

- **Metafizyka światła**
 - Kosmogonia
 - Hierarchia bytów
- **Metoda badań**
- **Teoria poznania**
- **Podział nauk**
- **Estetyka**

GROSSETESTE Robert (Great Head, Grossum Caput, Robertus Lincolnien-sis) — ur. w 1168 (lub 1175) w Suffolk (lub Stradbroke), zm. 8 X 1253 w Buckden (Huntingdonshire).

Pierwsze nauki pobierał w otoczeniu bpa Hereford, w 1189 uzyskał tytuł magistra artium. Studiował w Oksfordzie, w Paryżu i ponownie w Oksfordzie, po reaktywowaniu uniwersytetu w 1214. Od 1215 sprawował godność kancle-rza uniwersytetu w Oksfordzie z formalnym tytułem magister scholarum. Od 1225 był diakonem kościoła w Abbotsley, w latach 1229–1231 archidiakonem Leicester. W latach 1229–1231 jako mistrz świecki był pierwszym lektorem po-wstałego w Oksfordzie kolegium franciszkańskiego; w 1235 został wybrany na bpa Lincolnu. Jako bp pozostał protektorem uniwersytetu w Oksfordzie, utrzy-mując kontakty ze środowiskiem naukowym (m.in. z Adamem z Marsh). Podjął działania zmierzające do podniesienia poziomu podległego mu kleru — wpro-wadził osobiste wizytacje w diecezji, wygłaszał mowy na zjazdach lokalnego kleru, zwalczał nepotyzm przy obsadzie beneficjów kościelnych w swej diecezji; na tym tle wszedł w konflikt z kapitułą w Lincoln, z przedstawicielami króla (sprawa kompetencji władz kościelnych i świeckich), a w 1250, po odważnym wystąpieniu w Lyonie (przeciw papieskim nominacjom niekompetentnych kan-dydatów na godności w diecezji Lincoln) z papieżem Innocentym IV. Śmierć G. rozwiązała narastający konflikt.

Jest autorem licznych prac z zakresu filozofii przyrody (optyka, kosmolo-gia, astronomia, fizyka): *De artibus liberalibus*; *De generatione sonorum*; *De cometis et causis ipsarum*; *De impressionibus aëris seu de prognosticatione*; *De generatione stellarum*; *De luce seu de inchoatione formarum*; *De motu corporali et luce*; *De lineis, angulis et figuris seu de fractionibus et reflexionibus radiorum*; *De natura locorum*; *De operationibus solis*; *De generatione stellarum*; *De veritate*; prac dotyczących optyki: *De iride seu de iride et speculo*; *De colore*; *De calore solis*; z logiki i teologii (ważniej-sze kazania: *Tota pulchra es, Ecclesia Sancta Celebrat*) oraz komentarzy do dzieł Arystotelesa (*Physica*; *Analytica posteriora*; *De sophisticis elenchis*) zawierających w dużej części rozwinięty wykład własnych poglądów. Jest autorem komentarzy do Biblii (*Heksaëmeron*; *Psalmy*; *List św. Pawła do Rzymian*). Dokonał także wielu przekładów, w tym bezpośrednio z jęz. gr. pism Arystotelesa (*Etyka nikomachej-ska* wraz z gr. komentarzami; *De caelo et mundo* z komentarzem Symplicjusza), Pseudo-Arystotelesa (*De virtute*), Jana z Damaszku (dzieła), Pseudo-Dionizego Areopagity (dzieła wraz z komentarzami Maksyma Wyznawcy), Pseudo-An-dronika (*De passionibus*) oraz prawdopodobnie tłum. z hebr. Psalterza. Dawniej przypisywano mu błędnie także *Summa philosophiae* (Pseudo-Grosseteste).

Jako jeden z pierwszych na Zachodzie korzystał G. bezpośrednio z orygi-nałów dzieł gr. autorów. Znajomość oryginałów oraz tłum. arab. była podstawą

jego prac, w których zajmował się zwł. opisem i wyjaśnianiem świata fizycznego, łącząc empiryczną wizję świata przejętą od Arystotelesa z tradycją neoplatońską, znaną za pośrednictwem dzieł Pseudo-Dionizego Areopagity oraz z założeniami augustynizmu. Wykorzystując te inspiracje próbował stworzyć teorię racjonalnie tłumaczącą strukturę wszechświata, która jednocześnie byłaby zgodna z tradycją biblijną. Przyjmując naukę zawartą w Biblii (Rdz 1, 3) oraz koncepcje zaczerpnięte z prac wielu uczonych (Awicenna, Al-Gazali, Awerroes, Pseudo-Dionizy Areopagita, Awicebron), rozwijał elementy metafizyki, stanowiącej połączenie neoplatońsko-augustyńsko-arab. tradycji.

