



MICHAŁ WĘCŁAWSKI
UNIwersytet Wrocławski

EKLEKTYZM JAKO POSTAWA FILOZOFICZNA

I. Rys historyczny

1.1 Początki

Nigdy pisanie nie zda się zadaniem tak niezręcznym, ale i tak nęcącym, jak wówczas, gdy to, o czym pisać przychodzi, nieskore jest do ukazania prawdziwego oblicza. Nieskore tak, jak pojęcie eklektyzmu, któremu, jeśli uznać, że takie oblicze posiada, nader długo udawało się unikać przyjęcia jednoznacznej charakterystyki. Stwierdzając wszakże za Heraklitem, że natura lubi się skrywać, warto pod grubą warstwą nieporozumień i pozorów dociekać prawdziwego – choć niekoniecznie jedyne – znaczenia owego terminu, którego korzenie sięgają, jak się zwykle uważa, osoby żyjącego u schyłku ostatniego wieku przed Chrystusem Potamona z Aleksandrii. Pisał o nim Diogenes, że „z każdej ze szkół dotychczasowych wybrał to, co mu w niej odpowiadało” [Diogenes 1984, 18]¹, tworząc w ten sposób zupełnie odrębną szkołę, nazwaną przez się „eklektyczną”, a więc „wybierającą” (*eklektiké*), opartą o rzadko spotykaną cechę niegardzenia wszystkim tym, co niewłaściwe. Po Potamonie do metody eklektycznej wprost nawiązywali Galen i Horacy, a także szereg innych, mniej znanych autorów prac z zakresu filozofii, medycyny oraz teologii², jednak rzadko już, o ile nie

-
- 1 Daleko więcej informacji znaleźć można w pracy Myrto Hatzimichali [Hatzimichali 2011]. Na s. 178 czytamy: „Eklektyzm Potama stanowił próbę zbliżenia ze sobą i włączenia do jego doktryn tego, co wydało mu się wartościowe i najodpowiedniejsze spośród różnych filozoficznych tradycji. Choć każdy system z osobna jest tu odrzucony wskutek wprowadzenia zupełnie nowej szkoły, istnieje ukryte założenie, że pośród istniejących już tradycji daje się znaleźć prawda (...)”.
 - 2 Zob. Hatzimichali 2011, 16, tam też dalsze odnośniki. Należy wszakże odróżnić nawiązywanie do metody eklektycznej *per se* (co było względnie rzadkie) od stosowania słowa *eklégein* (wybierać) lub jego przekształceń na oznaczenie wyboru tego, co dobre u poprzedników. Istnieje bezlik przypadków występowania tego

wcale, przybierał eklektyzm w wiekach późniejszych postać szkoły filozoficznej *par excellence*.

Sama wszakże metoda, choć obecna w kulturze pogańskiej, dopiero na gruncie młodej jeszcze kultury chrześcijańskiej nabywa w pełni dojrzałego, w sensie formalnym, charakteru; oto bowiem uporczywe pytanie o kryterium selekcji zastępuje najpewniejsza ze wszystkich odpowiedzi³. Jest to eklektyzm żywotny, wyrosły spontanicznie, lecz nieprzypadkowo, w obliczu niebłahych pytań o związki i zależności między nowo powstającą cywilizacją a obcym jej genetycznie dziedzictwem przeszłości; pytań zrazu nie tyle stawianych przez chrześcijan, ile dyktowanych przez względy apologetyczne. Powstała w reakcji na te pytania koncepcja *preparatio evangelica*, zakładająca udział filozofów i poetów pogańskich w progresywnym objawianiu się ludziom boskiego Logosu, przyczyniła się niemało do uznania najpierw wartości dzieł niechrześcijańskich i potencjalnego z nich pożytku, następnie zaś potrzeby starannego ich wyboru. Jak pisze Dariusz Karłowicz, „ciągła adaptacja i selekcja były codzienną koniecznością dla chrześcijan żyjących w środowisku pogańskim” [Karłowicz 2005, 95]⁴. Wiele z rodzących się na tej drodze idei wprost

drugiego sensu, nie tylko w okresie hellenistycznym: dość powiedzieć, że znajdujemy je nawet w pracach autorów, których nie sposób nazywać eklektykami, jak choćby w Arystotelesowych *Topikach* (I, 14, 105, a34–b18). Być może warto również odnotować, że bardzo długo nie istniał zgoła „eklektyzm” jako pojęcie oderwane, w przeciwieństwie do pokrewnych wyrażań, takich jak „eklektyk”, „eklektyczny”, „metoda eklektyczna”, „szkoła eklektyczna” etc. Uznając, *grosso modo*, ich substytutywność, nie uważamy za potrzebne wdawać się w szczegółowe dywagacje wokół tego faktu, przyjmując, że, tak czy inaczej, eklektyzm był obecny już w starożytności. Że atoli rozmaite nadawano mu znaczenia, zostanie przedłożone poniżej.

- 3 Nie znaczy to bynajmniej, iżby tylko chrześcijaństwu przyszło odkryć kryterium w źródle nadprzyrodzonym. Przedtem na gruncie myśli żydowskiej dokonał tego choćby Filon z Aleksandrii: nieuchronny z punktu widzenia rozumu sceptycyzm daje się pokonać dzięki prawdzie objawionej przez Boga. On, bezpośrednio lub przez proroków, zapewnia człowiekowi odpowiedź na pytanie, które z tylu sprzecznych między sobą tez filozofów należy wybrać. Zob. np. Mansfeld 1996, 100.
- 4 Koncepcję *preparatio evangelica* i jej związek z eklektyzmem tak referuje z kolei Juliusz Domański: „Recepcja kultury pogańskiej na użytek chrześcijan, będąca jakby powtórzeniem owego «przygotowania ewangelicznego», które dokonało się w makroskali Bożego planu soterycznego, mogła zrealizować się należycie tylko pod warunkiem, że obejmie treści skrupulatnie wybrane, takie mianowicie, które by nie

lub *mutatis mutandis* powtarzać się będzie w wiekach późniejszych, toteż o pobieżną egzemplifikację niektórych z nich warto się może pokusić.

Już Klemens z Aleksandrii (miasta Potamona i Filona) dostrzegł, że wszelkie dociekania zawisły od „zespołu tez *a priori* stanowiących kryteria wyboru” [Hatzimichali 2011, 18], a tezami tymi winny być prawdy wiary chrześcijańskiej⁵. Toteż wszystko, co dobre, a zatem zbieżne z owymi prawdami, godne jest uznania, godne naśladowania i godne nazwy „filozofia”. Pisze on:

Przez filozofię nie rozumiem ani szkoły stoickiej, ani platońskiej, ani epikurejskiej, ani arystotelesowskiej, ale wszystkie dobre myśli, wypowiedziane w każdej z tych szkół, a pouczające nas o sprawiedliwości wraz z wiedzą pełną czci dla bóstwa – ten cały wybór [*eklektikon*] nazywam filozofią [Klemens Aleksandryjski 1994, 28].

