

KS. STANISŁAW JANECZEK

METODOLOGIA HISTORII FILOZOFII W UJĘCIU STEFANA SWIEŻAWSKIEGO – TEORIA A PRAKTYKA*

Stefan Swieżawski (1907–2004) to jeden z wielkich polskich historyków filozofii XX wieku, a także wyrazisty filozof i intelektualista katolicki, a przy tym niewątpliwie osobowość medialna, co w sekularyzującym się świecie jest prawdziwym ewenementem w przypadku myśliciela o klarownej linii ideowej, deklarującego wprost żarliwą religijność i odpowiedzialność za Kościół katolicki. Nic dziwnego, że został „obsypany” najwyższymi wyróżnieniami naukowymi, państwowymi i kościelnymi. Bodaj największym zainteresowaniem cieszą się poglądy Swieżawskiego na temat przemian, które dokonują się w Kościele, ukazywane na tle sytuacji kultury współczesnej, a nadto w perspektywie jego długiego i ciekawego życia zakorzenionego w kilku tak różnych epokach. Nie brakuje wypowiedzi eseistycznych, publicystycznych, refleksji i wspomnień czy wywiadów przybliżających jego sylwetkę intelektualną i duchową, jednak jego twórczość filozoficzna i historycznofilozoficzna nie doczekała się wystarczająco licznych i gruntownych opracowań¹. Prezentowane tu studium stara się przybliżyć tylko jeden, ale ważny aspekt twórczości Swieżawskiego, jakimi były rozważania dotyczące natury historii filozofii i jej znaczenia w uprawianiu samej filozofii, zwłaszcza

Ks. prof. dr hab. STANISŁAW JANECZEK, em. prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: janeczek@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3458-8634>.

* Niniejsza wypowiedź jest przetworzoną wersją artykułu *Metodologia historii filozofii w ujęciu Stefana Swieżawskiego* (w: KLIMSKI 2008, 23–67). Zaktualizowano wstęp, dodano abstrakt i zestawiono bibliografię oraz wprowadzono drobne zmiany redakcyjne poczynając od dostosowania opisów bibliograficznych do standardów przyjętych w „Rocznikach Filozoficznych”.

¹ Obok KLIMSKI 2008 zob. CZERKAWSKI i GUT 2006; KAMIŃSKI 2007; GUT 2021; ta ostatnia pozycja zawiera bibliografię przedmiotową i podmiotową na s. 245–276.

że poglądy te wyróżniają się gruntownością i wszechstronnością². Jednak i w tym przypadku rzecz będzie bardziej dotyczyć jego refleksji programowej niż metodologii urzeczywistnianej w praktyce badawczej. Po przedstawieniu uwarunkowań historycznoinstytucjonalnych tych dokonań, ukazanych łącznie z wybiórczo ujętą drogą życiową Swieżawskiego, zostanie podjęty właściwy wątek, którym jest rekonstrukcja jego metodologii historii filozofii, czyli – operując jego frazeologią – metodologii historiografii filozofii, pojętej jako piśmiennictwo historycznofilozoficzne.

1. KONTEKST HISTORYCZNOORGANIZACYJNY

Aktywność naukowa Stefana Swieżawskiego ma niewątpliwie dwa wymiary. Obejmuje bowiem twórczość filozoficzną i historycznofilozoficzną, mimo że na różnych etapach swej długiej i bogatej drogi intelektualnej oddawał się tym dwom zajęciom z różną intensywnością; miały też one różną inspirację. Jak bowiem wskazuje w swych licznych wywiadach (zob. SWIEŻAWSKI 1993d, 5–21; 1996, 13–38), a jeszcze obszerniej w trzech tomach wspomnień (SWIEŻAWSKI 1989; 1991; 1993a), filozofią pojętą systematycznie zajął się z racji osobistych poszukiwań światopoglądowych, natomiast pracą historycznofilozoficzną z przyczyn instytucjonalnonaukowych. To bowiem wypowiedzi z zakresu historii filozofii umożliwiły mu nie tylko zdobycie stopni naukowych, lecz również odpowiadały profilowi kierowanej przez niego katedry na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz aktywności w dwu ośrodkach badawczych: Pracowni Filozofii Średniowiecznej w Polskiej Akademii Nauk (przekształconej w Zakład Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej) i Międzywydziałowemu Zakładowi Historii Kultury w Średniowieczu na KUL. Nie bez znaczenia jest też tematyka jego badań historycznofilozoficznych skupionych nad myślą zrodzoną w średniowieczu, a następnie nad dziejami jej wykorzystania aż po współczesność. Wiąże się ona bowiem ściśle ze wspomnianymi poszukiwaniami światopoglądowymi, które przybrały najbardziej profesjonalny wymiar w pracach dotyczących metafizyki i antropologii filozoficznej.

Choć Swieżawski zawsze bronił autonomii badań filozoficznych, to wydaje się, że jego zainteresowania filozoficzne miały źródła religijne. Już

² Z nowszych opracowań zob. JADACKI 2005; TYL 2012. Syntetycznie na temat natury historiografii filozofii zob. CZERKAWSKI i JANECEK 2003, 500–508; PIERÓG 2008; NORAS 2020; JANECEK i STAROŚCIC 2020.

w szkole średniej budził się w nim szeroko pojęty zmysł metafizyczny, który poszukuje transcendencji w równej mierze w astronomii, co i w świecie średniowiecznego monastycyzmu i „pełnej życia i sensu liturgii” tego okresu³. Postawa ta, przynajmniej w ostatnim wypadku, była próbą wyjścia poza getto scjentyzmu, usuwającego refleksję światopoglądową poza zakres działalności naukowej. Nic więc dziwnego, że bliska mu była myśl Jacques’a Maritaina – popularna w kręgach otwartego intelektualnie Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”, którego Swieżawski był prezesem w środowisku lwowskim – ukazująca nie tylko mądrościowo pojętą wizję filozofii, opartą na rzetelnym intelektualizmie, lecz także otwierająca poznanie na świat życia nadprzyrodzonego, choć precyzyjnie różnicującego te dziedziny poznania, by je zjednoczyć tyleż w poznającym podmiocie, co też w kulturze wyrastającej na tym złożonym podłożu (MARITAIN 1932)⁴. Jeśli się doda do tego wpływ pogłębionej religijnie i moralistycznie myśli takich filozofów-wychowawców, jak Jacek Woroniecki, Władysław Kornilowicz, w pewnej mierze także Konstanty Michalski, to zrozumiałe będzie osobiste wyznanie, że inspiracje światopoglądowe były ważniejsze od szkolnej propedeutyki filozofii, a nawet od „filozofii akademickiej”, skupionej wówczas jeśli nie na logicznej analizie procedur poznawczych, to na epistemologii mającej podłoże w psychologii opisowej (Zob. WOŹNICZKA 1999).

Tym niemniej, to właśnie przedstawicielom ówczesnej „filozofii akademickiej” na uniwersytecie lwowskim, na którym podjął studia w roku 1925, zawdzięcza nie tylko warsztat naukowy, lecz nawet także profesjonalne zainteresowanie filozofią średniowieczną, mimo niechęci tego kręgu do podejmowania problematyki światopoglądowych odniesień filozofii, która winna odpowiadać surowym (wąskim) wymogom „naukowości”, tym samym godząc

³ SWIEŻAWSKI 1993d, 5–6: „Mój stosunek do Tomasza i jego filozofii nie był od razu w pełni pozytywny. Denerwowało mnie podejście pewnych dominikanów, którzy jak gdyby z nakazu i posłuszeństwa, a nie z przekonania głosili wyższość tomizmu nad wszelkie inne typy filozofowania. Byłem pod urokiem wielu koncepcji neoplatońsko-teozoficznych i daleki od tego kryterium – które zdobyłem później dzięki Gilsonowi a także Maritainowi – pozwalającego dotrzeć do prawdziwej, głębokiej racji uzasadniającej wyjątkową wartość metafizyki Tomaszowej. W czasie studiów pociągał mnie raczej ogólny klimat duchowy i umysłowy średniowiecza, a nie akurat filozofia Tomasza, którą dopiero powoli – i nieraz tylko pośrednio zaczynałem poznawać. Jeżeli więc do świadomej i pełnej afirmacji myśli Tomasza (ściślej: jego metafizyki – nie zaś filozofii tomistycznej jako całości i jako doktryny „Szkół”) dochodziłem powoli i stopniowo, to jednak już dość wcześnie byłem przekonany o prymacie logosu wobec ethosu i o konieczności takiej uprawy intelektu, aby dominowały w nim zawsze uniwersalizm i obiektywizm”. Zob. SWIEŻAWSKI 1989, 144–145.

⁴ Por. MARITAIN 1924; 1935.

jednak w długą tradycję filozofii sprzężonej integralnie z kulturą chrześcijańską⁵. Waga przywiązywana przez środowisko Kazimierza Twardowskiego, owych „twardowszczyków”, do samodzielnych studiów historycznofilozoficznych (zob. WOLEŃSKI 1985, 11–12), w połączeniu z typową dla Kazimierza Ajdukiewicza, będącego promotorem rozprawy doktorskiej Swieżawskiego, otwartością na metafizyczne odniesienia semiotyki logicznej (rzadką w tym środowisku), rozwinięte już przez późną scholastykę, stymulowały jednak owocnie studium doktorskie (przyjęte w roku 1932) pt. *Pojęcia intencji w filozofii Jana Dunsza Szkota*⁶. Rozwinięciem tych zainteresowań była praca habilitacyjna podejmująca problematykę historycznych podstaw antropologii tomistycznej (definitywnie obroniona w roku 1946 – zob. SWIEŻAWSKI 1948). Obydwie rozprawy pisał Swieżawski pod wyraźnym wpływem Étienne’a Gilsona, którego poznał osobiście już w roku 1929.

⁵ Duchowi spadkobiercy szkoły lwowsko-warszawskiej są skłonni wskazywać tylko na trudności jakie dostrzegał Kazimierz Twardowski w praktycznym urzeczywistnianiu rygorystycznego odróżniania filozofii od światopoglądu (przy założeniu, że światopoglądowe odniesienia metafizyki są „nienaukowe”), dlatego podkreślają „ostrożność, z jaką Twardowski i jego uczniowie wypowiadali się w kwestiach światopoglądowych” (WOLEŃSKI 1985, 38–40, 307). Niestety opinia ta, formułowana głównie na kanwie deklaracji programowych środowiska lwowskich filozofów, budzi pewne wątpliwości. Można bowiem przywołać choćby stwierdzenie samego Twardowskiego o Swieżawskim jako filozofie, uzależnione wyraźnie od preferencji światopoglądowych („m.in. ks. Kanonik Badeni zagadnął mnie o szansach uzyskania w tutejszym Uniwersytecie katedry filozofii przez Stefana Swieżawskiego, b. ucznia mojego, który kończył swe studia pod Kazikiem [Kazimierzem Ajdukiewiczem – SJ], a teraz bawił przez rok w Paryżu. Odpowiedziałem, że uważam wprawdzie Swieżawskiego za człowieka inteligentnego, ale że na profesora filozofii brak mu dostatecznego stopnia tego, co Niemcy nazywają *Scharfsinn*, brak mu dostatecznego ostrza umysłowego [...]. Kandydaturę Świeżawskiego do katedry uważam także dlatego za niedopuszczalną, że Swieżawski jest praktykującym katolikiem”). TWARDOWSKI 1997, 348–349). Wydaje się, że podobna niechęć do religii była właściwa K. Ajdukiewiczowi, który zdradzał przed wojną co najmniej ogromny antyklerykalizm, zmodyfikowany podczas okupacji sowieckiej („Że Bóg jest, wydaje mi się niemalże pewne; że Chrystus jest Bogiem i człowiekiem zarazem, tego zupełnie nie rozumiem; pewien natomiast jestem, że Kościół to instytucja diabelska” – SWIEŻAWSKI 1989, 287), a przede wszystkim Tadeuszowi Kotarbińskiemu, który już w okresie przedwojennym chciał likwidować uniwersyteckie wydziały teologiczne (KOTARBIŃSKI 1958, 483). Na temat szerzej pojętej nietolerancji środowiska „twardowszczyków” wobec innych stylów filozofowania zob. BORZYM 1993, 231–255; 2003, 263–271.

⁶ SWIEŻAWSKI 1934, 205–260. Epistemologiczna problematyka intencjonalności, ważna w środowisku filozofów lwowskich, została uprzednio podjęta przez Franza Brentanę, który wykorzystał tradycję arystotelesowsko-tomistyczną, co pośrednio budziło respekt także dla tego stylu filozofowania. Por. CZERNY 1990. Na temat zakresu i procedur studiów lwowskich, zwłaszcza interesujących wątków dotyczących warunków przygotowania pracy doktorskiej i uzyskania stopnia doktora filozofii zob. SWIEŻAWSKI 1989, 85–105, 111–116.

Wykorzystywał też jego prace mediewistyczne od początku swej dydaktyki⁷ w zakresie historii filozofii⁸, a więc przejściowo (w roku akademickim 1945/46) na Uniwersytecie Jagiellońskim, a następnie na KUL-u (w latach 1946–1976).

Mimo pogłębionego zainteresowania problematyką antropologiczną, mającego tyleż źródła filozoficzno-światopoglądowe, co i historycznofilozoficzne, czego efektem była wieloletnia praca nad edycją łacińsko-polską fragmentów *Summy teologicznej* Tomasza z Akwinu, wraz z obszernym aparatem historycznofilozoficznym i historycznofilologicznym (ŚW. TOMASZ Z AKWINU 1956), stopniowo Swieżawski koncentruje się na problematyce metafizycznej, nawet w sensie metafizyki pojętej systematycznie, zwłaszcza gdy prowadzi początkowo na KUL wykłady z metafizyki⁹. Jeśli z czasem przejmie je Mieczysław Albert Krąpiec (od roku 1952), to przecież spłot metafizyki z historią filozofii okaże się trwały, o czym świadczą *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem prof. dra Stefana Swieżawskiego (historia filozofii) i prof. dra Mieczysława Alberta Krąpca (metafizyka)* (GOGACZ 1956)¹⁰, obrazujące współpracę na tych dwu polach obu wielkich współtwórców Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej¹¹, którzy nawiązali zwłaszcza do dokonań É. Gilsona przede wszystkim w zakresie swoiście rozumianego historyzmu, jak też przez rozwinięcie egzystencjalnej koncepcji bytu sformułowanej wyraźnie po raz pierwszy przez św. Tomasza z Akwinu¹². Na seminariach prowadzonych przez obu profesorów, którzy

⁷ Choć Swieżawski był od roku akademickiego 1934/35 (w praktyce od 1933/34) do wojny starszym asystentem K. Ajdukiewicza na Uniwersytecie Jana Kazimierza, to jednak jego formalne obowiązki uniwersyteckie ograniczały się wówczas do prac organizacyjno-bibliotecznych. Zob. SWIEŻAWSKI 1989, 282–288.

⁸ Zob. SWIEŻAWSKI 1979. Por. GOGACZ 1993.

⁹ Od roku 1946 Swieżawski był kierownikiem Katedry Filozofii na Wydziale Humanistycznym, a wobec stopniowej likwidacji dydaktyki filozofii na tym wydziale (w roku 1955), spowodowanej utworzeniem w roku 1946 Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej, objął tam w roku 1948 Katedrę Historii Filozofii, a po jej podziale w roku 1957 – Katedrę Historii Filozofii Średniowiecznej i Nowożytnej.

¹⁰ Wersję francuską tego streszczenia przedstawił S. Swieżawski Gilsonowi, by poddać jego ocenie całokształt działalności lubelskiej. SWIEŻAWSKI 1991, 233–262.

¹¹ Na temat filozoficznego środowiska KUL zob. JANECEK 1998.