Metafizyka światła. Poglądy G. na temat szczególnej roli światła zwykło się za C. Baeumkerem określać jako metafizyka światła. G. uznał, że tworzywem i podłożem każdego istnienia jest światło; przejawia się ono we właściwych sobie postaciach: światła duchowego i cielesnego. Światło tak pojęte jest formalną i realną zasadą wszechświata, pozwalającą na zrozumienie i opis każdej istniejącej rzeczy; dostarcza ono formy cielesności (forma corporeitatis), przydając też rzeczom ich aktywności. Jest z natury elementem aktywnym, nieustannie samopomnażającym i zachowującym niekończącą się dążność do samorozprzestrzeniania. Pierwszym przejawem istnienia światła jest samoistna, substancjalna Boża Światłość. Jest ona transcendentną postacią światła duchowego, wyrażającą się w naturze Bożej — przewyższa wszelkie postacie światła w bytach stworzonych przez Światłość (Boga), mocą jej wolnej woli. Wszelkie przejawy światła duchowego i cielesnego są jedynie odbiciem stwórczej przyczyny Boskiego Światła, które utrzymuje je w istnieniu. W pierwszym dniu stworzenia Bóg stworzył z niczego wtórne światło. G. przypisuje mu 3 znaczenia: 1) światło widzialne przez pierwsze trzy dni stworzenia; 2) naturę anielską zwróconą ku Bogu (in Dei contemplatione conversa); 3) substancjalną formę realnie aktualizującą materię. Światło duchowe przejawia się we wszechświecie w postaci jednostkowych natur aniołów i dusz ludzkich. Jako czynnik formalny, kształtuje ono materię, przez co materia i forma (pojęcia swoiście rozumiane, przejęte od Arystotelesa), pomimo odmienności swych natur, istnieją w nierozdzielalnym związku. Światło jest nie tylko formą cielesności, ale także formą nadającą rzeczom ich aktywność. Światło cielesne jest natomiast przygaszoną formą światła duchowego, osłabioną przez połączenie z elementem materialnym. G. przyjmuje, iż samopomnażanie i samorozszerzanie światła stanowi przedmiot „pulsującej” natury światła. W tym procesie zwielokrotnia się sama substancja pierwotnego światła, co jest potrzebne dla jej rozszerzania się w przestrzeni. W poglądach tych wyraźny jest wpływ twierdzeń teorii neoplatońskiego systemu emanacji Bożej siły; światło powstało i rozprzestrzeniło się z woli Światłości, a jedność wszechświata widziana jest nie jako jedność stawania się, lecz przenikanie wspólnego elementu. Właściwym działaniem dla substancji świetlnej jest samorodzenie (gignere) i samotworzenie (generare), istnieją bowiem dwie postacie światła: tworząca i wytwarzana. Światło tworzące (lux) i jego wytworzona postać, zw. blaskiem (splendor), stanowią realną jedność. Światło cielesne — niższe w hierarchii doskonałości poprzez swój związek z materią — także posiada zdolność do samopowieliania i momentalnego rozprzestrzeniania się. Nie ma czasowego następstwa pomiędzy pierwotnym światłem a jego blaskiem, natomiast między światłem rodzącym a rodzonym istnieje współzależność przyczy-

nowa — obie postaci światła stanowią przejaw tej samej istotowo substancji. Z inspiracji neoplatońskich płynie też metafizyczna hierarchia bytów, w której z Najwyższej Światłości wyłaniają się niższe „jasności”, zawarte (praehabita) w wyższych szczeblach hierarchii bytowej. Odbywające się stopniowo przekazywanie dobra niższym jasnościom wytwarza w nich dążność do powrotu do Bożej Światłości jako praźródła i prawzoru. Byty znajdujące się niżej w hierarchii przekazują swą moc bytom wyższym w hierarchii światła, co ostatecznie prowadzi do zatopienia wszelkich promieni w Boskiej Światłości.

Z roli, jaką przypisuje G. światłu, wynika, że każdy konkretny byt ma przez nie udział w jedności i swą egzystencję zawdzięcza jedności, którą stanowi to samo podłoże. Wielość bytów powstaje na skutek pomnażania się światła i przetwarzania jedności w wielość. Światło — jako zasada pierwotna (principium) — zapewnia związek porządku Boskiego ze stworzeniem. Wskazuje to na istnienie powiązań między rozważaniami teoretycznymi opisu świata i praw, które występują w skali kosmosu, ale także zwykłej obserwacji zjawisk występujących w przyrodzie. Światło jako jedyna pierwotna zasada (unum radicale principium) — poprzez swą zawsze tożsamą istotę — tworzy jednolity porządek świata.

