

Wiktor Wąsik

Arystoteles w Polsce

Collectanea Theologica 23/3-4, 275-317

1952

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WIKTOR WAŚNIK

ARYSTOTELES W POLSCE

I. ARYSTOTELIZM SCHOLASTYCZNY

Pierwszy historycznie typ kultury filozoficznej, który wyraźnie ukształtował się w Polsce, była to scholastyka. Jej główne, choć nie jedyne źródło stanowił właśnie Arystoteles w rozmaitych przekazach, przeróbkach i przekształceniach często w różnych połączeniach z elementami innych filozofii. Co prawda, biorąc rzeczy chronologicznie, na samym początku dziejów filozofii w Polsce, tj. już od w. XIII występuje raczej wpływ Platona w dwóch charakterystycznych dla średniowiecza postaciach: jako neoplatonizm (np. u Witelona w XIII w.) i jako augustynizm (np. u Mateusza z Krakowa w XIV—XV w.); ale kierunki te nie utrwały się jednak w dalszym rozwoju naszej myśli filozoficznej; ostatni zaś, tj. augustynizm przejawiał się zresztą i później, ale tylko w teologii. Natomiast w filozofii scholastycznej, która w w. XV okazała na naszym gruncie dużą żywotność, bierze od razu górę arystotelizm i to w trzech głównych interpretacjach, tj. jako tomizm, skotyzm i okkamizm. Choć największe nasilenie i przewaga każdego z powyższych kierunków występuje u nas w innej kolejności, niż na Zachodzie, atoli wszystkie one okazują dużą, aczkolwiek zmienną aktywność jeszcze w w. XVI, prawie do jego połowy. Słowem dzieje filozofii w Pol-

sce rozpoczynają się na dobre przy końcu XIV w. od arystotelizmu — jest to „*Aristoteles scholasticus*“.

1. Arystotelizm Krakowski (*Aristoteles Arabico-Latinus* i *Graeco-Latinus*)

Dużo światła na charakter tego typu arystotelizmu na naszym terenie rzucają przede wszystkim zachowane w księgozbiorach manuskrypty, które chronologicznie na ten właśnie okres przypadają.

Otóż największą skarbnicą rękopisów z tej epoki w Polsce jest bez wątpienia Biblioteka Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdyż w tych czasach wszechnica krakowska stanowiła jedyny u nas ośrodek ruchu naukowego i filozoficznego na wyższym poziomie. Choć nasi scholastycy pochodzili z różnych miejscowości w kraju, wszyscy jednak przez dłuższy lub krótszy czas, a niekiedy nawet przez całe życie działali w Krakowie. Dlatego też możemy wprost powiedzieć, że scholastkę polską w tych czasach tworzy „arystotelizm krakowski“ albo inaczej „scholastyka krakowska“.

Ilość rękopisów niekiedy znacznych rozmiarów, zawierających bądź teksty oddzielnych pism Arystotelesa, bądź też ich różne zgrupowania, bądź wreszcie wypracowania różnych jego komentatorów w różnych układach, niekiedy w połączeniu z pismami najrozmaitszych innych autorów obejmuje około 300 pozycji (286). Wszystko to świadczy o dużym zakresie studiów nad tym filozofem na uniwersytecie krakowskim. Jeżeli zestawimy to np. z ilością tekstów, odnoszących się do Platona (6 manuskryptów) w tejże księżnicy, jest to cyfra imponująca¹).

Przedem wszystkim posiadamy w licznych niekiedy odpisach wszystkie traktaty Organonu, liczne rozprawy przyrodni-

¹ W. Wiśłocki, Katalog rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 1877—1884.

cze (m. in. *Parva Naturalia* prawie w całości) i metafizykę, czyli całą filozofię teoretyczną; dużo rękopisów z zakresu filozofii praktycznej (Etyka, Ekonomika i Polityka), nadto Retorykę i Poetykę. Mamy teksty zarówno oryginalnych pism Stagiryty, jak i apokryfów. Niektóre kodeksy zawierają tylko goły tekst pism Arystotelesa, inne są połączone z glosami (*cum glossis*), częściej z komentarzem lub z jednym i drugim. N a j w i ę c e j jednak p o s i a d a m y l u ż n y c h k o m e n t a r z y. Jest to zjawisko znamienne dla filozofii scholastycznej, gdzie komentarz coraz bardziej uniezależniał się od tekstu dzieła i wytwarzał charakterystyczną autonomiczną formę literacką w tym typie filozofii. Stosunkowo najmniej mamy komentarzy do Etyki, a bodaj żadnego do Polityki — jest to bardzo znamienne.