Postawę eklektyczną, choć już raczej *implicite* przejawianą, jako pedagog realizował Orygenes, który, jak świadczy Werner Jaeger,

zachęcał uczniów do zaznajamiania się z wszelkimi rodzajami greckiej filozofii i nauczał sam jako krytyczny komentator. Zabierał ich w długą podróż intelektualną, zawsze eliminując to, co wydawało się wykrętne i słabe, a prezentując to, co w jego opinii było dobre i zdrowe [Jaeger 2002, 70].

Niedługo potem Laktancjusz, idąc w ślady Filona i Klemensa, „dopuszczał możliwość prawdziwej filozofii, ale pojmował ją jako eklektyzm oparty na podłożu wiary” [Gilson 1958, 33-34]: prawda wydaje się rozsiana pośród różnych filozofów pogańskich, tak że gdyby zebrać odpowiednie elementy ich poglądów w jednej doktrynie, zdołałoby się zrekonstruować prawdę. Wymaga to jednak trafności doboru owych elementów, która zaś suponuje znajomość prawdy jeszcze przed jej rekonstrukcją. Znajomość tę zapewnia jedynie Boże objawienie, które należy przyjąć przez wiarę.

Zastanawiano się tedy i jednoznacznie dawano odpowiedź na

pozostawiały żadnych wątpliwości co do swej przydatności dla chrześcijaństwa” [Domański 2005, 87].

- 5 „Klemens – pisze Stefan Swieżawski – dąży do eklektyzmu, opartego na wierze. Twierdzi, że każde poznanie musi mieć jakieś założenia. Założeniem takim dla wiedzy jest wiara. Wiara staje się więc podstawą prawdy [...]” [Swieżawski 2000, 282].

pytanie „czy”, lecz nie mniej ważkim pozostawało zagadnieniem, jak konkretnie powinno wyglądać czerpanie ze spuścizny przeszłości. Tu wspomagano się Pismem Świętym, ale inspiracji szukano również w dziedzictwie pogańskim, które już na tak wczesnym etapie miało dowieść swojej przydatności. Szczególnie pomocna w zobrazowaniu wymaganej od chrześcijan postawy okazała się metafora pszczoły, będąca zresztą niedościgłą, choć w nowożytnej historii nieczęsto już eksploatowaną, ilustracją eklektyzmu. Niechaj dość będzie tu wymienić dwa, różne nieco, przypadki jej zastosowania przez luminarzy myśli późnego antyku. W *Liście 84* Seneka, podobnie jak wcześniej Horacy, wytwarzającą miód pszczołę podaje za przykład działalności twórczej, w której „z różnych soków, które pozyskała z różnych kwiatów” tworzy ona „nową i własną całość” [zob. Domański 1997, 63]. Akcent kładzie się tutaj na oryginalność, która nie kłóci się z wyborem: coś, co zaczerpnięte, nadal może być „nowe i własne”. Nieco inne ujęcie tej samej pszczelej aktywności znajdujemy u Plutarcha, który już nie na wytwarzaniu szlachetnego i wartościowego miodu się skupia, lecz na wyłuskaniu go spośród nieużytecznych i pospolitych chwastów:

Pszczoła – pisze – znajduje w najbardziej gorzkich kwiatkach, w najbardziej kłujących ostach najlepszy i najużyteczniejszy miód: podobnie i chłopcy, jeżeli dobrze są syceni poezją, potrafią w jakiś sposób nawet z utworów zawierających złe i nierozumne aluzje wyciągnąć dla siebie korzyść i pożytek⁶.

Obok więc wytwarzania, metafora pszczoły obrazuje i użytkowanie. Wielce aktualne w myśli wczesnochrześcijańskiej, okazało się to drugie znaczenie na tyle wymowne i adekwatne, że znalazło zastosowanie dwa wieki później, gdy Bazyli Wielki pouczał młodzieńców chrześcijańskich o tym, „jak mogą odnieść pożytek z czytania książek pogańskich”⁷. Do figury tej nawiąże potem rozmiłowany w patrystyce Erazm z Rotterdamu [zob. Erazm 1965, 35].

Rozmiłowany zwłaszcza w Hieronimie, który wkrótce po Bazylim

6 *Jak młodzież powinna słuchać poetów*, [w:] *Moralia*, 30, za: Domański 1997, 67.

7 „Zupełnie tedy na podobieństwo pszczół powinniście korzystać z tych książek. One bowiem ani nie przylatują jednakowo do wszystkich kwiatów, ani nie próbują zabrać w całości tych, do których przyleciały, ale biorą z nich tyle, ile potrzebują do swej roboty, a resztę pozostawiają. My także jeśli mamy rozum, weźmiemy z nich to, co nam opowiada i pokrewne jest prawdzie, a resztę pominiemy” [Bazyli 2006, 5].

przedstawił, obecny co prawda już u Orygenesesa, argument branki pogańskiej (*captiva gentilis*). Na pytanie dlaczego jako autor chrześcijański nawiązuje do autorów pogańskich, powołał się na fragment *Księgi Powtórzonego Prawa* (21:10-13) zawierający przykazanie, aby obcoplemiennej niewolnicy ogolić głowę i przyciąć paznokcie, a dopiero tak przysposobioną pojmować za żonę. Sam, jak twierdził, stosował się do tego przepisu odnosząc go do „obcoplemiennych” ksiąg i to samo zalecał innym [zob. Domański 1997, 68]. Mniej więcej w tym samym czasie, w ostatnich latach IV wieku, o księgach pogańskich wypowiedział się też Augustyn, uznając, że wartość niektórych z nich zasadza się wyłącznie na zgodności z treścią Objawienia⁸. Jednak nieporównanie większym jego wkładem w usankcjonowanie korzystania przez chrześcijan z dorobku kultury pogańskiej, a za tym i, *nolens volens*, w usankcjonowanie eklektyzmu, okazała się idea tzw. *spoliatio Aegyptorum* – złupienia swoich ciemieńców przez Izraelitów tuż przed wyjściem z Egiptu. Uspokajając wzburzone sumienia niektórych swoich współwyznawców, biskup Hippony przekonywał, że filozofów „nie tylko nie należy się obawiać, ale od nich, jako od nieprawnych posiadaczy, należy rewindykować to, co przypadkiem powiedzieli prawdziwego i odpowiadającego naszej wierze na nasz pożytek”. Także wszelkie nauki pogańskie, choć zawierają „kłamliwe i zabobonne fikcje oraz ciężkie brzemie bezużytecznego trudu” – co należy odrzucić – przejawiają też niemało treści wartościowych. Nie wynaleźli ich atoli sami, lecz, zgodnie z założeniem *preparatio evangelica*, „niejako wydobyli z niektórych metali dostarczonych przez Opatrzność Bożą”. Do powinności chrześcijanina należy, by „odebrać im te prawdy i poświęcić je na sprawiedliwą służbę głoszenia Ewangelii. Jeśli zaś chodzi o szaty, czyli ich ludzkie ustanowienia (...) wolno je im zabrać i przeznaczyć na pożytek chrześcijan” [Augustyn 1989, 113]⁹.