¹² W tym kontekście pisał Swieżawski (1991): „W ciągu pierwszych lat pracy dydaktycznej po roku 1945 przekonałem się, że chcąc uczciwie i sensownie nauczać historii filozofii średniowiecznej, nie mogę uczynić nic lepszego, jak oprzeć się przede wszystkim na dziele dokonanym przez Gilsona; zarówno w historii filozofii, jak i filozofii bytu należy kontynuować i rozwijać osiągnięcia, do których on doszedł i trzymać się wyznaczonej przez niego linii; w tym sensie uważałem się wówczas za gilsonistę” (241–242). Trzeba jednak podkreślić, że pierwszy w tym

wraz z metodologami i logikami, zaczęli dominować w środowisku wydziałowym (wobec usunięcia w czasach stalinowskich profesorów związanych z tomizmem tradycyjnym i lowańskim, zwłaszcza Józefa Pastuszki, Stanisława

środowisku podręcznik tego przedmiotu z roku 1948, jak wyzna sam Swieżawski we wstępie do trzeciej edycji tego dzieła, choć ukazuje wyraźnie tomistyczne preferencje jej autora, to przecież jest napisany jeszcze w dużej mierze pod wpływem tradycyjnej neoscholastyki, a nawet w duchu Christiana Wolffa (SWIEŻAWSKI 1999, 11). Swieżawski stwierdza w tym kontekście, że idzie za jego podziałem metafizyki, stąd do wykładu metafizyki ogólnej nie włącza filozofii Boga, która wg filozofa z Halle jest jedną z metafizyk szczegółowych. Przywołując zaś opracowania podręcznikowe, z których korzystał – zestawia obok siebie nazwiska tyleż Étienne’a Gilsona i Jacques’a Maritaina, co i też Josepha Gredta, autora tradycyjnego ujęcia metafizyki (SWIEŻAWSKI 1999, 30). Co więcej, wydaje się, że mimo iż przyjmuje egzystencjalną koncepcję bytu, to w rozwiązaniu tym ujawniają się elementy charakterystyczne jeszcze dla Francisco Suáreza (por. GIACON 1947, t. 2, 169–288; BORZYSZKOWSKI 1964; KUCHARCZYK 2001), który oddziałł na Wolffa (por. Paź 2002, 215–219). Rozważania dotyczące ujęcia bytu w kategoriach istoty i istnienia są bowiem poprzedzone przez analizy bytu możliwego. Swieżawski posługuje się też ważnym dla rozwiązania Suáreza pojęciem bytu stworzonego. Ten tradycjonalizm okaże się jednak zrozumiały, jeśli uwzględnimy, że Swieżawski z pism bliskiego mu Gilsona znał wówczas przede wszystkim *L’esprit de la philosophie médiévale* (1932) i *Le réalisme méthodique* (1935). Tezę o dość tradycyjnym charakterze podręcznika metafizyki Swieżawskiego, mimo świadomości wagi zmian, jakie dokonały się w badaniach metafizycznych, potwierdza także uwaga zamieszczona w autobiografii, że mimo „korekt i uzupełnień” wprowadzonych do tekstu przez Mariana Jaworskiego, z braku czasu, „aby gruntownie przedyskutować pewne punkty [...] pierwsze wydanie *Bytu* (choć wiele ma braków) uważam za bardziej »moje« od wydania drugiego” (SWIEŻAWSKI 1991, 325). Należy też pamiętać, że M. A. Krapiec, choć niewątpliwie w pierwszym okresie nawiązywał do neotomizmu w wersji egzystencjalnej sformułowanej przez É. Gilsona i J. Maritaina (KRAPIEC 1958), to przecież po latach wskaże swoją relatywną oryginalność, gdy pisze, że rozprawę habilitacyjną z roku 1951 *Egzystencjalne podstawy transcendentalnej analogii* (wydana drukiem KRAPIEC 1959, 9–159) przygotował jeszcze przed dotarciem do Polski podstawowej pracy É. Gilsona: *L’être et l’essence* (1948; wydanie polskie w 1963). Korzystał także aspektywnie z dorobku innych autorów, np. w kwestii rozumienia natury separacji, metody podstawowej dla ustalenia pojęcia bytu, odwołał się do Louisa-Bertranda Geigera (1947). Zupełnie zaś oryginalna jest jego koncepcja sądów w metafizyce, zwłaszcza sądu egzystencjalnego, oraz problematyka uzasadnień tez metafizycznych i struktura systemu metafizyki, co uwidoczniło się w pogłębieniu metodologicznym lubelskiego neotomizmu dokonany we współpracy z metodologami i logikami. To ostatnie umożliwiła zespołowa aktywność Józefa Iwanickiego, rektora KUL, a następnie ATK, oraz Jerzego Kalinowskiego, już we Francji współtwórcy – obok Georga Henrika von Wrighta – logiki deontycznej (logika norm). J. Kalinowski kierował tzw. Konwersatorium Metafilozoficznym, nawiązującym do ideałów przedwojennego Koła Krakowskiego, w którego działalność wciągnął młodszych pracowników wydziału; szczególnie aktywni to – obok Antoniego Bazylego Stępnia i Stanisława Majdańskiego – Leon Koj oraz Witold Marciszewski i Tadeusz Kwiatkowski (Stępień 1993). Właściwą obronę metafizyki w kontekście współczesnej logiki i metodologii przeprowadzili jednak w sposób zasadniczy Krapiec i Kamiński. Efektem tej współpracy metafizyka z metodologiem jest jedno z najważniejszych i najbardziej charakterystycznych dla szkoły lubelskiej dzieł *Z teorii i metodologii metafizyki* (1962), stanowiące podówczas oryginalną na skalę światową próbę sformułowania całościowo pojętej teorii i metodologii filozofii klasycznej.

Adamczyka i Czesława Strzeszewskiego), podjęto próbę pogłębionego odczytania podstawowych intuicji metafizycznych klasycznej filozofii bytu, traktowanych jako rdzeń problematyki filozoficznej, co wyznaczało specyfikę uprawianej filozofii. Wymagało to nie tylko opracowania autentycznie Tomaszowej teorii bytu (właśnie egzystencjalnej), lecz także przebadania problematyki przedmiotu filozofii i koncepcji bytu w innych ujęciach należących zwłaszcza do nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego, aż po rozwiązania różnych wersji neoscholastyki. W tym kontekście podjęto polemikę z tradycyjną wizją tomizmu ze względu na jej esencjalizm, który miał być źródłem ideologizacji filozofii, zrywającej niejednokrotnie – jak sądzono – ze światem realnym.

Rzetelną pracę historycznofilozoficzną umożliwiło wypracowanie standardów seminaryjnych oraz zbudowanie infrastruktury w formie biblioteki zakładowej. Stefan Swieżawski wiele trudu włożył w zgromadzenie, a następnie odpowiednie uporządkowanie zarówno krytycznych edycji klasyków filozofii europejskiej, jak też – w miarę możliwości – najnowszej literatury przedmiotu (zachodnioeuropejskiej, co było ewenementem w ówczesnych polskich bibliotekach), zbieranej pod kątem badań prowadzonych w tym środowisku. Wspomnienia Swieżawskiego ukazują, że w dzieło to włożył nie tylko wiele wieloletniej zapobiegliwości, lecz także i serca, które doceniali, a w dużej mierze i wspierali jego wysiłki – uczniowie, których podobnie jak umiał wybierać i promować, tak też umiejętnie wykorzystać dla potrzeb Katedry i Zakładu Historii Filozofii, a także własnych przedsięwzięć (w zakresie gromadzenia i tłumaczenia materiałów niezbędnych zwłaszcza do późniejszej monumentalnej monografii o filozofii XV wieku – zob. SWIEŻAWSKI 1993a, 102), wyjątkowo ceniąc zasługi Mieczysława Gogacza („Miecia”, jak czule pisze o swym prawdziwie „najbliższym” podówczas współpracowniku – zob. SWIEŻAWSKI 1991, 140–148). Umożliwiło to samodzielne studium przyszłym adeptom historii filozofii, w zgodzie z wysokimi wymaganiami praktykowanymi na seminarium Twardowskiego¹³ i Gilsone¹⁴, do którego „pielgrzymowali” uczniowie Swieżawskiego¹⁵.

Szczególnym przedmiotem troski Swieżawskiego było seminarium, a raczej dwa seminaria, z których pierwsze, magisterskie, miało charakter tekstowy,

¹³ Zob. WOLEŃSKI 1985, 11–12. Analogiczną praktykę komfortowych wręcz warunków w korzystaniu z biblioteki (we Lwowie z własnym kluczem do lektorium od godz. 7 do 22) mogli skonstatować uczniowie Twardowskiego w dalekim Harvardzie, dokąd podróżował np. Jan Łukasiewicz, gdzie profesorowie mieli własny pokój, a studenci własne biurko. ŁUKASIEWICZ 1998, 419.

¹⁴ Zob. SWIEŻAWSKI 1989, 106–107.

¹⁵ Zob. SWIEŻAWSKI 1991 319.

gdy tzw. seminarium wyższe (od roku akademickiego 1953/54 przekształciło się formalnie w seminarium doktoranckie) *stricto* badawczy, z czym wiązała się wyjątkowa dbałość o jego poziom metodologiczno-metodyczny, czego świadectwem jest zachowana w Zakładzie Historii Filozofii dokumentacja, obejmująca nie tylko interesującą do dzisiaj refleksję na temat procedur badawczych historyka filozofii¹⁶, lecz także materiały dotyczące personaliów członków tego seminarium, stale uzupełniane w miarę ich kariery naukowej, oraz dorobek tekstowy tych seminariów, gromadzony pieczołowicie począwszy od prac seminaryjnych. Punktem wyjścia rzetelnej formacji historyczno-filozoficznej była starannie dobrana lektura (w języku oryginalnym!¹⁷) zróżnicowanych tekstów¹⁸, najczęściej średniowiecznych, choć czytano też *Rozprawę o metodzie* i *Medytacje o pierwszej filozofii* René Descartes'a czy nośną metodologicznie pracę Gilsona (1935) *Jedność doświadczenia filozoficznego* (po angielsku – GILSON 1937). Praktyka ta była często skorelowana z tematyką wykładów monograficznych „Profesora”, jak przez lata, bez niepotrzebnych w środowisku lubelskich filozofów dookreśleń imiennych, nazywano S. Swieżawskiego. Jeśli się w końcu pamięta, że seminarium kierowane przez Swieżawskiego, lub też pozostające pod jego opieką, gdyż przez szereg lat (1958/59–1964/65) seminarium tekstowym (magisterskim) kierował M. Gogacz, a od 1975/76 Jan Czerkawski, „było czymś o wiele więcej niż zwykłą kuźnią specjalistów z zakresu historii filozofii”, bowiem

¹⁶ Zob. STRÓŻEWSKI 1997.

¹⁷ Dbłość o kompetencje filologiczne uczestników seminarium wyrażała się w egzaminacyjnym sprawdzeniu tej umiejętności przed przyjęciem na seminarium (łaciny i dwóch języków nowożytnych, jednego germańskiego i jednego romańskiego). Nic dziwnego, że Swieżawski jest skłonny stwierdzić, że poziom, jaki reprezentowali jego uczestnicy, był wyższy od studentów seminarium lwowskiego. Zob. SWIEŻAWSKI 1991, 100, 104–105. Wyrazem zacięcia językowego Swieżawskiego, obok wspomnianego tłumaczenia *Summy* Tomasza z Akwinu, był także przekład René Descartes'a *Zarzutów uczonych mężów* dokonany w związku z polską edycją *Meditationes de prima philosophia* (DESCARTES 1958), jak również współpraca w edycji słownika łaciny średniowiecznej, kierowanej przez Mariana Plezię).

¹⁸ Przedmiotem lektury na seminarium tekstowym była nie tylko *Summa Teologiczna*, *De ente et essentia* i *In librum Boethii de Trinitate* Tomasza z Akwinu, lecz także pisma należące do tak odmiennych chronologicznie i merytorycznie tradycji, jak Justyna *Dialog z Żydem Tryfonem*, Jana Szkota Eriugeny *De divisione naturae*, Alchera z Clairvaux *Liber de spiritu et anima*, Anzelma z Canterbury *Proslogion*, Awerroesa *Komentarz do „De anima” Arystotelesa*, Alberta Wielkiego *Komentarz do „De anima” Arystotelesa*, Idziego Rzymianina *Theoremata de esse et essentia*, Jana Duns Szkota *De primo principio*, Wilhelma Ockhama *De ente*, Dominika z Flandrji *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, Jana z Głogowa *Komentarz do „De Anima” Arystotelesa*, Jeana Gersona *De modis significandi*, Franciszka Silvestris z Ferrary *Komentarz do „Summy contra Gentiles” Tomasza z Akwinu*, czy Dantego Alighieri *Boska komedia* i Giovanni Pico della Mirandoli *De dignitate hominis*. Zob. WÓJCIK 1969.

„kształtowało ono określoną postawę; uczyło etosu pracy naukowej – nastawienia prawdziwościowego, poszanowania dla cudzych poglądów, postawy otwartej i tolerancyjnej”¹⁹, to rozumiało, że wydało całą rzeszę profesorów, zwłaszcza historii filozofii starożytnej i średniowiecznej (Marian Borzyszkowski, Mieczysław Gogacz, Jerzy Bartłomiej Korolec, Zenon Kałuża, Franciszek Krause, Leszek Kuc, Marian Kurdziałek, Zdzisław Kuksewicz, Tadeusz Kwiatkowski, Mieczysław Markowski, Grażyna Rosińska, Władysław Seńko, Stanisław Wielgus, Zofia Włodek, Edward I. Zieliński), choć w równej mierze także „nowożytników” (Jerzy Cygan, Marian Ciszewski, Jan Czerkowski, Bronisław Dembowski, Witold Marciszewski), co i filozofów-systematyków (Antoni B. Stępień, Władysław Stróżewski, Andrzej Woźnicki)²⁰.

Budowanie podstaw (metodologiczno-organizacyjnych) kultury historycznofilozoficznej na KUL, co Swieżawski (1991) ujmował wręcz w kategoriach „spełniania pewnej, bardzo określonej misji” (181), zostało od roku 1957 wzbogacone o równie profesjonalne kształtowanie instytucjonalnych ram działalności badawczej w zakresie polskiej filozofii XV wieku. Podejmując pomysły Konstantego Michalskiego (już z roku 1917) i Aleksandra Birkenmajera w odniesieniu do edycji rękopiśmiennych tekstów średniowiecznych, w formie *Corpus Philosophorum Medii Aevii* (ograniczonego wstępnie do łacińskich tłumaczeń dzieł Arystotelesa w postaci tzw. *Aristoteles Latinus* – zob. MARKOWSKI 1999), Swieżawski, wraz z Marianem Kurdziałkiem, już w roku 1956 dążył do stworzenia na KUL Instytutu Historii Filozofii, jako ośrodka badań nad filozofią średniowieczną w Polsce, który by przede wszystkim przygotowywał kadry do tej działalności prowadzonej we współpracy z Instytutem Filozofii i Socjologii PAN i Biblioteką Jagiellońską.

¹⁹ CZERKAWSKI 1978b, 53.

²⁰ Atmosferę rzetelnej pracy i związanych z tym wymogów łączył Swieżawski z praktyką kontaktów prywatnych z wychowankami, zespalał tym samym, jak sam wyzna, atmosferę ćwiczeń K. Twardowskiego – charakteryzującego się według Teresy Rzepey takimi cechami jego osobowości (związanymi z preferowanymi wartościami), jak „pruska dyscyplina: legalizm, powaga, obowiązkowość, odpowiedzialność, systematyczność, wytrwałość, punktualność” (RZEPA 1997, 214) – z duchem, który panował w samokształceniowych kręgach „Odrodzenia”, a więc z dbałością o takie cele ogólnowychowawcze, jak „nastawienie społeczne, życie się, umiejętność wypowiadania swych przekonań, kultura dyskusji, pozytywność myślenia, uniwersalizm i obiektywizm w ujmowaniu itd. [...]”. SWIEŻAWSKI 1991, 143. Wychowankowie spłacali dług wdzięczności swemu Mistrzowi nie tylko regularnymi corocznymi spotkaniami majowymi, lecz także dwoma zeszytami „Roczników Filozoficznych” (16, nr 1 (1968); 27, nr 1 (1979), z uzupełnioną bibliografią, s. 160–168) oraz wzruszającymi wspomnieniami w „Kwartalniku Filozoficznym” (25, nr 1 (1997)).

Zabiegi te zostały urzeczywistnione w roku 1957 w ramach Pracowni Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej przy Instytucie Filozofii i Socjologii PAN (przekształconej w roku 1960 w Zakład Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej), kierowany przez S. Swieżawskiego i Jana Legowicza, w której pracowali głównie wychowankowie S. Swieżawskiego, m.in. Jerzy Bartłomiej Korolec, Zdzisław Kuksewicz, Mieczysław Markowski, Władysław Seńko i Zofia Włodek, a której dziełem była przede wszystkim seria *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*²¹. W skromniejszej formie, przy współudziale S. Swieżawskiego, a następnie pod kierownictwem Mariana Rechowicza, Mariana Kurdziałka i Stanisława Wielgusa, w roku 1965 powstał także na KUL Międzywydziałowy Zakład Historii Kultury w Średniowieczu, początkowo nastawiony głównie na edycję i opracowanie tekstów, które ze względów ideologicznych nie były przedmiotem zainteresowania w PAN, a więc teologicznych (zwłaszcza biblijnych), prawnokanonicznych i filozoficznych z odniesieniami religijnymi (zob. WIELGUS 1996, 18).

Podsumowując swoją trzydziestoletnią działalność na KUL, S. Swieżawski stwierdzi, że postrzega ten okres jako podzielony na cztery etapy. W najwcześniejszym (mniej więcej do roku 1957) dominowała wyraźnie dydaktyka i organizacja Zakładu Historii Filozofii. W drugim okresie (do roku 1963) występuje połączenie pracy dydaktycznej z wysiłkiem nad organizacją mediewistycznych prac badawczych w zakresie historii filozofii. Trzeci etap (do roku 1970) charakteryzuje się splotem działalności naukowej (głównie refleksja metodologiczna i pisarstwo w tej dziedzinie) z zaangażowaniem w

²¹ KUKSEWICZ 1975–1988. Z przykrością trzeba stwierdzić, że w odniesieniu do pracy Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej PAN narosło wiele nieporozumień. Przede wszystkim Adam Schaff mieni się inicjatorem tego przedsięwzięcia (SCHAFF 1997, 77), gdy w istocie, dysponując wpływami w aparacie partyjno-państwowym, zezwolił na urzeczywistnienie szerokich projektów Swieżawskiego (wcześniej planowano tylko napisanie podręcznika historii filozofii średniowiecznej w Polsce), a następnie – przynajmniej uczciwie – dbał o zabezpieczenie jego materialnych podstaw. Także Ryszard Palacz, uczeń Jana Legowicza, eksponuje rolę swego nauczyciela, minimalizując funkcję S. Swieżawskiego, o którym twierdzi, że był zatrudniony w tej instytucji „przez kilka miesięcy (pół roku) na tzw. pół etatu” (PALACZ 2001, 28), gdy w istocie był to jego pierwszy etat w latach 1957–1963, który dzielił z częścią etatu na KUL, prowadząc w instytucji warszawskiej m.in. stałe seminarium (jego aktywnym uczestnikiem był m.in. Juliusz Domański (1997)). Podtrzymywaniu tej krzywdzącej opinii sprzyja fakt, że Swieżawski świadomie usuwał się w cień, m.in. na forum międzynarodowym, ustępując na rzecz Legowicza, a następnie Zdzisława Kuksewicza, ze stanowisk kierowniczych w Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, co sprawiło, że to właśnie Legowicz zbierał owoce mediewistycznych sukcesów. Zob. SWIEŻAWSKI 1991, 129–134, 269–270, 272, 300–301, 327–328; 1993a, 108–119; LEGOWICZ 1961; KUKSEWICZ 1975, 5–6; MARKOWSKI 1990, 94–95. Fundamentalny charakter, oddający logikę prac Zakładu, stanowił artykuł SWIEŻAWSKIEGO 1965.

dzieła społeczne (Sobór Watykański II, Papieska Komisja „Iustitia et Pax”, komisje Episkopatu Polski). Czwarty, ostatni okres odznaczał się ograniczeniem działalności dydaktycznej i społecznej na rzecz wytężonej pracy nad *opus magnum* (*Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*) (SWIEŻAWSKI 1991, 127). Dodajmy, ten ostatni okres kończy się w roku 1976, kiedy Swieżawski zakończył dydaktykę, a w istocie nawet w roku 1983, gdy skończył siedmiotomowe dzieło (SWIEŻAWSKI 1974–1983; 1987). Gdyby zaś do tego dodać tom poświęcony eklezjologii średniowiecznej, jak *post factum* to czynił sam jego autor, to wówczas okres ostatni trwa do roku 1985 (SWIEŻAWSKI 1990), gdy zakończył pisanie tej pomnikowej monografii i poświęcił się utrwalaniu wspomnień (SWIEŻAWSKI 1993a, 173, 323–324, 365).

