum, quas plane distinctas habent a viribus elementorum; quia elementa non habent eas operationes in medicando, quas habent mineralia, exempli gratia, gemmae, succi et eiusmodi alia”.

³³ *Ibidem*, s. 589: „Quod autem Chymici quidam statuunt fossilia, atque adeo metalla proprie esse corpora viva, non minus ac plantae sunt corpora viva, id propterea consistere non potest; quia fossilia et metalla non aluntur et nutriuntur; secundo quia non generant, nutrire autem et generare sunt propria essentialia vivi corporis. Quod autem non generant metalla, neque nutriantur, ipsa ocularis experientia testatur; si enim massam auri diutissime serves aut in terra abscondas, nunquam experieris eam vel alimenti aliquid assumere, vel sibi simile procreare”.

³⁴ *Ibidem*, s. 589–590.

³⁵ *Explicatio quaestionis famosae illius, utrum ex metallis ignobilis aurum verum et naturale arte constari possit*, [Basileae] 1572. Keckermann zna także polemikę, jaką z Paracelsusem prowadził chemik (zwolennik Ramusa) Andreas Libau [Libavius], *Alchymia, recognita, emendata et aucta*, Francofurti 1606. Na temat tych polemik zob. THORNDIKE, *History, op. cit.*, t. V, s. 651 i n. i VI, s. 238 i n.

cowane na bogatej i szczegółowej analizie tez przeciwników, polegało zasadniczo na zredukowaniu ich do jednej zasady, że nieszlachetne metale można „sprowadzić” do ich szlachetnego rodzaju, tj. do złota, i naturalnie na obaleniu tej konkluzji. Rozczaruje się jednak ten, kto równie radykalnej krytyki spodziewa się po Keckermannie. Z jego słów można wręcz wywnioskować, że idea transmutacji była do przyjęcia, przynajmniej z grubsza. Kamienie i minerały nie są bowiem dla Keckermanna *species perfectae*, czyli ostatnimi i niesprowadzalnymi rodzajami. Nic nie stoi na przeszkodzie, by jedno z nich przemieniło się w inny³⁶. Od chemików poza tym Keckermann przejmuje przekonanie, że złoto jest *nobilissima species* metali i wychwala je, ponieważ jego trwałość „nosi w sobie ślady nieśmiertelności”³⁷. Jeśli zatem Keckermannowa krytyka zasad chemii nie jest radykalna lub raczej przejmuje po części te same idee i stara się je w jakiś sposób zmieścić w tradycyjnym obrazie epistemologicznym, słuszny wydaje się wniosek, że przyczyn odrzucenia alchemii szukać należy ostatecznie gdzie indziej. Nie chodzi o przyczyny natury teoretycznej, lecz etyczno-socjo-ekonomicznej:

Alchemia jest rodzajem pokusy ubóstwienia się: po pierwsze, ponieważ jest czymś poza ładem; po drugie, ponieważ ludzie, nie zadowolając się Bogiem i naturą, chcą z metali uczynić coś większego i lepszego; po trzecie, Bóg chce, żeby człowiek zdobywał to [złoto i srebro] w pocie czoła, nie w ten sposób i dlatego na to nie pozwala; po czwarte, Bóg pozwala raczej, by czynił to diabeł; po piąte, ludzie ci mają najczęściej potworną wyobraźnię, także w sprawach religijnych³⁸.

³⁶ *Systema physicum, op. cit.*, s. 587–588: „Fossilia, atque adeo metalla quia ad elementorum naturam proprius accedunt et imperfectiora sunt animalibus et plantis, ideo species eorum minus sunt completae et disparatae, quam species animalium et plantarum, et per consequens, nihil hoc naturae adversatur, si fossile unius speciei, mutantur in fossile alterius speciei”.

³⁷ *Ibidem*, s. 599–600: „Aurum analogia quadam, id est inter metalla, quod homo est inter animalia. Idcirco sicut animal respectu hominis et bruti genus est graduale [...] ita quoque metallum est genus graduale respectu auri et aliorum metallorum. [...] Ex generatione auri cognoscenda est constitutio et generatio reliquorum metallorum [...]. Forma ergo auri nobilissima est et omnium efficacissima [...]. Aurum est omnium metallorum durabilissimum et, ut loquuntur Chymici, fixissimum”.

³⁸ *Ibidem*, s. 597–598: „Alchemia est species quaedam tentationis divinae; primo quia aliquod praeter ordinem; secundo quia homines non sunt contenti Deo et natura, quia ali-

Jeśli Bóg i natura wytwarzają różne i odrębne metale, nie czynią tego na próżno, ale w określonym celu. I cel ten będzie musiał pozostać na wieczność dla rodzaju ludzkiego i służyć utrzymaniu ładu w rodzaju ludzkim, w którym z woli Boga są różne stany i warunki, bogaci i biedni, szlachetnie urodzeni i nie, a także ci, którzy pracują i trują się dla innych³⁹.

Praktyka alchemiczna ma destabilizujące konsekwencje. Sprowadzając wszystkie metale do jednego, nie tylko sprzeciwia się naturalnemu porządkowi, ale także podważa się porządek społeczny, także będący wyrazem woli Boga. W ostatecznym rozrachunku zatem to poważne konsekwencje praktyczne alchemii i wątpliwa moralność tych, którzy ją uprawiają, skłaniają autora *Systema physicum* do wydania tak surowego osądu.

Stworzenie. Perypatetycka filozofia przyrody

W omawianym dziele, szczególnie w części poświęconej zasadom fizycznym, natrafiamy na charakterystyczny splot motywów przyrodniczych, moralistycznych i teologicznych, w różnych kombinacjach i zestawieniach. Z jednej strony obserwujemy np. wykorzystanie ogólnych zasad wyprowadzonych z filozofii przyrody do zilustrowania pewnych prawd duchowych, np. kiedy zasadę *finis alterantis est assimilare alteratum* (celem tego, co powoduje zmianę, jest wchłonąć to, co jej uległo), powstała – jak należy przypuszczać – na gruncie fizjologii trawienia, Keckermann rozciąga na relację Boga i stworzeń:

quid plus et melius volunt facere in metallis; tertio Deus in sudore vultus vult acquiri ista, non isto modo, ideo non benedicit; quarto plus Deus hic permittit Diabolo; quinto homines isti plerumque monstruosas habent imaginationes etiam in religione”.

³⁹ *Ibidem*, s. 597: „Etenim quia Deus et natura metalla facit varia ac distincta, utique non frustra id fecit, sed propter certum finem. Iste autem finis in humano genere perpetuus esse debet, simulque talis, qui serviat conservando ordini in humano generi, in quo Deus voluit esse diversos status ac conditiones divitum et pauperum, nobilium et ignobilium, atque adeo eorum, qui labores ac operas suas aliis locant”. Zob. także *Systematis logici plenioris pars altera, op. cit.*, s. 326–334, gdzie w kontekście ćwiczeń z sylogizmów Keckermann broni tezy „Argentum potest transformare in auro”, choć nie bez trudności i nie przestając podejrzewać, że maczał w tym palce diabeł.

Dzięki temu twierdzeniu możemy rozważyć, dlaczego także Bóg chce tchnąć we wszystko własny obraz i wszystko do siebie upodobnić, o ile tylko jest to możliwe. Istnieje jednak pewna różnica [w stosunku do podmiotów fizycznych], ponieważ Bóg, który jest sprawcą obdarzonym intelektem i najwyższą mądrością, ustala pewien stopień, wedle którego pozostałe byty stają się Jemu podobne⁴⁰.

Gdzie indziej natomiast podejmuje zasady nauki arystotelesowskiej, formułując je w taki sposób, by bez uszczerbku dla nich można było przyjąć pewne nowinki teoretyczne. Przykładem takiego podejścia jest omówienie ruchu miejscowego „gwałtownego”. Pobrzmiewa tutaj echo długich i tradycyjnych już dyskusji na temat natury i możliwości ruchu bezwładnościowego, w szczególności przedstawiona zostaje teoria *impetus*, którą Keckermann znalazł w słynnych *Exercitationes peripateticae* Giulio Cesare Scaligero⁴¹, jednego z najczęściej cytowanych źródeł. Jednak także i w tym przypadku tym, co interesuje go najbardziej, jest nie tyle sam naukowy wymiar zagadnienia, ile znalezienie takiego sformułowania tej teorii, które w możliwie najmniejszym stopniu kolidowałyby z zasadami filozofii arystotelesowskiej, zwłaszcza zaś z budowanym na jej podstawie „logicznym” opisem zjawisk. *Impetus* to bowiem „przypadłość” i jako taki podporządkowany jest ogólnej zasadzie, że przypadłość nie może przechodzić z jednego podmiotu do drugiego. Reguła ta ma dla Keckermanna szczególne znaczenie, jak pokazaliśmy, ze względu na jej konsekwencje dla kwestii *Coena Domini*. Znajduje więc Gdańszczanin rozwiązanie, wedle którego „pierwszy impet” pozostaje w poruszającym podmiocie, natomiast w poruszonym przedmiocie tkwi jego „kontynuacja”. Zreztą z czymś podobnym mamy do czynienia, kiedy zapach róży rozprzestrzenia się poza kwiatem, choć pozostaje w całości w samym kwiecie⁴².

⁴⁰ *Systema physicum, op. cit.*, s. 71: „Ex hoc theoremate, ad hoc cogitandum ascendere possumus, quod Deus quoque imaginem suam in rebus omnibus velit instaurare et sibi quantum fieri potest, similem reddere, sed tamen hoc discrimine, quod Deus, cum sit agens intelligens et sapientissimum, modum sibi statuatur, quo cum certo gradu entia sibi similia reddat”.

⁴¹ Scaligero jest jednym ze świadków kryzysu komentarza w formie wykładu, właśnie na gruncie „historii naturalnej” (S. PERFETTI, *Giulio Cesare Scaligero commentatore e filosofo naturale tra Padova e Francia*, in *La presenza dell'aristotelismo padovano, op. cit.*, s. 3–31), stąd też jego znaczenie dla Keckermanna.

⁴² *Systema physicum, op. cit.*, s. 84 (zob. także s. 64).

Z drugiej strony z arystotelesowską teorią ruchu związany jest znacznie poważniejszy problem jej zgodności z biblijną wizją świata. Argumenty, którymi Keckermann posługuje się na tych stronach, doskonale pokazują jego eklektyczny – w dosłownym znaczeniu tego terminu, czyli wybiórczy, selektywny – stosunek do teorii arystotelesowskich. W jaki sposób bowiem radzi on sobie z przekonaniem Stagiryty, że ruch jest wieczny? Pierwszą konsekwencją tej tezy jest fakt, że podmiot tego ruchu, czyli niebo i cały wszechświat, także są wieczne, co byłoby nie do przyjęcia dla kogoś przekonanego, że świat został stworzony (w czasie lub razem z czasem⁴³). Zdaniem Keckermanna z Arystotelesem można się zgodzić, co najwyżej zakładając, że miał na myśli nie wieczność właściwą, lecz odnosił się do tego, czego doświadczamy zmysłowo, czyli – jak przypuszczam – do szczególnie długiego trwania lub do takiego ruchu jak ruch koła garncarskiego, „który nie ma wyraźnego początku”. Jeśli natomiast Arystoteles chciał przez to powiedzieć, że niebo jest wieczne, tak jak wieczny jest Bóg, a tym samym zamierzał ubóstwić niebo, nie pozostaje nic innego jak uznanie tego stwierdzenia za błędne. Nie powinno nas to zresztą dziwić, bo ostatecznie Arystoteles był tylko człowiekiem⁴⁴. Znane stanowisko metodologiczne Keckermanna, polegające na odrzuceniu dosłownego komentarza na rzecz komentarza „systematycznego”, ma z pewnością także tę zaletę, że pozwala z dystansem odnosić się do koncepcji Arystotelesa, zrelatywizować jego poglądy, uwzględniając przynależność Stagiryty do kultury nie oświeconej przez Objawienie. Keckermann, w odróżnieniu od profesorów filozofii na włoskich uniwersytetach nie stawiał sobie za zadanie wiernego przedstawienia *mens Aristotelis*. Wybierał on ze Stagiryty tylko to, co wydawało mu się przydatne i zgodne z jedyną prawdą. Nie przypadkiem więc właśnie w *Systema physicum*, czyli na gruncie owej filozofii natury, na której wzrosła koncepcja

⁴³ Keckermann nie wypowiada się na temat tego dylematu, tradycyjnie omawianego szczegółowo zwłaszcza w komentarzach do *Księgi Rodzaju*.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 69–70: „[...] Sed non putandum est Aristotelem ita fuisse crassum, ut corpori talem aeternitatem tribueret, qualem Spiritui, sive Deo, cum Aristoteles, si paulo subtilius eius mentes intelligere velimus, de tali aeternitate loquatur, quae in sensu nostros incurrit. Si vero erravit, erravit ut homo, non enim mirum est errare posse et mortalem esse, cum proprie haec sint hominis. Et sane si illud, quod expressum terminum motus a quo non habet, aeternum dicere vellemus, sicut Deus est aeternus, certe idem de rota figuli vel alia re quapiam possemus affirmare, quod tamen est absurdum”.

„podwójnej prawdy”⁴⁵, Keckermann poświęcił wiele miejsca zilustrowaniu zasady, że *vera philosophia cum theologia nusquam pugnat*, zasady, będącej fundamentalnym wyznacznikiem jego wizji filozoficznej.

Do tego zagadnienia Keckermann powraca i zatrzymuje się dłużej w ostatniej księdze omawianego dzieła, tj. we fragmencie siódmej księgi, poświęconej światu i jego stworzeniom. Pragnąc zapewne odeprzeć zarzuty, które się nań posypały, podkreśla tutaj swoją niezależność w ocenie Arystotelesa (*nos vero ad Aristotelis auctoritatem numquam nos obligavimus*), ale jednocześnie przestrzega, by postawy tej nie uznawać za ustępstwo wobec tych, którzy uważają greckiego filozofa za bezbożnika, nie mającego racji bytu w chrześcijańskich szkołach. Stwierdzenia Arystotelesa nie są bowiem tak jednoznaczne, jak chcieliby jego przeciwnicy. Przyznaje on przecież, że świat jest skończony, czyli ograniczony w przestrzeni, a jeśli jest skończony w tym sensie, musi być także skończony z czasowego punktu widzenia, *ergo* nie jest wieczny. Problemem jest zatem raczej „pogodzenie bez przesądów nauk Arystotelesa i interpretowanie go we właściwy sposób”⁴⁶.

Zresztą w scholastyce końca XVI wieku przejmowanie „wyczyszczonego” Arystotelesa było powszechną praktyką. Wystarczy wspomnieć o zachęcie do korzystania z niego w sposób „ostrożny”, z którą Possevinno zwracał się do profesorów filozofii na stronach swojej *Bibliotheca selecta*⁴⁷. Jeśli się dobrze przyjrzeć, jeśli wykluczmy radykalne stanowiska, zdecydowanie odrzucające Arystotelesa na tych uniwersytetach i *Hochschulen* – np. wyżej wspomnianego Daniela Hoffmanna⁴⁸, opinie różnią się od siebie tylko co do sposobu i granic recepcji poglądów Stagiryty. Keckermannowe omówienie dyskusji na temat „stworzenia” świata dobrze, moim zdaniem, podejście to ilustruje. W VII księdze *Systema physicum* Keckermann przypomina pokrótce dysputę, która miała miejsce w Heidelbergu w latach dziewięćdziesiątych. Fortunatus Crell – znany przede wszystkim ze swojej *Isagoge*, będącej jednym ze źródeł dialektyki Keckermanna – uważał wówczas, że filozoficznie poprawna (czyli

⁴⁵ Czyli paryski, a przede wszystkim włoski awerroizm. Keckermann wielokrotnie wspomina w swoich dziełach bezbożnego Pomponazziego, który miał skłaniać do owej koncepcji.

⁴⁶ *Systema physicum, op. cit.*, s. 815: „Si Aristotelis dogmata sine praeiudicio inter se velimus conciliare et in eius interpretationem sequi *to epieikes* [...]”.

⁴⁷ Venetiis 1603 (I wyd. Romae 1593) t. II, s. 46.

⁴⁸ Zob. *supra* s. 102.

zgodna z pryncypiami arystotelesowskimi) jest wyłącznie konkluzja, że świat jest wieczny, czyli nie powstał w czasie przez akt stworzenia, jak chciałaby nauka biblijna. Poglądy Crella zmierzają w kierunku umiarkowanej wersji nauki o podwójnej prawdzie, wedle której – w sformułowaniu Keckermanna – „*nie wszystko*, co jest prawdą w filozofii, jest zarazem prawdą w teologii”. Powoduje ona wykluczenie *niektórych* metafizycznych implikacji twierdzeń fizycznych. Jednak i ta wersja – której, zdaniem Keckermanna, Crell wstydział się, jednak dopiero wtedy, kiedy było już za późno – wywołała żywą reakcję i spór, który w czasie pisania *Systema physicum* wciąż jeszcze nie wygasł⁴⁹. Keckermann przeciwstawia temu pogląd, który stanie się dla niego charakterystyczny, tj. właśnie przekonanie, że teologia, czyli ostateczna prawda, *nigdy* nie sprzeciwia się prawdziwej filozofii, a tym samym *wszystko*, co jest prawdą w filozofii jest także prawdą w teologii. Keckermann i Crell podzielają przekonanie, że ostatnią instancją prawdy jest teologia, kierowana zresztą przez światło logiki, jednak Keckermann postrzega stanowisko swego kolegi jako całkowicie odmienne od własnego, skoro Crell ostatecznie przyjmuje, że prawda nie jest monolitem, że istnieją więc prawdy na różnym poziomie i że każdy poziom jest całkowicie odrębny od innych. W gruncie rzeczy – by powrócić tutaj do kwestii oceny Arystotelesa i jego filozofii przyrody – stanowisko Crella to jedno z możliwych sformułowań stosunkowo powszechnej w owych czasach opinii, wedle której grecki myśliciel był *optimus naturalis*, a zarazem *pessimus metaphysicus*. Inaczej mówiąc, nie należy go traktować zbyt poważnie, kiedy porusza kwestie związane z osta-

⁴⁹ *Systema physicum, op. cit.*, s. 815–816: „Ex hoc capite de mundi aeternitate orta est primum haec controversia: *An quae vera sint in philosophia, etiam vera sint in theologia, et e contra*. Nam cum in Academia Heidelbergensis Fortunatus Crellius hanc thesin publice defenderet, *non posse dari nullum exemplum physicum, quo probari posset mundum non esse aeternum*, acerrimos habuit huius theseos oppugnatores, a quibus eo tandem fuit reductus, ut rem illam concederet, ac tandem ita inde conclusit: *non omnia in philosophia vera, statim vera esse in theologia*. Quorum verborum cum postea eum postea puderet, nec sine pudore posset vel vellet revocare eam opinionem, publico eam scripto etiam defendere conatus fuit, cui quidem multi alii viri doctissime opposuerunt, ita ut adhuc lis inter multos hodie sit *utrum vera in philosophia, etiam sunt vera in theologia*. Argumentabatur autem Crellius ita: *quod non est generatum, id est aeternum; mundus non est generatus, ergo mundus est aeternus*. Sed ita fuit argumentandum: *quicquid non est generatum, id est aut aeternum aut creatum; mundus non est generatus, ergo est aut aeternus aut creatus* (nam modus incipiendi duplex est, naturalis ex materia, supernaturalis ex nihilo). Sed aeternus non est, quia non est Deus aut infinitus. Ergo est creatus, hoc recte sequitur” [wyróżnienie Keckermanna].

tecznymi prawdami religii, gdzie – jeśli już – za mistrza uznać można „boskiego” Platona. Stanowisko Keckermanna jest w tym względzie odmienne, postrzega on bowiem Arystotelesa nie tyle jako „najgorszego” metafizyka, lecz raczej jako metafizyka niedoskonałego, wygłaszającego sądy nie zawsze spójne i pełne. Mimo to należy mu się uwaga i z pewnością jest bardziej wiarygodny niż jego nauczyciel i rywal, o którym Keckermann nigdy nie wyraża się ze szczególnym uznaniem.

By powrócić do kwestii stworzenia, od której wyszliśmy, błąd Crella polega na tym, że z pary pojęć naturalne narodzenie się–wieczność uczynił logiczną sprzeczność: świat albo powstał w sposób naturalny, albo jest wieczny, *tertium non datur*. W konsekwencji – argumentuje dalej Crell – Arystoteles, zaprzeczając, że świat powstał, dochodzi do wniosku, że jest wieczny (a jeśli jest wieczny, nie jest stworzony). „Nie!” – odpowiada na to Keckermann. Z tego, że świat nie powstał w sposób naturalny, *non sequitur*, że jest wieczny. Równie dobrze mógł on „powstać” w sposób niefizyczny, czyli inny niż proces rodzenia się z materii, jedyny – *notabene* – jaki Arystoteles znał. Czy więc mamy prawo wykluczyć, że Stagiryta odrzuciłby stworzenie, tylko dlatego, że nie znał go, czy też nie doszedł do tego pojęcia, zważywszy, że działał wyłącznie opierając się na sile rozumu? Zajmował się on przecież przede wszystkim procesami naturalnymi, czyli takimi, w których wcześniej istnieje materia *ex qua*. O powstaniu czegoś *ex nihilo* po prostu nie wspomina, nie dlatego, że wyklucza coś takiego, ale dlatego, że jest to proces „hiperfizyczny”. Koniec końców Arystoteles wyklucza, że świat ma początek naturalny, a nie, że ma początek w ogóle.

Dwuznaczność tkwi w słowie *powstać*; „fizycznie”, jak w przypadku tego arystotelesowskiego aksjomatu, słowo to oznacza „powstać z materii” i przy takim znaczeniu powstawania świat jest bez wątpienia wieczny; jednak „hiperfizycznie” *powstać* oznacza to samo, co *być stworzonym* i w tym sensie świat, który powstaje, nie jest wieczny⁵⁰.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 816. Arystoteles mówi o pierwszym sposobie powstawania, nie negując jednak drugiego, nadprzyrodzonego i nadzwyczajnego: „Ambiguitas est in vocabulo fieri; nam „physice”, ut in hoc Aristotelis axiomate, significat ex materia aliqua generari; atque ita hoc principio generationis mundus est aeternus; interdum vero „hyperphysice” fieri idem est quod creari, atque ita hoc principio generationis mundus non est aeternus. De priori existendi modus loquitur Aristoteles, non interim tamen negans modum existendi alterum, supernaturalem scilicet et extraordinarium”.

Ogólnie rzecz biorąc fakt, że filozofia, a tym bardziej filozofia przyrody, nie potrafi dowieść nauk teologicznych – i kwestię tę można by rozszerzyć na dogmaty o Trójcy Świętej i Wcieleniu – nie oznacza, że są one sprzeczne z jej konkluzjami. To, że Keckermann określa te nauki mianem „hiperfizycznych” bez wątpienia nawiązuje do podstawowej zasady arystotelizującej scholastyki, w myśl której są one *non contra sed supra rationem*, gdzie *supra* zdaje się niemal przekładem keckermannowskiego *hyper*. Co się tyczy Arystotelesa, jawi się on tutaj właśnie nie jako naturalista głuchy i odporny na „metafizykę” czy nawet *manuductor ad atheismum*, lecz jako przewodnik, który prowadzi filozofię do jej ostatecznych granic i pozostawia otwartą możliwość wykroczenia poza nie za pośrednictwem wyższej mądrości. Jeśli nauka o „podwójnej prawdzie” ze swoim sprowadzeniem Arystotelesa do *naturalis philosophus* wydaje się ostatecznie łączyć z neoplatonizującym nurtem filozofii renesansowej, obcym światu kulturowemu uniwersytetów, Keckermann potwierdza tutaj swoją przynależność do długiej fali scholastyki, jedynej rdzennej tradycji prawdziwej filozofii chrześcijańskiej, która z jednej strony, od czasów Augustyna i Grzegorza z Nazjanzu, zawsze sądziła, że fakt, iż świat nie jest wieczny, jest prawdą dostępną przyrodzonemu umysłowi⁵¹, a z drugiej, poczynszy od polemiki Filopona przeciw Simplicjuszowi aż po Scaligera, Pace, Pereirę, Toledo, uczonych z Coimbrzy i jeszcze Du Plessis Mornaya i Zanchiego, patronowała Arystotelesowi, broniąc go przed zarzutem negacji stworzenia świata⁵².

Dołączając się do tej „perypatetyckiej” tradycji, Keckermann zamierzał z pewnością zdystansować się również od tych, którzy uważali, że chrześcijańskiej filozofii przyrody nie można oprzeć na zasadach arystotelesowskich i w związku z tym poszukiwali w samym Piśmie Świętym (a zwłaszcza na początku *Księgi Rodzaju*) fundamentów odnowionej fizyki, którą nazywali „mojżeszową”. Znajdziemy wśród nich autorów z różnych względów bliskich Keckermannowi, tak jak Valles, Daneus, Casmann, Alsted, w gruncie rzeczy zwolenników kompromisu między nową i starą filozofią, ale także radykalniejszych myślicieli, przekonanych, że odnowienie fizyki musi nastąpić przez zastąpienie Arystotelesa Paracelsusem⁵³. Taki pogląd był oczywiście dla Keckermanna nie do przyjęcia, ale

⁵¹ *Systema physicum, op. cit.*, s. 818.

⁵² *Ibidem*, s. 817.

⁵³ Na ten temat zob. A. BLAIR, *Mosaic Physics and the Search for a Pious Natural Philosophy in the Late Renaissance*, ISIS 91, 2000, s. 32–58. Zob. też G. ZANIER, *Filosofia*

i wobec myślicieli pierwszego, umiarkowanego nurtu, sporadycznie pojawiających się w jego dziełach, również nie okazał zbyt wiele uznania. Tak więc Gdańszczanin wciąż jeszcze, na początku XVII wieku, nie widzi poważnej alternatywy dla perypatetyzmu, oczywiście w formie odnowionej i oczyszczonej.

Antropologia filozoficzna a): ciało ożywione

Systema physicum, jak zauważyliśmy, jawi się jako prawdziwa encyklopedia z aspiracjami do kompletności, a nie tylko ilustracja ogólnych zasad filozofii przyrody. Z tej przyczyny Keckermann stara się więc wskazać jakieś kryterium metodologiczne, które pozwoliłoby zrozumieć liczne dyscypliny, należące do tego systemu. Najważniejsze stwierdzenia tego dotyczące pojawiają się w III księdze, gdzie Keckermann broni swojej oryginalności w stosunku do poprzedników, wyznając zarazem, że w ostatnim okresie częściowo zmienił poglądy:

Bardzo poważne przyczyny i silne argumenty zmuszają mnie do zbudowania metody nauki o przyrodzie inaczej niż metoda, którą uznawali w przeszłości fizycy i za którą ja sam w przeszłości się opowiadałem. Dotychczas bowiem układ fizyki był taki, że najpierw następowało omówienie ciała nieożywionego, czyli metali i im podobnych, a dopiero później przechodziło się do nauki o ciele ożywionym. W istocie jednak, zważywszy, że miernikiem wszystkiego, co niedoskonałe, jest to, co doskonałe i zważywszy, że miarę trzeba zrozumieć przed tym, co się mierzy, w tej nauce fizyki należało najpierw rozprawić o doskonałym ciele mieszanym, a później dopiero o niedoskonałym ciele mieszanym.

Pośród doskonałych ciał mieszanych istnieje gradacja, od nieożywionych do ożywionych i jeśli chce się zrozumieć te pierwsze, trzeba najpierw zrozumieć drugie. Tak samo:

e medicina tra '500 e '600, Milano 1983 (rozdział IV. *Le „due medicine”*. *Momenti di una concordia difficile*).

Pośród wszystkich żywych ciał istnieje gradacja, istnieje bowiem ciało żywe, które ma życie najbardziej doskonałe ze wszystkich i jest nim człowiek, który jest miarą wszystkich żyjących⁵⁴.

Oznacza to, że by zrozumieć niższe stopnie natury, w których życie jest nieobecne, konieczne jest odniesienie ich (zmierzenie) do stopni wyższych, w których jest ono obecne. Te ostatnie natomiast należy odnieść do najwyższego stopnia, czyli do życia ciała ludzkiego. Tym samym Keckermann orientuje swoją „fizykę” na naukę o człowieku. Można tu zapewne wysunąć hipotezę natury historycznej, tj. że owe „bardzo poważne przyczyny i oczywiste argumenty”, które skłoniły Keckermanna do zmiany perspektywy, narodziły się pod wpływem lektury – miała ona miejsce w okresie, kiedy pracował nad *Systema physicum – Microcosmus* swojego „rodaka i przyjaciela”, gdańskiego lekarza Franciscusa Tidicaeusa (1554–1617). Keckermann musiał być pod wrażeniem tego dzieła, w którym chrześcijańska pobożność splata się z tematami hermetycznymi i zaczerpniętymi z kultury klasycznej, a człowiek przedstawiony jest jako fizyczna synteza kosmosu. Zapewne autor *Systema physicum*, przesiąkniętego do szczytu wszystkimi nurtami kultury późnego renesansu, usiłował sprowadzić te pojęcia do bliższego sobie, arystotelizującego nurtu⁵⁵.

W każdym razie antropologia filozoficzna staje się punktem odniesienia jego dzieła, a także centralną i najdłuższą jego częścią (350 stron na 830 edycji Hanau, tj. cała księga III i IV). Nawiązując do słynnego wprowadzenia do arystotelesowskiego *De anima*, Keckermann stwierdza, że nauka o formie ludzkiego ciała, czyli duszy, „obejmuje całą naukę o ciele

⁵⁴ *Ibidem*, s. 237–239: „Graves rationes et evidentiæ argumenta me impellunt, ut scientiæ physiciæ methodum diversam nunc constituam ab ea, quam alii ante me physici tenuerunt, et quam ipse etiam olim observavi. Etenim antehac physica sic disponebatur, ut prius tractaretur de corpore inanimato, nempe de metallis et similibus, postea demum accederetur ad doctrinam corporis vivi. Etenim cum omne imperfectum pro mensura habeat imperfectum, et vero mensura prius debeat intelligi, quam mensuratum, ideo in scientia physica prius tractandum fuit de corpore perfecte mixto, quam accederetur ad considerationem corporis imperfecte mixti. [...] Est enim quoddam corpus vivum, quod habet vitam omnium perfectissimam et hoc est homo, qui est mensura omnium viventium”.

⁵⁵ Zob. list napisany przez Keckermanna w styczniu 1608 roku, zamieszczony w *Microcosmus, hoc est descriptio hominis et mundi PARALLELOSIS [...] autore Francisco Tidicaeo dantiscano [...]*, Lipsiæ 1615. Zob. THORNDIKE, *History, op. cit.*, t. VII 147–148, który wspomina również o liście Keckermanna.

ożywionym i wszystkich jego rodzajach. Nauka ta – góruje nad wszystkimi naukami przyrodniczymi”⁵⁶.

Z drugiej strony takie wprowadzenie ma nie tylko sugerować kształt wykładu, ale pozwala określić ramy teoretyczne, czy może raczej wykluczyć krańcowe rozwiązania, nie mieszczące się w dopuszczalnych koncepcjach. Powyższe słowa stanowią w praktyce wezwanie do nieulegania pokusie „redukcjonizmu”, czyli do odrzucenia teorii, które chciałyby tłumaczyć to, co jest złożone, poprzez analizę składników pierwszych. Keckermann zdaje sobie zresztą sprawę z niebezpieczeństwa sytuującego się po przeciwnej stronie, tj. neoplatonizmu np. Fernela, według którego pochodząca z zewnątrz substancjalna forma całości „nakłada się” (*supervenit*) na formy składowe organizmu fizycznego⁵⁷. Wytyczywszy zatem granice filozofii przyrody „trzeźwo” arystotelesowskiej, Keckermann określa, które teorie (z dziedziny biologii, fizjologii, medycyny itd.) starożytnych (Galen, Awicenna) i *recentiores* (przede wszystkim Scaligera i Cardana) można włączyć do jego syntezy. Doskonałą ilustracją jego preferencji jest teoria życia. Wedle dawnej tradycji zależy ono od obecności *spiritus vitalis*, wchłaniającego ciepło i wilgoć z nieba i przekazywanego przez nasiona, a tym samym będącego nośnikiem życia organizmu⁵⁸. Ciekawe jest przede wszystkim to, że dla naszego autora taki *spiritus nativus et vitalis*, będący kluczem procesów fizjologicznych, może zostać ożywiony. Proces ten tłumaczy ciągłość naszego życia biologicznego. *Spiritus vitalis*, a tym samym życia organizmu, nie można jednak ani uzyskać przez destylację (jak chcieli alchemicy), ani ożywiać w nieskończoność, jak sądzili np. Galen i Cardano. Warto zwrócić uwagę na krytykę tej drugiej teorii, wydaje się bowiem, że Keckermann zdaje sobie sprawę z jej „materialistycznych” implikacji (w takim ujęciu *spiritus* niewiele różniłby się od płomienia, który można podtrzymywać bez końca, dorzucając odpowiedniego opału)⁵⁹. W istocie bardziej niż o całkowitym wykluczeniu tej możliwości,

⁵⁶ *Systema physicum, op. cit.*, s. 241–242: „[...] Doctrina de anima quae se extendit per totam doctrinam de corpore vivo et omnibus eius speciebus. Quae quidem doctrina in tota scientia physica maxime omnium eminent, ita ut Arist. Lib. 1 *De anima*, cap. 1”.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 205. Ocenę historycznego znaczenia Fernela i jego wpływu na niemieckie uniwersytety przedstawia G. ZANIER, *Petrićeva prisutnost u prirodnoj filozofiji Daniela Sennerta*, „Prilozi” 55–56 (2002), s. 15–27 (dziękuję autorowi za włoską wersję artykułu).

⁵⁸ *Systema physicum, op. cit.*, s. 250.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 256–258 i n. Na ten temat zob. G. ZANIER, *La concezione riduzionistica del vivente nel secolo XIV*, w: *Parva Mediaevalia. Studi per Maria Elena Reina*, Trieste

Keckermann myśli o tym, że *de facto* jest niemożliwe, by duch witalny zachował na zawsze czystość, zarówno dlatego, że ciepło i wilgoć obecne są w organizmach zawsze w sposób niedoskonały, jak i dlatego, że pokarm, który miałby je ożywiać, zawsze ostatecznie je niszczy, jak i wreszcie dlatego, że „także w lekarstwach, zwłaszcza w tych czasach, kiedy siły natury są osłabione, zawsze jest coś, co nieznacznie uszkadza naturalne ciepło i wilgoć, a także poszczególne temperamenty cielesne”⁶⁰. Wysoce prawdopodobne jest poza tym, że w tych rozważaniach o możliwości przedłużania ludzkiego życia Keckermann miał na myśli traktat *De vita Ficina*, który w XVI wieku był już klasykiem w tej dziedzinie (raz wspomina o nim wprost). Ale do bardziej otwartego przyjęcia teorii Ficina musiał go zniechęcić zarówno wyraźny astrologizm III księgi słynnego dzieła Florentyńczyka, jak i dopuszczanie przez tego ostatniego istnienia własności ukrytych (*qualitates occultae*), co Keckermann wprost krytykował. Jednym słowem po raz kolejny Keckermann zwalcza teorie, które nadmiernie uległy skrajnościom platonizmu i materializmu, broniąc tym samym arystotelesowskiego witalizmu, podpartego prestiżową tradycją.

Profecja

W dalszej części traktatu długie rozdziały poświęcone fizjologii przeplatają się z fragmentami bardziej teoretycznymi, w których autor omawia zagadnienia, będące przedmiotem najważniejszych dyskusji, za każdym razem formułując własną na ich temat opinię oraz przytaczając konkretne obserwacje (przypadki anoreksji w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat⁶¹; przyczyny, dla których kobiety rosną szybciej, tj. wcześniej niż mężczyźni⁶²; fizjologiczne uzasadnienie odmiennych zdolności poznawczych

1993, s. 157–175. Keckermann podejmuje ideę materii, która od narodzin do śmierci nie poddaje się biologicznym przemianom organizmu (*ibidem*, s. 274 i n.)

⁶⁰ *Systema physicum*, *op. cit.*, s. 257: „Sed in ipsis medicamentis, hoc praesertim tempore quo debilitatae sunt vires naturae, semper aliquid inest, quod calido et humido nativo et specialibus corporum temperamentis aliquid detrimenti affert”. I dalej, tak, by było jasne, do kogo pije: „Prout illud ipsum aurum potabile quo immortalitatem spondent Chymici, multorum corporum temperamentis et humido nativo adversum est, dumque ad calorem nativum fovendum adhibetur, humidum nativum exiccat”.

⁶¹ *Ibidem*, s. 296–297.

⁶² *Ibidem*, s. 303.

u różnych narodów: *Italus invenit, Germanus discit, Polonus usurpat*⁶³ itd.), a nawet praktyczne wskazówki dotyczące higieny żywienia (kiedy należy jeść więcej, na obiad czy na kolację⁶⁴). Od czasu do czasu autor przestrzega, że jego wykład nie wyczerpuje problemu i odsyła do innych lektur, np. kiedy stwierdza, iż nie może rozwinąć zagadnień anatomii, niemniej studenci mogą sięgnąć do „pełnego, jasnego” i oczywiście „metodycznego” dzieła *Systema anatomicum* gdańskiego lekarza Joachima Oelhafa⁶⁵. Ogólnie jednak Keckermann trzyma się swojego planu, zgodnie z którym analizuje stopniowo wszystkie funkcje ludzkiego organizmu. Po funkcjach organicznych, takich jak odżywianie, oddychanie i rozmnażanie, przechodzi „wyżej”, tj. do funkcji poznawczych. Traktuje zatem o zmysłach, pamięci i śnie. Księga III kończy się rozważaniem na tematów snów i dochodzi na próg wyższych funkcji duszy, omówionych już w kolejnej księdze. O snach⁶⁶, podobnie jak o wszystkim innym, mówi się na podstawie zasad arystotelesowsko-melanktońskiej fizjologii (wymiana obrazów między pamięcią a „wyobraźnią” zachodząca pod wpływem zaburzeń duchów mózgowych lub sercowych), jednak bardzo szybko okazuje się, że zagadnienie to jest znacznie bardziej złożone niż inne poruszane w tym samym traktacie i Keckermann zmuszony jest poświęcić mu więcej miejsca. Pomijając już długi *excursus* na temat somnambulizmu, okraszony anegdotami i opisem szczególnych przypadków tego zaburzenia⁶⁷, Keckermann dochodzi do głównego punktu, kiedy odróżnia sny „fizyczne” od „hiperfizycznych”. Te ostatnie to sny profetyczne, zesłane bezpośrednio przez Boga albo sny diabelskie. Choć nie można wykluczyć możliwości istnienia snów proroczych, jak należało przypuszczać, Gdańszczanin zachowuje w tej sprawie daleko idącą ostrożność. Bóg w historii przemawiał do ludzi w snach prorockich, czynił to jednak wobec nielicznych: patriarchów, proroków i innych świętych mężów i wyłącznie w szczególnych okolicznościach, współcześnie zaś, jak się

⁶³ *Ibidem*, s. 317.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 284.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 347. Oehlaf (1570–1630) po studiach w Wittenberdze, Altdorfie, Padwie i Montpellier, od 1603 roku wykładał medycynę w Gdańskim Gimnazjum (zob. PSB, t. XXIII s. 580–1). Z powrotem Oelhafa wiąże się zapewne utworzenie katedry anatomii, które nastąpiło – jak wspomina MOKRZECKI – (*Wokół staropolskiej nauki, op. cit.*, s. 45) – właśnie w 1603 roku.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 446–464.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 451–454.

zdaje, woli milczeć⁶⁸. Nieco dalej autor przemawia jeszcze surowiej, stwierdzając, że należy raczej przypuszczać, że za (pseudo)prorockimi snami stoi dziś przeważnie diabeł. Tak było w przypadku dziwnej praktyki, zdaniem Keckermanna uprawianej przez pewnych mnichów (naturalnie papistów), którzy spali na ołtarzach w oczekiwaniu na prorockie sny, a zamiast tego ukazywał się im diabeł w postaci Maryi lub jakiegoś świętego, albo też w przypadku „manichejczyków, entuzjastów i anabaptystów”, czyli radykalnego skrzydła reformacji. Odnosi się wręcz wrażenie, że u podstaw podejrzliwości Keckermanna wobec onirycznych profecji stoi nie tyle sama polemika z papistycznymi przesądami, ile wstręt wobec irracjonalnych ekscesów tego ostatniego⁶⁹. W konsekwencji Keckermann konkluduje, „desakralizując” ten rodzaj zjawisk: „po objawieniu światła Ewangelii, Bóg nie działa już za pośrednictwem snów”⁷⁰. Dalej Keckermann przedstawia *stricte* arystotelesowską teorię, ostrożną nawet w uznaniu naturalnej wartości prognostycznej snów i tak czy inaczej sprowadzając je do fizjologicznej przyczynowości.

Rozważania na temat snów mają, jak sądzę, ścisły związek z ogólnym stanowiskiem Gdańszczanina, który także przy innych okazjach przestrzega czytelników przed uleganiem pokusie wyjaśniania „ukrytych” cech zjawisk mocą złych duchów. Można by w tym miejscu przywołać jego krytykę „czarnej” magii z pierwszej księgi, gdzie mowa jest wprost o księciu renesansowych czarowników, Agrippie von Nettesheimie. By wciągnąć czytelnika w pułapkę ten podstępny człowiek udawał, że zajmuje się owymi ukrytymi cechami w sposób „naturalny”:

Dlatego w I księdze rozdz. 13 i n. swej *Filozofii okultystycznej* w nęcący sposób rozprawia o wielu zagadnieniach fizycznych dotyczących ukrytych własności. Później jednak, w tej samej księdze, ukazuje swoje prawdziwe oblicze, kiedy mówi o duchu świata, twórcy ukrytych własności, a później o inteligencjach, które błędzą po świecie i wyciskają idealną cnotę na wszystkich rzeczach, które się im po-

⁶⁸ *Ibidem*, s. 454: „[...] Quod hodie Deus non facile hominibus praestat, sicut quidem praestitit olim patriarchis, prophetis et aliis sanctis hominibus”.

⁶⁹ Ale zapewne także rewolucyjni w sensie społecznym, jako że oni to „certis somnis et visionibus nixi sub initium reformati Evangelii, horribilia flagitia patrarunt in Westphalia, Thuringia et alibi”. *Ibidem*, s. 455.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 455–456: „Post manifestatam Evangelii lucem, Deus non amplius agit per somnia”.

wierzącą. I czyni to w taki sposób, że tylko ostrożny czytelnik bez trudu zrozumie, gdzie chce uderzyć, tj. stopniowo skłonić czytelnika do podziwiania demonów, z których w ciałach rodzą się tajemne własności, tak że ten, kto je sobie zjedna, będzie mógł badać wszystkie ukryte siły natury⁷¹.

Nie powinna nam jednak umknąć pewna dwuznaczność stanowiska Gdańszczanina. Nie wydaje się bowiem, by twierdził, że demony nie istnieją, a tym samym nekromancja jest nieskuteczna. Przeciwnie! Odnosi się raczej wrażenie, że praktyki czarnej magii mają – jego zdaniem – realne fundamenty, tzn. demony można rzeczywiście przywołać, tyle że takie postępowanie jest wysoce ryzykowne z moralnego i religijnego punktu widzenia.