Wszystkie teksty Arystotelesa, znajdujące się w Bibliotece Uniwersytetu Jagiellońskiego, są tylko łacińskie, a więc znany był w tych czasach w Polsce tylko „*Aristoteles Latinus*“. Jakie jest pochodzenie tłumaczeń tych, tylko z rzadka znajdujemy informacje. W jednym z kodeksów mamy podane, że tekst Polityki stanowi „*nova translatio*“, a więc jest to przekład zapewne nie Wilhelma z Moerbecke; w tymże kodeksie jest podana informacja, że tłumaczenie Poetyki jest dokonane „*ex Arabico in Latinum*“, a więc mamy tu zapewne „*versio vetus*“. Inny zawiera m. in. „*liber de coelo et mundo translatus ex Graeco in Latinum*“. Z rzadka wymieniano autora przekładu: w jednym np. podano „*[liber] translatus a mgr Michaele de Toletto de Arabico in Latinum*“. Te trzy kodeksy²⁾, o których mowa, pochodzą z w. XIV. Ponieważ pod tym względem nie są dokładnie zbadane wszystkie teksty Arystotelesa w zbiorach krakowskich, tj. nie ustalono, które z nich są przekładami z arabskiego, greckiego lub z innego języka, można w tej sprawie na razie orientować się tylko na podstawie zasadniczej i ogólnej dotychczasowej wiedzy o dziejach translacji pism Arystotelesa na łacinę w średniowieczu w Europie Zachodniej. Głównie na

²⁾ Tamże, nn. 502, 503, 653.

zasadzie chronologii należy sądzić, że mamy tu tłumaczenia i z arabskiego (*Aristoteles Arabico-Latinus*), i z greckiego (*Aristoteles Graeco-Latinus*) zależnie od pisma, przy czym należy sądzić, że ostatni typ wersji znacznie przeważa.

W zbiorach krakowskich jest 48 kodeksów, zawierających teksty pism Arystotelesa; w niektórych są podawane one większymi lub mniejszymi grupami, w innych trafiają się tylko indywidualne w rozmaitych połączeniach z innymi autorami. Wśród kodeksów tych są dwa z XIII w., 17 — z XIV i 23 — z XV³⁾; wszystkie one bez względu na pochodzenie reprezentują niewątpliwie dawne tłumaczenia (*versiones antiquae*). Tu należy przypomnieć, że w średniowieczu pojęcie „*versio vetus*“ lub „*nova*“ nie ustala chronologii przekładu, bo zależało to od rodzaju pisma, tj. że są to określenia relatywne i „*versio vetus*“ jednego pisma mogło być synchronistyczne z „*versio nova*“ innego⁴⁾. Używamy natomiast na tym miejscu określeń tych w duchu Renesansu, tj. pod „*versio nova*“ rozumiemy tłumaczenie humanistyczne, a pod „*antiqua*“ średniowieczne, jak czyniły to właśnie humaniści.

Z XVI stulecia mamy tylko dwa kodeksy⁵⁾; te teoretycznie mogą stanowić „*versio nova*“; ale przecież w XVI w. renesansowe tłumaczenia łacińskie, dokonywane przez różnych autorów-humanistów z greckiego jeno oryginału, były już wydawane drukiem i nie zachodziła bynajmniej potrzeba odpisywania tekstu; tych właśnie edycji używano powszechnie w szkołach, jak o tym wyraźnie świadczą katalogi naszych różnych bibliotek, a m. in. znajdowały się w dostatecznej ilości i w dobrze zaopatrzonej księżnicy wszechnicy krakowskiej. Wszak biblioteka ta posiada piękne i cenne pierwsze nawet wydania traktatów Arystotelesa po grecku i po łacinie, tzw. inkunabuły,

³⁾ Tamże, nn. 501 i 2177 (z w. XIII).

⁴⁾ Co do traktatów Organonu, Metafizyki, Etyki i pism przyrodniczych por. m. in.: W. Waśnik, Sebastian Petrycy z Pilzna, Warszawa, 1923, 79.

⁵⁾ W i s ł o c k i, cyt. nn. 2033, 2441.

drukowane w Wenecji (m. in. sławne „*Aldina maior*“) i gdzieindziej, począwszy od r. 1470, które już w tym okresie znajdowały się w podręcznym księgozbiórce *Collegium Maius* ⁶⁾). Zapewne więc i te dwa kodeksy w tejże bibliotece z w. XVI, jak i cztery z XVII stulecia ⁷⁾) stanowią również „*versio antiqua*“. tradycyjnie odpisywane przez magistrów lub szkolarzy ze starszych lub zniszczonych przez użycie kodeksów dla wewnętrznego użytku szkoły. Zresztą te ostatnie kodeksy zawierają tylko teksty indywidualne pism Arystotelesa wśród „*silva rerum*“.

