

Juliusz Domański (Warszawa)

## Narodowe i uniwersalne pierwiastki w myśli polskiej XV wieku\*

Swój referat traktuję jako wypowiedź historyka filozofii średniowiecznej, którego ukształtowało — nie w trakcie studiów akademickich, lecz pracy naukowej — określone środowisko, kilkusobowa ledwie grupa badaczy filozofii średniowiecznej w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Jest to środowisko dziś w Polsce jedyne jako grupa badaczy właśnie, nie jest jednak w swych pracach mediewistycznych całkowicie osamotnione. Wspomagają je bowiem pojedynczy badacze z kilku innych ośrodków: Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Instytutu Historii Nauki, Oświaty i Techniki Polskiej Akademii Nauk, Biblioteki Jagiellońskiej. W ciągu trzydziestu lat pracy w tej grupie wybierałem sobie — w obrębie ogólnego, zespołowego zamierzenia — konkretne zadania własne, jak zresztą każdy z jej członków. Najpierw była to praca nad pierwocinami humanizmu renesansowego i wszelkimi humaniorami, uprawianymi, w dawnej Polsce i poza nią, na obrzeżach filozofii oraz w mniej lub bardziej wyraźnym z nią związku. Z czasem przyszło mi jednak również pełnić funkcję popularyzatora lub może raczej przekaznika wyników badań cudzych, a odnoszących się do innych, także już *stricte* filozoficznych dziedzin uprawianych w Polsce pod koniec epoki średniowiecznej. Mowa o bardzo specjalistycznych — a to znaczy przede wszystkim: zawsze związanych mocno ze swoim źródłowym warszatem, czyli prowadzonych zawsze w bezpośrednim kontakcie ze źródłami rękopiśmiennymi — badaniach moich kolegów nad filozofią XV wieku w Polsce. Aby wynikiem tych badań umożliwić szerszą społecznie transmisję, trzeba je było przetworzyć na ujęcia bardziej sumaryczne i łatwiej dostępne niespecjalistom. Zbyt pretensjonalne byłoby mówić w związku z tym o jakiejś syntezie, zwłaszcza że idzie ostatecznie o dwie prace, z których jedna jest antologią filozoficznych i parafilozoficznych tekstów myślicieli polskich XIII–XV wieku (tłumaczonych na polski z łaciny), druga — w znacznej mierze przeróbką wielotomowego opracowania filozofii polskiej XV wieku na podręcznik akademicki, nieco tylko wzbogacony materiałem objętym przede wszystkim tą analogią<sup>1</sup>.

Warto było, jak sądzę, poprzedzić referat tak bardzo osobistą informacją głównie

---

\* Poszerzony tekst referatu wygłoszonego 28 listopada 1991 r. podczas sesji „Miejsce Polski w Europie XV–XVIII wieku”.

<sup>1</sup> 700 lat myśli polskiej. *Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, wybrał, opracował, wstępem i przypisami opatrzył J. Domański, słowo wstępne napisał W. Tatarkiewicz, Warszawa 1978; J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*, red. nauk.: Z. Ogonowski, Warszawa 1989, gdzie (s. 12–13) określenie zależności opracowania wieków XIII–XV od: *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, pod red. Z. Kuksewicza, t. II–VII i IX–X.

dlatego, że okolicznościom, z których zdaje ona sprawę, sam referat zawdzięcza pewne swoje osobliwości. Niech mi będzie wolno i te osobliwości od razu opisać w paru zdaniach.

Jedną z nich jest ta, że próbuję i tutaj (nie mając zresztą na ten raz od mego środowiska takiego mandatu) przedstawić, przefiltrowany przez pryzmat własnego wielokrotnego i mniej lub bardziej przetwórczego odbioru, dorobek w ogromnej mierze prac cudzych, w znacznie zaś mniejszej — własnych.

Druga osobliwość polega na innej jeszcze wtórności tego, co tutaj powiem. Powtórzę mianowicie w ogromnej mierze — przede wszystkim jeśli idzie o zakres materiałowy, ale o problematykę również — tezy już przeze mnie samego wcześniej w druku wypowiedziane, najpierw w zorganizowanym wokół problemu podobnego do tego, który jest hasłem obecnej sesji, wstępie do pierwszego tomu antologii *Siedemset lat myśli polskiej*, potem też, ale już dyskretniej, w *Zarysie dziejów filozofii w Polsce* (w pierwszym jego tomie autorstwa również Lecha Szczuckiego i Zbigniewa Ogonowskiego), wreszcie w nie drukowanym dotąd (a napisanym wspólnie z Lechem Szczuckim) komunikacie na zjazd filozofów polskich, który się jesienią 1987 roku odbywał w Krakowie pod hasłem „filozofia dla przyszłości”. Są to zresztą bodaj jedyne moje wypowiedzi w kwestii (jak ją ujmuje tytuł dość obszernego wstępu do rzeczony antologii) „swoistości i uniwersalizmu polskiej myśli średniowiecznej”. Zajawszy się rychło po napisaniu średniowiecznej części wspomnianego *Zarysu* inną problematyką historycznofilozoficzną, nie potrafię dziś powiedzieć na temat filozofii średniowiecznej w Polsce niczego istotnie nowego. Ponieważ jednak od napisania owego wstępu minęło lat dokładnie piętnaście, a od jego opublikowania trzynaście z górą, wolno mi może przyjąć za nieprawdopodobne, iżby moje ówczesne tezy komukolwiek z obecnych, jeśli w ogóle zwrócili na nie uwagę, lepiej niż mnie samemu zapadły w pamięć. Co się zaś mojej pamięci tyczy, to czując żywiej niż kiedykolwiek, że nie sposób wejść dwa razy do tej samej rzeki, wobec dawnych swoich też zdobędę się przynajmniej na taki dystans, który osłabi ich kategoryczność. Wiele z tego, co miało w moich poprzednich pracach postać stwierdzeń, tu będzie traktowane jako przypuszczenia, czasem nawet jako pytania.

Po takim wyznaniu podwójnie minimalizującym oryginalność tego, co chciałbym powiedzieć, warto może dodać jeszcze, że problem swoistości i odrębności filozofii uprawianej w średniowiecznej Polsce (tak przynajmniej dziś rzecz tę pamiętam) stanął przed wspomnianą na samym wstępie grupą badaczy jako problem raczej marginesowy, żeby nie rzec zepchnięty do podświadomości. Uwyraźnił się właściwie — jako rzecz do rozstrzygnięcia praktycznego, roboczego — dopiero w momencie, kiedy trzeba było, w roku chyba 1973, nadać możliwie adekwatny tytuł zbiorowemu i pomyślanemu jako całościowemu opracowaniu tej filozofii. Postanowiono wówczas wspólnie, że będą to *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, a nie „polskiej filozofii średniowiecznej”. Dlaczego? W przedmowie Zdzisława Kuksewicza do pierwszego tomu zbiorowego dzieła problem nie pozostawił żadnego śladu<sup>2</sup>, pamiętam jednak, że był rozstrząsany i że zastosowana formuła tytułu była rezultatem zbiorowej decyzji. Spróbuję teraz po części odtworzyć, a po części, być może, na nowo sformułować przesłanki, które posłużyły do takiego rozstrzygnięcia, jakie zostało wówczas przyjęte.

<sup>2</sup> *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce* (dalej: *Dzieje*), t. I: M. Markowski, *Logika*, Wrocław 1975, gdzie na s. 5 tylko konstatacja faktu („tak została zatytułowana przedstawiana obecnie praca zbiorowa”), dalej zaś konsekwentne unikanie przymiotnika *polski* nie tylko w odniesieniu do filozofii, ale i do kultury Polski średniowiecznej.

Myślę, że nie będzie od rzeczy zacząć od konstatacji najogólniejszej i nader zresztą, jak mi się zdaje, oczywistej: filozofia jest dziedziną bardzo niepodatną na narodowe swoistości. Stawia pytania zbyt ogólne i głównym ich przedmiotem czyni rzeczy, wobec których konkretny naród i jego sprawy są czymś zarazem szczegółowym i akcydentalnym. Mówię o tym, co jest rdzeniem filozofii: o metafizyce, o aksjologii, o epistemologii. Wystarczy jednak chwila refleksji, aby potwierdziło się to również na tych jej obszarach, które w zakresie wyśłowienia treści filozoficznych tak bardzo nasycone są realiami z życia jednego narodu (czy jakiegoś równoważnika narodu), jak dzieła filozoficzne Platona. Niezależnie od wszechobecności we wszystkich prawie dialogach Platónskich (a od szczególnego nasilenia w takich jak *Apologia* czy *Kriton*) uczuć narodowych i patriotyzmu Sokratesa, poprzez które przezierają identyczne doznania samego Platona, dociekania ich obu jako filozofów, nie jako Ateńczyków, skupiają się naprawdę na czym innym także i nawet wtedy, ilekroć każdy z nich mógłby słusznie wyznać (jak to czyni Sokrates w *Gorgiaszu*), że jako jeden z niewielu w Atenach lub może nawet jedyny uprawia prawdziwą politykę. Swoistość ateńska, tak wszechobecna na poziomie nie tylko języka, ale i wątków treściowych Sokratesowego i Platónowego filozofowania, o tyle staje się swoistością filozofii, o ile może być ugruntowana w odpowiedziach na pytanie o byt i dobro w ogóle, a nie o byt i dobro Aten.

Posłużyłem się tym odległym i przez to może nieco nieadekwatnym przykładem, ponieważ pochodzi on z obszaru dziejów filozofii odznaczającego się szczególnie mocnymi związkami pomiędzy dociekaniem filozoficznymi i życiem publicznym jakoś tam zbieżnej z kategorią narodu ateńskiej *polis* końca V wieku ery przedchrześcijańskiej. Odwołam się teraz do innego jeszcze, rzekłbym mocniejszego, bo bliższego, a przy tym dość — jak mi się zdaje — homogenicznego przykładu związków filozofii z życiem narodu, z poczuciem narodowym, z patriotyzmem. Idzie o mesjanizm polski przełomu pierwszej i drugiej połowy XIX wieku. Z pewnością nie był on w tamtym czasie niczym odosobnionym. Miał swą głęboką analogię, a nawet natchnienie w tym szczególnym pomyśle Hegla, aby budując własny system filozoficzny nie tylko uczynić państwo w ogóle „nieuniknioną postacią, do której duch obiektywny musi dojść w swym rozwoju”<sup>3</sup>, ale także aby uczynić to z wyraźną myślą o jednym konkretnym państwie narodowym. „Wywody Hegla — jak pisze Władysław Tatarkiewicz — [...] miały postać aprioryczną, ale faktycznie dostosowywały się do rzeczywistego wzoru, mianowicie do reakcyjnego państwa pruskiego, w którym żył”<sup>4</sup>. A przecież mesjanizm polski głosił tezy, które nie tylko w świetle tego, co przed chwilą stwierdziłem o filozofii w ogóle, ale i w świetle dyskretnego konkretyzmu Hegla czynią zeń jeszcze bardziej od heglizmu osobliwą *contradictio in adiecto*, mianowicie czynią zeń „filozofię narodową”. Przynajmniej niektórzy jego przedstawiciele włączyli wprost, nazywając ją po imieniu, polską sprawę narodową w tok swego filozoficznego — autentycznie filozoficznego — dyskursu. Z dziejów narodu uczynili, świadkowie i uczestnicy jego odczutyh jako niezwykle i jako wyjątkowe losów, kategorię metafizyki i aksjologii, mocno je zaprawiwszy religijnie i rewolucyjnie zarazem<sup>5</sup>. Dzięki temu przede wszystkim, że czyniąc konkretny naród kategorią filozoficzną mówili o tym *explicite*, ich filozofia wydaje mi się czymś raczej

<sup>3</sup> W. Tatarkiewicz z. *Historia filozofii*, t. II: *Filozofia nowożytna do roku 1830*, Warszawa 1978, s. 215.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Zob. np. *Zarys dziejów filozofii polskiej. 1815–1918*, red. nauk.: A. Walicki, Warszawa 1986, s. 60 (część I: *Lata 1815–1863*, autorstwa A. Walickiego): „[...] bolesna świadomość poniesionej klęski rodziła kompensacyjne marzenie o podźwignięciu Polski siłą ducha, o pokonaniu zaborców na polu myśli, przecie

wyjątkowym nawet na tle heglizmu i całego kontekstu kulturowego i filozoficznego tamtej epoki<sup>6</sup>.