Zakaz sięgania do tajemnych własności, a tym bardziej zwracania się do złych duchów i praktykowania nekromancji, nie wydaje się wynikać z racjonalistycznej krytyki tych zjawisk, która miała w renesansie już pewną tradycję i którą Keckermann – czytelnik Pomponaziego! – na pewno znał, lecz ze skrupułów innej natury. Tak czy inaczej ostatecznie Keckermann przyjmuje, że przyczyn zjawisk, nawet najbardziej niezwykłych, nie należy szukać w porządku ponadprzyrodniczym. Wyjaśnienie wszystkiego tkwi zatem w naturalnych formach, w świetle i ruchu niebios. Nawet dziwne i pozornie cudowne zjawiska powstają w wyniku czysto naturalnych własności, choć ich kombinacja może być bardzo skomplikowana (wskutek tzw. „idiosynkrazji”). Jako przyczyny można do tego dodać ewentualnie sympatię i antypatię rzeczy, tak dobrze wyłożone przez Włochów (Keckermann nieczęsto spogląda z sympatią na uczonych z Półwyspu Apenińskiego) jak Girolamo Fracastoro i Giambattista Della Porta, spadkobiercy tradycji dozwolonej i naturalnej „magii”, do której obok znanych renesansowych autorów pojawiają się takie postacie jak Pliniusz, Augustyn i Albert Wielki, autorytety stojące poza wszelkimi podejrzeniami⁷². Przypomi-

⁷¹ *Ibidem*, s. 55: „Idcirco lib. I de occulta philosophia cap. 13 e seqq. speciose multa ex scientia physica disserit de occultis qualitatibus. Sed detegit se et aperit eo ipso statim libro, ubi de spiritu mundi occultarum qualitatum autore et de intelligentiis per totum mundum divagantibus et res omnes sibi concreditas ideali virtuti consignantibus ita loquitur, ut cauto lectori facile appareat quorsum spectet, nempe ut sensim lectorem deducat ad daemonum admirationem, a quibus occultae virtutes in corporibus oriantur, ita ut si quis hos amicos habet, facile omnes occultas rerum vires explorare possit”. Keckermann cytuje słynną *Demonomagia* Jeana BODINA, który zdemaskował prawdziwe intencje Agryppy.

⁷² *Ibidem*, s. 54–55.

nam, że tę samą niechęć wobec wyjaśnień okultystycznych znajdujemy u innych autorów reformacyjnych, począwszy właśnie od Melanchtona. Trzeba jednak powiedzieć, że w porównaniu do swojego młodszego o dwa pokolenia naśladowcy *praeceptor Germaniae*, wciąż jeszcze poświęca wiele miejsca spekulacjom astrologicznym (które zakładają istnienie tajemnych własności) i jest znacznie bardziej wyczulony na zagadnienie profecji.

Antropologia filozoficzna b): wyższe własności i intelekt

Antropologiczne jądro keckermannowskiej *Fizyki* znajduje z pewnością swoją kulminację w IV księdze, gdzie mowa jest o człowieku i najbardziej charakterystycznych dlań funkcjach, czyli intelekcie i woli. Po raz kolejny Keckermann odrzuca krańcowe tezy platońskie i odwołuje się, choć nie bez pewnych dwuznaczności, do arystotelesowskiego *De anima*:

Ludzkie ciało jest przystosowane do współżycia z ludzką formą; dlatego ciało jest przyjazne duszy, jako takie i ze swej natury nie ciąży duszy i nie jest jej więzieniem⁷³.

co między innymi uprawnia Keckermanna do włączenia w szereg dyscyplin fizjognomii, czyli nauki zajmującej się związkami duszy i ciała⁷⁴. W istocie autor *Systema physicum* zdaje się balansować między wyznawaniem typowego perypatetyckiego hylemorfizmu a innymi wymogami, obcymi filozofii przyrody. Te ostatnie tłumaczą, dlaczego zdarza się mu mówić o duszy jako o odrębnej substancji. Jako taką bowiem powinien się nią zajmować „pneumatolog”, studiujący także pokrewne przedmioty, np. anioły. Czasem bowiem dusza działa samodzielnie, nie posługując się ciałem. Ma to miejsce np. w przypadku działań wyjątkowych, takich jak działania „ekstazyków” czy mistyków. Jednak mimo podejrzliwości wobec wszelkich egzaltowanych i „entuzjastycznych” form życia religijnego, Keckermann nie posuwa się do zanegowania dla zasady ich „fizycz-

⁷³ *Ibidem*, s. 469: „Corpus humanum ordinatum est ad cohabitationem cum forma humana; itaque corpus amicum est anima et per se ac sua natura non gravat animam, neque est ipsius carcer”.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 471–473.

nej” możliwości⁷⁵. Tak więc, konkluduje, także dusza oddzielona od ciała utrzymuje „pewne pragnienie” ciała⁷⁶.

Jednak główne „cechy lub własności” złożonej substancji, jaką jest człowiek, tj. intelekt i wola, są dla Keckermanna zagadnieniem niezwykle istotnym. Na nich to bowiem opiera się system dyscyplin scholastycznych. Każda z nich, np. filozofia teoretyczna, etyka, prawo, odzwierciedla naturalny rozwój, „udoskonalenie” odpowiednich części racjonalnej duszy⁷⁷. Zważywszy, że Keckermann omawia to zagadnienie w traktacie o przyrodoznawstwie, można nazywać to wszystko, by posłużyć się nieco emfaticzną formułą, filozoficzną fizjologią uczenia się i edukacji. W istocie dochodzi on do tego – i powtórzmy, jest to w jakimś sensie temat, w którym zbiega się cały jego *Systema physicum* – rozważając tradycyjne problemy filozoficzne. Najważniejszy z nich, któremu Keckermann poświęca rozdziały 2–6 IV księgi, to problem intelektu. Jemu to właśnie – w szczególności zaś przedmiotowi właściwemu intelektowi – przysługuje pierwszeństwo we wszystkich zagadnieniach, czy raczej, jest on najdelikatniejszym problemem całej filozofii przyrody, „ponieważ ten, kto myli się co do ludzkiego intelektu i jego przedmiotu, myli się także i ponosi klęskę we wszystkich innych dyscyplinach”⁷⁸. Zobaczmy zatem, jak przebiegają rozważania Keckermanna na temat zdolności intelektualnych ludzkiej duszy i jaki jest związek tych stron z jego ogólnym projektem pedagogicznym. Przede wszystkim co do przedmiotu intelektu, jak się okazuje, nie ma zgody:

Jak każdy może zobaczyć, w przypadku dwóch ogólnych dyscyplin, logiki i metafizyki, ogromny błąd przy ich konstituowaniu i porządkowaniu popełnia się tam, gdzie mówi się, że byt i niebyt są tak samo przedmiotem logiki; tak samo przedmiotem metafizyki czyni się wszystko, co jest poznawalne, zarówno prawdziwe, jak i fikcyjne⁷⁹.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 478: „Extraordinarie vero anima in corpore suam quandam spiritualementem actionem interdum habet, similem illi, quam habitura est, cum a corpore fuerit separata, qualis actio est in ecstaticis, sive in iis, qui peculiari quodam afflatu divino extra se rapiuntur”.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 468.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 480.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 484: „[...] Qui circa intellectum humanum et eius proprium obiectum errant, necessario errent et fallant in omnibus diciplinis”.

⁷⁹ *Ibidem*: „Id quod manifeste cuivis patere possit in duabus generalissimis disciplinis, nempe logica et metaphysica, in quibus constituendis et ordinandis graviter erratur; quan-

Natomiast dla Keckermanna tylko prawda doskonali intelekt. Zresztą wszystko, co jest prawdziwe, jest (*verum et ens convertuntur*), a zatem nie mają racji ci, którzy twierdzą, że przedmiotem logiki i metafizyki jest w tej samej mierze prawda, co fałsz, czy też zarówno byt, jak niebyt. Nie-wykluczone, że Keckermann atakuje tu – nie wymieniając z nazwiska – swojego „przyjaciela”⁸⁰, mistrza i kolegę – Clemensa Timplera, który pod wpływem scholastyki suarezjańskiej zbudował pewnego rodzaju ontologię, czyli formalną naukę o bycie. Miała to być nauka nie o tym, co realne, lecz o tym, co możliwe, przy czym Timpler rozumiał przez to wszystko, co intelekt pojmuje jako niesprzeczne.

Z innego punktu widzenia jednak sposób, w jaki Keckermann pojmuje intelekt, przypomina właśnie rozwiązania scholastyki suarezjańskiej, stojącej u podstaw znanego rozdziału ontologii od teologii. Gdańszczanin bowiem odróżnia „właściwy” przedmiot intelektu (byt) od przedmiotu „pierwszego” (Boga). Podobne rozróżnienie dotyczące tym razem przedmiotu metafizyki pojawia się na początku *Disputationes* hiszpańskiego jezuitę⁸¹. Intelekt – powiada dalej Keckermann – dąży do prawdy, jego głównym przedmiotem musi być to, co jest „najbardziej” prawdziwe i poznawalne w sobie, tj. Bóg. Co do tego, że Bóg jest tym, co jest najbardziej poznawalne, zgadza się zarówno Arystoteles, jak święty Paweł (Rz 2)⁸². Tylko w Bogu ludzki intelekt, i wola, która za nim postępuje, znajduje wreszcie ukojenie, mimo że z powodu naszej wrodzonej słabości intelekt nigdy nie jest całkowicie adekwatny do swego przedmiotu. Warto może podkreślić, czym nauka ta różni się od traktatu teologicznego Keckermanna, gdzie o Bogu mówi się raczej, że jest całkiem transcendentny wobec bytu (*hyperousios*) i poznania⁸³. Tutaj akcent pada nieco inaczej: podkreśla się raczej ontologiczną ciągłość między pierwszym by-

do *obiectum logicae dicitur esse ex aequo ens et non ens, et subiectum metaphysicae constituitur omne intelligibile, sive sit verum, sive fictum*”.

⁸⁰ Zob. na ten temat uwagi J. S. FREEDMANA, *European Academic Philosophy in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*, op. cit., t. I, s. 82. Na temat relacji *ens fictum-ens verum* zob. wspomniane już artykuł G. RONCAGLIA, *Buone e cattive fantasie*.

⁸¹ Por. F. SUAREZ, *Disputazioni Metafisiche* I–III, opr. C. Esposito, Milano 1996 (oparte głównie na paryskim wydaniu *Disputationes* w opr. C. Bertona, t. 25 i 26 [1861] w: *Opera omnia* Suareza, w opr. L. Vivèsa z 1856–1878), I.1.13 i I.1.26, gdzie wyróżnia się *obiectum adaequatum* od *obiectum primum ac praecipuum*.

⁸² *Systema physicum*, op. cit., s. 486–487.

⁸³ *Systema SS, theologiae*, op. cit., s. 6–7.

tem a wszystkimi pozostałymi. Można to wytłumaczyć ogólnym celem tych argumentów, tj. potrzebą ugruntowania w samej naturze ludzkiego poznania systematycznego wykładu wiedzy zaproponowanego przez Gdańszczanina. Czytamy bowiem, że

ponieważ nic nie jest bardziej poznawalne niż Bóg, i z tego powodu, nic nie jest bardziej niż On przedmiotem pożądań i woli, najwyższe dobro i najwyższe szczęście człowieka musi polegać na zjednoczeniu intelektu i woli z Bogiem, pierwszym przedmiotem, głównym i nie-skończonym. Wówczas staje się jasne, w jaki sposób od teorii o ludzkiej duszy i intelekcie uzależniony jest cel, metoda i układ wszystkich pozostałych dyscyplin⁸⁴.

Keckermann ustala więc bezpośrednią relację między poznawalnością Boga a możliwością zbudowania systemu dyscyplin. Innymi słowy, gdyby Bóg całkowicie wykraczał poza nasze przyrodzone możliwości poznania, cała keckermannowska systematyka byłaby skazana na niepowodzenie, zabrakłoby jej bowiem obiektywnego fundamentu. Ostateczny cel owego przedsięwzięcia ma jednak – pamiętamy – znaczenie eschatologiczne, jako że ma ono prowadzić do „zjednoczenia intelektu i woli z Bogiem” poprzez odtworzenie w naszych umysłach zagubionego *imago Dei* za pośrednictwem systemów nauk (i systemu tych systemów, jak słusznie zauważyli pośmiertni wydawcy dzieł Keckermanna). Natomiast fakt, że Bóg jest bytem i substancją, jest właśnie takim fundamentem, oznacza bowiem, że intelekt „doskonali się” bardziej przez poznawanie substancji niż np. akcydensów. Wynika z tego od razu, jaki powinien być naturalny porządek wykładu wewnątrz wyższych i ogólniejszych nauk – logiki i metafizyki.

W ten sposób otrzymujemy główne reguły prawidłowego ukonstytuowania nauk, a przede wszystkim metafizyki, i zarazem reguły stosowania

⁸⁴ *Systema physicum, op. cit.*, s. 487: „Cum ergo nihil sit magis intelligibile quam Deus et per consequens nihil magis appetibile seu volibile (ut ita loquamur) ideo necessario sequitur summam felicitatem et summum bonum hominis esse unionem intellectus et voluntatis cum Deo, tamquam cum obiecto intellectus et voluntatis primo, principalissimo, infinito. Atque ita apparet quomodo ex doctrina de anima et de intellectu hominis pendeat omnium reliquarum disciplinarum scopus, methodus, constitutio”.

wania sztuki logicznej. Dzięki tej zasadzie rozumiemy, że zajmuje się ona zwłaszcza i przede wszystkim zagadnieniem substancji dlatego, że bardziej wspomagają i udoskonalają intelekt⁸⁵.

Reasumując, mamy w *Systema physicum* próbę uzasadnienia systemu nauk, gdzie istotnym elementem jest wprowadzenie Boga do porządku bytowego i kategorialnego. W *Systema theologiae* natomiast nasz autor, który zaraz miał się zaangażować w ściśle racjonalną obronę Trójcy Świętej (przeciw „arianom”), zamierzał wyprzedzić prawdopodobny zarzut o to, że sprowadza Boga do pewnej kategorii pojęciowej, do pewnej istoty. Stąd podkreślanie Jego nieuchwytności i „pozasubstancjalności”. Inna sprawa, oczywiście, czy te dwie odmienne koncepcje: neopłatońska, wedle której Bóg jest poza bytem i scholastyczna, zgodnie z którą obejmuje On wszystkie byty i jest ich fundamentem, dają się jakoś pogodzić. Nie wydaje się jednak, żeby Keckermann widział w tym problem.

Keckermann rozważa dalej klasyczne problemy teorii poznania intelektualnego i w pewnym punkcie dochodzi do zagadnienia przyczyn poznania, a w szczególności do klasycznego już rozróżnienia między tzw. intelektem biernym a czynnym. Ta znana kwestia, która pojawiła się przy okazji prób zinterpretowania niektórych syntetycznych sformułowań z *De anima*, III, 5 i często powracająca w dyskusjach na temat nieśmiertelności duszy, jest Gdańszczaninowi dobrze znana, jednak w tym miejscu bez ogródek chwali się, że znalazł oryginalne rozwiązanie, które rozwieje wszelkie wątpliwości.⁸⁶ Jest to interpretacja typowo keckermannowska i zakłada praktyczno-dydaktyczną perspektywę, której zawsze pozostał wierny. Splot arystotelesowsko-awerroistycznej noologii, teologii reformacyjnej i późnorennesansowych motywów pedagogicznych, który odnajdujemy w tych fragmentach, można uznać za przykład podstawowych składowych kultury Keckermanna, a także – w pewnym stopniu – jego prac o charakterze kompilacyjnym.

Założywszy zatem, że ostatecznie to Bóg daje natchnienie umysłom i sercom, a zatem jest sprawcą poznania, problem wskazania „działające-

⁸⁵ *Ibidem*, s. 489: „Unde iterum magna principia habemus ad veram constitutionem scientiarum, et imprimis metaphysicae, simulque etiam ad usum artis logicae, quem ex hoc principio intelligimus, primo ac principaliter occupatum esse circa themata substantialia, tamquam magis iuvantia et perficientia intellectum”.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 503: „Haec est vera sententia istius distinctionis; quam qui intelligit, nihil amplius habebit tota in hac re obscuri vel intricati”.

go intelektu” jest w pewnym sensie rozwiązany. Keckermann zwraca jednak uwagę, że Arystoteles nie interesowało tego rodzaju „hiperfizyczne” rozwiązanie, ponieważ jego badania dotyczyły przyczyn naturalnych. Zważywszy, że czynny i bierny intelekt to kategorie arystotelesowskie, nie na miejscu jest dopatrywanie się w nich czynników wobec ludzkiej duszy zewnętrznych, tj. samego Boga (Zabarella) czy zindywidualizowanej substancji boskiej natury (*genius*, jak chcieli Scaligero i Bodin), czy aniołów.⁸⁷ O umyśle należy rozprawić nie „jako o abstrakcyjnej formie lub duchowej substancji”⁸⁸, lecz jako o naturalnej sile (*vis*), właściwym człowiekowi czy raczej ludzkości. Do rozwiązania tego zbliżają się jednak inni myśliciele, którzy

Przez *intelekt czynny* pojmują pierwsze odkrycie rzeczy i dyscyplin, który to pogląd Melanchton przedstawia w *De anima*, gdzie mówi: *intelekt czynny jest w tych ludziach, którzy jako pierwsi coś odkryli; natomiast bierny w tych, którzy korzystają z tego, co zostało odkryte*, np. – myśli Melanchton – intelekt czynny był u tego, kto jako pierwszy odkrył literaturę grecką, łacińską itp., u Arystoteles, który odkrył wiele zasad logicznych, u tego, kto wynalazł druk itd.⁸⁹

W wymiarze „fizycznym”, czyli historycznym, intelekt czynny jest intelektualnym wysiłkiem ludzkości, wytwarzającym nowe narzędzia poznania i postępu. Można by nawet dostrzec tu powinowactwo z ideami Bacon’a, choć wszystko zostaje przedstawione za pośrednictwem tradycyjnego języka perypatetyckiego. Warto zwrócić uwagę na nawiązanie do logiki arystotelesowskiej, które zaraz potem zostaje rozwinięte. Do intuicji Melanchtona jednak Keckermann proponuje dodać pewne zasadnicze uściślenie, które mówi nam coś znamiennego na temat tej demetafizycznej czynności intelektu:

⁸⁷ *Ibidem*, s. 500–501.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 506.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 501: „Alii vero per *intellectum agentem* intelligunt primam inventionem rerum ac disciplinarum; in qua sententia est Melanchthon in libro *De anima*, ubi inquit: *intellectus agens est in iis hominibus, qui primo aliquid inveniunt; patiens vero in iis, qui inventis utuntur*. Exempli gratia, putat Melanchthon, *intellectum agentem* fuisse in eo, qui primo invenit litteras graeca, latinae, etc., in Aristotele inveniente multa praecepta logica; in eo, qui primus invenit typographicam artem, etc.”.

Jednak nie tylko pierwszy akt wynalezienia jest intelektem czynnym, zważywszy, że wszyscy ludzie mają intelekt czynny, także ci, którzy posługują się wynalazkami. Pierwotny wynalazek nie powstaje bowiem tylko dzięki intelektowi czynnemu, lecz uczestniczy w nich także intelekt bierny, który kształtuje obraz tego, co ma być wynalezione⁹⁰.

Właśnie po to, by także intelektowi biernemu można było przypisać jakąś czynną poznawczą rolę, Keckermann nie utożsamia go z czystą *potentia passiva*, czyli wyłącznie z usposobieniem do przyjęcia obrazów poznawalnych (*species intelligibiles*), lecz z „aktualnym przyswojeniem lub recepcją poznawczego obrazu”, która niesie za sobą pewne działanie.⁹¹ W rezultacie tej interpretacji, w czasie której Keckermann krytykuje także egzegezę św. Tomasza, dwa słynne intelekty stają się w istocie dwoma *vires* czy dwoma *actus intelligendi*, przy czym obydwie są czynne, z tym że jeden „bardziej bierny”, a drugi „bardziej czynny”.

Do czego potrzebne są Keckermannowi te hermeneutyczne akrobacje na temat pojęć Arystotelesa? Do tego, by posadowić swoją logikę na fundamencie noetyki *De anima* i za pośrednictwem tych wytartych kategorii filozoficznych opisać to, co dzieje się w procesie nauczania. Posłużmy się przykładem „intelektu biernego”. Keckermann definiuje go tak, jak powiedzieliśmy i zaraz potem w przypisie daje przykład typowego zastosowania swojej dialektyki topicznej do szczególnego tematu:

Pierwsza zdolność jest bardziej bierna, czyli jest tym, dzięki któremu człowiek przyswaja sobie obraz poznawalnego przedmiotu, zdolność, którą niejasno określano mianem *intellektu biernego* (np. kiedy mówi się o „temacie” prostym – jak „lew” czy „jeleni” – wówczas w moim intelekcie przedpojmuję lwa, czyli kształtuję sobie w umyśle obraz lwa czy jelenia i w tym momencie owo przedpojęcie czy obraz lwa przyswojony w moim umyśle, owo wrażenie mojego intelektu nazy-

⁹⁰ *Ibidem*: „[...] Sed interim tamen nec sola illa prima inventio {, prima} est intellectus agens, utpote qui intellectus agens in omnibus hominibus est, etiam iis, qui inventis utuntur. Nec etiam solo intellectu agente fit inventio ista prima, sed concurrunt etiam intellectus patiens, formans imaginem rei inveniendae”.

⁹¹ *Ibidem*, s. 502: „[...] Dicaturque intellectus patiens non tam a potentia intelligendi, quam ab ipsa intellectuali passione, id est receptione et impressione imaginis, sive speciei intellectualis [...]”.

wa się „intelektem biernym [*passivus*]”, ponieważ umożliwia [*patitur*] obrazowi odciskanie się w nim [...]”.

Keckermann uznaje naturalnie za „niejasne” określenie „intelekt bierny”, oznacza ono bowiem pewną formę aktywności, polegającą na wskazaniu tematu prostego, który – jak pamiętamy – opisał w swojej logice jako pierwszą i podstawową czynność intelektu. Rzeczywista aktywność jednak ma miejsce właśnie w tym punkcie:

Kiedy dalej [intelekt] rozwija ten odcisnięty i otrzymany obraz lwa i wyprowadza go i rozważa według właściwych sobie zasad i właściwych sobie przyczyn, a także za pośrednictwem wszystkich instrumentów logicznych, wówczas nasz intelekt i umysł jawią się jako czynne.

Inna intelektualna zdolność człowieka jest bardziej czynna i jest to ta, dzięki której odcisnięty i otrzymany obraz pojmanego przedmiotu zostaje *dalej* poddany osądowi i rozwijany, zarówno za pośrednictwem naturalnej logiki, jak – i to znacznie lepiej – za pośrednictwem logiki sztucznej, która jest niczym skrzydło czynnego intelektu, taka bowiem jest jeszcze bardziej niejasna nazwa tej drugiej intelektualnej zdolności człowieka.⁹² [wyróżnienie D.F.]

Kilka stron dalej Keckermann mówi o tym jeszcze wyraźniej:

Intelekt czynny jest podobny do światła, za pośrednictwem którego obraz przyjęty przez intelekt bierny zostaje zilustrowany; jednak owo światło, po upadku człowieka zgaszone, musi zostać zapalone przez Ducha Świętego, który wspiera i podtrzymuje czynny intelekt, a poza tym przez sztukę logiki, która w istocie nie jest niczym innym jak in-

⁹² *Ibidem*, s. 502–503. „Prior vis est magis passiva, qua nempe homo recipit imaginem obiecti intelligibilis, et haec vis vocatur obscuro vocabulo, *intellectus passivus* (exempli gratia, quando thema aliquod simplex, nempe leo aut cervus) tractandum est, tum praeconceptio in mente mea leonem, sive formo mihi in intellectu meo imaginem leonis aut cervi, et tunc iste praeconceptus sive imaginis leonis in mente mea receptio et in mentem impressio vocatur *intellectus passivus*, quia patitur sibi imprimi istam imaginem. Quando vero imaginem istam leonis receptam et impressam explicat et per propria sua [et] causas omnes atque instrumenta logica diducit et tractat, tum habet se intellectus et mens nostra ut agens)”.

telektem czynnym wspartym, oświeconym, spełnionym i udoskonalonym przez pewne normy, o tyle, o ile kondycja ludzka na to zezwala⁹³.

Kiedy zatem Keckermann z przekonaniem stwierdza, że intelekt czynny jest *vis* ludzkiej duszy, z pewnością nie ma zamiaru go „laicyzować”. Jak zobaczyliśmy, bez oświecenia – bezpośredniego lub pośredniego – przez Boga nic nie mogłoby się poruszyć i – jak podkreśla Keckermann – Jego działanie jest nieodzowne „nie tylko w kwestiach dotyczących wiecznego zbawienia, ale także w celu prawdziwego, jasnego i metodycznego poznania wszystkich innych przedmiotów”⁹⁴. Chodzi tu zatem o wysiłek umysłowy, który ma miejsce wówczas, gdy stosuje się logikę do rozwiązywania różnych problemów i do rozwijania różnych „tematów”. Prawdą jest, że w pełni i całkowicie aktywny jest tylko Bóg i – jeśli ograniczymy się do rozważań naturalnych, był taki być może jedynie umysł geniusza Arystotelesa albo tych, którzy rozwinęli jego logikę. Niemniej aktywny, choć w innym stopniu, jest także intelekt tych, którzy uczą lub stosują tę logikę, przyswoiwszy ją sobie najpierw bezpośrednio lub pośrednio od tych, którzy ją „wynaleźli”. W taki czy inny sposób uczestniczy w intelekcie czynnym cała rzesza tych, którzy myślą według zdrowych reguł logiki, w szczególności „analizy terminów takich jak rodzaj, gatunek itd., nauczanych w pierwszej części logiki i później, w drugiej i w trzeciej części, stosowanych do zdania i do sylogizmu”⁹⁵.

Ale do zadań intelektu czynnego należy także „dowód” i „analiza” tego, co zostało wcześniej wynalezione, tj. operacje, które przed upadkiem

Altera vis hominis in intelligendo est magis activa, qua nempe imaginem obiecti intelligendi iam receptam et impressam, sibi amplius explicat ac diiudicat, sive per naturalem, sive, quod longe rectius fit, per artificialem logicam, quae revera velut ala quaedam est intellectus agentis, ut obscuriori vocabulo appellatur illa secunda vis intelligendi in homine”.

⁹³ *Ibidem*, s. 507: „Intellectus activus est similis lumini, quo illustratur imago intellectui passivo recepta; quod lumen quia obscuratum est per lapsum hominis, ideo accenditur per SS. adiuvantem et confortantem intellectum agentem, et deinde per artem logicam; quae revera nihil est aliud quam intellectus agens, adiutus certis normis usque illuminatus, consummatus et perfectus, quantum humanae conditionis gradus tolerat”.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 501: „[...] Non tantum in obiectis sive rerum ad salutem pertinentibus, sed etiam in aliarum quarumvis rerum vera, perspicua, methodica cognitione”.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 508: „[...] Potissima intellectionis actio consistit in investigatione et scrutatione istorum terminorum logicorum, qui prima parte logicae traduntur, ut est genus, species, etc., et deinceps in secunda et tertia parte logicae ad *propositionem* [w tekście: *proportionem*] et syllogismum accomodantur”.

w zasadzie nie były konieczne, ponieważ wówczas „przez wewnętrzną zdolność” intelekt przyswajał swoje przedmioty „prawidłowo” (*recte*)⁹⁶, tzn. bez potrzeby weryfikacji. Natomiast po tej nieszczęśliwej wpadce niezbędne stały się reguły umożliwiające wydanie sądu. Dostarcza ich logika, jednak nie tyle naturalna, ile sztuczna – czyli scholastyczna – którą mamy pełne prawo identyfikować z intelektem czynnym⁹⁷. Keckermannowi zależy jednak najbardziej na wykazaniu, że zdolność odkrywania i osądzania, czyli *inventio* i *iudicium*, podstawowe pojęcia postagricoliańskich dialektyk humanistycznych, to tylko dwa aspekty jednej czynności intelektu i właśnie dlatego obydwie działają na wszystkich poziomach, zarówno na poziomie prostych terminów, jak na poziomie zdań i sylogizmów. Niestosowanie tej nauki – którą Keckermann nadal nazywa „fizyką” – doprowadziło „Cycerona i wszystkich, którzy podążyli jego śladem” do błędnej konkluzji, że mamy do czynienia z dwoma oddzielnymi zdolnościami i że zdolność osądu wykorzystywana jest wyłącznie do osądzania sylogizmów i „metody”, po „wynalezieniu” terminów prostych⁹⁸. Jest to, jak należy przypuszczać, cios wymierzony w logiki wyrosłe z ramizmu, które płacą za antyarystotelizm swego ojca założyciela. Odrzucenie noetyki *De anima* (oczywiście w keckermannowskiej interpretacji) i ogólnie rzecz biorąc, odrzucenie arystotelesowskiej fizyki i filozofii przyrody czy, jeszcze ogólniej, wszelkiej filozofii od razu rodzi owoce w postaci logiki pełnej błędów i nie nadającej się do użytku. Także tutaj jednak wydaje się, że Keckermann nie odrzuca rozróżnienia między *inventio* i *iudicium*, lecz proponuje jego zreformowanie, polegające na zakotwiczeniu go do właściwie pojmowanej noetyki arystotelesowskiej.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 509: „Intellectus non tantum apprehendit obiectum, illudque illuminat et disponit, sed etiam probat et examinat seipsum, et actiones suas ad certas normas et regulas, ut plenissime acquiescere possit, et certus sit se non errare.

[...] Hoc examine et probatione sui intellectus iam post lapsum longe magis indiget ac ante lapsum, ubi non ita intellectus noster se examinasset ad certas regulas, sed sua quaedam insita virtute recte apprehendisset obiecta omnia sine aliquo periculo erroris, atque adeo sine sollicito examine et probatione”. Ciekawe, że Keckermann porównuje operacje logiczne z arytmetycznymi: także w tym przypadku, po upadku Adama stworzyliśmy pewne reguły, pozwalające sprawdzić prawidłowość wyników poszczególnych działań.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 509–510: „Etsi per naturalem logicam quosdam habeamus regulas, quibus iudicare possimus de nostra apprehensione et intellectione, tamen istae nec satis sufficientes sunt, nec satis clare aut perfecte sine logica, in qua canones traduntur [...]; ita ut hoc quoque respectu logica dici possit intellectus agens perfectus et consummatus”.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 510–511.

Nie możemy prześledzić całego wykładu Keckermanna na temat intelektu i aktów poznawczych. Zresztą nacisk położono tam na pewne charakterystyczne, znane już idee, takie jak rozróżnienie między praktyką a teorią⁹⁹, spontaniczna intencjonalność intelektu w odniesieniu do pewnych fundamentalnych prawd i reguł¹⁰⁰, rozróżnienie między pojęciami pierwszymi i drugimi¹⁰¹ itd. Wyłaniająca się z tego noetyka jest miejscem syntezy i filozoficznego uzasadnienia najbardziej charakterystycznych elementów logiki, w ścisłym powiązaniu z ogólnymi aspektami teologii. „Fizyczna” doktryna intelektu, czyli najważniejsza część teoretycznej nauki o „przyrodzie”, okazuje się zatem silnie uwarunkowana potrzebą uzasadnienia logiki i opartej na niej dydaktyki. To zainteresowanie problematyką logiczną powraca więc także przy pisaniu *Systema physicum*, gdzie Keckermann – wreszcie stosunkowo wolny od polemik teologicznych – może poświęcić się pisaniu traktatów na temat poszczególnych dyscyplin teoretycznych i praktycznych. Poza wszelkimi kwestiami omawianymi w tej niedokończonyj pracy – w *Systema physicum* często podane zostają definicje i rozróżnienia, które powinny pozwolić temu, kto ma na to czas i siły, na skonstruowanie skończonych „metod” poszczególnych nauk przyrodniczych – po raz kolejny spotykamy logikę z okresu heidelberskiego i polemik z ramistami. Te elementy w gruncie rzeczy stanowią ostateczną strukturą pojęciową, tj. prawdziwą „teorię” stojącą za całą pracą Keckermanna, zarówno w zakresie sporów wyznaniowych, jak opracowywania programu szkolnego oraz „systemu systemów”.

Meteorologia i astronomia

Pośród wszystkich nauk przyrodniczych szczególne miejsce zajmuje „meteorologia”, zarówno ze względu na wielką różnorodność przedmiotów, jak i z powodu znaczenia, jakie niektóre z nich mają w ludzkim świecie. Długa VI księga *Systema physicum*, gdzie mowa jest właśnie o tej części świata, która „mieści się w górze”, jest interesująca przede wszystkim dlatego, że odbija się w niej podejście Keckermanna w stosunku do klasycznego dziedzictwa naukowego i nacisków, jakim było ono poddawane

⁹⁹ *Ibidem*, s. 522.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 522–523.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 521.

w tamtej epoce. Właśnie na tym gruncie, fizyki zjawisk niebieskich, rozgrywał się wówczas najważniejszy pojedynek między tradycją a nowością. Zaczniemy jednak po kolei, od przeanalizowania problematyki poruszanej przez Keckermanna i jego specyficznego punktu widzenia.

Wyjaśnienie zjawisk meteorologicznych Keckermann opiera na teorii zaczerpniętej z księgi Arystotelesa o tej samej nazwie. Głosi ona, że pod wpływem ciepła wytwarzanego przez słońce i gwiazdy (ale także przez ziemię) powstaje *exhalatio*, złożona przede wszystkim z wody i ziemi i później unosi się ona do atmosfery¹⁰². Keckermann opisuje dość szczegółowo warunki fizyczne, powodujące powstanie owej pary, lecz dość szybko ujawnia się trudność w utrzymaniu wywodu w granicach czystej nauki o przyrodzie. Okazuje się, że to chaotyczne i bardzo plastyczne twory jest wymarzone pole działania diabła. Może on bez trudu wykorzystywać je, by mamić, oszukiwać i straszyć człowieka. Po drugie, przynajmniej niektóre „rzeczy, które zdarzają się w górze”, są znakami przyszłości i znakami nadprzyrodzonymi, np. oznaką boskiego upodobania lub gniewu¹⁰³. Zważywszy na charakter swego dzieła, Keckermann woli poprzestać na omówieniu fizycznych przyczyn zjawisk, nawet najbardziej podejrzanych, niepokojących i nadzwyczajnych, choć oczywiście jest, że nie da się oddzielić naukowego wyjaśnienia przyrodniczego od nadprzyrodzonego, że w rzeczywistości są one nierozdzielnie związane¹⁰⁴. I tak np. tak zwany „smok”, to skutek zwykłego zagęszczania niższych warstw atmosfery. Co jednak wcale nie wyklucza możliwości, że sprawcą tego zjawiska jest sam diabeł, który chętnie przebywa w tych warstwach, zarówno dlatego, że dają się łatwo kształtować, jak i dlatego, że znajdują się bliżej jego ofiar¹⁰⁵.

W końcowych rozdziałach (VII–IX) Keckermann omawia w skrócie zjawiska, które i my określamy mianem „meteorologicznych”, tj. wiatr,

¹⁰² *Ibidem*, s. 609.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 619–620.

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 649: „Etsi autem causis naturalis meteoron hoc [chodzi o pewien *ignis adhaerens*, dziwny wyziew, który osiada na włosach i ubraniach] non crearet, fatemur tamen plurimum habere prodigii et praesagii, vel divini, vel daemoniaci. Nonnulli physici prodigiosas ita has esse flammas statuunt, ut causarum naturalium nihil agnoscant, quod quidem nihil aliud est quam meteoron ex numero meteororum excludere. Si enim nihil naturae est, cur inter naturalia corpora in scientia naturali tractatur?”.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 639: „Etsi autem diabolus in omnibus elementis dominetur, tamen elementis aeris potissimum gaudet, tamquam hominibus maxime vicino [...]”.

deszcz itd. Natomiast ponad połowa książki jest poświęcona kluczowym zagadnieniom ówczesnej kosmologii, tj. kometom. Wiele uwagi poświęca Keckermann komecie, którą miał możliwość obserwować w rodzinnym Gdańsku od września do października 1607 roku. Załącznik ten stanowi w praktyce małą niezależną rozprawą, a jego włączenie do traktatu niechybnie świadczy o znaczeniu, jakie Keckermann przypisywał tej sprawie.

Jak wiadomo, w toczącej się na przełomie XVI i XVII stulecia dyskusji o kometach uczestniczyli różni uczeni, nie tylko astronomowie. Zainteresowanie to wynikało z doniosłości naukowych i kosmologicznych problemów związanych z zagadnieniem komet¹⁰⁶. Dla jej podkreślenia Keckermann przytacza uroczyste słowa Seneki na temat słabości naszych sił poznawczych, przypominając jednocześnie, że owa kwestia to wciąż temat niezwykle trudny i nie przypadkiem przedmiot „poważnych sporów między poważnymi ludźmi”¹⁰⁷. W ten sposób być może autor *Systema physicum* gani tych, którzy na podstawie rozważań nad przedmiotami, wykraczającymi poza nasze możliwości poznawcze, budowali ryzykowne i rewolucyjne teorie kosmologiczne. Keckermann stara się więc sprowadzić problem do pojęć tradycyjnej fizyki, świadom stawki w tej grze. Według jedynej słusznej teorii komety to po prostu „mniej czyste” wyziewy, zanieczyszczone dymem i parą, a wszelkie błędy naukowe wynikają ostatecznie z pominięcia tego podstawowego faktu. Akurat w tej dziedzinie – podkreśla Keckermann – błędne teorie niesłychanie się namnożyły¹⁰⁸. Mylili się i ci, którzy dopatrywali się w kometach zjawisk czysto nadprzyrodzonych, np. Jan z Damaszku, Paracelsus i fizjologodzy presokratejscy (!),

¹⁰⁶ Z bogatej literatury na ten temat wspominam tylko klasyczną pracę C. D. HELMANN, *The Comet of 1577; its Place in the History of Astronomy*, II wyd. New York 1971 (I wyd. z 1944 r.), zawierającą bibliografię szesnasto- i siedemnastowiecznych dzieł o kometach (s. 318–430). Zob. także niedawno wydane studium T. VAN NOUHUYS, *The Age of Two-Faced Janus. The Comets of 1577 and 1618 and the Decline of the Aristotelian World View in the Netherlands*, Leiden 1988. Tekst ten dobrze ilustruje aktualną tendencję do przezwyciężenia „pozytywistycznego” podejścia, skupionego wokół czysto astronomicznych i naukowych aspektów tego problemu. Najnowsze badania podkreślają jego astrologiczno-religijno-polityczne znaczenie. Taki właśnie charakter mają studia C. VASOLEGO, *Andreas Dudith Sbardellati e la disputa sulle comete*, „Studia Humanitatis”, 2, 1975, s. 299–323 i L. SZCZUCKIEGO, *Andrzeja Dudycza rozważania o roli komet*, w: *Biedni i bogaci. Studia z dziejów społeczeństwa i kultury*, Warszawa 1992, s. 369–374.

¹⁰⁷ *Systema physicum*, op. cit., s. 652.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 654–659.

i ci, którzy – przeciwnie – uznawali je za zjawiska czysto naturalne. Są wśród nich tacy, którzy uważają komety za zjawiska niebieskie oraz tacy, którzy łączą je z żywiołami. Do tych pierwszych należą uczeni, którzy komety z lat 1571 i 1597 uznali za „nowe ciała niebieskie” zesłane przez Boga na znak jego woli. Ci natomiast, którzy sądzą, że są to zjawiska ze świata podksiężycowego, jak Libavius i Skaligero (oceniony pozytywnie z racji wielu aspektów swojej teorii), także są podzieleni.

Aby choć trochę uporządkować całe to zamieszanie, Keckermann potwarza teorię Arystotelesa, iż „kometa jest wyziewem zapalonym, czyli płonącym i gorącym” (*halitus incensus sive ardens et flagrans*)¹⁰⁹. Główną przyczyną tego wyziewu jest ciepło wytwarzane przez Słońce. Nie może ono jednak działać samorzutnie, bez przyczyny wspomagającej, którą w tym przypadku jest koniunkcja Saturna, Marsa i Merkurego w znakach ognia i powietrza, w czasie zaćmienia Słońca. „Osłabione” przez to zjawisko planety mogą wywołać ów wyziew i przenieść go do górnej części atmosfery, nie są jednak w stanie go wysuszyć i spalić. Nie należy zapominać poza tym o wpływie ciepła, które znajduje się w podziemnych „jaskiniach”. Kometa powstaje więc w wyniku swoistej równowagi sił. Najdokładniejszy opis tego zjawiska znaleźć można w rozprawie kalwińskiego lekarza i filozofa T. Erasta. Erastowi – o którym była już mowa ze względu na jego polemikę antyalchemiczną – udało się wyjaśnić to zespolone oddziaływanie ciał niebieskich i ziemskiego ciepła¹¹⁰. Te procesy unoszenia, zapalania i zatrzymywania się w górnych częściach świata podksiężycowego owego wyziewu wyjaśnił, sięgając wyłącznie do naturalnych sił i zjawisk oraz przez wskazanie pewnego podobieństwa między tworzeniem się komet, a wydzielaniem się kataru w głowie przy przeziębieniu¹¹¹. Jednak w odróżnieniu od Erasta (a także Dudycza i Squarcialupiego, z którymi Erast polemizował), dla którego trzymanie się czysto fizycznej teorii na temat komet miało być użyteczne w polemice antyastrologicznej, tj. miało dowodzić, że komety nie są znakami Bożej woli, stanowisko Keckermanna jest bardziej złożone i zgodne z ogólnymi tendencjami stojącymi u podstaw jego poglądów w dziedzinie fizyki. Gdań-

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 660.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 662–663. Zob. T. ERASTUS, *De cometarum significationibus* wydany w 1578 r. Polemika antyastrologiczna Erasta m. in. w *De astrologia divinatrice epistolae*, Basileae 1578.

¹¹¹ *Systema physicum, op. cit.*, s. 664–665.

szczanin twierdzi więc, że teoretycznie komety można sprowadzić do przyczyn naturalnych, jednak, zważywszy, że są to zjawiska rzadkie i wielkie, logiczne wydaje się przekonanie, że powstają poprzez współdziałania przyczyn naturalnych z wyższą przyczyną. Mówią o tym np. Francisco Vallés, Piotr z Ailly i inni. W błędzie są natomiast ci, którzy – jak Jan z Damaszku i Tomasz Hajek – za sprawcę tych zjawisk uznają bezpośrednio i wyłącznie Boga¹¹². Te same uwagi odnieść można do ostatecznej przyczyny tych zjawisk. Jest ona dwojaka: z jednej strony „fizyczna”, chodzi bowiem o usunięcie „możliwie najdalej od ludzi, w najwyższe obszary powietrza”¹¹³ najbardziej toksycznych oparów, z drugiej zaś – nadprzyrodzona, jako że są one znakiem o wymiarze teologicznym i politycznym:

Teologicznym, ponieważ są to znaki boskiego gniewu i osądu, a zarazem narzędzie wymierzające boskie kary, a także dlatego, że przez swoje pojawienie się, przestrzegają ludzi przed zbliżającymi się boskimi sądami i skłaniają do miłosierdzia i pobożności.

Cel polityczny jest taki, żeby dzięki zapowiedzi przyszłych klęsk i zbliżających się zmian i przeobrażeń, przestrzeżeni ludzie przygotowali niezbędne środki przeciw publicznym klęskom.

Szczególny cel nadprzyrodzony jest taki, że komety, które się obecnie pojawiają, są znakami i zapowiedziami sądu ostatecznego, czyli końca świata¹¹⁴.

W ten sposób wyjaśnienia „fizyczne” i „hiperfizyczne” splatają się, lecz nie wykluczają, jak sądzą autorzy, z którymi Keckermann polemizuje

¹¹² By nie wspomnieć o Paracelsusie (potępionym nawet przez kogoś takiego jak Bordin, który był daleki przecież od odrzucenia „nadzwyczajnych” przyczyn), ponieważ we wszystkim, co się porusza, upatrywał skutku działania nadprzyrodzonych, diabelskich sił, wykluczając przyczyny wtórne”. *Ibidem*, s. 670–671.