W zgodnej opinii badaczy pogląd G., iż światło jest pierwszą formą cielesności, stanowi jego oryginalny wkład w całą tradycję rozważań nad naturą światła, rozwijaną w Europie zwł. z inspiracji płynących z przekazu biblijnego.

Kosmogonia. Dojrzały wykład koncepcji kosmologicznej G. zawiera traktat *De luce*. Bóg (pojmovany jako transcendentna wobec stworzenia forma form) stworzył wszechświat z niczego w postaci materialnego punktu obdarzonego formą, którym było światło (lux), nazwane pierwszą formą cielesną. Kształtuje ono materię, jest też czynnikiem formalnym światła duchowego obecnego we wszechświecie. O jego wyjątkowości decyduje fakt, iż posiada istotę godniejszą, szlachetniejszą i bardziej wspaniałą od wszystkiego, co cielesne; ma zdolność do ciągłego odradzania się, pomnażania i sferycznego rozprzestrzeniania się wokół punktu — aż do granic możliwego rozrzedzenia się.

G. przyjmuje nierozdzielność materii i formy, z czego wynika, że rozprzestrzeniające się światło pociąga za sobą materię, tworząc z nią skończoną sferę materialną. Wg opisu w *De luce*, działo się to w momencie początkowym (in principio temporis). Powstał wtedy cały krąg świata i jednocześnie weszły do istnienia czas i przestrzeń. Stworzony prosty punkt materialny, obdarzony formą, wystarcza, aby samodzielnie tworząc i pomnażając się, powstał świat pierwszej sfery. Równomierne rozprzestrzenianie się światła z pierwotnego punktu we wszystkich kierunkach (zgodnie z założeniem przejętym od Arystotelesa, że to, co proste, pomnażane nieskończoną ilość razy musi dać w wyniku skończoną wielkość) prowadzić musi do wyczerpania możliwości dalszego rozrzedzania się i do powstania zewnętrznej sfery, zw. ciałem pierwszym lub firmamentem. Światło odbija się od firmamentu, podążając w kierunku centrum. Dalej promieniujące, odbite od firmamentu światło nie jest już pierwotnym światłem (lux), stworzonym u początku procesu, lecz jego wtórną, dostrzegalną zmysłowo, osłabioną postacią (lumen). Ta postać światła pomnaża i przenika wszechświat ograniczony sferą firmamentu. Rezultatem tego działania jest rozrzedzanie lub skupianie materii, w zależności od odległości od centrum. Gdy stopień roz-

rzędzenia jest tak znaczny, że materia, uzyskawszy odpowiednią aktualizację, nie może ulegać dalszemu działaniu światła, wówczas powstaje druga sfera. Światło w pierwszej sferze jest proste (simplex), w drugiej natomiast następuje jego podwojenie (duplicata). W dalszym procesie następuje ukształtowanie masy coraz gęstszej, aż do zaistnienia, w dziewiątej sferze, masy gęstej, jako materii czterech elementów. W trakcie tego procesu powstaje kolejno 9 niezmiennych sfer niebieskich i 4 sfery elementów (ogień, ziemia, woda, powietrze), istniejących jako powiększalne, powstające i ginące. W ten sposób powstał wszechświat, na którego krańcach znajduje się firmament, gdzie dociera już tylko wtórna postać światła, dostrzegalna zmysłowo (lumen). W takim procesie uformował się wszechświat, w którym rozkład materii nastąpił kulistosymetrycznie i monotonicznie. Obraz ten, inspirowany neoplatońską wizją procesu emanacyjnego, interpretowany jest przez niektórych badaczy jako intuicyjne przedstawienie koncepcji antycypującej teorii współczesnej fizyki i kosmologii (teoria wielkiego wybuchu).