Wyrażone tu przeze mnie zredukowanie i zminimalizowanie związków problematyki narodowej i patriotycznej z filozoficzną wymaga jednak przeciwwagi. Posłuży jej przypomnienie czegoś równie oczywistego i, jak mi nie mam, żywego w świadomości każdego z obecnych. Oto poczynając od Pitagorasa i pitagorejczyków mamy do czynienia w dziejach filozofii europejskiej z trwałą obecnością dociekań filozoficznych na terenie problematyki politycznej. To, że filozofia nie rozwiązuje zazwyczaj konkretnych i praktycznych problemów polityki, lecz dociekania swe kieruje ku zagadnieniom ogólnym, uniwersalnym społeczeństwa i państwa, to również rzecz oczywista dla każdego, kto choćby trochę interesował się jej historią. Lecz zarazem wydaje się, że jeśli gdziekolwiek, to tutaj właśnie najbardziej nawet ufilozoficznionym spekulacjom trudniej jest zignorować to, co partykularne i narodowe. Oba przykłady przytoczone wyżej są tego — każdy na swój sposób — widowym dowodem, nie warto jednak, jak myślę, tutaj ich komentować.

Po tych uwagach odbiegających dość daleko od przedmiotu referatu pora zająć się wreszcie średniowieczem. Mając na uwadze fakt, że jest to epoka formowania się europejskich narodów, problem, który nas interesuje, gdyby ograniczyć go do samej tylko filozofii, trzeba by zapewne sformułować mniej więcej tak: czy w XV wieku, kiedy zaistniało w Polsce środowisko naukowe i kiedy rozpoczęła się jego zorganizowana, ciągła praca, życie narodów wchodzących w skład ówczesnego państwa polskiego oddziaływało — i w jaki sposób oddziaływało — na skutki tej pracy? Pytanie to mogłoby mieć zakres szerszy i ujawnić intensywniejszy stopień ewentualnych oddziaływań, gdyby w miejsce filozofii podstawić wziętą z tytułu mojego referatu „myśl polską”, pojęcie niewątpliwie szersze, a zarazem dość słabo dookreślone, szersze zaś przede wszystkim o takie obszary, na których owo domniemane oddziaływanie życia narodowego i państwowego ówczesnej Polski miało szansę zaznaczyć się wyraźniej niż w filozofii samej.

Na dobrą sprawę każde z użytych tu pojęć wymagałoby, przede wszystkim ze względu na historyczną zmienność swych treści, precyzyjnego zdefiniowania, łącznie z samym pojęciem filozofii, nie mówiąc już o nieostro obrysowanej i zaiste trudnej do zdefiniowania „myśli”<sup>7</sup>. Zamiast jednak pożądaných, a niewykonalnych teraz definicji, posłużyć się opisem, w którym użyte zostaną inne, bardziej socjologizujące pojęcia i kategorie, lepiej, jak się spodziewam, niż ewentualne definicje owych pojęć zdolne uświadomić nam same możliwości wyodrębnienia tego, co narodowe, i tego, co uniwersalne, w interesującym nas czasie i obszarze. Opis ten — o czym może warto w tym momencie przypomnieć — będzie tyleż relacją z przemyśleniami mojego środowiska, co moich włas-

---

wszystkim zaś na jej szczytach — w dziedzinie filozofii. [...] Zrozumiałe jest w tym kontekście usilne dążenie do stworzenia takiej filozofii, która łączyłaby znaczenie uniwersalne z charakterem programowo «narodowym», swoiście polskim. [...] Dążenie do stworzenia «filozofii narodowej» wspólne było zarówno myślicielom usiłującym przerzucić mosty między filozofią a religią, jak i przedstawicielom «filozoficznej lewicy» [...] nie zajmującym się problematyką filozofii Boga. [...] Wszyscy [...] pragnęli uczynić filozofię narzędziem i wyrazem samowiedzy narodowej, a więc byli — w tym sensie — «filozofami narodowymi».

<sup>6</sup> Zob. W. Tatarakiewicz, *Historia filozofii*, t. II, s. 228–229.

<sup>7</sup> Definicje i podziały filozofii, często występujące w tekstach autorów scholastycznych, także polskich, budziły spore zainteresowanie badaczy; co do polskich zob. np. M. Markowski, *Nauki wyzwolone i filozofia na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, „Studia Mediewistyczne”, IX 1968, s. 91–115; tenże, *Burydanizm w Polsce w okresie przedkopernikańskim. Studia z historii filozofii i nauk ścisłych na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, Wrocław 1971 (Studia Copernicana, II), s. 49–64 i 83–91; *700 lat myśli polskiej* (jak w przyp. 1), s. 24–36; ogólnie o rozwoju pojęcia filozofii od starożytności do renesansu zob. J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, „Studia Mediewistyczne”, XIX, z. 1, 1978.

nych. Prawda, że środowisko to interesowało się filozofią średniowieczną w Polsce przede wszystkim jako odgałęzieniem filozofii powszechnej (europejskiej) późnego średniowiecza, wtórnie jednak, nie czyniąc z tego głównego swego celu, próbowało także rozpoznawać, czy w działalności piętnastowiecznego środowiska akademickiego w Krakowie było coś swoiście polskiego i co mianowicie<sup>8</sup>.

Stawiając takie pytanie trzeba było brać pod uwagę nie tylko stałe i opisane już tutaj cechy filozofii, które w średniowieczu być może nasiliły się jeszcze, ale też pewne ważne cechy owej socjalnej sytuacji ludzi uprawiających twórczość filozoficzną — i wtedy dopiero zastanawiać się nad swoistością polskiego środowiska akademickiego. Oto kilka takich najważniejszych cech wspólnych całemu kontekstowi kulturowemu średniowiecznej Europy:

- jedna, powszechna formacja intelektualna, nie niwelująca wprawdzie różności poglądów i opcji filozoficznych (i w ogóle doktrynalnych), ale unifikująca procedury badawcze i dydaktyczne oraz formy i styl filozoficznego (w znacznej mierze też w ogóle myślicielskiego) pisarstwa;
- zasadniczo jedna — mimo drobnych różnic między np. Bolonią a Paryżem — organizacja i treść programowa nauczania uniwersyteckiego (to samo zresztą *mutatis mutandis* dotyczy niższych szczebli szkolnictwa);
- jeden naturalny (od XIII wieku zaś mocno też stechnicyzowany) język, w którym (aż do bardzo zaawansowanego wieku XVI) uprawiano prawie wszędzie dydaktykę i pisarstwo filozoficzne (i w ogóle wszelkie pisarstwo naukowe i myślicielskie);

<sup>8</sup> Tego typu charakterystyki najbardziej bezpośrednio dochodzą do głosu, rzecz jasna, w pracach dotyczących filozofii politycznej i obszarów myśli z nią stycznych, ale i tam akcentują się różnie, i to w prostej niemal zależności od bardziej lub mniej filozoficznej formacji oraz bardziej lub mniej intensywnego zainteresowania badaczy jej obszarami spekulatywnymi. I tak np. podkreślanej przez siebie dość silnie swoistości, oryginalności, śmiałości doktryn polskich kanonistów, ale też polskich filozofów i teologów nie łączy w ogóle z pozadoktrynalnymi uwarunkowaniami historyk filozofii W. Seńko; zob. np. *Z badań nad historią myśli politycznej w Polsce XV wieku*, w: *Filozofia polska XV wieku*, praca zbior. pod red. R. Palacza, Warszawa 1972, s. 20–55; *Les tendances préhumanistes dans la philosophie polonaise au XV<sup>e</sup> siècle*, Wrocław 1973 (Accademia Polacca delle Scienze, Conferenze, fasc. 62), s. 18–19; *Les conceptions de l'Eglise et de l'Etat en Pologne dans la période des conciles de Constance et de Bâle*, w: *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI–XVII. Atti del Convegno italo-polacco. Firenze 22–24 settembre 1971*, Firenze 1974, s. 43–59. Na takie uwarunkowania elementów doktrynalnych sytuacją polityczną lub polityczno–religijną ówczesnej Polski zwraca natomiast uwagę pionierska z wielu względów praca historyka nauki P. Czartoryskiego, *Wczesna recepcja „Polityki” Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, Wrocław 1963 (Monografie z dziejów nauki i techniki, XXI); zob. np. s. 100 i 121. Podobnie historyk myśli społecznej J. Rebeta, *Komentarz Pawła z Worcestera do „Etyki nikomachejskiej” Arystotelesa z 1424 roku. Zarys problematyki filozoficzno–społecznej*, Wrocław 1970 (Monografie z dziejów nauki i techniki, LXI), s. 8, gdzie przyczynę szczególnie intensywnego rozwoju filozofii praktycznej w odnowionym Uniwersytecie Krakowskim na początku XV wieku upatruje się we wpływie wcześniejszej europejskiej „czternastowiecznej myśli teologiczno–filozoficznej i naukowej, akcentującej potrzebę i znaczenie problematyki wiążącej się z praktyczną działalnością człowieka”, a zarazem stwierdza się, że przyczynami tymi były „potrzeby i aspiracje społeczeństwa polskiego, dworu królewskiego i Kościoła”, wyniki z przemian, jakie zaszły w Polsce na przełomie XIV i XV wieku. Ten drugi czynnik został szczególnie wyeksponowany przez historyków *tout court* już w pracach opublikowanych w zbiorowym dziele wydanym z okazji jubileuszu Uniwersytetu Jagiellońskiego (*Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, pod red. K. Lepszego, t. I, Kraków 1964) i stał się nieodłącznym składnikiem licznych ujęć, w tym także mojego szkicu *Swoistość i uniwersalizm polskiej myśli średniowiecznej*, wstępu do: *700 lat myśli polskiej* (jak w przyp. 1). Jeśli idzie o inne dziedziny myśli polskiej, w szczególności zaś o te, które tworzą sam rdzeń ówczesnej filozofii, a więc metafizykę, fizykę, logikę, ich badacze skłonni są rozpoznawać i oceniać je przede wszystkim w relacji do ogólnoeuropejskiego kontekstu doktrynalnego. W tej też przede wszystkim perspektywie autorzy prac z dziedziny historii nauk ścisłych widzą rozkwit i sukcesy piętnastowiecznej krakowskiej szkoły astronomicznej. Jest oczywiste, że cały ten rozległy obszar nie był podatny na jakiegokolwiek swoistości narodowe czy na fluktuacje sytuacji politycznej lub kościelno–religijnej.