¹¹³ *Ibidem*, s. 672.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 673: „Theologicus est, ut sunt signa irae et iudicii divini, simulque instrumenta executionis et poenarum divinarum, adeoque ut his spectaculis praemoneantur homines adversus imminentia iudicia Dei et moveantur ad pietatem atque devotionem.

Politicus finis est, ut denunciatis calamitatibus futuris et impendentibus mutationibus ac conversionibus rerum, homines praemoniti sese instruant necessariis praesidiis contra calamitates publicas.

Specialis finis supernaturalis est, ut cometae hoc tempore apparentes sint signa et prodromi ac praenuntii extremi iudicii, sive finis mundi”.

je. Zglądając do katalogu komet Lavatera (Zurich 1556; dzieło obejmuje także pojawienia się *novae* i inne informacje), Keckermann zadaje np. pytanie, dlaczego są one tak rzadkie? Przyczynę fizyczną można podać od razu: niezbędny jest, z jednej strony, szczególnie obfity *halitus*, a z drugiej, wyjątkowe koniunkcje ciał niebieskich, czyli okoliczności, które zdarzają się nieczęsto. Ale zważywszy, że komety są zarazem boskimi znakami, ich za częste pojawianie się zbanalizowałoby je, ogołociło z niezbędnej siły przekonywania¹¹⁵. Tak więc w istocie Keckermann stara się wykazać słuszność zarówno naukowego, jak i teologicznego podejścia do tych spraw. Stwierdza, że „choć komety mają przyczyny naturalne, niemniej za pośrednictwem tych znaków Bóg zwykł przestrzegać ludzi”¹¹⁶. Aby podejście teologiczne było wiarygodne, musi się jednak opierać na podejściu naukowym, takim jak podejście Cardana „odnowiciela astronomii w Europie”¹¹⁷.

Jakie by były, boskie czy nie, komety są bez wątpienia znakami. Stawia to przed Keckermannem problem przepowiedni i ogólnie rzecz biorąc wiarygodności astrologii jako nauki. Gdańszczanin jest tutaj bardzo ostrożny. W praktyce oświadcza, że astrologia zajmująca się przepowiedniami „nie jest jeszcze oparta na prawdziwych zasadach”, czyli zasadach fizycznych i wciąż czeka na kogoś, kto przeprowadzi jej reformę. Póki co opiera się przede wszystkim na przesądach „Chaldejczyków, Egipcjan i Arabów”¹¹⁸, które posunęły się do takich obrzydliwości jak spisanie horoskopu religii chrześcijańskiej. Keckermann ma zapewne w pamięci antyastrologiczną polemikę Pika della Mirandoli, która nie przeszła bez echa także w świecie umysłowym protestantyzmu. Nie posuwa się jednak do radykalnego odrzucenia astrologii, lecz przyjmuje stanowisko konkordystyczne. Z jednej strony przedstawia przepowiednie astrologów, lecz z pewnym dystansem, *relata referens* („astrologowie mówią... dodają... sugerują, że...”) ¹¹⁹, z drugiej ocenia je w zależności od tego, czy opierają

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 691–692: „Est et causa finalis huius raritatis, nempe ut cometae maneant instrumenta Dei ad homines movendos ac terrendos, quem finem non assequeretur si saepius apparent, quia eius quod frequenter fit, quodque adeo consuetudinem et habitum quendam in nobis generat, nulla est admiratio aut perexigua”.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 722: „Quamquam cometae suas naturales causas habent, nihilominus tamen per haec ipsa signa Deus homines monere solet”.

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 697.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 729.

¹¹⁹ *Ibidem*, s. 730 i n.

się na podstawach „fizycznych” czy nie. Na przykład okrągła kometa, z powodu szeregu analogii i wolnych skojarzeń, powinna według niektórych astrologów oznaczać bliską śmierć „magnatów”:

Wydawało się dotąd, że w przepowiedniach opartych na ruchu komet było jakieś odwołanie do zasad fizycznych, jednak w ostatniej przepowiedni, opartej na kształcie, nie ma nic fizycznego, tedy tego rodzaju przepowiednie wzbudzają u niektórych śmiech¹²⁰.

Astrologia, która chce być pewna i naukowa, ma tylko jedno wyjście. Musi oprzeć się na zasadach „fizyki”. W przeciwnym razie dociekania na temat znaków niebieskich i komet przeobrażą się w próżną gadaninę czy jeszcze gorzej – zabobony i bezbożność. Przy założeniu, że Bóg może wykorzystywać ciała niebieskie tak jak chce i kiedy chce, by wyrażać swoją wolę, Keckermann trzyma się jednak zasady, że komety i ciała niebieskie należy traktować (także) jako znaki tego, czego są naturalną przyczyną. Takie podejście sprawia, że może on korzystać z literatury na temat skutków i znaczenia komet (które w przeważającej mierze są niszczące, np. zarazy i rewolucje polityczne), wiążąc je z trzeźwymi zasadami nauki arystotelesowskiej. Dążenie do takiego kompromisu można, jak sądzę, wyjaśnić tym, że Keckermann jest spadkobiercą nie tylko antyastrologizmu żywego w kręgach kalwińskich, ale także tradycji melanktońskiej, z jej znacznym zainteresowaniem astrologią, profetyzmem i chiliazmem¹²¹.

Ale, jak mówiliśmy, uwagi Keckermannna na temat komet wydają się cenne z punktu widzenia usytuowania Gdańszczanina w kontekście zbliżającej się rewolucji naukowej. Znajdziemy je na kilku końcowych stronach rozdziału piątego, jednak jego stanowisko ujawnia się także tu i ówdzie wcześniej. Keckermann jasno zdaje sobie sprawę z problemu, jakim była np. *nova* z 1572 roku. Krytykując Johanna Magirusa – jednego z wielu, którzy zabrali głos w tej sprawie – za jego tezę, iż powstała ona na obszarach wypełnionych eterem wskutek zagęszczania unoszących się tam oparów siarki, mówi:

¹²⁰ *Ibidem*, s. 738: „In praedictionibus ex motu cometarum, videbatur adhuc aliquid inesse principiorum physicorum; sed in hac ultima praedictione ex figura, nihil inest physicum, ideoque etiam risum alicui moveant ista”.

¹²¹ Zob. Ch. METHUEN, *The Role of Heavens in the Thought of Philip Melancthon*, „Journal of History of Ideas”, 57, 1996, s. 385–403.

To bardzo niebezpieczna opinia, ponieważ zniszczy poważnie naukę o porządku i podziale na części świata, a także naukę o podziale na ciała niebieskie i ciała elementarne. Gdyby bowiem siarkowe opary wznosiły się aż do substancji nieba i tam się zapalały, ulegałyby zmianie i przekształceniu sama substancja nieba, zważywszy, że ogień, zwłaszcza siarkowy, zmieszany z inną substancją, zmienia ją bez wątpienia i coś z niej przeobraża w swą własną naturę; niech filozofowie przyrody osądzą, czy jest to słuszne w odniesieniu do niebieskiej substancji!¹²²

Na koniec rozdziału Keckermann omawia nowe gwiazdy, które pojawiły się w roku 1572 i 1577, i jak wiadomo stały się punktem wyjścia głębskiej i istotnej debaty astronomicznej i kosmologicznej. Wierny swym przesłankom, Keckermann zalicza te gwiazdy do komet, tj. uznaje je za zjawisko atmosferyczne. Natomiast Tycho Brahe sytuuje je nad atmosferą, w eterze, lecz jest w tej opinii odosobniony¹²³. Keckermann interesuje się szczególnie pierwszą gwiazdą, która pojawiła się w listopadzie 1572 roku w gwiazdozbiornie Kasjopei i można ją było obserwować przez 16 miesięcy. W punkcie tym nie brak nawet akcentów millenarystycznych, dość nietypowych dla Gdańszczanina: „prawdopodobnie zapowiada ona jakąś powszechną zmianę i przepowiada sąd ostateczny”¹²⁴. Nie one jednak stanowią sedno dyskusji. Chodzi o obalenie tezy Tychona Brahego, że gwiazda ta – wobec braku paralaksy – musiała „zrodzić się” w niebie¹²⁵. Dowód Keckermanna idzie w ciekawym kierunku, nie tylko dlatego, że doskonale pokazuje różnicę między współczesną teorią naukową – którą w gruncie rzeczy była teoria Brahego – a tezą filozoficzną podzieloną

¹²² *Systema physicum, op. cit.*, p. 674–675: „[...] Valde periculosa est ista sententia, utpote quae non parum labefactet totam doctrinam de ordine ac distinctione partium mundi, deque distinctione corporis caelesti a corporibus elementaribus. Si enim in ipsam usque substantiam caeli fumus aliquis sulphureus delatus fuit, ibique incensus, utique ipsa caeli substantia mutata et alterata fuit; quia ignis praesertim sulphureus mixtus cum aliena substantia, utique istam substantiam mutabit, et aliquid de ea in suam naturam convertet; quod quam apte de caelesti substantia dicatur, Physici iudicent”.

¹²³ *Ibidem*, s. 745.

¹²⁴ *Ibidem*, s. 746: „Verisimile est universalem quandam rerum omnium mutationem portendere et extremi iudicii praenunciam esse”.

¹²⁵ *Ibidem*, s. 966 Keckermann powołuje się na T. LYDIATA, angielskiego astronoma, autora *Praelectio astronomica* z 1605 roku, który doszedł do podobnych konkluzji co Brahe (zob. też HELLMANN, *op. cit.*, s. 312).

przez Keckermanna o „fizycznej” niezmienności nieba, z zasady niepodważalnej, ale także dlatego, że w gruncie rzeczy Gdańszczanin ostatecznie dopuszcza możliwość, że w niebie „zachodzą” jakieś zmiany, pod warunkiem jednak, że uzna się je po prostu za cud, czyli fakt nadprzyrodzony.

W pewnym momencie Keckermann dochodzi do wniosku, że w 1572 roku ponad Księżycem rzeczywiście musiało wydarzyć się coś nowego. Czy oznacza to, że gotów jest zrezygnować z teorii niezmienności niebios z wszystkimi tego konsekwencjami? Otóż nie, argumenty matematyczne Brahego musiały z pewnością zrobić na nim niemałe wrażenie, ale daleko mu od odrzucenia tradycyjnego porządku świata. O „narodzeniu się” *sensu stricte* – podkreśla bowiem Keckermann – nie może być mowy, ponieważ w niebie z definicji nic się nie rodzi. Ewentualnie można powiedzieć, że „powstała” gwiazda, na pewno nie drogą naturalnego procesu rodzenia się, lecz za sprawą bezpośredniego działania Boga. Arystoteles miał prawo nic nie wiedzieć o tym „hyperfizycznym” akcie, podobnie jak np. nic nie wiedział o boskim akcie stworzenia. Gwiazda ta zatem jest albo ciałem niebieskim, i w takim razie nie mówi się, że „zrodziła się” (i Keckermann skłania się ku tej właśnie konkluzji¹²⁶) albo czymś w rodzaju komety, i wówczas winna być traktowana przez uczonych właśnie jako ciało podksiężycowe. W całym tym wywodzie najważniejsze wydaje się wykazanie, że kosmos jest dokładnie taki, jak go opisał Arystoteles, czyli radykalnie odmienny „wyżej” i „niżej”. Celem argumentacji jest ostatecznie właśnie ocalenie suwerennej mocy Boga, który może zrobić to, co chce, ze stworzoną przez siebie naturą. A przy tym w niebie i na ziemi – zgodnie z zasadą dawnej kosmologii – rządzą odmienne prawa.

Rozwiązanie Keckermanna polega zatem na przejmowaniu – lub przynajmniej poważnym traktowaniu – wyników najnowszych badań matematycznych, żeby później „zneutralizować” ich rzeczywiste konsekwencje. W gruncie rzeczy podobnie do tych, którzy przypisywali astronomii zada-

¹²⁶ Keckermann dodaje, że gwiazda ta zapewne od chwili stworzenia należała do gwiazdozbioru Kasjopei, lecz Bogu spodobało się rozświetlić ją właśnie na te szesnaście miesięcy: *Systema physicum, op. cit.*, s. 751: „Etsi ergo certi statui possit de ista face, tamen Aristotelis de cometis sententia neutiquam per eam invertetur et probabilis etiam erit sententia ea, quam antehac proposuimus, nempe quod fuerit stella quaedam Cassiopeae ab initio a Deo creata, sed ita tenuis et obscura ut videri semper non possit, istis autem 16 mensibus visa sit propterea quod Deus eius lucem et splendorem supernaturaliter auxerit et intenderit”.

nie „fingere hypotheses” spójnych ze sobą i z danymi uzyskanymi z obserwacji, które jednak znajdowały się na innej płaszczyźnie niż przyrodzona rzeczywistość opisana przez „fizyków”. Interesujące jest w tym punkcie poznanie opinii Keckermanna na temat najważniejszej ówczesnie „hipotezy” matematycznej – teorii heliocentrycznej. Nie przypadkiem w swojej rozprawie o ruchu Keckermann przedstawia ocenę zgodną z tym, co przed chwilą powiedzieliśmy, spychając – *à la* Osiander – heliocentryzm właśnie do roli hipotez. Posługując się swoim charakterystycznym językiem, Keckermann określa tę teorię mianem „wtórnego pojęcia”, czyli wytworu ludzkiego umysłu mającego wartość „instrumentalną”, w tym przypadku – można dokończyć myśl Keckermanna – będącego instrumentem interpretowania obserwacji¹²⁷.

Ostatecznie „kometowa” teoria *novae*, teza o niezmienności nieba, a ściślej jego wyłączeniu spoza naturalnych procesów, jest wyrazem konserwatywnej postawy Keckermanna wobec rewolucyjnych nowości kulturalnych,¹²⁸ choć z pewnością nie oznacza wierności Arystotelesowi, jak pokazaliśmy przy okazji fizyki „miejsca” czy logiki. Wobec Stagiryty – jak widzieliśmy – Keckermann nie czuje się zobowiązany. Przyczyn tej zacieklej obrony dogmatu czystości nieba należy raczej łączyć z rozważaniami zamykającymi ten ważny rozdział *Systema physicum*. Tłumacząc, dlaczego obstatek przy swoim rozwiązaniu problemu supernowej z roku 1572, Keckermann przypomina, że Biblia i święty Augustyn wspominają o takich zjawiskach niezwyklego zintensyfikowania zdarzeń naturalnych. To Bóg w ten sposób oddziałuje na naturę, by wskazać, że zbliża się koniec czasów¹²⁹. Można zatem powiedzieć, że tylko tak nietypowe zdarze-

¹²⁷ *Contemplatio gemina, op. cit.*, s. 88–89: „*Hypotheses* dico; neque enim credendum est tanto viro in omni genere sensualium observationum ac disciplinarum exercitatissimo, unquam in mente venire potuisse, ut haec *thetikôs* doceret [...]. Iam vero id docti omnes sciunt hanc indolem esse scientiae astronomicae, ut *ta phainomena pathe* non semper per *archas pragmatôn* (quod reliquae omnes de necessitate faciunt) sed saepius per *deuteras archas gnoseos*, id est, assumtas secundas notiones demonstrent [...]. Hinc illi eccentricorum, epicyclorum, polorum, axium, principia et termini, quos non primos reales, sed secundos, *noeseos*, scilicet *organa* esse fatentur omnes. Cur non idem dicimus de motu terrae, qui Copernico nil nisi secunda notio? Hinc illud inter astronomorum decantatum: *hypoyheses non necesse est esse veras, imo ne verisimiles, modo phainomenôn ratio reddatur et calculus cum his congruat*”.

¹²⁸ Ivi, s. 133–134: „Nova esse non possunt quae vera sunt, idcirco merito contemnemus quicquid de novitate obiicitur, dum non ostenditur falsitas”.

¹²⁹ *Systema physicum, op. cit.*, s. 751–752.

nie jak pojawienie się nowej gwiazdy tam, gdzie nie zachodzą żadne procesy lub odwrotnie, pojawienie się ciał o naturze niebieskiej na obszarze elementarnym (którą można było uznać za tzw. kometę magów)¹³⁰, jest znakiem na tyle wyraźnym i przekonującym, by zwrócić uwagę i zaniepokoić ludzi. Innymi słowy, Keckermann był przekonany, że tylko tradycyjna kosmologia może ocalić astrologię profetyczną, podczas gdy ujednolicenie świata wyższego i niższego grozi uznaniem pewnych cudownych zjawisk tylko za „rzadkie” i błahe z punktu widzenia zbawienia rodzaju ludzkiego. W tym nieustannym dążeniu do pogodzenia opisu świata *iuxta propria principia* z opisem kosmosu, na który Bóg może w każdym momencie i na każdym poziomie oddziaływać, trudno nie dostrzec wymiaru moralnego i eschatologicznego¹³¹. Na tych stronach kosmologicznych Keckermanna, gdzie wyraźnie widać wysiłek zmierzający do zbudowania fizyki na miarę chrześcijańskiej szkoły, względy czysto teoretyczne nie mają więc ostatniego słowa, lecz są podporządkowane innym, natury – w szerszym znaczeniu tego słowa – praktycznej.

¹³⁰ *Ibidem*, s. 742–743 i s. 747.

¹³¹ Na temat tego aspektu wiedzy naukowej w epoce Bacona, zob. ostatnio P. HARRISON, *Curiosity, Forbidden Knowledge, and the Reformation of Natural Philosophy in Early Modern England*, „Isis”, 92, 2001, s. 265–290, zwłaszcza s. 274 i n.

VI. Prymat praktyki

Praktycyzm

Zbliżając się ku końcowi tej analizy koncepcji i praktyki filozofii u Keckermanna, przypomnijmy kilka punktów, które podkreśliliśmy wcześniej. Jeśli przyjrzymy się kształtowaniu intelektualnej drogi Gdańszczanina, dostrzeżemy, że zasadniczo poświęcił się on dwóm dyscyplinom, logice i teologii, które tylko *lato sensu* można uznać za filozoficzne. Każdej z nich można przypisać rolę nadrzędną w systemie nauk, oczywiście nie w tym samym sensie. Z jednej strony logika-dialektyka to ukoronowanie wszystkich sztuk mowy i myślenia (tj. nauka języków starożytnych i hebrajskiego, kaznodziejstwo-retoryka „kościelna”, którym Keckermann poświęcił odrębne traktaty), a zarazem przedmiot nauczania, któremu w kursie filozoficznym Akademii Gdańskiej po keckermannowskiej reformie poświęcono najwięcej godzin i energii. Jest to w jakimś stopniu spadek po tradycji szkół humanistycznych epoki renesansu, kładącej nacisk na naukę dyskursu i przygotowanie językowe. Keckermann jednak sytuuje się dość daleko od szesnastowiecznego cyceronianizmu, skoro akcent pada teraz na ścisłość rozumowania, na „naukowość” technik budowania wypowiedzi.

Jeśli chodzi o teologię, która jako taka nie była w Gdańsku przedmiotem regularnych kursów szkolnych, dopracowując plan studiów filozoficznych Keckermann brał stale pod uwagę ich stosunek do *scientia de divinis*. Z pewnością udało mu się – wbrew pewnym oporom tradycjona-

listów – znaleźć ważne i pojemne miejsce dla dyscyplin „świeckich”, ale programu i celów każdej z nich nie można zrozumieć bez odniesienia do teologii, a w wielu przypadkach – jak zobaczyliśmy – można mówić o „służebnym” stosunku dyscyplin lub ich części do teologii. Nadrzędność tej ostatniej nie jest z pewnością hołdem złożonym arystotelesowskiej hierarchii nauk (*Metaph.*, VI, 1), jako że Keckermannowi chodzi przede wszystkim o dogmatykę religijną opartą na Piśmie Świętym i będącą narzędziem zbawienia, a nie o najwyższą formę filozoficznej *theorii*. Można zatem mówić o teologicznej orientacji nauczania, której przyczyna leży raczej w tym, co można nazwać jego konfesjonalizacją, tj. w wyznaniowym nacechowaniu nauczania w szkołach i postrzeganiu obrony prawdziwej wiary jako głównego ich zadania. Czytając Keckermanna należy zresztą pamiętać, że sporą część odbiorców jego nauczania musieli stanowić przyszli pastorzy, kaznodzieje i teologowie, a Gimnazjum Gdańskie przygotowywało także studentów, którzy później mieli podjąć studia wyższe w wydziałach teologii (przeważnie) niemieckich uniwersytetów.

Wynika z tego, że w gruncie rzeczy nie filozofia i spekulacja teoretyczna dominują w świecie umysłowym Keckermanna i w jego dydaktyce, lecz dwie dyscypliny, z których jedna jest „instrumentalna”, a druga z definicji „praktyczna”. Praktycyzm obecny w ogólnej orientacji kulturowej Keckermanna możemy zaobserwować, jeszcze zanim przejdziemy do omówienia jego dzieł filozoficznych, jednak w tych ostatnich znajduje potwierdzenie i wzmocnienie. Przyjrzyjmy się teraz bliżej, na czym ten praktycyzm filozoficzny polegał.

Zacznijmy od dość oczywistej uwagi, że na dorobek Keckermanna składają się w przeważającej mierze podręczniki do użytku szkolnego, które przedstawiają kompletny wykład danego przedmiotu. Praktyczna orientacja Keckermanna to nic innego jak postawa nauczyciela, który za swój nadrzędny cel uznaje przekazanie uczniom umiejętności posługiwania się pewnymi technikami przyswajania wiedzy, umożliwiającymi systematyzowanie różnych dziedzin i pozwalającymi uniknąć przykrych konsekwencji błędnego rozumowania. W związku z tym centralne miejsce zajmują u Keckermanna „logika”, która właśnie tej umiejętności ma uczyć. Do tego można jednak dodać inne uwagi. Zgodnie z tradycją perypatetycką, świeżo przywróconą przez Jacopo Zabarellę, logika to „narzędzie”, a nie „nauka”, a jeśli w ogóle można ją uznać za naukę, to jest „nauką stosowaną”. A propos tego należy wspomnieć, że Gdańszczanin czu-

je się zmuszony dodać do swojego traktatu logicznego *Systema logicae* dzieło zupełnie doń podobne pod względem struktury i treści, ale stawiające sobie inny cel. W tym drugim traktacie, tj. *Gymnasium logicum*, chodzi bowiem o pokazanie praktycznego zastosowania (*usus, Übung*) formuł podanych w *Systema*, który Keckermann uważa za nadmierne „teoretyczny”. W gruncie rzeczy zatem wpisuje się on w tę tradycję humanistyczną, która odrzuciwszy logikę późnoscholastyczną, szukała nowej logiki, opartej na naturalnej myśli i zdatnej nie tyle w teoretycznych poszukiwaniach, lecz przede wszystkim w życiu publicznym. Z tego punktu widzenia jest więc Keckermann pełnoprawnym spadkobiercą tamtego praktycyzmu¹.

Innym aspektem praktycznej orientacji Keckermanna jest jej wpływ na klasyfikację i hierarchię nauk, o czym była mowa w poprzednich rozdziałach. Tradycja zaliczała metafizykę i fizykę do nauk teoretycznych i tak też czynił Keckermann, stwierdzając, że są to „nauki” (*scientia*). Ale co się tyczy pierwszej z nich, krótki traktat Keckermanna służy w praktyce jako podstawa teoretyczna dla pewnych wątków antykatolickiej i antyluterańskiej teologii sakramentalnej. Natomiast traktat o fizyce to mozaika przeróżnych zagadnień z zakresu filozofii przyrody, opracowana nie w celu teoretycznym, jak się zdaje, lecz tzw. ku zbudowaniu, czyli po to, by trzymać uczniów z dala od zbyt śmiałych przygód intelektualnych (jak alchemia lub heliocentryzm), prędzej czy później prowadzących do herezji. Tak czy inaczej poznanie nowoczesnej nauki nie jest więc celem samym w sobie, lecz jest uwarunkowana przez cele edukacyjne i ostatecznie staje się nauką podporządkowaną teologii. Ona to bowiem stanowi ostatecz-

¹ Trzeba tu wspomnieć o dziełach Keckermanna z zakresu retoryki, sytuującej się w połowie drogi między dyscyplinami „instrumentalnymi” a praktycznymi. Choć nie dotyczy ono bezpośrednio filozofii, niemniej można w nim znaleźć pewne interesujące idee. Obszerny tom *Systema rhetoricae*, Hanoviae 1612, obejmujący kursy prywatne z 1606 roku, kładzie nacisk na rozróżnienie wymowy, przemawiającej do namiętności i do woli dzięki użyciu tropów i figur, i logiki, która jest dyscypliną czystej myśli (zob. s. 11 i n.). Oznacza to z kolei, że wymowa składa się przede wszystkim – by nie rzec wyłącznie – z teorii retorycznej amplifikacji, omówionej w drugiej z trzech ksiąg. Natomiast w odniesieniu do „argumentacji” Keckermann odsyła po prostu do swojej logiki, czyli do teorii rozumowania. Takie sprowadzenie wymowy do sztuki amplifikacji i ozdabiania (do *elocutio*) można z pewnością uznać za postramusowe lub filippo-ramusowe. W tej perspektywie sytuuje Keckermanna D. S. LARANGÉ, *De la rhétorique à la prédication. Présentation de l'homilétique de Jean Amos Comenius*, „Acta Comeniana” 15–16 (XXXIX–XL), 2002, s. 9–38, s. 21.

ne ukoronowanie orientacji praktycznej. Teologia to u Keckermanna nauka nadrzędna, choć zważywszy, że jej celem nie jest czyste poznanie, lecz zbawienie wieczne, zgodnie z głównym nurtem myśli reformacyjnej zalicza ją do nauk praktycznych.

Innymi słowy Keckermann stoi na rozdrożu dwóch głównych tradycji, humanizmu i reformacji, przy czym obie stroniły od przesadnego rozbudowania dyscyplin teoretycznych i mocno akcentowały praktyczne przeznaczenie wiedzy. I dotąd nic nowego, gdyby nie komplikujący pozycję Keckermanna fakt, że on sam uznaje się za kontynuatora Arystotelesa i przedstawiciela szkoły perypatetyckiej, głoszących „wyższość” dyscyplin teoretycznych nad praktycznymi. Jak można jednocześnie być uczniem Erazma, Vivesa, Melanchtona i Arystotelesa?

Dyscypliny praktyczne. „Roztropności”

Skoro już powiedzieliśmy o ogólnym praktycznym nastawieniu Keckermanna, należy poruszyć kwestię konsekwencji takiego podejścia dla filozofii (czy też tego, co Keckermann tym mianem określa). Wielokrotnie bowiem o niej mówi, często deklarując, że filozofia praktyczna góruje nad teoretyczną. I tak np., w pracy poświęconej ćwiczeniom logicznym – gdzie zwykle uczy się, orężem sylogizmu, bronić słusznych tez teologicznych, fizycznych, logicznych itd. – czytamy, że „w dzisiejszych czasach lepiej opanować filozofię praktyczną niż teoretyczną” (*hoc mundi seculo praestat discere philosophiam practicam quam theoreticam*). Należy tu przede wszystkim zauważyć, że – jak podkreśla Keckermann – „lepiej” (*praestat*) w tym wypadku oznacza „z większym pożytkiem” (*magis utile, magis conducibile*), a zatem „wyższość” filozofii praktycznej nie wynika z jakichś zasadniczych racji, lecz po prostu z tego, że współcześnie: 1) zwraca się szczególną uwagę na przestrzeganie dobrych obyczajów, 2) ludzie bardziej niż kiedykolwiek zajmują się nabywaniem rzeczy i 3) handlem, 4) ludzie są sprytniejsi i pozbawieni skrupułów (*astuti et callidi*), 5) kwitnie dyplomacja (*legationes*) i 6) mnożą się wojny, a wreszcie 7) w powszechnym mniemaniu filozofia teoretyczna nie jest w cenie. Za pośrednictwem licznych sylogizmów, lecz w gruncie rzeczy wprost i bez nadmiernej retoryki, Keckermann wyjaśnia w ten sposób, z czego wynika prymat „filozofii praktycznej” i dlaczego ostatecznie dla „młodzieńca urodzonego w Gdańsku lepiej, by studiował filozofię praktyczną niż teore-

tyczną, chyba że chce zostać profesorem w szkole czy doktorem w kościele”².

Nie inaczej wypowiada się Keckermann w innym miejscu, kiedy stara się uzasadnić potrzebę wprowadzania studiów filozoficznych, które organizował w akademii w rodzinnym mieście. Odwoławszy się do klasycznych formuł na temat autonomii poznania filozoficznego i wolności filozofa, dążącego wyłącznie do prawdy, Keckermann śpieszy dodać, że nie zgadza się ze stereotypem postaci filozofa zaczerpniętym z tradycji cynicznej, wedle którego filozof to przymierający głodem obdartus, jako że *philosophia nihil ad farinam*, jak mawiali o filozofii starożytni oszczercy. Istotnie, przyznaje Gdańszczanin, zysk nie jest celem filozofii. Jednak dla osiągnięcia tego, do czego dąży filozofia, pewne środki materialne są po prostu niezbędne. Jakże bowiem praktykować cnoty intelektualne bez kosztownych *peregrinationes academicae*, czyli studiów za granicą czy choćby dobrze wyposażonej biblioteki, także bardzo kosztownej. Przede wszystkim jednak podkreśla – sięgając w tym miejscu po argumenty, które musiały przyjemnie brzmieć w uszach ówczesnych elit miejskich – że dzięki „filozofii” można się także wzbogacić, czego dowodzi przykład Talesa, który spekulował z powodzeniem na cenie oliwy, dzięki swojej wiedzy „filozoficznej”. Tym samym „w naturze filozofii wcale nie leży czynienie ludzi nędznymi i utrzymywanie ich w takim stanie, a jeśli coś takiego ma miejsce, to przypadek spowodowany czymś filozofii przeciwnym, czyli pogardą dla niej, a także związany z powszechną opinią, mijającą się z prawdą”. Z tej opinii zresztą narodził się dwuwiersz na temat opłacalności różnych profesji, złośliwy i niesprawiedliwy wobec filozofów, który w wolnym tłumaczeniu mógłby brzmieć następująco:

*Galen daje bogactwa, Justynian zaszczyty,
tylko filozofa płaszcz biedą podszyty*³.

² *Systematis logici pars altera* (czyli *Gymnasium logicum*), *op. cit.*, s. 378–382. Zob. także *quaestiones disputatae* zawarte w tym dziele na temat *An philosophia practica theoretica sit praestantior* (s. 526–528) i *An iuveni nobili, hoc tempore potius sit discenda philosophia practica, quam theoretica* (s. 817–821), gdzie naturalnie odpowiada się *quod sic*.

³ *Praecognita philosophica*, *op. cit.*, s. 76–77: „[...] Non esse hoc per se et de natura philosophiae, ut homines miseros et pauperes vel faciat, vel in miseria et paupertate detineat, sed fieri penitus per accidens, ex opposito philosophiae, nimirum eius contemptu et praeposteriis vulgi iudiciis, ex quo etiam orti sunt vulgati illi versiculi: *Dat Galenus opes, dat Iustinianus honores. At nos philosophi turba misella sumus*”.

Keckermann chce w ten sposób zwrócić uwagę, że młody gdańszczanin czy pomorzanin, przyszły polityk czy kupiec, powinien się skupiać na tych dyscyplinach, które naprawdę mu się przydadzą. Mimo arystotelesowskiego brzmienia, pojęcie „filozofii praktycznej” u Keckermanna odnosi się po prostu do wszystkich dziedzin wiedzy, które można zastosować w działaniu, w życiu codziennym (np. w handlu), czyli do tej kategorii wiedzy, która Arystoteles nazwałby raczej „techniką”.

Czas powrócić do kwestii „arystotelizmu” Keckermanna, która wymaga tu pewnego uściślenia, podobnie jak sens licznych Keckermannowych deklaracji *pro Aristotele* i wykorzystywania przez niego dzieł i myśli Stagiryty. Sądzę, że ogólne ramy problemu wytyczył już H. Hotson, z którego prac już korzystaliśmy⁴. Przypominam, że według tej rekonstrukcji, przyjęcie arystotelizmu w niemieckich środowiskach uniwersyteckich miało bardzo specyficzne znaczenie, jako że nie wiązało się z akceptacją ogólnej wizji filozoficznej, lecz tylko z zastosowaniem pewnego systemu logicznego i dialektycznego, lepszego (w celach, które Keckermann miał na myśli) narzędzia niż dialektyka Petrusa Ramusa. W konsekwencji opowiedzenie się po stronie Arystotelesa niekoniecznie prowadziło do akceptacji tradycyjnego, perypatetyckiego i scholastycznego systemu nauk. W poglądach Keckermanna na temat hierarchii nauk decydujące znaczenie ma więc nie tyle jego opcja proarystotelesowska, ile właśnie owa orientacja praktyczna, którą wskazaliśmy jako podstawowy element jego koncepcji. Ogólnie rzecz biorąc, badania nad Keckermannem – i oczywiście nad innymi, podobnymi, współczesnymi mu przedstawicielami filozofii akademickiej – pokazują natomiast, że odwoływaniu się do starożytnych i klasycznych wzorców nie zawsze towarzyszy równoczesne docieranie do sensu tamtej kultury i – co nas w tym miejscu interesuje – tamtej filozofii.

Wracając do kwestii prymatu *teorii*: nie jest to opcjonalny aspekt myśli Arystotelesa (i, *mutatis mutandis*, Tomasza z Akwinu, do którego Keckermann czasem lubi się odwoływać), który można przyjąć lub nie, wedle uznania, nie naruszając przy tym samego fundamentu owej filozofii. Prymat wymiaru teoretycznego w klasycznej filozofii jest bowiem związany z podstawowym jej elementem, czyli z teleologiczną koncepcją bytu. Ów prymat oznacza, że w życiu każdego człowieka istnieje pewien porządek teleologiczny, czyli że w jego strukturze bytowej jest pewien cel nadrzędny, z natury podporządkowujący inne („wszyscy w sposób naturalny dążą

⁴ Zob. rozdział I.

do wiedzy”, dusza rozumna jest duszą właściwą człowiekowi). Tak zwany *bios theoretikos* kojarzymy zazwyczaj z pewnym typem antropologicznym, z mędrcem pogrążonym w arcytrudnych spekulacjach, a zarazem człowiekiem, który uważa się za szczęśliwego przede wszystkim dlatego, że zerwał wszelkie kontakty ze światem zwykłych ludzi. Niemniej taki „intelektualistyczny” obraz filozofa jako człowieka odcinającego się od świata, niedostępnego dla innych i z tego powodu wywołującego u nich raczej wstręt niż chęć do emulacji, jest tylko karykaturą. W jej rozpowszechnieniu nie miały udział mieli zresztą właśnie polemiści: humaniści i przedstawiciele reformacji, nie bez racji zaniepokojeni pewnym upadkiem nauk teoretycznych w późnej scholastyce i – zwłaszcza w drugim przypadku – oburzeni pasożytnictwem „życia monastycznego”, czyli zakonów „kontemplacyjnych”. Trzeba natomiast mocno podkreślić, że nie taki był pierwotny sens prymatu teorii. Arystoteles opiera swoją koncepcję na konkretnych obserwacjach dotyczących życia społeczności ludzkiej: ludzie toczą wojny, ponieważ pragną żyć w pokoju, pracują, żeby mieć wolny czas (*schole*) i kiedy jest pokój i mają wolny czas, robią coś, co w pewnej mierze ma jakiś cel poznawczy lub – jak byśmy dzisiaj powiedzieli – duchowy. Jednak, jak powiedzieliśmy, ów prymat wynika także z bezpośredniej analizy naszego działania: każde nasze działanie ma jakiś cel, jednak są to cele różnego rodzaju. Niektóre działania bowiem zmierzają do celów dalszych, „zewnątrznych”, inne zaś wykonujemy dla nich samych. Wyższość „działań poznawczych” polega właśnie na tym, że są celem samym w sobie, a tym samym są najbardziej „wolne”, ponieważ nie „służą” innym celom.

Jednocześnie, jeżeli możemy mówić o „hierarchii” czynów ludzkich, możemy analogicznie ustalić pewną gradację ludzkich działań poznawczych, rodzajów wiedzy, nauk. Można zatem uznać wyższość nauk teoretycznych i przede wszystkim samej filozofii, ponieważ są one najbardziej wolne – w wyżej określonym sensie – tj. najbardziej autonomiczne. Niczemu nie „służą”. „Techniki” natomiast są z pewnością bardziej przydatne, a nawet stanowią *condicio sine qua non* życia, ale zarazem są w powyższym sensie mniej wolne, bo nie zakładają własnego celu, lecz służą innemu. Można by co prawda zarzucić Arystotelesowi „intelektualizm”, zważywszy, że *teoria* posiada dlań charakter ściśle filozoficzny, tj. racjonalny i siłą rzeczy do doskonałego „szczęścia” dążyć mogą tylko nieliczni (*Ethica Nichomachea*, X 7–8), ale nie powinno to przysłonić znacznie istotniejszego faktu, że dla samego Stagiryty życie teoretyczne posiada

wyraźny wymiar uniwersalny. Ma być wzorcem dla całej *polis*, całej społeczności (*Politica*, VII 3), jako że jej celem jako całości jest zapewnienie jednostkom takich warunków, w których będą mogły osiągnąć maksymalny i najwłaściwszy dla siebie stopień rozwoju „intelektualnego-duchowego”. Upraszczając można powiedzieć, że naturalnym i ostatecznym celem zorganizowanej społeczności jest zapewnienie wszystkim jej członkom pewnego stopnia uczestnictwa w *otium – scholè* i w dobrach intelektualnych i że najwyższym z nich jest filozofia.

Tu i ówdzie Keckermann przytacza oczywiście tradycyjne formuły na temat wyższości teorii nad praktyką i – jak zobaczymy – zna dobrze źródła arystotelesowskie poświęcone temu zagadnieniu, ale wyraźnie widać, że perspektywa, z jakiej patrzy na system nauk, jest zupełnie inna, a wręcz odwrócona w stosunku do klasycznej. Oczywiście nie jest to kwestia „wierności” Arystotelesowi. Zarzucanie Gdańszczaninowi nieprzestrzegania ortodoksji perypatetycznej, niezrozumienia doktryn mistrza czy błędnych interpretacji, nie ma sensu. Że mamy do czynienia z dwoma zasadniczo różniącymi się koncepcjami, jest konkluzją banalną, skoro Arystotelesa i Keckermanna dzieli 2000 lat, zupełnie inne zainteresowania i cele. Niemniej porównywanie jego poglądów z doktrynami arystotelesowskimi jest przedsięwzięciem nie tylko ciekawym, ale i koniecznym, ponieważ tylko w ten sposób można bliżej zilustrować charakterystyczną dwuznaczność wypowiedzi Keckermanna, który nie ustaje w wysiłkach, by koncepcji wiedzy zdecydowanie obcej klasycznym modelom i znacznie bliższej nowożytnemu praktycyzmowi nadać zabarwienie arystotelesowskie.

Etyka

O tym, jak konkretnie wygląda ta dwuznaczna postawa Keckermanna wobec Arystotelesa, można się przekonać analizując właśnie jego dzieła z zakresu filozofii praktycznej. Zajmiemy się teraz charakterystyką poszczególnych podręczników Keckermanna z tego zakresu, odzwierciedlających oczywiście treść wykładów w Gdańskim Gimnazjum.

Przejdźmy najpierw do dzieła poświęconego etyce. Ogólnie rzecz biorąc, można odnieść wrażenie, że mamy do czynienia z produktem drugoplanowym. Tak jak inne dzieła z filozofii praktycznej powstało przecież w ostatnim okresie działalności naukowej Keckermanna i jak one miało służyć „uzupełnieniu” kursu z poprzednich lat, kiedy podstawowe jego

części były już opracowane⁵. Zresztą zważywszy, jakie były dydaktyczne tendencje epoki, nie było w tym nic dziwnego. Jeśli bowiem przyjrzymy się zajęciom z etyki i pokrewnych dyscyplin w programach studiów konkurentów Keckermanna, tj. w szkołach jezuickich, dostrzeżemy, że przedmioty te odkładano na trzeci, a zarazem ostatni rok nauki, po logice, metafizyce i fizyce, a że profesorom nie zawsze starczało na nie czasu, nierzadko po prostu je pomijano. Patrząc z jeszcze szerszej perspektywy, można nawet stwierdzić, że zarówno na południu Europy, jak i w Niemczech, wbrew częstym deklaracjom o doniosłości i znaczeniu etyki filozoficznej, odgrywała ona *de facto* rolę drugoplanową. Keckermann zdaje się jednak dość pozytywnie wyróżniać na tle późnorenesansowych tendencji nauczania akademickiego, skoro mimo wszystko poświęcił jej odrębną rozprawę. Trzeba jednak od razu dodać, że także u niego – jak zobaczymy – etyka nie wydaje się najważniejszą częścią filozofii praktycznej.

Taki wniosek można w gruncie rzeczy wysnuć także z metodologicznych rozważań Keckermanna. W tym przypadku chodzi o właściwy układ materiału z zakresu filozofii praktycznej. Według formuły ustalonej w renesansie, ale wywodzącej się z długiej tradycji udokumentowanej głównie w komentarzach Tomasza z Akwinu i bizantyjskiego uczonego Eustratiosa (ok. 1050 – ok. 1120), filozofia praktyczna dzieli się po prostu na trzy równorzędne dyscypliny: etykę, politykę i ekonomię. Dla nas jednak istotniejszy jest fakt, że w XVI wieku podział ten był podstawą nauczania filozofii praktycznej w Heidelbergu⁶. Ze zwyczajów tego wyłamał się

⁵ Na kurs filozofii praktycznej składają się następujące dzieła: 1) *Systema ethicae tribus libris adornatum et publicis praelectionibus traditum in Gymnasio Dantiscano a Bartholomaeo Keckermanno Dantiscano Philosophiae ibidem Professore*, Hanoviae 1607; 2) *Systema disciplinae politicae publicis praelectionibus anno MDCVI propositum in Gymnasio Dantiscano a Bartholomaeo Keckermanno Dantiscano philosophiae Professore*, Hanoviae 1608; 3) *Synopsis disciplinae oeconomicae, dispositionem eius breviter adumbrans proposita in gymnasio dantiscano anno MDCVI*, Hanoviae 1608. Do tego dochodzi 4) *Disputationes politicae speciales et extraordinariae quatuor, habitae in Gymnasio Dantiscano ad methodum accuratam, quae ostensa est in politicis a Bartholomaeo Keckermanno philosophiae professore*, Hanoviae 1610.