8 „A zatem pędząc w pośpiechu, potykając się, chwiejąc, chwytam Apostoła Pawła. Bo przecież (...) nie mieliby ci pisarze tak wielkiej mocy i takiej aktualności, jaką właśnie posiadają, gdyby myśli zawarte w ich pismach przeciwstawiały się temu ogromnemu dobru” [Augustyn 1999, 85-86].

9 Wszystko to jednak, czytamy dalej, jest tylko dodatkiem do Prawdy objawionej, a skarby Egiptu na nic by się Izraelowi nie zdały, gdyby nie obchodził Paschy [tamże, 115]. Łupy te niczym się też okazały w porównaniu z bogactwem, jakie potem posiadał naród wybrany w Ziemi Obiecanej za króla Salomona [tamże, 117] – podobnie perły

1.2 Średniowiecze i renesans

Doniosłość tej wczesnochrześcijańskiej twórczości (nie zawsze *explicite* eklektycznej) tkwiła nade wszystko w tym, że odtąd nie trzeba już było tłumaczyć, dlaczego można lub wręcz należy otwierać się na rozmaite źródła, ale bezgłównie zaczęto tak czynić. Tym sposobem usunięta została zasadnicza przeszkoda, jaką była obawa przed nieopatrzonym zmieszaniem pszenicy i kłokolu. Separację treści świętych od plugawych zapewniała odpowiednia technika przesiewu w postaci umiejętnego i uważnego przyrównywania zapożyczeń do niezawodnego wzorca objawionego w prawdach wiary. Szereg argumentów zaś, z których przedłożone powyżej stanowią tylko najjaskrawsze przykłady, rozwiąło – nie ostatecznie wprowadzić, lecz dostatecznie – liczne i głośnie obiekty względem tego, czy źródła inne niż owe prawdy godne są jakiegokolwiek chrześcijańskiego zainteresowania. Otworzyło to kulturę chrześcijańską, warunkując zarazem niezmiernie dalszy jej rozwój oraz charakter, nie tylko na filozofię, ale na cały cywilizacyjny dorobek klasycznego świata, a nadto, niejako mimochodem, sam eklektyzm wyposażyło w nowe narzędzia i nadało mu niespotykany dotąd, podszyty religią i teologią kształt.

Wprowadzić w średniowieczu, choćby w XII wieku, jak w przypadku Jana z Salisbury¹⁰, również zdarzali się eklektycy, lecz nie jest przypadkiem, że przed eklektyzmem renesansowym szlaki przecierał eklektyzm patrystyczny, tak jak renesansowemu humanizmowi torował drogę humanizm schyłku starożytności. Myśl scholastyczna szykowała grunt pod eklektyzm renesansowy dzięki formalnej otwartości na „wysłuchanie i drugiej strony”, a nie bez znaczenia pozostawała tradycja debat i kwestii dyskutowanych; ale dopiero odkrycie, w jakiejś mierze, pierwotnego ducha platońskiej

mądrości pogańskiej nieskończenie są nikłe przy boskim objawieniu Pisma świętego.

10 „Widząc słabe strony augustynizmu, nie znając pełnego Arystotelesa, mając żywe sympatie w kierunku nauk przyrodniczych i humanizmu klasycznego, żył w stałym konflikcie wewnętrznym, nie mogąc się zdecydować na żadne ostateczne rozwiązanie metafizyczne. Stąd wynika jego nastawienie akademickie i eklektyczne oraz żywa sympatia dla Cyserona, którego określa jako *Cicero noster*. Zamiłowania eklektyczne znajdują wyraz w *Entheticus*, który pisze on, by móc poznać, zestawiać ze sobą i wybierać różne poglądy filozofów starożytnych” [Swieżawski 2000, 505].

twórczości otworzyło drzwi dla eklektyzmu epoki renesansu¹¹. Epoki, którą w historii filozofii często pomija się jako niefilozoficzną albo też zbywa zdawkowymi ogólnikami – o tyle też bliższa się wtedy staje zagadnieniu eklektyzmu – co słuszne jest tylko o tyle, o ile hołduje się „scholastycznemu”, a więc „kognitywnemu” pojęciu filozofii¹² – filozofii dogmatów i systemów – od którego sam renesans, poza nielicznymi wyjątkami, był wszelako jak najdalszy. Także tu daje się zauważyć związek z Platonem, choć inspiracja w wyróżnieniu dobra jako najwyższego z transcendentaliów, a za tym orientacja woluntarystyczna i praktycystyczna, nie zawsze miały takie samo źródło. Niezależnie jednak czym inspirowani, Francesco Petrarca, Coluccio Salutati czy Jean Gerson, by wymienić tylko kilku, wszyscy zgodnie przyznawali, że „czymś więcej jest chcieć dobra niż znać prawdę” i że przeto „więcej znaczy kochać niż wiedzieć” [zob. Swieżawski 1983, 399; Domański 2005, 223]. Coraz bardziej było żywotne to przekonanie u schyłku wieków średnich, w czasach już to popadającego w skrajności religijnego formalizmu [zob. np. Huizinga 1982, 211 n.], już to *devotio moderna*: nowej, laickiej pobożności rozkwitającej jednocześnie w kilku miejscach kontynentu w przekonaniu, że „w dniu Sądu [...] będą nas pytać nie o to, co czytaliśmy, lecz co robiliśmy. Także nie o to, jak pięknie przemawialiśmy, lecz o to, czy święte było nasze życie” [á Kempis 2005, 39]. Ale równolegle do nowej drogi w wierze także w filozofii rozwijała się nowa droga – *via moderna* – która, dowartościowując etykę, a w niej to, co ludzkie, jak choćby w Burydanowym *homo felicitabilis* [zob. np. Swieżawski 1987, 107], stanowiła zapowiedź renesansowej filantropii i była zarazem drogą, po której krocząc filozofia trafić wkrótce miała na powrót poza uniwersytety.

11 Jak zauważa E. Garin, „opowiedzenie się za Platonem oznaczało (...) w pewnym momencie rozbicie przytłaczającego świata arystotelesowskiego, zamkniętego, zhierarchizowanego, skończonego, a jednocześnie pozyskanie nowej atmosfery badań, odrzucającej wszelkie systemy, wyzwolonej z przesądów, prawdziwie wolnej” [Garin 1969, 22].