- dzięki tym, a także innym jeszcze cechom, jak np. zasadnicza (mimo wielu czynników różnicujących) jedność religijna i jednolitość organizacji wyznaniowych całej Europy, bardziej jednolita, bardziej też zwarta, mniej niż kiedykolwiek zróżnicowana etnicznie grupa intelektualistów, klerków uprawiających filozoficzne (i w ogóle naukowe oraz myślicielskie, ale w dużej mierze także użytkowe i ludyczne) piarstwo, bardziej bodaj jednolita niż kiedykolwiek wcześniej lub później *respublica* czy też *politia litterarum*;
- wspomagające tę jedność i jednolitość wędrówki zarówno członków owej społeczności intelektualistów nie tylko z uniwersytetu do uniwersytetu, ale i z kraju do kraju, jak też wędrówka ich dorobku pisarskiego, niesłuchanie jak na ówczesne środki komunikacji szybka i tylko w ograniczonej mierze krępowana przez czynniki restrykcyjne, co w sumie potęgowało i bez tego już nader labilną przynależność narodową i państwową autorów<sup>9</sup>.

Zilustrujemy bodaj ten ostatni punkt paroma konkretnymi przykładami. Nie jest łatwo powiedzieć, kim w Polsce byli pod względem narodowym ludzie tacy, jak Mateusz z Krakowa, profesor Uniwersytetu Karola w Pradze, organizator wydziału teologicznego Uniwersytetu Krakowskiego, ale też uniwersytetu w Heidelbergu i również organizator nie doszłego do skutku uniwersytetu krzyżackiego w Chełmnie, profesor i rektor Uniwersytetu w Heidelbergu, skąd, zdaje się, przybył na krótko do Krakowa i nauczał teologii jeszcze przed reaktywowaniem Uniwersytetu Krakowskiego przez Jagiełłę, by potem wrócić do Heidelbergu i dokonać życia jako biskup Wormacji?<sup>10</sup> Kim byli ludzie tacy, jak Paweł z Worzyna, nie wiadomo, czy urodzony na Wołyniu, czy w górnej Saksonii, wykształcony w Lipsku, ale kontynuujący studia na teologii w Krakowie i tu do końca życia czynny jako profesor i autor dzieł reprezentatywnych jakoś dla swego przybranego środowiska?<sup>11</sup> Albo ktoś taki jak Jakub z Paradyża — zapewne z Paradyża–Gościkowa w Wielkopolsce, wbrew twierdzeniom niemieckich uczonych, którzy go zwali Jakobem von Jüterbog — mnich cysterski w podkrakowskiej Mogile i profesor teologii na Uniwersytecie Krakowskim, potem kartuz w Lapis Refugii na Spiszu, a następnie w Erfurcie, gdzie też zapewne powstał jego ogromny dorobek pisarski?<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Wyliczone tu cechy o tyle nie wymagają dokumentacji, że tylko przywołują na pamięć rzeczy dla każdego, kto posiadał bodaj elementarną wiedzę historyczną, oczywiste i dobrze znane. Dla pogłębienia jednak zbyt skrótowego tu z konieczności opisu warto zajrzeć przynajmniej do dwóch prac dostępnych po polsku. Techniki piarstwa i procedur naukowych dobrze charakteryzuje M.–D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasa z Akwinu*, przeł. H. Rosnerowa, Warszawa 1974. Ze względu zaś na podkreślony tu uniwersalny, ponadnarodowy charakter uniwersytetów i uczonych uniwersyteckich warto zajrzeć do: J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1966, s. 100–101, gdzie charakterystyka międzynarodowego charakteru i uniwersalnego zasięgu działania uniwersytetów w XII wieku, i s. 190–194, gdzie w dwuczłonowym tytule „Narodowy charakter uniwersytetów. Nowa geografia uniwersytecka” bardziej adekwatny jest drugi człon niż pierwszy, albowiem rozdział tylko wylicza nowe, peryferyjne uniwersytety późnego średniowiecza, nie ukazuje natomiast faktycznie żadnych istotnych cech narodowych ich działalności i produkcji naukowej. Co się tyczy zróżnicowania programów, zob. *ibid.*, s. 102–108, a także P. O. Kristeller, *Humanizm i scholastyka w renesansie włoskim*, przeł. G. Błachowicz, w: P. O. Kristeller, *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, Warszawa 1985 (Renesans i Reformacja. Studia z historii filozofii i idei, pod red. L. Szczuckiego, t. I), s. 40–42.

<sup>10</sup> Zob. A. L. Szafranski, *Mateusz z Krakowa. Wstęp do badań nad życiem i twórczością*, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej IFiS PAN”, VIII, 1967, s. 25–92; Mateusza z Krakowa *Opuscula theologica dotyczące spowiedzi i komunii*, wyd., wstępem i notami krytycznymi opatrzyli W. Seńko i A. L. Szafranski, w: *Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia*, vol. II, fasc. 1, Warszawa 1974, s. 15–45.

<sup>11</sup> Zob. J. Rebeta, *Komentarz Pawła z Worzyna do „Etyki nikomachejskiej” Arystotelesa*, s. 66–79.

<sup>12</sup> Zob. Jakuba z Paradyża *Tractatus de contractibus*, wyd., wstępem i komentarzami opatrzył D. A.

Wymienione wyżej cechy, istotne dla niniejszych roztrząsań, charakteryzowały kulturę średniowieczną przez wszystkie stulecia, lecz od wieku XIII nasiliły się bodaj szczególnie. Są wszelako inne jeszcze cechy, właściwe dopiero wiekom XIV i XV, ostatniemu okresowi średniowiecza, synchronicznemu zatem lub niewiele tylko wyprzedzającą działalność zorganizowanego środowiska intelektualistów uniwersyteckich w Polsce. Mają one wymiar po części, jak tamte, społeczny, po części doktrynalny, ledwie tu zasygnalizowany jako synchroniczne różnicowanie doktrynalne, ale różnicowanie wyrażające się poprzez zunifikowane techniki uprawiania filozofii i pisarstwa filozoficznego. Te cechy pozaformalne właściwe wiekom XIV i XV wytworzyła dynamika wewnętrzna filozofii średniowiecznej. Można je kwalifikować — zależnie od przyjętego systemu odniesienia — jako rozwój lub jako degradację filozofii. Wyrażają się one w takich przemianach jak rozluźnienie, w XIV wieku, trzynastowiecznej harmonii rozumu i wiary w filozoficznych doktrynach ortodoksyjnie chrześcijańskich, jak zakwestionowanie trzynastowiecznej dominacji autorytetu Arystotelesa w filozofii na rzecz autonomii rozumu naturalnego również w XIV wieku, jak ściśle z poprzednimi zjawiskami związane emancypowanie się nauk szczegółowych z globalnej sumy filozoficznej nauk Arystotelesowej jeszcze proveniencji, jak — również z poprzednimi związane ściśle — przewartościowanie teoretycznych i praktycznych dyscyplin filozoficznych, kontemplacji i działania, treści intelektualnych i treści moralnych, przewartościowanie, które jeśli nawet nie przyznawało wyraźnego pierwszeństwa drugiemu członowi owych w pary ułożonych tu kategorii, to przynajmniej starało się nadać mu większą niż przedtem wartość w obrębie filozofii właśnie<sup>13</sup>. Przy tych wszystkich przemianach filozofia stawiała się — dzięki coraz bardziej narastającym i komplikującym się zasobom jednej i nieprzerwanej od XIII wieku tradycji — filozofią szkolną, tj. zastanym patrymonium wiedzy, które domagało się ustawicznego porządkowania i ustawicznej eksplikacji<sup>14</sup>.

Wszystko to, opisane tu tak abstrakcyjnie (trudno jednak z braku czasu wchodzić w szczegóły), miało — dodajmy na zakończenie tej charakterystyki przemian w filozofii późnego średniowiecza — również swój (sygnalizowany tutaj) wymiar i swoje współtowarzyszące zjawiska w zakresie społecznej funkcji filozofa i w ogóle uczonego klerka. Z zawodowego nauczyciela, którym — zarazem będąc przeważnie i we wcześniejszych stuleciach, i wtedy mnichem — stał się w wieku XIII, z biegiem czasu stawał się on coraz bardziej bezpośrednio aktywnie zaangażowany w życie politycznych i kościelnych instytucji jako ekspert i doradca<sup>15</sup>. Tym samym stawał bliżej spraw narodu, w obrębie którego działał — obojętne gdzie to było: w jego własnej czy cudzej ojczyźnie.

Kuś, w: *Textus et studia historiam theologiae in Polonia excoltae spectantia*, vol. II, fasc. 2, Warszawa 1974, s. 73–80; Jakuba z Paradyża *Opuscula inedita*, wyd., wstępem i notami krytycznymi opatrzył S. A. Porębski, *ibid.*, vol. V, Warszawa 1978, s. 10–15 (oba te szkice biograficzne korzystają obficie z: J. Fijałk, *Mistrz Jakub z Paradyża i Uniwersytet Krakowski w okresie soboru bazylejskiego*, Kraków 1900).

<sup>13</sup> Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1966, s. 452–454 (rozdzwięk filozofii i teologii u Jana Dunsza Szkota i jego następców); 475 i 484 (rozluźnienie wypracowanej przez trzynastowieczną scholastykę spójnej syntezy wiary i rozumu i przekreślenie możliwości racjonalnego ujmowania prawd wiary); J. Rebeta, *Komentarz Pawła z Worcestera do „Etyki nikomachejskiej” Arystotelesa*, s. 9–15; M. Markowski, *Burydaniizm w Polsce w okresie przedkopernikańskim*, s. 13–17; S. Świeżawski, *Filozofia w Europie w XV wieku*, „Studia Mediewistyczne”, XII 1971, s. 109–159 (toż w wersji skróconej w: *Filozofia polska XV wieku*, jak w przyp. 8, s. 435–490).

<sup>14</sup> Tendencje porządkujące i eksplikacyjne — np. liczne definicje pojęć nie tylko filozoficznych, ale też i nade wszystko metafizycznych i metanaukowych — obrazuje m.in. M. Markowski, *Nauki wyzwolone i filozofia na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, a także inne prace cyt. w przyp. 7.

<sup>15</sup> W. Seńko, *Les tendances préhumanistes dans la philosophie polonaise du XVe siècle*, s. 8–9.