⁶ H. MAIER, *Akademische Politik und Staatwissenschaft in Heidelberg von den Anfängen bis zu Max Weber*, w: praca zbiorowej [Studium Generale an der Ruprecht-Karls Universität Heidelberg], *Die Geschichte der Universität Heidelberg. Vorträge im Wintersemester 1985/86*, Heidelberg 1986, s. 127–156. Autor podkreśla jednak centralną rolę etyki filozoficznej, pojmowanej jako wprowadzenie do etyki teologicznej (s. 131). Zestawienie z tym modelem pozwala dostrzec zarówno wierność, jak i oryginalność Keckermanna, który rozwija przede wszystkim naukę o polityce.

w ostatnich dziesięcioleciach XVI wieku włoski filozof Francesco Piccolomini – dobrze Keckermannowi znany – który zaproponował nowy porządek, etykę traktując jako ogólny dział filozofii praktycznej, a politykę i ekonomikę jako dyscypliny „stosowane” w poszczególnych dziedzinach działalności człowieka. Tym samym etyka zyskiwała pierwszeństwo, „wyższość” nad dwoma pozostałymi dyscyplinami i – co dla nas szczególnie ważne – charakter przede wszystkim teoretyczny, podczas gdy polityka i ekonomika miały być naukami bardziej praktycznymi, tzn. „stosowanymi”⁷. Niejednoznaczność Piccolominiego co do kolejności wprowadzania tematów etycznych, a szczególnie nauki o cnotach, z pewnością nie zadowalała Keckermanna⁸, ale przyczyny jego dość chłodnego stosunku do propozycji Piccolominiego – mimo że Keckermann zaliczał go do grona wybitnych autorów zajmujących się tą dziedziną – można upatrywać właśnie w teoretyzującej orientacji tego profesora uniwersytetu padewskiego. Czynienie z etyki nauki teoretycznej i stawianie jej ponad innymi dziedzinami filozofii praktycznej nie odpowiadało koncepcji Keckermanna, który konsekwentnie bronił tradycyjnego porządku nauk praktycznych, sytuującego etykę „obok” dwóch pozostałych nauk praktycznych (i *de facto*, jak zobaczymy, niżej od polityki). Z właściwą sobie starannością opracował on podręcznik dla każdej z nich. Przedmioty przedstawione są według metody, którą Keckermann zwykł już stosować

⁷ *Universa philosophia de moribus*, Venetiis 1583, s. 11. Zob. na ten temat A. POPPI, *Il problema della filosofia morale nella scuola padovana del Rinascimento: Platonismo e Aristotelismo nella definizione del metodo dell'Etica*, w: *Platon et Aristote à la Renaissance*. XV Colloque international de Tours, Paris 1976, s. 103–146; teraz w *L'etica del Rinascimento in Platone e Aristotele*, Napoli 1997, s. 11–87. J. KRAYE, *Moral Philosophy*, w *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, opr. Ch.B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler i J. Kraye, Cambridge 1988, s. 303–386, s. 303–306. O Piccolominim zob. klasyczne już studium A. E. BALDINIEGO, *La politica „etica” di Francesco Piccolomini*, „Il pensiero politico”, XIII, 1963, s. 161–185, podsumowanie wyników badawczych Baldiniego na ten temat także w *Girolamo Fracchetta e l'enciclopedia della politica*, „Odrodzenia i Reformacja w Polsce”, 39, 1995, s. 163–178, s. 163–166..

⁸ Zob. D.A. LINES, *Il metodo dell'etica nella Scuola Padovana e la sua ricezione nei paesi d'Oltralpe*: M. Piccart e B. Keckermann, w: *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, *op. cit.*, s. 311–338, zwłaszcza s. 328 i n. Lines zwraca uwagę na to, że zdaniem Keckermanna nauki praktyczne należy wykładać metodą „analityczną”, czyli *resolutiva* (od celów do środków), tak jak w teologii, zgodnie z poglądami Zabarelli i wbrew Piccolominiemu, według którego etyka, jako nauka teoretyczna, powinna posługiwać się metodą „syntetyczną”.

w swoich podręcznikach: najpierw następuje ogólne wprowadzenie do danej dziedziny (*praecognita*), po czym omówienie jej najważniejszych zagadnień i ustalenie głównych punktów przedmiotu (*praecepta*). Trzy traktaty etyczne omówimy po kolei, zaczynając od *Systema ethicum*.

Dzieło to uważam za niezbyt ciekawe w porównaniu z innymi podręcznikami Keckermanna, a także w porównaniu z podobnymi dziełami innych autorów przez niego cytowanymi. W odróżnieniu od innych podręczników, nie imponuje ono nawet ilością zebranego materiału, bowiem cytowane *auctoritates* to praktycznie – poza Piccolominim – tylko John Case, Lambert Daneau, Justus Lipsius i kilku innych pomniejszych autorów wspomnianych tylko sporadycznie. Można powiedzieć, że Keckermann nie wyznacza sobie szerszych czy ambitniejszych celów niż przekazanie w zwartej i uporządkowanej formie treści *Etyki Nikomachejskiej*, dostosowując ją do etyki Melanchtona. Jednak sposób realizacji tego zadania zasługuje na to, by poświęcić mu nieco uwagi, zwłaszcza w związku z wcześniejszymi rozważaniami.

Na początku traktatu spotykamy definicję filozofii praktycznej jako całości. Jest ona: „*zespołem* różnych typów rozsądku, czyli dyscyplin praktycznych, za pośrednictwem których wola i uczucie człowieka zmierzają do dobra społecznego w tej ludzkiej społeczności” [wyróżnienie D.F.]⁹. Inaczej mówiąc, filozofia praktyczna to kilka dyscyplin, mających na celu przygotowanie człowieka do właściwego działania, zarówno samodzielnego, jak i w kontekście większej (miasto lub państwo) lub mniejszej (rodzina) społeczności. Dwa aspekty – jak sądzę – są tu godne uwagi. Po pierwsze, filozofia praktyczna traktowana jest jako zbiór pojedynczych dyscyplin (tak jak filozofia była traktowana jako zbiór dyscyplin teoretycznych i praktycznych). Keckermann ma na myśli treść poszczególnych nauk, ale nie wydaje się zainteresowany filozofią praktyczną jako taką. Odnosi się nawet wrażenie, że w ogóle nie dostrzega odrębnego charakteru tej ostatniej. I to – warto podkreślać – wbrew temu, że u Arystotelesa znajdujemy rozbudowaną charakterystykę owej filozofii i jej metody, jako innej od metod pozostałych gałęzi wiedzy (*Ethica Nichomachea*, I, 3 i *passim*). Natomiast tym, co łączy trzy dyscypliny praktyczne, jest sam ich przedmiot, tj. ludzka wola. Są one bowiem pewnym narzędziem

⁹ *Systema ethicae*, *op. cit.*, s. 1: „Philosophia practica est compages prudentiarum sive disciplinarum practicarum, quibus voluntas et affectus hominis componitur ad bonum civile in hac societate humana”.

na różne sposoby kierującym ludzką wolą. W odniesieniu do filozofii praktycznej można zatem w pewnym sensie powtórzyć poczynioną wcześniej uwagę, że u Keckermanna filozofię zastępują dyscypliny filozoficzne, których jedność pozostaje problematyczna (należy zwrócić uwagę na występujący tutaj termin *compages*, który spotkaliśmy w *Praecognita philosophica*). Nie jest to bowiem jedność metodologiczna, a zatem wewnętrzna, konstytutywna, lecz pochodzi z zewnątrz, z jedności przedmiotu, w tym przypadku „wola”.

Poza tym Keckermann nazywa tu filozofią to, co powinno raczej nosić miano „edukacji”, „wykształcenia” czy „wychowania”. Autor od początku nie odróżnia wiedzy teoretycznej dotyczącej działania ludzkiego, co jest charakterystyczną i innowacyjną cechą arystotelesowskiego i perypatetyckiego pojęcia „filozofii praktycznej”¹⁰, od edukacji, mającej na celu przygotowanie jednostek do działania. Kształtowanie cnót indywidualnych i obywatelskich jest zadaniem dziedziny w starożytności określanej jako *paideia*, a nie samej filozofii, a przynajmniej nie bezpośrednio. Dlatego np. w *Etyce Nikomachejskiej* nie znajdziemy tonu dydaktycznego lub moralizatorskiego (jak w większości dzieł późniejszych moralistów). Niektórzy uważają ją wręcz za traktat opisujący zasady działania człowieka, podkreślając jego czysto naukowy charakter.

Co do samej etyki, jako nauki kierującej wolą jednostki, Keckermann stosuje powyższą ogólną definicję filozofii praktycznej do szczególnego przypadku: „etyka to nic innego jak rozsądek w kierowaniu woli i pożądań w celu zapewnienia dobra społeczeństwa”¹¹. Znamienne jest, że zgodnie z tą definicją etykę pojmuje się jako doktrynę moralną, mającą kształtować wolę i charakter człowieka, aby był gotowy do życia w społeczeństwie. Jej zadaniem nie jest już zilustrowanie zasad, mechanizmów i celów moralnego działania ludzkiego lub dyskusja poglądów innych fi-

¹⁰ Na ten temat zob. E. BERTI, *La filosofia pratica*, Napoli 2004.

¹¹ *Systema ethicae, op. cit.*, s. 1: „Illa porro prudentia, quae absolute et in singulari spectatur, dicitur ethica, quae nihil aliud est quam prudentia regendi voluntatem et appetitum pro bono civili acquirendo”. Warto tu wspomnieć postać Johannes Althusiusa, autora dobrze znanego Keckermannowi. W swoim *Civilis conversationis libri duo*, Hanoviae 1601, Althusius jeszcze wyraźniej zawęża tematyczny zakres etyki do godnego i przyzwoitego zachowania w sytuacjach publicznych i w towarzystwie. Etyka staje się tu więc czymś pomiędzy sztuką *savoir-vivre* (oczywiście „metodycznie” opracowaną) a semiotyką gestów i zachowań, natomiast zagadnienie wyższych celów ludzkiego życia pozostawia się teologii i prawoznawstwu.

lozofów w tych kwestiach. Będzie ona raczej polegała na zilustrowaniu pewnych reguł i wzorców bezpośrednio służących przygotowaniu jednostek do życia społecznego. Etyka, polityka i ekonomia tracą w ten sposób swój aspekt teoretyczny, „naukowy” i stają się rodzajami pewnego usposobienia moralnego, zwanego *prudentia*. Są po prostu trzema różnymi *prudentiae* zastosowanymi do pewnych dziedzin działalności człowieka.

Zresztą analiza samego terminu *prudentia* może się dla nas okazać interesująca. Owo słowo tłumaczy – jak wiadomo – grecki termin *phronesis*¹², będący podstawowym pojęciem w *Etyce Nikomachejskiej*. Arystoteles zalicza ją do „trwałych dyspozycji” (*hexeis, habitus*) rozumnej części duszy. Ten, kto ją posiada, potrafi kierować swoimi czynami, do konkretnych działań stosując ogólne normy etyczne uznawane za dobre. Jest to z pewnością pewien rodzaj wiedzy, tj. wiedza o środkach, prowadzących do osiągnięcia określonego celu, o tym, co szczególnie: pojedynczych przedmiotach, działaniach i sytuacjach. *Phronesis* jest poza tym „cnotą” człowieka *phronimos*. Łatwo go rozpoznać, ponieważ ma opinię człowieka, który potrafi kierować innych ku dobru. Dzieje się tak właśnie dlatego, że potrafi wskazać, jakie środki służą do osiągnięcia dobrego celu. W tym miejscu szczególnie interesuje nas fakt, że w oryginalnym brzmieniu teorii *Etyki Nikomachejskiej* jest *phronesis* starannie odróżniona od innych „cnót” racjonalnych i przede wszystkim od cnoty właściwej filozofowi. Czym innym jest bowiem cnota właściwa, np. Sokratesowi, a czym innym cnota *phronimos* – wybitnego polityka, np. Peryklesa lub, pozostając przy ulubionych bohaterach kultury humanistycznej, Scypiona i Katona. Sokrates to model filozofa, z którym można dyskutować np. o najwyższym dobru dla człowieka, o sensie ludzkiego życia. Nie sprawował on jednak ważnych funkcji politycznych, a nawet, jak wiadomo, nie miał sukcesów nawet w rządzeniu własną rodziną. Z drugiej strony, nic nie wiemy o zdolnościach teoretycznych Peryklesa, Scypiona i Katona. Znamy ich natomiast jako wybitnych przywódców politycznych i wojskowych albo przykłady cnót osobistych i patriotycznych. Musieli oni z pewnością posiadać wiedzę o tym, co było dobre dla nich i dla ludzi, skoro potrafili żyć zgodnie z nią i kierować innymi, ale jest mało prawdopodobne, by była to wiedza filozoficzna, tj. wiedza krytyczna, oparta na dialektycznych argumentach.

¹² Cic., *De officiis*, I 153.

Czyniąc z *praktike philosophia* sumę różnych *phroneseis*, a z tej ostatniej cnotę, która ma kierować wolą, cnotę charakteru, *Systema ethicae* Keckermanna zamazuje to podstawowe pojęcie nauki arystotelesowskiej. Bezpośrednią konsekwencją tej operacji jest sprowadzenie celu nauki etycznej do doraźnego zadania, polegającego na ilustrowaniu poszczególnych cnót moralnych opisanych przez Arystotelesa w środkowych częściach *Etyki Nikomachejskiej* za pośrednictwem przykładów wybitnych postaci z historii i literatury klasycznej i przy okazji zachęcania do ich naśladowania. Jest to zresztą – jak zobaczymy – cecha wspólna Keckermannowego podręcznika etyki i polityki. *Systema politicae* bowiem to w gruncie rzeczy coś w rodzaju przewodnika po sztuce rządzenia z licznymi wskazaniem dotyczącymi rozmaitych aktualnych problemów politycznych, receptami, co należy robić, żeby *respublica* była bezpieczna i stabilna (choć trzeba przyznać, że dzieło to porusza cały szereg kwestii teoretycznych, dzięki czemu najbardziej zbliża się do tradycyjnej koncepcji filozofii praktycznej).

Takie sprowadzenie wiedzy teoretycznej, jaką jest filozofia praktyczna, do jednej cnoty – choćby do tej nadrzędnej, swego rodzaju *virtus virtutum* – człowieka działającego racjonalnie może się wydawać grubą pomyłką u autora, który szuka inspiracji u Arystotelesa. Tego, że Keckermann nie potrafi należycie docenić wymiaru teoretycznego swojego starożytnego mistrza, nie należy jednak sprowadzać po prostu do kategorii „pomyłek”. Jest to raczej przejaw tendencji systemu pojęciowego gdańskiego profesora, w którym akcent pada na *utilitas*, na bezpośredni pożytek, jaki winien płynąć z każdej nauki. Niemniej, faktem jest, że filozofia jako przedmiot nauczania w programie szkolnym o inspiracji melanchtoniańskiej, także w części praktycznej ulega poważnym przeobrażeniom w stosunku do modelu klasycznego.

Etyka w systemie nauk

To powiedziawszy, można bliżej sprecyzować sens takiej etyki filozoficznej. Etyka określa się u Keckermanna za pośrednictwem dwóch opozycji: do teologii i do dyscyplin teoretycznych.

Po pierwsze odróżnia się ona od teologii, właśnie ze względu na cel. Celem teologii jest dobro absolutne, tj. zjednoczenie się z Bogiem i *fructio Dei*, natomiast celem etyki jest dobro w życiu doczesnym. Stawia to oczywiście problem wzajemnych stosunków tych dwóch celów i tych

dwóch dyscyplin, czego Keckermann jest świadomy. Jego odpowiedź brzmi tak: otóż oczywiście życie zgodne z cnotami moralnymi jest czymś pozytywnym, ale z punktu widzenia zbawienia fakt ten jest bez znaczenia. Scypion np. smaży się w piekle podobnie jak takie wynaturzone osobniki jak Kaligula czy Neron. Być może jego kara jest nieco lżejsza, ale „smród naczyń” (tzn. zepsucie człowieka niezbawionego przez wiarę) przechodzi także na zawarte w nim wino (tzn. cnoty moralne, np. kogoś takiego jak Scypion)¹³. Taka odpowiedź, w której pobrzmiwa echo najbardziej ponurych akcentów teologii kalwińskiej i luterkańskiej, to tylko jedna strona stanowiska Keckermanna. Druga łagodzi nieco surowość tego przekonania, bowiem dobro moralne uznane zostaje za jakiś stopień – *gradus*¹⁴ dobra absolutnego, a cnota moralna za pewnego rodzaju „przygotowanie” do przyjmowania wyższych dóbr duchowych, np. kiedyś na Inflantach (*Livonia*) i Prusach, a dziś w Ameryce i Indiach Wschodnich, rozpowszechnienie się cnotliwych obyczajów (*boni mores*) poprzedziło poznanie prawdziwej religii¹⁵. Więcej nie ma na ten temat mowy, toteż wypowiedź Keckermanna może się wydać niezadowolająca. Nie dowiadujemy się, jak pojęcie radykalnego zepsucia człowieka *post lapsum* można pogodzić z wartością jego cnotliwych czynów – co stanowi może najbardziej delikatny dylemat myśli reformacji – ale możemy przypuszczać, że myśl Gdańszczanina nie odbiegała daleko od idei Melanchtona na temat niezależności i pozytywnego charakteru naturalnego ładu, który mimo wszystko nosi na sobie jeszcze odcisk Stwórcy. Keckermann wierzył więc w taką możliwość, przekonany, że teologia reformacji i humanizm (czyli wiara w siłę rozumu i wartość ludzkiej cnoty) nie są nurtami wzajemnie się wykluczającymi¹⁶.

¹³ *Systema ethicae, op. cit.*, s. 11.

¹⁴ *Ibidem*, s. 10.

¹⁵ *Ibidem*, s. 8.

¹⁶ Warto tu przypomnieć słowa Keckermanna z traktatu teologicznego (*op. cit.*, s. 261): „Człowiekowi należy przyznać pewną wolność woli (*conceditur quaedam libertas voluntatis*) w czynach zewnętrznych, czynach moralnych i politycznych, choć nie osiągnął jeszcze doskonałości”. Dalej Keckermann tłumaczy, że cnoty są doskonałe, jeśli zmierzają do najwyższego celu, jakim jest prawdziwa miłość do prawdziwego Boga, który może się objawić tylko przez Ducha Świętego. Dlatego cnoty wielkich „etyków” pogańskich (zrodzone zaledwie z „pozostałości obrazu Boga”) nie mogły być pełne i doskonałe.

Sformułowania te z pewnością otwierają wiele fundamentalnych zagadnień, na temat których jednak Keckermann milczy. Chcę w tym miejscu przypomnieć stanowisko GILSONA, który za „nieścisle formy kalwinizmu” (*Christianisme et philosophie*, Paris 1948;

Po drugie, etyka definiuje się w opozycji do dyscyplin teoretycznych, tj. jako nauka o cnotach nie teoretycznych, nauka, która za ich pośrednictwem prowadzi człowieka do „szczęścia” i do *bonum* praktycznego, a nie intelektualnego¹⁷. Także tutaj wiele wyjaśnia porównanie z Arystotelesem. Z jednej strony wydaje się, że u Keckermanna nadal pobrzmiewa pierwotny sens terminu *arete*, niekoniecznie związanego z zakresem moralności, lecz znaczącego po prostu „najlepsza jakość czy najlepszy stan, doskonałość” (w tym znaczeniu można zatem mówić np. o *arete* noża lub konia). Poza tym Arystoteles nie ogranicza się do skojarzenia tego pojęcia z „doskonałościami” o charakterze etycznym, ponieważ mówi także o „cnotcie” rozumnej części duszy, mając na myśli doskonale realizowanie funkcji tejże części. Odnosi się to zasadniczo do dwóch *aretai dianoetikai*/cnot teoretycznych wymienionych przez Arystotelesa: mądrość (*sophia*), czyli wiedza dotycząca przyczyny całej rzeczywistości i „rozsądek” (*phronesis*), która nie jest wiedzą teoretyczną, lecz praktyczną, ponieważ jego celem nie jest sama wiedza, lecz działanie. W każdym razie jest to forma poznania i zrozumienia, wyrażająca się, jak uściśla Arystoteles, za pośrednictwem sądów (1139b 15–17). Jak zobaczyliśmy nie można bowiem odmówić pewnej wiedzy człowiekowi czynu np. Peryklesowi, mimo że jest to wiedza jakościowo inna od wiedzy teoretyka, którego interesuje tylko poszukiwanie prawdy jako takiej.

Przeciwstawiając sobie radykalnie dobro etyczne i intelektualne, Keckermann chce natomiast ściśle określić ramy etyki i wyłączyć z nich cnoty teoretyczne. Tematem etyki jest bowiem, jego zdaniem, wyłącznie cnota etyczna, „doskonająca” ludzką wolę i pragnienie:

przekł. polski A. Więcowski, *Christianizm a filozofia*, Warszawa 1958, s. 42) uważał wszelkie wyrazy myśli reformacyjnej (oficjalne wypowiedzi kościołów lokalnych, ale także stanowiska teologów i filozofów), które uznawały wartość racjonalnej myśli, czynów moralnych i w ogóle przyrodzonego porządku, abstrahując od Łaski. Zdaniem Gilsona (którego przekonały do tego myśli K. Bartha) luterkański punkt widzenia, polegający na radykalnej negacji tej wartości jest – lub lepiej – powinien być zarazem punktem widzenia „prawdziwego kalwinisty” (*ibidem*) i całej myśli reformacyjnej. W rzeczywistości historia reformacji wcale nie była monolityczna (jak przypomina zresztą sam Gilson). Dodajmy, że począwszy od Melanchtona i większej części tradycji scholastycznej, do której należy także Keckermann, przeważała postawa *umiarkowana*, godząca sferę świecką i religijną i – jak widać – nie postrzegano jej jako „niespójnej” z ideami stojącymi u podstaw samej reformacji.

¹⁷ *Systema ethicae, op. cit.*, s. 4.

etyka nie powinna się zajmować cnotami intelektualnymi, zarówno dlatego, że ich cel jest inny niż nauki etycznej, jak i dlatego, że zajmują się innym przedmiotem, jak i wreszcie dlatego, że nakazy tych cnot w *dużej mierze* dotyczą filozofii teoretycznej, która niekoniecznie prowadzi do szczęścia, czyli do dobra społecznego¹⁸. [wyróżnienie D.F.]

Można się przy tym zastanawiać, dlaczego Arystoteles zajmuje się *aretai dianoetikai* właśnie w księgach etycznych. Na odpowiedź nie trzeba czekać:

Jeśli ktoś uprze się, że Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej* VI omawia cnoty intelektualne, w związku z czym etyka zawiera także naukę o nich, trzeba mu odpowiedzieć, że omawia je tak, jak omawiał kwestię szczęścia związanego z kontemplacją, tj. nie dlatego, że to jest istotne w tej materii, lecz wyłącznie jako komentarz, który może się przydać. Jeśli bowiem porównamy cnoty intelektualne z moralnymi, nauka o tych ostatnich nabierze jasności¹⁹.

Obecność kwestii życia intelektualnego w traktatach etycznych jest więc w gruncie rzeczy przypadkowa. Są to dygresje w celach dydaktycznych²⁰. W rezultacie tej hermeneutyki *virtus* to dla niego tylko cnota mo-

¹⁸ *Ibidem*, s. 69–70: „De intellectualibus autem virtutibus non est tractandum in ethicis, tum quia finem habent diversam ab ethica doctrina, tum etiam quia circa aliud obiectum occupantur, tum denique, quia praecepta virtutum intellectualium magna parte pertinent ad philosophiam theoreticam, quae non est necessarium medium felicitatis, seu boni civilis”.

¹⁹ *Ibidem*, s. 70: „Si quis autem dicat Aristotelem in 6 ethicorum de virtutibus intellectualibus tractare, idcirco doctrinam hanc esse ethicam, ei respondendum Aristotelem in ethicis sic tractare de virtutibus intellectualibus sicut tractavit de felicitate contemplativa, nempe non per essentielle methodum, sed per utilem commentarium, ut nempe per istam comparisonem virtutum intellectualium cum moralibus doctrina moralium virtutum magis illucesceret”.

LINES, *Il metodo dell'etica*, op. cit., s. 334, posługuje się wydaniem londyńskim (także z 1607 roku) *Systema ethicum* i czyta *per vilem commentarium* zamiast *per utilem commentarium*, które to brzmienie uważam za poprawne.

²⁰ Profesor w Helmstedt Henning ARNISAES (zm. 1636) traktuje cnoty dianoetyczne jako nierozdzieloną i istotną część etyki arystotelesowskiej, zob. jego *Doctrina politica in genuinam methodum quae est Aristotelis reducta, et ex probatissimis quibusque philosophis, oratoribus, iurisconsultis, historicis etc. breviter comportata et explicata ab Henningo Arnisaeo*, Francofurti 1606, s. 16.

ralna, w sensie siły charakteru, która sprawuje kontrolę nad wolą i postępowaniem. Zmiana semantyczna, czyli zawężenie pojęcia *arete*, jest oczywiście sygnałem, że mamy do czynienia z koncepcją odbiegającą od antycznej i przede wszystkim upraszczającą teleologiczną złożoność bytu ludzkiego. Czytamy bowiem dalej: „pojmujemy tu ‘cnotę’ jako stałą dyspozycję kierującą wolą i ludzkimi pożądaniami oraz kształtującą i porządkującą obyczaje w celu umocnienia i poprawy życia społecznego”. Cnotą we właściwym znaczeniu (*virtus proprie dicta*) jest właśnie to, co Grecy nazywali *kalokagatheia*, a Rzymianie *honestas* lub *integritas*, ponieważ z człowieka czyni ona istotą społeczną²¹.

Zresztą same słowa autora ujawniają od czasu do czasu trudność w dopasowaniu tych idei do arystotelesowskich ram, trudność, której Keckermann musiał być w jakimś stopniu świadomy. Gdańszczanin nie pisze wprost – jak widzieliśmy – że cnoty teoretyczne dotyczą samego życia intelektualnego, dodaje jednak, że w *dużej mierze* („magna parte”) jego właśnie dotyczą. Oznacza to, że dotyczą one *także* życia praktycznego. Gdańszczanin ma tu oczywiście na myśli fakt, że w *Etyce Nikomachejskiej prudentia/phronesis*, odgrywająca – jego zdaniem – tak istotną rolę w życiu moralnym, zaliczona zostaje przez Stagirytę do cnót *dianoetycznych/intelektualnych*. W takim razie stwierdzenie, że kształtowanie życia moralnego to proces odbywający się bez udziału rozumu i poznania, jest błędne lub co najmniej – co Keckermann zdaje się w tym miejscu dostrzegać – nie ma podstaw u Arystotelesa. Przeciwnie, wbrew wcześniejszym deklaracjom i swemu praktycyzmowi, Keckermann zmuszony jest przyznać, że pewną rolę w życiu moralnym odgrywają także czynniki poznawcze lub przynajmniej uznaje, że taka była opinia Arystotelesa. W związku z tym, opierając się na samym Arystotelesie, nie może dalej obstawać przy twierdzeniu, że cnoty intelektualne „doskonałą” tylko intelekt, nie biorąc przy tym udziału w działaniu praktycznym. Oczywiście, gdyby konsekwentnie spróbował ten wątek rozwinąć, jego poglądy etyczne wyglądałyby zupełnie inaczej. Jego standardowe stanowisko jest natomiast inne, jako że *prudentia* – istota innych cnót charakteru i fundamentalny podmiot doktryny

²¹ *Systema ethicae, op. cit.*, s. 70: „Sumimus igitur hic virtutem pro habitu regente voluntatem et appetitum hominis, atque adeo conformante ac componente mores pro iuvanda et hornanda humana societate. Quae virtus graecis etiam *kalokagatheia* dicitur, latinis *honestas*, ab honore [...] item *integritas*, quia virtus moralis demum faciat integrum et perfectum hominem, integrum et perfectum animal sociabile”.

moralnej – uznawana jest za cnotę czysto praktyczną, bowiem wymiar poznawczy zostaje w niej zepchnięty na margines. Przyjrzyjmy się teraz bliżej tej cnotcie.

Prudentia

Ogólnie rzecz biorąc można powiedzieć, że pojęcie *prudentia* odgrywa istotną rolę zarówno u Keckermanna, jak i Arystotelesa, ale za tą nazwą w obu przypadkach kryje się inny sens. W odróżnieniu od Keckermanna, który czyni z niego klucz do takich cnót moralnych jak odwaga i roztropność, Stagiryta dokładnie określa różnice między nią i cnotami czysto praktycznymi, tj. etycznymi (*Ethica Nichomachea* VI, 1). Te cnoty charakteru rodzą się bowiem z dobrej dyspozycji naturalnej²², z wychowania oraz ze zwyczajów i polegają na sprawnej kontroli naturalnych pożądań. Natomiast *phronesis*, mimo że nie występuje bez stałej dyspozycji, polegającej na posiadaniu cnót moralnych, wcale nie jest z nią tożsama. Inaczej mówiąc, *phronimos* zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym to nie ten, kto jest *tylko* dobry i uczciwy, ponieważ samorzutnie lub przez wychowanie nastawiony jest na dobro, ale ten, kto poza tym *wie*, jakimi środkami owe dobro się realizuje. Dlatego zwykły ojciec rodziny lub prawy obywatel niekoniecznie jest *phronimos*. Jest nim natomiast mąż stanu, np. Perykles, który – będąc zarazem dobry i uczciwy – wie jak realizować w praktyce cele dobre dla niego samego i dla społeczności. Oznacza to, że *phronesis* jest czymś innym, i w pewnym sensie lepszym niż sama cnota charakteru, na której się opiera. Nie mając oczywiście tylko celów poznawczych, *phronesis* zawiera pewną szczególną wiedzę na temat środków, a także pewną wiedzę uniwersalną na temat ogólnego dobra człowieka i wspólnoty. Tym samym jest ona cnotą „doskonalszą” niż zwykła cnota charakteru.

Właśnie o tej różnicy Keckermann wydaje się zapominać, kiedy – jak we wstępnych definicjach wyżej przytoczonych – cnotcie *prudentia* przypisuje zadanie „kierowania wolą i namiętnościami”, tzn. właśnie tego, co powinno raczej dotyczyć samych cnót etycznych. Kłopotów z tym pojęciem nie brak także później, kiedy Keckermann, omawiając specyficzne aspekty „tematu” *prudentia*, zastanawia się, czy cnotę tę należy zaliczyć do moralnych, czy intelektualnych²³. Jak zobaczyliśmy, z czysto arystote-

²² Zob. *Eth. Nic.*, VI 5, 1140b 11 i nn.

²³ *Systema ethicae, op. cit.*, s. 144.

lesowskiego punktu widzenia problem ten być może w ogóle nie istnieje, skoro w VI księdze *Etyki Nikomachejskiej* Arystoteles zalicza ją *expressis verbis* do *aretai dianoetikai*. Keckermann natomiast czyni ten problem przedmiotem krótkiej *questio*, dochodząc ostatecznie do kompromisu:

Może się nasunąć pytanie, czy roztropność, o której tu mówimy, jest cnotą intelektualną czy cnotą moralną, skoro Arystoteles zaliczy go do cnót intelektualnych, a my – jak się zdaje – czynimy zeń cnotę moralną. Odpowiemy, że jest on cnotą mieszaną: intelektualną ze względu na podmiot i przyczynę sprawczą, skoro zależy ona od ludzkiego sądu, a zarazem moralną, ze względu na przedmiot i cel. Roztropność bowiem nie doskonali intelektu, lecz żądanie, a poza tym nie prowadzi do szczęścia typu kontemplacyjnego, lecz praktycznego, czyli do dobra moralnego i społecznego [...] ²⁴.

Keckermann miał – jak widać – problem z klasyfikacją Stagiryty, ewidentnie niezgodną z jego własnym systemem pojęciowym ²⁵. Kompromis osiągnięty za pomocą sztucznych rozróżnień należących do tradycyjnego aparatu pojęciowego (podmiot, przyczyna sprawcza itp.), ostatecznie stawia w cieniu ściśle poznawczy i racjonalny aspekt *phronesis*. Tym bowiem, czego Gdańszczanin obawia się najbardziej, jest określenie cnoty *prudentia sic et simpliciter* terminem *dianoetike*/intelektualna. Przyznawszy jednak roztropności pewien bliżej nieokreślony wymiar intelektualny, Keckermann zmierza w zdecydowanie innym kierunku, odwołując się zasadniczo do kilku pojęć występujących w ostatnim rozdziale VI księgi *Etyki Nikomachejskiej* (1144b 17 i n.). Gdańszczanin zapewnia, że *pru-*

²⁴ *Ibidem*, s. 143–144: „Caeterum quaeritur an prudentia, quae hoc loco consideratur, sit virtus intellectualis, seu moralis, siquidem Aristoteles in 7 *Etic.* cap 5, inter virtutes intellectuales prudentiam numerat; nos autem hic eam videmur referre ad morales. Respondendum est prudentiam esse quandam mixtam virtutem, et quidem intellectualem ratione subiecti et causae efficientis, quia pendeat ab hominis ingenio et iudicio; esse autem moralem ratione obiecti et finis, quia prudentia per se non perficit intellectum, sed perficit appetitum, et non tam tendit ad felicitatem contemplativam quam practicam, sive bonum morale et civile”.

²⁵ Dobry opis cnoty *prudentia*, tj. wierniejszy oryginalnemu brzmieniu poprzez podkreślenie wymiaru poznawczego i nadrzędnej roli *phronesis*, znajdujemy w szkolnych *disputationes* z zakresu filozofii praktycznej prowadzonych przez Keckermanna i zebranych w tomie *Disputationes practicae nempe ethicae, oeconomicae, politicae*, Hanoviae 1608 (s. 31–51 *De prudentia*, szczególnie 35–39). Zob. *infra* przypis 41.

dentia zawsze i nieuchronnie podąża wespół z cnotą moralną, że *vir prudens* jest zawsze także *vir bonus* i *vice versa* (w istocie więc trudno je odróżnić). Dalej pada uwaga, którą warto przeanalizować dokładniej:

Ten, kto jest naprawdę roztropny, posiada całą cnotą moralną, ponieważ roztropność pokazuje, gdzie jest środek, którego należy się trzymać w cnotliwym postępowaniu zgodnie z prawym rozumem. Wszystkie cnoty moralne są bowiem związane z roztropnością. W konsekwencji są one powiązane ze sobą; te rzeczy, które są związane z czymś trzecim, są bowiem również powiązane ze sobą; w konsekwencji ten, kto posiada jedną cnotę doskonałą, posiada je wszystkie²⁶.

Relacja implikacji między cnotą moralną a *phronesis* pojawia się wyraźnie u Arystotelesa (1144b 30–32), podobnie jak koncepcja, wedle której posiadanie *phronesis* implikuje w *jakiś sposób*²⁷ posiadanie wszystkich cnót (1145a 1–2). Z tego jednak – właśnie w ostatnim zdaniu tego fragmentu – Keckermann wyciąga wniosek, którego u Arystotelesa nie ma, tj. że nie tyle posiadanie *prudentia*, ile posiadanie *jakiegokolwiek cnoty* (tak rozumiem stwierdzenie „jakaś cnota”) gwarantuje posiadanie pozostałych. Innymi słowy, ten, kto jest np. „roztropnie” mężny, jest *ipso facto* wstrzemięźliwy, uczciwy itp. Jest to oczywiście interpretacja uprawniona, zważywszy brachylogię dyskursu arystotelesowskiego, ale zarazem interpretacja, którą chciałoby się nazwać stoicyzującą, ponieważ jeszcze mocniej podkreśla ona *wzajemną zależność* cnót, ich rzeczywistą jedność, czyli to, że nazwy różnych cnót w istocie odnoszą się do jednej

²⁶ *Systema ethicae, op. cit.*, s. 144–145: „Is qui vere prudens est, habet omnem virtutem moralem, quia prudentia ostendit, quae mediocritas in omnibus actionibus virtutum sit secundum rectam rationem servanda. Quoniam omnes virtutes morales prudentiae vinculo copulatae sunt. Ideo etiam inter se sunt copulatae; quae enim in uno tertio connectuntur, inter se connectuntur; et per consequens, qui unam virtutem perfectam habet, etiam reliquas omnes habet”.

²⁷ Zagadnienie to (tzw. *antakolouthia* wszystkich cnót) zajmuje pokaźne miejsce w starej etyce stoickiej (G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, Lublin 1999, s. 409–413), nie unikali go jednak także starożytni interpretatorzy Stagiryty (zob. fundamentalne dzieło na temat antycznego arystotelizmu P. MOREAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, 2 bd., Berlin–New York 1973–1984, przekład włoski S. TOGNOLI, *L'aristotelismo presso i greci*, Milano 2000, 2 tomy, t. 1, s. 381 i *passim*; zob. także A.A. LONG, *Stoic Studies*, Cambridge 1996, s. 160 i n.).

substancji. Ale abstrahując od tych akcentów, należy zwrócić uwagę, że po raz kolejny *prudentia* związana jest z życiem według zasady „złotego środka”, czyli ostatecznie z balansowaniem między skrajnościami i praktykowaniem wstrzemięźliwości, a nie – jak jest w istocie w *Etyce Nikomachejskiej* – z poszukiwaniem i rozpoznaniem środków prowadzących do słusznego celu.

Z drugiej strony, w keckermannowskim opisie „roztropności”, teoria i filozofia nie zajmują wiele miejsca, ponieważ autorowi zależy raczej na pokazaniu jej w akcji. Tu jednak pojęcie *prudentia* nabiera różnych znaczeń, niekoniecznie ściśle ze sobą powiązanych. Znajdziemy tu więc przede wszystkim opis przypadków moralnych dylematów, które *prudentia* pomaga rozstrzygać (np.: kogo uratować w razie niebezpieczeństwa, ojca czy syna, jeśli nie da się wyratować obu; czy należy ratować raczej ojczyznę czy rodziców itd.²⁸). Jest to swego rodzaju kazuistyka moralna *in nuce*. W innych przypadkach roztropność to raczej „rozsądek”, a mianowicie to rodzaj „rachunku” strat i zysków. W jeszcze innych przypadkach zaś oznacza wręcz „ostrożność”, umiejętność powstrzymywania się od niebezpiecznych kroków w niejasnych sytuacjach²⁹. Niezależnie od tych niepewności i wahań jednak ogólna orientacja doktryny etycznej Keckermanna, zbudowanej wokół pojęcia *prudentia*, jest jasne i można go tak syntetyzować:

- sprowadzenie filozofii praktycznej do nauki o cnocie, choćby tej najistotniejszej, o *prudentia*,
- sprowadzenie tej ostatniej do jej wymiaru praktycznego.

Można zatem powiedzieć, że koncepcja Keckermanna polega na „moralizacji” etyki filozoficznej. Z jej horyzontu znikają wszystkie elementy nawiązujące do intelektualnego wymiaru życia moralnego i samej filozofii praktycznej. Samo pojęcie poznania etycznego, które można było znaleźć w klasycznych doktrynach, nie ma tu więc racji bytu.

²⁸ *Ibidem*, s. 45 i n.

²⁹ Zob. np. *Systema ethicae, ibidem*. s. 290, gdzie stawia się problem pogodzenia nakazu mówienia prawdy z *prudentia*, która czasem zaleca inaczej. Jezus kazał bowiem mówić *est est, non non*, ale jednocześnie napominał uczniów również, by byli „ostrożni jak węże”. Konkluzja: trzeba mówić prawdę, ale z *prudentia*, tzn. „ostrożnie”.

Zawężenie etyki perypatetyckiej

Trzeba od razu powiedzieć, że w systemie nauk przyjętym przez Keckermanna te modyfikacje oryginalnego brzmienia nauk i pojęć arystotelesowskich są konsekwentne, a nawet nieuniknione. Fakt, że filozofia praktyczna przestaje być traktowana jako wiedza teoretyczna lub raczej otwarta dyskusja z innymi filozofami wokół takich fundamentalnych tematów, jak cel życia, istota „szczęścia” (czy zależy ono od posiadania dóbr materialnych, *hedone*, czy cnót i jakich), relacja między wiedzą a działaniem itd., świadczy o tym, że nie dostrzega się już jej potrzeby. W intelektualnym świecie Keckermanna określenie fundamentów moralnego życia człowieka przestaje być zadaniem filozofii, a zaczyna należeć do religii, Pisma Świętego i teologii, które wszystkie te kwestie mają rozwiązać. Służy temu także pewna wrodzona umiejętność rozróżnienia dobra i zła, którą Keckermann nazywa umysłem praktycznym (*intellectus practicus*). Jest ona częścią tych iskier wiedzy posiadanej przez Adama, ocalałych mimo jego upadku i będących niezbywalnym fundamentem mądrości ludzkiej *in statu naturae lapsae*. Przy takich dość obszernych zasobach pewnej i stabilnej wiedzy niefilozoficznej jest dosyć naturalne, że kompetencje etyki filozoficznej zostają ograniczone i jej przypisywano rolę wychowawczą, w postaci pewnego nauczania o cnotach, za pomocą których człowiek panuje nad własnymi pożądaniem i staje się tym samym istotą społeczną.

Z drugiej strony wymiar filozoficzny etyki w sensie klasycznym znika także z innego powodu. Otóż etyka i filozofia praktyczna nie mogą już obejmować życia człowieka jako takiego, ich tematem przestaje być dobro „całościowe”, sens życia. Ograniczają się do aspektu „doczesnego” i w praktyce – jak zobaczymy – do wymiaru politycznego³⁰. Także tutaj zewnętrzne granice dyscypliny zostają określone przez naukę nadrzędną – teologię, mającą decydujący głos w sprawie ostatecznego celu. Kompetencje etyki ograniczają się więc do „świeckiego” wymiaru życia człowieka, zarówno w jego aspekcie indywidualnym, jak i społecznym. Poza tymi granicami rozum filozoficzny nie ma nic do powiedzenia. Ogólną koncepcję znaczenia i granic etyki filozoficznej Keckermann czerpie oczywi-

³⁰ Taki jest także sens pierwszej *disputatio de felicitate civili seu morali* ze wspomnianych *Disputationes practicae*, szczególnie nr 1–14 i odpowiadających pierwszej części *Systema ethicae*.

ście z Melanchtona. To Melanchton uznawał, że wrodzona wiedza o zasadach moralnych po upadku Adama tkwi w *imago Dei* w przyrodzonym umyśle człowieka³¹, szukał miejsca dla doktryn etycznych Arystotelesa w kontekście teologii reformacyjnej³² i podkreślał ich użyteczność dla życia publicznego i dla Kościoła³³. Nadał też filozofii praktycznej Arystotelesa charakter doktryny etycznej, podkreślając, że jej zadaniem jest kształtowanie *virtus*³⁴, pojmowanej jako cnota moralna. Odwoływał się przy tym niemal wyłącznie do „sprawiedliwości” z V księgi *Etyki Nikomachejskiej*³⁵ i wyłączał z polu zainteresowań to, co Arystoteles mówi w VI księdze o *aretai dianoetikai*. Zresztą cytatem z Melanchtona – jakby dla złożenia mu hołdu – Keckermann zamyka swoje dzieło etyczne³⁶.

Trzeba jednak także powiedzieć, że mimo tej przewagi elementów moralnych, etyka Keckermanna prawie nie różni się od większości ówczesnych etyk. Nie różni się nawet szczególnie od typowych komentarzy do *Etyki Nikomachejskiej*, zwłaszcza komentarzy pióra humanistów i retorów. Keckermann krytykuje ich styl pisania, lecz w gruncie rzeczy sam podejmuje ich dydaktyczne nastawienie. Bardzo pouczające może być również porównanie z koncepcjami jednego z autorów najchętniej cytowanych przez Gdańszczanina – Justusa Lipsiusa. W obu przypadkach decydujące znaczenie ma tło historyczne, tj. konflikty religijne. Zarówno u flamandzkiego humanisty, jak i u gdańskiego nauczyciela, poszukiwanie jakiejś niewyznaniowej etyki ma służyć kształtowaniu postawy moral-

³¹ Wśród licznych miejsc zob. *Philosophiae moralis epitome libri duo*, Corpus Reformatorum, Halis Saxonum 1860 (reprint: Frankfurt am M. 1963), t. XVI col. 61: „Sunt autem notitiae illae principia, quae vocantur leges naturae, seu conclusiones practicae, sententiae naturaliter notae, quae vocantur leges naturae”.

³² *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, Corpus Reformatorum, t. XVI, cit., coll. 275–415.

³³ *Ibidem*, coll. 276, 279.

³⁴ *Ethicae doctrinae elementa libri duo*, w: *Melanchthonis opera quae supersunt omnia*, Halis Saxorum 1843–1860 (*Corpus Reformatorum*, reprint New York, London, Frankfurt, 1963), t. XVI, col. 167: „[Philosophia moralis] est explicatio legis naturae, demonstrationes ordine in artibus usitato colligens, quantum ratio iudicare potest, quarum conclusiones sunt *definitiones virtutum, seu praecepta* de regenda disciplina in omnibus hominibus, congruentia cum decalogo, quatenus de externa disciplina concionatur”. [wyróżnienie D.F.].