Hierarchia bytów. W powszechnej hierarchii bytów miejsce pomiędzy Bogiem (pierwszą formą wszystkich bytów i najdoskonalszą doskonałością) a człowiekiem zajmuje stworzona substancja duchowa, zw. inteligencją lub aniołem. Naturę anioła, podobnie jak św. Augustyn, rozumie G. jako światło stworzone przez Boga w pierwszym dniu, czym różni się od światła ciał niebieskich powołanych do istnienia dopiero czwartego dnia. Stworzona substancja duchowa istnieje w dwojaki sposób — jako sama w sobie i jako istniejąca w Bożym Słowie. Nie jest ona jedynie czynnikiem instrumentalnym swego Stwórcy, kieruje się także własnymi dążeniami; ma w sobie tyle światła, ile jest zdolna przyjąć ze świetlnej mocy Boskiego promienia. Na podstawie zróżnicowanej możliwości jego odbioru tworzy się ich hierarchia. Na podobieństwo Bożej światłości światło inteligencji służy do przekazywania oświecenia bytom niższym. Także człowiek egzystujący w materii, czasie i ciemności potrzebuje oświecenia anioła, który z woli Boga przynosi światło wiedzy i ciepło miłości do sfery cienia, gdzie obecnie przebywa człowiek. Przyjmuje G., że człowiek jest istotą utworzoną ze zjednoczenia duszy rozumnej i ciała. W człowieku światło duchowe umysłu ze światłem materialnym ciała tworzy jedność. Bóg oddziałuje na świat przez stworzone przez siebie światło; podobnie w człowieku — dusza poprzez światło wpływa na zmysły i ciało. Dusza ludzka z natury znajduje się na pograniczu dwóch światów — jednym z nich jest świat rzeczy materialnych poznawalnych zmysłowo, drugi jest światem rzeczy poznawalnych duchowo, poprzez umysł, dzięki działaniu Bożej światłości. Dusza sama tworzy i kształtuje własne wrażenia, podczas gdy doznania ze strony ciała i rzeczy zewnętrznych są tylko przebudzeniami duszy w jej własnej aktywności. Najwyższa część duszy — inteligencja — nie jest aktem ciała i nie potrzebuje go jako narzędzia w swym działaniu. G. uznaje, że dusza jest jednorodną substancją duchową; uważa, że arystotelesowskie rozróżnienie na duszę wegetatywną, zmysłową i rozumną jest jedynie nazwaniem jej różnych funkcji, których nie można w rzeczywistości oddzielić.

Człowiek, widziany jako mikrokosmos (minor mundus) złożony z czterech elementów, jest stworzeniem łączącym w sobie cechy materialne i duchowe. Jest on najwyższym podobieństwem Boga (summa similitudo) i ostatnim

stworzeniem (*ultimus*), wyobrażeniem (*imago*) ukazującym to, co jest w Bogu. Człowiek powstał dzięki Boskiej mądrości, jest zatem najbardziej cudownym stworzeniem łączącym w osobowej jedności wolne inteligencje oraz proch ziemi. Jest z ducha i z materii i jako jedyny stał się dzięki temu reprezentantem całego stworzenia (*exemplar omnium*).

Metoda badań. Swoją pogląd na zagadnienie metody badawczej przedstawił G. opierając się na zasadach ustalonych przez Arystotelesa. Wymienia dwie drogi dochodzenia do wyjaśnienia danego zagadnienia. Pierwsza, zw. *compositio* (synteza), przechodzi od ogółu do szczegółu, druga, zw. *resolutio* (analiza), ze szczegółu do ogółu. Metoda *compositio* rozpoczyna się od tego, co najbardziej powszechne i proste i schodzi, poprzez wzrastające zróżnicowanie właściwości, złożenie z wielkiej liczby różnic (*differentiae*), do najniższego rodzaju, definiując szczegółowy przedmiot. *Resolutio* natomiast odwrotnie, od najbardziej szczegółowego i złożonego przedmiotu do możliwie ogólnego i prostego. Metodę *compositio* stosuje G. w rozważaniach nad zjawiskiem tęczy, gdzie, wyodrębniając kolejne różnice (*differentiae*) obserwowanego zjawiska, dochodzi do ich pełnego wyliczenia, które w połączeniu wskazują na warunki konieczne i wystarczające dla wystąpienia zjawiska tęczy. Metoda *resolutio* natomiast została zastosowana w zaczerpniętych od Arystotelesa rozważaniach nad ogólną naturą zwierząt rogowatych. Sumując powiązania zaobserwowanych prawidłowości, dochodzi do ustalenia, jak jest (*quid est*) — pokazuje ogólną naturę zwierząt rogowatych. Aby określić kompletne przyczyny (*propter quid*) występowania zjawiska, konieczne jest ukazanie, w jaki sposób ono zaistniało. Aby przedstawić pełną definicję przyczynową, należy uwzględnić rozważania nad wszystkimi przyczynami, jakie wymieniał Arystoteles. Te metody badawcze stosuje G. m.in. w wyjaśnieniach dotyczących formalnej definicji zjawiska grzmotu (jest to zgaszenie ognia w chmurze). Ideał ludzkiej wiedzy stanowić ma dążenie do określenia czterech przyczyn, z których każda ma stać się środkiem dowodzenia. Wnioskowanie indukcyjne, po którym następuje dedukcja oparta na znajomości przyczyn, jest metodą stosowaną w filozofii przyrody. Wg założeń G., ma ona dostarczać wiedzy tak szerokiej, jak to tylko możliwe, i jednocześnie różnorodnej, opartej na założeniu, iż wszystkie fakty można wydedukować z relacji zachodzących między ograniczoną, zwykle małą liczbą określonych czynników. G. rozpoznał, iż chociaż tego rodzaju teorii przyczynowych nie można wywnioskować z samych faktów, jakie służą do ich wyjaśnienia, mogą one jednak być sugestią niezbędną w osiągnięciu ostatecznych ustaleń.