12 Zob. Domański 2005, 165-166. Autor wskazuje na dwa punkty tego scholastycznego ujęcia: radykalne rozdzielenie filozofii i chrystianizmu oraz wyeliminowanie z pojęcia filozofii wszelkich treści innych niż noetyczne i scjentystyczne. Na ile jednak samo to rozróżnienie oddaje sprawiedliwość filozofii scholastycznej, pozostaje odrębnym zagadnieniem.

Choć ledwie prowizoryczny to rys, wystarcza by zasygnalizować, jak dalece nietrafiony był model postrzegania owych czasów i procesów w nich zachodzących, jaki ukształtował się w połowie XIX stulecia zwłaszcza za sprawą Jacoba Burckhardta, model będący owocem nieszczęśliwego mariażu oświeceniowej wizji średniowiecza z heglowską wizją dziejów. Odrodzenie stanowi w nim antytezę średniowiecznego obskurantyzmu i religijnej ciemnoty zarówno w znaczeniu obiektywnym, jak i samowiedzy jej współczesnych¹³. Przekłamanym to jednak, a co najmniej zbyt uproszczony obraz epoki o naturze wielce powikłanej, pełnej zachwyty, ale i lęku, indywidualizmu, ale i samotności, przeświadczenia o mocy, ale i przerażenia bezradnością człowieka w obliczu grzechu i piekła. Jako wszak epoka sprzeczności i kontrastów [zob. np. Delumeau 1987, 104 i 114], idealnym jawi się polem, i jest nim w samej rzeczy, dla filozoficznego eklektyzmu, w którym sztywny dogmatyzm ustępuje miejsca heterodoksji, a do głosu dochodzi

nie jedna hegemoniczna doktryna, lecz wiele; nie jedna „sekte”, lecz wymierzony przeciwko filozofii „sekt”, kształtujący się wówczas ideał filozofii, która stanie się „wolną filozofią”, czerpiącą nie z jednej księgi, lecz wielu i różnorodnych ksiąg (włączając w to wielką księgę przyrody) [Garin 1993, 28].

Mowa przeto o filozofii wyboru w epoce, która, jeśli wierzyć Jeanowi Delumeau, wyboru jeszcze nie dokonała [por. Delumeau 1987, 274], a stojąc pośród bezliku kierunków i ewentualności, dopóki otworem leżały owe „różnorodne księgi”, mogła pozwolić sobie jeszcze na chwilę namysłu, dokonującego się jednak zwykle nie w ideowej próżni, lecz na wprzód położonym fundamencie wiary.

Nawet wtedy wszakże, ani też w innych okresach swego największego rozkwitu, kiedy bieg dziejów i intelektualna atmosfera okazywały mu największą przychyłność, nie stawał się eklektyzm

13 To prawda, że pierwsi humaniści żywili niekiedy szczerą nienawiść do średniowiecznych skostniałości, lecz nie trzeba zapominać, że buntowali się zwłaszcza za sprawą awerroistów i późnych, sobie współczesnych, scholastyków. Bez wątpienia atoli podłożem tej awersji była głębsza kontestacja zastanego porządku, niezgoda na dyktat definicji i sylogizmów. Warto przy tym pamiętać, że sam renesans (a zwłaszcza humanizm) podzielił później los krytykowanej scholastyki, gdy zwyrodniał między innymi w epigoński ciceronianizm (świadectwo tego procesu stanowi dialog Erazma z Rotterdamu pt. *Ciceronianus*).

przedmiotem dociekań teoretycznych.

1.3 Eklektyzm jako przedmiot

Praktykowany gdzieś i dość powszechny jako idea jeszcze nienazwana – a skoro zatarła się już pamięć o Potamonie: zapomniana – jako pojęcie i świadomy model uprawiania filozofii uobecnił się dopiero w siedemnastowiecznych Niemczech, czego wyraz znajdujemy choćby w twórczości Johanna Franza Buddeusa. Precyzując u progu oświecenia, że eklektyzm nie polega na gromadzeniu elementów różnych filozofii, lecz na próbie rekonstrukcji całej historii różnych szkół celem ustalenia, co z nich należy przyjąć, a co odrzucić, wskazywał on na nieodzowność holizmu w pojmowaniu dziejów i otwartości na intelektualny dorobek czasów minionych [zob. Mulsow 1997, 474]. W XVIII wieku pojęcie zostało spopularyzowane przez Johanna Jakoba Bruckera, który w swojej *Krytycznej historii filozofii* (1742-44) pisał o eklektycznej metodzie filozofowania jako o „z dawna uznanej przez rozumnych mężów i stosowanej przez filozofów o najwyższych kompetencjach”, mając na myśli zwłaszcza wielkich myślicieli XVII i XVIII stulecia walczących przeciw dogmatyzmowi i powszechnemu dyktatowi autorytetów [Donini 1996, 19]. Wkrótce potem zainspirowany Bruckerem Denis Diderot tak zdefiniuje eklektyka na łamach *Wielkiej Encyklopedii*:

Eklektyk to filozof, który wznosząc się ponad przesąd, tradycję, starożytność, powszechną zgodę, autorytet, słowem wszystko, co krępuje umysły mas, waży się myśleć po swojemu, cofnąć do najczystszych zasad ogólnych, badać je, dyskutować, nie oddawać się niczemu poza świadectwem własnego doświadczenia i rozumu: i ze wszystkich filozofii, które bez uprzedzeń i stronniczości przestudiował, czynić sobie własną i wyjątkową filozofię, należącą do niego (...). Nie jest tym, który sadi albo sieje: jest tym, który żnie i przesiewa (...). Eklektycy pośród filozofów to królowie ziemi, jedyni, którzy pozostali w stanie natury, kiedy wszystko należało do wszystkich [za: Donini 1996, 19; zob. też Hatzimichali 2011, 10 przypis 3].

Owa pozytywna, w ostatnim przypadku heroiczna nieomal konotacja, jęła tracić na popularności, jeśli pójść za sugestią Myrto Hatzimichali, wraz z filozofią Immanuela Kanta, która deprecjonując wiedzę historyczną jako subiektywną, za obiektywne uznała to jedynie, co swoje źródło znajduje w rozumie [zob. Hatzimichali 2011, 10-11;

Donini 1996, 22]. Kiedy wkrótce, nade wszystko za sprawą Hegla, owo „obiektywne” urosło do rozmiarów Absolutu, a nieuchronny rozwój Ducha dziejów uczynił prawo postępu prawem bytu, ostateczne potępienie eklektyzmu jako szkodliwego wstecznictwa stać się musiało kwestią czasu¹⁴. Jakoż w latach 1844-52 opublikowana przez niemieckiego historyka Eduarda Zellera monumentalna i wpływowa *Filozofia Greków* (*Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*) takiego potępienia dokonała, uznając eklektyzm za bezmyślne kompilatorstwo, jałowe i godne pożałowania¹⁵. Poglądy te miały na długie lata ukształtować pojmowanie filozoficznego eklektyzmu, na dotkliwą afazję skazując namysł nad tym zagadnieniem, a wszelkim próbom jego podjęcia nadać rangę działalności zbędnej lub najwyżej antykwarycznej. W dzisiejszym rozumieniu eklektyk to potocznie co najmniej epigon¹⁶, a nawet, jak jeszcze niedawno zdał sprawę Bolesław Miciński: „łajdak i oportunistą” [Miciński 1970, 85], to zaś, czym się trudni, niechybnie zakrawać musi na prostacki banał niegodny dumnego miana filozofii.