2. KONCEPCJA HISTORIOGRAFII FILOZOFII

Ukazanie złożonego kontekstu historycznoorganizacyjnego naukowych poczynąń Stefana Swieżawskiego miało na celu wskazanie na ważność dwu rodzajów jego aktywności naukowej, a więc tak filozoficznej, jak i historycznofilozoficznej, ściśle zresztą ze sobą powiązanych. Na ich „marginesie” ujawniało się jeszcze „komiwojażerstwo filozoficzne”, czyli popularyzacja rzetelnie pojętej filozofii, traktowana równie poważnie, bo ujmowana również w kategoriach urzeczywistniania misji, która wymaga ogromnego trudu i związanej z tym dyscypliny życia, jako życia specyficznie filozoficznego. Na dodatek zaś, wobec dostrzeżenia faktu jedności prawdy, życie to było ściśle związane z formacją religijną, stanowiącą harmonijną jedność duchową, przesyconą kontemplacją tyleż naturalną, co i nadprzyrodzoną²².

Na poziomie *stricte* profesjonalnym Swieżawski szybko, bo już na pierwszym etapie swej działalności naukowej, odkrył, że „historia filozofii jest najwłaściwszym warsztatem naukowym filozofa” (SWIEŻAWSKI 1993d, 11). Na skupienie się po roku 1956 na badaniach historycznofilozoficznych, wydaje się, wpływ miała ówczesna sytuacja na Wydziale Filozofii KUL, w formie *pluralitas* stanowisk, niekoniecznie pozytywnie ocenianej przez Swieżawskiego, która osłabiła dominację współpracującego ściśle kręgu

²² Na temat wagi postawy kontemplacyjnej oraz jej braku w filozofii i w kulturze współczesnej, który jest ich podstawowym niedomogiem rodzącym szereg negatywnych konsekwencji zob. wywiad ze S. Swieżawskim, który przeprowadzili Karol Tarnowski i Henryk Woźniakowski: *Odrodzenie religijne – między teokracją a New Age* (1992), a także *Kontemplacja i zdradzony świat. Rozmowy z prof. Stefanem Swieżawskim*, który przeprowadził Tomasz Królak (SWIEŻAWSKI i KRÓLAK 1999).

takich autorów, jak Kalinowski, Krąpiec i Swieżawski, postulujących budowanie nowoczesnej metafizyki wykorzystującej gruntowne badania historycznofilozoficzne i logiczno-metodologiczne²³. Miała być to też filozofia pojęta autonomicznie w stosunku do teologii, co różniło ją od ideałów filozoficzno-teologicznego *compositum* w ujęciu tomizmu lowańskiego i tradycyjnego, charakterystycznego dla podręczników choćby J. Pastuszki, S. Adamczyka czy Cz. Strzeszewskiego, którzy wówczas wrócili na wydział i dążyli do odrodzenia ideałów „filozofii chrześcijańskiej”²⁴. Niezrozumienie z jakim spotkały się reformy wydziałowe (dokonane pod nieobecność twórców tej instytucji), zarówno na jej terenie, jak również u prymasa Stefana Wyszyńskiego, powracającego wówczas do aktywnego życia kościelnego²⁵, wydaje się, że skłoniło Swieżawskiego do skupienia się na budzącej mniej kontrowersji historii filozofii, zwłaszcza że – jak wskazano wyżej – pojawiła się szansa instytucjonalnego poszerzenia tej działalności, przynajmniej w formie Pracowni Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej PAN, stymulująca specjalizację badań i związane z tym ich pogłębienie, poczynając od refleksji metodologicznej.

Efektem zainteresowań S. Swieżawskiego problematyką metodologii historiografii filozofii jest *Zagadnienie historii filozofii* (1966), monumentalne

²³ Kontekst powstania egzystencjalnej koncepcji bytu i jej współczesnego twórczego odnowienia przedstawia: KAMIŃSKI 1993, 78–131. Por. MORAWIEC 1994.

²⁴ Wprost uprawianie filozofii chrześcijańskiej postulował Józef Pastuszka (1948), pierwszy dziekan wydziału. Stanowczo, choć na szczęście bardziej deklaratywnie niż faktycznie, idei filozofii chrześcijańskiej sprzeciwiał się zarówno M. A. Krąpiec („Z tego też tytułu nikt, nawet Kościół, nie może nakazać, by zdania filozoficzne różnych systemów były zgodne z artykułami wiary. Zdania filozoficzne, jako ściśle filozoficzne, są zdaniem sensownymi tylko w kontekście systemu filozoficznego i mogą być analizowane tylko w kontekście systemu filozoficznego do którego należą” – KRĄPIEC 1993, 214), jak też długoletni główny metodolog „nowej filozofii” – S. Kamiński („Filozofia ani nie służy do obrony prawd wiary, ani nie stawia sobie problemów, które rodzą się na gruncie doktryn religijnych. Teizm albo ateizm nie stanowi więc punktu wyjścia takiej filozofii”, KAMIŃSKI 1982, 88). Sam Swieżawski, akcentując racjonalną autonomię w filozofowaniu, w miejsce rozważań o „filozofii chrześcijańskiej” wolał mówić tylko o „filozofującym chrześcijaninie”, któremu kwestie do gruntownego przemyślenia podsuwa jego osobista wiara (SWIEŻAWSKI 1990b; por. JURCZYK 2000. Z czasem, w duchu encykliki Jan Pawła II *Fides et ratio*, napisanej przy niewątpliwym zaangażowaniu Josepha Ratzingera, w środowisku lubelskim wskazuje się nawet na „pozytywny i wewnętrzny wpływ wiary na podmiot filozofujący” (CHUDY 2003). Por. ZDYBICKA i ZIELIŃSKI 1979; GAŁKOWSKI 1990; DEMBOWSKI 1987; STĘPIEŃ 1960. Szerzej zob. GILSON 1988; CHOJNACKI 1955, 25–36.

²⁵ Postawa ta spotkała się z reprimendą prymasa Stefana Wyszyńskiego, który zarzucił Jerzemu Kalinowskiemu i Stefanowi Swieżawskiemu, że na KUL nie ma ani filozofii, ani chrześcijaństwa. Zob. KALINOWSKI 1997, 220–223; S. Swieżawski, *Tekst memoriału przedstawionego ustnie ks. kardynałowi Stefanowi Wyszyńskiemu przez Stefana Swieżawskiego podczas rozmowy w dn. 6 listopada 1981*, w: SWIEŻAWSKI 1991, 449–453.

dzieło, tyleż uznane za kompletne przedstawienie tytułowej problematyki, co też inspirujące do dyskusji, zwłaszcza w zakresie przedmiotu historii filozofii (zob. CZERKAWSKI 1978b, 49; KUDEROWICZ 1968, 173). Można na nie patrzeć najpierw jako na podsumowanie dotychczasowych doświadczeń historycznofilozoficznych i filozoficznych, w sensie filozofii pojętej systematycznie, zwłaszcza jako metafizyki. Równocześnie zwiastuje ono rozpoczęcie nowego etapu, skupionego pierwszorzędnie na historii filozofii, gdy problemem jest: czy i na ile była to działalność autonomiczna w stosunku do filozofii traktowanej systematycznie. Sam Swieżawski jakby się wahał we wskazaniu pierwszorzędnej podniety tej refleksji metafizycznej. Oprócz zdroworozsądkowo pojętej potrzeby przemyślenia sensu i sposobu dotychczasowej działalności, co było zrozumiałe u pięćdziesięcioletniego wówczas uczonego, dzieło to stanowiło podsumowanie i pogłębienie zbiorowej refleksji nad wykuwaniem relacji: metafizyka i historia filozofii, co wyznaczało tematykę prac dyplomowych pisanych tyleż na seminarium S. Swieżawskiego, co i M.A. Krąpca. W tym kontekście pisze Swieżawski:

[...] stanowi ono próbę wykazania roli, jaka w całokształcie badań naukowych, w szczególności wśród dyscyplin filozoficznych, przypada historii filozofii. Potrzeba tu było sięgnąć głęboko i pokusić się o pokazanie racji bytu historii w ogóle, a na tym tle historii filozofii, także filozofii (i teologii) historii (SWIEŻAWSKI 1993d, 13).

To pozwala stwierdzić, że było to – już nawet na poziomie deklaracji autora tej monografii²⁶ – dzieło filozofa, który zna i rozumie zmiany, które dokonały się w zakresie metafizyki, poczynając od dwudziestowiecznej refleksji nad naturą nauk humanistycznych i wykorzystywanych tam narzędzi badawczych, szczególnie w ujęciu Wilhelma Diltheya, Heinricha Rickerta i Wilhelma Windelbanda. Podkreślili oni swoistość humanistyki wobec przyrodoznawstwa, uwidaczniającą się z jednej strony na poziomie metody, akcentując znaczenie opisu tego co jednostkowe w procesie intuicyjnie pojętego tzw. rozumienia, obejmującego wartościowanie (idiografizm wobec nomologicznego

²⁶ „Nie należy zapominać, że właściwy tok rozważań mieszczących się w tej książce dotyczy studium dziejów *filozofii* i że rozważania te są wyrazem zainteresowań filozofa zajmującego się dziejami uprawianej przez niego wiedzy. Problematyka historyczna jest tu podporządkowana tematyce i dociekaniom filozoficznym i historyczno-filozoficznym. Książka, którą oddaję w ręce Czytelnika, jest książką zasadniczo filozoficzną; nie omawia się w niej tego, co wypełnia takie lub inne działy dziejów filozofii, lecz rozważa się samo teoretyczne zagadnienie historii filozofii i jej uprawiania”. SWIEŻAWSKI 1966, 8.

kauzalizmu), a z drugiej – dostrzegli znaczenie swoistości przedmiotu humanistyki jakim jest kultura²⁷. Nieprzypadkowo także po latach Swieżawski stwierdzi, że była to „praca *stricte* filozoficzna”, a nawet „jedyna [jego – SJ] twórcza praca filozoficzna”, ale głównie w zakresie filozofii historii, która nawiązuje co prawda do Tomasza z Akwinu, ale w dialogu ze współczesną filozofią, w czym zresztą widzi przykład modelowego filozofowania przyporządkowanego dzisiejszym wymogom²⁸.

Monografia ta miała równocześnie źródła *stricte* historycznofilozoficzne. Precyzując zasady metodologii i metodyki pracy historyka filozofii wykorzystywała refleksję zrodzoną zwłaszcza na tzw. seminarium wyższym skupiającym doktorantów Swieżawskiego, w którym jednak uczestniczyli niejednokrotnie ówcześni wykładowcy Wydziału Filozofii KUL. Ten historycznofilozoficzny motyw wiązał się z poszerzającymi się wówczas w Polsce badaniami nad różnymi dziedzinami kultury średniowiecznej, także w zakresie filozofii, którym Swieżawski tworzył – wzmiankowane wyżej – instytucjonalne podstawy. Poważne badania zespołowe, zakreślone na wiele lat, wymagały podjęcia najpierw pogłębionej refleksji metodologicznej, a następnie stymulowały powstanie monumentalnych *Dziejów filozofii europejskiej XV wieku*, ukazujących panoramę historycznofilozoficzną, a praktycznie także – historycznokulturową myśli XV wieku, stanowiącą wygodny punkt odniesienia badań dwu wspomnianych ośrodków badawczych, czyli w PAN i na KUL. Równocześnie ta druga, wielotomowa monografia miała

²⁷ Zob. PAWŁOWSKI 1977; KMITA 1978; IGGERS 1971; 1993. Nieprzypadkowo też Zbigniew Kuderowicz, który po latach potraktuje metodologię historii filozofii w ujęciu Władysława Tatar-kiewicza jako przejaw „humanistyki rozumiejącej” (KUDEROWICZ 2003), toczył w recenzji *Zagadnienia historii filozofii* „spór o historię filozofii jako dyscyplinę humanistyczną”; KUDEROWICZ 1968.

²⁸ „Jedyną twórczą pracą filozoficzną, której dokonałem [...] jest moje *Zagadnienie historii filozofii*. Jest to praca *stricte* filozoficzna. Wydaje mi się, że dałem w niej przykład, jak należy uprawiać dziś filozofię, pozostając zwolennikiem św. Tomasza. Podjąłem się w niej próby zsyntezowania i posunięcia naprzód problematyki z zakresu filozofii historii. W tym celu – przyjmując zasadniczy fundament w postaci Tomaszowego realizmu – przeprowadziłem dyskusję z możliwie całą filozofią współczesną. Dlatego też w *Zagadnieniu historii filozofii* św. Tomasz cytowany jest nie więcej niż 15 razy na ponad 900 stronach tekstu, natomiast mnóstwo jest odniesień do autorów współczesnych. Wydaje mi się, że właśnie tak należy dziś uprawiać filozofię – pozostając przy tym w ścisłej łączności z myślą Tomasza”. Choć w tym kontekście S. Swieżawski uznał *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku* za „pracę z historii filozofii” (SWIEŻAWSKI 1996, 27–28), to przecież w innym kontekście wskazał bardziej ogólnie: „całe moje zainteresowanie metafizyką i mediewistyką filozoficzną zostanie trafnie określone jako próba dotarcia do zagubionego współcześnie sedna myśli filozoficznej i kultury” (SWIEŻAWSKI 1993a, 374; zob. też SWIEŻAWSKI i BAJER 1985).

umożliwić sprawdzenie zasadności wypracowanej uprzednio metodologii (SWIEŻAWSKI 1966, 41–43; 1993d, 12–21; 1991, 294–295).

Takie z jednej strony „filozoficzne”, a z drugiej – „historyczne” podejście w zakresie budowania metodologicznych podstaw historiografii filozofii wymagało podjęcia całej mnogości tematów, począwszy od sprecyzowania tak samej natury historii, jak i filozofii, a następnie określenia miejsca historii filozofii w całokształcie dyscyplin naukowych, zwłaszcza znów – historycznych i filozoficznych. Przede wszystkim należało wypracować w tym kontekście właściwą koncepcję historii filozofii w zakresie jej przedmiotu, metody, zadań i funkcji w całokształcie kultury (SWIEŻAWSKI 1992), z czym wiąże się tak sama koncepcja filozofii dziejów, jak i koncepcja filozofii dziejów filozofii, istotna w kwestii wykorzystania historiografii filozofii w filozofii pojętej systematycznie. Łączyć się z tym będzie problem wartościowania nie tylko w humanistyce jako takiej, lecz jeszcze bardziej w zakresie formułowania ocen poszczególnych doktryn filozoficznych, czy też fundujących je założeń w rozwoju filozofii. Dopiero na tak szerokim tle Swieżawski opracuje metodykę pracy naukowej historyka filozofii, czyli jego usprawnień teoretycznych i praktycznych (por. SWIEŻAWSKI 1993b).

U podstaw zarówno rozumienia historii, jak i historii filozofii czy wreszcie filozofii dziejów filozofii, stawia Swieżawski to samo przesłanie uniwersalizmu i realizmu, które nakazuje widzieć źródło badań historycznych w faktach historycznych, ujmowanych pieczołowicie w całej ich różnorodności. Pozwala to z jednej strony widzieć przedmiot historiografii w „człowieku w całym bogactwie jego twórczości”, dbając o poszanowanie jednostkowości i niepowtarzalności (jednorazowości) zdarzeń, by wiernie i dogłębnie – choć wciąż aspektywnie (historycznie) – ujmować całą „przeszłość człowieka”, tyleż w kategoriach socjologii historycznej, co historii uniwersalnej. Równocześnie, przy całym respekcie dla wszelkich pragmatycznych interpretacji historii jako nauki, pozwalającej przecież na porządkowanie przeszłości, by pomagała w życiu (szkoła „Annales”), Swieżawski upatruje cel historiografii przede wszystkim w sferze teoretycznej. Dlatego też historia wyczerpuje się, po wskazaniu autentyczności i wiarygodności starannie dobranych źródeł, w wypowiedziach stwierdzających pewne fakty dziejowe oraz w wypowiedziach te fakty wyjaśniających (interpretacja wyjaśniająca) (SWIEŻAWSKI 1966, 76–80, 86–87, 100–101, 115–126, 148–151, 204–210). Ze względu na ten ostatni element, gruntowna historiografia jest uwikłana filozoficznie, co wymaga jednak starannego odgraniczenia tych dwu typów wypowiedzi oraz określenia natury służebnych funkcji filozofii wobec histo-

riografii (SWIEŻAWSKI 1966, 256–274), której ostatecznym zwieńczeniem jest filozofia dziejów, ukazująca ich sens i prawa rozwojowe (SWIEŻAWSKI 1966, 455–482).