Od Arystotelesa pochodzi przyjęte przez G. rozróżnienie dwóch sposobów dowodzenia: dowodu wyjaśniającego przez przyczynę (*demonstratio propter quid*) oraz dowodu faktycznego poprzez skutek (*demonstratio quia*). Ten drugi ma zastosowanie w badaniach przyrodniczych, ale prowadzi do wiedzy niepewnej. Dodatkowo istnieją 2 rodzaje dowodzenia przez skutek. W pierwszym — z poznania zmiennych i bezpośrednich skutków osiąga się poznanie właściwej, bliższej przyczyny rzeczy, w drugim — z poznania skutków dochodzi się do poznania przyczyn dalszych i pośrednich. Takie postępowanie badawcze nie prowadzi jednak do wyjaśnienia istoty rzeczy, bo nie odpowiada na pytanie „dlaczego?” Wynika to z faktu, iż w filozofii przyrody mamy do czynienia z oddaleniem przyczyn od bezpośrednich obserwacji i ciągłą zmiennością wi-

działnego świata, która poważnie utrudnia obserwację wzajemnych zależności. G. uważa, iż każda teoria naukowa musi być zweryfikowana. Zasady weryfikacji i falsyfikacji ugruntowane są na dwóch przesłankach przyjętych z pism Arystotelesa: na założeniu jednolitości natury (byty jednakowe w swej naturze i działaniu wywołują zawsze skutki tego samego rodzaju) i na zasadzie ekonomiczności (wszelkie działanie dokonuje się w sposób najbardziej prosty, uporządkowany, krótki, najlepszy). Pewną wagę przykładu G. także do obserwacji empirycznych, z czego wynika stosowanie dowodzenia wychodzącego ze skutków danych w doświadczeniu, nie odróżnia jednak jeszcze eksperymentu (*experimentum*) od doświadczenia (*experientia*). Często powołuje się na autorytet innych autorów, choć przeprowadzenie eksperymentu obaliłoby ich twierdzenia. Wg G., obserwacja nie prowadzi do odkrywania nowych zasad, lecz jedynie do sprawdzania przyjmowanych teorii fizycznych. W badaniu przyrody osiąga się twierdzenia tylko prawdopodobne, które wymagają sprawdzenia poprzez doświadczenie, rozumiane jako obserwacja zjawisk fizycznych, w trakcie którego odrzuca się teorie sprzeczne z osiągniętymi wynikami.

Teoria poznania. W teorii poznania przyjmuje G. Augustyńską teorię iluminacji; jak przez zmysły poznaje się światło cielesne, tak oglądowi rzeczy w poznaniu intelektualnym służy światło duchowe. Poznać jakąś rzecz oznacza rozpoznać, przez abstrakcję, jej przyczynę formalną. Poznanie człowieka (wyższej części duszy — inteligencji) jest ograniczone przez związek z ciałem; powoduje to, że nie może ona poznawać wprost, jak aniołowie. W szczególnych przypadkach (święci — *perfecte purgati*) odrzucenie miłości do własnego ciała pozwala poznać pełną prawdę (wewnętrzną zgodność rzeczy).

G. rozważał zagadnienie prawdy w Arystotelesowym traktacie *De veritate*. Czerpiąc z poglądów Augustyna z Hippony i Anzelm z Canterbury definiuje prawdę jako zgodność rzeczy z rozumem — *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Opierając się na rozróżnieniu wprowadzonym przez Stagirytę wymienia 2 typy poznania: proste i złożone, przy czym tylko w tym drugim można mówić o pojęciu prawdy i nieprawdy, ponieważ prawda poznania jest miarą wartości twierdzeń albo wypowiedzi, a nie prostych pojęć. W poznaniu prostym prawda jest związana z prawdziwością (*rectitudo*), tzn. byciu prawdziwym w stosunku do wzorca, którym jest Boże Słowo (zgodnością z *ratio* w myśli Boga). W prostym poznaniu, zgodnie z tradycją augustyńską, osiąga się ją poprzez Boskie oświecenie (*illuminatio*); poznanie prawdy zależy więc od widzenia prawdziwego przedmiotu i w tym samym czasie posiadania wizji Bożego wzorca, co umożliwia umysłowi, przez porównanie, dostrzec samą prawdę. Relację tę opisuje G. przez analogię ze światłem: tak jak kolor jest widoczny tylko w obecności światła, tak stworzona prawda odsłania istniejącą substancję tylko w świetle Prawdy najwyższej i pierwszej. Boska prawda (*lux summae veritatis*) oświeca prawdę stworzoną (*creata veritas*), która ukazuje następnie rozumowi rzecz prawdziwą (*res vera*). Przyjmując, iż proces poznania zależy od dostrzeżenia wiecznych wzorców zawartych w Bożej światłości, wyróżnia G. dwie kategorie ludzi — ludzi grzesznych (*immundos*) i ludzi czystego serca (*mundicordes*). Pierwsi w poznaniu korzystają z pośrednictwa wyobrażeń w przygaszonym świetle, pochodzącym od stworzeń, natomiast ludzie czystego serca i doskonale