³⁵ *Enarrationes, op. cit.*, col. 363–416.

³⁶ *Systema ethicae, op. cit.*, s. 400.

nej „prywatnego” człowieka, gdzie zasadnicze znaczenie ma samokontrola impulsów nieracjonalnych, potencjalnie szkodliwych dla społeczeństwa³⁷. Keckermann podkreśla często, że etyka odgrywa bezpośrednią i ważną rolę w utrzymaniu wspólnoty obywatelskiej, w jej ochronie przed rozpadem. Mimo wszystkich różnic między stoicyzującym Lipsiusem i „arystotelikiem” Keckermannem, przypisują oni etyce podobne zadania. W obu przypadkach mamy do czynienia z wykorzystaniem starożytnych źródeł w duchu charakterystycznym dla czasów wczesnonowożytnych. Porównanie z Lipsiusem wydaje się o tyle interesujące, że można się zastanawiać, czy etyka arystotelesowska, którą Keckermanna przyjmuje i której chce być wierny, rzeczywiście nadawała się do wspomnianych celów. Z tego, co pokazałem, wynika raczej, że wybór tej etyki miał miejsce kosztem zniekształcenia zasadniczych pojęć obecnych w modelu arystotelesowskim. Proszszym rozwiązaniem wydawałoby się po prostu sięgnięcie do innych źródeł i to już nie do klasycznych doktryn IV wieku, gdzie życie moralne człowieka ujmowane jest zawsze w kontekście politycznym, lecz do doktryn z okresu hellenistycznego, w których akcent padał na etykę indywidualną. W tym przypadku konserwatywne proarystotelesowskie nastawienie Keckermanna czyni z jego rozprawy etycznej dzieło niezbyt interesujące – typowo szkolną syntezę wybranych zagadnień filozofii moralnej, w której obsesyjnie wręcz akcentuje się kwestię metodycznego wykładu.

Polityka

Ciekawszą lekturą jest natomiast *Systema disciplinae politicae*, choćby dlatego, że związek z Arystotelesem nie ma tu już dla Keckermanna tak zasadniczego znaczenia jak w innych dziełach. Tekst Stagiryty jest oczywiście stałym punktem odniesienia, ale nie ma wątpliwości, że Keckermann nie ogranicza się już do wyjaśnienia dawnych teorii, odnoszących się poza tym do nieistniejących już instytucji i ustrojów. Dzięki temu może wreszcie zająć się tym, co interesowało go najbardziej, tj. napisaniem przewodnika po współczesnym świecie politycznym – dzieła niewątpliwie użytecznego dla uczniów.

³⁷ Na ten temat zob. G. OSTREICH, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge 1982.

W tym sensie dzieło Keckermanna stanowi odbicie ówczesnej sytuacji tej dyscypliny. Interesuje nas tu nie tyle fakt, że w XVI wieku, począwszy od Machiavellego, rodzi się nowa nauka o polityce, w której poglądy Arystotelesa czy scholastyków odgrywają mniejszą rolę niż bezpośrednia obserwacja historii oraz rozwoju instytucji i systemów państwowych. Należy to bez wątpienia uwzględnić, choć w tym miejscu interesuje nas przede wszystkim fakt, nie mniej doniosły z punktu widzenia historii kultury, tj. zapoczątkowana u zarania XVI wieku „instytucjonalizacja” nauczania polityki na uniwersytetach niemieckich. W okresie działalności naukowej Keckermanna dyscyplina ta nie posiadała jeszcze ostatecznego statusu naukowego. „Trzeba było zatem ustalić, co to jest polityka, czym różni się od dyscyplin pokrewnych, takich jak ekonomia i etyka, na jakie części się dzieli, co jest jej głównym tematem, jak te tematy organizować i grupować, jak przedmiotu tego nauczać i jakimi środkami należy się posługiwać, by nauczyć się rozsądku [*prudenza*] w sprawach publicznych. W ciągu kilku lat, dzięki rosnącej liczbie publikacji i żywej debacie między przeciwnymi orientacjami, często uzależnionej od różnych opcji wyznaniowych, złożony, lecz ścisły korpus doktrynalny, regulujący wszelkie aspekty nauczania polityki, został wreszcie ustalony”³⁸.

Problem metodologiczny dla Keckermanna dotyczy układu i sposobu przekazu materiału. Zajmuje go przede wszystkim szeroki zakres dyscypliny i wieloaspektowość, przekładająca się na trudności w spójnym ujęciu. Podobnie jak inni autorzy tego typu dzieł³⁹, jest on świadomy tego, że nauki o polityce nie sposób wyczerpać, komentując poglądy Arystotelesa, jako że od czasów klasycznej Grecji (i Rzymu) w dziejach pojawiło się sporo nowych zjawisk, których nie wolno ignorować. Poza tym, chcąc omówić zarówno sprawy dotyczące rządu, jak i wszelkie kwestie militarne, gospodarcze, wyznaniowe itd., trzeba by znaleźć jakiś jeden wspólny punkt odniesienia, a nie jest to łatwe. Odwołując się do rozwiązania przyjętego przez większość arystotelizujących pisarzy politycznych, Keckermann stwierdza, że w nauce o polityce jako nauce praktycznej należy zastosować metodę analityczną, tj. metodę, w której ustala się pewien

³⁸ M. SCATTOLA, *Arnisaesus, Zabarella e Piccolomini: la discussione sul metodo della filosofia pratica alle origini della disciplina politica moderna*, w: *La presenza, op. cit.*, s. 273–309, s. 275. Także Keckermann stwierdza na początku swego dzieła (s. 6): „[...] materiam habet inprimis copiosam et diffusam, atque adeo methodum etiam difficilem”.

³⁹ Zob. np. wspomniana już *Doctrina politica* Arnisaesusa, s. 15.

cel, a następnie pokazuje, jakimi środkami można go osiągnąć⁴⁰. W tym przypadku powinno to oznaczać, że ustaliwszy cel wspólnoty politycznej należy pokazać, jakie drogi do niego prowadzą. W praktyce oznacza to, że opisuje się reguły i warunki (ustrojowe, instytucjonalne, kulturalne itd.) dobrego życia owej wspólnoty. Odwoływanie się do pojęcia metody „resolutywnej” – która ukonstytuować powinna takie dyscypliny praktyczne jak polityka – jest jednak wyłącznie ukłonem w stronę zasady metodologicznej powszechnie przyjętej przez arystotelików zabarellańskich. W rzeczywistości natomiast większe znaczenie zdają się mieć keckermannowska „topika”, czyli wytyczne opracowane w pierwszej części logiki i dotyczące opracowanie „tematu prostego”. Wedle tych reguł w tym przypadku zostaje omówione pojęcie „państwa” we wszystkich ważnych aspektach wzajemnie powiązanych w pewnym porządku. I tak w pierwszej księdze Keckermann omawia „główną” (*principalis*) formę ustroju politycznego, tj. monarchię, w drugiej, znacznie krótszej, formy „pochodne” (*derivatae*), tj. ustroje „mieszane”, opisując przy okazji ich rodzaje, najistotniejsze i drugorzędne cechy, ich „przeciwieństwa” (*opposita*) itd. Co krok można spotkać przykłady zastosowania keckermannowskiej logiki do przedstawienia materiału, a omawianie ich szczegółowo nie wydaje się zbyt ciekawe. Nie zabrakło i tu tradycyjnych elementów wykładu gdańskiego profesora, tj. oddzielnej części poświęconej *praecognita* i rozróżnieniu *canones* i komentarzy, tj. stwierdzeń zawierających treść nauki i ich ilustracji⁴¹.

⁴⁰ *Systema disciplinae politicae*, *op. cit.*, s. 6. Także Arniseus (*op. cit.*, s. 7), po długim omówieniu tematów metodologicznych (zwłaszcza autorów padewskich) opowiada się po stronie Zabarelli i przeciw Piccolominiemu. O metodzie analitycznej (*resolutiva*) nie wspomina natomiast Otto Casmann w swym dziełku *Doctrinae et politicae methodicum ac breve systema*, Francofurti 1603, przez Keckermanna czasem cytowanym. Także tutaj „metoda” to przede wszystkim topika omawiająca poszczególne tematy.

⁴¹ Ciekawe zastosowanie metody Keckermanna do przypadku starożytnych Aten to dziełko jego ucznia Clemensa COLMERA, *Politia augustissima atheniensium perlustrata et descripta a Clemente Colmero Dantiscano ad methodum accuratam quae ostensa est in Politicis a Bartholomaeo Keckermanno [...]*, Dantisci, 1609, ze wstępem Keckermanna. Podobne jak jego mistrz, Colmer oddziela, także typograficznie, *canones* od *commentaria*. Zależność od mistrza widać również w tym, że szeroko omawia on temat kultywowania przez państwo ateńskie cnót praktycznych (*cura virtutum ethicarum, oeconomiarum et practicarum* 116–136), pomijając całkowicie cnoty teoretyczne, nawet wówczas, gdy omawia kwestie edukacji (s. 109 i nn.). Sens tej pracy można podsumować tak, że przypadek Aten pokazuje, iż źle wykorzystana *libertas* doprowadza do nieszczęścia nawet wzorowy ustrój. Temat ten, nakreślony na wstępie za pośrednictwem typowej retoryki, zostaje później podjęty przez Colmera w sposób metodyczny.

Jak już jednak podkreślałem, bardziej interesujące wydają się tu nie rozważania metodologiczne, lecz deklaracje o konkretnym przeznaczeniu traktatu i innych tego rodzaju dzieł. Świadczy o nim sposób, w jaki Keckermann rozwija część pierwszej księgi poświęconą *rządom władcy (de regimine principis)*, tj. w długą *disputatio* złożoną ze 172 tez. Cel tej pracy opisuje tak:

Zebraliśmy więc w całość ogólną naukę o rządach władcy, o normalnej formie tych rządów, o ich istotnych elementach, o przyczynach pomocniczych, czyli o służbie, a także o trosce o życie i śmierć poddanych w ogóle. Jest to materia bardzo szeroka, obejmująca znaczną część nauki o polityce, tak, że trzeba było te tezy omówić szerzej i w tym tak skomplikowanym i bogatym przedmiocie posługiwać się podziałami i różnicami. To samo będzie potrzebne i później, jeśli będzie się chciało poprawnie nauczać tej szlachetnej dyscypliny i układać ją zrozumiałą i kompletną metodą, aby opracować *locos communes* potrzebne w polityce i w innych celach, żeby tym sposobem dać władcom i innym urzędnikom dokładny rachunek dotyczący wszystkich problemów, które powinni poznać metodycznie i jasno, jeśli chcą rzetelnie pełnić własne funkcje, najbardziej boskie wśród wszystkich ludzkich spraw i jak żadne inne skomplikowane wskutek wielości i różnaitości problemów⁴².

⁴² „Atque ita complexi sumus totam doctrinam de regimine principis in genere, de regiminis istius norma, de partibus essentialibus, de causis adiuvantibus sive administris deque cura circa vitam et mortem subditorum in commune spectatorum. Quae materia sane amplissima, magnam omnino disciplinae politicae partem continebat, ita ut necesse fuerit et prolixiores quam antehac these scribere et in tanta rerum politicarum varietate distinctionibus et partitionibus uti. Id quod et posthac faciendum omnino fuerit, si recte docere velimus, sique augustissima huius disciplinae methodum non confusam, sed distinctam plenam ac planam ad disponendos locos communes politicos et ad alios usus necessarios adornare velimus, et principibus ac magistratibus exactum aliquem calculum subducere omnium et singularum curarum, quae nosse eos distincte ac methodice oportebat, si illo officio recte defungi debeant, quo ut nullo est in rebus humanis divinius, ita nullum quoque difficilius, nullum quod tam vario et multiplici curarum genere distrahatur”. Te właśnie słowa padają po przedstawieniu 172 tez w *Cursus philosophici disputatio XXX quae est Politica secunda, de Gubernatione principis in genere atque adeo de eius causis et partitione [...] instituenda publice in gymnasio dantiscano ad diem 24 februarii, praeside Bartholomaeo Keckermanno [...] respondente Michaelae Hernwirt Colbergensi Pomerano, Dantisci 1607*.

Słowa te oddają sens Keckermannowej nauki o polityce. Tym, którzy ponoszą odpowiedzialność za dobro wspólnoty, ma ona dostarczyć wiedzy niezbędnej do właściwego spełniania obowiązków. Autor podaje nawet konkretne wskazania co do podejmowania przez rządzących racjonalnych decyzji. Kluczem do nich jest – jak można się spodziewać – dobre opanowanie logiki!⁴³ Przy takich założeniach i przy takiej orientacji nic dziwnego, że Keckermanna interesują przede wszystkim tematy współczesne, nawet pałace, zarówno teoretyczne, jak i takie, które dotyczą rzeczywistego funkcjonowania ładu politycznego. Celem *Systema politicae*, nie ustępującego co do wymiarów najobszerniejszym traktatom Keckermanna, jest więc przedstawienie czytelnikom pewnego przewodnika w sztuce rządzenia, omówienie przy okazji najnowszej literatury i dostarczenie sprawdzonych kryteriów, pozwalających ocenić sytuację historyczną i polityczną w świetle tej literatury. Tym samym, czytając to dzieło, dowiadujemy się, jakie były poglądy polityczne Keckermanna i – jak można przypuszczać – jego środowiska.

W sprawach politycznych punkt widzenia Keckermanna to punkt widzenia uczonego wychowanego w kulturze niemieckiej i zachodniej. Dlatego wśród autorów, do których opinii i analiz Keckermann sięga najczęściej, znajdujemy niektórych ważnych, a nawet klasycznych teoretyków myśli politycznej jak Bodin, Althusius i tzw. *monarchomachów*, tak jak kalwinista, prawnik E. Hotmann (1524–1590), autor słynnego dzieła *Franco-Gallia* (1573) oraz anonimowy autor głośnych *Vindiciae contra tyrannos*. Nie należy też zapominać, że dzieło najczęściej być może cytowane w *Systema politicae*, to 26 ksiąg *De republica* Pierre’a Grégoire’a (lepiej znanego jako Tholosanus, 1540–1597), mimo – trzeba podkreślić – sympatii tego jurysty dla logiki lullistycznej, której Keckermann nie

⁴³ *Cursus philosophici disputatio XXX, op. cit.*, tezy 40–51, które dotyczą właśnie *consilium/rady*. Keckermann odsyła tu do tematu *prudencia*, omawianego w rozprawie na temat etyki. W tym miejscu charakteryzuje ją w sposób zdecydowanie „racjonalny”, jako wiedzę o środkach, zob. np. teza 43, wedle której roztropność polityczna jest cnotą mieszaną, zarówno moralną, jak i intelektualną. W następnych tezach kwestia ta wyjaśnia się w nietrudny do przewidzenia sposób: roztropność polityczna, czyli poszukiwanie właściwych środków w działaniu, realizuje się poprzez zwykłą dialektyczną analizę poruszanego „tematu” (44–47), czyli sztukę logiki (52). W tezie 56 interesujący jest cytat z bizantyjskiego cesarza Leona VI (którego dzieło *De apparatu bellico* w XVI wieku kilkakrotnie wydano w przekładzie na łacinę), który jako jedyny, zdaniem Keckermanna, w zadowalający sposób omówił temat *de consiliis capiendis*.

mógł podzielać.⁴⁴ W porównaniu do tych autorów jednak Keckermann odnosi się do innych realiów historyczno-politycznych. Interesuje go bowiem przede wszystkim sytuacja Gdańska w kontekście Rzeczypospolitej. Dlatego omawia zarówno problemy bardziej teoretyczne, jak i problemy dotyczące bieżącej polityki państwa, przedstawiając nawet w zarysie pewien program polityczny.

Z dwóch ksiąg *Systema disciplinae politicae*, pierwsza zajmuje się najlepszym ustrojem, czyli monarchią, i druga – o wiele krótsza – dotyczy „wielowładztwa-poliarchia”, charakteryzującej się oczywiście mniejszym stopniem perfekcji, ale szczególnie ważnej przez fakt, że w rzeczywistości najczęściej spotykamy ten właśnie system, a przykładem jest szesnastowieczna Polska. Trudno co prawda ustalić przejrzystą sekwencję tematów omawianych przez Keckermanna, a dzieło wydaje się dosyć rapsodyczne i – aż trudno uwierzyć, by coś takiego można było powiedzieć o rozprawie Keckermanna – niesystematyczne. Całą jego tematykę można, jak sądzę, podzielić z grubsza w następujący sposób: a) fundamenty państwa i jego główne instytucje, b) kwestia jurysdykcji, c) sprawy wyznaniowe, d) rząd i bieżąca polityka. Zagadnienia te oczywiście często się ze sobą splatają, dlatego, by uniknąć nadmiernej szczegółowości, omówimy w tym miejscu tylko główne elementy tych pierwszych trzech grup tematycznych⁴⁵.

Państwo

Rozwiązanie problemu natury państwa Keckermann poprzedza ukłonem w stronę nauk arystotelesowskich, omawiając przyczyny jego powstania. Społeczność polityczną definiuje więc jej ostateczna przyczyna, tj. spełnienie celu człowieka, jakim jest „dobre życie”. W swojej etyce Keckermann charakteryzował ten cel jako życie zbudowane na cnotach moralnych. Należy je wyraźnie odróżnić od cnót kontemplacyjnych, które – jak zaraz zobaczymy – oznaczają dla Gdańszczanina cnoty „religijne”. Konieczne jest więc oczyszczenie pola z przekonania, jakoby w państwie należało praktykować te ostatnie, jak gdyby wspólnota polityczna konstituowała się i trwała tylko dzięki nim. Pogląd taki głoszą odwieczni wrogowie, jezuici, za zgodne z prawem uznający tylko te systemy, w których

⁴⁴ W. SCHMIDT-BIGGEMAN, *Topica universalis, op. cit.*, s. 165 i n.

⁴⁵ W odniesieniu do punktu d) zob. streszczenie w przypisie 55.

panuje doskonała zgoda religijna – nietrudno zgadnąć wokół jakiego wyznania. Nie, odpowiada Keckermann, były i nadal są miasta i królestwa (Rzym, Sparta, Ateny, Wenecja), w których nie osiągnięto owego celu religijno-kontemplacyjnego, co jednak wcale nie oznacza, że nie są to państwa prawa i jako społeczności polityczne, na swój sposób i w tych granicach, nie są lub nie były „szczęśliwe”⁴⁶. Także w kilku innych miastach (nietrudno domyśleć się, że chodzi o takie miasta jak Genewa, Heidelberg i Gdańsk) usiłuje się żyć zgodnie z wyższymi cnotami typu religijno-duchowego, nie to jednak czyni z nich „miasta”⁴⁷. Zadaniem polityki jest uczynić poddanych danego państwa uczciwymi i roztropnymi, niekoniecznie pobożnymi i Keckermann wraz z Lambertem Daneau, często cytowanym w tym wstępie teologiem kalwińskim, przypomina, że system polityczny i kościelny należy od siebie oddzielić⁴⁸. Jak zobaczymy, Keckermann nie zawsze dochowa wierności temu laicyzującemu wnioskowi, jednak tu warto raczej zwrócić uwagę na fakt, że do zaakcentowanych wcześniej aspektów arystotelizujących (czyli tezy, że życie obywatelskie i polityczne pozwalają ludziom zrealizować ich przyrodzony cel, czyli uczestnictwo w *bios theoretikos*), dochodzą inne i to one ostatecznie przeważają, nadając wprowadzeniu ton zdecydowanie bardziej nowoczesny. Po takim wstępie bowiem Keckermann wspomina, że celem państwa jest raczej zachowanie społeczności obywatelskiej, czyli przeciwdziałanie jej rozpadowi. Zaprzecza co prawda przy tym, jakoby „drzenie i lęk Kaina” – jak wiadomo pierwszego założyciela miasta – były regułą i główną przyczyną ukonstytuowania się *civilis societas*, ale na razie poświęca tej przyczynie sporo miejsca, wtrącając w ten sposób do swojego arystotelizmu akcenty biblijne i neoaugustiańskie. Nośnikiem tych idei są teologiczne teorie Daneau, wedle którego motorem powstania miast był strach (*ex metu*) ludzi, którzy innych postrzegają jako zagrożenie własnego bezpieczeństwa⁴⁹. Chodzi tu, co oczywiste, o wizję państwa i polityki, szczególnie ważną i aktualną, w tym miejscu ledwie zarysowaną. Powrócimy do niej przy okazji kwestii wyznaniowych.

⁴⁶ *Systema disciplinae politicae, op. cit.*, s. 24–26.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 27.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 23: „Et placet vehementer quod erudite monet Lambertus Danaeus, lib 1 *Politic*. 4 non esse confundendum regimen politicum cum regimine ecclesiastico”. Zob. *Politices christianae libri septem* Lamberto DANAEO autore, [Genevae] 1596.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 19–20.

Jurysdykcja i suwerenność

Złożywszy taki hołd Arystotelesowi, czy raczej topice czterech przyczyn, Keckermann przechodzi do zagadnień związanych ze sprawowaniem władzy w państwie „pierwszego stopnia”, czyli monarchii. Obok szczegółowych kwestii Gdańszczanin omawia także zagadnienia o większym znaczeniu teoretycznym. Rozważa tedy, czy władzę w królestwie można przekazać cudzoziemcowi, czy nie⁵⁰, jaka monarchia jest lepsza, dziedziczna lub elekcyjna⁵¹, czy kobieta może zasiąść na tronie czy nie⁵² itd. Przyjęta strategia polega tu na wprowadzeniu rozróżnienia między sytuacją idealną, kiedy to bezwzględnie lepsza jest druga możliwość przedstawiona w powyższych alternatywach, a sytuacją konkretną, uwarunkowaną okolicznościami, kiedy to nierzadko *prudentia* nakazuje wybór pierwszego członu. Możliwe więc, że zdarzają się kobiety zdolne do sprawowania władzy, np. zmarła przed czterema laty (tzn. w 1603 roku) królowa Elżbieta, kobieta o niepodważalnym talencie politycznym. Podobnie trzeba przyznać, że aktualna sytuacja historyczna nie pozwala na przyjęcie najlepszych rozwiązań konstytucjonalnych. Trudno dziś bowiem rozsądnemu człowiekowi wyobrazić sobie króla Polski pochodzenia polskiego i nie wyłonionego drogą wolnej elekcji. Warto przy tym wspomnieć o jeszcze jednej kwestii stawianej przez Keckermanna:

Czy chrześcijański władca ma prawo deklarować wojnę narodom barbarzyńskim, które nigdy nie wyrządziły mu szkód? Czy poza tym jego władza nad nimi, uzyskana wskutek takiej wojny i najazdu, jest słuszna i ma podstawy prawne?⁵³

Od razu nasuwa się na myśl prowadzona przez „szkołę z Salamanki” (De Soto, De Vitoria) wnikliwa dyskusja na temat wydarzeń w Ameryce okupowanej przez Hiszpanów, czy raczej na temat podstaw prawnych władzy Hiszpanów na tych ziemiach. Keckermann nie wydaje się szczególnie zainteresowany takimi dyskusjami teoretycznymi, odwołuje się tu

⁵⁰ *Ibidem*, s. 46 i n.

⁵¹ *Ibidem*, s. 110 i n.

⁵² *Ibidem*, s. 40 i n.

⁵³ *Ibidem*, s. 124: „Utrum princeps aliquis Christianus iuste possit inferre bellum barbaris nationibus, a quibus numquam ipse est laesus, et an ille imperium sit legitimum ac fundamentum regiminis habeat, quod eiusmodi invasione ac bello acquiritur”.

bowiem do „politików” – Lipsiusa i Casmanna, wedle których tego rodzaju wojna i okupacja obcego terytorium znajdują usprawiedliwienie pod warunkiem, że celem ich nie była grabież i mord. Gdańszczanin może więc bez przeszkód oskarżać tych katolików, którzy pustoszyli Indie Zachodnie z niezbyt szlachetnych pobudek, co zresztą potwierdzają słynne napomnienia Bartłomieja De Las Casas⁵⁴.

Najbardziej interesujące uwagi na temat roli *princeps*⁵⁵ dowodzą niejakiego zainteresowania tematyką, którą można uznać za makiawellow-

⁵⁴ *Ibidem*, s. 124–125. Wyznaniowe i antyhiszpańskie przesłanki tych rozważań dobrze ukazuje – między innymi – J. TAZBIR, *Szlachta a konkwistadorzy. Opinia staropolska wobec podboju Ameryki przez Hiszpanię*, w: *Prace wybrane*, t. 3 (*Sarmaci i świat*), Kraków 2001, s. 56 i n. Krótka relacja Las Casas to zresztą jeden z podstawowych dokumentów, wokół których zbudowano „czarną legendę” o Hiszpanach (*ibidem*, s. 90 i nn). Trzeba jednak podkreślić, że mimo tego rodzaju przesądów i uprzedzeń, Keckermann potrafił docenić wartość filozofii hiszpańskiego *siglo de oro*. Świadczy o tym jego zainteresowanie dziełami takich autorów jak wspomniany Soto, a także M. Cano i F. Suarez.

⁵⁵ Znaczna część tego dzieła omawia właśnie najważniejsze zasady, którymi powinna się kierować działalność rządowa w głównych dziedzinach życia państwowego. Jest to pewna forma „filozofii politycznej”, zorientowana bezpośrednio na praktykę, w istocie swego rodzaju program rządu, dlatego ograniczę się do przedstawienia podstawowych aspektów. Okazuje się więc, że kompetencje państwa – tak jak je postrzega Keckermann – są dosyć rozległe i w tym traktacie dość precyzyjnie określone. Należy do nich oczywiście polityka zagraniczna i bezpieczeństwo narodowe (tzn. prowadzenie wojen, kiedy, z kim i jak należy prowadzić wojnę, czy wolno stosować „broń chemiczną,” jak to czasem robią Turcy itp.). Państwo musi prowadzić poza tym pewną politykę monetarną, polegającą na ścisłej kontroli stabilności kursu waluty narodowej w okresie – jak wiadomo – dużej inflacji i napływu wielkich ilości metali szlachetnych z Ameryki. W polityce fiskalnej – bo nie ma wątpliwości, że przy takich rozległych i rozmaitych zadaniach władca musi mieć własny *aerarium* – istotnym punktem jest koncesja państwowa na loterie (*sortilegia*), oczywiście odpowiednio opodatkowane. Znaczne podatki są uzasadnione, ponieważ państwo sprawuje funkcję opiekuńczą, tj. troszczy się o zdrowie i ochronę najsłabszych (zwłaszcza sierot i starców, tu wzorem są pewne miasta niemieckie, gdzie opieką nad nimi zajmują się specjalne instytucje publiczne) oraz zajmuje się edukacją i szkolnictwem, do którego to punktu Keckermann powraca ilekroć to możliwe. Pisze m.in., że państwo musi dbać o to, by w nauczaniu kłaść większy nacisk na cnoty moralne niż na intelektualne, bo ignorancja nie jest tak niebezpieczna dla państwa jak złe obyczaje. Co się tyczy finansowania szkolnictwa publicznego, Keckermann ma pomysł – niezbyt oryginalny w tamtej epoce – polegający na odebraniu funduszy przeznaczonych dla klasztorów i kościołów. Zresztą, jak mówi, taki był akurat sens *Statuta* króla Zygmunta z 1532 roku: kiedyś (*antiquitus*) klasztory i katedry były bowiem po prostu szkołami, tylko z biegiem czasu stały się instytucjami pozbawionym publicznej użyteczności. Nie ma gorszej bestii niż *cucullatus*, czytamy na marginesie (praktycyzm Keckermanna zresztą jest w istocie wynikiem pogardy wobec pasożytnictwa kleru zakonnego, prowadzącego „życie teoretyczne”). Dalej, państwo

ską. Powraca tu kluczowe w filozofii praktycznej Keckermanna pojęcie „rozsądku”. Tym razem chodzi o *prudencia imperandi*⁵⁶, pojmowaną jako zdolność monarchy do utrzymania i sprawowania władzy, którą – jak wspomnieliśmy – omówili uczniowie Keckermanna. Potępienie bezboż-

powinno dbać o publiczną i prywatną moralność, zwalczać pijaństwo, początek końca każdej Rzeczypospolitej, a także zakazać uprawiania alchemii. Keckermanna martwi jej rozpowszechnienie, fakt, że stała się zjawiskiem na szerszą skalę społeczną, wykraczającym poza wąskie kręgi adeptów. Brzmi tu echo obyczajowości mieszczkańskiej: dobre bogactwo pochodzi wyłącznie z pracy – i ewentualnie – zob. *infra* s. 255 i n. – z obrabiania pieniędzy. Dalej znajdziemy liczne porady dla *princeps* dotyczące polityki karnej i więziennej (Keckermann opowiada się za unikaniem zbędnych okrucieństw), polityki ekonomicznej, gospodarowania terytorium i agrarnej: widać jasno, że dla Keckermanna fundamentem bogactwa kraju jest „przemysł” i handel (*opifices i mercatores*), a tym samym dynamizm mieszczaństwa. Władca powinien wspierać miasta i zlokalizowane w nich podmioty gospodarcze, prowadząc taką politykę, w jakiej w Europie przodują Niemcy, które mają takie bogate miasta jak Norymberga i Brunzwik, lub Włosi, którzy poszczycić się mogą tak prężnym ośrodkiem jak Mediolan. Władca powinien natomiast zabronić takich działań, jakie mają miejsce w Anglii, gdzie arystokracja wiejska nie uprawia już ziemi, bo spodziewa się większych zysków z hodowli owiec i produkcji tkanin na rynek. Z tego powodu – zastrzega Keckermann – w Anglii może dojść do poważnych kłopotów z dostawą środków spożywczych. Nasz autor to ciekawy przykład kalwina, który docenia oczywiście pewne cnoty osobowe leżące u podstaw etyki społecznej miasta handlowego, wpływające na dynamiczny rozwój gospodarki (i przepuszczam, że odbudowie tych cnót miała służyć jego przeróbka etyki arystotelesowskiej, z podkreśleniem znaczenia *prudencia*), takie jak pracowitość, rozważa, umiejętność podejmowania śmiałych, acz niezbyt ryzykownych decyzji itd. Zarazem jednak to człowiek, który nie zna albo nie rozumie mechanizmów leżących u podstaw rozwoju protokapitalistycznego (nie należy się zresztą temu dziwić, skoro – jak powiedzieliśmy – Keckermann jest przedstawicielem gdańskiego patrycjatu, a trzeba pamiętać, że mentalność tej grupy była bliższa mentalności polskiej magnaterii niż angielskiej *gentry*, o której wspomina. Wydaje się, że arystokracja gdańska zazwyczaj inwestowała zyski z handlu w zakup ziemi. Była to zresztą epoka tzw. „refeudalizacji”).

Państwo powinno także dbać o infrastrukturę, tj. drogi i mosty, budować je (nie tak jak na Litwie, gdzie mosty są bardzo kiepskie: mówi się właśnie ironicznie *most litewski*, tak jak ironicznie mówi się *niemiecki post* i *włoska pobożność*). Powinno mieć własną sieć usług pocztowych, ponieważ jest to sektor strategiczny i prywatni inwestorzy w tej dziedzinie nie są pożądanymi, jako że zależy im wyłącznie na własnych zarobkach. Zostawmy pewne wskazania w zakresie – by tak rzec – inżynierii społecznej czy nawet eugenetyki: kto ma się ożenić z kim lub jakich związków należy zabronić, dlaczego należy zakazać aborcji itd. Kolejny ciekawy punkt to stosunek państwa do mniejszości narodowych i polityka imigracyjna. Co do konkretnej polityki w tym zakresie, Keckermann wypowiada się szczególnie o Żydach i Cyganach. Ci ostatni wcale nie są starym ludem, pochodzącym z Bliskiego Wschodu, Egiptu lub Persji. O przynależności do tej grupy decydują nie tyle względy etniczne lub kulturowe, ile moralne, jako że jest to po prostu zbiorowisko różnych ludzi, których łączy jedno tylko – brak zapału do poważnej pracy. Takie akcenty,

nego Florentczyka zdaje się mieć charakter rytualny, ponieważ w wielu kwestiach autor *Systema politicum* podziela jego poglądy. Jest to ewidentne na tych stronach, gdzie czytamy np., że kiedy „książe” chce działać na rzecz utrzymania państwa, zmuszony jest nierzadko „udawać, choć wbrew woli i z bólem, bowiem otwarci i prości książęta, którzy mają zamiary wypisane na twarzy, często natrafiają na wiele przeszkód”⁵⁷. W tym przypadku można powiedzieć, że Keckermann w jakiś sposób dopuszcza także, iż „cel uświęca środki”. Z drugiej strony arystotelesowska *phronesis-prudentia* sprowadza się tutaj do nowoczesnej *discretionis*, czyli do zdolności oceniania szczególnych przypadków i działania według strategii stosownych do czasu, miejsca i sytuacji⁵⁸.

Jednak postać monarchy daje okazję do innych, bardziej teoretycznych refleksji, dotyczących natury *imperium*, tzn. tego, czy jest ono, czy nie czymś absolutnym⁵⁹, czyli czy jest niepodzielne, czy nie ma ograniczeń i czy jest całkowicie zależne od osoby księcia. Keckermann oczywiście wie, że jest to zagadnienie, któremu poświęciła wiele uwagi nie tylko najnowsza filozofia państwa i prawa, lecz także bardzo rozległa literatura i publicystyka polityczna, rozważająca rozmaite kwestie polityczne i konstytucjonalne. Punktem wyjścia jest więc dla Keckermanna zaprzeczenie, jakoby władza księcia stała ponad prawem. W związku z tym najpierw

typowe dla mentalności reformacyjno-kalwińskiej, powracają w uwagach o Żydach. Keckermann jest zdania, że można im pozwolić na osiedlanie się, ale głównie dlatego, że w przeciwnym razie ich kapitały i umiejętności dostaną się w ręce Turków (dla których dbałości o własne interesy Keckermanna nieraz ma słowa szczerze uznania). Niech zatem Żydzi zostają, powinni jednak ubierać się tak, by można ich było odróżniać od pozostałych obywateli. Należy im też oczywiście zabronić prozelityzmu i mieszanych małżeństw. Pozostawmy w tym miejscu rozważania Keckermanna na temat kwestii wyznaniowych, jako że dotyczą one problemów bardziej teoretycznych, którymi zajmiemy się w innym miejscu.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 101.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 103: „[...] multa simulare et dissimulare, etiam invitum et cum dolore, cum aperti et simplices, qui animum in frontem gerunt, saepe impediuntur”.

⁵⁸ Na s. 423–424 znajdziemy jednak nie całkiem negatywną ocenę Machiavellego. Keckermann jest gotów przyjąć częściowo interpretację włoskiego jurysty (zbiegłego do Anglii) Alberica Gentilego – wielokrotnie później podejmowaną (znajdujemy ją np. na początku XIX wieku w *Sepolcri* Ugo Foscolo), wedle której Florentyńczyk, udając, że uczy *arcana imperii*, chciał w rzeczywistości ujawnić niegodziwość tyranów. W opinii Gentilego, podjętej przez Keckermanna, dziwne wydaje się, że Machiavelli – zwolennik rządów republikańskich uważany jest za „acerrimus defensor” rządów arystokracji.

⁵⁹ *Ibidem*, 59 i 82 nn.

omawia autorów, którzy kładli nacisk na granice władzy księcia, cytując m.in. klasyczny tekst z literatury antyabsolutystycznej, tj. *Vindiciae contra tyrannos*. To wprowadzenie nie rozwiązuje jednak wszystkich problemów dotyczących tej „ardua quaestio”⁶⁰. Dalsze rozważania autora zapowiadają swego rodzaju teoretyczny kompromis z racjami absolutyzmu. Z tego powodu błędem byłoby zastosowanie do poglądów politycznych Keckermanna alternatywy „filoabsolutyzm-antyabsolutyzm”. Z drugiej strony nie należy zapominać, że sama tradycja inspirująca się myślą Kalwina i przede wszystkim Bezy, z której Keckermann czerpał wiele swoich koncepcji, jest naznaczona pewną ambiwalencją, sprawiającą, że inspirowała ona już to politykę liberalną, niemal demokratyczną, już to autorytarną⁶¹. W istocie Keckermann zapożycza od wszystkich znanych mu autorów i orientacji elementy, które uznaje za słuszne, mając zawsze na uwadze szczególną i złożoną naturę ustroju, w którym przyszło mu żyć.

I tak niedługo potem znajdujemy stwierdzenie – w duchu pozornie przeciwnym do powyższego *exordium* – że księcia nie obowiązuje pozytywne prawo przez niego samego wydane. Zresztą nie ma władzy, przewyższającej władzę księcia, nikt zatem nie może go ukarać w razie ewentualnego naruszenia prawa. Nie oznacza to jednak wcale dopuszczenia do absolutnej arbitralności władzy monarchy, zaraz potem bowiem Keckermann dodaje – chcąc niejako stworzyć pewnego rodzaju przeciwagę dla wcześniejszych stwierdzeń – że także monarcha podlega prawu moralnemu i pozytywnemu prawu bożemu. Autor uważa, że taka właśnie formuła potrafi wystarczająco określać istotę i granice władzy politycznej, dodając, że owo rozwiązanie odwołuje się do autorytetu Tomasza z Akwinu, Grzegorza z Walencji (1549–1603) i przede wszystkim Domingo de Soto

⁶⁰ *Systema disciplinae politicae*, op. cit., s. 82–86.

⁶¹ P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Paris 1951, s. 309 i n. Warto zaznaczyć, że Keckermann cytuje zapewne (zob. *Systema disciplinae politicae*, s. 83) za *Vindiciae contra tyrannos sive de principiis in populum, populique in principem legitime potestate Stephano Iunio Bruto Celta auctore*, s. l. 1579, które to dzieło wraz z dziełami Machiavellego przełożonymi na łacinę zamieszczono w broszurze *De iure magistratuum in subditos et officio subditorum erga magistratus, tractatus brevis et perspicuus his turbulentibus temporibus utriusque ordini apprimè necessarius*, Basileae 1580, czyli w łacińskiej wersji traktatu BEZY *De droit des magistrats sur leurs subjects*, który po raz pierwszy ukazał się anonimowo w 1574 roku. Na temat autorstwa *Vindiciae* por. B. NICOLLIER-DE WECK, *Hubert Languet (1518–1581). Un réseau politique internationale de Melanchthon à Guillaume d'Orange*, Genève 1995, s. 464–487.

(1494–1546)⁶², czyli z jednej strony do czołowego średniowiecznego scholastyka i z drugiej do dwóch najważniejszych hiszpańskich teologów (odpowiednio: jezuita i dominikanin), także z kolei zakorzenionych w tradycji scholastycznej. To, że Keckermann powraca do tematu tak zwanego *vinculum iustitiae* mogłoby nie mieć samo w sobie większego znaczenia – znaleźć można go nawet u Bodina, głównego teoretyka absolutyzmu⁶³ – gdyby nie to, że Gdańszczanin odwołuje się do prestiżowego nurtu scholastyki, którego zamierzał być kontynuatorem nie tylko – jak zobaczyliśmy – w filozofii politycznej.

Stanowisko Keckermanna można scharakteryzować następująco: jego koncepcja legitymizacji władzy mieści się w ramach dawnego tomistycznego jusnaturalizmu, wedle którego władza polityczna jest prawomocna, o ile szanuje prawo natury i prawo boskie. Natomiast w odniesieniu do koncepcji niepodzielności władzy monarchy, Keckermann przejmuje zasadniczo koncepcję Bodina, tj. organom przedstawicielskim odmawia „udziału” w absolutnej władzy tego ostatniego także w mieszanym ustroju⁶⁴.

Te stronicie, przepelnione definicjami, rozróżnieniami, scholastycznymi egzemplifikacjami, mają zresztą charakter dość ogólny i z pewnością nie roszczą sobie pretensji do rozstrzygnięcia wszystkich kwestii podniesionych w trakcie teoretycznej dyskusji na temat monarszej władzy. Jak zobaczymy, wspomniane już wcześniej ambiwalencje doktrynalne, nieustannie powracają na stronach *Systema politicae* i nieuchronnie rzutują na

⁶² *Ibidem*, s. 84.

⁶³ Choć odgrywał on u niego funkcję niezbyt istotną i w żadnym wypadku nie mógł służyć jako podstawa do podważania absolutnej władzy królewskiej (Zob. J. BODIN, *De re publica libri sex*, Parisii 1586, I, 8; zob także J.H. FRANKLIN, *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge 1973, s. 70 i n.). Generalnie rzecz biorąc, dla teoretyków absolutyzmu także władza *legibus soluta* musi się podporządkować – jeśli nie chce być arbitralna lub despotyczna – wyższym instancjom, tj. sprawiedliwości lub prawu bożemu. Zob. Z. OGONOWSKI, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Warszawa 1999, s. 174–175. Godna polecenia jest także klasyfikacja doktryn absolutystycznych na s. 175–182.

⁶⁴ J. FRANKLIN, *Sovereignty and the mixed constitution: Bodin and his critics*, w: *The Cambridge History of Political Thought, 1450–1700*, Cambridge 1991, s. 314–315. Autor, który zalicza Keckermanna do „krytyków” Bodina, podkreśla, że Gdańszczanin źle zinterpretował wprowadzone przez Bodina rozróżnienie między formą rządów a ustrojem (który dla Bodina może być tylko monarchią) i przypisywał francuskiemu teoretykowi twierdzenie, iż ten ostatni może mieć postać „mieszana”.

to, jak Keckermann opisuje i ocenia instytucje i życie polityczne swojej epoki. Zresztą to właśnie jest płaszczyzna, po której Keckermann, przywiązujący wagę przede wszystkim do praktycznej i pedagogicznej wartości swoich wypowiedzi, porusza się najchętniej, choć nieuniknione jest powiązanie z problemami teoretycznymi. Jakie konsekwencje dla stosunków politycznych między poddanymi a monarchą mają ograniczenia wynikające z *vinculum iustitiae*? Problem dotyczy w szczególności posłuszeństwa (*oboedientia*), które poddani winni są władcy. Pojawia się bowiem pytanie, czy ma ono być bezwarunkowe, co oznaczałoby sytuację o charakterze absolutystycznym, czy też jest uwarunkowane, w szczególności zgodą ze strony poddanych. W tym przypadku – skoro zgoda jest dobrowolna i może być cofnięta w pewnych okolicznościach – posłuszeństwo jest związane z przestrzeganiem przez księcia określonych norm. Keckermann przedstawia swój pogląd w kilku zaledwie, treściwych zdaniach, niełatwych do interpretacji. Stwierdza więc, że „w ustroju monarchicznym przysięga poddania się i honorowania zostaje złożona bez żadnego wyraźnego warunku”, tj. bez dodatkowych umów lub paktów, i to wbrew temu, co pisze autor *Vindiciae*, dla którego owa obietnica musi być zarówno jawna i wyraźna, jak domyślna. W przysiędze tej zawarty jest tylko jeden warunek domyślny: władca nie ma prawa narzucać poddanym czegoś, co byłoby przekroczeniem prawa boskiego. Poza tym nie może być mowy o innych ograniczeniach władzy i – rzecz szczególnej wagi – nawet tyrańskiemu i zbrodniczemu władcy należy się posłuch, jeśli jego nakazy nie są w sposób widoczny sprzeczne z wolą boską⁶⁵. Wydaje się więc, że Keckermann odnosi się przychylnie, jeśli nie do rządów absolutystycznych jako takich, to przynajmniej do rządów silnej ręki, skutecznie opierających się wszelkim destabilizującym siłom. W tym samym duchu należy odczytywać te fragmenty, w których Keckermann przypomina argumenty Bodina na rzecz niepodzielności władzy.