Dla pełni obrazu trzeba by teraz od tych wysokich sfer elitarnej kultury intelektualnej przejść na chwilę do jej związków z poziomem kultury bardziej popularnym. Nie czując się dość kompetentnym w tej drugiej dziedzinie, chciałbym zwrócić uwagę na jeden tylko szczególnie współtowarzyszący cechom kultury średniowiecznej dotąd tu opisanym i ściśle z nimi powiązany. Jest nim wzrastająca stale rola języków narodowych, wyrażająca się w tym, że w ostatnich dwu stuleciach średniowiecza coraz powszechniej stawały się one — z narzędzia komunikacji na poziomie życia codziennego lub, poza tym poziomem, w obszarze bądź masowego życia religijnego, bądź kultury ludyczej, gdzie funkcjonowały zawsze — także narzędziem komunikacji w jej sferach wysokich, tam nawet, gdzie w grę wchodziły wysublimowane treści abstrakcyjne. Ten proces awansu języków był jednak bardzo zróżnicowany w poszczególnych krajach Europy zarówno w dawniejszych okresach średniowiecza, jak też w ostatnich dwu jego stuleciach, a zróżnicowanie szczególnie mocno zaznacza się, jeśli idzie o wchodzenie języków narodowych w obszary zarezerwowane zasadniczo dla łaciny<sup>16</sup>.

Dopiero na te globalne, działające wszędzie okoliczności nakładać się mogły warunki lokalne. Jakież były one w Polsce i co powodowały w filozofii i pokrewnych dziedzinach twórczości myślicielskiej uprawianych tu wedle tych samych o gdzie indziej technik i w takim samym jak gdzie indziej trybie? To takie właśnie pytanie, nawet gdy nie było pierwszoplanowe i nie formułowano go *explicito*, towarzyszyło jednak pracy zarówno historyków filozofii z Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, jak ich kolegów z innych środowisk. Odpowiedzi na nie szukano sporadycznie w różnych dziedzinach życia piętnastowiecznej Polski, na różnych poziomach związków zachodzących między życiem i uprawianiem filozofii oraz pisarstwa filozoficznego.

Jedną z tych odpowiedzi przynosiły badania dotyczące sposobu oraz okoliczności zorganizowania w Krakowie uniwersytetu. Fakt, że Uniwersytet Kazimierzowski był zorganizowany na wzór nie paryskiego, lecz bolońskiego, że nie miał teologii, ale miał bardzo rozbudowane (przynajmniej w zamierzeniu) studia prawnicze, i to w znamiennej proporcji trzech katedr prawa kanonicznego do czterech cywilnego (rzymskiego), tłumaczono jako zgodny z zamysłem króla, któremu z jednej strony szło o uporządkowanie stanu prawnego scalającego się po rozdrobnieniu dzielnicowym państwa, a z drugiej o skuteczność prawną negocjacji z Zakonem Krzyżackim w przedmiocie spornych ziem północnych i zachodnich<sup>17</sup>. Oto ukierunkowanie narodowe — o tyle narodowe, o ile państwowe — czytelne w samych założeniach pracy pierwszego w Polsce zorganizowanego uniwersytetu.

Jaki to wpływ miało lub mieć mogło na filozofię, trudno w odniesieniu do uczelni kazimierzowskiej cokolwiek powiedzieć. Powtórzone w niewiele ponad ćwierć wieku później, już za panowania Jadwigi i Jagiełły, zabiegi około reaktywowania podupadłej tymczasem wszechnicy krakowskiej również dokonywały się pod znakiem wciągnięcia restytuowanej uczelni w plany polityki królewskiej. Jej cele były inne niż cele polityki ostatniego Piasta, ale sama intencja powiązania uczelni z potrzebami państwa daje się odczytać łatwiej jeszcze niż w tamtym pierwszym przypadku z dokumentów fundacyjnych, a także — co o wiele ważniejsze — z produkcji naukowej i paranaukowej pier-

<sup>16</sup> Zob. A. Brückner, *Powstanie i rozwój języka literackiego*, w: A. Brückner, *Początki i rozwój języka polskiego*, wybór pod red. M. Karasia, Warszawa 1974, s. 74–77; B. Otwinowska, *Języki narodowe*, w: *Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze — renesans — barok*, pod red. T. Michałowskiej przy udziale B. Otwinowskiej, E. Samowskiej-Temierusz, Wrocław 1990, s. 309–314.

<sup>17</sup> J. Dąbrowski, *Czasy Kazimierza Wielkiego*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego* (jak w przyp. 8), s. 17–32; J. Rebeta, *Komentarz Pawła z Worcestera do „Etyki nikomachejskiej” Arystotelesa*, s. 15–16.



wszystych mistrzów nowego uniwersytetu. Wygląda na to, że uczeni uniwersyteccy poważnie angażowali się w zadania, jakie dla nich przewidywała elita polityczna i fundator uczelni<sup>18</sup>.

Z takim zaangażowaniem łączy się naprawdę wyraźnie jedynie geneza tego, co jest nazywane u nas powszechnie „polską szkołą prawa międzynarodowego”, a czego przedstawicielami są przede wszystkim dwaj profesorowie krakowscy z pierwszego trzydziestolecia XV wieku, Stanisław ze Skarbimierza i Paweł Włodkowic. Pozwolę sobie zatrzymać się na chwilę nad całym tym kompleksem zjawisk najbardziej bodaj stosownych, aby z nich uczynić przedmiot dociekania tego, co uniwersalne, i tego, co narodowe w myśli polskiej owego czasu. Historyk filozofii musi tylko mieć świadomość, że wchodzi w ledwie graniczące z filozofią obszary i że łatwo może zignorować ich od filozofii odrębność.

Myślę, że w wielu pracach dotyczących odrodzenia Uniwersytetu Krakowskiego w 1400 roku, również w pracach moich kolegów z Instytutu i moich własnych<sup>19</sup>, „państwowa” — a więc i w jakimś sensie „narodowa” — geneza odnowienia uczelni została (zapewne nie bez wpływu ducha czasu, w którym pisano te prace) nieco przerysowana. Mało kto zwrócił uwagę np. na to, że inicjatywę reaktywowania uczelni królewski dokument fundacyjny przypisuje samym uczonym i że wszelkie pożytki, jakie by z reaktywowania uniwersytetu miało odnieść państwo, wyrażone zostały w kategoriach tak ogólnych i tak dyskretnych, jakby królowi zależało raczej na ukryciu niż wyeksponowaniu tak często podkreślanej przez historyków politycznej „służebności” uczelni: „Za sprawą [...] i staraniem tych, których umysły przyozdobiła pełnia mądrości i nauki”, czytamy w dokumencie fundacyjnym, „a mianowicie biegłych w podstawach i głębokościach pism — ludzi, których rada umacnia także trony, a ich pełne cnót działania sprawiają, że państwo zdobywa równowagę i rośnie w zbawienną siłę — coraz miłsza zaiste była uszom naszym często przez nich przypominana sława owych wielce pobożnych władców, co w krajach swoich zakładali uniwersytety i przywołując na pomoc uczone osobistości, potrafili skutecznie pozbywać się trapiących ich dziedzictwo wad i niedostatków”<sup>20</sup>. Ta dyskrecja królewskiego dokumentu (pisanego wszak przez kogoś z intelektualistów, może z przyszłych profesorów) uświadamia nam, jak niedaleko można było posunąć się w ignorowaniu autonomii i autoteliczności nauki także w tamtej epoce

<sup>18</sup> Z. Kozłowska-Budkowa, *Odnowienie jagiellońskiego Uniwersytetu Krakowskiego (1390–1414)*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego* (jak w przyp. 8), s. 37–39; K. Pieradzka, *Uniwersytet Krakowski w służbie państwa i wobec soborów w Konstancji i Bazylei*, *ibid.*, s. 91–137; J. Rebeta, *Komentarz Pawła z Worcestera do „Etyki nikomachejskiej” Arystotelesa*, s. 16–22; *Dzieje*, t. XI: J. Rebeta, *Początki nauk społecznych. Podstawy metodologiczne*, Wrocław 1988, s. 9–46.

<sup>19</sup> Zob. np. W. Seńko, *Z badań nad historią myśli społeczno-politycznej w Polsce XV wieku*, s. 30–36 (na s. 35 „całkowite podporządkowanie życia społeczno-politycznego kraju powszechnemu prawu państwowemu” w *Monumentum Ostroroga* traktowane jest jako kończące „ten kierunek ewolucji prawa i myśli politycznej w Polsce, który zapoczątkowany został w Krakowie przez Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica”); J. Domański, *Swoistość i uniwersalizm polskiej myśli średniowiecznej*, w: *700 lat myśli polskiej* (jak w przyp. 1), s. 7–10.

<sup>20</sup> *Humanizm i reformacja w Polsce*, wyd. J. Chrzanowski i S. Kot, Lwów 1927, s. 6: „Horum [...] ope pariter et opera, quorum animos sapientiae et doctrinae plenitudo decoravit, videlicet in fundamentis et profunditatibus scripturarum expertorum, quorum etiam consilio thronus roboratur regius, ut eorum virtuosius actibus reipublicae stabilitas semper salubribus proficit incrementis, sane dulcescebat in auribus nostris crebrius nobis repetita memoria illorum devotissimorum principum, qui in partibus regionum suarum gymnasiorum locabant studia et vocatione doctarum personarum defectus et errores patriarum suarum eliminare et evellere satagebant”. Zob. J. Drewnowski, *Uczony w świadomości polskiego środowiska naukowego pierwszej połowy XV wieku*, Wrocław 1978 (Monografie z dziejów nauki i techniki, CXXXVI), s. 79.

w związanym z nauką dokumencie. Dodać może warto, iż na powszechnie przyjmowany stan harmonii, harmonijnej współpracy i poparcia dla działań Jagiełły przez uniwersytet ciekawe światło przed kilku dopiero laty rzuciły przebadane przez Jerzego Drewnowskiego mowy uniwersyteckie krakowskich profesorów z pierwszej połowy stulecia. Widać z owych mów, jak bardzo różnicowane były ich postawy i jak daleko mogli się niektórzy z nich posuwać w ignorowaniu idei współpracy uniwersytetu z królem. Różnicę postaw Drewnowski wykazuje na przykładzie dwu ludzi czynnie uczestniczących właśnie w re-aktywowaniu uczelni: Bartłomieja z Jasła i Stanisława ze Skarbimierza<sup>21</sup>.

Co się tyczy polskiej szkoły prawa międzynarodowego, to pomijając uwzględniany powszechnie fakt zależności (stałe zresztą deklarowanej) Pawła Włodkowica od kanonistów wcześniejszych i współczesnych mu oraz — mniej może uwzględniany — fakt ograniczonej tylko nowoczesności jego idei<sup>22</sup>, warto może zwrócić uwagę na taką oto osobliwość, że tylko procesowo–negocjacyjny tryb wyłożenia zasad wojny sprawiedliwej przez Włodkowica (tryb, który zresztą dopuszczał obfitą aparaturę naukową) sprawił, iż w jego tekstach pełno jest polskich realiów, podczas gdy na pół akademicka mowa Stanisława ze Skarbimierza *De bellis iustis et iniustis*, która wyklada dokładnie tę samą doktrynę wojny sprawiedliwej, napisana została tak, że tylko z trudem domyślić się pozwala, do jakiej konkretnej rzeczywistości polityczno–religijnej może być odniesiona. Nawet więc luźniejsza forma mowy uniwersyteckiej, nie poddana rygorom scholastycznej abstrakcyjności, chętnie stosowała się do tej ostatniej, ilekroć obejmowała jakieś treści ważne doktrynalnie. Chętnie mianowicie ujmowała je w kategorii i stwierdzenia uniwersalne, a więc filozoficzne, nie zaś w publicystyczne (ze swej natury niejako) konkrety<sup>23</sup>.