Oto jeszcze jedna uwaga co do tych kodeksów. Często mamy w nich adnotacje, czyją ręką był pisany cały kodeks lub jego część. Na tej podstawie dowiadujemy się, że wiele z nich powstało w Krakowie, pewna ilość była sporządzona za granicą przez studiujących tam Polaków; niektóre są pochodzenia obcego.

Jak już zaznaczyliśmy wyżej, scholastycy krakowscy używali tylko tekstów łacińskich pism mistrza, bo w zbiorach uniwersyteckich nie posiadamy żadnego kodeksu greckiego. A przecież i w w. XVI, gdy znajomość greczyzny poczęła przenikać do krakowskiej wszechnicy, nawet biblioteka posiadała już w swoich zbiorach komplety drukowanych pism Arystotelesa po grecku, w użycowaniu szkolnym był tylko „*Aristoteles Latinus*“: stanowił on wulgatę dla mistrzów krakowskich.

Kodeksów, które zawierają tylko teksty pism Arystotelesa, mamy stosunkowo bardzo mało, natomiast znacznie więcej jest w nich komentarzy w licznych niekiedy odpisach, począwszy od Porfiriusa. Mamy więc scholia i Averroesa, i Alberta Wielkiego, i Tomasza z Akwinu, jako też tomistów Aegidiusa Rzymianina i Versora; dalej — Dunska Scota i skotystów, a więc Waltera Burlaeusa; również okkamistów: Mikołaja D'Oresme, Buridanusa (szczególnie dużo), Alberta de Saxonia, Marsiliu-

⁶⁾ Por. W. Wiśłocki, *Incunabula typographica Bibliothecae Jagellonicae Cracoviensis*, Kraków 1900.

⁷⁾ Tamże, nn. 1909, 1922, 2161, 2166.

sa de Inghen, jako też — Piotra Hiszpana; nadto licznych pomniejszych: Iacobus Bononte de Placentia, Laurentius Londorius de Scotia, Mathaeus de Engubio, Angellus de Camerino, Mercenarius, Piotr de Alvarino; prócz tego jest dużo komentarzy anonimowych. Ale nie brak i autorów polskich; mamy więc Jana z Głogowa, Michała z Wrocławia, Szymona z Lyeszniewa, Benedykta Hessego, Konrada z Zasław, Michała z Bystrzykowa, Jana ze Stobnicy, Piotra z Sienna, Pawła z Worcin i wielu innych.

Kodeksy Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego, zawierające bądź teksty Arystotelesa, bądź też różne do nich komentarze i inne wypracowania w związku z filozofią greckiego myśliciela, świadczą wyraźnie, że w czasach najwyższej uprawy scholastyki w Polsce akademicy krakowscy rozporządzali wszystkimi lub prawie wszystkimi tekstami mistrza o różnym pochodzeniu i byli dobrze zorientowani w ich ówczesnym opracowaniu na Zachodzie na podstawie przeróżnych scholiów, rozwijając jednocześnie i własną produkcję na tym polu.

O intensywnej uprawie w Krakowie arystotelizmu scholastycznego dają świadectwo nie tylko manuskrypty, ale i druki. Mamy bowiem i wydania krakowskie tekstów pism Arystotelesa, pochodzące z tych czasów, a mianowicie: niektórych traktatów Organonu, rozpraw z dziedziny filozofii teoretycznej, tj. przyrodniczych i praktycznej, o czym będzie mowa w innym związku. Znacznie więcej ogłoszono drukiem komentarzy i innych wypracowań, np. różnego rodzaju podręczników. Zajmujemy się nimi tylko ogólnie i jeno najważniejszymi.

W scholastycznej interpretacji realizmu głównie typu kołońskiego, tj. łączącej albertynizm z tomizmem mamy komentarze i podręczniki przede wszystkim do logiki (Organonu), ale i do innych pism Arystotelesa Jana z Głogowa. Formalizm otrzymał wyraz prawie kanoniczny w opracowaniach Michała Twaroga z Bystrzykowa w komentarzach-podręcznikach, dotyczących również Organonu. I jego wybitny uczeń Jan ze Stobnicy zasadniczo szedł drogą swego najbliższego mistrza, tak samo zajmując się logiką w tymże duchu, choć zasłynął głów-

nie jako autor pisma przyrodniczego, napisanego w myśl poglądów skotystycznych. Wreszcie terministą jest Michał z Wrocławia; zajmuje się także logiką. Prócz tych najwybitniejszych naszych scholastyków wśród magistrów krakowskich mamy licznych pomniejszych przedstawicieli, którzy uprawiają arystotelizm scholastyczny zasadniczo w jednym z tych trzech typów interpretacji⁸⁾.