Problem ten ma dwa aspekty, jako że destabilizacja może grozić państwu z zewnątrz, ale także od wewnątrz. W drugim przypadku chodzi

⁶⁵ Zob. np. *Systema disciplinae politicae, op. cit.*, s. 397 („De oboedientia subditorum”): „In monarchico statu promissio obedientiae et obsequiorum, sine ulla expressa conditione fieri intelligitur. [...] Quia autem subditus magis est obligatus Deo quam principi, ideo Dei respectu conditio subaudienda est; nempe si princeps nihil mandet quod sit contra Deum. Alias in rebus politicis, quae non expresse pugnant cum Dei verbo, principis mandato parendum est, etiamsi tyrannus vel sceleratus”.

o status prawny grup cudzoziemców, z różnych powodów znajdujących się w granicach państwa. Polityka państwa wobec nich powinna być różna w różnych przypadkach. Jak powiedzieliśmy (przyp. 55), Cyganom nie należy pozwalać na osiedlanie się, bo to tylko zbiorowisko rozmaitych ludów, które łączy brak chęci do pracy, co dla mieszczańskiej mentalności Gdańszczanina stanowi wystarczający powód do moralnego potępienia⁶⁶. Natomiast Żydom należy przyznać prawo osiedlania się, ze względu na ich umiejętności i pieniądze, pod warunkiem jednak, że będą odseparowani od chrześcijan.⁶⁷ Co innego ci, którzy musieli opuścić ojczyznę *religionis causa*. Do nich Keckermann odnosi się przychylnie. Jest zdania, że jeśli są to ludzie zdolni i przynoszący państwu korzyść, należałoby im pozwolić zostać, nie bez zastrzeżenia jednak, że nie trzeba im zbyt łatwo nadawać ziemi czy innych nieruchomości⁶⁸.

Choć doraźną polityką państwa w tych sprawach powinien kierować pewien pragmatyzm, Keckermann mocno akcentuje jedną generalną, zawsze obowiązującą zasadę: nikomu obcemu nie wolno przyznać specjalnej jurysdykcji, która zagrażałaby jedności władzy monarchy, a w konsekwencji stabilności kraju. Nie Cyganów, ani hugenotów ma tym razem Keckermann na myśli. Ten nawiązujący *explicite* do Bodina nacisk na niepodzielność władzy⁶⁹ odnosi się do zniechęconych (a zarazem będących przedmiotem zazdrości za ich aktywność w zakresie kultury i szkolnictwa) jezuitów, uznawanych za piątą kolumnę władzy papieskiej w Polsce i w Gdańsku⁷⁰. Keckermann przypomina o toczącym się w tamtych latach sporze między Rzymem i Wenecją, opowiadając się oczywiście po stronie *Serenissima*, która w kwestii *interdetto* broniła swych niezwykłych praw. Zresztą zgodnie z powszechnie w owych czasach przyjętym toposem Wenecja stanowi dla Keckermanna wzorzec dobrego „mieszanego” ustroju⁷¹.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 375–376

⁶⁷ *Ibidem*, s. 379–381.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 377–378.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 378–379.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 520.

⁷¹ *Ibidem*, s. 378–379 (na temat Wenecji, *ibidem*, s. 586–587 i *passim*); literatura na temat interdyktu jest bardzo obszerna, zob. m.in. W. J. BOUWSMA, *Venice and the Defense of Republican Liberty*, Berkeley and Los Angeles 1968). Warto także przypomnieć, że ofensywa jezuitów odczuwalna była w tamtym okresie w samym Gdańsku. Zob. M. BOGUCKA, *Zatarg z Batorym – stosunek Gdańska do planów bałtyckich Zygmunta III*, w: *Historia Gdańska, op. cit.*, tom II, cz. II.6., s. 578–626, zwłaszcza 592 i n.

Takie quasi-absolutystyczne stanowisko, przejawiające się choćby w tym, że znaczna część traktatu w praktyce omawia szerokie kompetencje głowy państwa-*princeps* i szeroki zakres jego działania, stanowi jednak tylko jeden element całego obrazu i nie należy go rozpatrywać w oderwaniu od kontekstu. Fragmenty takie jak poniższy mogą spowodować niepewność co do ostatecznej wizji politycznej Keckermanna, zważywszy, że w jednym ciągu myślowym pojawiają się u niego oceny trudne do pogodzenia. Nie ulega jednak wątpliwości, że owe sądy i oceny nie są wyrazem absolutystycznej koncepcji władzy:

Władca nie może pozwolić, aby powstało jakiekolwiek zgromadzenie poddanych, któremu nie przewodniczy on sam swoim autorytetem lub za pośrednictwem osoby przez niego upoważnionej.

Przepis ten dotyczy monarchii, a – póki oczywiście w takim ustroju żyjemy – nic nie jest dalsze od doskonałości, tj. od rządów monarchicznych, niż to, że poddanym wolno gromadzić się i zbierać z inicjatywy własnej, a nie władcy. Najlepszym dowodem, że mamy do czynienia z ustrojem demokratycznym lub arystokratycznym, jest natomiast wolność zgromadzeń ustanowiona w Polsce. Świadczy to o mądrości tych, którzy chcieli złagodzić ustrój arystokratyczny i demokratyczny z monarchicznym. Czegoś podobnego nie znajdziesz w żadnym europejskim królestwie, jeśli chodzi o władzę i wolność zgromadzeń szlachty⁷².

Nas interesuje nie tyle poruszany tutaj problem właściwej definicji ustroju Rzeczypospolitej – do którego zresztą często autor powraca⁷³ –

⁷² *Systema disciplinae politicae, op. cit.*, s. 261–262: „Princeps non permittat ullum collegium a subditis institutum, cui ipse non praesit sua auctoritate per personam aliquam a se ipso delegatam.

Ad monarchiam pertinet hoc praeceptum; nam in ea adhuc versamur, nec est nulla res magis aversa perfecto, id est monarchico imperio, quam si subditis licet collegia et conventus agere suo magis quam principis nutu. Nec est ulla res quae magis democraticum et aristocraticum statum confirmet, quam eiusmodi collegiorum cogendorum libertas; qualem quidem in regno Poloniae constitutam esse, id arguit sapientiam eorum, qui aristocraticum et democraticum statum cum monarchico temperare voluerunt. Neque facile aliquid simile invenias in ullo alio regno europaeo, simile inquam quoad potestatem et libertatem collegiorum nobilium”.

⁷³ Zob. np. *ibidem* s. 572, gdzie Keckermann cytuje Botero i s. 591 i nn., gdzie rozważa i krytykuje opinię Bodina. Na te keckermannowskie rozważania poświęcił nieco miej-

lecz jego ocena. Keckermann przedstawia najpierw sytuację, według niego miarodajną, a mianowicie jednowładztwo, gdzie władza jest niepodzielna, a autorytet władcy stanowi fundament i źródło prawomocności wszystkich instytucji. Byłoby to zgodne z nurtem jego myśli podkreślającym niepodzielność władzy. Zaraz potem jednak Keckermann przywołuje sytuację Polski, która – jak wiadomo – daleka odbiega od tego idealnego wzorca. Zamiast jednak – czego należałoby się spodziewać – ustosunkować się do niej krytycznie, nie szczędi jej pochwał, podkreślając, że w Polsce szlachta cieszy się ogromnymi przywilejami i – ma się rozumieć – wielką niezależnością w stosunku do króla.

Nie są to zresztą stwierdzenia przypadkowe, zważywszy, że nurt kładący nacisk na granice władzy króla jest w *Systema* mocno zaznaczony. Czytaliśmy już o *vinculum iustitiae*, któremu *princeps* powinien się podporządkować. O tym, że nie jest to dla Keckermanna tylko retoryczny element zaczerpnięty z literatury politycznej, świadczy fakt, iż w gruncie rzeczy na nim właśnie opiera się długi wywód autora na temat prawa poddanych do przeciwstawiania się władcy, który owe zasady złamał. Tym razem Keckermann jawi się jako spadkobierca francuskiego humanizmu prawniczego i kalwińskiej tradycji ideologicznej, które rozwijały ten temat z pozycji antyabsolutystycznych, cytując przy okazji klasyczne dzieła do niej należące, począwszy od dzieł samego Kalwina, po *Vindiciae*⁷⁴.

sca S. KOT, *Rzeczpospolita polska w literaturze politycznej Zachodu*, Kraków 1919, s. 87–89.

⁷⁴ Temat prawa (i obowiązku) do stawiania oporu tyranowi – wraz z powiązanymi z nim tezami konstytucjonalistycznymi – jest jednym z najważniejszych tematów refleksji politycznej XVI i XVII wieku. By uświadomić sobie, jak rozległa i wnikliwa była to dyskusja, warto sięgnąć do pracy Q. SKINNERA, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge 1978. Autor pokazuje, że teoria prawomocnego oporu rozwinęła się nie tylko w kręgach myślicieli reformacyjnych i kalwinistycznych (z którymi jest zwykle kojarzona), ale ma także znaczącą tradycję w ówczesnej myśli katolickiej, a nawet w późnośredniowiecznej tradycji prawniczej i „koncyliarystycznej”. Co się tyczy Keckermanna, może trochę dziwić, że – mimo swego obeznania w ówczesnej literaturze politycznej i generalnie przychylnego stosunku do hiszpańskich teologów i filozofów – nie wspomina on o dziele jezuita Juana DE MARIANA (1535–1624) *De rege et regiminis institutione libri III*, Toleti 1599 (z tego dzieła istnieje przekład włoski w opr. N. VILLANI, *Il re e la sua educazione*, Napoli 1996), jedyne być może katolickiego „monarchomachy”. O Juanie de Mariana zob. Q. SKINNER, *The Foundations*, *op. cit.*, II t., s. 345–348 i J. H. M. SALMON, *Catholic Resistance Theory: Ultramontanism and the Royalist Response, 1580–1620*, w: *The Cambridge History of Political Thought*, *op. cit.*, s. 219–253.

Otóż pytanie, „czy poddani mają prawo stawiać opór swojemu magistratowi?“, jest „bardzo trudną kwestią”⁷⁵. Odpowiedź jest ostrożna, ale zgodna z ustaleniami tej tradycji myśli politycznej, chociaż w tym przypadku Keckermann opiera się przede wszystkim na Johannesie Althusiusie, wybitnym przedstawicielu nurtu „demokratycznego” w tamtych latach, twórcy teorii instytucji w demokratycznym państwie. A zatem opór jest nie tylko słuszny, ale wręcz obowiązkowy, jeśli władca staje się nieznośnym tyranem, ale to tylko w skrajnych przypadkach nieudolności lub okrucieństwa ze strony tego ostatniego. Ale i wtedy nie każdy obywatel ma prawo do oporu lub obalenia tyrana, lecz tylko nieliczni „dostojnicy”⁷⁶ odpowiedzialni za społeczność w sytuacjach, kiedy życie obywateli lub państwa jest zagrożone. W związku z tym zagadnieniem Keckermann rozwija wątek „eforów”, która – jak wiadomo – była nazwą magistratów, którzy w Sparcie byli przedstawicielami ludu i przez to mieli stanowić w mniemaniu teoretyków politycznych czynnik demokratyczny. Tak jak w starożytności eforom (lub innym tego rodzaju trybunom plebejskim), dziś prawo oporu przysługuje wyłącznie wybitnym osobistościom i wysokim rangą urzędnikom⁷⁷. Już to samo wystarczyłoby, by zaliczyć Keckermanna do nurtu antyabsolutystycznego. Nie można jednak zapominać, że Gdańszczanin dobrze wie, jakie jest podłoże teoretyczne tej koncepcji oporu, jako że on także – jak już wspomniałem – czerpał je z tej literatury kalwińskiej i republikańskiej. Chodzi nie tylko o teorię „umów” między królem a ludem i jego przedstawicielami, o „pakty między monarchą i eforem, które są fundamentem czyli przyczyną sprawczą całego państwa”, ale także o koncepcję, wedle której zarówno król, jak i eforzy są magistratami i przy tym przedstawicielami ciała politycznego jako całości. Dlatego i on, i oni powinni złożyć przysięgę przed społecznością i, ma się rozumieć, prawomocność ich rządów uzależniona jest właśnie od tej

⁷⁵ *Ibidem*, s. 425–435.

⁷⁶ „Optimates”. Na ten temat na s. 431–434. Co do Althusiusa zob. oczywiście jego *Politica methodice digesta et exempliis sacris et profanis illustrata*, Herbornae Nassoviorum 1603.

⁷⁷ Zob. także *Systema*, *op. cit.*, s. 528–9 i 568–569. Jeśli chodzi o eforów, Keckermann odwołuje się przede wszystkim do ALTHUSIUSA, *Politica*, *op. cit.*, rozdział XIV *De ephoris*, gdzie także omówione zostały szczegółowo przypadki i okoliczności, w których można zastosować *ius resistendi*. Nie należy jednak zapominać, że chodzi o zagadnienie typowe dla tradycji kalwińskiej, od Kalwina z jego *Institutio* do Bezy z *Du droit des magistrats*.

przysięgi⁷⁸. Dlatego i on, i oni są „urzędnikami”, którym powierzona zostaje Rzeczpospolita: monarsze jako głowie, a eforom jako sprawującym nadzór nad jego postępowaniem⁷⁹. Wyraźne są tu nie tylko akcenty „kontraktualistyczne”, ale wręcz demokratyczne. Dalej Keckermann powiada, że sytuacja wspólnych rządów króla i eforów jest daleka od „pierwszego stopnia doskonałości”, tj. sytuacji, kiedy monarcha cieszy się *absolutum dominium* i nie musi się nim dzielić z eforami (wbrew temu co pisze Althusius, który natomiast najwyżej ceni demokrację). Uwaga ta ma jednak – jak się wydaje – charakter czysto metodologiczny, dotyczy kwestii porządku wykładu lub hierarchii pojęć. Po prostu monarchia absolutna sytuuje się w tym porządku na pierwszym miejscu, jako że w pewnym sensie jest najprostszą formą rządu⁸⁰. Natomiast abstrahując od teorii i metodologii, jeśli się spojrzy na konkretną politykę i ma się wybrać najlepszy z *możliwych* ustrojów, trzeba myśleć innymi kategoriami i wybrać układ lepszy w danej sytuacji:

Jeśli się patrzy na istotę danego ustroju jako takiego, z pewnością demokracja jest najmniej doskonała, jako że jest jak najdalej od najdoskonalszego, tj. od monarchii [...]. Jeśli natomiast bierze się pod uwagę konkretne okoliczności miejsc, czasów i osób, i takie państwo może być *airetos* czyli „warte wyboru”. W sprawach ludzkich bowiem wiele rzeczy, które ze swej natury nie są najlepsze, trzeba wybrać ze względu na okoliczności⁸¹.

⁷⁸ *Systema disciplinae politicae, op. cit.*, s. 564–565: „Ephori repraesentant corpus totius regni, atque idcirco etiam potestate totius regni utuntur, idque non tantum populo consentiente, sed etiam ipso rege, qui in hac mixta Reipublicae forma consensit, eique pactis certis sese obstrinxit; quae quidem pacta inter Monarcham et Ephorum fundamentum sunt sive causa efficiens totus huius status.

Ephori iuramentum praestare debent primo quidem corpori totius regni, quatenus nempe sunt pars magistratus, qui simul cum rege regnant, deinde etiam ipsi regi, qui tamen prius iuramento sese etiam cum toto regno, tum etiam optimatibus totum regnum repraesentantibus, debet obstringere”.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 567: „Respublica commissa est et commendata Monarchae sive Principi, ut supremo capiti; Ephoris vero ut contutoribus, inspectoribus et observatoribus Principis”.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 560–562.

⁸¹ *Ibidem*, s. 548–549: „Si naturam regiminis absolute et in se spectes, utique imperfectissimus reipublicae status est democratia, utpote, quae a perfectissimo regimine, nempe a monarchia longissime recedit, atque ita ab unitate ad multitudinem quam maxime vergit; si vero spectes singulares circumstantias nonnullorum locorum, temporum et personarum,

Ukierunkowanie na to, co względnie, a nie absolutnie, lepsze pozwala Keckermannowi wyrazić pozytywną opinię właśnie o tych ustrojach „mieszanych” istniejących w historii, zarówno w przeszłości, jak i teraz. Dlatego można chwalić Ateny i Spartę, a dziś Wenecję i samą Polskę, w których system rządów oparty jest na pewnej równowadze rozmaitych czynników. Najbardziej interesujący jest być może fakt, że właśnie stawiając sobie to pytanie na temat mieszanej konstytucji, obowiązującej w Polsce, Keckermann dotyka – prawdę powiedziawszy tylko mimochodem – bardzo delikatnego problemu społecznego. Przyjrzyjmy się, jak do tego dochodzi.

Keckermann powiedział, że Polska ma „najbardziej umiarkowaną” (*temperatissima*) konstytucję. Z tekstu wynika, że należy ją za taką uznać, ponieważ król jest wybieralny, ale po wyborze sprawuje władzę absolutną⁸². Wracając do tego zagadnienia na zakończenie dzieła Keckermann przeciwstawia ów pogląd Botera, jego zdaniem słuszny, stanowisku Bodina, który ustrój Polski uznaje za zwykłą arystokrację (jak sądzę, ze względu na przewagę „nobiles” – szlachty). A przecież, ciągnie Gdańszczanin, w pewnym sensie można by Polskę nazwać arystokracją:

Jeśli jednak przez arystokrację rozumiemy taką konstytucję, w której najważniejsi spośród ludu (ci ostatni, jako ściśle powiązani z arystokratami, także mogą być nazywani arystokratami) mają wraz z królem przewagę, w tym sensie polską konstytucję można nazwać arystokracją. Oczywiście, jeśli sprowadzimy (*referatur*) szlachtę do arystokracji, sytuacja miast w Polsce – nie tylko Krakowa – nie byłaby tak marna jak teraz. I nie byłiby uważani za niewolników ci, którzy nie są szlachcicami, jak powiada Kromer w dziele *de magistratu polonorum*: „Pozostała część ludu jest zrównana z niewolnikami”. Wreszcie, mniej też arbitralny będzie ucisk szlachciców nad resztą ludu i więk-

potest esse *airetos*, sive eligibilis, etiam hic status, sicut in rebus humanis plurima sunt eligibilia propter circumstantias, quae tamen sua natura non sunt praestantia”.

⁸² *Ibidem*, s. 572: „[mowa jest o trzeciej, mieszanej formie] quae videtur adhuc omnium temperatissima, in qua nempe secundum quid praevallet monarchia, et secundum quid aristocratia. Ad quam tertiam rationem et temperiem exempli loco non incommode afferri potest Poloniae regimen, de quo ita Boterus in libro cui titulus est *de imperiis mundi*; ubi de Poloniae regimine inquit „la Polonia è piuttosto una repubblica perchè i nobili eleggono il re, anche se una volta eletto in molte questioni la sua autorità è assoluta, perchè convoca le diete e sceglie i suoi consiglieri ecc”.

sze będą kary za zabójstwa, popełniane przez nich na tych, którzy nie należą do szlachty. Niemniej zgodziłbym się z Kromerem, który w cytowanej księdze powiada, że ustrój polski jest mieszany i porównuje go do ustroju Sparty⁸³.

Jak się wydaje, Keckermann nie ogranicza się tutaj do opisu rzeczywistej sytuacji historycznej, lecz wyraża życzenie, by obecne *arbitrium* szlachty zostało w jakiś sposób podporządkowane i ograniczone (trudno powiedzieć, jak należy rozumieć ów *referatur*) przez prawdziwą arystokrację, zapewne magnaterię. Miałoby to ochronić nie tylko lud, ale także i miasta przed nadużyciami ze strony stanu, którego arogancja stała się nieznosna, a przywileje, którymi się cieszy, zagrażają dobrobytowi i stabilności Rzeczypospolitej. Jeśli tak jest istotnie, mamy tu do czynienia z krytyczną – w jakimś stopniu – oceną stanu rzeczy⁸⁴, zakładając oczywiście, że Keckermann myśli co najwyżej o dostosowaniach polityczno-społecznych w ramach obowiązującego systemu konstytucyjnego.

⁸³ *Ibidem*, s. 592: „Sin vero per aristocratiam intelligere velimus eiusmodi reipublicae statum in quo eminentiores democratici, qui ob magnam cognationem cum aristocraticis etiam aristocratici dici possint, cum rege simul praedominantur, utique hoc sensu aristocratia polonorum dici potest. Et sane si status nobilium referatur ad statum aristocraticum, non ita abiecte habebuntur civitates etiam reliquae praeter cracoviensem in Polonia, nec pro mancipiis censebuntur ii, qui non sunt nobiles, ut quidem Cromerus in libro de magistratu polonorum dicit, reliquam plebem pro mancipiis haberi. Et denique minor etiam erit nobilium licentia in reliquam populi partem, et maiores erunt poenae caedium, quae in eos patrantur, qui nobiles non sunt. Nec interim tamen repugnarim Cromero, qui in citato libro statum regni Poloniae mixtum esse vult ex tribus formis, eumque cum statu reipublicae laedaemoniorum comparat”. Keckermann ma na myśli dzieło KROMERA, którego pełny tytuł brzmi *Polonia, sive de situ, populis, magistratibus et republica regni Polonici*, Basileae 1577.

⁸⁴ Być może – choć zważywszy na oszczędne słowa Keckermanna, wskazana jest tu ostrożność – można w tym punkcie dostrzec pewną zbieżność między stanowiskiem Keckermanna, a stanowiskiem „arystotelika” Petrycego, otwarcie krytykującego istniejący ustrój. W swoich rozważaniach politycznych obaj pisarze brali pod uwagę sytuację społeczeństwa, a w szczególności dominującą rolę szlachty. Można poza tym przypuszczać, że „umiarkowany absolutyzm” Petrycego (jeśli w ogóle można przyjąć formułę K. Grabowskiego i jego rekonstrukcję poglądów autora *Przydatków*, zob. OGONOWSKI, *Filozofia polityczna, op. cit.*, s. 184, a także *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku, op. cit.*, t. I, s. 46), w którym silny i niezależny monarcha korzysta z rad najwybitniejszych przedstawicieli narodu, ograniczając tym samym rolę szlachty, był stanowiskiem bliskim poglądom Keckermanna.

Wyznania

Stanowisko to odbiega znacznie od poglądów przedstawionych na tych stronicach *Systema politicum*, gdzie mówiąc o władzy królewskiej Keckermann podkreśla jej niepodzielność i podporządkowuje ją wyłącznie prawu boskiemu. W tym dziele mamy więc do czynienia z elementami teoretycznymi pochodzącymi z różnych tradycji i – jak się wydaje – trudnymi do pogodzenia. Zanim jednak postawimy Keckermannowi zarzut niezrozumienia lub nawet sprzeczności, należy wziąć pod uwagę jeszcze jeden aspekt jego rozważań. Chodzi o kwestie wyznaniowe jako element życia politycznego, o stosunek władzy świeckiej do duchowej i o jedność państwa w sytuacji pluralizmu religijnego. Dla takiego autora jak Keckermann, tak mocno zaangażowanego w spory teologiczne, ten aspekt teorii państwa ma – jak należy przypuszczać – decydujące znaczenie.

Opinie Gdańszczanina na ten temat również wydają się naznaczone swego rodzaju ambiwalencją. Z jednej strony bowiem czytamy, że władza i kompetencje władcy w sprawach religijnych są szerokie, skoro jego niezbywalnym zadaniem jest prowadzenie poddanych do cnót religijnych, tj. „do prawdziwej pobożności, z której rodzi się najwyższe i najdoskonalsze dobro, które nazywamy życiem wiecznym”⁸⁵. W związku z tym „władca musi posiadać władzę (*ius maiestatis*) kościelną, a także prawo stanowienia o tym, co dotyczy kultu Bożego i ochrony prawdziwej religii”. Powinien też mieć „prawo powoływania i nominowania ministrów kościołów za sprawą własnej jurysdykcji”, „prawo decydowania co do właściwego sposobu wyznawania niebiańskiej doktryny, szafowania sakramentów, zwoływania i odbywania soborów, wizytacji w kościołach i w szkołach, kapłanów i wreszcie co do całej doktryny kościelnej i w sądach kościelnych”⁸⁶.

⁸⁵ *Systema disciplinae politicae, op. cit.*, s. 514: „Regere enim subditos nil aliud est, quam subditos ducere ad omne bonum, ac adeo non tantum ad bonum morale, sed etiam ad bonum sive virtutem theoreticam et ad virtutem religiosam, sive veram pietatem, ex qua summum illud et perfectissimum atque adeo immutabilem bonum oritur, quod dicitur vita aeterna”. Należy podkreślać, że przy innej okazji (zob. *supra* s. 233) Keckermann wykluczył spośród zadań państwa wychowanie obywateli do cnót religijnych.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 516–517: „Princeps habeat ius maiestatis ecclesiasticum atque adeo potestatem ordinandi ea, quae ad cultum Dei et veram religionem tuendam pertinent. [...] Princeps habeat ius vocandi et constituendi ministros Ecclesiarum per ditionem suam. [...] Prin-

Pomny tradycji wczesnej reformacji, kiedy to niemieccy książęta odegrali ważną rolę w życiu kościołów, a przede wszystkim być może przykładu Palatynatu, gdzie reforma genewska była wprowadzana pod kontrolą księcia elektora, który głęboko ingerował w wewnętrzną organizację Kościoła, Keckermann daje swojemu władcy bardzo szerokie kompetencje w sprawach religijnych. Przede wszystkim jednak pozostawia wrażenie, że jego ideałem jest państwo wyznaniowe lub przynajmniej całkowite podporządkowanie władz kościelnych świeckim⁸⁷. I oto kilka akapitów dalej pada stwierdzenie w całkowicie innym tonie. Keckermann najpierw chwali elektora Palatynatu, który miał zawsze doradców i do spraw politycznych, i religijnych⁸⁸, po czym stwierdza, że władca nie ma prawa mieszać się do tych ostatnich, ponieważ „Bóg chce, aby [urząd] ministrów kościelnych i magistratów świeckich był całkowicie oddzielony”⁸⁹. Zaraz potem czytamy, że książę nie wyznający ortodoksyjnej wiary nie przestaje przez to być prawomocnym władcą, ponieważ życie duchowe poddanych nie należy do jego kompetencji⁹⁰. Na zakończenie Keckermann wyraźnie zaleca, by „książę nie uzurpował sobie rządów sumień i pamiętał, że do przyjęcia wiary można tylko przekonać, nigdy zmuszać”. Zadaniem księcia nie jest więc obrona ortodoksji czy zapewnienie wyznaniowej jedności państwa, lecz zachowanie pokoju w sytuacji, gdy owej jedności nie ma:

Nad tym właśnie zastanawiano się w Niemczech za życia poprzedniego pokolenia, kiedy 2 sierpnia 1552 roku w Passau podpisano pokój religijny, potwierdzony później w latach 1554 i 1566. Dzięki temu pokojowi Niemcy do dziś cieszą się zbawiennym pokojem i nie cierpią wskutek straszliwych rzezi jak Anglia, Francja czy Belgia. W roku

ceps habeat ius promulgandi et sancienti de doctrina coelesti recte proponenda, de Sacramentis recte administrandis, de Synodis indicendis et celebrandis, de visitatione ecclesiarum et scholarum, de presbyteriis atque adeo de tota disciplina ecclesiastica deque ecclesiasticis iudiciis”.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 520. Keckermann przypomina, że niedopuszczalne jest, by hierarchia Kościoła lokalnego podlegała nie jurysdykcji władzy lokalnej, lecz innej, odległej o 500 mil.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 518.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 519: „Magistratus sive princeps non debet se immiscere muneri ministrorum ecclesiae, sed eorum officio uti in verbi divini praedicatione et sacramentorum usu, quia Deus vult distinctissimum esse officium ministrorum et magistratus”.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 521–522. I to wbrew temu, co piszą katolicycy teologowie, którzy uważają wszystkich niekatolickich władców za tyranów.

1573 polskie stany naśladowały te postanowienia Niemców. Najmądrzejszy król Stefan wydał edykt o zachowaniu pokoju religijnego, dodając przy tej sposobności pamiętne stwierdzenie: „Nie chcę panować nad sumieniami, ponieważ te trzy rzeczy: stworzenie czegoś *ex nihilo*, poznanie przyszłości i właśnie panowanie nad sumieniami Bóg zostawił dla siebie”⁹¹.

W tej kwestii Keckermann odwołuje się nawet do niektórych autorytetów obozu katolickiego, w szczególności do teologa z Lowanium Jana Vermeulen (Van der Meulen, Molanus, 1533–1585), wedle którego dla nadrzędnej wartości, jaką jest pokój, można, a nawet trzeba paktować z religijnymi odszczepieńcami⁹². I w ogóle nie należy pozwalać, by różnice religijne były powodem okrutnych walk między frakcjami, a spory doktrynalne – podkreśla Keckermann – lepiej zostawiać teologom⁹³.

⁹¹ *Ibidem*, s. 523: „Princeps non vindicet sibi imperium in conscientias et cogitet fidem suaderi non cogi possit; atque idcirco dissensiones quidem religionis omnes sedulo praecaveat atque avertat; sin autem praecavere non possit, ferat et pacem inter dissidentes servet, ut maiora mala caveri possit.

Hoc nempe consideratum fuit in Germania maiorum nostrorum tempore, quando pax illa religionis Passavii anni 1552 die 2 Augusti sancita et deinceps anno 54 et 66 confirmata fuit. Cuius pacificationis beneficio Germania hactenus salutari pace fruitur, neque ita horribilibus laniens vexatur ut Anglia, Gallia, Belgium. Quod Germanorum institutum ordines Poloniae secuti sunt anno 1573. Et sapientissimus rex Stephanus edictum etiam promulgavit de pace religionis servanda, simulque addit memorabilem vocem *nolle sese conscientias dominari; siquidem Deus solus sibi haec tria reservavit, nempe creare aliquid ex nihilo, nosse futura er dominari conscientias*”.

⁹² *Ibidem*. Zob. dzieło tego autora *De fide haereticis servanda*, Coloniae 1584. s. 43–44 (*Quando cum haereticis liceat foedus aliquod aut pactum inire*). Kursywą zaznaczono zdania wybiórczo cytowane przez Keckermanna, który z wypowiedzi Molana wyklucza wszystkie elementy trudne do zaakceptowania dla niekatolika: „Quamvis enim libera religio non sit ab ullo principe admittenda, cogitur tamen aliquando catholicis princeps et magistratus, in quibusdam locis, quae haereticis violenta manu retinent, non quidem omnibus, sed unius tantum aut alterius generis, sectariis libertatem sub certis conditionibus concedere; aut potius non tam eis dare quod non habent, quam tolerare in eis quod iam eo nolente occuparunt, ne si minus malum tolerare nolit, maiora in Republica sua perpeti cogatur”. Dalej Molanus, jakby się bojąc, że za daleko posunął się w swojej tolerancji, dodaje szczegółowe instrukcje dotyczące warunków i okoliczności, w których można tolerować hereetyckie „szaleństwa”. Tytuł następnego rozdziału to już *Quam periculosum sit quodcumque cum haereticis foedus*. Na temat tego dziełka, należącego do nurtu krytyków Machiavellego, zob. R. TUCK, *Philosophy and government. 1572–1651*, Cambridge 1993, s. 131 i n.

⁹³ *Systema disciplinae politicae, op. cit.*, s. 524.

To właśnie, jak sądzę, jest sednem rozważań Keckermanna na tematy religijne, a w gruncie rzeczy także całej jego „filozofii” politycznej. Koniec końców celem traktatu Keckermanna nie jest stworzenie subtelnej czy uczonej teorii na temat władzy, lecz pokazanie, jakie konkretne działania powinien podjąć mądry władca w zaistniałej sytuacji historycznej Rzeczypospolitej i w obrębie jej obecnych instytucji. Mniej istotna jest tu zatem spójność elementów teoretycznych, które – jak zobaczyliśmy – Keckermann czerpie z różnych źródeł i tradycji: raz demokratycznych, a raz absolutystycznych. I jedno, i drugie mogą być inspirujące, jeśli się chce rządzić tak złożonym ciałem politycznym. Z jednej strony, silna i niepodważalna władza królewska jest konieczną przeciwwagą dla różnych sił, zewnętrznych (kontrreformacja i jezuita) i wewnętrznych (niejednolitość narodowa i przede wszystkim wyznaniowa), zagrażających stabilności państwa. Tłumaczy to zresztą padające dość często przychylne słowa na temat polskich królów, których Keckermann postrzega zapewne jako gwarantów autonomii miast w obrębie państwa, niezależności tego ostatniego od Rzymu, a tym samym stabilności kraju⁹⁴. Z drugiej strony, silna władza nie jest wcale tożsama z władzą nieograniczoną i nieuwarunkowaną sytuacją polityczną. W przeciwnym razie, gdyby władca rządził według swojego *arbitrium*, gdyby ciało społeczne nie miało prawa stawiać mu oporu, zwłaszcza kiedy chce on rządzić sumieniami, prędzej czy później – jak uczy historia minionego stulecia – doszłoby do tego, co w polityce jest *absolutum malum*, a mianowicie do krwawych wojen domowych i upadku państwowości. Tak więc to strach przed destabilizacją, nie troska o wolność wyznaniową, jest wiodącym motywem tych keckermannowskich rozważań na temat „tolerancji”, nie inaczej zresztą niż u większości współczesnych mu pisarzy politycznych. Tylko w ten sposób bowiem można wytłumaczyć to, że na tym samym poziomie stawia

⁹⁴ Wzorem umiarkowania jest Stefan Batory, gdy w czasie oblężeniu Gdańska, zamiast prowadzić totalną wojnę kazał swoim żołnierzom szanować miejskie pola i ogrody (s. 501, Keckermann podkreśla, że Bóg w Starym Testamencie nakazuje królom przestrzegać tej zasady). Albo Zygmunt I (zob. *Systema ethicae*, *op. cit.*, s. 196 i 271), który umożliwił polskim miastom rozwój i dał im szeroką autonomię. O Zygmuncie III natomiast Keckermann – chyba nie przypadkiem – nie wspomina w ogóle. Na temat miejsca Gdańska w polskim systemie politycznym zob. M. BOGUĆKA, *Przemiany ustrojowe i społeczne (1570–1655)*, w: *Historia Gdańska*, *op. cit.*, tom II, cz. II. 5, s. 543–578, i ostatnio: M. PTASIŃSKI, *Kto tu rządzi. Spór między Gdańskiem a Stefanem Batorem o charakter władzy w szesnastowiecznej Rzeczypospolitej*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 67, 2003, s. 89–103.

rozejm z Passau między Karolem V i książętami niemieckimi i Konfederacją warszawską, sugerując ich pokrewieństwo i nawet uznając, że rozejm w Passau był inspiracją dla Konfederacji warszawskiej. Jeżeli Keckermann nie potrafi dostrzec różnicy między zasadą *cuius regio eius religio* (do której co najwyżej można sprowadzać pokój z Passau) a zasadą wolności religijnej, to dzieje się tak dlatego, że w obu przypadkach istotne jest dla niego tylko to, iż rozsądek pozwolił uniknąć rozlewu krwi, prowadzącego społeczeństwo do ruiny. Do tego właśnie powinna zmierzać polityka państwa w sprawach religijnych.

Słychać tu oczywiście głos przedstawiciela silnej, ale mniejszościowej grupy wyznaniowej, jaką byli „kalwińskiści” z Gdańska. Nie należy również zapominać, że Gdańsk był miastem potężnym, ale jego pozycja w Rzeczypospolitej była owocem kompromisu z władzą centralną⁹⁵. Stanowisko Keckermanna można więc wyjaśnić potrzebą równowagi między władzą korony, która musi być na tyle ograniczona, by takim miastom jak Gdańsk zapewnić autonomię, ale na tyle silna, by chroniła międzynarodową pozycję państwa i jego jedność w stosunku do wewnętrznych sił odśrodkowych. Refleksja polityczna Keckermanna da się w gruncie rzeczy sprowadzić do tego istotnego punktu. Jeśli tak, można także powiedzieć, że jest ona zdominowana przez zagadnienie zachowania integralności organizmu państwowego. Jest to postawa „konserwatywna”, w dosłownym znaczeniu tego słowa, gdzie najwyższym dobrem jest w gruncie rzeczy utrzymanie przy życiu państwa jako gwarancji społecznego ładu.

Z punktu widzenia historii arystotelizmu można powiedzieć, że traktat Keckermanna rozwija przede wszystkim temat stabilności (i niestabilno-

⁹⁵ Jak wiadomo rada miejska była przeważnie kalwińska. Bogatą analizę historyczną, a także refleksję na temat przesłanek specyficznej równowagi wyznaniowej Gdańska, gdzie realizowała się – w pewnych granicach oczywiście – tolerancja religijna, znaleźć można u J. TAZBIRA, *Antytrynitarizm w Gdańsku i okolicach*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 21, 1976, s. 57–82. Warto w tym punkcie przypomnieć kuszącą ocenę T. SCHIEDERA, wydawcy kilku listów Keckermanna, na temat świadomości Keckermanna w zakresie ówczesnej międzynarodowej panoramy politycznej, w *Altpreussische Forschungen*, 18 (1941), s. 262–275 (cyt. przez FREEDMANA, *The Career and Writings*, *op. cit.*, s. 321, n. 75).

Trzeba też odnotować, że o traktacie Keckermanna jako o wyrazie politycznej kultury miasta pełniącego funkcję pomostu między różnymi tradycjami narodowymi, kulturowymi i wyznaniowymi, pisał L. CHMAJ w artykule wydanej w delikatnym momencie historii Gdańska, kiedy zagrożony był jego charakter miasta „otwartego”. Znamienny tytuł tej pracy brzmi: *Bartłomiej Keckermann, obrońca ustroju politycznego Polski*, „Wiadomości Literackie”, 16, 1939, s. 31–32.

ści) różnych ustrojów i ich najlepszego kształtu, czyli zagadnienia poruszane w centralnych księgach arystotelesowskiej *Polityki*, zgodnie z nowoczesną refleksją polityczną, która począwszy od Machiavellego szczególnie upodobała sobie temat „państwa”. W cieniu pozostają natomiast inne aspekty arystotelesowskiej (i klasycznej) filozofii politycznej, w szczególności idea „społeczeństwa politycznego” pojmowanego jako miejsce, w którym realizuje się *bonum commune*, czyli „dobre życie” obywateli. W tym sensie można wręcz powiedzieć, że dzieło Keckermanna zasadniczo sytuje się poza typową problematyką arystotelesowską i klasyczną filozofią polityczną, a zarazem jest typowym odbiciem wczesnonowoczesnej kultury politycznej i mentalności.

Ekonomia

Trylogię poświęconą naukom praktycznym zamyka traktat o ekonomii⁹⁶, który omówimy tu tylko pokrótce. Co prawda, by uzyskać pełny obraz poglądów Keckermanna na ekonomię, powinniśmy w tym miejscu powrócić do jego rozważań na temat roli władzy centralnej w zarządzaniu gospodarką i oceny niektórych ówczesnych zjawisk gospodarczych⁹⁷. Ograniczę się jednak tutaj do oceny elementów najistotniejszych, moim zdaniem, dla zrozumienia stanowiska Keckermanna na temat tradycyjnej myśli ekonomicznej.

Należy przede wszystkim zwrócić uwagę na dość wyraźną zbieżność między koncepcjami etyczno-politycznymi a ogólnymi tendencjami epoki. By ująć to zagadnienie w sposób już niemal klasyczny, powiedziałbym, że poglądy Gdańszczanina na temat moralności człowieka, funkcjonującego w ramach nowożytnego społeczeństwa mieszczańskiego, mogą w jakiś sposób wesprzeć znaną tezę o pewnej rozbieżności między etyką kalwińską a rodzącym się „duchem kapitalizmu”. Jak zobaczyliśmy, w jego wersji arystotelesowskiej nauki moralnej na pierwszy plan wysuwa się zagadnienie samokontroli, równowagi namiętności, które to cechy – jak nietrudno sobie wyobrazić – powinny charakteryzować rzetelnego i pracowitego *pater familias*, spełniającego się w pracy. Czym innym jest jednak

⁹⁶ *Synopsis disciplinae oeconomicae dispositionem eius breviter adumbrans proposita in gymnasio dantiscano anno MDCVI a Bartholomaeo Keckermanno [...], Hanoviae 1610.*

⁹⁷ Zob. *supra* w tym rozdziale przypis 55.

teoretyczna świadomość mechanizmów kierujących gospodarką rynkową, choćby i na wczesnym etapie rozwoju, jaki Keckermann mógł w swojej epoce obserwować⁹⁸. Autor – jak zobaczyliśmy przy okazji oceny brytyjskich *enclosures* (przypis 55) – także wówczas, gdy dostrzega nowe zjawiska i uświadamia sobie ich znaczenie, nieustannie usiłuje wtłoczyć je w tradycyjne kategorie pojęciowe. Tę ocenę rozważań Keckermanna na temat ogólnie pojmowanej ekonomii odnieść można także do małego traktatu o ekonomii, choćby z powodu pozostania przy zagadnieniach – choć nie zawsze przy rozwiązaniach – zaczerpniętych z arystotelizmu. Dla nas interesujące jest jednak to, że wymogi związane z nowymi realiami historycznymi sprawiły, że Keckermann poddaje ów arystotelizm ciężkiej próbie. Nie inaczej zresztą traktował on inne kwestie, proponując rozwiązania, które trudno byłoby uznać za arystotelesowskie, mimo nieustannych odwołań do języka i aparatu pojęciowego starożytnego filozofa. Pokazaliśmy już np., jak Keckermann dochodzi do nowatorskiego pojęcia „przestrzeni”, starając się określać „miejsce”, w którym znajduje się ciało Chrystusa.

Tym razem Keckermann wychodzi od znanych twierdzeń Arystotelesa na temat „naturalności” niewolnictwa z jednej strony i „nienaturalności” handlu i dochodów finansowych, z drugiej. Co się tyczy pierwszego punktu, Keckermann przyznaje, że niektóre narody, np. słowianie, są bardziej skłonne do posłuszeństwa⁹⁹. Mimo wszystko relacja pan–sługa opiera się w tych nacjach na *ius naturae*, czyli na naturalnych różnicach, spra-

⁹⁸ Zresztą właśnie co do zagadnienia teoretycznego ujęcia „kapitalizmu”, odnoszę wrażenie, że pośród historyków ekonomii umacnia się tendencja do szukania początków teorii wolnego rynku u szesnastowiecznych neoscholastyków, a dokładnie u jezuitów i dominikanów z Coimbrzy i Salamanki, a zatem w kręgach katolickich. To bowiem tacy autorzy jak Vitoria, Soto, Mariana, stojąc w obliczu gwałtownych przemian, jakie amerykańskie złoto spowodowało w gospodarce nowożytnych państw, stworzyli zręby liberalnej myśli w zakresie ekonomii. Istnieje na ten temat obszerna literatura w języku hiszpańskim. W tym miejscu wspomnę tylko Lucasa Beltrána FLORÉSA, *Esayos de Economía Política*, Madrid 1996, s. 234–254 (*Sobre los orígenes hispánicos de la Economía de Mercado*). Na ten temat zob. P. ZANOTTO, *Liberalismo e tradizione cattolica. Osservazioni critiche su Juan de Mariana*, „Etica & Política”, 2003, 2 [z wersji internetowej tego czasopisma: www.units.it/etica/2003_2]. Teza Webera, odnosząca się przede wszystkim do narodzin pewnego określonego „typu” ludzkiego, nadal nie przestała być przedmiotem dyskusji, choć od jej sformułowania minęło już blisko sto lat. Zob. ostatnio G. BUSINO, *Encore sur l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, „Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance”, 66, 2004, s. 151–158, który omawia dwie nowe publikacje na ten temat.