W pracach filozoficznych — ściśle filozoficznych — mistrzów krakowskich próżno by szukać jakiegoś narodowego, polskiego tworzywa w ważnym doktrynalnie zakresie. Można natomiast i trzeba szukać w nich powszechnych, europejskich treści doktrynalnych, w dużej mierze ujawnianych zgodnie z trybem scholastycznych procedur pisarskich. Można oczywiście w tych pracach odszukać czasem i swojskie realia, lecz trudno je doprawdy traktować jak tworzywo filozoficzne. Ograniczę się do jednego tylko przykładu. Autor anonimowych *Quaestiones Cracovienses super octo libros Physicorum Aristotelis* posługuje się takim rodzimym przykładem, wyjaśniając różnicę między identitycznością substancji a identitycznością przypadłości: „[...] non debet concedi, quod sit eadem aqua ante civitatem hodie et heri in Visla, quia substantia aquae transit et una alteri succedit. Sed tamen bene concedendum est, quod sit idem Visla, quia hoc nomen «Visla» est nomen situs et non substantiae”<sup>24</sup>. Użyta nazwa topograficzna (powtórzona w nastę-

<sup>21</sup> J. Drewnowski, *Uczony w świadomości polskiego środowiska naukowego pierwszej połowy XV wieku*, s. 66–85.

<sup>22</sup> Co się tyczy Włodkowicowych deklaracji, każdy punkt jego doktryny zaopatrzony jest w odsyłacz do któregoś z dawniejszych kanonistów, a wyjątku tu nie stanowi nawet tak przez sytuację procesową zaktualizowana kwestia korzystania z pomocy pogan w wojnie sprawiedliwej, gdzie odwołania zarówno do *Corpus iuris canonici*, jak do jego komentatorów z przełomu XIII i XIV wieku podpierają każde niemal szczegółowe stwierdzenie. Oryginalność idei wojny sprawiedliwej wyłożonej przez Stanisława ze Skarbimierza w kazaniu XXX ze zbioru *Sermones sapientiales*, a identitycznej z koncepcją wojny sprawiedliwej Włodkowica, sprowadza się (jak twierdzi L. Ehrlich) do usystematyzowania wywodu; zob. L. Ehrlich, *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*, Warszawa 1954, s. 5 „(kazanie Stanisława) jest, o ile wiadomo, pierwszym w literaturze światowej systematycznym wykładem prawa samej tylko wojny publicznej”. Myślę, że jest to formuła najprecyzyjniej ujmująca też kwestię oryginalności polskiej doktryny prawa narodów jako całości.

<sup>23</sup> Zob. *Dzieje*, t. IX: J. Domański, *Początki humanizmu*, Wrocław 1982, s. 163–170.

<sup>24</sup> *Quaestiones Ceacovienses super octo libros „Physicorum” Aristotelis*, wyd. R. Palacz, „Studia Mediewistyczne”, X 1969, s. 23, w. 17–20.

pnym zdaniu) dobrze służy zidentyfikowaniu miejsca, gdzie komentarz powstał, poucza też, być może, o stosowaniu pewnej metody pogładowej w nauczaniu uniwersyteckim; do treści komentarza jednak wnosi dokładnie tyle samo, ile by wniosła nazwa Tybru, Renu czy Dunaju.

Lecz przyjmuje się, że to owe pogranicza, owe obszary z filozofią styczne, których przykładem może być wspomniana przed chwilą doktryna o wojnie sprawiedliwej, i owo państwowe, a zatem i jakoś narodowe, ukierunkowanie pierwotne, jakby zakodowane w zbiorowej pamięci także późniejszych mistrzów krakowskich, oddziaływało na uprawianą w Polsce filozofię w ten sposób, że wzmogło jej tendencje etyczne–praktycystyczne, że z nich uczyniło sferę uprzywilejowaną i wysoko wartościowaną (także deklaratywnie) w twórczości naukowego środowiska polskiego przez cały wiek XV, a także potem, i że nawet — łatwo narzuca się taki wniosek — zdeterminowało pośrednio również dalsze losy filozofii w Polsce<sup>25</sup>. Jest w takim poglądzie wiele dobrze uzasadnionych elementów racjonalnych; daje się on też dokumentować rozlicznymi przykładami ze wszystkich dziedzin twórczości filozoficznej, nie tylko więc z komentarzy mistrzów krakowskich do *Polityki* i *Etyki* Arystotelesa, ale i do jego *Metafizyki*, a nawet *Fizyki*, które to pisma same przez się nie przywoływały tego rodzaju wartościowań i nie skłaniały do tego rodzaju deklaracji. Od Pawła z Worczyna (ok. 1380–ok. 1430) i Benedykta Hessego (ok. 1389–1456), czyli od pierwszych wielkich i – na ile to wtedy było możliwe — samodzielnych autorów dzieł filozoficznych napisanych w Uniwersytecie Krakowskim, po Jana z Głogowa i Jakuba z Gostynina u schyłku wieku XV, a Jana ze Stobnicy już na progu XVI wieku, wszędzie można wykaazać tę preferencję dla wartości, jakie niosła ze sobą filozofia praktyczna Arystotelesa, i pewne czasem też — dyskretne i subtelne — minimalizowanie filozofii teoretycznej<sup>26</sup>. Taki jest jednak duch epoki, całego wieku XV i znacznej części XIV. Wszelkie przejawy takiego ukierunkowania i takiego wartościowania filozofii, jakie w tej mierze spotykamy u mistrzów polskich, dadzą się odnieść do wyraźnych, a często i wzorczych dla nich analogii czy to praskich, czy paryskich, czy oksfordzkich, czy innych jeszcze<sup>27</sup>. Jak wymierzyć to, co tu swoiste dla nich, i to, co wspólne im z uniwersalną kulturą intelektualną późnego średniowiecza? Zadanie to prawie niewykonalne, a może po prostu źle postawione zostało samo pytanie.

Do pewnej swoistości polskiej zdaje się nas jednak prowadzić zjawisko dość nieoczekiwane i na pierwszy rzut oka osobliwe, jakim było zaczęte już na początku lat trzydziestych nauczanie na wydziale sztuk wyzwolonych Uniwersytetu Krakowskiego historii ojczystej<sup>28</sup>. Prowadził je Jan z Dąbrówki w obrębie programu retoryki, komentu-

<sup>25</sup> Ten kierunek interpretacji zaznacza się wyraźnie już w: P. Czartoryski, *Wczesna recepcja „Polityki” Arystotelesa*, s. 100–167, a potem (jak to już zostało stwierdzone wyżej) staje się swego rodzaju wulgatą wykładni zwłaszcza tych autorów piętnastowiecznej myśli polskiej, które mają podstawę w komentowaniu tzw. filozofii praktycznej Arystotelesa, aż po: *Dzieje*, t. XI: J. Rebeta, *Początki nauk społecznych, passim*. Ale praktycystyczne tendencje dostrzega się także w innych okresach, w tym również na terenie metafizyki i nawet logiki; zob. np. *Dzieje*, t. III: Z. Włoddek, *Filozofia bytu*, Wrocław 1977, s. 161–171 (s. 170: „czymś charakterystycznym dla pierwszego okresu metafizyki krakowskiej było [...] przypisywanie rozważaniom metafizycznym wartości, jaką jest moralne doskonalenie człowieka, a więc pośrednio kierowanie jego życiem. Tak rozumiana metafizyka musi być związana silnie z etyką”); *Dzieje*, t. I: M. Markowski, *Logika*, s. 59–62 i 163–166. Próbę globalnego scharakteryzowania tych tendencji podjąłem i sugestię, że może w nich trzeba widzieć źródło pokrewnych cech także późniejszej myśli filozoficznej w Polsce, wyraziłem w: *Swoistość i uniwersalizm polskiej myśli średniowiecznej*, w: *700 lat myśli polskiej*, s. 24–38.

<sup>26</sup> Zob. przykłady analizowane w: *Dzieje*, t. XI: J. Rebeta, *Początki nauk społecznych*, s. 111–116.

<sup>27</sup> Zob. np. S. Świeżawski, *Filozofia w Europie w XV wieku* (jak w przyp. 13). Ze swej strony próbowałem je scharakteryzować skrótowo w: *Swoistość i uniwersalizm polskiej myśli średniowiecznej*, w: *700 lat myśli polskiej* (jak w przyp. 1), s. 12–16.

jąc — w trybie rygorów naukowych właściwych scholastyce — trzynastowieczną jeszcze *Kronikę Polaków* mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem. Prowadził je tak, że — zgodnie z tym osobliwym statusem retoryki zarówno Cycerońskiej, jak Kwintylijanowej, jak i Arystotelesowej — wykład jego bardziej bodaj niż sztuki *dictamen* dotyczył problematyki moralnej. Co więcej, był lekcją wzorów osobowych z dziejów ojczystych, a przez to i lekcją patriotyzmu. Był też — jak często i w starożytności, i w średniowieczu, i zwłaszcza we wczesnym humanizmie włoskim (z którym Dąbrówka zawarł znajomość dzięki pismom Petrarcki i Vergeria<sup>29</sup>) kojarzoną z refleksją nad dziejami — gloryfikacją pisma i literatury<sup>30</sup>. Jako wariant pozadydaktyczny tego tak bardzo z filozofią praktyczną spokrewnionego nauczania historii ojczyzej można też traktować Długosza (również przez humanistów piętnastowiecznych natchnioną) pochwałę historii, w dedykacji jego dzieła porównanej z filozofią na korzyść tej pierwszej<sup>31</sup>. Za ciąg dalszy piętnastowiecznej działalności dydaktycznej Jana z Dąbrówki, jakoś promującej samą *Kronikę* Kadłubka, trzeba uznać też poświęcone jej krytyki zarówno u Kallimacha w XV, jak i u innych w XVI wieku, ale także jej wydanie drukiem wraz z komentarzem Jana z Dąbrówki w wieku XVII<sup>32</sup>. Jeżeli zasadne jest odnoszenie tego komentarza i związanej z nim działalności dydaktycznej mistrza krakowskiego do filozofii — a myślę, że jest zasadne — to właśnie to pogranicze okazało się dla treści narodowych w ówczesnej filozofii również ciekawe jak polska doktryna wojny sprawiedliwej.

Innym przykładem filozoficznych kategorii zastosowanych do dzieła nacechowanego równie patriotycznie jak podjęty przez Jana z Dąbrówki wykład *Kroniki* Kadłubka — dzieła zatem z filozoficznego pogranicza — jest przedmowa do traktatu o ortografii polskiej mistrza wydziału prawa Uniwersytetu Krakowskiego, Jakuba syna Parkosza z Żórawicy, uchodząca zresztą za napisaną przez kogoś innego<sup>33</sup>. Jej krótkim omówieniem chciałbym zamknąć swoją egzemplifikację.