Choć możemy stwierdzić, że ze szczególnym zamiłowaniem uprawiano u nas w tym okresie przede wszystkim logikę często w związku z dociekaniem gramatycznymi, atoli jednocześnie i dość intensywnie zajmowano się naukami przyrodniczymi; mniej natomiast poświęcano uwagi filozofii praktycznej, a najmniej już metafizyce. Oczywiście ówczesni profesorowie uniwersyteccy wszyscy obejmowali w swoich wykładach z reguły całą encyklopedię nauk akademickich, a więc komentowali wszystkie pisma Arystotelesa zgodnie z ówczesną organizacją studiów, atoli duże zainteresowanie do *Organonu* i awersja do *Metafizyki* stanowią charakterystyczną cechę ówczesnego polskiego arystotelizmu scholastycznego. Musimy jeszcze dodać, że reprezentują oni przeważnie stanowisko eklektyczne i nie mamy prawie przedstawicieli kanonicznego ani tomizmu, ani skotyzmu, ani też okkamizmu. Główny element scholastyki wszelkich typów tak samo u nas, jak i gdzieindziej stanowiła oczywiście filozofia Arystotelesa, ale przekształcona przez mniejsze lub większe oddziaływanie neoplatonizmu, arabizmu i czynniki autogenetyczne.

Właściwie teksty Arystotelesa stanowią często tylko podstawę, a czasem nawet jeno podniecie do snucia obcych mu w istocie pomysłów, które znajdują wyraz literacki w przeróżnych opracowaniach komentatorskich, coraz bardziej uniezależniających się od traktatów mistrza, a niekiedy nawet układają

⁸⁾ Por. m. in. *Estreicher*, Bibliografia polska, Kraków, s. n.

się w tzw. kompendia, nie zatracając jednak związku z odpowiednimi pismami Stagiryty; tak np. wykład kursu logiki był w tych czasach zbiorem kolejnych komentarzy do pism Organonu; podobnie było z filozofią teoretyczną, tj. z naukami przyrodniczymi⁹⁾.

2. Arystotelizm Wileński (*Aristoteles Latinus*)

Dopiero od w. XVII wśród tzw. „scholastyków młodszych“ („*scholastici iuniores*“) poczyna wyraźnie ustalać się nowa forma szkolna opracowania filozofii Arystotelesa, a typ wykładu systemu mistrza w postaci komentarzy do oddzielnych pism zaczyna stopniowo zanikać i tylko jeszcze częściowo utrzymuje się stosunkowo najdłużej w filozofii teoretycznej, czyli tak zwanej fizyce, tj. w naukach przyrodniczych.

Wśród rękopisów biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego z w. XVII mamy już podręczniki do filozofii we właściwym tego słowa znaczeniu jako „*Cursus Aristotelis philosophicus*“ albo wprost „*Cursus philosophicus*“. Przeważnie zaznaczano „*iuxta mentem*“, tj. według jakiej interpretacji, a więc „*Cursus philosophici Aristotelico-Scotisciti*“ lub informowano już w tytule, że jest to kurs w duchu tomistycznym. Obok tych ogólnych, uniwersalnych kursów, zawierających wykład całej filozofii niekiedy z przyległościami (np. łącznie z teologią), pojawiają się w tymże stuleciu i specjalne opracowania np. „*Cursus logicae Aristotelis*“.

W w. XVIII miejsce pierwotnego układu, tj. według tekstów Arystotelesa i połączonych z nimi komentarzy zastępują już tylko podręczniki, zawierające bądź wykład całej filozofii, np. „*Universus Aristotelico-Thomisticus cursus*“ albo też „*Elemen-*

⁹⁾ Por. M. W i s z n i e w s k i, Historia literatury polskiej, Kraków, 1841, III, 141—271: „Historia filozofii scholastycznej w Polsce w ciągu XV wieku do przewagi humanistów w pierwszej połowie XVI wieku“; R. P i l a t, Historia literatury polskiej, Kraków, 1926, 1, 2, 39 ns. 159 ns; W. W ą s i k, Sebastian Petrycy z Pilzna, dz. cyt. 147—171 w rozdz. pt. Arystotelizm Krakowski.

ta *philosophiae Aristotelico-Thomisticae*“, bądź też tylko jej części, np. „*Physica Aristotelico-Thomistica*“, „*Metaphysica*...“. Ale biblioteka Uniwersytetu Jagiellońskiego nie jest obecnie zasobna w rękopisy z XVII w., a tym mniej z XVIII (tylko 9). Pono było ich z tych czasów znacznie więcej, ale uległy zniszczeniu na początku zeszłego stulecia.