II. Filozofia wyboru. Eklektyzm jako postawa filozoficzna

Jeżeli wszelako przyjąć, że filozofia wzrasta na banałach, a dopiero kwitnie subtelnościami, zagadnienie eklektyzmu filozoficznego jawić się musi wręcz po dwakroć godnym uwagi. Tym więcej, gdy rozpatruje się go *sine ira et studio*, nie przydając dodatkowych sensów ponad te, które sam już w sobie nosi. Staje się wówczas ewidentną, choć niekoniecznie jedyną przyczyną rozumienia go na tak wiele różnych sposobów, ambiwalencji w ocenie i nieodłącznie mu towarzyszącej kontrowersyjności, że usiłując przeniknąć istotę tego pojęcia, zapoznaje

14 Ducha tego znać może szczególnie po Edwardzie Dembowski, który widząc w eklektyzmie wyłącznie mechaniczność, bezbarwność i pasożytnictwo, nie waha się nazwać go „niedołęstwem umysłowym człowieka, słabością rozumowania, małością umysłu, naśladownictwem i chwytnością obcych żywiołów, (...) kompilacją bez życia” [Dembowski 1968, 250].

15 O szczegółach Zellerowej krytyki eklektyzmu zob. Donini 1996, 23; Hatzimichali 2011, 13.

16 W pejoratywnym ujęciu eklektyzm w historii filozofii to okres bezpłodnego naśladownictwa następujący po okresie twórczej spekulacji i wielkich systemów. Zob. Dillon, Long 1996, 4. Podobnie Hatzimichali 2011, 1.

się zazwyczaj pierwotne jego znaczenie. Nie czynność kompilacji bowiem, ani tym bardziej nie jej syntetyczny owoc, są tym, co w zrazu znamionuje eklektyzm, ale nade wszystko leżący u ich podłoża w y b ó r . Złudnym jest wrażenie, jakoby bliźniacze podobieństwo łacińskiego „łączyć” (*ligo*) i „wybieram” (*eligo*) było tu czymś więcej niż tylko językową koincydencją i jakoby miało stanowić o równouprawnieniu obu tych czynności w procesie eklektycznej aktywności; ani chybi, eklektyk łączy – ale łączy wybrawszy.

Pozwala to uznać zarzut bezrefleksyjnego czerpania z innych za nieuzasadniony, kryterium selekcji zaś uczynić jednym z centralnych zagadnień, zbliżających do siebie eklektyzm i sceptycyzm. Oba te kierunki bardzo wiele mają wspólnego, lecz chociaż często towarzyszą sobie nawzajem dzieląc podobny punkt wyjścia, pierwszy z nich stara się sięgnąć dalej i przezwyciężyć sceptyczną diagnozę na temat nieuniknionych trudności poznawczych¹⁷. O ile sceptycyzm wątpi w możliwość dotarcia do niezawodnej prawdy, o tyle eklektyzm ufa, że, tak czy inaczej, daje się ona znaleźć, i to w wielu miejscach, ponieważ została w pewien tajemniczy sposób rozsiana – niekoniecznie po równo – i że tedy nie skupia się wyłącznie w jednej jakiejś, wyjątkowej szkole. W sposób nieprzejednany głosił tę prawdę o cząstkowości prawd ostatni z wielkich, a w XIX wieku jedyny bodaj piewca eklektyzmu, Victor Cousin, którego pogląd tak oddaje Miciński:

Historia filozofii zna wiele systemów, ale wszystkie są sobie przeciwstawne, wszystkie są w wojnie. Stąd wniosek: wszystkie są fałszywe. Nie – i taka była odpowiedź Cousina – wszystkie są prawdziwe. Historia filozofii to splot różnych typów myślenia, które rozmijają się, wiedną i wracają w zmodyfikowanej postaci, ale ani idealizm nie jest fałszywy, ani sensualizm, ani sceptycyzm, ani mistycyzm. To tylko różne punkty widzenia, różne aspekty jednej prawdy – nie „sprzeczne”, nie „fałszywe”, ale niezupełne, bo ekskluzywne [Miciński 1970, 85]¹⁸.

Ów pozytywny element, akcent położony na sposobność dotarcia do prawdy, ale w równej mierze możność jej czynnego

17 Zob. uwagę J. Brunschwiga (Brunschwig 1996, 146).

18 O zalecanym przez siebie eklektyzmie sam Cousin pisał, że to taki, który „ocenając wszystkie szkoły uczciwie i z życzliwością, czerpie od nich prawdy, które mają do zaoferowania, a ignoruje to, co w nich fałszywe” (V. Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, Paris 1872, s. 11 – za: Hatzimichali 2011, 11).

zrekonstruowania, stanowi nie tylko o zasadniczej różnicy między sceptycyzmem a eklektyzmem, ale pozwala także oddalić zarzut epigonizmu przypisywany drugiemu z nich. Eklektyk nie tylko nie musi być miałki i nieoryginalny, ale być wręcz może, i niewątpliwie bywa, myślicielem nader głębokim i płodnym, o czym niechaj świadczy tymczasem zdanie polskiego eseisty, który pisząc o Cousinie nie waha się o nim orzec, że jest „twórczym filozofem” nie pomimo, ale właśnie w ramach uprawianego przez siebie eklektyzmu [Miciński 1970, 86].

Skoro wszakże eklektyzm przejawia taki kreatywny potencjał, musi być czymś więcej niż tylko prostym aktem, nie ograniczać się do zadania umiejętnej selekcji, lecz wykraczać daleko poza tę rudymენტarną kategorię konieczną co prawda, ale nie dostateczną – w przeciwnym bowiem razie każdy, kto według pewnego kryterium pożytkuje cudze idee, byłby nazywany eklektykiem. Eklektyzm przeto, nad którym staramy się tutaj pochylić, nie do samego wyboru się sprowadza, lecz jest sposobem uprawiania filozofii, sposobem myślenia i – jeśli filozofia to coś więcej niż spekulacja – sposobem bycia, związanym z zespołem specyficznych cech, na które należy wskazać, eklektyzm rozpatrując nie tyle jako szkołę, ile postawę filozoficzną owymi cechami wyrażaną, nie tyle jako pojęcie, ile teoretyczne i praktyczne naraz zjawisko, rodzaj idei regulatywnej, zasady twórczej, dyrektywy metodologicznej towarzyszącej myśli w jej nieustannym biegu i bieg ten organizującej.