<sup>28</sup> M. Zwiercan, *Komentarz Jana z Dąbrówki do Kroniki mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, Wrocław 1969 (Monografie z dziejów nauki i techniki, LVII). Nie umiem powiedzieć, jak dalece odosobnione było to komentowanie, w ramach kursu uniwersyteckiego, zasadniczo narracyjnego dzieła kronikarza. M. Markowski, *Krakowskie piśmiennictwo retoryczne w świetle piętnastowiecznych źródeł*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej”, XXXVII 1987, s. 13, pisze (w związku z wykładem *Kroniki* Kadłubka przez mistrza Jana z Dąbrówki), nie podając jednak źródła tej wiadomości: „Na Uniwersytecie Wiedeńskim w ramach retoryki uczono także historii. Przedmiotem zainteresowania stała się *Kronika* Ottona z Freisingu. Powstały tzw. *Memorabilia*. Około r. 1440 Tomasz z Ebensdorf zamierzał opracować sumę historii”. Zob. jednak M. Zwiercan, *Komentarz Jana z Dąbrówki*, s. 174–175.

<sup>29</sup> M. Zwiercan, *Komentarz Jana z Dąbrówki*, s. 149–150; *Dzieje*, t. IX: J. Domański, *Początki humanizmu*, s. 98–100.

<sup>30</sup> *Dzieje*, t. IX: J. Domański, *Początki humanizmu*, s. 139–142.

<sup>31</sup> *Ibid.*, s. 146–149; zob. też U. Borkowska, *Historiograficzne poglądy Jana Długosza*, w: *Długosiana. Studia historyczne w pięćsetlecie śmierci Jana Długosza*, cz. 2: *Referaty i komunikaty międzynarodowej sesji w Krakowie 23 i 24 X 1980 r.*, Kraków 1985 (Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, DCCII, Prace historyczne, z. 76), s. 55–57.

<sup>32</sup> Zob. M. Zwiercan, *Komentarz Jana z Dąbrówki*, s. 6–8 i 158–176; zob. też Wincenty Kadłubek, *Kronika*, tłum. K. Abgarowicz i B. Kürbis, wstęp i komentarze B. Kürbis, Warszawa 1974, s. 5–6.

<sup>33</sup> Zagadnienie autorstwa tej przedmowy jest zbyt skomplikowane, aby się tu w nie szczegółowo wdawać, warto może jednak wypowiedzieć w związku z nim kilka luźnych uwag. Przedmowa wyodrębnia się pod względem kompozycyjnym i jest nawet zasygnalizowana wypowiedziami metatekstowymi (wyodrębnia się także, w jednym przekazie rękopiśmiennym, tj. w rękopisie Biblioteki Jagiellońskiej 1961, s. 6, graficznie, dokładnie jednak tak samo, jak po niej kilka całości samego traktatu), toteż łatwo jest wskazać miejsce, gdzie się ona kończy i gdzie się zaczyna właściwy traktat: jest to s. 61, w. 53 i 54 w wydaniu: Jakuba Parkosza *Traktat o ortografii polskiej*, oprac. M. Kucala, Warszawa 1985 (gdzie na s. 41–54 również fototypicznie odtworzony przekaz rękopiśmienny, a na s. 83–110 przekład J. Łosia z pewnymi zmianami). Tej właśnie wyodrębniającej się części odmawia się autorowi traktatu ortograficznego ze względu na sposób, w jaki zostało

Traktat pochodzi z lat czterdziestych XV wieku, przedmowa jest chyba bardzo niewiele od niego późniejsza<sup>34</sup>. Nasycona obficie argumentacją filozoficzną (obok językoznawczej i pochodzącej z obserwacji życia praktycznego), zrównuje ona pracę autora ortografii polskiej z walką w obronie ojczyzny. Czyni to rozpoczynając od cytatu z jakiejś parafrazy początku *Dystychów moralnych* Dionizjusza Katona: „Walcz za ojczyznę, bo jej obrona przynosi zasługującą chwałę”<sup>35</sup>, i od egzegezy pojęcia ojczyzny. Otóż ojczyzna oznacza wspólnotę, a wspólnota trwałość, trwałość jest wedle Arystotelesa wartością „bardziej godną wyboru”<sup>36</sup>. Wyższość trwania usankcjonowana została niepodważalnym autorytetem zarówno myślicieli chrześcijańskich, jak i filozofów, wyraża się zaś ona w stwierdzeniu, iż dlatego lepiej jest zabiegać o dobro wspólne niż trzymać się jakiegokolwiek jednostkowej korzyści, że przez nienaruszalność wspólnoty zagwarantowana jest nienaruszalność jednostki, ale nie odwrotnie<sup>37</sup>. Oto filozoficzna podstawa wyższości dobra wspólnego nad dobrem prywatnym, jednostkowym. Nie sprzeciwia się jej bynajmniej inne fundamentalne twierdzenie Arystotelesa, że gdyby nie istniały pierwotne substancje jednostkowe, nie ostałoby się też to, co im wspólne, albowiem „rozumie się to w trybie naturalnym lub, jeśli wola, moralnym”<sup>38</sup>. Zdaje się, że ta ostatnia formuła miała

tam wymienione jego imię i jego *patronymicum* (przyjmuję, że Parkosz jest imiennikiem ojca, i dlatego nazywam go tu konsekwentnie Parkoszowiczem, wbrew niejako przekazowi rękopiśmiennemu). Czyni się tak mianowicie ze względu na towarzyszący imieniu przymiotnik *spectabilissimus* (wyd. cyt., s. 60, w. 21), traktowany przez badaczy jako niestosowny, a nawet niewyobrażalny, gdyby miał być użyty przez autora traktatu jako określenie samego siebie (w komentarzu cyt. wyd., s. 7, przyp. 1, nie wyklucza się jednak, że to ten przymiotnik mógł wtórnie wprowadzić do tekstu przedmowy ktoś inny). Lecz aby uznać, że przymiotnik ten nie mógł być w takiej funkcji użyty przez samego autora traktatu, trzeba by mieć całkowitą pewność, że nie idzie o stały epitet przywiązany do jakiejś godności, albowiem to przede wszystkim nasz smak razi nazwanie siebie samego *spectabilissimus*. Innym powodem zresztą jest już samo to, że autor traktatu wymieniony jest w trzeciej osobie i że do niej stosuje się konstrukcja całej wypowiedzi (wyd. cyt., s. 60, w. 21 — s. 61, w. 2). Również jednak aby z tego powodu zasadnie odmówić Jakubowi autorstwa przedmowy, trzeba by mieć pewność, że nie mógł on mówić o sobie samym w trzeciej osobie, a nie wystarczy tu tylko współczesne poczucie niestosowności i sztuczności takiej formuły. Wstęp do cyt. wyd. nie podejmuje tej kwestii, mimo że poświęca osobie autora wyodrębniony dyskurs, ale okazjonalnie wydawca nie wyklucza możliwości, że przedmowa pochodzi od autora traktatu; zob. s. 84, przyp. 6. Niezależnie jednak od tej konkretnej kwestii trzeba zauważyć, że ogólnie kompozycja przedmowy jest nieco pogmatwana i że można w niej wyróżnić kilka warstw jakby nie tworzących spójnego, jednolitego toku. W szczególności od s. 56, w. 29 cyt. wyd. mamy coś w rodzaju osobnej przedmowy, wprowadzonej formułą dość szczególną: „Sed ante exordium materiae intentae fas est exordium ponere, ut materiae praesentis necessitate audientes etiam libentius complecterentur [...]”. Rozpoczyna się tym wprowadzeniem dyskurs na temat najpierw języka jako środka komunikacji (s. 56, w. 23 — s. 57, w. 42), potem różnaitości języków i pisma, potrzeby dostosowania używanych znaków pisarskich do fonetyki poszczególnych języków, a także na temat ograniczonej adekwatności przekładów z jednego języka na drugi, wreszcie na temat stanu adaptacji pisma łacińskiego do poszczególnych języków narodowych, zamknięty stwierdzeniem gorszej pod tym ostatnim względem sytuacji języka polskiego niż języków narodów ościennych (s. 57, w. 43 — s. 60, w. 20). Dopiero potem przychodzi *passus* rozpoczęty ową formułą „Quod videns venerabilis Iacobus Parcosii [...]” (s. 60, w. 21 — s. 61, w. 27), po nim zaś — nie całkiem zrećnie pod względem syntaktycznym nawiązana — polemika z tymi, co się obawiają, że kultywowanie języka rodzimego może sprzyjać szerzeniu się herezji (s. 61, w. 28–51), zamknięta ostatecznie jednozdaniową konkluzją (s. 61, w. 1–2: „Recedat ergo [...] Etc.”). Jest możliwe, że albo cały ten *passus* (s. 58, w. 29 — s. 61, w. 2), albo jego część (s. 60, w. 21 — s. 61, w. 2), albo wreszcie tylko długie zdanie mówiące o autorze traktatu w trzeciej osobie (s. 60, w. 21 — s. 61, w. 27) jest cudzym dodatkiem do pierwotnej przedmowy autora (s. 55, w. 2 — s. 61, w. 18). Rzecz warta byłaby dokładniejszego zbadania także ze względu na sens niektórych użytych w przedmowie terminów (zob. przyp. 46).

<sup>34</sup> W wyd. cyt., s. 7, przyjmuje się, że traktat napisany został około roku 1440. Przekaz rękopiśmienny pochodzi z roku 1470, co, rzecz jasna, nie mówi niczego o dacie hipotetycznie cudzej przedmowy.

<sup>35</sup> Wyd. cyt., s. 55, w. 2–3.

<sup>36</sup> *Ibid.*, w. 4–6; odsyłacz do Arist. *Top.* III 1. 116a 13–14.

<sup>37</sup> Wyd. cyt., s. 55, w. 6–8.

<sup>38</sup> *Ibid.*, w. 8–12; odsyłacz do Arist. *Cat.* 5, 2b 5–6.

wedle intencji autora przedmowy wyrażać raczej rozłączność i przeciwstawność niż sugerowaną przez literalne brzmienie równoważność obu członów, tj. miała znaczyć, że jednostkowość substancji można rozważać bądź w aspekcie naturalnym, ontycznym, bądź w aspekcie moralnym i że jednostkowość substancji jest ważniejsza w tym pierwszym aspekcie, a wspólnota, czyli ogólność dobra — w drugim. Jeśli tak, to stosując maksymalny stopień filozoficznego uogólnienia, dotknęła najistotniejszego bodaj dylematu wolności jednostki. Dylemat ten pokonała opowiadając się (w duchu z dawien dawna ożywiającym filozofię polityczną i przekazany średniowieczu głównie bodaj przez Cyserona za pośrednictwem łacińskiej nazwy *res publica*, tak chętnie używanej przez mistrzów krakowskich jako nazwa państwa<sup>39</sup>) za tym, co można było uznać za jakiś powszechnik w płaszczyźnie wartości. O wiele mniej ładunku filozoficznego ma w sobie — wyrażona za pomocą tyleż filozoficznie co teologicznie nacechowanego terminu *laus meritoria* — idea trwałości. Przytoczony z Arystotelesa dla ilustracji tego, na czym polega owa „zasługująca chwała”, przykład nagradzania zaszczytami potomków greckich bohaterów nie ma już żadnego związku z problemem zbiorowości i jednostki<sup>40</sup>, inaczej niż to można zaobserwować w komentarzu Jana z Dąbrowki do *Kroniki Kadłubka* traktowanej przezeń jako materiał, za pomocą którego zbudować można trwanie wzorczo-naśladowczej ciągłości pokoleń<sup>41</sup>.