Pod tym względem najbogatszy był w Polsce księgozbiór Uniwersytetu Wileńskiego¹⁰). Posiadał on około połowy tysiąca (476) kodeksów, zawierających teksty filozoficzne. Zbiór ten manuskryptów powstał ze zgromadzenia bibliotek poklasztornych w Wilnie po r. 1863. Ponieważ rękopisów z w. XVI nie ma w nim zupełnie (najwcześniejszy z datą 1603 r.), a powstałych u nas w w. XVII jest stosunkowo mało (i cudzoziemskich niewiele), gros przypada na XVIII stulecie. Te właśnie ostatnie manuskrypty, sporządzone przeważnie przez profesorów i szkolarzy dla potrzeb miejscowych, obejmują kursy, wygłaszane w szkołach na ziemiach Litwy przede wszystkim jezuitów, których było najwięcej, w licznych ich kolegiach i studiach, a głównie w Akademii Wileńskiej. Bo przecież w Koronie jeszcze przed połową w. XVIII poczynają już przenikać idee Oświecenia, a scholastyka tylko pokutuje i jeno w niektórych szkołach zakonnych szczególnie w jezuickich i to w najlepszym razie do r. 1773, w którym nastąpiła kasata zakonu. Zresztą wszystkie szkoły zakonne z inicjatywy pijarów (Konarski) poczynają się w latach pięćdziesiątych modernizować i od tego czasu przenika w Koronie nowy duch do szkolnictwa nawet jezuickiego. W tym procesie odrodzenia umysłowego największe nasilenie dostrzegamy w drugiej połowie tego stulecia; ale w tym nie bierze już udziału Litwa, lecz ziemie koronne. Ośrodek tego ruchu postępowego stanowi Warszawa, gdy tczasem na Litwie panuje scholastyka, jak za dawnych dobrych czasów.

Ponieważ scholastyka na Litwie wykazała niezwykłą trwałość, bo mamy jeszcze manuskrypty tego typu filozofii

¹⁰) Por. W. T a t a r k i e w i c z, Materiały do dziejów nauczania filozofii na Litwie („Arch. Kom. do bad. hist. fil. w Polsce“) Kraków 1926, 1, 2, 1—42.

nawet z w. XIX (do r. 1831), należy uważać, że tak jak dla dawnej naszej „scholastyka krakowska“ w. XV i XVI jest najbardziej reprezentatywna, tak znów dla w. XVII, a już szczególnie XVIII — s c h o l a s t y k a l i t e w s k a. Jej ognisko stanowiło Wilno, tak jak dla dawnej Kraków, bo przecież było ono stolicą Litwy, posiadało jezuicką akademię i tworzyło przeważnie centralę wszystkich zakonów; dla tego też słusznie można ją nazwać przez analogię „s c h o l a s t y k ą w i l e Ń s k ą“, co uczynił Tatarkiewicz. Można by ją nazywać i „s c h o l a s t y k ą j e z u i c k ą“, bo zakon ten dominował w umysłowości ówczesnej. Tu należy dodać, że rękopisy, pochodzące z innych zgromadzeń zakonnych, nie różnią się od jezuickich.

Jest to późna scholastyka, *rediviva* po błyskach Odrodzenia, która na Litwie rozpoczęła się dopiero na dobre rozwijać od czasu fundacji jezuickiej Akademii Wileńskiej (1578 r.), a więc od końca XVI w.; jej swego rodzaju rozkwit przypada na XVII właśnie stulecie, względnie na pierwszą w. XVIII połowę, bo już od czasu kasaty zakonu (1773 r.), choć ona nie dotknęła jezuitów litewskich, tentno jej słabnie, ale nie zamiera. Typ ten filozofii scholastycznej promieniował po przez szkolnictwo zakonne, rozrzucone po całej Polsce, i na Koronę. Zresztą i w samej Akademii Krakowskiej, i w jej koloniach uprawia się w dalszym ciągu scholastykę aż do reformy Kołłątaja (r. 1780—4). Ale punktem dyspozycyjnym ówczesnej polskiej scholastyki stało się najwidoczniej Wilno, a nie Kraków, ani też inne miasto.

Tu musimy na marginesie wyjaśnić, że choć uważamy stolicę Litwy za najważniejszy ośrodek w tych czasach scholastyki, nie znaczy to bynajmniej, aby Wilno było wówczas punktem centralnym kultury polskiej, nawet filozoficznej, tak jak Kraków w wiekach minionych. W XVII i XVIII stuleciu nasza kultura jest zasadniczo policentryczna, tj. posiada wiele ośrodków, w których rozwija się. Prawie każde większe miasto, nie mówiąc już o Krakowie i Warszawie, posiada szkoły i drukarnie, w których skupia się pewien ruch naukowy i filozoficzny;

ale powtarzamy, że Wilno w tej dziedzinie, tj. w scholastyce bez wątplenia przoduje.