oczyszczeni (perfecte purgati) widzą światło Prawdy samej. Ci ostatni posiadają wyostrzony „wzrok umysłu”.

Prawdę w poznaniu złożonym opisuje G. jako relację między dwiema rzeczami. Prawda to dostosowanie się mowy i rzeczy (adaequatio sermonis et rei) lub zgodność rzeczy z intelektem (adaequatio rei et intellectus), przy czym relacja ta nie jest symetryczna — wypowiedź dostosowana do rzeczy jest prawdą, ale prawda nie zależy od przystosowania do wypowiedzi. Czerpiąc z myśli Arystotelesa zawartych w *Analitikach wtórych* wskazuje, iż prawda w poznaniu złożonym funkcjonuje na zróżnicowanych poziomach, osiąganym przez umysł. W zależności od natury przedmiotu i sposobu jego umysłowego uchwycenia wyróżnia: opinio, scientia i intellectus. Opinio jest najsłabszym sposobem, w jaki umysł może uchwycić prawdę. Istnieją 3 stopnie opinio: w sensie szerokim (communiter dicta), ścisłym (proprie dicta) i bardzo ścisłym (magis proprie dicta). W pierwszym sensie jest poglądem przyjmowanym z akceptacją i wiarą (fides); w drugim jest prawdą przypuszczalną, jednym z dwóch możliwych stanowisk przyjmowanych z obawą (timor, suspicio) co do słuszności; w sensie trzecim oznacza akceptację dla oczywistej prawdy w danych okolicznościach, ale nie jest uznawana za prawdę konieczną, ponieważ dla tego rodzaju prawdy wymaga się rozpoznania i znajomości nieprzewidywalnych okoliczności. Opinia nie dostarcza kryteriów pewnych, dzięki którym można odróżnić prawdę od kłamstwa, w konsekwencji nie jest użyteczna dla myślenia naukowego. Drugi poziom, tj. scientia, dzieli się na 4 stopnie: 1) coś powszechnie wiadomego; 2) coś wiadomego w sensie ścisłym; 3) coś wiadomego w sensie bardziej ścisłym; 4) coś wiadomego w sensie najbardziej ścisłym. Poprzez wiedzę rozumianą w sensie potocznym człowiek poznaje to, co przypadkowe, przez wiedzę w sensie ścisłym poznanie kieruje się ku rzeczom, które zawsze lub na ogół jednakowo się przejawiają; przez wiedzę w sensie bardziej ścisłym poznaje się rzeczy istniejące zawsze w ten sam sposób; najwyższy stopień scientia oznacza pojmowanie — niezmiennej w byciu i działaniu — przyczyny rzeczy. Nauka w sensie czwartym (najbardziej ścisła) jest poznaniem czegoś stałego, a więc — poprzez zrozumienie stałych przyczyn — poznaniem jego istnienia. Jest to poznanie koniecznie niezmiennych wniosków przez rozpoznanie niezmiennych przyczyn, czyli poznanie uprzyczynowane, należycie dowiedzione za pomocą terminu środkowego w sylogizmie. Wśród omówionych przez G. znaczeń słowa „scientia”, 2 były określone już innymi terminami technicznymi — jak opinio i intellectus (rozumiany jako wyższa forma myślenia wśród normalnych aktów ludzkiego umysłu, bardziej bezpośrednia niż scientia i bardziej pewna). Było to poznanie naturalnych rezultatów i poznanie dowiedzionych niezmiennych prawd, czyli drugiemu poziomowi scientia odpowiada opinio, a czwartemu intellectus.