Eklektyzm tak rozumiany wyróżnia nieprzejeđnany antydogmatyzm, awersja wobec myśli zamkniętej w żelaznym uścisku systemu, spętanej okowami jednej doktryny, w obrębie której wszystko jest już przesądzone. Nastawieniu temu wtóruje niemniej wyraźnie zaznaczona dialogiczność, szukanie własnego odbicia w obliczu innego, wyrozumiałość dla wielości poglądów, nawet – a może zwłaszcza – niesłusznych. Bez życzliwej otwartości w stronę cudzego dorobku, twórczości niewłasnej, ale poprzez udział w tym samym wielowiekowym biegu myśli uczciwie przywłaszczanej, nie może zgoła istnieć eklektyzm jako postawa filozoficzna.

Niekiedy trudno jest bezbłędnie tę postawę wskazać, a za przykład niechaj posłuży Michel de Montaigne, który zrazu zdawałby się może jej pierwszorzędnym eksponentem. Eklektyzmowi przeczy tu wszakże niejednorodność i nieustanna transformacja jego zapatrywań, a nadto

zamiłowanie do introspekcji i jedyny w swoim rodzaju metodyczny egotyzm; Montaigne nie jest filozoficznym ekstrawertykiem, lecz prawdy szuka przede wszystkim w sobie samym¹⁹. Ze swoim sceptycyzmem, praktycyzmem, sokratyzmem, niezależnością, atopicznością i tolerancyjnością pozostaje jednak postawie eklektycznej pokrewny²⁰. Nie mniej go do niej zbliża obrany środek wyrazu: „próba” – esej – jako forma, a może właśnie postawa filozoficzna²¹, która „bez skrupułów czerpie żar z tego, czego inni już dokonali” [Adorno 1990, 80], a przy tym „cofa się w przerażeniu przed przemocą dogmatu” [tamże, 86], niemało zdaje się licować z charakterem eklektyzmu. Ostatecznie jednak Montaigne najpierw jest sceptykiem, nie idąc w ślady Cyserona, który zawieszenie sądu i dyrektywy werysymilizmu²² cenił i niekiedy ochoczo stosował, lecz nie ograniczał się do nich, a w niektórych dziedzinach jawnie od nich stronił²³.

Choć eklektyzm jedynie zabarwiony jest sceptycyzmem,

19 „Ludzie patrzą zawsze zewnątrz: ja zaś kieruję wzrok ku wnętrzu: tam go zatrudniam, tam go bawię. Każdy patrzy przed siebie, ja w siebie; mam do czynienia jeno z sobą, rozważam się bez przerwy, zgłębiam się, doświadczam. Inni, którzy mniemają serio brać się do rzeczy, wychodzą zawsze poza siebie, idą ciągle naprzód (...), ja zwijam się ciągle w samym sobie” [Montaigne 2002, 370]; „Nie lubię tej pożyczanej i wyżebranej mądrości, choćbyśmy nawet mogli stać się uczonymi uczonością drugich, mądrzy możemy być jedynie własną mądrością” [tamże, 196].

20 By wskazać ledwie kilka wyimków z *Prób*: „Nie mogę nic w sobie określić w całości, po prostu i niewzruszenie, bez zmacenia i pomieszania, ani w jednym słowie. *Distinguo* jest kardynalną częścią mej logiki”, [Montaigne 2002, 304]; „Żadne zdanie mnie nie przeraża, żadna wiara nie rani, choćby najbardziej sprzeczna z moją. Nie ma tak płochego i dziwaczного urojenia, które by mi się nie zdało wcale zgodne z ogółem wytworów ludzkiego umysłu” [tamże, 424]; „Kiedy cudza racja przekona mnie o fałszywości mego mniemania, nie tyle uczę się tego, com nowego usłyszał, i nie tylko leczę mą poszczególną niewiedzę: to byłby zysk zbyt mały; jeno w ogólności nabieram przeświadczenia o zawodności rozumu i ciągnę stąd korzyść ku mej ogólnej poprawie” [tamże, 565].

21 „W czystej postaci (...) jest esej chyba mniej formą, bardziej pewną postawą filozoficzną sprzyjającą «luźnej» kompozycji. Jest to postawa zadumy nad sprawami ludzkimi, spoglądania na aktualność z dystansu, przy czym melancholia, sceptycyzm, humor i pobłażliwość należą do stałych ingredientów” [Miłosz 1961, 61-62].

22 Z łac. *verisimilis*, podobny prawdzie.

23 „Chociaż Cyseron wykorzystuje sceptyczne argumenty, to obawia się sceptycyzmu, który uważa za szczególnie niebezpieczny w etyce. Etyka jest bowiem dla Cyserona schronieniem przed agnostycyzmem sceptyków” [Swieżawski 1983, 196].

zabarwienie to istotne, tym więcej, jeśli oba kierunki widzieć przez pryzmat fideistycznego kształtu, jaki przybrały w okresie renesansu²⁴. Ów kształt i owa bliskość postawy sceptycznej sprawiają, że eklektyzm, od zawsze otwarty, jeszcze bardziej się otwiera, zawsze wycofany nabiera jeszcze większego dystansu, by tak usposobionym dostać się w owo błogosławione położenie, w którym człowiek staje się silniejszym o swoją słabość, bogatszym o swoje ubóstwo i, wreszcie, mądrzejszym o swoją głupotę. Jest to rys znamieny, ale i rys intrygujący, wszak, jak słusznie powiada Lew Szestow,

kiedy człowiek niewykształcony i nierozumny zawiera sojusz z głupotą, nie ma w tym niczego interesującego. Ale kiedy człowiek nadzwyczaj rozumny i uczony w sposób otwarty poszukuje prawdy w głupocie, nawet w szaleństwie, widok taki z pewnością zasługuje na uwagę, a nawet na szczególną uwagę [Szestow 2005, 7].

Oświecona niewiedza tudzież pochwała głupoty (kategorie nie przypadkiem związane z filozofią renesansu) – oto najbardziej sokratejski²⁵ z pierwiastków eklektyzmu, pierwiastek naraz znaczony pokorą i pokorę rodzący, w przekonaniu o niedostatku swej mądrości nastawiony na szukanie jej u innych, w niewiedzy i głupocie bodaj bardziej doświadczonych. W owej pokorze zdaje się też tkwić przyczyna po temu, że eklektyzm wiąże się co prawda z wyborem, lecz nierzadko wyborem pośredniego stanowiska, czegoś leżącego między dwoma skrajnościami. Kroczy za nim stosowny umiar i swego rodzaju filozoficzna skromność, która sprawia, że nawet jeśli we własnym myśleniu dopuszcza myślenie obce, nie celuje wcale w tworzenie nowej całości; tym się bowiem różni od synkretyzmu, że interesuje go przede wszystkim przemyślany wybór.