W tym typie scholastyki pisma Arystotelesa, teksty jego traktatów mają znaczenie przeważnie dalsze, niekiedy wprost symboliczne, nawet właściwe do nich komentarze schodzą na drugi plan (wszak tego rodzaju rękopisów nie mamy w zbiorach wileńskich), a wysuwa się na pierwsze miejsce *s y s t e m a t y c z n e o p r a c o w a n i e k u r s u f i l o z o f i i*, jak to zresztą widzimy już i w rękopisach Uniwersytetu Krakowskiego, powstałych w w. XVII; tu dodamy nawiasem, że są wśród nich manuskrypty i ze szkół zakonnych, ale tylko z Korony. „*Logica seu prima pars philosophiae*“ była zcaleniem dla celów dydaktycznych zasadniczo materiału, zawartego w Organonie. „*Secunda pars*“ tworzyła fizyka, „*tertia*“ — metafizyka, wreszcie „*quarta*“ — etyka; wszystkie te części filozofii opierały się na odnośnych pismach Arystotelesa jako na podstawach. Ale ten czteroczłonowy podział filozofii (*philosophia rationalis, naturalis, transnaturalis et moralis*) stosowali scholastycy nasi nie zawsze albo raczej miał on znaczenie jeno teoretyczne. Ponieważ w kursach często albo zupełnie pomijano etykę, albo też traktowano ją bardzo zwięźle, należy raczej uważać za charakterystyczną następującą klasyfikację trójczłonową: logika, fizyka i metafizyka (*logica, physica et metaphysica*). Obie dopiero co przytoczone klasyfikacje odbiegają od arystotelesowskiego podziału filozofii, a mianowicie dwuczłonowego: filozofia teoretyczna — fizyka i metafizyka; praktyczna — etyka, ekonomika i polityka; wstęp, a raczej przygotowanie stanowiła logika, tzw. filozofia organiczna.

Cały wykład filozofii (*cursus philosophicus*) opierał się zasadniczo, jak zaznaczyliśmy, na pismach Arystotelesa, ale tylko pośrednio, bo bezpośrednio na głównych komentatorach scholastycznych łacińskich. W ten sposób w późniejszym średniowieczu wytworzyły się, jak wiadomo, trzy zasadnicze interpretacje arystotelizmu: realizm czyli tomizm, formalizm czyli skotyzm i terminizm czyli okkamizm. Otóż w dawnej na naszym gruncie tzw. „*s c h o l a s t y c e k r a k o w s k i e j*“

mamy wszystkie trzy postaci, w nowej, tj. „wileńskiej“ występuje tylko tomizm i skotyzm; okkamizm natomiast jako kierunek nieprawo-
 wierny nie jest w niej reprezentowany. Słowem uprawa arystotelizmu idzie tu po *via antiqua* z pominięciem *via moderna*. Rzecz naturalna, że ani tomizm, ani też skotyzm nie występują w postaci kanonicznej, lecz i jeden, i drugi przenikają się wzajemnie, do czego dołączają się i inne, heterogeniczne elementy, Krótko mówiąc, jest to typ filozofii eklektycznej. Tak zresztą już było w „scholastyce krakowskiej“, ale w jeszcze większym stopniu w tej nowszej. Obok więc „*cursus Aristotelico-Thomisticus*“ mamy i „*Aristotelico-Scotisticus*“, ale i taki, który np. w logice łączy wyraźnie „*Thomisticam et Scotisticam scholam*“. Tak jest w manuskryptach.

I drukowane publikacje z tego zakresu w. XVII mają ten sam charakter, co zachowane manuskrypty, np. jezuita Łukasza Załuskiego „*Compendium totius philosophiae*“ (Wilno 1640 r.). Jest to nie komentarz, lecz wykład systematyczny. Jeszcze charakteryczniejsze jest dzieło jezuita Tomasza Młodzianowskiego pt. „*Integer cursus theologiae et philosophiae*“ (Moguncja 1681 r.) w 5 tomach. W t. II w roz. II mamy „*tractatus logicus*“, gdzie nie ma układu, jak dawniej, według pism Organonu, ale jest to wykład systematyczny logiki, który rozpada się na trzy części — „*tres operationes*“: I część dotyczy terminów, a dalej mamy „*de secunda et tertia operatione*“ — o sędach i wnioskowaniu (sylogizm). Podobnie podręcznik jezuity Adama Kwiryn Krasnodębskiego, wydany w Warszawie w 1678 r. — „*Philosophia Aristotelis explicata*“, i Szymona Stanisława Makowskiego — „*Cursus philosophicus juxta veram Aristotelis... doctrinam*“ (1679—1681 r.), wydany w trzech częściach, obejmujący logikę, fizykę i metafizykę (szczególnie obszernie jest tu potraktowana fizyka). Nie różni się od tych Ferdynanda Jahuszowskiego „*Summa philosophiae*“ (Kraków 1692 r.): tu też dzieli się filozofia na *logicam*, *physicam* i *metaphysicam*. Z innych jeszcze względów są ciekawe jezuita Stefana Sczanieckiego „*Fragmenta philosophiae universae*“ (Ka-