Jaka ma więc być historiografia filozofii, która by spełniała wymogi satysfakcjonujące jednocześnie historyka i filozofa; by nie tylko była dyscypliną pomocniczą filozofii, metafizologiczną, ale – nade wszystko – istotną formą uprawiania samej filozofii (pojętej systematycznie), w czym – wydaje się – należy upatrywać najistotniejszego wymiaru filozoficznej historii filozofii, rozwijanej wszechstronnie przez Swieżawskiego.

Swieżawski nie tworzy metodologii historii filozofii w próżni²⁹. Polemizuje z jednostronnymi jej ujęciami, dostrzegając wszakże uniwersalistycznie ich aspektywną wartość, poczynając od „historiografii krytycznej literatury filozoficznej”, czyli historiografii piśmiennictwa filozoficznego, jako „odmładzającej, hartującej i urzekającej zarazem kąpiel w źródłach, domagającej się wielkiego mozołu i ogromu erudycji, którą wciąż pomnaża”. Jednocześnie polemizuje z tezą („wielu ludzi”), że „studium źródeł filozoficznych jest tym samym co studium dziejów filozofii”. Podobnie sądzi nie tylko o „dziejopisarstwie anegdotycznym”, ale nawet o biografistyce historyczno-filozoficznej czy o nierównie szerzej traktowanej historii kultury, zwłaszcza „kultury umysłowej”, w której, podobnie jak w poprzednim przypadku, może się zatracić „to, co stanowi ich najistotniejszą treść i wartość, a czego nie zobaczy i nie ujmie nikt poza historykiem, który jest zarazem filozofem i który kieruje się w swych badaniach potrzebami filozofii”. Co więcej, Swieżawskiego nie zadawała nawet historiografia „poglądów filozoficznych”, postulowana przez tak „rasowych” filozofów jak choćby Henri Bergson (zob. BERGSON 1969), wnikać do głębi systemowych ujęć poszczególnych myślicieli, odsłaniając ich „jedyną, centralną intuicję, czyli prostą myśl, a raczej wizję filozoficzną, tłumaczącą nam całość danej filozofii, jeśli potrafimy ją odszukać i wyrazić swoimi słowami”, czy też – Arthura Onckena Lovejoya (1938), szukającego „serca” poszczególnych filozofii.

Dążąc do ukazania rozwiązania pośredniego pomiędzy pozytywistyczną historiografią faktograficzną a idealistycznym budowaniem konstruktu przedstawiającego deterministycznie pojętą linię rozwojową jedynej prawdziwej filozofii (Hegel), Swieżawski nawiązuje zwłaszcza – co zwykli podkreślać jego komentatorzy – do koncepcji É. Gilsona (KURDZIAŁEK

²⁹ Zob. dalszy ciąg wywodów, z którego pochodzą przywoływane niżej cytaty, w których Swieżawski omawia krytycznie poszczególne typy historii filozofii aż po koncepcję É. Gilsona. SWIEŻAWSKI 1966, 291–336.

1968, 11), bardziej jednak przez niego urzeczywistnionej w praktyce historiograficznej niż opracowanej teoretycznie (CZERKAWSKI 1965), mimo że nie docenił on ambitnego zamiaru opracowania metodologii historiografii filozoficznej podjętego przez polskiego „gilsonistę” (zob. SWIEŻAWSKI 1991, 392–393). Za Gilsonem wyróżnia Swieżawski bowiem dwa etapy badań historycznofilozoficznych, chyba jednak reinterpretując w praktyce skrajnie filozoficzną wizję drugiego, filozoficznego poziomu tych badań tak, że może ona w praktyce zadowolić też „rasowego” historyka, co ujawni się jednak znów bardziej w praktyce historiograficznej Swieżawskiego niż w jego teorii metodologii historii filozofii. Choć bowiem postuluje na pierwszym etapie „zajęcie się z największą sumiennością zbadaniem, czyli stwierdzeniem, odtworzeniem, zrozumieniem i wyjaśnieniem wszelkich zaistniałych poglądów filozoficznych”, to przecież zdaje sobie sprawę, że już na tym poziomie „musimy mieć wyraźnie sformułowane kryterium filozoficzności”. Jak się okaże, nie będzie w tym ostatnim przypadku chodzić tylko o zdroworozsądkowe, indukcyjne rozumienie tego, co należy do filozofii – co już nie jest rzeczą prostą wobec krańcowo różnych koncepcji filozofii – ale o wyróżnienie ponadczasowo trwałych elementów ujawniających się w zróżnicowanych dokonaniach poszczególnych filozofów. Stanowią one przejaw „dziejów jednej, uniwersalnej filozofii, głęboko różniącej się od dziejów całej mnogości poglądów filozoficznych i sposobów filozofowania, których mnogości dostarcza nam etap pierwszy”. Wskazuje bowiem, bez słowa krytyki, że Gilson stwierdza, iż „każdy filozof w swym osobistym, historycznie uwarunkowanym doświadczeniu filozoficznym porusza takie zagadnienia filozoficzne, głosi takie twierdzenia, których treść jest już pozaosobista, należy więc do filozofii w ogóle, jednej i nieosobowej, choć powstaje w historycznie i personalnie konkretnej refleksji filozoficznej danego filozofa”. Gilson skłonny jest nawet wyróżniać pierwsze zasady (*first principles*), z natury swej niezmiennie, bo niezmienna jest metafizyczna struktura rzeczywistości, gdy historia filozofii dotyczy samych konkretnych przejawów filozofowania (GILSON 1937, 318). Upoważnia go to do następnego fundamentalnego sformułowania, które konstytuuje tzw. właściwą historię filozofii: „Wydaje się zatem, że aczkolwiek idee filozoficzne nie istnieją nigdy niezależnie od filozofów i ich filozofii, są one do pewnego stopnia niezależne zarówno od filozofów, jak od ich filozofii”. Filozofia składa się z pojęć filozofów, z nagej, bezosobowej konieczności zarówno ich treści, jak i ich związków („concepts of philosophers, taken in the naked, impersonal necessity of both

their contents and their relations”). Dzieje tych pojęć i ich powiązań stanowią historię samej filozofii („history of philosophy itself”) (GILSON 1937, 208).

Taka, rzecz można, „właściwa” historia filozofii nie jest jednak pozytywnym uogólnieniem efektów badawczych wszelkich możliwych procedur historiograficznych, ale wspięciem się na poziom jakościowo wyższy, przypominający heglowską koncepcję rozwoju jednej prawdziwej filozofii, deterministycznie wchłaniającej i kreującej nowe fakty filozoficzne logicznie ze sobą powiązane. Swieżawski jednak, świadomy takich podobieństw, broniąc się przed popadnięciem w hipostazy charakterystyczne dla idealizmu, wskazuje na rolę tekstualnych studiów, poczynawszy od krytycznej edycji źródeł po analizy genetyczno-systemowe³⁰, choć nie kwestionuje, że historyk jest „«skazany na filozofowanie», ilekroć chce zrozumieć poglądy, które mu przekazuje historyczny materiał źródłowy” (za Raymondem Aronem). Nie ukrywa przy tym tego faktu, lecz wprost przeciwnie, na gruncie filozoficznie potraktowanej historii filozofii domaga się od jej badacza sformułowania i wyraźnego ukazania osobistych przekonań filozoficznych. Ujawnia się to już na najniższym poziomie, jakim jest wybór źródeł, przez wskazanie, które teksty mają wartość filozoficzną. Trzeba bowiem „mieć bardzo precyzyjne i subtelne narzędzia i sposoby, aby w każdym wypadku móc stwierdzić filozoficzność lub niefilozoficzność badanego materiału”. Z dwu zaś możliwych sposobów wskazania tego, co filozoficzne bądź odpowiednio do przekonań właściwych badanej epoce, bądź też przyjmując dzisiejsze rozumienie filozofii, Swieżawski opowiada się wyraźnie za drugim ujęciem. W praktyce – ponieważ także współcześnie nie ma zgody co do jednej koncepcji filozofii – historyk filozofii winien dokonać wyboru mu właściwej; co więcej, w imię uczciwości intelektualnej powinien ją „w jakimś «wstępie» do swoich studiów historycznych wyraźnie wyłożyć, aby nie narazić się na zarzut ukrytego przemycania określonych poglądów filozoficznych”. Wskazując zaś na meandry wyróżniania tego, co filozoficzne w kulturze XV wieku, w której

³⁰ „Nie tylko nie wolno pomijać żadnego działu studiów, ale należy je wszystkie uprawiać w sposób najwłaściwszy, czyli najbardziej do każdego z nich dostosowany. Znajdzie się więc w tej pierwszoetapowej historiografii poglądów filozoficznych cała erudycja i najbardziej drobiazgowa faktografia, dotycząca wszelkich uwarunkowań twórczości filozofów, znajdą się wszystkie studia dotyczące literatury filozoficznej z całym krytycyzmem i subtelnością badań filologicznych, znajdą się możliwe najwnikliwiej i najwszechstronniej opracowane biografie filozofów – ale to wszystko na to tylko, aby uzyskać możliwie najpewniejszą i najpełniejszą podstawę tekstową i faktyczną do odtworzenia i interpretacji całego oszałamiającego bogactwa dających się stwierdzić, jako zaistniałe, poglądów filozoficznych”. SWIEŻAWSKI 1966, 307–308. Na temat specyfiki i znaczenia tzw. historii literatury filozoficznej, której przedmiotem są teksty filozoficzne zob. SWIEŻAWSKI 1966, 354–366.

elementy filozoficzne były nierzadko bardziej dojrzałe w tekstach teologicznych niż filozoficznych, gdyż w pierwszym przypadku były one dziełem bardziej dojrzałych mistrzów, którzy, odpowiednio do ówczesnej pragmatyki uniwersyteckiej, zwykli się przenosić z wydziału sztuk na wydział teologii (bardziej prestiżowy i lepiej opłacany), stwierdzi – wbrew historykom traktującym filozofię jako „pewien zmienny i w czasie narastający zbiór pytań i twierdzeń faktycznie wypowiedzianych w pewnym określonym czasie przez określonych ludzi”, gdyż „spośród wszystkich zarejestrowanych w określonym czasie i przestrzeni wybieramy tylko te, które tam i wówczas określano jako filozoficzne” (zob. INGARDEN 1952, 274) – że historyk nie tylko powinien posługiwać się „aktualną, posiadaną [...] i ujawnioną przez niego koncepcją filozofii”, lecz także „każdy historyk filozofii winien sprecyzować i ujawnić choćby sam przed sobą swoje *credo* filozoficzne”, mimo iż to nie jest praktyka bynajmniej powszechna. Trzeba bowiem posługiwać się precyzyjną koncepcją filozofii, odpowiadającą współczesnym standardom, pozwalającą nie tylko wyróżnić w określonym tekście, choćby logicznym czy literackim, treści uznane za filozoficzne, ale nawet przekładać je na język filozoficzny, akceptowany przez historyka filozofii, który musi być jakoś równocześnie filozofem³¹.

Wybór tego, co filozoficzne, mimo iż zostanie dokonany zgodnie z osobistymi przekonaniem filozoficznymi historyka filozofii, nie ma jednak, zdaniem Swieżawskiego, nic z subiektywistycznej dowolności. Owo dążenie do „ujęcia poznawczego nieosobowych esencji” – jak w duchu Gilsa przywołuje opinię Martiala Guérout, wg którego mają być one właściwym przedmiotem badań historycznych (a nie konkretne, jedyne i niepowtarzalne stanowiska filozoficzne, związane z osobami zajmującymi te stanowiska, choćby i badane od strony ich treści)³² – znajduje wyraz w metodzie „kwestionariusza

³¹ SWIEŻAWSKI 1965, 49–53. Postawa ta różni się od metody charakterystycznej dla W. Tatar-kiewicza, który choć podkreśla aktywność historyka na każdym z etapów uprawiania historii filozofii, to bliska mu jest idea maksymalnej bezstronności w ujęciu zróżnicowanych stanowisk, szanująca ich specyficzną naturę, niezależnie od specyfiki filozofii wyznawanej przez historyka filozofii. Zob. TATARKIEWICZ 1971, 63–86. Por. GOGACZ 1977; JADACKI 1986; DEMBOWSKI 1997.

³² Nic dziwnego, że np. w badaniach filozofii Kartezjusza ujawnią się dwa podejścia. Podejście systemowe (por. CZARNAWSKA 1987) jest charakterystyczne właśnie dla M. Guérout (1953). Podobnie dla Émile’a Bréhiera (1940 [1950], 49, 53, 75), który dążąc do „zrozumienia systemu”, pomija przyczyny jego powstania, w tym drugim aspekcie stając się raczej „psychologiem, socjologiem, ekonomistą niż filozofem”, oraz uznaje nadto, iż analiza przyczyn dopuszczalna jest tylko do tego, co przygodne, a nie tego, co istotne w filozofii. Różni się od nich radykalnie praktyka Ferdinanda Alquié, który postuluje „przeniesienie porządku systemowego, ku któremu dąży myśl kartezjańska, do porządku czasowego, w którym się ona rozwija”, co traktuje jako podążanie

filozoficznego”, opracowanej na wspomnianym „wyższym seminarium” prowadzonym przez Swieżawskiego na KUL dla doktorantów³³. Wg tych ustaleń, wyróżnienie elementów filozoficznych stosownie do współczesnego rozumienia filozofii „jest możliwe dopiero wówczas, gdy filozofia na odpowiednio długim odcinku swego rozwoju sama wyznaczy pewien zespół zagadnień, które będą powtarzały się we wszystkich systemach, i które – w sposób mniej lub bardziej wyeksplikowany – będą zawsze suponowane jako konieczne przesłanki wszystkich tez danego systemu”. Oznacza to w praktyce, że z tego kręgu zagadnień określanych jako filozoficznie, odpadnie wiele problemów występujących w dokonaniach „historycznych”. Co więcej, za „filozoficzną” zostanie uznana tylko metafizyka pojęta systemowo, w pewnej mierze też teoria poznania. W praktyce będzie oznaczało to poddanie wnikliwej analizie tych systemów, w których tak potraktowane elementy filozoficzne zostały omówione „najszerzej, najpełniej i, stosunkowo, najbardziej bogato”, „odrzucając to, co nie należy do filozofii bytu”. Wtedy to dopiero, unikając błędnego koła, za filozoficzne uzna się to, co „narzuciła sama historia”. W gruncie rzeczy tzw. „siatka metafizyczna” nie tylko „zawiera wszystkie problemy dotyczące filozofii bytu”, lecz także „została ułożona w oparciu o system filozoficzny św. Tomasza”, co jednak nie oznacza, że „siatka jest tomistyczna, lecz że system Tomasza zawiera taki materiał, który pozwala na zredagowanie pytań, dających się postawić każdemu innemu, badanemu od strony filozofii bytu systemowi filozoficznemu”. Nic też dziwnego, że autorem „siatki metafizycznej” był najbardziej kompetentny metafizyk w środowisku KUL, czyli M.A. Krąpiec. Tylko wtórnie potraktowano natomiast tzw. kwestionariusz historyczny, który jest użyteczny „w osobnej dziedzinie historii filozofii, całkowicie różnej od przedstawionej dotychczas dziedziny badań interpretacyjnych”, która „bada teksty od strony historii piśmiennictwa filozoficznego”, gdyż „badania te zbliżają się do filozofii tylko w sposób «zewnętrzny», w tym mianowicie sensie, że badają teksty, o których wiadomo, że należą do literatury filozoficznej”. Nic więc dziwnego, że na seminarium przestrzegano przed zbytnim rozbudowaniem badań genetycznych (nagannie potraktowana „wpływologia”). Nadto, choć historia literatury filozoficznej jest dyscypliną przygotowawczą do drugiego

krok w krok za Kartezjuszem i dochowywanie wierności jego rozwiązaniom, a co można uznać za przykład historii literatury filozoficznej (ALQUIÉ 1989, 10–11).

³³ Ostateczny kształt uwag zbierających metodologiczno-metodyczne osiągnięcia seminarium Swieżawskiego, opublikowanych w „Kwartalniku Filozoficznym”, nadał Władysław Stróżewski (1997), który posłużył się materiałami protokołantów systematycznie opracowywanymi przez Tadeusza Kwiatkowskiego. SWIEŻAWSKI 1966, 702–703, przyp. 74.

etapu badań, to przecież jest od niej zależna, gdyż zawdzięcza jej określenie tego, co należy do filozofii, niezależnie od tego, czy odpowiednio do tak specyficznym pomyślanej filozoficzności w badanych przez nią tekstach problemy filozoficzne występują czy też nie. Choć autorzy kwestionariusza dopuszczają możliwość, a nawet potrzebę jego doskonalenia, przez wzbogacenie go o coraz bardziej szczegółowe pytania, odpowiednio do stopnia bogactwa odpowiedzi znajdujących w badanym tekście, to jednak generalnie są przekonani o jego niezastępowalności, co przesądza o zdecydowanie filozoficznym charakterze historiografii filozofii uprawianej tą metodą.

Mimo tych deklaracji, Swieżawski w istocie zespala wizję Gilsona z ideałami metodologii historii filozofii postulowanymi przez Nicolaia Hartmanna, gdyż badania przedsiębrane na jej najwyższym piętrze dotyczą w równej mierze „nieosobowych esencji”, jak chce Gilson, co i „problemów filozoficznych”, akcentowanych przez Hartmanna. Swieżawski bowiem wydaje się dzielić z Hartmannem przekonanie, że w przebiegu dziejów filozofii istnieją, obok przemijających obrazów świata, także trwałe osiągnięcia. Między zaś nimi zachodzi związek wykraczający poza różnice systemów i epok. Wreszcie, w dalszej perspektywie można odróżnić w tych dokonaniach prawdę od błędów, choćby Hartmann odnosił tę możliwość zasadniczo do epigonów określonego nurtu retrospektywnie oceniających jego dzieje³⁴. Wybór tej opcji metodologicznej, dystansującej się wg Hartmanna od „historii myślicieli”, nie był jednak przypadkowy, bowiem sięga przynajmniej praktyki historiograficznej Wilhelma Windelbanda (1892), bliskiego Swieżawskiemu w zakresie samej metodologii historiografii pojętej ogólnie³⁵.