W synkryzmie zaś nie o wybór chodzi, lecz o zrodzenie *synkrisis*, melanzu, jednorodnej całości będącej złożeniem elementów. Za Plutarchem pisze w *Adagiach* Erazm, że kreteńskim terminem

24 Na temat tzw. renesansowego sceptycyzmu chrześcijańskiego zob. np. Leszczyński 2006, *passim*, m.in. 118, 126, 128. Epoka odrodzenia zda się szczególnie wdzięcznym polem do analiz postawy zarówno sceptycznej, jak i eklektycznej.

25 Choć „niewiedza” i „głupota” mogą mieć *grosso modo* to samo, sokratejskie właśnie, znaczenie, to nie należy zapominać, że Platonowski Sokrates mówił w tym sensie tylko o niewiedzy, głupotę rezerwując dla tych, którzy życie swoje wiodą w tyleż błogiej, co żałosnej nieświadomości własnej ułomności. Zob. Platon, *Obrona Sokratesa*, 21-22.

synkretismos „określa się sytuację, gdy ludzie – znani dotąd jako najbardziej zaciekli wrogowie – nagle łączą się w ścisłej zgodzie”, by zwalczyć wspólnego wroga [Erazm 1973, 14]. W filozofii cechuje się on tym, o co nierzadko pomawiany jest eklektyzm: niepohamowaną predylekcją do aliażu, objawiającą się w usilnym łączeniu tego, co nie zawsze do siebie przystaje. Jest tedy synkretyzm określony raczej co do skutku, podczas gdy eklektyzm – co do przyczyny, do tego, co tkwi w punkcie wyjścia. Eklektyzm może, ale nie musi iść w parze z synkretyzmem, owocować rodzajem jakiegoś *mixtum compositum*, lecz nie to, jak już widzieliśmy, leży w jego istocie. Jakkolwiek więc nie wykluczają się, w wielu aspektach wyraźnie ze sobą kontrastują, co pomaga wydobyć i przedstawić cechy dla eklektyzmu najbardziej swoiste. Toteż podczas gdy synkretyzm zdaje się mieć jakiś cel poza sobą – eklektyzm raczej sam jest środkiem i celem w sobie. Synkretyzm jest przeto pewnym zadaniem – eklektyzm sposobem i postawą. Synkretyzm dąży do syntezy – eklektyzm jest selektywny. Synkretyzm jest bezkrytyczny, nie zważa na różnice, chodzi w nim wszak o sojusz, o sprzysiężenie w pewnym celu – eklektyzm, przeciwnie, jest krytyczny i wybiórczy. Synkretyzm jest zachłanny i zaborczy, nie pozostawia miejsca na inne poglądy, ponieważ znosi inność w powszechnej unifikacji – eklektyzm jest tolerancyjny, daje się godzić z innymi doktrynami, ideologiami, wyznaniami i wręcz domaga się heterodoksji. Jest przy tym niesystemowy, skromniejszy niż synkretyczny holizm i maksymalizm. Synkretyzm gotów jest łączyć sprzeczności, choćby za wielką cenę – eklektyzm inaczej, wybiera, by uniknąć sprzeczności; stosowniej byłoby tedy rzec: synkretyzm nie łączy, lecz miesza – eklektyzm łączy skutek wyboru. W procesie tym synkretyk nie dodaje nic do prostej sumy części – eklektyk tworzy nową jakość. Ostatecznie, w eklektyzmie zawiera się rdzeń, który stosownie do implikowanego przezeń kryterium służy uzupełnianiu go o dodatkową treść – synkretyzm jest bardziej egalitarystyczny, nie zważając na różnice gotów wszystko traktować jednakowo.

Przeto jawi się eklektyzm trudnym i wymagającym: aby miał sens, musi się wznosić na jakimś fundamencie, nie może być tylko ślepym kompilowaniem wiedzionym przez ślełą intuicję; za przewodniczkę potrzebuje mądrości, za nauczycielkę – niezawodnej prawdy. Odnajduje je często w przyjmowanej przez wiarę prawdzie

objawionej, uzupełnianej wskazaniem rozumu, ale nieczulej na próby rozumowej kontestacji. Tak też, zwłaszcza w wydaniu chrześcijańskim, nie ztraca się w poszukiwaniu jakiegoś absolutnego *consensus omnium*, lecz zasadą swoją, a więc i punktem wyjścia, czyni objawienie. Eklektyzm ten, choć często humanistyczny, dowodzi, że dla niego, jak dla Platona, to nie człowiek jest miarą wszechrzeczy.

Nader często znaczone paradoksem, w samej swej naturze takim się wydaje: choć prawda jest mu znana, ustawicznie jej poszukuje i odkrywa na nowo, idąc za właściwą mędrcom potrzebą pogłębiania stale tego, czego już się nie wie. Hołubi różnorodność i pilnie potrzebuje, lecz nie cierpi niezgody, toteż postulując jedność, stroni od jednolitości, przyzwalając na nią tam tylko, gdzie to niezbędne, a wolność dopuszczając wszędzie, gdzie możliwe.

Bogaty wspólnym bogactwem, mimo zażyłej relacji z mądrością nie traktując jej jako wyłącznie własnej, nadaje, a może przywraca filozofii komunitarny charakter. Pomny na źródłowe doświadczenie jedności bytów w bycie, dostrzec potrafi, że byt, dobro i prawdę niepodobna inaczej poznawać niż w wielości perspektyw rozlicznych bytów, dóbr oraz prawd. Dostrzec to, co Victor Cousin, który

jako eklektyk [...] szukał, poprzez wielorakie prawdy, jednej Prawdy: Prawdy Wielopostaciowej. Nie można jej otworzyć jednym kluczem, skostnieć w jednym tylko punkcie widzenia, uwikłać się w jednej tylko postawie, ujmować jeden tylko aspekt, bo to znaczy: ułatwić sobie zadanie i zubożyć Prawdę tak, jak zubożamy twórczość artystyczną, widząc w niej tylko realizm czy tylko abstrakcjonizm, tylko statyczność czy tylko dynamiczność; tak jak zubożamy człowieka, widząc w nim tylko „jezuitę” czy tylko „karbonariusza” [Miciński 1970, 85-86].