Za Arystotelesem przyjmuje G., iż przedmiotem poznania zmysłowego są tylko rzeczy jednostkowe. Zmysły ze swej natury nakierowane są na ujmowanie rzeczy jednostkowych. Nie można doznawać i bezpośrednio postrzegać czegoś ogólnego jako realnego, istniejącego jednocześnie i konkretnie w wielości rzeczy, jakie poznaje się zmysłowo w tym samym czasie. Najwyższa część duszy człowieka (inteligencja), przez związek z ciałem, została przytłumiona, a jej władze są usypiane. Powtarzające się doznania zmysłowe pobudzają jednak umysł, który dokonuje porządkowania tego, co w nieporządku jest

doznawane przez zmysły. Dokonując rozróżnień i abstrakcji umysł dochodzi do poznania istotnych cech rzeczy. W rezultacie tego procesu osiąga się wiedzę o tym, co w rzeczy jest ogólne, konieczne i niezmienne. Aby umysł nabył pewności, iż to, co osiągnął w drodze porządkowania, jest równoznaczne z poznaniem powszechnika (określanego jako to, czemu istnienie przynależy zawsze i wszędzie), musi dokonywać abstrakcji na podstawie wielu rzeczy jednostkowych.

Podział nauk. Z różnego sposobu dowodzenia wynika (zgodny z Arystotelesowym) podział na nauki teoretyczne (nazwane przez G. *doctrinales*) i praktyczne (*rationales*). Te pierwsze (zalicza tu matematykę) gwarantują większą pewność, ponieważ dowodzenie odbywa się w nich w sensie ścisłym, a za przedmiot mają rzeczy istniejące w oderwaniu od zmienności i ruchu. W tych drugich (filozofia przyrody) — odmiennie: rozumowanie oparte jest na tezach prawdopodobnych (*probabiliter*), innych niż w pełni naukowe (*scientificae*), a przedmiot ich jest materialny. W *Komentarzu do Analitik wtórych* przywołuje G. także platońsko-augustyński podział na logikę, fizykę i etykę. Jeszcze inny podział wprowadza ze względu na rozróżnienie celu uprawiania danej nauki. Nauki, w których wiedzę uprawia się dla niej samej (wiedza wyjaśniająca), nazywa podporządkowanymi (*subalternans*), natomiast takie, które rozwijają się dzięki innym (wiedza faktyczna), nazywa podporządkowanymi (*subalternatae*). W tym sensie np. żeglarstwo podlega astronomii, a optyka geometrii.

Szczególne znaczenie, jakie ma światło widzialne, powoduje, że prawidła nim kierujące mają najbardziej jasno i prosto dowodzić i być podstawą wnioskowania w naukach (filozofia przyrody), zwł. w optyce (inspiracją było tu dzieło Alhazena *Perspectiva*) — pierwszej z nauk szczegółowych objaśniającej fenomeny obserwowane w świecie fizycznym. Wszechświat, którego wewnętrzną istotę stanowi światło, podlega tym samym prawom co światło. Prawa te mogą być badane metodami geometrycznymi i matematycznymi. Wszelkie naturalne skutki można wytłumaczyć za pomocą geometrii, tzn. za pomocą linii, kątów i figur, które opisują prawa działania światła. Optykę dzieli G. na 3 działy: pierwszy zajmuje się procesem widzenia (*de visu*), natomiast drugi i trzeci koncentrują się na opisie działania zwierciadeł (*de speculis*) i soczewek. Za pomocą zjawiska załamania i odbijania się światła tłumaczy fenomeny zauważane w naturze, w tym zjawisko tęczy i grzmotu.

Estetyka. Bóg jest pięknem i formą wszystkiego, co piękne; z doskonałości Boga wynika piękno świata. Piękno polega na harmonii części, tzn. istnieniu prostego stosunku ilościowego pomiędzy poszczególnymi częściami, dając im jedność. Piękno przejawia się zwł. w jedności (braku złożenia), jaka cechuje światło. Warunkiem postrzegania piękna jest światło. Fizyczna doskonałość w świecie realizuje się najpełniej w sferze pierwszego nieba (*firmitate*), gdzie prostota i jednolitość jest największa z możliwych, jaka może istnieć w cielesnej naturze. Identyczność proporcji tworzy harmonię pomiędzy materią i formą, ukazując się w równości części z całością i jednolitości ich ruchów. Z twierdzeń filozoficznych i matematycznych wynikają normy, jakimi kierować się winien artysta.

G., poprzez ukierunkowanie zainteresowań i wskazanie zaczątków metody badawczej, stał się inspiracją dla całego środowiska oksfordzkiego, na czele

z R. Baconem. Szczególnie oddziaływała tzw. *Summa philosophiae*, traktat będący syntezą wielu tradycji filozoficznych, którego autorstwo, ze względu na wyraźną zbieżność poglądów, początkowo przypisywano G. Wśród wielkich postaci XIII-wiecznej filozofii wyraźne echo poglądów G. widoczne jest w pismach przyrodniczych Alberta Wielkiego.