Stefan Swieżawski, wskazując na empirycznie stwierdzalny fakt nie tylko obecności w dziejach filozofii „istotnego nerwu twórczości filozoficznej”, lecz także „bardzo powolnego, ale stałego rozwoju problematyki”, występuje jednak przeciwko traktowaniu dziejów filozofii jako zespołu tez filozoficznych i systemów filozoficznych (por. PALUCHOWSKI 1967), charakterystycznego dla „zamkniętej” i „dogmatycznej” koncepcji historiografii filozofii. W duchu ujęcia „otwartego” i „pluralistycznego” odnajduje w badanej filozofii „pytania dawniej już postawione, i wreszcie te, które są nowe w stosunku do pytań filozoficznych dawniejszych”. Zaznacza też, że „przy akcencie położonym w badaniu filozofii na tezach zachodzi poważna obawa pominięcia i przeoczenia wielu ważnych i twórczych filozoficznie pytań”,

³⁴ HARTMANN 1936. Zob. NOCUN 1998, 67–87. Por. GELDSETZER i HÜBNER 1989, 1410–1416.

³⁵ Praca Wilhelma Windelbanda nosi podtytuł *Geschichte der Probleme und der zu ihrer Lösung erzeugten Begriffe*.

a „wraz z pytaniami uwydatnią się i osiągnięcia, które są zawsze próbami odpowiedzi na postawione jawnie lub milcząco pytania”, choćby te zdarzały się niezmiernie rzadko, jak rzadko pojawiają się genialne umysłowości. Równocześnie za Hartmannem podkreśla, że „«duch zobiektywizowany», a więc także wszelkie problemy i pojęcia, nie ma istnienia niezależnego, lecz uzależniony jest w istnieniu zarówno od realnych twórców (czyli wytworów: tekstów, dzieł artystycznych itp.) wyrażających go, jak i od «żywego ducha», czyli myślących, konkretnych ludzi”, co znakomicie koresponduje z sygnalizowaną wcześniej tezą, iż podmiotem dziejów jest twórczy człowiek, w czym można zauważyć przejaw personalizmu i realizmu właściwego filozoficznym podstawom historiografii Swieżawskiego (1966, 337–354).

Stwierdzenia te mają kapitalne znaczenie tak w zakresie samej metodyki historiografii filozofii, jak też wartościowania konkretnych przejawów filozofowania w dziejach filozofii, która inną formę winna przyjąć u historyka filozofii, a inną u filozofa systematyka, co w ostatnim przypadku wiąże się z równie ważnym problemem możliwości – czy wręcz konieczności – wykorzystania przez niego osiągnięć historiografii filozofii.

Opowiedzenie się przez Swieżawskiego za koncepcją historiografii filozofii, której przedmiotem mają być problemy filozoficzne, ujawniające się w ich zróżnicowanej aktualizacji w poglądach poszczególnych filozofów, sprawi, że doceniając wagę wskazanej wyżej „siatki” metafizycznej”, postulował – wbrew ustaleniom poczynionym na seminarium historii filozofii – tworzenie kwestionariusza za każdym razem nowego, dostosowanego do badanego tekstu, nawet kwestionariusza metafizycznego, choćby dalej – za Gilsonem – najbliższa mu była warstwa metafizyczna w badanych tekstach (por. SWIEŻAWSKI 1966, 744–751). Swieżawski stwierdzi kategorycznie, stwarzając tym samym pole do badań w zakresie suwerennie potraktowanej historii literatury filozoficznej i analiz podejmujących historię poszczególnych dyscyplin filozoficznych:

Nie istnieje jeden uniwersalny dla całej historiografii filozofii kwestionariusz; przeciwnie, zestaw pytań, które należy zadawać źródłom, dla każdego typu badań historyczno-filozoficznych musi być inny. Innego rodzaju kwestionariusze konstruują historyk poglądów filozoficznych i badacz właściwych dziejów filozofii; głęboko różnić się będą pomiędzy sobą kwestionariusze, którymi posługują

się historycy metafizyki, logiki, epistemologii, filozoficznej antropologii, etyki czy estetyki (SWIEŻAWSKI 1966, 746)³⁶.

Kategoryczność tej wypowiedzi, w zestawieniu z przedstawioną wyżej filozoficzną wizją historii filozofii, nasuwa myśl, że została ona sformułowana pod wpływem specyfiki tekstów należących do kultury filozoficznej XV wieku (różnej od filozofii tzw. złotej scholastyki XIII wieku), którą z czasem zajął się Swieżawski. Myśl ta generalnie była bowiem nieporównanie uboższa w zakresie problematyki metafizycznej, jeśli nie liczyć renesansowego neoplatonizmu i nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego, co sprawi, że znaczenia nabierze historia piśmiennictwa filozoficznego czy doktryn filozoficznych, bardziej dbała o specyfikę poszczególnych okresów i poglądów filozofów rozważanych integralnie.

W zakresie wartościowania podejmowanego przez historyka filozofii, Swieżawski, zgodnie z sygnalizowanym wyżej przekonaniem o istotnej roli elementu aksjologicznego w badaniach humanistycznych, stwierdza, że jest on obecny na wszystkich etapach procedur historycznofilozoficznych, poza samym ustalaniem faktów, ale nie już w „wyborze faktów, w badaniu ich uwarunkowań, w ich rozumieniu, wyjaśnianiu i interpretacji”. W duchu Gilsone wskaże jednak na dwojaki charakter tej oceny, odpowiednio do dwupoziomowego charakteru procedur historycznofilozoficznych. W pierwszym przypadku dotyczy to tylko wartości konkretnych dokonań historyka filozofii „z uwagi na większą lub mniejszą ważność dla zrozumienia, wyjaśniania i interpretacji badanych poglądów filozoficznych”, gdy na drugim etapie wartość przedsięwzięć historycznych dotyczy „jak najgłębszego i jak najwyraźniejszego wyodrębnienia i ujęcia pewnych zasadniczych typów filozofii w ich historycznym urzeczywistnianiu się i rozwoju”, a nadto czy przyczyniają się one do „uchwycenia zależności pewnych twierdzeń do świadomie wybranych lub tylko milcząco założonych podstawowych filozoficznych wyborów”. Istotne są w tym ostatnim przypadku procedury redukcyjne, polegające na szukaniu dla wyraźnie wyeksplikowanych tez ich przesłanek właśnie w zakresie owych bardziej podstawowych wyborów filozoficznych, które nie muszą być wprost sformułowane przez autora badanych tez³⁷ (SWIEŻAWSKI 1966, 810–813).

³⁶ Jakże inaczej brzmią zalecenia sformułowane na seminarium historii filozofii: „metoda nazwana tu stosowaniem «siatki metafizycznej» da się odnieść do absolutnie każdego tekstu, nawet takiego, którego tradycyjnie o żadną «filozoficzność» się nie posądza”. STRÓŻEWSKI 1997, 215.

³⁷ Por. tyleż lapidarne, co równie wnikliwie uwagi odnośnie do procedur historyka filozofii pracującego nad tekstem filozoficznym wypracowane na seminarium prowadzonym przez S. Swieżawskiego: GOGACZ 1966; 1964.

Zdecydowanie inna ma być ocena poszczególnych dokonań ujawniających się w dziejach filozofii podejmowana przez filozofa systematyka, który analizuje je w aspekcie użyteczności poznania prawdy. Historyk filozofii, znający dzieje problemów i usprawniony w badaniu zależności między teoriami, może pokazać, że dana teza miała w historii pewną liczbę konkretyzacji. Dotyczy to przede wszystkim tez stanowiących logicznie pojęty punkt wyjścia poszczególnych systemów filozoficznych. Rolą historyka filozofii jest wówczas badanie konsekwencji filozoficznych tych tez, ujawniających się tak na gruncie systemu filozoficznego stworzonego przez filozofa, który – świadomie czy też nie – założył owe punkty wyjścia, jak też w innych systemach, zakładających jednak owe pierwotne rozstrzygnięcia. Analizy dotyczące zwłaszcza konsekwencji płynących z przyjętych w dziejach koncepcji bytu to dla filozofa systematyka swoiste „laboratorium” doskonalące jego warsztat, w szczególności bowiem pozwalające mu przy pomocy tego doświadczenia historycznego zobaczyć wnioski, jakie płyną z jego fundamentalnych rozwiązań filozoficznych spotykanych w dziejach filozofii. Stąd, zwłaszcza historia filozofii pojęta, jako filozoficzna historia filozofii, jest nie tylko istotną nauką pomocniczą filozofii (rodzaj metafizologii – por. CIENIAWA 1968), niezbędną w kształceniu filozoficznym, lecz także istotną formą rzetelnych badań filozoficznych (SWIEŻAWSKI 1966, 589–597; por. GOGACZ 1964, 54–55). Nie przypadkowo więc w środowisku filozofów KUL chętnie wykorzystywana jest metoda historyczna, która służy wypracowaniu własnego stanowiska w dyskusji z rozwiązaniami mu opozycyjnymi lub też bliskimi punktowi dojścia tych rozważań.

W tym kontekście istnieje jednak niebezpieczeństwo manipulowania w ocenie dokonań konkretnych przedsięwzięć filozoficznych bez ich gruntownej analizy. Dlatego też Jan Czerkawski, następca Swieżawskiego na katedrze Wydziału Filozofii KUL, eksponuje rolę historii doktryn filozoficznych (stanowiącej wyższe piętro od historii kultury filozoficznej). Wg niego „właściwa historia filozofii” byłaby tylko jakąś „refleksją nad historią doktryn filozoficznych”. Poważne studia w zakresie ostatniej z wymienionych dziedzin mają zabezpieczać przed ahistoryzmem stwierdzeń na ostatnim piętrze historiografii filozofii, w tym sensie, że umożliwiają źródłowy, kontekstowy i erudycyjny wgląd (niejako od wewnątrz) w badaną doktrynę, co z kolei przeciwdziała ocenianiu jej w świetle jakiejś innej doktryny, która miałaby być ostatecznym punktem odniesienia dla wszelkich innych. Tym samym badania te zapobiegają traktowaniu elementów różnych od zakładanej koncepcji filozoficznej tylko jako zbioru błędów filozoficznych (zob. CZERKAWSKI

1965). Trzeba wszakże zaznaczyć, że postawa ta jest jednak zgodna nie tylko z deklaracjami Gilsona, który nakazywał odróżniać względne z natury rzeczy autorytety filozoficzne, oceniane odpowiednio do ich wartości, od niepowątpiewalnego autorytetu słowa Bożego³⁸, lecz również z poglądami Swieżawskiego, który z kolei – równie deklaratywnie – przestrzegał przed przechodzeniem w wartościowaniu z płaszczyzny historycznofilozoficznej na filozoficzną, a nawet przestrzegał przed niebezpieczeństwem wprowadzania do tych procedur elementów pozafilozoficznych, aż po ideologiczne (SWIEŻAWSKI 1966, 810–812)³⁹.

W tym kontekście staje kwestia faktycznego stosunku Swieżawskiego do filozofii Tomasza z Akwinu i tomizmu, często poruszana przez tego autora. Wydaje się, że w tej sprawie można dostrzec pewną ewolucję, jednak dotyczy ona „bardziej stawianych akcentów niż zasadniczej postawy” (CZERKAWSKI 1978b, 47)⁴⁰. Długoletnie studia nad Tomaszem z Akwinu nie tylko pozwoliły Swieżawskiemu odkryć oryginalność i głębię jego myśli, zagubioną przez następców, ale także był on dla Swieżawskiego osobistym przewodnikiem filozoficznym. Nic dziwnego, że dbał o upowszechnianie jego myśli, nawet w ośrodkach, w których rozwijano dokonanie Akwinaty, nie troszcząc się jednak dostatecznie o ujawnianie jego myśli w sposób integralny, a także dramatycznie postrzegał wszelkie próby blokowania tego stylu filozofowania, zachęcając do poznania jego myśli, co traktował jako element rzetelnej formacji filozoficznej⁴¹. Jeśli jednak w pracy *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dbając o wiernie przedstawienie poglądów samego Tomasza, osąd o jego dziele pozostawia czytelnikowi, to przecież przez „Słowo wstępne” przebija przekonanie o „nieprzemijającej i aktualnej wartości” tego dokonania (SWIEŻAWSKI 1983b, 9–10). Przywiązanie do integralnie ujętych poglądów św. Tomasza potwierdzają uwagi związane z okresowymi wykładami na KUL po przejściu na emeryturę, na temat różnych aspektów tomizmu, gdy stwierdzi:

³⁸ É. Gilson, *God and Philosophy*, London: Oxford University Press 1941; toż jako: *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa: Pax 1948, s. 403).

³⁹ Por. wywiad S. Swieżawskiego, który przeprowadził Kazimierz Wóycicki (SWIEŻAWSKI i WÓYCICKI 1984).

⁴⁰ Swieżawski w sposób maksymalnie otwarty stawia kwestię swego stosunku do Tomasza i tomizmu; zob. m.in. SWIEŻAWSKI i WEKSLER-WASZKINEL 1997; SWIEŻAWSKI i KAROŃ-OSTROWSKA 1999.

⁴¹ Przykładowo kilkakrotnie formułował memoriały do Episkopatu w sprawie gruntowności nauczania filozofii na KUL i w seminariach duchownych. Zob. SWIEŻAWSKI 1993a, 14.

[...] na studiach filozoficznych na KUL-u, tej zyskującej już sławę placówce tomizmu, doszło [...] do paradoksalnej sytuacji: wybitni profesorowie filozofii-tomiści poruszają w wykładach swoją własną wizję zagadnień filozoficznych, niewątpliwie opartą na założeniach św. Tomasza, ale nie utożsamiającą się z poglądami Akwinaty. Na wykład jego poglądów pozostaje minimalne kwantum czasowe w kursorycznym wykładzie historii filozofii średniowiecznej (SWIEŻAWSKI 1993a, 219).

Równocześnie wskazuje „jak potężne i skuteczne są siły przeciwstawiające się wszelkim próbom umacniania i głębokiej odnowy filozofii św. Tomasza z Akwinu”, i jak silna jest „koalicja antytomistyczna”, również i w obrębie Kościoła (SWIEŻAWSKI 1993a, 346), gdyż „w bardzo wielu środowiskach hasło «Tomasz z Akwinu» lub «tomizm» działa jak czerwona płachta na byka. Ten niewidzialny mur niechęci jest jedną z głównych przyczyn paraliżujących wiele znakomitych i ważnych inicjatyw”, stąd wskazuje na fakt „istnienia i mechanizmu działania w dzisiejszym świecie tych uniwersalnych zagrożeń (np. akcja masonerii)”⁴². W kontekście zaś promowania antytomistycznych przekonań filozofów pokroju Józefa Tischnera pisał:

[...] zadaję sobie [...] pytanie: jakie są przyczyny faktu, że autorzy o orientacji i o tupecie, jakie występują u Tischnera, znajdują u nas i za granicą poparcie, a zwłaszcza wydawców, którzy publikują przekłady ich prac – ci zaś, którzy reprezentują inne poglądy i są mniej agresywni nie mogą pokonać oporu i trudności, które nie pozwalają im wyjść z impasu⁴³ (SWIEŻAWSKI 1993a, 346).

Podobne uwagi można znaleźć w odniesieniu do dokonań Józefa Marii Bocheńskiego, z kręgu filozofii analitycznej, ocenianych przez Swieżawskiego jako „fideistyczne i antymetafizyczne” czy „minimalistyczne i fideistyczne”, gdy wskaże, że „inteligencja, błyskotliwość i tupet nie zawsze idą w parze z głębią i z bezwzględny uznaniem prymatu prawdy”⁴⁴ (SWIEŻAWSKI 1993a, 436).

⁴² Wprost w tym kontekście przywołuje opinię Leszka Kuca, o którym sądzi, że „najlepiej i bardzo konkretnie miał świadomość istnienia i mechanizmu działania w dzisiejszym świecie tych uniwersalnych zagrożeń (np. akcja masonerii)”. SWIEŻAWSKI 1993a, 341.

⁴³ Dodajmy jednak, że niekiedy S. Swieżawski był wobec filozofii Józefa Tischnera nastawiony bardziej spolegliwie, widząc w jego polemice z tomizmem, przejaw, bliskiej sobie „awersji do tomistycznej «drętwej mowy» i do tomizmu esencjalistycznego”. SWIEŻAWSKI 1996, 31. Por. SWIEŻAWSKI 1955–1957. Por. też argumentację J. Tischnera w polemice z tomizmem: TISCHNER 1982a, 1982b; 1982c.

⁴⁴ Por. syntetyczne uwagi dotyczące kryzysu współczesnej kultury – SWIEŻAWSKI 1993a, 390–391.

Jeśli jednak np. w rozmowie z Romualdem J. Wekslerem-Waszkinelem, na pytanie którego z klasyków filozofii ceni najbardziej i którego zachciałby polecić studiującej młodzieży, stwierdzi kategorycznie, że „z całą pewnością najbardziej ceni św. Tomasza z Akwinu!”, to jednak doda jednym tchem, iż „bynajmniej nie proponuje go wszystkim”, wzywając do ustawicznych poszukiwań. Poznanie w zakresie gruntownych studiów historii filozofii, uprawianej jako historia problemów, ma umożliwić wolny wybór rozwiązań lepszych, by ostatecznie zdecydował *veritatis splendor*, np. w zakresie koncepcji *esse* w ujęciu Martina Heideggera czy Tomasza z Akwinu (SWIEŻAWSKI 1996, 21–22). Równocześnie Swieżawski mocno występuje zarówno przeciwko preferencji ujęć podręcznikowych, jak i przeciw przejawom ideologizacji tomizmu, któremu nadawano niejednokrotnie „stemplek kościelny” jako filozofii urzędowej, „nakazanej przez wiarę i tę wiarę zakładającą”, a tym samym „odbierając wielkiej myśli Tomaszowej jej charakter autentycznie filozoficzny, wolny, prawdziwościowy”, w miejsce rzetelnego studium doktryny św. Tomasza, z uwzględnieniem pogłębionego kontekstu historycznego i metodologicznego (SWIEŻAWSKI 1993a, 115, 437)⁴⁵. Dlatego, broniąc przeciw filozofii na Soborze Watykańskim II, podczas trwania którego ujawniły się nie tylko tendencje niechętnie tomizmowi, ale nawet anty-, czy przynajmniej afilozoficzne, stwierdzi potrzebę zastąpienia „epoki tomistycznej” przez „epokę Tomaszową”⁴⁶.