⁹⁹ *Synopsis, op. cit.*, s. 51.

wiających, że niektórzy są mniej, a inni bardziej zdolni do sprawowania władzy. Keckermann twierdzi jednak, że także w tym przypadku *servus* nie jest *mancipius*, tzn. pan nie decyduje o jego życiu lub śmierci. Zupełnie inna jest natomiast sytuacja służby (*servitus*) w cywilizowanych Niemczech, gdzie jej relacja z panami opiera się raczej na *ius gentium seu civile*, czyli w praktyce na swego rodzaju umowie, zważywszy, że służy zatrudniani są tu na określony czas i za swoją pracę otrzymują wynagrodzenie¹⁰⁰.

A handel? Nie sposób wyobrazić sobie, by Keckermann mógł bez zastrzeżeń przyjąć poglądy starożytnych na temat działalności, której Gdańsk zawdzięczał swoją zamożność i dzięki której stał się „oknem na świat Rzeczypospolitej”. Stronice arystotelesowskiej *Polityki* (I, 9 i 10), które zdają się potępiać handel, należy odczytywać – powiada Gdańszczanin – „okiem logiki”, czyli inteligentnie. Arystoteles potępił bowiem nie „handel i używanie pieniędzy, lecz przesadę w tym zakresie”. Przede wszystkim jednak, pamiętając tezy z *Etyki Nikomachejskiej* (V, 5) na temat „sprawiedliwości proporcjonalnej”, stanowiące teoretyczną podstawę dla sprawiedliwej wymiany handlowej¹⁰¹, tj. takiej, która nie ma na celu gromadzenia pieniędzy, lecz zaspokojenie naturalnych potrzeb. Keckermann doskonale rozumie, że nadanie działalności handlowej należytej godności wymaga wyjścia z pojęciowych ram arystotelizmu, ograniczających się do zarządzania *oikos*, i przejścia do obrotu towarowego na skalę krajową i międzynarodową w celu zapewnienia państwu dobrobytu:

Jeśli rozważyć handel w stosunku do czysto naturalnego sposobu pozyskiwania dóbr i rozważyć tylko potrzeby naturalne, prawdą jest, że handel jest bardzo niedoskonałym i niewłaściwym sposobem, ani też głowa rodziny nie ma obowiązku zdobywać pieniędzy, ponieważ gospodarowanie domem może się ograniczyć do samych źródeł utrzymania. Ale jeśli mowa jest o handlu nie w relacji do czegoś innego, lecz w sensie absolutnym i jeśli rozważa się nie tylko naturalną konieczność, nie tylko gospodarkę, opierającą się na tym, co konieczne, lecz także gospodarkę zmierzającą do użyteczności, wspaniałości i –

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 48 i n.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 85, a także s. 89

jeśli to potrzebne – także bogaceniu się państwa, wówczas handel należy zaliczyć do słusznych i godnych pochwały sposobów pozyskiwania [dóbr]¹⁰².

Zestawiając starożytne i nowoczesne pojęcie „gospodarki”, Keckermann rozumie je oczywiście jako wzajemnie się uzupełniające i niesprzeczne.

Podobne jest stanowisko Keckermanna na temat odwiecznego i drażliwego problemu *nummularia*, czyli działalności finansowej. Choć na wstępie podkreśla, że samo posiadanie pieniędzy nie oznacza „prawdziwej zamożności” (ta bowiem to wyłącznie posiadanie dóbr niezbędnych w „domu”)¹⁰³, ostrzega, że pieniądze gromadzi się wyłącznie po to, by hołdować przeciwnym naturze namiętnościom¹⁰⁴, ostrzega przed ryzykiem, jakie niesie ze sobą spekulowanie pieniędzem w okresie wysokiej inflacji¹⁰⁵ i dodaje, że pieniądze jako takie są tylko środkiem wymiany, a zatem nie powinny tworzyć bogactwa¹⁰⁶, w dalszej części rozważań ostrożnie co prawda, ale przyjmuje możliwość, że „pieniądz rodzi pieniądz”. Jest to dla niego problem moralnej i prawnej dopuszczalności tej działalności, którą przecież nie tylko prowadzono, ale bez której nie sposób było sobie wyobrazić otaczającego go świata. Nie przypadkiem odwołuje się do teologiczno-prawnej tradycji, która – podążając za Arystotelesem – potępiała *foenus* wywodzący się z lichwy (John Case, Domingo de Soto, wszyscy ojcowie Kościoła, wielu współczesnych teologów jak Luter, Melanchton, Grzegorz z Walencji w komentarzu do Tomasza), przypominając jednak, że działalność tę dopuścili ostatnio niektórzy teo-

¹⁰² *Ibidem*, s. 85: „Si mercatura comparatur cum modo acquirendi pure naturali, sique spectetur sola naturae indigentia, verum est mercaturam esse modum acquirendi valde imperfectum et improprium, nec teneri patrem familias ex officio ut de pecunia provideat, quia oeconomiae administratio solis alimentis contenta esse potest, si vero non comparative loquaris de mercatura, sed absolute, et consideres non tantum necessitatem naturae, neque tantum oeconomiam necessariis instructam, sed etiam oeconomiam ad commoditatem et ornatum et ad ditandam Rempublicam cum opus est, comparatam, tum itaque mercatura etiam inter legitimos et laudabiles modos acquirendi numerari potest”.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 86.

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 88.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 93. Keckermann zdaje sobie sprawę ze związku tego zjawiska z masowym napływem szlachetnych metali z Ameryki.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 95.

logowie (Martin Bucer) i prawnicy, a także prawa niektórych miast. To wystarczy Keckermannowi, by wskazać „prawdziwy” sens też Arystotelesa: uzyskiwanie dochodu z pieniądza jako takiego nie jest sprzeczne z prawami natury, „ponieważ pieniądz przynosi zarobek temu, który korzysta z pieniądza, który mu pożyczam i przez określony czas nim nie dysponuję, podczas gdy być może mógłbym sam uzyskać zarobek, by nie wspomnieć o tym, że jestem go pozbawiony nie bez pewnego ryzyka”¹⁰⁷.

Nie wiadomo ostatecznie, czy docenić zainteresowanie Keckermanna nowymi zjawiskami gospodarczymi i ich głębokie zrozumienie, czy raczej spojrzeć sceptycznie na jego nieustanny wysiłek, by ujmować je w kategoriach arystotelesowskich, które w tym miejscu okazują się bardziej przeszkodą niż pomocą. Nie ulega wątpliwości, że dążenie do kompromisu między tym, co nowe, a tym co dawne, to zadanie, któremu Keckermann zawsze pozostał wierny.

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 96: „[...] Sed quatenus iste nummus lucrum gignit ei, qui est mea pecunia usus, qua et carui ad tempus ipse, qui idem lucrum fortasse habere potuissem et interdum carui non sine periculo”. Keckermann wyjaśnia, że biblijny zakaz lichwy był skierowany wyłącznie do Żydów, jako że działalność finansowa miała dla nich, jako dla społeczności wiejskiej, skutek destabilizujący.

Zakończenie

Przyjazd, czy raczej powrót, Keckermanna do Gdańska, bez wątpienia spowodował radykalne przeobrażenie tamtejszego gimnazjum, wniósł do niego nową jakość. Nie ulega też wątpliwości, że główną przyczyną tego przełomu było wprowadzenie filozofii do programu nauczania. Na miejsce programu obowiązującego w szkole w drugiej połowie XVI wieku, sytuującego się w nurcie melanchtoniańskim i retoryczno-humanistycznym zarazem, wprowadzono nowy program, uwzględniający rozwój dydaktyki uniwersyteckiej i preuniwersyteckiej w najbardziej postępowych ośrodkach nauczania w Europie Środkowej. Ta zmiana nie dokonała się bez oporów i – jak wspomnieliśmy – odbyła się kosztem „królowej” nauk filozoficznych, metafizyki, wbrew ogólnym tendencjom, zważywszy, że jest to epoka gwałtownego rozkwitu tej dyscypliny. Ale choć Keckermann zmuszony był do pewnych ustępstw, opór wobec reformy nie miał w gruncie rzeczy perspektyw. Kierunek został już wytyczony i gdańskie *Gymnasium Illustre* stało się najbardziej prestiżową instytucją edukacyjną Pomorza, przyciągającą studentów z całego wschodniego wybrzeża Bałtyku, a tym samym pozwalającą młodzieży uniknąć kosztownych i pod wieloma względami niebezpiecznych *peregrinationes academicae* za granicą¹. Co się tyczy Keckermanna, nie przestaje zadziwiać zapal – patriotyczny i religijny – z jakim przystąpił do tego zadania. Jednocześnie pracował nad nowymi dziełami, nad przeróbką – często gruntowną

¹ Z. NOWAK, *Gdańszczenie na studiach w Królewcu w XVI i XVII wieku*, „Rocznik Gdański”, 57/2, 1977, s. 121–134, s. 123. M. PELCZAR, *Studia uniwersyteckie młodzieży z Prus Królewskich w XVI–XVIII w.*, Toruń 1988.

– dzieł już wydanych drukiem, nad opracowaniem publicznych i prywatnych wykładów, nad redakcją i edycją szkolnych dysput, a przy tym był na bieżąco z niemal wszystkimi istotnymi publikacjami dotyczącymi dyscyplin i zagadnień, leżących w kręgu jego zainteresowań. Był więc intelektualistą europejskiego formatu, który nieomal bez żadnej pomocy podołał tak trudnemu zadaniu jak zorganizowanie w Gdańsku studiów na miarę miasta, będącego przecież „oknem Rzeczypospolitej na świat”.

Jednocześnie ten bogaty dorobek dydaktyczny można postrzegać jako moment ekspansji pedagogicznych i kulturowych modeli reformacyjnych uniwersytetów niemieckich. W stosunku do Uniwersytetu Jagiellońskiego², gdzie nowa, posttrydencka scholastyka przenikała do programów dydaktycznych opieszale i aż nazbyt ostrożnie oraz w stosunku do Akademii Zamojskiej³, zasadniczo dochowującej wierności renesansowemu humanizmowi, gdańskie Gimnazjum Akademickie jawi się jako prężna instytucja edukacyjna, która wchodzi na nowożytną ścieżkę w sposób najbardziej zdecydowany. Edukacja humanistyczna i retoryczna, neocyceroniańska i melanchtoniańska, zostają w pełni zasymilowane i stają się trzonem programu nauczania w niższych klasach, a na tych podstawach zaszczepia się program studiów filozoficznych, uwzględniający najnowsze dokonania w tej dziedzinie, a zarazem zdolny wchłonąć – chciałoby się powiedzieć w czasie realnym – wszelkie nowinki z dziedziny studiów filozoficznych, pojawiające się stopniowo w dziesięcioleciach na przełomie XVI i XVII wieku. Filozofia zajmuje zatem w dorobku Keckermanna centralne miejsce i tym bardziej interesujące było przyjrzenie się przeobrażeniom, jakim uległa w jego rękach. W tej dziedzinie obserwujemy u Keckermanna ewolucję, polegającą nie na zmianie koncepcji, lecz na ujawnieniu tego, co dotychczas pozostawało jedynie domyślne. Istotą tego procesu dojrzewania okazał się podział filozofii na poszczególne działy, tj. sprowadzenie jej do sumy niezależnych „dyscyplin”. Proces ten podyktowały bez wątpienia wymogi dydaktyki, ale sądzę, że nie bez znaczenia były tu także inne czynniki. Mam na myśli znaczną penetrację koncepcji arystotelesowskich dotyczących nauki i naukowości, która dokonała się za pośrednictwem renesansowych komentarzy do *Analitików wtórych*. Innymi słowy aspiracją Keckermanna – pod wpływem modelu zabarellań-

² J. CZERKAWSKI, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992, s. 153 i n.

³ V. D. FACCA, *Humanizm i filozofia w nauczaniu Adama Burskiego*, Warszawa 2000.

skiego, który dotarł do niego przez kolegów i mistrzów z Altdorfu – jest ukonstytuowanie dyscyplin filozoficznych jako autonomicznych „nauk”. W takim razie nie tylko najważniejsza ze wszystkich dyscyplin, teologia dogmatyczna, mogła i powinna była konstytuować się według tego modelu, ale na niższym poziomie także etyka, fizyka, polityka itd. Chodziło zatem o uczynienie z *res de qua agitur* danej nauki jej specyficznego „przedmiotu”, który należało zdefiniować i „metodycznie” opracować. Poza tym do kanonicznych definicji i podziałów, do wychodzących od nich dowodów, Keckermann dodawał inne operacje logiczne zaczerpnięte z dialektyki proweniencji humanistycznej (agrykolańskiej, melanchtoniańskiej i ramistycznej). „Metafizyczne” ufundowanie tej dość skomplikowanej struktury zapewniały operacje naturalnego umysłu, będącego nośnikiem powszechnie obowiązujących zasad (proponuję tedy spojrzenie na dorobek Keckermanna jako na próbę asymilacji logik humanistycznych w perspektywie pannaukowej). Zarazem sprowadzenie filozofii do nauk filozoficznych oznacza maksymalne oddalenie się od klasycznej koncepcji filozofii jako dyskursu całościowego czy też takiego, który – także wówczas, gdy zajmuje się tematami szczególnymi, „przedmiotami specyficznymi” – sprowadza je do całości bytu i ludzkiego doświadczenia, do ich „ostatecznych zasad i przyczyn”. A ten wymiar w pracy Keckermanna zostaje w istocie z zasady wykluczony.

Bardzo podobnie wygląda sytuacja na płaszczyźnie metodologicznej. Keckermann sprowadza każdy – prawidłowy z metodologicznego punktu widzenia – dyskurs do dwóch „dróg” – „dedukcyjnej” i „analityczno-indukcyjnej”. Choć pojmuje je przede wszystkim jako reguły organizacji materiału dydaktycznego, w zależności od tego, czy zaczyna się od „tego, co jest bardziej znane jako takie”, czy od tego „co jest bardziej znane nam”, jednocześnie – nigdy zresztą nie wypowiadając się w tej kwestii jasno i wyraźnie – widzi w nich także metody dyskursu naukowego *tout court*, czyli metody, które miałyby doprowadzić do ukonstytuowania dyscyplin naukowych. Zalicza do nich także dyscypliny filozoficzne, dzieląc je z kolei na „nauki” jako takie oraz „roztropności”. W ujęciu metodologicznym nie ma zatem różnicy między, dajmy na to, naukami niefilozoficznymi takimi jak matematyka, medycyna i teologia, a dyscyplinami filozoficznymi, takimi jak etyka i fizyka. Także w odniesieniu do tych ostatnich należy więc stosować procedury, będące – jak uczyła ówczesna logika – swego rodzaju dowodem (*demonstratio quia, causae* w przypadku procedury „od” zasady – *quod, signi*, w przypadku postępowania „w kierunku”

zasady), czyli pewnym rozumowaniem aksjomatycznym, dającym się ostatecznie sprowadzić do matematycznego modelu dedukcyjnego. Model ten, zgodny z wieloma ówczesnymi tendencjami, ma dla Keckermana szczególny urok, trzeba jednak powiedzieć, że różni się zasadniczo od paradygmatu klasycznego, w którym filozofia z pewnością nie jest „discypliną” w nowożytnym znaczeniu tego terminu, a zatem nie podąża żadną z wyżej wymienionych dróg. Fundamentem filozofii – pozbawionej własnych aksjomatów, a nawet własnego „przedmiotu” i konstytuującej się poprzez krytykę tez powszechnie przyjmowanych lub relewantnych (arystotelesowskie *endoxa*) – może być wyłącznie metoda dialektyczna. Ale z tej „metody”, święcącej triumfy w filozofii Arystotelesa i Platona i obecnej jeszcze w średniowieczu w scholastycznych *quaestiones*, na stronach Keckermanna pozostają jedynie mizerne szczątki.

Te przeobrażenia pojęcia filozofii nie stają się u Keckermanna bezpośrednim tematem rozważań, w gruncie rzeczy bowiem czuł się on przede wszystkim pedagogiem, a nie teoretykiem. Trzeba jednak powiedzieć, że przynajmniej raz – w *Praecognita philosophica* – koncepcje te doczekały się wyraźnego sformułowania. Ta perspektywa, którą moglibyśmy nazwać „encyklopedią nauk filozoficznych”, nabiera kształtu przede wszystkim *in actu exercito*, w konkretnej pracy. I tak Keckermann zbiera na stronach swoich dzieł wielką liczbę nauk Arystotelesa (można uznać, że niemal wszystkie), które jednak funkcjonują już jako „aksjomaty” (w formie ostatecznych i dogmatycznych „kanonów” i „reguł”) określonych prekonstytuowanych nauk, jako elementy wyrwane z pierwotnego kontekstu. Można tedy uznać, że Gdańszczanin był dosłownie systematizatorem, układającym rozrzucone na stole elementy puzzle⁴ (czyli to, co pozostało nam do dyspozycji po nieszczęsnym *lapsus Adami*). Czasem jednak, w nielicznych, lecz istotnych przypadkach, Keckermann staje się także oryginalnym – a nie tylko, *absit iniuria verbo*, utalentowanym kompilatorem. Z oryginalnym rozwinięciem myśli filozoficznej mamy do czynienia w jego refleksjach na temat „miejsca” i orzecznika sądu, czyli w kwestiach, które w jego rozumieniu istotnie dotyczą zasad i pierwszych przyczyn, czy inaczej, spraw ostatecznych, a w każdym razie fundamen-

⁴ Za nadal aktualne uważam rozważania W.G. ONGA (*Ramus, Method and the Decay of Dialogue*, Cambridge Mass. 1958, s. 307–318) na temat wpływu pewnego „przestrzennego” modelu myśli (związanego z rozpowszechnieniem druku) na ogólną koncepcję struktury wiedzy.

talnych. I nie przypadkiem chodziło o rozważania zrodzone przy okazji szkolnych dysput, czyli właśnie w kontekście dialektycznym, kiedy Keckermann nie myślał bezpośrednio o systemach, kursach czy nawet encyklopediach.

Jeśli przejdziemy do poszczególnych dyscyplin filozoficznych, w układzie zaproponowanym przez Keckermanna odnotujemy specyficzne modyfikacje, nie tylko w stosunku do odpowiednich modeli klasycznych, ale także w relacji do tego, jak pojmowano je i organizowano później.

Fizyka jest w istocie sama w sobie encyklopedią przyrodoznawstwa. Nie ogranicza się jednak do przedstawienia głównych wątków filozofii przyrody, lecz obejmuje cały szereg szczegółowych, często niezwykle aktualnych kwestii. I nie po to, by rozsmakować młodzież w czystej nauce, co mogłoby się łatwo przerodzić w *vana curiositas*, lecz aby ukazać od-cisk stwórcy w dziele stworzenia, potwierdzając tym samym tradycyjny porządek kosmologiczny.

Metafizyka u Keckermanna to nauka trudna do zinterpretowania, lecz mająca już wszelkie cechy nauki nowożytnej, ze świadomością ewolucji tej dyscypliny w kierunku ontologicznym i formalnym. Jednocześnie nadal pozostaje jedną z wielu dyscyplin, z trudem znajdującą racje dla swego rzekomego „prymatu”.

Przejdźmy do dyscyplin praktycznych: etyka – względnie niezależna od teologii i zorientowana na zdefiniowanie cnót moralnych, kształtujących charakter obywatela czy raczej „prywatnego” człowieka, uczciwego i pracowitego, opanowanego i trzymającego na wodzy swe namiętności, czyli innymi słowy, usposobień, które Keckermann życzył był sobie widzieć u swoich uczniów, przyszej elity kraju.

I wreszcie polityka, która jawi się zasadniczo jako nauka o państwie w jego wielorakich aspektach (a tym samym złożona i niejednorodna, niemal tak samo jak fizyka), w której problemy teoretyczne wiążą się zasadniczo z historycznymi konfliktami w drugiej połowie XVI stulecia.

By obraz całokształtu dorobku Keckermanna był pełny, należy tu dodać brak tradycyjnych punktów odniesienia w zakresie *hierarchii* dyscyplin. „System systemów” Gdańszczanina nie ma w istocie żadnej formy piramidalnej, a nawet stawia na tym samym poziomie dyscypliny filozoficzne i techniczne, zarówno do jednych, jak i do drugich stosując kryterium użyteczności. Z drugiej strony jednak pojawia się tutaj swoista hierarchia, odwrócona w stosunku do klasycznej: same przedmioty teoretyczne w rze-

czywistości *służą* czemuś innemu, czy to chwale Bożej (fizyka) czy to zrozumieniu świętych pism i polemice dogmatycznej (metafizyka), czy to zastosowaniu do różnych dziedzin działalności człowieka (matematyka).

W tym sensie można mówić o praktycyzmie Keckermanna, co prawda wszechobecnym, ale święcącym triumfy w teologii. Pod kątem metody wykładu Gdańszczanin uznaje ją bowiem za analogiczną w stosunku do praktycznych dyscyplin filozoficznych, choć w istocie sprowadza ją do takiej samej *techne*, jaką jest medycyna, gdzie aspekt poznawczy w *całości* służy aspektowi praktycznemu. Jednak jeszcze większe triumfy ów praktycyzm święci w dyscyplinie leżącej u podstaw pozostałych, tj. w logice, która u Keckermanna znajduje różnorakie zastosowania: jako metoda organizacji idei, w analizie tekstów, dydaktyce, dowodach, refutacjach itd. Logika urasta tedy do rangi uniwersalnego instrumentu, swego rodzaju instrumentu instrumentów.

Keckermann jawi się tym samym jako wierny interpretator praktycyzmu, którym przesycona była zarówno reformacja, jak i renesansowy humanizm, podejrzliwie spoglądające na „czystą” kontemplację i „życie teoretyczne”. U Gdańszczanina pojawia się jednak pewien nowy akcent: wszystkie nauki, nawet te dawniej uznawane za ściśle teoretyczne, nawet nauki najbardziej abstrakcyjne jak metafizyka, jeśli w bliższej lub dalszej perspektywie są użyteczne z punktu widzenia życia człowieka w świecie (i służą osiągnięciu ostatecznego celu poza tym światem), jeśli stają się w pewnym sensie *technikami*, a ich struktura i sposób wykładu zostaje stosownie zreformowany, to zyskują pewne miejsce w całościowym systemie dyscyplin i nie ma mowy o ich lekceważeniu czy bagatelizowaniu⁵. Dosyć daleko Keckermannowi jeszcze do millenarystycznych aspiracji Bacona, Alsteda i Komeńskiego, ale niewątpliwie sytuje się w obrębie ich kultury i koncepcji roli wiedzy naukowej. Przede wszystkim jednak realizuje te szesnastowieczne ideały w nowoczesnym programie dydaktycznym. W tym kontekście filozofia podąża w kierunku głębokich przeobrażeń, w wyniku których staje się czymś niewspółmiernym z klasycznym i scholastyczno-średniowiecznym modelem, któremu dochowuje wierności już tylko w słowach.

⁵ Nie zgadzam się więc z oceną S. WOLLGASTA, *Philosophie in Deutschland*, op. cit., s. 73, który zbyt jednostronnie podkreśla praktycyzm Keckermanna, uznając, że rozważania teoretyczne nie przedstawiają dla niego najmniejszej wartości.

Bibliografia

Dziela Keckermanna

Podano edycje, z których korzystano oraz ewentualnie w nawiasach daty przedruków i innych wydań. Jeśli dla tych ostatnich nie podano miejsca wydania, należy rozumieć: Hanoviae.

Systema systematum clarissimi viri Dn. Bartholomaei Keckermanni, omnia huius autoris scripta philosophica uno volumine comprehensa lectori exhibens idque duobus tomis [...], Hanoviae 1613.

D. Bartholomaei Keckermanni Dantiscani in Gymnasio patrio philosophiae professoris eruditissimi Operum omnium quae extant tomus primus [...] secundus, Genevae 1614. (Coloniae Allobrogum 1614).

Oratio de Aristotele et philosophia peripatetica, Heidelbergae 1596.

Contemplationum peripateticarum de locatione et loco libri duo, Hanoviae 1598.

Decas problematum philosopho-theologicorum quae sub auspiciis Dei optimis maximis praesidio M. Barth. Keckermanni Dantiscani Boruss. in illustri et antiquissima Academia Palatina Heidelbergensi publice discutienda proposuit Ioh. Philippus Pareus ad X Iunii in auditorio Philosophorum horis matutinis, Heidelbergae 1598.

Disputationes philosophicae, physicae praesertim quae in Gymnasio Dantiscano ad lectionum philosophicarum cursum paulo plus biennio publice institutae habitae sunt, Hanoviae 1611 (1606).

Theses de loco corporis naturalis Aristotelis doctrina explicantes [...], Heidelbergae 1598.

Systema logicae tribus libris adornatum [...] editio III ab authore recognita, Hanoviae 1606 (1600, 1602, Genevae 1602, Lugduni 1607, 1610, Coloniae Allobrogum 1611x2, 1611, 1613, Aureliopoli 1615, 1616, 1620, Francofurti 1628, Dantisci 1637).

Praecognitorum logicorum tractatus III [...] annis abhinc aliquot praemissis nunc secunda editione recogniti atque emendati, Hanoviae 1606 (1599, 1604, 1606x2).

Gymnasium logicum, id est de usu et exercitatione logicae artis absolutiori et pleniori libri III, annis abhinc aliquot in Academia Heidelbergens-

- si privatis praelectionibus traditi*, Hanoviae 1608 (1605, 1606, Londini 1608, 1621).
- Systematis logicis plenioris pars altera, quae est specialis ... antehac Gymnasium logicum appellata, nunc recognita et varie aucta ab auctore [...]*, Hanoviae 1612 (1609, 1625).
- Brevis commentatio nautica*, Hanoviae 1611 (zob. też *Systema compendiosum totius mathematicae*; zob. też Bibliografia: Opracowania – Augustowska).
- Manuductio ad studium philosophiae practicae, atque adeo in primis ad studium politicum et historicum*, Dantisci 1608.
- Systema logicae minus, succincto praeceptorum compendio tribus libris recognitum [...]*, Hanoviae 1618 (1606, 1612, Dantisci 1637, Francofurti 1641).
- Systema S.S. theologiae tribus libris adornatum [...]*, Hanoviae 1610 (1602, 1603, 1605, 1607, Coloniae Allobrogum 1611, 1615, Francofurti, 1644).
- Systema logicae compendiosa methodo adornatum*, Hanoviae 1609 (1601, Lugduni 1602, 1603, 1612, Coloniae Allobrogum 1612, Dantisci 1636, Fraenekeræ 1640, Fraenekeræ 1656).
- Contemplationum peripateticarum de locatione et loco libri duo*, Hanoviae 1598.
- Contemplatio gemina; prior, ex generali Physica de loco; altera, ex speciali de terrae motu; potissimum illo stupendo, qui fuit anno 1601 mense Septembri*, Hanoviae 1607 (1611).
- Systema physicum septem libris adornatum et Anno Christi MDCVII publice propositum in Gymnasio Dantiscano [...]*, Hanoviae 1610 (Dantisci 1610, 1612, 1617, 1623).
- Praecognitorum philosophicorum libri duo; naturam philosophiae explicantes, et rationes eius tum docendae, tum discendae monstrantes, publicis praelectionibus propositi, et cursui philosophico praemissi in Gymnasio Dantiscano a Bartholomaeo Keckermanno [...]*, Hanoviae 1608 (1607, 1612).
- De natura et proprietatibus historiae commentarius*, Hanoviae 1610 (1621).
- Scientiae metaphysicae compendiosum systema*, Hanoviae 1611 (1609, 1615, 1619).
- Systema compendiosum totius mathematices hoc est geometria, opticae, astronomiae et geographiae, publicis praelectionibus, anno 1605 [...]*.

- In fine accessit brevis commentatio nautica, ab eodem autore ibidem proposita anno 1603*, Hanoviae 1617 (1621, Oxonii 1661).
- Systematis geographicis libri II publice olim praelecti*, Hanoviae 1617 (1611, 1612).
- Systema rhetoricae*, Hanoviae 1612 (1608, 1618).
- Systema ethicae tribus libris adornatum et publicis praelectionibus traditum in Gymnasio Dantiscano a Bartholomaeo Keckermanno Dantiscano Philosophiae ibidem Professore*, Hanoviae 1607 (Londini 1607, 1610, 1613, 1619, Francofurti 1625).
- Systema disciplinae politicae publicis praelectionibus anno MDCVI propositum in Gymnasio Dantiscano a Bartholomaeo Keckermanno Dantiscano philosophiae Professore [...]. Synopsis disciplinae oeconomicae, dispositionem eius breviter adumbrans proposita in gymnasio dantiscano anno MDCVI*, Hanoviae 1608 (1607, 1613, 1616, Francofurti 1625).
- Disputationes politicae speciales et extraordinariae quatuor, habitae in gymnasio dantiscano ad methodum accuratam, quae ostensa est in politicis a Bartholomaeo Keckermanno philosophiae professore*, Hanoviae 1610.
- Cursus philosophici disputatio XXX quae est Politica secunda, de Gubernatione principis in genere atque adeo de eius causis et partitione ... instituenda publice in gymnasio dantiscano ad diem 24 februarii, praeside B. K. ...respondente Michaele Hernwirt Colbergensi Pomerano*, Dantisci 1607.

Inne

- Alsted, Johann Heinrich, *Metaphysicae methodus exquisitissima*, Herbornae Nassoviorum 1611.
- Althusius, Johannes, *Politica methodice digesta et exempliis sacris et profanis illustrata*, Herbornae Nassoviorum 1603.
- *Civilis conversationis libri duo*, Hanoviae 1601.
- Arnisaeus, Henning, *Doctrina politica in genuinam methodum quae est Aristotelis reducta*, Francofurti 1606.
- Artis historicae penus, octodecim scriptorum tam veterum quam recentiorum monumentis et inter eos praecipue Bodini libris Methodi historicae sex instructa*, Basileae 1579.

- Aslakson, Kurt (Aslachius), *De natura coeli triplicis libelli tres*, Sigenae Nassoviorum 1597.
- Bellarmino, Roberto, *Controversiae de sacramento Eucharistiae*, w: *Opera omnia*, 12 tomów, Paris 1870–1874, t. 4, Paris 1873.
- *Disputationes de controversiis Christianae fidei*, 3 tomy, Ingolstadii, 1587–1589.
- Bodin, Jean, *Les six livres de la Republique*, Paris 1577 (Jo. Bodini Andegavensis *De republica libri sex*, Parisiis 1586).
- *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, w: *Artis historicae penus*, Basileae 1579.
- *Universae naturae theatrum*, Lugduni 1596.
- Brucker, Jakob, *Historia critica philosophiae*, t. 1–4, Lipsiae 1742–1744.
- Brutus, Stephanus Iunius, [ps.] *Vindiciae contra tyrannos sive de principiis in populum, populique in principem legitima potestate*, [s.l.] 1579.
- Burgersdijk, Franco, *Institutionum metaphysicarum libri duo*, Lugduni Batavorum 1640.
- Calov, Abraham, *Metaphysica divina*, Rostochii 1640.
- Cano, Melchior, *De locis theologicis libri duodecim*, Lovanii 1569.
- Cardano, Girolamo, *De rerum varietate*, Basileae 1557.
- *De subtilitate*, Basileae 1582.
- Case, John, *Sphaera civitatis*, Francofurti 1589.
- *Speculum quaestionum moralium*, Francofurti 1589.
- Casmann, Otto, *Doctrinae politicae methodicum ac breve systema*, Francofurti 1603.
- Colmer, Clemens, *Politia augustissima atheniensium*, Dantisci 1609.
- Cramer, Daniel, *Isagoge in metaphysicam Aristotelis*, Hanoviae 1594.
- Crell, Fortunatus, *Isagoge logica*, Heidelbergae 1595.
- Croll, Oswald, *Basyliä chymica*, Francofurti 1608.
- Daneau, Lambert, *Physices christiana*, Genevae 1579.
- *Politices christiana libri septem*, [Genevae] 1596.
- De cometis dissertationes novae ... Thomae Erasti, Andreae Dudithii, Marci Squarzialupi, Symonis Grynaei*, [Basileae] 1580.
- Donner, Johann, *Themata decem contra systema logicum Keckermanni*, Wittenbergae 1610.
- Dorn, Gerard, *Clavis totius philosophiae chemicæ*, [w:] *Theatrum Chemicum*, Argentorati 1659–1661, t. 1–6 (przedruk, Torino 1981).
- Erastus, Thomas (Lieber Thomas), *Disputationum de nova Philippi Paracelsi medicina pars altera ... Explicatio quaestionis famosae illius*,

- utrum ex metallis ignobilis aurum verum et naturale arte constari possit*, Basileae 1572–3.
- Felwinger, Johan Paul, *Philosophia Altdorfina. Hoc est ... Philippi Scherbi, Ernesti Soneri, Michaelis Piccarti Disputationes Philosophicae*, Norimbergae 1644.
- Fernel, Jean, *De abditis rerum causis libri duo*, Venetiis 1550.
- Ficino, Marsilio, *De triplici vita libri tres*, Venetiis 1498.
- Fickler, Johannes Baptista, *De iure magistratum in subditos et officio subditorum erga magistratus*, Ingolstadii 1578.
- Filozofia i myśl społeczna XVII wieku* [t. 2] *700 lat myśli polskiej* (opr. L. Szczucki), Warszawa 1978.
- Filozofia i myśl społeczna XVII wieku* [t. 3] *700 lat myśli polskiej* (opr. Z. Ogonowski), część 1–2, Warszawa 1979.
- Finck, Caspar, *Schediasmatum sive controversiarum theologiarum et philosophicarum, logicarum, rhetoricarum, grammaticarum, poeticarum, physicarum et ethicarum pars prima [...]*, Giessae Hassorum 1608.
- Gentili, Alberico, *De legationibus libri tres*, Hanoviae 1607.
- *De iure belli libri tres*, Hanoviae 1612.
- Göckel, Rudolf, (Goclenius sen.), *Lexicon philosophicum*, Francofurti 1613.
- *Exercitationes et disquisitiones ethicae et politicae*, Marpurgi 1601.
- Gosławski, Adam, *Refutatio eorum, quae Bartholomaeus Keckermannus in libro primo systematis theologici disputat [...]*, Racoviae 1607.
- *Disputatio de persona*, Racoviae 1620.
- Grawer, Albert, (praes.) *Analysis quaestionum quarundarum theologo-physicarum de localitate, illocalitate et omnipresentia corporis Christi*, Wittenbergae 1599.
- *Decas quaestionum theologiarum inter Photinianos, pontificios, Calvinianos et Luteranos controversarum publicae syzetesei propositae ... respondente M. Johanne Khenero ... ad diem 1 Augusti*, Jenae 1612.
- *Harmonia praecipuorum Calvinianorum et Photinianorum*, Jenae 1613.
- *Disputationum Anti-Jesuitarum*, Jenae 1614.
- *Absurda [...] calvinistica absurda hoc est invicta demonstratio logica et theologica aliquot [...] paradoxorum Calviniani dogmatis [...]*, Jenae 1618.
- Grégoire, Pierre (Tholosanus), *De republica libri sex et viginti*, Francofurti ad Moenum 1597.

- Hocher, Jonas, *Sylloge utilissimorum quorundam articulorum*, Tubingen 1608.
- *Prior pars speculi logico-theologici, in quo perspicua et solida horrendorum exemplorum Calvinisticorum et paralogismorum dialecticorum confutatio proponitur*, Tubingae 1610.
- Hotman, François, *Franco-gallia*, Genevae 1573.
- Hunnius, Aegidius (praes.), Johannes, Hermannus (resp.), *Progymnasma illustre philosophicum ex principiis de loco Aristotelicis errores Keckermanni, circa doctrinam de loco et localitate, ad corpus Christi applicatam libro de quantitate et locatione corporis naturalis, commonstrans et saniolem sententiam reponens, una cum dissertatione proemiali de usu Philosophiae in SS theologia*, Wittenbergae 1621.
- Leibniz, Gottfried W., *Teodycea o dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa 2001.
- Libau (Libavius), Andreas, *Alchymia*, Francofurti 1597.
- *Commentationum metallicarum libri quattuor*, Francofurti 1597.
- Lipsius, Justus, *De constantia libri duo*, Lugduni Batavorum 1589.
- *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*, Lugduni Batavorum 1589.
 - *Polioreticon sive de machinis*, Antverpiae 1598.
 - *Monita et exempla politica libri duo*, Antverpiae 1605.
 - *Physiologia stoicorum*, Antverpiae 1610.
- Makowski (Maccovius), Jan, *Metaphysica ad usum quaestionum in Philosophia ac Theologia adornata et applicata*, Amstelodami 1645.
- Martini, Jacob, *Discussionum ramisticarum libri duo*, Wittenbergae 1623.
- *Institutionum logicarum libri VII*, Wittenbergae 1610.
 - *Paedia seu prudentia in diciplinis generalis*, [Wittenberg] 1631.
 - *Partitiones theologicae quadraginta*, Wittenbergae 1612.
 - *Anakephalaiosis libri acutissimi De Communicatione proprii a magno theologo-philosopho Dn. Jacobo Martini, SS. Theol. L. Et in Acad. Witeb. P.P. Bartholomaeo Keckermanno superiori anno oppositi [...]*, Wittenbergae 1623, F. Kornmann Vratislaviensis, respondente J. Ulrich.
- Mariana, Juan de, *De rege et regiminis institutione*, Toleti 1599.
- Meisner, Balthasar, *Philosophia sobria*, Giessae Hassorum 1612.
- Melanchthon, Philippus, *Opera quae supersunt omnia*, ed. C. G. Bretschneider, t. XIII, Halis Saxonum 1834–1860 (*Corpus Reformatorum*, reprint New York, London, Frankfurt, 1963).
- Molanus, Johannes (Van der Meulen Jan), *De fide haereticis servanda*, Coloniae 1584.

- Mornay, Philippe du Plessis, *De veritate religionis Christianae*, Antverpiae 1583.
- Nobili, Flaminio, *Quaestiones logicae variae ad Cosmum Medicen [...] nunc primum in Germania editae quibus coniunctae sunt propter argumenti similitudinem Philippi Scherbi [...] Disputationes Philosophicae*, Ambergae Typis Schönfeldianis, Anno 1611.
- Pace, Giulio, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum commentarius analyticus*, Francofurti 1597.
- Pareus, David, (zob. też Z. Ursinus).
- *Oratio de jesuitarum strophis circa canonem Scripturarum et de consensu antiquitatis cum ecclesiis orthodoxis huius temporis habita in antiquissima academia palatina Heidelbergae cum licentiae gradus in S. Theologia M. Bartholomaeo Keckermanno Dantiscano solenni actu conferretur XXIII Martii Anno MDCII a Davide Pareo S. Theologiae Professore [Heidelberg]* 1604.
 - *Organi Aristotelis analytis aphoristici adumbrata olim a cl. viro Bartholomaeo Keckermanno Dantiscano nunc primum autem in gratiam studiosorum logices affecta et edita*, Francofurti 1614.
- Petrycy, Sebastian, *Pisma wybrane* (opr. W. Wąsik), 2 tomy, Warszawa 1956.
- Piccolomini, Francesco, *Universa philosophia de moribus*, Venetiis 1583.
- Possevino, Antonio, *Bibliotheca selecta de ratione studiorum*, Romae 1593.
- Praetorius, Ephriam, *Athenae Gedanenses*, Lipsiae 1713.
- Ramus, Petrus, *Aristotelicae animadversiones*, Parisiis 1543.
- *Dialecticae institutiones*, Parisiis 1543.
 - *Scholae metaphysicae*, Paris 1566.
- Raski, Adam, *Vindiciae systematis logicis Keckermanni*, Hanoviae 1611.
- Scherb, Philipp, (zob. też Nobili).
- *Theoremata de notioribus natura et nobis quae praeside Philippo Scherbio publice ad disputandum proposuit Balthasar Crosnievicius lituanus in academia altdorfina*, Norimbergae 1597.
 - *Theses de categoriis Aristoteleis, praeside Scherb et Daniel Wagner disputante*, Norimbergae 1595.
 - *Dissertatio pro philosophia peripatetica adversus Ramistas*, Giessae Hassorum, 1610.
 - *Discursus politici in Aristotelis de republica libros*, Francofurti 1610.
- Scaligero, Giulio Cesare, *Exotericae exercitationes de subtilitate*, Francofurti 1576.

- Suárez, Francisco, *Disputazioni metafisiche*, (opr. C. Esposito), Milano 1996.
- Taurellus, Nicolaus (Oechslein Nicolaus), *Philosophiae triumphus, hoc est, metaphysica philosophandi methodus*, Basileae 1573.
- *Synopsis Aristotelis metaphysices ad normam Christianae religionis emendatae et completae*, Hanoviae 1596.
- Tidicaeus, Franciscus, *Microcosmus, hoc est descriptio hominis et mundi PARALLELOSIS* [...], Lipsiae 1615.
- Timpler, Clemens, *Metaphysicae systema methodicum*, Hanoviae 1608.
- Ursinus, Zacharias, *Explicationum catecheticarum D. Zachariae Ursini Silesii; absolutum opus* [...] *Davidis Parei Silesii studio et opera editum* [...], Neostadii Palatinorum 1595.
- (de) Valencia, Gregorius, *Examen et refutatio praecipui mysterii doctrinae calvinistarum de re eucharistica cum responsione ad obiectiones Antonii Saadeelis et Fortunati Crelli*, Ingolstadii 1589.
- Vermigli, Pietro Martire, *Loci communes*, Londini 1576.
- Vives, Juan Luis, *Opera*, Basileae 1555.
- Zabarella, Giacomo, *Opera logica*, Colonia 1597.
- *De rebus naturalibus libri XXX*, Coloniae 1594.
- Zanchi, Girolamo, *De tribus Elohim*, Francofurti 1572.
- Zeltner, Gustav Georg, *Historia crypto-socinismi*, Lipsiae 1729.

Opracowania

- Antognazza, M.R., *Hoffmann-Streit: Il dibattito sul rapporto tra filosofia e teologia all'Università di Helmstedt*, „Rivista di filosofia neoscolastica”, 1996, 86, s. 390–420.
- Althaus, P., *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik*, Leipzig 1907.
- Augustowska, K., *Wstęp*, w: B. Keckermann, *Brevis commentatio nautica*, Gdańsk 1992 (opr. K. Augustowska, przekład A. Siemiginowska), s. 5–62.
- Baldini, A.E., *La politica „etica” di Francesco Piccolomini*, „Il pensiero politico”, XIII, 1963, s. 161–185.
- *Girolamo Fracchetta e l'enciclopedia della politica*, „Odrodzenia i Reformacja w Polsce”, 39, 1995, s. 163–178.
- Bellucci, D., *Science de la nature et Réformation. La physique au service*

- de la Réforme dans l'enseignement de Philippe Mélancthon*, Geneve 1998.
- Beltrán, Florés L., *Sobre los orígenes hispánicos de la Economía de Mercado*, w: *Ensayos de Economía Política*, Madrid 1996, s. 234–254.
- Berti, E. *Confutazione e dialettica negli antichi e nei moderni*, l'Aquila 1975.
- *Metafisica e dialettica nel „Commento” di Giacomo Zabarella agli „Analitici Posteriori”*, „Giornale di metafisica”, n.s., 14, 1992, s. 225–244.
- *Filosofia pratica*, Napoli 2004.
- Bieńkowski, T., *Nauczanie filozofii w Gdańsku w XVI–XVII wieku*, w: *Nauczanie filozofii w Polsce w XV–XVIII wieku* (pod red. L. Szczuckiego), Wrocław 1978, s. 115–136.
- Bierma, L. D., *The Role of Covenant Theology in Early Reformed Orthodoxy*, „Sixteenth Century Journal”, XXI 3, 1990, s. 453–562.
- *Olevianus and the Authorship of the Heidelberg Catechism: Another Look*, „Sixteenth Century Journal”, XIII 4, 1982, s. 17–26.
- Blackwell, C., Kikusawa S. (red.), *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Conversation with Aristotle*, Aldershot 1999.
- Blair, A., *Humanist Methods in Natural Philosophy: the Commonplace Book*, „Journal of History of Ideas”, 53, 1992, s. 541–551.
- *The Theatre of Nature: Jean Bodin and Renaissance Science*, Princeton 1997.
- *Mosaic Physics and the Search for a Pious Natural Philosophy in the Late Renaissance*, „Isis”, 91, 2000, s. 32–58.
- Blum, P.R., „*Ubi natura facit circulus in essendo nos facimus in cognoscendo*”. *Der demonstrative Regress und der moderner Wissenschaft bei katolischen Scolastikern*, w: G. Piaia (red.), *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità. Atti del Colloquio internazionale in memoria di Charles B. Schmitt (Padova, 4–6 settembre 2000)*, Roma–Padova, 2002, s. 371–392.
- Bogucka, M., *Gdańsk a Rzeczpospolita w XVI–XVII w.*, w: *Studia z dziejów Rzeczypospolitej szlacheckiej*, Wrocław 1988, s. 35–43.
- Bottin, F., *Note sulla natura della logica in Giacomo Zabarella*, „Giornale critico della filosofia italiana”, 52, 1973, s. 39–51.
- *Giacomo Zabarella: la logica come metodologia scientifica*, w: G. Piaia (red.), *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità. Atti del Colloquio internazionale in memoria di Charles B. Schmitt (Padova, 4–6 settembre 2000)*, Roma–Padova, 2002, s. 33–55.