Prawda, choć wielopostaciowa, jedno ma tylko oblicze, ale niepodobna zliczyć, na ile sposobów odbija się ono w zwierciadle umysłu. Być może sam eklektyzm nie inaczej się przedstawia; być może wręcz ilu jest eklektyków, tyle eklektyzmów, ale nawet Cousin, odległy od eklektyków starożytności i odrodzenia, przejawia tę samą co oni postawę. Pozwala to przypuszczać, iż także eklektyzm jedno posiada oblicze i że przeto wcale zasadnym jest jako postawie filozoficznej przypisywać mu uniwersalne rysy²⁶.

²⁶ Dwie egzemplifikacje zarysowanego wyżej podejścia autor tych słów pomieścił w

BIBLIOGRAFIA

á Kempis, T. (2005). *O naśladowaniu Chrystusa*, przekł. Wiesław Szymona. Kraków: „M”.

Adorno, T. W. (1990). Esej jako forma. W: T. W. Adorno, *Sztuka dla sztuki. Wybór esejów*, przeł. Krystyna Krzemień-Ojak (79-99). Warszawa: PIW.

Augustyn św. (1989). *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej. Tekst łacińsko-polski*, przeł. Jan Sulowski. Warszawa: PAX.

Augustyn św. (1999). *Przeciw akademikom*, tłum. Katarzyna Augustyniak. W: *Dialogi filozoficzne* (57-150). Kraków: Znak.

Bazyli Wielki św. (2006). *Mowa do młodzieńców chrześcijańskich jak mogą odnieść pożytek z czytania ksiąg pogańskich*, przeł. Tadeusz Sinko. Kraków.

Brunschwig, J. (1996). Sextus Empiricus on the kritérion. The Skeptic as conceptual legatee. W: J. M. Dillon, A. A. Long (red.), *The Question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy* (145-175). Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.

Delumeau, J. (1987). *Cywilizacja odrodzenia*, przeł. Eligia Bąkowska. Warszawa: PIW.

Dembowski, E.(1968) Kilka myśli o eklektyzmie. W: Jerzy Ładyka, *Dembowski* (235-250). Warszawa: Wiedza Powszechna.

Dillon, J. D., Long, A. A. (1996), Introduction. W: J. M. Dillon, A. A. Long

tekstach: Na drogach jedności. Filozofia zgody Pica della Mirandoli. *Filo-sofija*, 15 (31), 53-74 oraz Erazm z Rotterdamu. Portret antydogmatyka. *Studia Philosophica Wratislaviensia*, 11 (4), 107-128. Można je traktować jako rozwinięcie tez niniejszego szkicu.

(red.), *The Question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy* (1-13). Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.

Diogenes Laertios (1984), *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekł. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski. Warszawa: PWN.

Domański, J. (1997). O dwu znaczeniach metafory pszczoły, *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej*, 42, 57-72.

Domański, J. (2005). „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii. Kęty: Antyk.

Donini, P. (1996), The history of the concept of eclecticism. W: J. M. Dillon, Anthony A. Long (red.), *The Question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy* (15-33). Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.

Erazm z Rotterdamu (1965). *Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny*, przekł. Juliusz Domański. Warszawa: PWN.

Erazm z Rotterdamu (1973). *Adagia. Wybór*, przekł. Maria Cytowska. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Ossolineum.

Garin, E. (1969), *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, przekł. Krzysztof Żaboklicki, Kraków: PWN.

Garin, E. (1993), *Powrót filozofów starożytnych*, przekł. Anna Dutka. Warszawa: IFiS PAN.

Gilson, E. (1958), *Duch filozofii średniowiecznej*, przekł. Jan Rybałt. Warszawa: PAX.

Hatzimichali, M. (2011). *Potamo of Alexandria and the Emergence of Eclecticism in Late Hellenistic Philosophy*. New York: Cambridge University Press.

- Huizinga, J. (1982). *Jesień średniowiecza*, przeł. Tadeusz Brzostowski. Warszawa: PIW.
- Jaeger, W. (2002). *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, przekł. Krzysztof Bielawski. Bydgoszcz: Homini.
- Karłowicz, D. (2005), *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*. Warszawa: Fronda.
- Klemens Aleksandryjski (1994). *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, przeł. Janina Niemirska-Pliszczyńska. Warszawa: PAX.
- Leszczyński, D. (2006). Między wątpieniem a wiarą. Próba charakterystyki renesansowego sceptycyzmu. *Studia Philosophica Wratislaviensia*, 1, 115-131.
- Mansfeld, J. (1996), Philosophy in the Service of Scripture: Philo's exegetical strategies. W: J. M. Dillon, A. A. Long (red.), *The Question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy* (70-103). Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Miciński, B. (1970). Dylizans filozoficzny. W: B. Miciński, *Pisma*(76-86). Kraków: Znak.
- Miłosz, Cz. (1961). Proza. *Kultura*, 11, 41-44.
- Montaigne de, M. (2002). *Próby. Wybór*, przekł. Tadeusz Boy-Żeleński. Warszawa: Altaya.
- Mulsow, M. (1997). Eclecticism or Skepticism? A Problem of the Early Enlightenment. *Journal of the History of Ideas*, 58, nr 3, 465-477.
- Swieżawski, S. (1983). *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku. Tom VI. Człowiek*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Swieżawski, S. (1987). *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w*

Europie XV wieku. Kraków: Znak.

Swieżawski, S. (2000). *Dzieje europejskiej filozofii klasyczne.*, Warszawa–Wrocław: PWN.

Szestow, L. (2005). *Początki i końca*, przeł. Jacek Chmielewski. Kęty: Antyk.

ABSTRACT

Eclecticism as a philosophical mindset

The aim of this paper is to explore some of the meanings of frequently underestimated and misunderstood topic of eclecticism. In doing so, we would like to ask how the phenomenon of eclecticism was perceived in the past and whether it is correct to regard it as something more than just an abstract notion, namely: as a philosophical mindset and particular approach to life in general. The text is divided into two parts. The first one contains an outline of the history of eclecticism, understood as a notion and a kind of attitude. It is shown that, among others, it was thanks to the eclectic approach that emerging Christian civilisation would open itself to the heritage of the classical era; late antiquity and the Renaissance, both having produced ideas of religious humanism, are also indicated as the most eclecticism-related epochs. The second part aims at describing the phenomenon of eclecticism as, unlike syncretism, depending on a selection of elements rather than combining them together. It is presented as a way of philosophising and thus as a way of being, potentially creative and open to different viewpoints, yet, unlike skepticism, committed to the truth. All in all, the paper shall be perceived as a praise of eclecticism, assuming that it deserves far more appreciation and scholarly attention than has been given to it thus far.

KEYWORDS: eclecticism, syncretism, skepticism, selection, Renaissance, anti-dogmatism, philosophical mindset

SŁOWA KLUCZOWE: eklektyzm, synkretyzm, sceptycyzm, wybór, renesans, antydogmatyzm, postawa filozoficzna