W tym kontekście ujawnia się krytyka nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego jako filozofii wprowadzonej przez papieża Mikołaja V, stopniowo obejmującej wszystkie uczelnie kościelne, programowo uzgadnianej z prawdami wiary i stanowiącej fundament chrześcijańskiej teologii. Mimo, że S. Swieżawski pioniersko wskazuje na genezę tego zjawiska w europejskiej kulturze filozoficznej⁴⁷, w którym upatruje przejaw ideologizacji

⁴⁵ Podobnie w rozmowie z Romanem J. Wekslerem-Waszkinelem (1997) przeciwstawi się jakiegokolwiek próbie „powrotu filozofii św. Tomasza na mocy jakiegokolwiek (czy czyjegokolwiek) nakazu!”, bowiem „żadna filozofia, która chce być i pozostać filozofią – to samo odnosi się zresztą do teologii – nigdy nie może być nakazana, narzucona, przestaje być filozofią”, gdyż „jedynie w atmosferze wolności można odnaleźć prawdę, dojrzeć jej pełny blask”. SWIEŻAWSKI 1996, 21.

⁴⁶ Zob. wydaną wspólnie z Jerzym Kalinowskim *La philosophie l'heure du Concile* (Paris: Société d'éditions internationales, 1965).

⁴⁷ Zob. SWIEŻAWSKI 1971; por. SWIEŻAWSKI 1974–1983, t. 1, 221–245, t. 3, 58–83. Instruktywny zarys rozumienia specyfiki metodologicznej nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego, zwanego „drugą scholastyką”, w Kościele katolickim oraz jej dziejów, z wyakcentowaniem polskich realiów dają: CZERKAWSKI 1978a; 1992, 153–227; OGONOWSKI 1985. Por. JANEK 2003, 106–149; GIACON 1944–1947; DI VONA 1968.

filozofii gubiącej swą wolność, to przecież wydaje się, że – niestety – nie jest to opinia dostatecznie wszechstronna. Ocenia bowiem drugą scholastykę przede wszystkim z punktu widzenia współczesnej mu wizji metafizyki, a także niedostatecznie uwzględnia rolę niebezpieczeństw dla Kościoła płynących ze strony piętnasto- i szesnastowiecznego rozchwiania w filozofii i teologii. Dotyczyło to nie tylko naturalistycznych interpretacji arystotelizmu, groźnych w aspekcie sporu o nieśmiertelność duszy (awerroizm, aleksandrynizm), ale przede wszystkim wpływu ideologicznie zorientowanego neoplatonizmu renesansowego, związanego z hermetyzmem i magią. Gubił on swoistość chrześcijaństwa jako doktryny i drogi zbawienia w synkretyczno-gnostyckich próbach zbudowania *prisca teologia* (Giovanni Pico della Mirandola), tożsamej z *docta religio* (Marsilio Ficino)⁴⁸. Podobnie niebezpieczny był ideologicznie traktowany humanizm, usiłujący niejednokrotnie rugować filozofię ze studium teologicznego tak dalece, że widzi się nim nie tylko prekursora reformacji (zob. TRINKAUS 1974), ale nawet przejaw „major Reformation”, wobec „minor Reformation”, jakim ma być reformacja we właściwym sensie (zob. ENNO VAN GELDER 1961; DICKENS 1966, 67). Wydaje się w końcu, że traktując nowożytny arystotelizm chrześcijański i związaną z nim eklezjologię, akcentującą rolę hierarchii w Kościele, zwłaszcza instytucji papieża, jako przejaw ideologicznego traktowania nauki, w istocie sprowadza ją (w duchu Karla Poppera) do ideologii politycznej, upatrując w mechanizmach stabilizujących, podejmowanych przez hierarchię kościelną, przejaw eklezjologii politycznej, której przeciwstawia mistycyzująco-republikańską wizję Kościoła. Z niedoceniań roli instytucji religijnej wynikają także zbyt jednostronne – jednak – oceny, np. sprawy Jana Husa czy Martina Lutra, na co wskazywał choćby Mieczysław Markowski (1993).

Pogłębione analizy nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego wskazują także, że nie był on narzuconym przez hierarchię kościelną prostym powrotem do średniowiecza, ale dziedziczył znakomite osiągnięcia renesansowej hermeneutyki (filologia, historia), jak np. w przypadku Pedro da Fonseca (zob. GRYŻENIA 1995; GIACON 1953; LOHR 1995; 1976). Nie był to

⁴⁸ Choć Paul Oscar Kristeller (1985, 89–149) słusznie wskazuje, że wbrew racjonalistyczno-naturalistycznym ujęciom kultury renesansu była ona przesycona czynnikami religijnymi, to August Buck dostrzeże równie słusznie, iż była to nierzadko religijność nieortodoksyjna. Jeśli bowiem wykresponuje się znaczenie mądrości nadanej ludziom przez Boga w pierwotnym objawieniu, co umożliwia poszukiwanie *communis religio*, to nietrudno dostrzec, że postawa taka prowadzi jednak nierzadko do relatywizacji chrześcijaństwa czy wręcz do synkretyzmu obniżającego wartość tradycyjnej religijności, a z całą pewnością do jej antropomorfizacji (BUCK 1984).

również system, który funkcjonował tylko w Kościele katolickim, jak to na zasadzie *pars pro toto* zdaje się sugerować S. Swieżawski, ale trwały paradygmat charakterystyczny dla większości uniwersytetów europejskich, w więc typowy także dla uczelni protestanckich, gdzie Francisco Suáreza – chyba nie z miłości do jezuitów – nazywano „księciem i papieżem wszystkich metafizyków” („omnium metaphysicorum princeps ac papa”)⁴⁹. Nic więc dziwnego, że J. Czerkowski, który w odróżnieniu od S. Swieżawskiego – źródłowo skupionego na scholastyce wieków XIII–XVI, a rozciągającego swe oceny na dokonania drugiej scholastyki doby Soboru Trydenckiego i osiągnięcia późniejsze⁵⁰ – podjął się badania rękopisów XVI–XVIII wieku, stwierdza w sposób wyważony: „Arystotelizm ten uczył całego szeregu cennych dyspozycji intelektualnych: ścisłości, jasności w formułowaniu myśli oraz pewnego typu dociekliwości”. Jeśli zaś istotnie filozofowie scholastyczni hamowali rozwój nauki przez niechęć do fizyki eksperymentalno-matematycznej, to przecież równocześnie bronili logiki formalnej, a nade wszystko kontynuowali badania metafizyczne, od których – niestety – odchodziła nierzadko myśl nowożytna (CZERKOWSKI 1978a, 314). Współcześnie wskazuje się także na szerokie włączanie do wykładu przez nowożytnych arystotelików (zwłaszcza przy studium matematyki) ciekawostek przyrodniczych, dbając jednak, by nie naruszyć zasadniczo cennej przecież systemowości wykładu filozofii, zwłaszcza gdy stanowiła ona integralną jedność z teologią chrześcijańską⁵¹. Przywoływane zaś przez Swieżawskiego groźby formułowane wobec przeciwników drugiej scholastyki nie dotyczą wszakże braku wierności wobec tomizmu, ale – wprost – opozycji wobec poglądów Arystotelesa, który był naczelnym autorytetem w bogactwie ścierających się twórczo szkół w obrębie nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego. Na dodatek, gdy pojawi się groźba kary śmierci, to jest ona formułowana przez sądownictwo świeckie. Choć zaś brzmi rzeczywiście dramatycznie, to przecież skuteczności w jej egzekucji nie można porównywać ze sprawnością współczesnej administracji⁵². Podobną atmosferę stałej podejrzliwości czy

⁴⁹ Zob. WOLLGAST 1993, 180–187. Por. szerzej LOHR 1988, 179–192; ESCHWEILER 1928; LEINSLE 1988.

⁵⁰ Zob. S. SWIEŻAWSKI 1993e; 1993f. Zob. szerszy kontekst dydaktyki filozofii w dobie panowania nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego: LOHR 1988; BALDINI 1998a; 1998b.

⁵¹ Zob. z dokumentacją: F. DE DAINVILLE 1954, 6–21, 109–123; 1978, 323–391; BALDINI 1999; FISCHER 1978; PLEČKAITIS 1993; LISIAK 2003; BARGIEL 1986; PAWLIKOWSKA-BROŻEK 1974; BIENKOWSKI 1987.

⁵² Zob. np. uchwałę parlamentu paryskiego, czyli sądu okręgu paryskiego, potwierdzającego zarządzenie Uniwersytetu Paryskiego z 1601 r., grożącego karą śmierci krytykom Arystotelesa w latach 1610, 1624 i 1629, gdyż „on peut choquer les principes de la philosophie d’Aristote dans

wręcz oporu wobec filozofii i nauki nowożytnej można dostrzec także na gruncie ortodoksji luterkańskiej i petyzmu⁵³, stąd w uczelniach protestanckich, i to jeszcze w drugim dziesięcioleciu wieku XVIII, ocenia się filozofię w aspekcie jej konsekwencji teologicznych⁵⁴, np. zauważając istotne trudności w asymilacji Kartezjańskiej koncepcji materii do nauki o Eucharystii⁵⁵. Równolegle jednak w uczelniach obu wyznań uwidacznia się reformatorski nurt tzw. *philosophia recentiorum*, choć wcześniejszej w szkołach protestanckich⁵⁶.

Zagadnienie historii filozofii S. Swieżawskiego, stanowiące swoistą sumę tytułowej problematyki, spotkało się, głównie jednak w Polsce, z dość żywym odzewem, bowiem ukazało się kilka pogłębionych i publicystycznych recenzji⁵⁷, zarówno wywodzących się z kręgów marksistowskich, jak i chrześcijańskich, czego wyrazem jest też poważna sesja zorganizowana na Akademii Teologii Katolickiej⁵⁸. Jednak od roku 1968 tak dalece wyciszono promocję tej pracy, że Państwowe Wydawnictwo Naukowe, które ją opublikowało, nie tylko nie odpowiedziało na propozycję jej edycji w języku angielskim i hiszpańskim, lecz nawet pozostały nakład skazało na przemiał, stąd nieliczne egzemplarze stanowiły swoiste „białe kruki” (SWIEŻAWSKI 1993a, 21, 38–39, 53, 296). Gdyby pominąć uwagi pisane z punktu widzenia ideologicznego, eksponujące bowiem potrzebę specyficznie pojętych badań genetycznych dla wskazania absolutyzowanych wręcz uwarunkowań społecznych procesu filozofowania (KUDEROWICZ 1968; CIENIAWA 1968), niewątpliwie trzeba jednak zwrócić uwagę tak na próby precyzacji metodyki historiografii filozofii poczynione przez Mieczysława Gogacza⁵⁹, jak też na postulowane przez Jana Czerkawskiego rozbudowanie znaczenia historii doktryn filozoficznych, idące jednak tak daleko, że w istocie przesłania ono pierwszorzędne znaczenie tzw. właściwej historii filozofii, jako historii problemów, ograniczając ją tylko – jak wskazano wyżej – do „refleksji nad

choquer ceux de la théologie scolastique reçue dans notre religion”. GUSDORF 1969, 144. Por. CZERKAWSKI 1978a, 282. Francuskie władze świeckie były niechętne kartezjanizmowi aż do roku 1715. Zob. BROCKLISS 1987, 353.

⁵³ Zob. BIZER 1965.

⁵⁴ Zob. SALMONOWICZ 1978; BIEŃKOWSKA i BIEŃKOWSKI 1973, 56–78; OGONOWSKI 1985, 149–163. Na temat specyfiki argumentacji używanej przez nowożytnych arystotelików w krytyce filozofii nowożytnej zob. np. BARGIEL 1989; 1990, 1999.

⁵⁵ Zob. ARMOGATHE 1977.

⁵⁶ Zob. S. JANECEK 1998.

⁵⁷ Zob. PALUCHOWSKI 1967; STAWIŃSKI 1967.

⁵⁸ *Sprawozdanie z posiedzenia naukowego* 1967.

⁵⁹ Zob. przyp. 37.

historią doktryn filozoficznych”⁶⁰. Tak jak wymienieni przed chwilą autorzy, filozoficzny charakter interpretacji historiografii filozofii Swieżawskiego eksponuje również Witold Marciszewski, który także był uczestnikiem jego seminarium. Wskazuje on na trudności w sformułowaniu jednoznacznej interpretacji poglądów nawet wybitnych myślicieli, którzy nierzadko popadają wręcz w sprzeczności, gdy „skończony umysł” musi ująć i wyrazić „nieskończony ogrom rzeczywistości będącej do ogarnięcia”. Wierny podstawowej zasadzie hermeneutycznej swego mistrza, zaleca korzystać z kwestionariusza pytań „formułowanych w aparaturze pojęciowej tego systemu filozoficznego, który akceptuje dany historyk jako filozof o określonych poglądach” („dyrektywa świadomego wyboru punktu widzenia”), co stwarza możliwość formułowania „obrazu punktu, do którego można się zbliżyć z wielu kierunków, to znaczy wychodząc od rozmaitych układów pytań i pojęć” (MARCISZEWSKI 1997).

3. PODSUMOWANIE, CZYLI SŁOWO O PRAKTYCE BADAWCZEJ

W końcu, choćby hasłowo, można zapytać na ile sam Swieżawski urzeczywistnił własne wymogi metodologiczne w dziele, do którego przygotowaniem miało być *Zagadnienie historii filozofii*, czyli w siedmiu, a gdyby uwzględnić *Eklezjologię późnośredniowieczną na rozdrożu* (1990), to nawet w ośmiu tomach *Dziejów filozofii w XV wieku* (SWIEŻAWSKI 1974–1983; SWIEŻAWSKI 1987), czego redakcyjnym uzupełnieniem jest tom *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku* (SWIEŻAWSKI 1983a)⁶¹. Mimo, że w tym ciągu tematycznym można dostrzec elementy filozoficznie pojętej historiografii, zwłaszcza w wyeksponowaniu wartościująco ukazanej realistycznej teorii bytu i krytycznej oceny drugiej scholastyki, to przecież panuje zgodna opinia, iż jest to dzieło z zakresu historii kultury filozoficznej. Jego przedmiotem jest różnobarwna panorama historii kultury renesansu tak dalece, że ta wszechstronność obrazu pozwala wyrokować o całości formacji renesansowej. Omawia ono bowiem *transitus* między średniowieczem a nowożytnością w sposób satysfakcjonujący badaczy obydwu okresów, jak też ukazuje w przekonujący sposób jego swoistość⁶².

⁶⁰ Zob. CZERKAWSKI 1965.

⁶¹ Zob. recenzję KOROLEC 1990. Innym rozumowanym streszczeniem tej monumentalnej serii, choć – wydaje się – zbyt daleko odchodzącym od oryginału, jest opracowanie PROKOPOWICZ 1990.

⁶² Np. Janusz Stanisław Pasierb (1975) widzi w tym opracowaniu „wizerunek, utrzymany w typie wielkich syntez historycznych”, dający „przedstawienie wielkiej panoramy myślowej

Wprost zagadnienie statusu metodologicznego tych badań podniesie Bohdan Cywiński, także jeden z uczniów S. Swieżawskiego, który widzi w nich „syntezę filozofii określonego stulecia i określonego – choć bardzo szerokiego – kręgu kultury i myśli ludzkiej”. Swieżawski, świadomy wielu możliwych dróg historiografii, „nie pisze ani historii wybranego kierunku czy szkoły filozoficznej, ani historii określonego filozoficznego problemu, przedstawia natomiast fragment dziejów filozofii tak, jak rozwijała się ona, uwikłana w miąższ historii politycznej i historii myśli”. Co więcej, dodaje Cywiński, „decydując się na taki wybór tematu, sytuuje [Swieżawski – SJ] swą narrację na pierwszym z dwóch etapów wyróżnianych przez Gilsona w procesie twórczym historyka filozofii: w obrębie badania zaistniałych poglądów filozoficznych, od których dopiero przejść wolno ku badaniu abstrakcyjnych, teoretycznych związków między pojęciami i ideami filozoficznymi”. Równocześnie jest to jednak: „własna syntetyczna wizja epoki. Właśnie wizja, obraz, nie opis. Autor raczej pokazuje, niż referuje, poglądy filozoficzne przedstawione w kontekście warunkujących je okoliczności historycznych – żyją, nie są [one – SJ] jedynie martwymi wypreparowanymi elementami tej czy innej teoretycznej struktury porządkującej”. Zrozumiałe więc, że takie plastyczne przedstawienie tematu „ułatwia lekturę czytelnikowi spoza wąskiego grona specjalistów”. Nic też dziwnego, że wbrew zaleceniom formułowanym przed laty na seminarium historii filozofii, Swieżawski obszernie i wszechstronnie potraktuje złożone uwarunkowania analizowanych poglądów filozoficznych, tym samym występując przeciw filozoficznie pojętej historii filozofii badającej owe „bezosobowe esencje”, co Gilson wyraził w zaleceniu „reason never surrenders but to itself” (CYWIŃSKI 1974).