Zarówno przedmowa do Parkoszowiczowego traktatu o ortografii polskiej, jak i komentarz Jana z Dąbrowki — dwa teksty kładące istotne podwaliny narodowej kultury — pokazują nam ówczesny sposób filozoficznego uzasadniania patriotycznych postaw uczonych, ale bardziej jeszcze granice możliwości wzbogacania filozofii narodową i patriotyczną refleksją. Każde z tych pism należy do innej dyscypliny, a każda z tych dyscyplin w XV wieku była w stosunku do filozofii propedeutyczna: traktat o ortografii do gramatyki, wykład *Kroniki Kadłubka* do retoryki, przynajmniej formalnie, bo tak nakazywała nieobecność historii wśród *artes liberales*<sup>42</sup>. To nie filozof zatem wypowiadał się w każdym z tych pism, lecz przedstawiciel dyscypliny szczegółowej (jak byśmy to nazwali dzisiaj) — i sytuacja ta, a nie tylko sam wybrany zakres tematyczny, ułatwiała wprowadzenie wątków obcych myśleniu filozofa jako takiego. Że każdy z tych bohaterów odwoływał się, mimo to, do filozofii, że środków ekspresji szukał wśród filozoficznych uniwersaliów, to, z drugiej strony, rzecz całkowicie naturalna dla scholastycznej formacji, jaką omawiani autorzy otrzymali na wydziale sztuk wyzwolonych i utrwalili potem w dalszych — i wyższych — etapach swej pracy intelektualnej. Jan z Dąbrowki po swym tak bardzo dla naszych rozważań istotnym wykładaniu Kadłubkowej *Kroniki Polaków* na wydziale sztuk wyzwolonych stał się, zdobywszy stosowny stopień, jednym z najbardziej znaczących profesorów wydziału teologicznego. Aczkolwiek jego działalności jako teologa poświęcono sporo uwagi, nie ujawniły się w niej dotąd jakieś szczególnie interesu-

<sup>39</sup> Zob. np. różne konteksty użycia tego słowa i różne połączenia go z jego synonimami u Stanisława ze Skarbimierza, *Sermines sapientiales*, wyd. B. Chmielowska, w: *Textus et studia historiam theologiae in Polonia excoltae spectantia*, vol. IV, fasc. 2. s. 74–75, w. 15–20; s. 276, w. 15–17 i 29–37; s. 277, w. 39–44 i dalej, s. 277–286, *passim*.

<sup>40</sup> Wyd. cyt., s. 55. w. 23 — s. 56, w. 22.

<sup>41</sup> *700 lat myśli polskiej* (jak w przyp. 1), s. 345–348; zob. też *Dzieje*, t. IX: J. Domański, *Początki humanizmu*, s. 139–142.

<sup>42</sup> Wprowadzili ją tam — czyli do zestawu wykładanych dyscyplin — dopiero humaniści włoskiego quattrocenta, ale i wtedy nie uczono jej inaczej niż łącznie z wcześniej uznaną za składnik kanonu sztuk wyzwolonych retoryką lub poetyką albo łącznie z filozofią moralną; zob. P. O. Kristeller, *Humanizm i scholastyka*, przeł. G. Błachowicz, w: P. O. Kristeller, *Humanizm i filozofia*, s. 55–56 i przyp. 60 na s. 80–81.

jące wątki narodowe i patriotyczne, które by były kontynuacją prac z okresu jego baka-larstwa na wydziale sztuk<sup>43</sup>. Jakub syn Parkosza z Żórawic był u szczytu swej kariery naukowej profesorem wydziału prawa. Wiele wskazuje na to, że dzieło swe, które formalnie jest dziełem z dziedziny gramatyki, tak jak ją rozumiano w systemie sztuk wyzwolonych, ale o którym trafniej bodaj byłoby powiedzieć, że należałoby do niej, gdyby dotyczyło ortografii łacińskiej, napisał już jako profesor tego wydziału<sup>44</sup>. Jeśli tak, to warto może jeszcze przez chwilę zatrzymać się nad kwestią praktycznej, pozaszkolnej użyteczności tego dzieła, wyłożonej w poprzedzającej je przedmowie. Odstłoni nam ona inny rodzaj i inny poziom motywacji podjętego przez Parkoszewicza trudu ustalenia ortografii polskiej, tak podniosło i filozoficznie uzasadnianego na początku przedmowy. Nawet jeśli jest to przedmowa cudza, warto tu z niej odnotować następujące szczegóły jako świadectwo myślenia właściwego środowisku.

Motywy praktycznym podjęcia pracy nad ortografią było dobro ogółu Polaków, *reipublicae commodum*: autor chciał się do niego przyczynić usuwając niedostatki rodzi-mej ortografii będącej w użyciu („malum et insufficientem usum scripturae Polonicae”<sup>45</sup>). Miał więc na oku cel bardzo praktyczny, godny prawnika, i to nie tyle uniwersyteckiego profesora, co praktyka: oto widząc, że sąsiednie narody, Czesi i Niemcy, spisują każdy we własnym języku publiczne dokumenty i używają do tego celu odpowiednio zmodyfi-kowanego alfabetu łacińskiego, postanowił usprawnić analogiczną (i stosowaną już) procedurę we własnym języku i kraju. Rzeczną uznał za tym bardziej potrzebną, że był w pełni świadomy trudności uzyskania adekwatnego przekładu z jednego języka na inny, przede wszystkim z oficjalnej i powszechnie używanej łaciny na polski, ale też z niemieckiego na polski, co uzasadniał poglądami dawnych autorytetów (Cycerona, Terencjusza, św. Hilare-go, św. Hieronima), ale także zaobserwowanymi w życiu konkretnymi przykładami. Pochwalił przy tym przezorność innych narodów, które już zadbały były należycie o to, „aby się nie zdarzały jakie błędy z powodu odmienności językowych”, i ubolewał, że „tylko przesławnemu językowi polskiemu, tylko jemu tego zabezpieczenia niedostaje”<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Zob. Z. Włodk, *Filozofia a teologia. Wybór tekstów z krakowskich wykładów wstępnych do „Sen-tencji” Piotra Lombarda z XV w.*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce”, I(XII) 1970, s. 93–102; też: *Filozofia i teologia*, w: *Filozofia polska XV wieku*, s. 82–85.

<sup>44</sup> Zob. Jakuba Parkosza *Traktat o ortografii polskiej*, wstęp, s. 14, gdzie się stwierdza, że doktorat otrzymał „nie wiadomo w którym roku, w każdym razie przed 1439”.

<sup>45</sup> Wyd. cyt., s. 56, w. 28–29.

<sup>46</sup> Wyd. cyt., s. 58, w. 17 — s. 60, w. 20. Już w roku 1907 Aleksander Brückner uważał, że anonimowy autor przedmowy do Parkoszewiczowego traktatu miał na myśli pisanie historii ojczystej po polsku, a więc tworzenie dzieł pisarskich wysokiego poziomu intelektualnego i artystycznego; zob. A. Brückner, *Traktat Parkoszewicza ortograficzny*, w: A. Brückner, *Początki i rozwój języka polskiego* (jak w przyp. 16), s. 108: „Najbardziej zaś cenimy inne żądanie anonima naszego, jawny protest przeciw pisanej społecznie historii Długoszowej, przeciw jej straszemu zacietrzewieniu łacińskiemu, słuszne żądanie, aby «domini Poloni», jak inne narody (porównaj czeską kronikę Dalimila, Francuzów itd.), we własnym języku własne spisywali dzieje”. Ten pogląd powtarzany jest jeszcze i dziś; zob. np. T. Witczak, *Literatura Średniowiecza*, Warszawa 1990 (Dzieje literatury polskiej, synteza uniwersytecka pod red. J. Ziomka), s. 114: „Całość [traktatu ortograficznego Parkoszewicza] poprzedziła patriotyczna przedmowa Anonima, prawdopodobnie również profesora Akademii, według którego polszczyzna winna się stać równoprawnym i wierzytelnym wyrazem istnienia i historii narodu”. Czy jest to pogląd trafny, trudno powiedzieć, dopóki się nie rozstrzygnie, jaki jest naprawdę sens tych użytych w przedmowie słów i zwrotów, które ów pogląd spowodowały. Znow muszę poprzestać na luźnych uwagach, które by mogły może stanowić jednak jakiś nowy punkt wyjścia do zbadania tej kwestii. I tak, wyd. cyt., s. 58, w. 24 — s. 59, w. 33, autor przedmowy stwierdza, że narody sąsiednie już zadbały o właściwą pisownię w swoich językach: „[...] tales gentes, et praecipue nobis Polonis viciniores, videlicet Bohemi et Almani, omnia sua in foro civili acta, privilegia et cetera munimenta in proprio ideomate per latinas litteras scribunt, certas differentias apponendo, ut sic quicquid veritatis actae inter ipsos contingat, quod in scripto ex necessitate repo-

Dzieło Jakuba Parkoszowica zostało więc podjęte dla celów nie przekraczających poziomu życia praktycznego zorganizowanej społeczności. Żadne cele właściwe kulturze literackiej, a tym bardziej naukowej czy myślicielskiej, nie zostały w związku z tym dziełem zadeklarowane, i to mimo że samo zajęcie się doskonaleniem języka przemowa do tego dzieła ozdobiła bogatym uzasadnieniem erudycyjnym i filozoficznym. Już dawno stwierdzono, że wzorem była dla Jakuba o mniej więcej trzydzieści lat wcześniejsza ortografia czeska Jana Husa<sup>47</sup>. Jeden i drugi napisał swoją pracę po łacinie, trudno powiedzieć, czy dając tym świadectwo przekonaniu o niewydolności własnego języka ojczystego, czy tylko nawykowi i uległości wobec panującego obyczaju. Bo w końcu i Hus pomieścił w swym traktacie ortograficznym czeską zachętę do korzystania z jego ortografii, i Jakub Parkoszowicz zamknął swoją polskim wierszykiem mnemotechnicznym<sup>48</sup>, doprowadzonym wszelako ledwie do trzeciej litery alfabetu, jakby mu pomysłu zabrakło, aby do końca utrzymać się w obranej konwencji<sup>49</sup>. Sytuacja Czech i Polski nie była pod względem poziomu języka narodowego w XV wieku taka sama; w Czechach nie tylko był to język interesów, sądownictwa, karnodziejstwa i literatury popularnej jak w Polsce, ale zaczynał też być językiem literatury bliższej rejonom nauk i filozofii. Czeskie przekłady Burleyowej przeróbki Diogenesa Laertiosa na przykład pojawiły się kilka dziesięcioleci wcześniej niż polski<sup>50</sup>.