- Bouwsma, W. J., *Venice and the Defense of Republican Liberty*, Berkeley and Los Angeles 1968.
- Bröer, R., *Antiparacelsismus und radikale Reformation. Ernst Soner (1573–1612) und der Sozinianismus in Altdorf*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 68, 2004, s. 117–147.
- Burchill, C.J., *Girolamo Zanchi: Portrait of A Reformed Theologian and His Work*, „The Sixteenth Century Journal”, XV 2, 1984, s. 185–207.
- Burns, J.H. (red.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450–1700*, Cambridge 1991.
- Busino, G., *Encore sur l'étiqne protestante et l'esprit du capitalisme*, „Biblioteque d'Humanisme et Renaissance”, 66, 2004, s. 151–158.
- Büttner, M., *Die geographia generalis von Varenius. Geographischen Weltbild und Providentiallehere*, Wiesbaden 1973.
- Caccamo, D., *Ernst Soner i kryptosocynianizm w Altdorfie*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 9, 1964, s. 85–104.
- Carreras y, Artau J., *Historia de la filosofia española. Filosofia cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid 1943.
- Chmaj, L., *Bartłomiej Keckermann, obrońca ustroju politycznego Polski*, „Wiadomości Literackie”, 16, 1939, s. 31–32.
- Cieślak, E. (red.), *Historia Gdańska*, Gdańsk 1978–1998, 5 tomów.
- Cieślak, K., *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą. Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*, Wrocław 2000.
- Courtine, J.F., *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris 1990.
- Cranz, F.E., *A Bibliography of Aristotle Editions, 1501–1600*, Baden-Baden 1971.
- Crescini, A., *Le origini del metodo analitico – il Cinquecento*, Udine 1965. – *Il problema metodologico alle origini della scienza moderna*, Roma 1972.
- Czerkawski, J., *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992.
- Darowski, R. SJ, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków 1994.
- Dąbmska, I., *Logika w Gimnazjum Akademickim Gdańskim w pierwszej połowie XVII wieku*, w: Ead., *Znak i myśli*, Warszawa 1975, s. 222–250.
- De Angelis, E., *Il metodo geometrico nella filosofia del 'Seicento'*, Pisa 1964.
- Debus, A.G., *The Chemical Philosophy. Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, 2 vol., New York 1977.

- Dibon, P., *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*. (Tome I: L'enseignement philosophique dans les universités à l'époque précartésienne, 1575–1650), Paris 1954.
- Di Liscia, D.A., Kessler E., Methuen G. (red.), *Method and Order. The Aristotle Commentary Tradition*, Aldershot–Brookfield 1997.
- di Liso, S., *Melchor Cano e i 'Loca theologici'*, w: *La filosofia nel siglo de oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, a cura di Ada Lamacchia, Bari 1995, s. 119–167.
- Di Vona, P., *Studi sulla scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, Firenze 1968.
- Elsman, T., *The Influence of Ramism on the Academies of Bremen and Danzig*, w: G. Piaia (red.), *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità. Atti del Colloquio internazionale in memoria di Charles B. Schmitt (Padova, 4–6 settembre 2000)*, Roma–Padova, 2002, s. 54–67.
- Eschweiler, K., *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts*, Münster 1928.
- Esposito, C., *Ritorno a Suárez. Le 'Disputationes Metaphysicae' nella critica contemporanea*, w: *La filosofia nel siglo de oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, a cura di Ada Lamacchia, Bari 1995, s. 465–573.
- Fatio, O., *Méthode et thèologie. Lambert Daneau et les débuts de la scholastique réformée*, Geneve 1976.
- Feingold, M., J.S. Freedman, W. Rother (red.), *The Influence of Petrus Ramus*, Basel 2001.
- Folaron, S., *Monizm filozoficzny N. Taurellusa*, Częstochowa 1983.
- Franklin, J.H., *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge 1973.
- *Sovereignty and the mixed constitution: Bodin and his critics* w: Burns (zob.), *The Cambridge History of Political Thought*, s. 298–328.
- Freedmann, J. S., *The Career and Writings of Bartholomew Keckermann (d. 1609)*, „Proceedings of the American Philosophical Society”, 143, 1997, s. 305–364.
- *Deutsche Schulphilosophie im Reformationszeitalter (1500–1650)*, Münster 1984.
- *Philosophy Instruction within the Institutional Framework of Central European School and Universities during the Reformation*, „History of Universities”, 5, 1985, s. 117–166.

- *European Academic Philosophy in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Century. The Life, Significance, and Philosophy of Clemens Timpler*, Zürich – New York 1988.
- „Professionalization” and „Confessionalization”: *the Place of Physics, Philosophy, and Arts Instruction at Central European Academy Institutions during the Reformation Era*, „Early Science and Medicine”, 2001, 6, s. 334–352.
- Froehlich, K., *Pseudo-Dionysius and the Reformation of the Sixteenth Century*, w: Pseudo-Dionysius, *The Complete Works* (trans. by C. Luibheid), London 1987, s. 33–46.
- Garber, D., M. Ayers (red.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 t., Cambridge 1998.
- Giacon, C., *La seconda scolastica*, 2 t., Milano 1944–1947.
- Giard, L. (red.), *Les Jésuites à la Renaissance, Système éducatif et production du savoir*, Paris 1995.
- Gilbert, N.W., *Renaissance Concepts of Method*, New York 1960.
- Gilson, E., *Chrystianizm a filozofia*, przełożył A. Więckowski, Warszawa 1958.
- *L'être et l'essence*, Paris 1972.
- Gonzalez, G., *Dialectica escolastica y logica humanistica de la edad media al renacimiento*, Salamanca 1987.
- Gryzenia, K., *Arystotelizm i renesans. Filozofia bytu Piotra Fonseki*, Lublin 1995.
- de Haas, F., *Modification of the Method of Inquiry in Aristotle's Physics I, 1: An Essay on the Dynamics of the Ancient Commentary Tradition*, w: C. Leijenorst, C. Lüthy, J. Thijssen (red.), *The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy from Antiquity to the Seventeenth Century*, Leiden, Boston, Köln 2002, s. 31–63.
- Harrison, P., *Curiosity, Forbidden Knowledge, and the Reformation of Natural Philosophy in Early Modern England*, „Isis”, 92, 2001, s. 265–290.
- Helmann, C. D., *The Comet of 1577; its Place in the History of Astronomy*, II wyd. New York 1971.
- Hooykas, R., *Humanisme, Science et Réforme. Pierre de la Ramée*, Leyde 1958.
- Hotson, H., *Johann Heinrich Alsted 1588–1638. Between Renaissance, Reformation, and Universal Reform*, Oxford 2000.
- *Samuel Hartlib and Universal Reformation*, w: M. Greengrass i inni (red.), *Philosophical Pedagogy in Reformed Central Europe between*

- Ramus and Comenius: a Survey of the Continental Background of the 'Three Foreigners'*, Cambridge 1994, s. 29–50.
- *Johann Heinrich Alsted's Relations with Silesia, Bohemia and Moravia: Patronage, Piety and Pansophia*, „Acta Comeniana”, n.s. 12, 1997, s. 13–35.
- Hausenblasová, J., *Oswald Croll and his Relation to the Bohemian Lands*, „Acta Comeniana”, n.s. 15–16, 2002, s. 169–182.
- Jardine, N., *Keeping Order in the School of Padua: Jacopo Zabarella and Francesco Piccolomini on the Offices of Philosophy of Nature*, w: Di Liscia, Kessler E., Methuen G. (red.) *Method and Order, The Aristotle Commentary Tradition*, Aldershot–Brookfield, s. 183–209.
- Kessler, E., ‘*Logica universalis*’ und ‘*hermeneutica universalis*’, w: G. Piaia (red.), *La presenza dell’aristolismo padovano nella filosofia della prima modernità. Atti del Colloquio internazionale in memoria di Charles B. Schmitt (Padova, 4–6 settembre 2000)*, Roma–Padova, 2002, s. 133–171.
- *Metaphysics or Empirical Sciences? The two Faces of Aristotelian Natural Philosophy in the Sixteenth Century*, w: *Renaissance Reading of the Corpus Aristotelicum, Proceedings of the conference held in Copenhagen 23–25 April 1998*, opr. M. Pade, Copenhagen 2001, s. 79–101.
- Kessler, E., C. Lohr, W. Sparr (red.), *Aristotelismus und Renaissance. In Memoriam Charles B. Schmitt*, Wiesbaden 1988.
- Kot, S., *Rzeczpospolita polska w literaturze politycznej Zachodu*, Kraków 1919.
- Kraye, J., *Moral Philosophy*, w: C.B. Schmitt, E. Kessler, Q. Skinner (red.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988, s. 303–386.
- Kukusawa, S., *The Transformation of Natural Philosophy. The Case of Philip Melancthon*, Cambridge 1995.
- Kutrzeba, S., *Historia ustroju Polski*. Korona, Poznań 2001.
- Larangé, D.S., *De la rhétorique à la prédication. Présentation de l’homilétique de Jean Amos Comenius*, „Acta Comeniana”, n.s. 15–16, 2002, s. 9–38.
- Leijenhorst, C., C. Lüthy, J. Thijssen (red.) *The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy from Antiquity to the Seventeenth Century*, Leiden, Boston, Köln 2002.
- Leijenhorst, C., C. Lüthy, *The Erosion of Aristotelianism. Confessionale Physics in Early Modern Germany and the Dutch Republic*, w: C.C

- Leijenorst, *The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy from Antiquity to the Seventeenth Century*, Leiden, Boston, Köln 2002, s. 375–411.
- Leinsle, U.G., *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der fruehen protestantischen Metaphysik*, 2 Bdn., Augsburg 1985.
- Lewalter, E., *Spanisch-jesuitische und deutsch-luterische Metaphysikes 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zu Kulturbeziehungen und Vorgeschichte des Deutschen Idealismus*, Hamburg 1935 (reprint Darmstadt 1967).
- Lines, D.A., *Il metodo dell'etica nella Scuola Padovana e la sua ricezione nei Paesi d'Oltralpe: M. Piccart e B. Keckermann*, w: G. Piaia (red.), *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità. Atti del Colloquio internazionale in memoria di Charles B. Schmitt (Padova, 4–6 settembre 2000)*, Roma–Padova, 2002, s. 311–338.
- Lohr, C.H., *Latin Aristotle Commentaries: „I. Medieval Latin Aristotle Commentaries” (Traditio, 23–30, 1967–1974); II. Renaissance Authors (Firenze, 1988); III. Index initiorum, index finium (Firenze, 1995).*
- *Jesuit Aristotelianism and Sixteenth-Century Metaphysics* w: ΠΑΡΑΔΟΣΙΣ *Studies in Ancient and Medieval History, Toughth and Religion*, New York, 1976, s. 203–220.
- *Metaphysics*, w: C.B. Schmitt, E. Kessler, Q. Skinner (red.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988, s. 537–638.
- *Metaphysics and Natural Philosophy as Sciences: the Catholic and the Protestant Views in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, w: C. Blackwell, S. Kikusawa (red.), *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Conversation with Aristotle*, Aldershot 1999, s. 280–295.
- *The Sixteenth-Century Transformation of the Aristotelian Natural Philosophy*, w: E. Kessler C. Lohr, W. Sparr (red.), *Aristotelismus und Renaissance*, Wiesbaden 1988, s. 89–99.
- Long, A.A., *Stoic Studies*, Cambridge 1996.
- Macleay, V.I., *Mediations of Zabarella in Northern Germany, 1528–1623*, w: G. Piaia (red.), *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità. Atti del Colloquio internazionale in memoria di Charles B. Schmitt (Padova, 4–6 settembre 2000)*, Roma–Padova, 2002, s. 173–198.

- Madre, A., *Raimundus Lullus und Johann Heinrich Alsted*, „Estudios Iulianos”, IV 1960, s. 167–180.
- Mazzacane, A., *Scienza logica e ideologia nella giurisprudenza Tedesca del sec. XVI*, Varese 1971.
- Mencke-Glückert, E., *Die Geschichtsschreibung der Reformation und der Gegenreformation. Bodin und die Begründung der Geschichtsmethodologie durch Bartholomäus Keckermann*, Osterwieck-Harz 1912.
- Merz, W., *Heidelberger Katechismus I*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, t. 14, Berlin-New York 1985, s. 582–586.
- Mesnard, P., *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Paris 1951.
- Methuen, Ch., *The Role of Heavens in the Thought of Philip Melancthon*, „Journal of History of Ideas”, 1996, 57 (3), s. 385–403.
- Milano, A., *La trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*, w: *Persona e personalismi* a cura di A. Pavan e A. Milano, Napoli 1987, s. 1–287.
- Miller, P., *The New England Mind: The Seventeenth Century*, New York 1939.
- Mikkeli, H., *An Aristotelian Response to Renaissance Humanism: Jacopo Zabarella on the Nature of Arts and Science*, Helsinki 1992.
- Mokrzecki, L., *Kształtowanie się dyscypliny historycznej w gdańskim gimnazjum akademickim*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne. Pedagogika, psychologia, historia wychowania”, Gdańsk 1969, nr 3, s. 137–169.
- *Związek teorii z praktyką w dorobku uczonych gdańskich doby baroku i oświecenia (na przykładzie problematyki morskiej)*, „Rocznik Gdański”, t. 54, zesz. 1, 1984, s. 133–143.
- *Poglądy na historię uczonego gdańskiego Bartłomieja Keckermanna*, „Rocznik Gdański”, t. 17/18 1960.
- *Wokół staropolskiej nauki i oświaty. Gdańsk–Prusy Krolewskie–Rzeczpospolita*, Gdańsk 2001.
- Moltmann, J., *Zur Bedeutung des Petrus Ramus für Philosophie und Theologie im Calvinismus*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte”, 68, 1957, s. 295–318.
- Moran, B.T., *The Alchemical World of the German Court. Occult Philosophy and Chemical Medicine in the Circle of Moritz of Hessen (1572–1632)*, Stuttgart 1991.
- Moreaux, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, 2 bd., Berlin–New York 1973–1984.

- Moss, A., *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*, Oxford 1996.
- *The 'Politica' of Justus Lipsius and the Commonplace-Book*, „Journal of History of Ideas”, 1998, 59 (3), s. 421–436.
- Muller, R.A., „*Vera theologia cum vera philosophia nusquam pugnat*”: *Keckermann on Philosophy, Theology and the Problem of Double Truth*, „The Sixteenth Century Journal”, 15 (3), 1984, s. 341–365.
- *After Calvin. Studies in the Development of a Theological Tradition*, Oxford 2003.
- Müller, G., *Zweite Reformation und städtische Autonomie im Königlichen Preussen. Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung (1577–1660)*, Berlin 1997.
- Mulsow, M., *Ambiguity of the 'Prisca Sapientia' in the Late Renaissance Humanism*, „Journal of History of Ideas”, 65 (1), 2004, s. 1–13.
- Nadolski, B., *Memoriał rektora Gimnazjum Gdańskiego Jakuba Fabriciusa z r. 1628 w: Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, Gdynia 1959.
- *Życie i działalność naukowa gdańskiego uczonego Bartłomieja Keckermanna*, Toruń 1961.
- *Studia nad życiem literackim i kulturą umysłową na Pomorzu w XVI i XVII wieku*, „Studia Staropolskie”, 32, 1969.
- Nicollier-De Weck, B., *Hubert Languet (1518–1581). Un réseau politique internationale de Melanchthon à Guillaume d'Orange*, Genève 1995.
- Ogonowski, Z., *Arystotelizm heterodoksalny w religijności zracjonalizowanej*, „Studia Filozoficzne”, 4 (39), 1964, s. 71–110.
- *Filozofia szkolna w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1985.
- *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Warszawa 1999.
- Oldrini, G., *La disputa del metodo nel Rinascimento. Indagini su Ramo e sul ramismo*, Firenze 1997.
- Olivieri, L. (red.), *Aristotelismo veneto e scienza moderna. Atti del 25° anno accademico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto*, Padova 1983, 2 tomy.
- Ong, W.J., *Ramus, Method and the Decay of Dialogue*, Cambridge Mass. 1958.
- Ostreich, G., *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge 1982.
- Perfetti, S., *Giulio Cesare Scaligero commentatore e filosofo naturale tra Padova e Francia*, w: G. Piaia, (red.), *La presenza dell'aristotelismo*

- padovano nella filosofia della prima modernità. *Atti del Colloquio internazionale in memoria di Charles B. Schmitt (Padova, 4–6 settembre 2000)*, Roma–Padova, 2002, s. 3–31.
- Petersen, P., *Geschichte der Aristotelischen Philosophie im Pratestantischen Deutschland*, Leipzig 1921.
- Piaia, G. (red.), *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità. Atti del Colloquio internazionale in memoria di Charles B. Schmitt (Padova, 4–6 settembre 2000)*, Roma–Padova, 2002.
- Pomian, K., *Historia między retoryką a teologią. Niektóre problemy myśli historycznej doby Odrodzenia i Reformacji*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 9, 1964, s. 23–74.
- Poppi, A., *La dottrina della scienza in Giacomo Zabarella*, Padova 1972.
- *Il problema della filosofia morale nella scuola padovana del Rinascimento: Platonismo e Aristotelismo nella definizione del metodo dell'Etica*, w: *Platon et Aristote à la Renaissance. XV Colloque international de Tours*, Paris 1976, s. 103–146.
- *L'etica del Rinascimento in Platone e Aristotele*, Napoli 1997.
- *Ricerche sulla teologia e la scienza nella Scuola padovana del Cinque e Seicento*, Soveria Mannelli 2001.
- Ptasiński, M., *Kto tu rządzi. Spór między Gdańskiem a Stefanem Batorym o charakter władzy w szesnastowiecznej Rzeczypospolitej*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 67, 2003, s. 89–103.
- Raimondi, F.P., *La filosofia naturale di G. Zabarella e la scienza moderna: connessioni e divergenze*, „Physis”, 31, 1994, s. 371–391.
- Risse, W., *Die logik der Neuzeit*, 2 Bdn., 1 bd. 1500–1640, Stuttgart–Ban Cannstatt 1964.
- *Bibliografia logica: Verzeichnis der Drukschriften zur Logik mit Angabe ihrer Fundorte*, Bd. 1: 1472–1800, Hildesheim 1965.
- *Bibliographia philosophica vetus*, Hildesheim–Zürich–New York, 1998, tt. 1–9.
- Ritschl, O., *System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie*, Gottingen 1906.
- *Dogmengeschichte*, Gottingen 1926.
- Rompe, E.M., *Die Trennung von Ontologie und Metaphysik. Der Ablösungsprozeß und seine Motivierung bei Benedictus Pererius und anderen Denkern des 16. und 17 Jahrhunderts*, Bonn 1968.

- Roncaglia, G., *Palaestra rationis. Discussioni su natura della copula e modalità nella filosofia, 'scolastica' tedesca del XVII secolo*, Firenze 1996.
- *Buone e cattive fantasie: la riflessione sugli enti inesistenti di Bartholomaeus Keckermann*, „Metaxù”, 13, 1992, s. 80–104.
- Rossi, P., *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*. Milano–Napoli 1983.
- *The Legacy of Ramon Lull in Sixteenth-century Thought*, „Medieval and Renaissance studies”, 5, 1961, s. 182–213.
- Salmon, J.H.M., *Catholic Resistance Theory: Ultramontanism and the Royalist Response, 1580–1620*, w: J.H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought, 1450–1700*, Cambridge 1991, s. 219–253.
- Scattola, M., *Arnisaeus, Zabarella e Piccolomini. La discussione sul metodo della filosofia pratica alle origini della disciplina politica moderna*, w: G. Piaia (red.), *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità. Atti del Colloquio internazionale in memoria di Charles B. Schmitt (Padova, 4–6 settembre 2000)*, Roma–Padova, 2002, s. 273–309.
- Schmitt, C.B., E. Kessler, Q. Skinner (red.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988.
- Schmitt, C. B., *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, London 1984.
- *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge 1983.
- Schmidt-Biggeman, W., *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistische und barocker Wissenschaft*, Hamburg 1983.
- Seifert, A., *Cognitio historica. Die Geschichte als Namengeberin der frühneuzeitlichen Empirie*, Berlin 1976.
- Selberg, E., *The Usefulness of Ramism*, w: M. Feingold, J.S. Freedman, W. Rother (red.), *The Influence of Petrus Ramus*, Basel 2001, s. 107–126.
- Shackelford, J., *Unification and the Chemistry of the Reformation*, w: M. Reinhardt (red.) *Infinite Boundaries. Order, Disorder, and Reorder in Early Modern German Culture*, Kirksville 1998, s. 291–312.
- Simons, P., *Geschichte der Stadt Danzig*, Gdańsk 1913.
- Skinner, Q., *The Foundation of Modern Political Thought*, 2 vol., Cambridge 1978.
- Sparn, W., *Wiederkehr der Metaphysik*, Stuttgart 1976.
- Szczucki, L., *Andrzeja Dudycza rozważania o roli komet*, w: *Biedni i bogaci. Studia z dziejów społeczeństwa i kultury*, Warszawa 1992, s. 369–374.

- Tazbir, J., *Szlachta a konkwistadorzy. Opinia staropolska wobec podboju Ameryki przez Hiszpanię*, w: *Prace wybrane t. 3 (Sarmaci i świat)*, Kraków 2001.
- *Antytrynitaryzm w Gdańsku i okolicach*, „*Odrodzenie i Reformacja w Polsce*”, 21, 1976, s. 57–82.
- Thorndike, L., *History of Magic and Experimental Science*, New York 1923–1958, 8 vol.
- Trevor Hoper, H., *The Paracelsian Movement: Renaissance Essays*, London 1985.
- Tuck, R., *Philosophy and Government. 1572–1651*, Cambridge 1993.
- Van Nouhuys, T., *The Age of Two-Faced Janus. The Comets of 1577 and 1618 and the Decline of the Aristotelian World View in the Netherlands*, Leiden 1988.
- Vasoli, C., *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. 'Invenzione' e 'Methodo' nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano 1968.
- *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli 1974.
- *Andreas Dudith Sbardellati e la disputa sulle comete*, „*Studia Humanitatis*”, 2, 1975, s. 299–323.
- *Unità e struttura logica delle scienze negli „schemi” enciclopedici di Johann-Heinrich Alsted*, w: *Studi di filosofia in onore di G. Bontadini*, Milano 1975, II t., I t. s. 413–438.
- *Logica ed 'enciclopedia' nella cultura tedesca del tardo cinquecento e del primo seicento: Bartholomaeus Keckermann* w: *Atti del Convegno Internazionale di Storia della Logica*, San Gimignano, 4–8 dicembre 1982, Bologna 1983, s. 97–116.
- *Bartholomaeus Keckermann e la storia della logica*, w: *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano 1984, s. 241–259.
- *Introduction*, w: *Jacobi Zabarella Methodis libri quattuor, liber de regressu*, Bologna 1985 (przedruk z *Opera logica* z 1578 r).
- Weir, D.A., *The Origins of the Federal Theology in Sixteenth-Century Reformation Thought*, Oxford 1990.
- Wollgast, S., *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550–1650*, Berlin 1988.
- Wołodźko-Sarosiek, J., (opr.), *Materiały z dziejów logiki w Gdańsku, Elblągu i Toruniu od XVI do XVIII wieku w zbiorach Biblioteki Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk*. Katalog, Wrocław 1988.

- Wundt, M., *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939.
- Zanier, G., *L'espressione e l'immagine. Introduzione a Paracelso*, Trieste 1988.
- *Petrićeva prisutnost u prirodnoj filozofiji Daniela Sennerta*, „Prilozi”, 55–56, 2002, s. 15–27.
 - *Filosofia e medicina tra '500 e '600*, Milano 1983.
 - *La concezione riduzionistica del vivente nel secolo XIV*, w: *Parva Mediaevalia. Studi per Maria Elena Reina*, Trieste 1993, s. 157–175.
- Zanotto, P., *Liberalismo e tradizione cattolica. Osservazioni critiche su Juan de Mariana*, „Etica & Politica”, 2003 2 [wersja internetowa na stronie: www.units.it/etica/2003_2].
- Zbiorowe [Studium Generale an der Ruprecht-Karls Universität Heidelberg] *Die Geschichte der Universität Heidelberg. Vorträge im Wintersemester 1985/86*, Heidelberg 1986.
- Zuylen, W.H. van, *Bartholomaeus Keckermann, Sein Leben und Wirken*, Bonn – Leipzig 1932.

Indeks osób

- Adam *bibl.* 19, 57, 102, 104, 161, 190, 225, 226, 262
- Agricola, G. 164
- Agrippa von Nettesheim, C. 179, 180
- Agrykola, R. 35
- Alberius, C. 108, 109
- Albert Wielki 164, 180
- Alsted, J. 21–22, 26–27, 32, 58, 128, 132, 135, 143, 163, 173, 264
- Althaus, P. 63, 91
- Althusius, J. 214, 231, 244–245
- Anaksagoras 84
- Antognazza, M.R. 102
- Arnisaeus, H. 219, 228–229
- Arystobulos *żyd* 84
- Arystoteles (Stagiryta, Filozof) 20, 23–26, 33–34, 37, 39, 40–41, 46–51, 55, 58, 62–63, 77–81, 83–85, 90, 95, 97–98, 105, 108–110, 112, 115, 119–120, 125, 143, 146–148, 154, 157, 169–171, 173, 176, 183, 186–187, 189, 192, 194, 199–200, 206, 208, 213, 215–216, 218–220, 221–223, 226–228, 234, 248, 262
- August *cesarz* 104–105, 255–256
- Augustowska, K. 10, 154
- Augustyn, św. 36, 72, 139, 173, 180, 200
- Awerroes, 56, 114
- Awicenna 176
- Bacon, F. 12, 153, 264
- Baldini, A.E. 212
- Barth, K. 218
- Batory, Stefan *król* 22, 250–251
- Bavinck, H. 91
- Bellarmino, R. 69–70, 77, 89
- Bellucci, D. 156
- Berengar z Tours, 71
- Berg, K. 163
- Bernard, św. 139
- Berti, E. 37, 42, 120, 128, 143, 214
- Bertona, C. 183
- Beza, T. 74, 238, 244
- Biandrata, G. 70
- Bierma, L.D. 58, 59
- Blackwell, C. 28
- Blair, A. 29, 32, 173
- Blum, P.R., 43
- Bodin, J. 111–112, 160, 180, 186, 195, 231, 239–241, 246
- Boecjusz, 66, 139
- Bogucka, M. 241, 251
- Botero, G. 242, 246
- Bottin, F. 50
- Bouwsma, W.J. 241
- Bóg (*Deus*) 37–38, 49, 58, 59, 61–66, 68, 72–73, 83–84, 92, 94–95, 101, 104, 108–110, 129–130, 134–143, 147, 156, 158–159, 166–169, 171, 178–179, 183–185, 189, 195–197, 199, 200, 209–210, 217, 240, 251
- Brahe, T. 160, 198–199, 216

- Bretschneider, G. 38
 Bröer, R. 163
 Brucker, J.J. 50–51
 Bruno, G. 159
 Bucur, M. 256
 Burchill, C.J. 30
 Busino, G. 254
 Büttner, M. 154
- Caccamo, D. 52
 Caesarius, J. 139
 Cano, M. 29–30, 70, 235
 Cardano, G. 176, 196
 Carerius (Cariero), A. 164
 Case, J. 213, 256
 Casmann, O. 173, 229, 234
 Chmaj, L. 252
 Christian I (elektor saski) 71
 Chrystus 34–36, 60, 68, 70–78, 82,
 88, 94, 99, 104–107, 143, 158,
 254
 Chryzostom, J. *św* 72
 Cieślak, K. 16, 22
 Colmer, C. 229
 Comenius (*patrz* Komeński, Jan
 Amos) 22, 153, 264
 Copius, B. 124
 Courtine, J.-F. 9, 109, 120,
 133–135
 Cramer, D. 132
 Crell, F. 56, 120, 170–171, 173
 Crescini, A. 44
 Croll, O. 162
 Cycleron 33, 95, 96, 115, 120, 190
 Czerkawski, J. 260
- Daneau, L. 173, 213, 233
 Dąmbska, I. 24, 83, 115
- Debus, A.G. 164
 de Haas, F. 119
 de Soto, D. 234, 238, 254, 256
 De Vio, T. 146
 Della Porta, G. 180
 Diabeł 166–167, 179, 192
 Dibon, P. 89, 132
 Di Liscia, D.A. 44
 di Liso, S. 30
 Dionizy Areopagita (pseudo)
 62–63, 139
 Diogenes Laertios 84, 96
 Di Vona, P. 136
 Donner, J. 82–83
 Dorn, G. 164
 Duch Święty 65–66, 69, 84,
 95–96, 104–106, 158, 188, 217
 Dudycz, A. 194
 Duns Szkot 67, 148
- Elsman, T. 23
 Elżbieta I *królowa* 234
 Erastus, T. 164–165, 194
 Erazm 62, 153, 206
 Eschweiler, K. 133
 Esposito, C. 133, 183
 Euklides 143
 Eustratios 211
 Eutyches 36
 Euzebiusz z Cezarei 84
- Fatio, O. 93
 Fabricjusz, J. 16, 20, 150–151
 Facca, D. 260
 Feingold, M. 23
 Felwinger, 51
 Fernel, J. 160, 176
 Ficino, M. 19, 177

- Filopon 119, 173
 Finck, C. 80
 Florés Bertrán, L. 254
 Foleron, S. 140
 Fonseca, P. 66–67, 133, 139, 146
 Foscolo, U. 237
 Fracastoro, G. 180
 Franklin, J.H. 239
 Frankiewicz, M. 79
 Freedman, J.S., 10, 15, 20, 23,
 109, 154, 183, 252
 Froelich, K. 63
- Galen 39, 176, 207
 Galileusz 43, 44
 Geber 164
 Gentile, V. 70
 Gentili, A. 237
 Gilbert, N.W. 8, 44, 56, 118
 Gilson, E. 134, 136, 217–218
 Goclenius (Rudolf Göckel starszy)
 12, 18, 80, 83, 88, 108–109,
 132, 134–135
 Goclenius (Rudolf Göckel
 młodszy) 18, 163
 Goldast, M. 52
 Gonzalez, G. 30
 Gosławski, A. 87, 89–90
 Grabowski, K. 247
 Grawer, A. 89
 Gregoire, P. (Tholosanus) 231
 Grzegorz z Nazjanzu 173
 Grzegorz z Walencji 77, 238, 256
 Greengrass, M. 21
- Hájek, T. 195
 Harrison, P. 201
 Hausenblasová, J. 162
- Helmann, C.D. 193, 198
 Hermes Trismegistos 63
 Hocher, J. 80–81
 Hoffmann, D. 74–75, 102, 140,
 170
 Hooykas, R. 124
 Hotman, E. 231
 Hotson, H. 10, 21–23, 27, 58, 153,
 163, 208
- Izajasz *bibl.* 137
- Jakub *patriarcha* 84
 Jan z Damazku 39, 62, 67, 120,
 139, 193, 195
 Janichius, P. 157
 Jardine, N. 44
 Justyn Męczennik, 67
 Justynian, *cesarz* 207
- Kain *bibl.* 233
 Kaligula 217
 Kalwin, J. 29, 70, 90, 92, 94,
 243–244
 Karol V *cesarz*, 252
 Katon z Utyki 215
 Kessler, E. 44, 133, 157, 212
 Kot, S. 243
 Kraye, J. 212
 Kristeller, P.O. 93
 Kromer, M. 246–247
 Kucusawa, S. 28, 156
 Kuyper, A. 91
- Lamacchia, A. 30, 133
 Larangé, D.S. 205
 Las Casas, B. de 235
 Lavater, L. 196

- Leibniz, G.W. 22, 79
 Leijenhorst, C. 77, 79, 88–89
 Leinsle, U.G. 9, 53, 82, 133,
 140–143
 Leon VI, *cesarz bizantyjski* 231
 Lewalter, E. 133
 Libavius, A. 164, 194
 Lines, D.A. 44, 212, 219
 Lipsius 213, 226–227, 234
 Lohr, Ch.B. 28, 133
 Long, A.A. 223
 Lorhard, J. 108–110
 Luibheid, C. 63
 Luter, M. 20, 70–72, 256
 Lüthy, C. 77, 79, 88–89
 Lydiat, T. 198

 Machiavelli, N. 228, 237–238,
 250, 253
 Maclean, I. 49
 Mader, T. 76
 Magirus, J. 197
 Maier, H. 211
 Makowski, J. 132
 Mariana, J. de 243, 254
 Martini, J. 82, 85–86, 89, 132, 141
 Maryja Panna 99, 106, 179
 Maurycy z Hesji, 18, 163
 Mecke-Glückert, E. 111
 Meisner, B. 86–88
 Melanchthon, F. 20, 26, 29, 33, 35,
 38–39, 50, 66, 71, 108, 153,
 155, 181, 186, 206, 213,
 217–218, 226, 256
 Merz, W. 59
 Methuen, G. 44, 197
 Mikkeli, H. 42
 Milano, A. 67

 Mojżesz 99
 Mokrzecki, L. 10, 15, 20,
 111–112, 154, 178
 Molanus, J. (Van der Meulen,
 Vermeulen) 250
 Moltmann, J. 22
 Moran, B.T. 163
 Moreaux, P. 223
 Mornay, Du Plessis- Philippe 66,
 86, 173
 Moss, A. 29
 Muller, R.A. 10, 63, 79, 93–94,
 102, 137
 Müller, G. 16
 Mulsov, M. 52

 Nadolski, B. 10, 15, 20, 80, 111,
 117, 150, 154
 Nassau, Johann VI, *książe* 22
 Neron 217
 Nicollier-De Weck, B. 238
 Nobili, F. 51
 Nowak, Z. 259
 Nuchelmans, G. 26

 Oelhaf, J. 178
 Ogonowski, Z. 24, 132, 239, 247
 Oldrini, G. 8, 32, 46, 111, 124
 Olivieri, L. 43, 85
 Ong, W.G. 262
 Orygenes 86
 Osiander, A. 200
 Ostreich, G. 227

 Pace, G. 85, 120, 138, 173
 Pade, M. 157
 Paracelsus 18, 160, 162–163, 165,
 173, 193, 195

- Pareus, D. 60
 Patrizi, F. 52
 Pavan, A. 67
 Paweł, św. 38, 90, 99, 158, 183
 Pelczar, M. 259
 Pereira, B. 173
 Perfetti, S. 168
 Perykles 215, 218, 221
 Petersen, P. 9, 140
 Petrycy z Pilzna, S. 247
 Piaia, G. 43
 Piccart, M. 51
 Pico della Mirandola, 84, 156, 196
 Piccolomini, F. 44–45, 85,
 212–213, 229
 Piotr z Ailly, 195
 Pitagoras 84
 Platon 37, 58, 63, 84, 97, 98, 120,
 123, 139, 164, 173, 262
 Pliniusz 180
 Pomian, K. 111
 Pomponazzi, P. 99, 159, 170, 180
 Poppi, A. 42, 109, 128, 143, 212
 Porfiriusz 138
 Possevino, A. 27, 170
 Praetorius, E. 154
 Proklos 143
 Ptasiński, M. 251

 Raimondi, F.P. 44
 Ramus, P. 21–27, 33, 35, 46, 48,
 53, 112, 123–125, 128–129,
 131, 165, 208
 Raski, A. 83
 Reale, G. 223
 Reinhardt, M. 162
 Risse, w. 9, 24, 108
 Ritschl, O. 91

 Rompe, E.M. 9, 135–136, 140
 Roncaglia, G. 73–74, 143, 183

 Saadel, A. 109
 Salmon, H.M. 243
 Savonarola, D. 133
 Scaligero, G.C. 160, 168, 173,
 176, 186, 194
 Scattola, M. 44, 228
 Scherb, P. 25, 33, 49–53, 55, 76,
 146
 Schieder, T. 252
 Schmitt, C.B. 133, 212
 Schmitt-Biggeman, W. 8, 26–27,
 111–113, 232
 Schlüsselburg, C. 73
 Schwenckfeld, K. 101
 Scotus, J. 132
 Scypion 215, 217
 Seifert, A. 111
 Sekstus Empiryk 115
 Selberg, E. 23
 Seneka 193
 Shackelford, J. 162
 Siemiginowska, A. 26
 Simplicjusz 119, 173
 Skinner, Q. 133, 212, 243
 Sokrates 58, 215
 Soncinas, P. 133
 Soner, E. 51, 52
 Sozzini, F. 90
 Sparr, W. 87
 Speuzyp 120
 Squarcialupi, M. 194
 Stephanus Iunius Brutus (ps.) 240
 Steuco, A. 19
 Strigel, V. 35
 Suarez, F. 133–134, 183, 235

- Szczucki, L. 12, 193
 Szymon Mag 116
- Śmiglecki, M. 143
- Tales 207
- Taurellus, N. 132, 140
- Tazbir, J. 235, 252
- Telesio, B. 159
- Tijssen, J. 77
- Thorndike, L. 163, 165, 175
- Tidicaeus, F. 175
- Timpler, C. 12, 108–109, 132–133, 136, 183
- Tognoli, S. 223
- Toledo, de F. 173
- Tomasz, św. 63, 72, 83, 92, 139, 145, 187, 208, 210, 238, 256
- Trevor Roper, H. 162
- Tuck, R. 250
- Turnowski, J. 132
- Ursinus, Z. 23, 59, 60, 93, 94
- Valla, L. 33, 62
- Valles, F. 173, 195
- Van Nouhuys, T. 193
- Vasoli, C. 8, 29, 33, 45, 85, 112, 128, 162, 193
- Vermigli, P.M. 23, 39, 93–94
- Villani, N. 243
- Vitoria, F. De 234, 254
- Vives, J.L. 25, 27, 119, 153, 206
- Vivès, L. 183
- Vorstius, C. 89
- Walter, A. 117
- Weber, E. 88, 91, 141
- Weber, M. 254
- Weir, D.A. 58
- Więcowski, A. 218
- Willich, J. 108
- Wollgast, S. 10, 21, 97, 159, 264
- Wołodźko-Sarosiek, J., 24
- Wundt, M. 9, 79, 132–133, 135, 137
- Zabarella, G. 38, 42–45, 49–50, 52, 57, 83, 85, 108, 112, 114, 118, 124, 128, 143, 145, 159, 186, 204, 212, 229
- Zanchi, G. 23, 30, 93, 173
- Zanier, G. 162, 173, 176
- Zanotto, P. 254
- Zeltner, G.G. 51
- Zuylen, W.H van 7, 20, 61, 63, 66, 79, 91–94
- Zwingli, U. 71, 74
- Zygmunt I 235, 251
- Zygmunt III 251



W serii ukazały się:

- P.O. Kristeller: *Humanizm i filozofia. Cztery studia*. Warszawa 1985
- E. Garin: *Powrót filozofów starożytnych*. Wyd. 1. Warszawa 1987. Wyd. 2. Warszawa 1993
- M. Szymański: *Dialectica Ciceronis Adama Burskiego. Problemy warsztatu filozoficznego renesansowego badacza logiki stoickiej*. Warszawa 1988
- C. Vasoli: *Encyklopedyzm w XVII wieku*. Warszawa 1991. Wyd. 2. Warszawa 1996
- S. Sousedik: *Walerian Magni 1586-1661. Próba odnowienia filozofii chrześcijańskiej XVII wieku*. Warszawa 1991
- T. Gregory: *Etyka i religia w krytyce libertyńskiej*. Warszawa 1991
- E. Garin: *Zodiak życia. Astrologia w okresie Renesansu*. Warszawa 1992. Wyd. 2. Warszawa 1997
- C. Webster: *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*. Warszawa 1992
- Z. Ogonowski: *Filozofia polityczna w Polsce w XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*. Warszawa 1992. Wyd. 2. Warszawa 1999
- L. Szczucki: *Nonkonformiści religijni XVI i XVII wieku. Studia i szkice*. Warszawa 1993
- P. Zambelli: *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*. Warszawa 1994
- A.C. Crombie: *Style myśli naukowej w początkach nowożytnej Europy*. Warszawa 1994
- A. Aduszkiewicz: *Od scholastyki do ontologii. Dwa studia*. Warszawa 1995
- K. Pomian: *Drogi kultury europejskiej*. Warszawa 1996
- J. Domański: *Metamorfozy pojęcia filozofii*. Warszawa 1996
- S.I. Camporeale: *Lorenzo Valla i jego traktat o donacji Konstantyna*. Warszawa 1997
- J. Domański: *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*. Warszawa 1997
- C. Vasoli: *Myśl Dantego. Cztery studia*. Warszawa 1998
- P. Rossi: *Zatonięcia bez świadków. Idea postępu*. Warszawa 1998
- D. Facca: *Humanizm i filozofia w nauczaniu Adama Burskiego*. Warszawa 2000
- J. Miernowski: *Bóg-Nicość. Teologie negatywne u progu czasów nowożytnych*. Warszawa 2002
- G. Ernst: *Profecja, natura i polityka. Studia nad myślą Tommaso Campanelli*. Warszawa 2003
- P. Lombardi: *Filozof i czarownica. Rozum i świat magiczny*. Warszawa 2004

25, —

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72
tel. 657-28-97; 657-28-61; e-mail: publish@ifispan.waw.pl
Wyd. I. Obj. 17,5 ark. wyd., 18,25 ark. druk.

Druk: Pracownia Wydawnicza, Zalesie Górne

<http://rcin.org.pl/ifs>

P.79463



19079463000000

Bartłomiej Keckermann (Gdańsk 1572-1637) był wszechstronnym uczonym protestanckim, wielce zasłużonym dla rozwoju oświaty w rodzinnym Gdańsku i na Pomorzu. Niniejsza monografia jest pierwszą całościową rekonstrukcją jego poglądów filozoficznych na tle kultury późnego renesansu.

Keckermann wierzył, że w duszy człowieka ukryte są iskry Bożej mądrości, które jednak niechybnie zgasną, jeśli nie podtrzyma ich odpowiedni system kształcenia, oparty na najlepszych metodach. Szkolnictwo przyczynia się zatem do zbawienia człowieka, a kluczowe znaczenie w tym eschatologicznym planie ma nauczanie filozofii neoarystotelesowskiej.

ISBN 83-7388-073-9

ISSN 0860-1445