lisz 1694 r.). Tom I zawiera „*Fragmenta ex logica*“, gdzie są omawiane znane „*tres operationes*“; t. II (Lublin 1710) — „*Fragmenta ex physica*“ (t. III — o metafizyce nie wyszedł). Książka ta jest ciekawa może z tego właśnie względu, że zawiera element *polemiczny i apologetyczny* (arystotelesowsko - tomistyczny); skierowana jest przeciwko nowszym filozofom, czego przed tym nie było, a co stale występuje dopiero w w. XVIII.

Nawet w słynnym dziele Marcina Śmigleckiego: „*Logica selectis disputationibus et quaestionibus illustrata*“ (I wyd. w Ingolsztadzie — 1618 r.; II i III w Oksfordzie — 1634 r. i 1658 r.), prawdziwym arcydziełem scholastycznym, napisanym z dużą znajomością nauki Arystotelesa w typie eklektycznym z przewagą tomizmu, poza różnymi wstęпами mamy właściwie obszerny i precyzyjny wykład również tych trzech „operacji“ (*apprehensio, propositio sive enunciatio, discursus*)¹¹⁾.

W w. XVIII opracowanie kursów filozoficznych w tym duchu bądź ogólnych, bądź też oddzielnych dyscyplin trwa w dalszym ciągu. Wymienimy przynajmniej przykładowo jezuitę Adriana Miaskowskiego „*Introductio in universam Aristotlis philosophiam seu dialectica tribus disputationibus explanata*“ (Sandomierz 1720 r.), zawierające też wykład „trzech operacji“ umysłu. Podobnie krótkie „*Institutiones logicae...*“ (Wilno 1774 r.) jezuitę Jana Benisławskiego. Nawet w elementarnym podręczniku Kazimierza Stęplowskiego, prof. Krakowskiego Uniwersytetu, pt. „*Logica incipientium...*“ (Kraków 1753 r.), o dużych zaletach dydaktycznych, mamy element zarówno polemiczny, jak i apologetyczny. Szerszy zakres posiada kompendium jezuitę Aleksandra Podlesieckiego: „*Compendium philosophiae Aristotelicae...*“ (Sandomierz 1731 r.), które było wprowadzone jako podręcznik do szkół jezuickich, a obejmowało cały zakres filozofii, podobnie jak krótkie „*Commentariolum philosophiae, logicae scilicet, metaphysicae, physicae generalis et particularis*“ (Wilno 1755 r.), gdzie autor zajął się

¹¹⁾ Por. m. in. H. S t r u v e, Historia logiki jako teorii poznania w Polsce, Warszawa² 1911, 173—198.

szczególnie naukami przyrodniczymi; otóż i w tych książkach obok dawnych filozofów są uwzględnione i poglądy nowszych uczonych. Inne publikacje z tego wieku, jako nie wnoszące nowych danych, pomijamy.

Otóż do tego arystotelizmu, już i tak zniekształconego przez kombinowane interpretacje scholastyczne, poczynają się z czasem wsączać, jak widzimy, „*sectae recentiores*“, tj. elementy nowej filozofii, począwszy od Descartesa. **M o d e r n i z o w a n i e** kursu nie odbywa się a t o l i a n i w logice, a n i z a s a d n i c z o w metafizyce, a l e j e n o w fizyce. Osiągnięcia nauk przyrodniczych i ścisłych w w. XVII i XVIII na Zachodzie powoli zaczęły przenikać do naszych kompendiów szkolnych. Rozwój tego procesu modernizacji na naszym gruncie jest bardzo ciekawy. O ile w stuleciu XVII, w wieku wielkich systemów, nie mamy u naszych scholastyków żadnych wzmianek o współczesnych nawet najznakomitszych myślicielach, to w pierwszej połowie w. XVIII powstaje cała literatura polemiczna, w której są oni bezwzględnie zwalczani. Pierwszy występuje jezuita Jerzy Gengel w piśmie apologetycznym pt. „*Defensio Aristotelis et philosophiae peripateticae*“ (Poznań 1713 r.); jest to obrona oczywiście nie Arystotelesa, lecz scholastyki i zwalczanie nowej filozofii. Podobnie jezuita Jan Kowalski w książce „*Philosophia peripatetica*“ (Lwów 1749 r.) zwalcza w obronie filozofii szkolnej poglądy Kartezjusza, Gas-sendiego, Spinozy i inn. Nadto jezuita Andrzej Rudzki w piśmie: „*Philosophia orthodoxa...*“ (Poznań 1747 r.), Stanisław Jaworski i inni czynią to samo.