Świadomy nikłej reprezentatywności omówionych konkretnych przykładów, które nie mogły tu zostać pominięte, ale których ubóstwo nie jest zdolne skompensować

nendum esset, de verbo ad verbum in eodem ideomate, in quo actum est, omnibus, quibus horum notitiarum habere spectat, [habere] legatur et ne alias propter peregrinum differentium ideomatum interpretationem utpote de Latino in hoc vel istud idcirco principalis veritas rei actae suffocetur, quoniam iam hoc multotiens compertum est, sed ut de plano simpliciter, sicut est acta, sic etiam in eodem ideomate scripta audientibus legatur". Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że idzie tu o sprawy administracyjno-sądowo-handlowe. Wyd. cyt., s. 60, w. 17–20, przynosi taką oto konkluzję: „Cautissima itaque nonnullae gentes sua facta, acta, gesta proprio linguagio scriptitant, ne erroris aliquid propter diversa ideomata incidat. Solum ab hac securitate, solum famosissima Polonorum lingua est aliena". W stosunku do poprzedniego cytatu wzbogaciła się tu synonimika: obok *acta* mamy też *facta* i *gesta*. Wreszcie s. 60, w. 24 — s. 61, w. 26, tak się mówi o dokonaniu Jakuba: „[...] edidit unum sufficientissimum modum, quem in praesenti tractatulo tradidit, per quem Polonicum ideoma scribendum fore sufficienter reliquit, ut per eum natio consolata sua valeat in proprio ideomate scriptitare gesta". Tutaj z synonimiki poprzednich zdań pozostały już tylko *gesta*, jakże łatwo kojarzące się nam z „czynami” wodzów i polityków i z poświęconym ich upamiętnianiu specjalnym gatunkiem literackim uprawianym przez dwunastowiecznych zwłaszcza kronikarzy; lecz jest to przecie to samo słowo, które już się było pojawiło w wiązce synonimów w poprzednio przytoczonym miejscu. Wreszcie, na s. 61, w. 29–30, w związku z obawami, aby traktat ortograficzny Parkoszowicza nie przyczynił się do szerzenia się herezji (o jakiejż herezji byłaby tu mowa, gdyby słowa te spisano około daty powstania rękopisu?), tak się mówi o jego praktycznym pożytku: „[...] usus materiae praesentis tractatuli, quo, ut aliae gentes, domini Poloni in suo ideomate proprias scriberent *intentiones*", a więc używa się rzeczownika oznaczającego myśli wszelakie, a także zamierzenia i spostrzeżenia zarazem, bo tyle tylko — i aż tyle — znaczą *intentiones*! Cały ten zestaw wyrażań, jeśli przyjąć jakąś wewnętrzną spójność zawartego w przedmowie dyskursu i — konsekwentnie — jego pochodzenie od jednego autora (co nie jest pewne, jak sygnalizowałem wyżej, w przyp. 33), prowadzi raczej do wniosku, że to o bardzo użytkowym i do poziomu *negotium* raczej niż *otium* sprowadzalnym pożytku porządnej ortografii polskiej myślał i sam Jakub Parkoszowicz, i hipotetyczny anonimowy przedmówca na taki właśnie pożytek wskazał w swoim dyskursie. Dodatkowo może za tym przemawiać niewielki stosunkowo w samych przykładach pisowniowych zasób wyrazów polskich o znaczeniu intelektualno-psychicznym; zob. zestawienie ich z innymi wyrazami w wyd. cyt., wstęp, s. 28–29, a także przykłady pisowniowe ułożone w zdania, *ibid.*, s. 30.

<sup>47</sup> Zob. wyd. cyt., wstęp, s. 31–33.

<sup>48</sup> Zob. wyd. cyt., s. 77, w. 1 — s. 78, w. 27 i — w pisowni uwspółcześnionej — s. 108–109.

<sup>49</sup> W wyd. cyt., s. 77, w. 22, kończy się ten wierszyk mnemotechniczny, a potem, po krótkim wierszownianym upomnieniu zredagowanym po polsku, autor zamieszcza tabelkę znaków graficznych z objaśnieniami już zredagowanymi po łacinie, s. 78, w. 28 nn.

<sup>50</sup> Zob. A. Vidmanová–Schmidtová, *Burleyovy životy starých filosofů a jejich české překlady*, Praha 1962.



ogólnikowości wypowiedzianych sądów, zamykam swój dyskurs próbą sumarycznej charakterystyki filozofii, razem z towarzyszącymi jej dyscyplinami parafilozoficznymi uprawianej w Polsce XV wieku. Owe dyscypliny zostały w mojej relacji ograniczone do trzech ledwie: gramatyki promującej język rodzimy, retoryki służącej za ramy moralno-patriotycznej parenezy, prawa, które sformułowało doktrynę potrzebną w zaistniałej sytuacji politycznej (co nie znaczy bynajmniej oportunistyczną i kłamliwą). Wszystkie poczynione w obrębie tych dyscyplin odniesienia do pojęcia narodu otrzymały swą filozoficzną podbudowę<sup>51</sup>. Jakaż była owa filozofia, która takiej podbudowy potrafiła dostarczyć?

Była przede wszystkim częścią filozofii powszechnej. Żyła jej życiem i miała te same co ona cechy. Jak cała ówczesna filozofia europejska, była eklektyczna i synkretyczna, co wynikało z samego jej usytuowania na końcu długotrwałej i świetnej tradycji. Swym synkretyzmem i swym eklektyzmem łagodziła odziedziczony po XIV wieku kryzys metafizyki, ale nie wyrzekała się ani zintensyfikowanego uprawiania chętnie w filozofii powszechnej usamodzielnianych nauk szczegółowych, ani preferencji dla etyki indywidualnej i społecznej, dla całej, mówiąc jej własnym (i Arystotelesa) językiem, filozofii praktycznej. Traktowana więc była w należących do jej ścisłego zakresu pismach mistrzów krakowskich (a zatem i w żywym nauczaniu) nade wszystko jako pewna suma wiedzy. Prezentowała możliwie szeroki zakres pytań i odpowiedzi, racji i autorytetów, poglądów, pism i osobistości z filozofii powszechnej. Z pewnością cechował ją praktycyzm etyczny, tendencja dominująca, przez którą rozumieem uznawanie działań i postaw etycznych za wyższe od umożliwiających je tylko poznanie i wiedzy filozoficznej — i tak je zresztą rozumie wielu badaczy filozofii średniowiecznej, nawet gdy nazwie praktycyzmu nie przydają użytego tu przymiotnika. Otóż wątki patriotyczne i narodowe łatwiej dochodzić mogły do głosu na gruncie tak rozumianego praktycyzmu, faktycznie jednak dochodziły jedynie na obrzeżach filozofii, w dziedzinach tylko z nią sąsiadujących. W obrębie tego, co było rdzeniem i tradycyjnie filozoficzne, raczej nie było dla nich miejsca. Nie zapewniały go ugruntowane z dawien dawna konwencje i sama struktura filozoficznego myślenia. Ale również mieszczący się w jego strukturze praktycyzm etyczny ostatecznie nie zrewolucjonizował zbytnio tej filozofii. Nie przeszkodził jej w każdym razie w tym, aby — eklektyczna i synkretyczna — służyła przede wszystkim naczelnemu celowi dydaktycznemu i naukowemu, który sprawia, że nadajemy jej miano filozofii szkolnej, czyli scholastyki.

Jest pytaniem o jeszcze większym stopniu ogólności, czy tak widziana filozofia XV wieku — jeśli to widzenie nie grzeszy jakimś zasadniczym mankamentem — należy już do zakresu kultury staropolskiej, czy trzeba ją traktować jako fenomen przedstaropolski. Historyk filozofii, jak sądzę, nie jest kompetentny, aby samodzielnie odpowiedzieć na to pytanie.

---

<sup>51</sup> W kwestii filozoficznej podbudowy owej patriotycznej parenezy w obrębie retoryki zob. przyp. 30; co się tyczy analogicznej podbudowy doktryny sformułowanej na gruncie prawa, zob. zwłaszcza prace W. Seńki cyt. w przyp. 8.

### Eléments nationaux et éléments universels dans la pensée polonaise du XVe siècle

La philosophie n'est pas le domaine de l'activité intellectuelle dans lequel les idées nationales et patriotiques puissent être cultivées avec une intensité considérable. S'il y avaient des philosophies qui semblent témoigner du contraire, elles étaient rares, et ce qui s'y manifestait comme national ou patriotique était plutôt contingent qu'essentiel, sauf peut-être le messianisme polonais du XIXe siècle, philosophie vraiment nationale mais qui est, de ce fait, quelque chose d'exceptionnel, même à l'époque d'Hegel et de l'hégelisme. Quoiqu'il en soit auparavant et après, la philosophie du moyen-âge semble être particulièrement défavorable à toutes les idées nationales. Cultivée depuis le XIIIe siècle aux Universités qui, de par leur nature, étaient internationales, elle fut exercée partout avec les mêmes méthodes et s'exprimait partout avec la même langue naturelle, devenue langage technique commun des hommes de l'Université, dont la nationalité était toujours un peu incertaine. Les changements doctrinaux et institutionnels qui se sont effectués à travers le XIVe et le XVe siècles, ne pouvaient pas ébranler ce caractère international et universel de la République médiévale de philosophie et de lettres.

La philosophie cultivée à l'Université de Cracovie au XVe siècle avait le même caractère universel que la philosophie médiévale en général. Ce n'est donc pas dans la philosophie au sens précis du mot qu'il faut chercher les idées nationales et patriotiques de la pensée polonaise de l'époque. De telles idées sont pourtant à trouver aux confins de la philosophie et des autres disciplines. Les professeurs du droit canon, soigneusement cultivé à Cracovie surtout dans la première moitié du XVe siècle, Stanislaus de Scarbimiria et Paulus Vladimiri, ont élaboré une doctrine hardie de la guerre juste ainsi que de la liberté religieuse; cette doctrine, fondée sur l'idée philosophique du droit de la nature, leur était, sans aucun doute possible, inspirée par leur patriotisme, sensible à l'intérêt de l'État dont ils étaient citoyens. Plus claires encore sont les idées patriotiques et nationales dans l'activité scientifique d'un autre professeur cracovien, Ioannes de Dąbrowka, qui, dans les années trente du XVe siècle, commentait, pendant le cours de la rhétorique, la *Chronique polonaise* composée au commencement du XIIIe siècle par Vincent dit Kadłubek, en inspirant à ses élèves l'amour de la communauté et de la tradition nationales polonaises et en cherchant de motiver cet amour par les raisons empruntées à la philosophie. Vers 1440, un autre professeur de l'Université de Cracovie, Iacobus Parcossii, juriste, a composé, en latin, un traité sur l'orthographe polonaise pour cultiver et nobiliter la langue maternelle. L'ouvrage est précédé d'un prologue (écrit, comme on le croit communément, par un autre professeur cracovien anonyme) où le travail effectué par l'auteur du traité orthographique a reçu une riche motivation à la fois philosophique et patriotique.

Les recherches sur la philosophie médiévale en Pologne, menées avec une grande intensité depuis trente ans par les médiévistes polonais, ont permis de constater l'absence des idées nationales et patriotiques dans les ouvrages purement philosophiques des maîtres cracoviens, aussi bien que la présence et la vivacité de telles idées aux confins de la philosophie et des autres domaines de la pensée polonaise du XVe siècle. Cependant il est clair que les éléments nationaux de cette pensée ne pouvaient constituer un objet principal des recherches historico-philosophiques. Quant à leur objet principal c'était plutôt la question: quelle était la place de la philosophie cultivée au XVe siècle en Pologne dans la philosophie médiévale en général? L'article présent n'est donc qu'une tentative de dégager — d'un grand nombre de travaux importants des historiens de la philosophie médiévale en Pologne — ce qui n'était qu'un objet secondaire de recherches en question et qui n'était touché que très sommairement.