Opinie te nie są przypadkowe; są zgodne bowiem z zamierzeniem autora tej monumentalnej monografii, o której sam Swieżawski mówi, że jest „przewodnikiem po problematyce filozoficznej», typowej dla europejskiego XV wieku”. Nadto, jako materiał źródłowy Swieżawski – co jest poniekąd zrozumiałe wobec ogromu przedsięwzięcia, lecz niezgodne z ideałami historii potraktowanej źródłowo – potraktuje opracowania tej tematyki; dodajmy wszakże, że w przypadku pierwszego tomu jest to „tylko” czterysta prac w językach kongresowych. Natomiast związek z historią problemów filozoficznych ujawnia się w zgrupowaniu omawianej tematyki w formie właści-

stulecia, kiedy to ustalały się jakości konstytuujące duchowy klimat epoki nowożytnej” (171), zaś Juliusz Domański (1997) powie wprost, że w przedsięwzięciu tym „Profesor Swieżawski z doksografa klasycznej filozofii scholastycznej przekształcił się w historiografa nie tylko filozofii, ale także szeroko rozumianej kultury intelektualnej i duchowej pogranicza wieków średnich i epoki nowożytnej” (42). Por. GIEYSZTOR 1975; GÓRSKI 1975; WÓYCICKI 1978; KAMIŃSKI 1977.

wej poszczególnym dyscyplinom filozoficznym (teoria poznania, filozofia bytu, Boga, przyrody i etyka) i metafizycznym (metodologia nauk). Stąd też, wydaje się, że w dziele tym urzeczywistnia Swieżawski – przynajmniej po części – ideał historiografii filozofii wypracowany w drugim ośrodku, z którym był ściśle związany przez szereg lat, czyli w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, gdzie zrodziła się koncepcja historii filozofii jako historii idei, czyli socjologicznie zorientowanej historii intelektualnej, a nawet historii światopoglądu. Swieżawski dbał jednak – w sposób nieporównanie staranniejszy niż dokonania typowe dla tego środowiska – o autonomię i integralność badanej filozofii, podporządkowaną w kręgu warszawskim antropologii społecznej przesyconej duchem historyzmu i socjologizmu (zob. SITEK 2000).

Pora za S. Swieżawskim postawić kropkę nad „i” i zapytać o wartość historii filozofii. W pięknym szkicu wygłoszonym na 40-lecie Wydziału Filozofii KUL, omawiającym *Rolę historii filozofii w kulturze*, wskazał on, że 1) historia problemów filozoficznych jest dla filozofa „niezastąpionym środkiem niezmiernie wprost poszerzającym nasze własne «laboratorium» refleksji filozoficznej”, bowiem to „dzięki historii nasz warsztat osobisty zwielokrotnia się o całe wieki narastającego wysiłku twórczego tysięcy ludzi parających się tą dziedziną”; pozwala zarówno ukazać konsekwencje przyjętych założeń, jak też przestrzega przed błędami popełnionymi przez naszych, nawet nieraz nierównie genialniejszych, poprzedników. Równocześnie jednak wskazuje, 2) iż wysokie wymagania stawiane historykowi filozofii, uprawiającemu przecież dyscyplinę tyleż filozoficzną, co i historyczną, są znakomitą zaprawą w kształtowaniu wielu wymiarów kultury humanistycznej. Kształtując zaś formację filozoficzno-humanistyczną, historia filozofii 3) sprzyja kształtowaniu autentycznego człowieczeństwa, co stanowi niezbędne podłoże życia religijnego, odsłaniając przy tym bogactwo „znaków czasu”, w których winno się ono urzeczywistnić⁶³.

BIBLIOGRAFIA

- ALQUIÉ, Ferdinand. 1989. *Kartezjusz*. Tłum. Stanisław Cichowicz. Warszawa: IW Pax.
- ARMOGATHE, Jean-Robert. 1977. *Theologia cartesiana. L'Explication physique de l'eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*. La Haye: M. Nijhoff.
- BALDINI, Ugo. 1998a. „Die Philosophie an den Universitäten”. W: *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*. T. 1: *Allgemeine Themen, Iberische Halbinsel, Italien*, red. Jean-Pierre Schobinger, 621–668. Basel: Schwabe.

⁶³ Zob. SWIEŻAWSKI 1992.

- BALDINI, Ugo. 1998b. „Die Philosophie und die Wissenschaften im Jesuitenorden”. W: *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*. T. 1: *Allgemeine Themen, Iberische Halbinsel, Italien*, red. Jean-Pierre Schobinger, 669–770. Basel: Schwabe.
- BALDINI, Ugo. 1999. „The Development of Jesuit „Physics” in Italy, 1550-1700. A Structural Approach”. W: *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Conversations with Aristotle*, red. Constance Blackwell i Sachiko Kusakawa, 248–279. Aldershot: Ashgate.
- BARGIEL, Franciszek. 1986. *Wojciech Tytkowski SJ i jego „Philosophia curiosa” z 1669 r.* Kraków: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego.
- BARGIEL, Franciszek. 1989. „Problem ateizmu i nieśmiertelności duszy ludzkiej w pracach Jerzego Gengella SJ (1657-1727)”. *Rocznik Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie* 2: 33–41.
- BARGIEL, Franciszek. 1990. „Geneza i przyczyny ateizmu według Jerzego Gengella SJ (1657-1727)”. *Rocznik Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie* 3: 101–127.
- BARGIEL, Franciszek. 1999. „Jerzego Gengella SJ (1657-1727) rozprawa o nieśmiertelności duszy ludzkiej”. *Forum Philosophicum* 4: 235–264.
- BERGSON, Henri. 1969. *L'intuition philosophique*. W: Henri Bergson. *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, 66–79. Paris: Les Presses universitaires de France.
- BIENKOWSKA, Barbara, i Tadeusz BIENKOWSKI. 1973. *Kierunki recepcji nowożytnej myśli naukowej w szkołach polskich (1600-1773)*. Cz. 1: *Przyrodoznawstwo*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- BIENKOWSKI, Tadeusz. 1987. „Polscy przedstawiciele «scientia curiosa»”. *Rozprawy z Dziejów Oświaty* 30: 5–34.
- BIZER, Ernst. 1965. „Reformed Orthodoxy and Cartesianism”. *Journal for the History of Theology and the Church* 2: 20–82.
- BORZYM, Stanisław. 1993. „Krytycy szkoły lwowsko-warszawskiej”. W: Stanisław Borzym. *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, 231–255. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BORZYM, Stanisław. 2003. „Elzenberg wobec szkoły lwowsko-warszawskiej”. W: Stanisław Borzym. *Przeszłość dla przyszłości*, 263–271. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- BORZYSZKOWSKI, Marian. 1964. „Koncepcja bytu w metafizyce Suareza”. *Studia Warmińskie* 1: 393–407.
- BREHIER, Émile. 1940 [1950]. *La Philosophie et son passé*. Paris: Alcan.
- BROCKLISS, L. W. B. 1987. *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. A Cultural History*. New York: Clarendon Press 1987.
- BUCK, August. 1984. „Christlicher Humanismus in Italien”. W: August Buck. *Renaissance – Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten*, 23–34. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- CHUDY, Wojciech. 2003. „Filozofia chrześcijańska – rozum i wiara”. W: Jan Paweł II, *Fides et ratio. Tekst i komentarze*, red. Tadeusz Styczeń i Wojciech Chudy, 283–303. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- CHOJNACKI, Piotr. 1955. *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*. Warszawa: IW Pax.
- CIEŃKAWA, Stanisław. 1968. „Historiografia filozofii – metafizyka – filozofia”. *Studia Filozoficzne* 12 (1): 184–195.
- CYWIŃSKI, Bohdan. 1974. „Perypetie piętnastowiecznych klerków”. *Znak* 26 (12): 1644–1646.

- CZARNAWSKA, Mirosława. 1987. „Analiza systemowa jako sposób podejścia do tekstu filozoficznego”. *Studia Filozoficzne* 21 (1): 73–83.
- CZERKAWSKI, Jan. 1965. „Gilsonowska koncepcja historii filozofii”. *Roczniki Filozoficzne* 13 (1): 61–78.
- CZERKAWSKI, Jan. 1978a. „Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku”. W: *Studia z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu*, red. Stefan Swieżawski i Jan Czerkowski, 263–314. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- CZERKAWSKI, Jan. 1978b. „Profesor dr Stefan Swieżawski”. *Biuletyn Informacyjny KUL* 7 (1): 43–54.
- CZERKAWSKI, Jan. 1992. *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*. Lublin: RW KUL.
- CZERKAWSKI, Jan, i Przemysław GUT, red. 2006. *Stefan Swieżawski, Osoba i dzieło*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- CZERKAWSKI, Jan, i Stanisław JANECZEK. 2003. „Historiografia filozoficzna”. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. T. 4, red. Andrzej Maryniarczyk i in., 500–508. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- CZERNY, Janusz. 1990. *Kazimierz Twardowski – współtwórca brentanowskiego programu filozofii*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- DAINVILLE, François de. 1954. „L’Enseignement des mathématiques dans les Collèges des Jésuites de France du XVI^e au XVIII^e siècle”. *Revue d’Histoire des Sciences* 7 (1): 6–21.
- DAINVILLE, François de. 1978. „L’Enseignement scientifique dans les collèges des Jésuites de France du seizième au dix-huitième siècle”. W: *L’Éducation des Jésuites (XVI^e-XVIII^e siècles)*, red. Marie-Madeleine Compère, 323–391. Paris: Éditions de Minuit.
- DEMBOWSKI, Bronisław. 1987. „Chrześcijanin filozofujący”. *Roczniki Filozoficzne* 35 (1): 309–319.
- DEMBOWSKI, Bronisław. 1997. „Ciągłe aktualny podręcznik historii filozofii”. W: Bronisław Dembowski. *Spór o metafizykę i inne studia z historii filozofii polskiej*. 288–291. Wrocław: Wrocławskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- DESCARTES, René. 1958. *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*. T. 1–2. Tłum. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, Stefan Swieżawski, Izydora Dąmbska. Warszawa: PWN.
- DICKENS, Arthur G. 1966. *The English Reformation*. London: Batsford.
- DI VONA, Piero. 1968. *Studi sulla scolastica della controriforma. L’esistenza e la sua distinzione metafisica dall’essenza*. Firenze: La Nuova Italia.
- DOMAŃSKI, Juliusz. 1997. „Od późnego ucznia”. *Kwartalnik Filozoficzny* 25 (1): 42–45.
- ENNO VAN GELDER, Hendrik A. 1961. *The Two Reformations in the 16th Century. A Study of the Religious Aspects and Consequences of Renaissance and Humanism*. The Hague: M. Nijhoff.
- ESCHWEILER, Karl. 1928. „Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts”. *Spanische Forschungen der Goerres-Gesellschaft* 1: 261–325.
- FISCHER, Karl A. F. 1978. „Jesuiten-Mathematiker in der deutschen Assistenz bis 1773”. *Archivum historicum Societatis Iesu* 47: 160–224.
- GĄLKOWSKI, Juliusz W. 1990. „Czy filozofia chrześcijańska jest możliwa?”. *Znak* 42 (7-8): 62–73.

- GEIGER, Louis-Bertrand. 1947. „Abstraction et séparation d'après s. Thomas”. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 45: 3–41.
- GELDSETZER, Lutz, i Wolfgang HÜBNER. 1989. „Problemgeschichte”. W: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. T. 7, red. Joachim Ritter i Karlfiend Gründer, 1410–1416. Basel: Schwabe.
- GIACON, Carlo. 1944–1947. *La Seconda scolastica*. T. 1–2. Milano: Fratelli Bocca.
- GIACON, Carlo. 1953. „O Neo-aristotelismo de Pedro da Fonseca”. *Revista Portuguesa de Filosofia* 9 (4): 406–417.
- GIEYSZTOR, Aleksnader. 1975. „Maski intelektualne kultury XV wieku”. *Tygodnik Powszechny* 29 (14): 1.
- GILSON, Étienne. 1932. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- GILSON, Étienne. 1935. *Le réalisme méthodique*. Paris: Téqui.
- GILSON, Étienne. 1937. *The Unity of Philosophical Experience*. New York: C. Scribner's Sons.
- GILSON, Étienne. 1941. *God and Philosophy*. London: Oxford University Press.
- GILSON, Étienne. 1948. *L'être et l'essence*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- GILSON, Étienne. 1988. *Chrystianizm a filozofia*. Tłum. Andrzej Więckowski. Wyd. 2. Warszawa: IW Pax.
- GOGACZ, Mieczysław, red. 1956. *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem prof. dra Stefana Swieżawskiego (historia filozofii) i prof. dra Mieczysława Alberta Krapca (metafizyka)*. Poznań: Pallottinum.
- GOGACZ, Mieczysław. 1964. „W sprawie koncepcji historii filozofii w związku z dyskusjami prowadzonymi na seminarium historii filozofii prof. S. Swieżawskiego”. *Zeszyty Naukowe KUL* 7 (3): 53–57.
- GOGACZ, Mieczysław. 1966. „O pojęciu i metodzie historii filozofii”. *Ruch Filozoficzny* 25 (1-2): 76–80.
- GOGACZ, Mieczysław. 1977. „Dostojeństwo filozofii (Historia filozofii w wersji Władysława Tatarkiewicza)”. *Studia Philosophiae Christianae* 13 (1): 7–20.
- GOGACZ, Mieczysław. 1993. „Wpływ É. Gilsona na filozofię w Polsce”. *Studia Philosophiae Christianae* 29 (1): 21–29.
- GÓRSKI, Konrad. 1975. „S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV w.*”. *Kwartalnik Historyczny* 82 (3): 636–639.
- GRYŻENIA, Kazimierz. 1995. *Arystotelizm i Renesans. Filozofia bytu Piotra Fonseki*. Lublin: RW KUL.
- GUEROULT, Martial. 1953. *Descartes selon l'ordre des raisons*. T. 1–2. Paris: Aubier.
- GUSDORF, Georges. 1969. *La révolution galiléenne*. T. 1. Paris: Les Éditions Payot.
- GUT, Przemysław. 2021. *Filozofia i historia. Stefana Swieżawskiego pogląd na sens i cel historii filozofii*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- HARTMANN, Nicolai. 1936. *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*. Berlin: W. de Gruyter.
- IGGERS, Georg G. 1971. *Deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart*. Tłum. Christian M. Barth. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

- IGGERS, Georg G. 1993. *Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Ein kritischer Überblick im internationalen Zusammenhang*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- INGARDEN, Roman. 1952. „O przedmiocie historii filozofii”. *Sprawozdania Polskiej Akademii Umiejętności* 53 (5): 273–279.
- JADACKI, Jacek J. 1986. „Rozdział z historii filozofii polskiej: Władysław Tatarkiewicz”. *Studia Filozoficzne* (12): 179–194.
- JADACKI, Jacek J. 2005. „Posłowie”. W: Stefan Swieżawski. *Zagadnienie historii filozofii*, 588–601. Wyd. 2. Warszawa: Semper.
- JANECZEK, Stanisław. 1998a. „Czym była oświeceniowa «philosophia recentiorum»”. *Kwartalnik Filozoficzny* 26 (1): 115–128.
- JANECZEK, Stanisław. 1998b. *Filozofia na KUL-u. Nurty – osoby – idee*. Lublin: RW KUL.
- JANECZEK, Stanisław. 2003. *Logika czy epistemologia? Historycznofilozoficzne uwarunkowania nowożytnej koncepcji logiki*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- JANECZEK, Stanisław, i Anna STAROŚCIC, red. 2020. *Historia filozofii. Cz. 1: Style filozofowania*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- JURCZYK, J. K. 2000. *Filozofia i jej znaczenie dla teologii katolickiej w ujęciu Stefana Swieżawskiego* [praca dyplomowa]. Lublin: Archiwum Uniwersyteckie KUL.
- KALINOWSKI, Jerzy. 1997. *Poszerzone serca. Wspomnienia*. Lublin: RW KUL.
- KAMIŃSKI, Krzysztof. 2007. *Humanizm chrześcijański Stefana Swieżawskiego*. Łask: Oficyna Wydawnicza Leksem.
- KAMIŃSKI, Stanisław. 1977. „Emancypacja i współzawodnictwo nauk w XV w.”. *Studia Philosophiae Christianae* 13 (1): 241–248.
- KAMIŃSKI, Stanisław. 1982. „Epistemologiczno-metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga”. W: *W kierunku Boga*, red. Bohdan Bejze, 82–107. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- KAMIŃSKI, Stanisław. 1993. „Metody współczesnej metafizyki”. W: Stanisław Kamiński. *Filozofia i metoda*, oprac. Józef Herbut, 78–131. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- KLIMSKI, Tadeusz, red. 2008. *Stefan Swieżawski. Filozofia i historia filozofii*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- KMITA, Jerzy, red. 1978. *Zadnienie przełomu antypozytywistycznego w humanistyce*. Warszawa: PWN.
- KOROLEC, Jerzy B. 1990. „Nowy obraz XV wieku. Uwagi o książkach S. Swieżawskiego”. *W drodze* 28 (10): 102–105.
- KOTARBIŃSKI, Tadeusz. 1958. „Funkcje społeczne szkoły wyższej”. W: Tadeusz Kotarbiński. *Wybór pism*. T. 2, 478–490. Warszawa: PWN.
- KRĄPIEC, Mieczysław A. 1958. „Neotomizm”. *Znak* 10 (6): 623–636.
- KRĄPIEC, Mieczysław A. 1959. „Egzystencjalne podstawy analogii bytu”. W: *Teoria analogii bytu*, 9–159. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- KRĄPIEC, Mieczysław A. 1993. *Odzyskać świat realny*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- KRĄPIEC, Mieczysław A., i Stanisław KAMIŃSKI. 1962. *Z teorii i metodologii metafizyki*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- KRISTELLER, Paul O. 1985. *Humanizm i filozofia. Cztery studia*. Tłum. Grzegorz Błachowicz i in. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.