Podkreślić należy pracę translatorską G., której efektem było m.in. przełożenie z gr. *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa wraz z komentarzami gr.; z przekładu tego korzystali Albert Wielki i św. Tomasz z Akwinu.

Pisma G. wydano pt. *Roberti G., Episcopi quondam Lincolniensis Epistolae*, wyd. H. R. Luard (Lo 1861); *Die philosophischen Werke des Robert G., Bischofs von Lincoln*, wyd. L. Baur (Mr 1912); *The Hexaëmeron of Robert G. The First Twelve Chapters of Part Seven*, wyd. J. T. Muckle (MS 6 (1944), 151–174); *G. Quaestio de calore, De cometis and De operationibus solis*, wyd. S. H. Thomson (Medievalia et Humanistica 11 (1957), 34–43); *Roberti G., Episcopi Lincolniensis, Commentarius in VIII Libros Physicorum Aristotelis*, wyd. R. C. Dales (Boulder 1963); *The Text of Robert G. Quaestio de fluxu et refluxu maris with an English Translation*, wyd. R. C. Dales (Isis 57 (1966), 455–474); *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*, wyd. P. Rossi (Fi 1981); *Hexaëmeron*, wyd. R. C. Dales, S. Gieben (Lo 1982); *De Decem mandatis*, wyd. R. C. Dales, E. B. King (Ox 1987). W języku pol. traktat G. *O świetle* wydał M. Boczar (SF 25 (1981) z. 1, 7–22).

Bibliografia: L. Baur, *Das philosophischen Lebenswerk des Robert G., Bischofs von Lincoln (m.1253)*, PhJ 23 (1910), 58–82; tenże, *Das Licht in der Naturphilosophie des Robert G.*, w: *Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte*, Fr 1913, 41–55; S. H. Thomson, *The Writings of Robert G., Bishop of Lincoln. 1235–1253*, C 1940, NY 1971; L. E. Lynch, *The Doctrine of Divine Ideas and Illumination in Robert G., Bishop of Lincoln*, MS 3 (1941), 163–173; A. Birkenmajer, *Robert G. and Richard Fournival*, Medievalia et Humanistica 5 (1948), 36–41; *Actes du XI^{ème} Congrès International de Philosophie, XII: Histoire de la philosophie: méthodologie, antiquité et Moyen-Âge*, A 1953; A. C. Crombie, *Robert G. and the Origins of Experimental Science. 1100–1700*, Ox 1953 (bibliogr.); *Robert G. Scholar and Bishop. Essays in Commemoration of the Seventh Centenary of His Death*, Ox 1955; S. Swieżawski, *Robert G., filozof przyrody i uczoney*, w: *Charisteria*, Wwa 1960, 251–291; B. S. Eastwood, *Medieval Empiricism. The Case of Robert G. Optics*, Speculum 43 (1968), 306–321; M. Boczar, *Zagadnienie światła jako zasady istnienia i poznania u Roberta G.*, Wwa 1974 (mps ArUW); tenże, *Światło jako zasada istnienia i myśli filozoficznej Roberta G.*, SMed 20 (1980) z. 1, 4–17; J. McEvoy, *Robert G. Theory of Human Nature. With the Text of His Conference, Ecclesia Sancta Celebrat*, Recherches de théologie ancienne et médiévale 47 (1980), 131–187; M. Boczar, *Roberta G. traktat „O świetle” w perspektywie inspiracji umysłowych łacińskiego Zachodu na przełomie XII i XIII wieku*, SF 25 (1981), z. 1, 7–22; tenże, *„Scientiae mediae” w ujęciu Roberta G.*, Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 26 (1981), 23–29; J. McEvoy, *The Philosophy of Robert G.*, Ox 1982 (bibliogr.); S. P. Marrone, *William of Auvergne and Robert G. New Ideas of Truth in the Early Thirteenth Century*, Pri 1983; R. W. Southern, *Robert G. The Growth of an English Mind in Medieval Europe*, Ox 1986, 1992²; M. Boczar, *Grosseteste*, Wwa 1994; J. McEvoy, *Robert G., Exegete and Philosopher*, Aldershot 1994; *Robert G. New Perspectives on His Thought and Scholarship*, Turnhout 1995; M. Gos, *Koncepcja kosmologiczna Roberta G.*, PF 5 (1996) z. 3, 61–72; J. McEvoy, *Robert G.*, Ox 2000.

Rafał Kubicki