- KUCHARCZYK, Janusz. 2001. „Syntetyczny charakter filozofii Francisca Suareza”. *Folia Philosophica* 19: 123–139.
- KUDEROWICZ, Zbigniew. 1968. „Spór o historię filozofii jako dyscyplinę humanistyczną”. *Studia Filozoficzne* 12 (1): 173–184.
- KUDEROWICZ, Zbigniew. 2003. „Czy «Historia filozofii» Władysława Tatarkiewicza należy do humanistyki rozumiejącej?”. W: *Władysław Tatarkiewicz. W siedemdziesięciolecie I wydania „Historii filozofii”*, red. Czesław Głombik, 40–45. Katowice: Gnome.
- KUKSEWICZ, Zdzisław. 1975. „Przedmowa”. W: Zdzisław Kuksewicz. *Filozofia człowieka, teoria duszy*, 5–11. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- KUKSEWICZ, Zbigniew, red. 1975–1988. *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce* [seria]. T. 1–7 i 9–11. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- KURDZIAŁEK, Marian. 1968. „Stefan Swieżawski. Rzecznik «philosophiae perennis»”. *Roczniki Filozoficzne* 16 (1): 7–15.
- Kwartalnik Filozoficzny*. 1997. 25 (1).
- LEGOWICZ, Jan. 1961. „Z prac wstępnych nad historią myśli filozoficznej w polskim średniowieczu”. *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej* 1: 3–8.
- LEINSLE, Ulrich G. 1988. *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*. Augsburg: MaroVerlag.
- LISIAK, Bogdan. 2003. *Nauczanie matematyki w polskich szkołach jezuickich od XVI do XVIII wieku*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- LOHR, Charles H. 1976. „Jesuit Aristotelianism and Sixteenth-Century Metaphysics”. W: *Paradosis. Studies in Memory of Edwin A. Quain*, 203–220. New York: Fordham University Press.
- LOHR, Charles H. 1988a. „Die Rezeption der aristotelischen Philosophie im lutherischen Deutschland”. W: *Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte. Remigius Bäumer zum 70. Geburtstag gewidmet*, red. Walter Brandmüller, 179–192. Paderborn: Schöningh.
- LOHR, Charles H. 1988b. „Metaphysics”. W: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, red. Charles B. Schmitt, Quentin Skinner, Eckhard Kessler i Jill Kraye, 537–638. Cambridge: Cambridge University Press.
- LOHR, Charles H. 1995. „Les jésuites et l’aristotélisme du XVI^e siècle”. W: *Les Jésuites et la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, red. Luce Giard, 79–91. Paris: Presses universitaires de France.
- LOVEJOY, Arthur O. 1938. „The Historiography of Ideas”. *Proceedings of the American Philosophical Society* 78 (4): 529–543.
- ŁUKASIEWICZ, Jan. 1998. *Logika i metafizyka. Miscellanea*, red. Jacek J. Jadacki. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- MARCISZEWSKI, Witold. 1997. „Współczesnym zacnym oddać cześć”. *Kwartalnik Filozoficzny* 25 (1): 76–79.
- MARITAIN, Jacques. 1924. *Réflexions sur l’intelligence et sur sa vie propre*. Paris: Nouvelle Librairie Nationale.
- MARITAIN, Jacques. 1932. *Distinguer pour unir ou les Degré du Savoir*. Paris: Desclée de Brouwer et Cie.
- MARITAIN, Jacques. 1935. *Science et sagesse suivi d’éclaircissements sur la philosophie morale*. Bruges: Desclée De Brouwer.

- MARKOWSKI, Mieczysław. 1990. „Źródła i badania dziejów filozofii średniowiecznej w Polsce”. *Studia Warmińskie* 27: 89–109.
- MARKOWSKI, Mieczysław. 1993. „Stefan Swieżawski, «Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu», Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1990 (druk: 1991), 224 stron (= *Studia do dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, tom 1)” [recenzja]. *Studia Philosophiae Christianae* 29 (1): 184–187.
- MARKOWSKI, Mieczysław. 1999. „Konstanty Michalski projektodawcą «Aristoteles Latinus»”. W: *Poglądy filozoficzne Konstantego Michalskiego*, red. Czesław Głombik, 52–66. Katowice: Gnome.
- MORAWIEC, Edmund. 1994. *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.
- NOCUŃ, M. 1998. *Nicolaia Hartmanna koncepcja historii filozofii* [praca magisterska]. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- NORAS, Andrzej. 2020. „Tezy do problemu historii filozofii”. *Roczniki Filozoficzne* 68 (1): 5–32. <https://doi.org/10.18290/rf20681-1>
- OGONOWSKI, Zbigniew. 1985. *Filozofia szkolna w Polsce w XVII wieku*. Warszawa: PWN.
- PALACZ, Ryszard. 2001. *Jan Legowicz jako mediewista*. W: *Profesor Jan Legowicz – filozof i nauczyciel*, red. Czesław Głombik, 28–31. Katowice: Gnome.
- PALUCHOWSKI, Andrzej. 1967. „O sposobie czytania filozofów”. *Tygodnik Powszechny* 21 (16): 3–4.
- PASIERB, Janusz S. 1975. „Janusowy wiek”. *Więź* 18 (7-8): 171–174.
- PASTUSZKA, Józef. 1948. „Trwałe wartości filozofii chrześcijańskiej na tle nowoczesnych prądów filozoficznych”. *Roczniki Filozoficzne* 1: 1–41.
- PAWLIKOWSKA-BROŻEK, Zofia. 1974. „Adam Adamandy Kochański i jego prace na tle nauki XVII w.”. *Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej*, seria C, (19): 3–37.
- PAWŁOWSKI, Tadeusz. 1977. *Pojęcia i metody współczesnej humanistyki*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- PAŻ, Bogusław. 2002. *Epistemologiczne założenia ontologii Christiana Wolffa*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- PIERÓG, Stanisław. 2008. „Rozdroża historii filozofii”. *Rocznik Historii Filozofii Polskiej* 1: 7–119.
- PLEČKAITIS, Romanas. 1993. „Nowa myśl filozoficzna i przyrodnicza w czasach rozkwitu jezuickiej Akademii Wileńskiej”. W: *Jezuici a kultura polska*, red. Ludwik Grzebień i Stanisław Obirek, 269–277. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Roczniki Filozoficzne*. 1968. 16 (1).
- Roczniki Filozoficzne*. 1979. 27 (1).
- RZEPA, Teresa. 1997. „Psychologiczny portret Kazimierza Twardowskiego”. W: *Mistrz i jego uczniowie*, red. Ryszard Jadcak, 205–226. Warszawa: Scholar.
- SALMONOWICZ, Stanisław. 1978. „Nauczanie filozofii w Toruńskim Gimnazjum Akademickim (1658-1793)”. W: *Nauczanie filozofii w Polsce w XV-XVIII wieku*, red. Lech Szczucki, 172–193. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- SCHAFF, Adam. 1997 *Moje spotkania z nauką polską*. Warszawa: Polska Oficyna Wydawnicza BGW.
- SITEK, Ryszard. 2000. *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a teraźniejszością*, Warszawa: Scholar.

- „Sprawozdanie z posiedzenia naukowego poświęconego omówieniu książki prof. dr. S. Swieżawskiego pt. «Zagadnienie historii filozofii», Warszawa 1966, ss. 897, z dnia 12.IV.1967 r.”. 1967. *Studia Philosophiae Christianae* 3 (2): 367–385.
- STAWIŃSKI, Jerzy. 1967. „Problemy historiografii”. *Trybuna Ludu* z 7.01.1967.
- STĘPIEŃ, Antoni B. 1960. „Racjonalność katolicyzmu”. *Więź* 3 (7-8): 175–181.
- STĘPIEŃ, Antoni B. 1993. *Konwersatorium metafizyczne (1958)*. W: *Dyscypliny i metody filozofii*, red. Antoni B. Stępień i Tadeusz Szubka, 335–341. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- STROŻEWSKI, Władysław. 1997. „Próba zreferowania wyników dyskusji Wyższego Seminarium Historii Filozofii KUL w okresie od r. 1953/54 do 1955/56”. *Kwartalnik Filozoficzny* 25 (1): 209–238.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1934. „Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot”. *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age* 9: 205–260.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1948. „Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (commensuratio animae ad hoc corpus u św. Tomasza z Akwinu)”. *Przegląd Filozoficzny* 44 (1-3): 131–191.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1955–1957. „O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu”. *Roczniki Filozoficzne* 5 (4): 235–257.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1965. „Z problematyki metodologicznej badań filozofii XV w.”. *Roczniki Filozoficzne* 13 (1): 45–60.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1966. *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa: PWN.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1971. „Początki nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego”. *Roczniki Filozoficzne* 19 (1): 41–66.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1974–1983. *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*. T. 1–6. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1979. „Opoka mądrości. Pamięci Étienne Gilsona – jako wyraz czci i mądrości”. *Znak* 31 (9): 922–941.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1983a. *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1983b. *Święty Tomasz na nowo odczytany*. Kraków: Znak.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1987. *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*. Kraków: Znak.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1989. *Wielki przełom (1907-1945)*. Lublin: RW KUL.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1990a. *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1990b. „O roli jaką chrześcijaństwo wyznacza filozofii”. *Znak* 42 (7-8): 19–30.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1991. *W nowej rzeczywistości (1945-1965)*. Lublin: RW KUL.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1992. „Rola historii filozofii w kulturze”. W: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, red. Zofia J. Zdybicka, 21–28. Lublin: RW KUL.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1993a. *Owoce życia (1966-1988)*. Lublin: RW KUL.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1993b. *Etos historyka filozofii*. W: Stefan Swieżawski: *Istnienie i tajemnica*, 249–266. Lublin: RW KUL.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1993c. *Istnienie i tajemnica*. Lublin: RW KUL.

- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1993d. „Zamiast przedmowy. Moja droga poszukiwania prawdy”. W: Stefan Swieżawski. *Istnienie i tajemnica*, 5–21. Lublin: RW KUL.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1993e. „O pewnych zniekształceniach myśli św. Tomasza z Akwinu w tradycji tomistycznej”. W: Stefan Swieżawski. *Istnienie i tajemnica*, 60–82. Lublin: RW KUL.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1993f. „Uwagi o procesie zniekształcania myśli Arystotelesa w epoce nowożytnej”. W: Stefan Swieżawski. *Istnienie i tajemnica*, 204–217. Lublin: RW KUL.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1996. „Owoce kontemplacji przekazywać innym”. W: *Rozmowy o filozofii*, red. Andrzej Zieliński, Maciej Bagiński, Jacek Wojtysiak, 13–38. Lublin: RW KUL.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1999. *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*. Wyd. 3. Kraków: Znak.
- SWIEŻAWSKI, Stefan, i Magdalena BAJER. 1985. „Wrócenie do sedna”. *Tygodnik Powszechny* 39 (40): s. 1–6.
- SWIEŻAWSKI, Stefan, i Jerzy KALINOWSKI. 1995. *La philosophie l'heure du Concile*. Paris: Société d'éditions internationales.
- SWIEŻAWSKI, Stefan., i Anna KAROŃ-OSTROWSKA. 1999. „Jak piękno doryckiej kolumny”. W: Stefan Swieżawski. *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, 5–25. Wyd. 3. Kraków: Znak.
- SWIEŻAWSKI, Stefan, i Tomasz KRÓLAK. 1999. *Kontemplacja i zdradzony świat. Rozmowy z prof. Stefanem Swieżawskim*. Poznań: Wydawnictwo W drodze.
- SWIEŻAWSKI, Stefan, i Mariusz PROKOPOWICZ. 1990. *Histoire de la philosophie européenne au XV^e siècle*. Tłum. Henri Rollet, Mariusz Prokopowicz. Paris: Beauchesne.
- SWIEŻAWSKI, Stefan, Karol TARNOWSKI i Stefan WILKANOWICZ. 1992. „Odrodzenie religijne – między teokracją a New Age”. *Znak* 44 (10): 63–72.
- SWIEŻAWSKI, Stefan, i Romuald J. WEKSLER-WASZKINEL. 1997. „Wolność w filozofii”. *Kwartalnik Filozoficzny* 25 (1): 9–24.
- SWIEŻAWSKI, Stefan, i Kazimierz WÓYCICKI. 1984. „Absolutność prawdy i wielość poglądów”. *Więź* 17 (2-3): 3–12.
- ŚW. TOMASZ Z AKWINU. 1956. *Traktat o człowieku. Summa teologiczna I*, 75–89. oprac. Stefan Swieżawski. Poznań: Pallottinum.
- TATARKIEWICZ, Władysław. 1971. „O pisaniu historii filozofii”. W: Władysław Tatarkiewicz. *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, 63–86. Warszawa: PWN.
- TISCHNER, Józef. 1982a. *Filozofia i chrześcijaństwo*. W: Józef Tischner. *Myślenie według wartości*, 245–254. Kraków: Znak.
- TISCHNER, Józef. 1982b. *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*. W: Józef Tischner. *Myślenie według wartości*, 205–244. Kraków: Znak.
- TISCHNER, Józef. 1982c. *Człowiek poprzez okna systemu*. W: Józef Tischner. *Myślenie według wartości*, 312–338. Kraków: Znak.
- TRINKAUS, Charles. 1974. „The Religious Thought of the Italian Humanists and the Reformers. Anticipation or Autonomy?”. W: *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, red. Charles Trinkaus i Heiko A. Oberman, 339–366. Leiden: Brill.
- TWARDOWSKI, Kazimierz. 1997. *Dzienniki. Cz. 2: 1928-1936*, red. Ryszard Jadczyk. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- TYL, Mirosław. 2012. *Stefan Swieżawski – strona filozofii klasycznej*. W: Mirosław Tyl. *Filozofia – historia – historia filozofii. Filozoficzne konteksty polskiej historiografii filozofii XX wieku*, 309–355. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

- WIELGUS, Stanisław. 1996. „Jubileuszowa refleksja. XX-lecie Międzywydziałowego Zakładu Historii Kultury w Średniowieczu”. *Przegląd Uniwersytecki* 8 (1(39)): 18.
- WINDELBAND, Wilhelm. 1892. *Geschichte der Philosophie. Geschichte der Probleme und der zu ihrer Lösung erzeugten Begriffe*. Freiburg: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr.
- WOLEŃSKI, Jan. 1985. *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa: PWN.
- WOLLGAST, Siegfried. 1993. *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650*. Wyd. 2. Berlin: De Gruyter.
- WOŹNICZKA, Maciej. 1999. „Rekonstrukcja poglądów przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej na proces nauczania filozofii”. W: *Polska filozofia analityczna. W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, red. Ryszard Jadczyk, Włodzimierz Tyburski i Ryszard Wiśniewski, 145–161. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- WÓJCIK, Kazimierz. 1969. „Zarys dziejów historii filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim”. *Roczniki Filozoficzne* 17 (1): 177–181.
- WÓYCICKI, Kazimierz. 1978. „Historia pisana przez humanistę”. *Więź* 20 (3): 33–43.
- ZDYBICKA, Zofia J., i Edward I. ZIELIŃSKI. 1979. *Filozofia chrześcijańska*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 3, red. R. Łukaszyk i in., 391–396. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

METODOLOGIA HISTORII FILOZOFII
W UJĘCIU STEFANA SWIEŻAWSKIEGO – TEORIA A PRAKTYKA

Streszczenie

Artykuł przedstawia sylwetkę intelektualną Stefana Swieżawskiego (1907-2004), ważnej postaci polskiej i europejskiej mediewistyki, samodzielnego filozofa, współtwórcę szkoły filozofii klasycznej KUL, a także wybitnego intelektualistę katolickiego zaangażowanego w ruch odnowy Kościoła katolickiego po Soborze Watykańskim II. Po lapidarnym przedstawieniu drogi życiowej Swieżawskiego na tle współczesnych mu przemian w polskiej filozofii, podjęto próbę rekonstrukcji jego gruntownie ukazanej metodologii historii filozofii, a także jej roli w uprawianiu filozofii pojętej systematycznie. Następnie wskazano na modyfikację tej metodologii w praktyce badawczej dostosowanej do specyfiki analizowanych źródeł filozoficznych. W miejsce tzw. filozoficznej historii filozofii, jako niezastąpionego laboratorium w uprawianiu filozofii, w której centralną rolę odgrywa analiza problematyki metafizycznej, Swieżawski w badaniach nad wiekiem XV skupia się na analizie ówczesnej kultury filozoficznej, w dużej mierze kontynuującej dziedzictwo średniowieczne, ale też ubogiej w wątki metafizyczne, natomiast akcentującej problematykę świata ludzkich przeżyć i wytworów.

Słowa kluczowe: Stefan Swieżawski; metodologia historii filozofii, filozofia polska; Wydział Filozofii KUL

STEFAN SWIEŻAWSKI'S METHODOLOGY
OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY: THEORY AND PRACTICE

Summary

This article presents the intellectual profile of Stefan Swieżawski (1907–2004), an important figure in Polish and European medieval studies, an independent philosopher, co-founder of the School of Classical Philosophy at the Catholic University of Lublin, and an outstanding Catholic intellectual involved in the movement for the renewal of the Roman Catholic Church after the Second Vatican Council. By briefly recapitulating Swieżawski's life against the background of his contemporary developments in Polish philosophy, the article attempts to reconstruct his thorough methodology of the history of philosophy, as well as his role in practicing philosophy understood as a system. It is then shown how this methodology was modified in research practice, adapted to the specificity of the philosophical sources under analysis. Instead of the so-called philosophical history of philosophy as an indispensable laboratory for doing philosophy, in which the analysis of metaphysical problems plays a central role, Swieżawski in his study of the fifteenth century focuses on the philosophical culture of the time, which is largely a continuation of the medieval heritage, yet poor in metaphysical themes, while emphasizing the world of human experiences and artefacts.

Keywords: Stefan Swieżawski; methodology of the history of philosophy; Polish philosophy; Faculty of Philosophy of the Catholic University of Lublin