Dopiero około połowy tego stulecia początkowo coś niecoś, a z czasem coraz więcej poczyna przenikać nowszych poglądów filozoficznych do podręczników szkolnych i w pewnych przekształceniach jest adoptowanych i adaptowanych do kursu scholastyki. Nowe to ukształtowanie, tę nową postać wyraża choćby pismo pijara Samuela Chróścikowskiego pt. „*Filozofia chrześcijańska...*“ (1766 r.), przeniknięte duchem modernistycznym, gdzie powołuje się w różnych okolicznościach na zdanie

Kartezjusza, Torricellego, Galileusza, Pascala, Gassendiego, Newtona i in.; podobnie postępuje jezuita Benedykt Dobszewicz w „*Placita recentiorum philosophorum...*“ (1760 r.) dobrze obeznany z najnowszymi poglądami filozoficznymi i naukowymi; a nawet w jego „*Praelectiones logicae...*“ (1761 r.) mamy szeroko uwzględnioną filozofię „*recentiorum*“ wieku XVII i XVIII. To samo widzimy i u jezuitę Andrzeja Bromirskiego. Chęć godzenia filozofii perypatetyckiej z myślą nowożytną dostrzegamy także w różnych rozprawach i artykułach w ówczesnych czasopismach np. w „Zabawach przyjemnych i pożytecznych“ od r. 1770 i w „propozycjach“ szkolnych nietylko u pijarów, którzy tworzyli awangardę postępu, ale i u jezuitów, i w innych zakonach.

Na podstawie różnych porównań i zestawień możemy wysnuć z powyższych studiów pewne ogólne wnioski co do charakteru tegoczesnej filozofii perypatetyckiej, tj. późnego arystotelizmu scholastycznego w Polsce.

W starej naszej scholastyce, tj. w arystotelizmie krakowskim, której rozwój przypada na XV i XVI w., o czym była mowa wyżej, rozpoczynano wykład filozofii szkolnej od tekstu mistrza i komentarzy; choć powstały w tym czasie i podręczniki, ale w istocie tworzyły one autonomiczne scholia do oddzielnych pism Arystotelesa, a ich zbiór — wykład danej części filozofii. Widzimy to szczególnie wyraźnie przy nauczaniu logiki, gdzie materiał uporządkowany jest według kanonicznej kolejności traktatów Organonu. Układ więc logiki w dawnej scholastyce był następujący: pisma Arystotelesa Kategorie i *De interpretatione* łącznie z odnośnymi rozprawami Porfiriusa, Boecjusa i Gilberta Porretanusa tworzyły „*logica vetus*“; „*logica nova*“ obejmowała obie Analityki, Topikę i Elenchi; „*logica vetus*“ i „*logica nova*“ *iunctim* nazywano „*logica antiqua*“; kurs logiki tej uzupełniał VII traktat dzieła Piotra Hiszpana „*Summulae logicales*“ pt. „*De terminorum proprietatibus*“, *vulgo* „*Parva logicalia*“. I w tym właśnie porządku przechodzono kurs logiki w dawnej szkole. Scholastyki „młodszy“ komasowali jak gdyby wszystkie traktaty Organonu łącznie z ich komentarzami i nadawali swemu kursowi logiki układ systematycz-

ny według „tres operationes“: „prima operatio“ obejmowała naukę o pojęciu, terminie (*apprehensio*); „secunda operatio“ — o sędziu (*propositio, enuntiatio*); „tertia operatio“ — o wnioskowaniu (*discursus, syllogismus*). Podobnie jest przy naukach przyrodniczych, tzw. fizyce: choć zasadniczo trzymano się i w „młodszej“ scholastyce ustalonej kolejności traktatów Arystotelesa, co widzimy w wileńskich manuskryptach, ale raczej dzielono cały ten kurs, o czym możemy się przekonać na podstawie choćby przytoczonych przez nas wyżej druków, na dwie części systematycznie: I — „*physica generalis*“; II — „*physica particularis*“ — w czym nie uwidoczniła się tradycja szkolna, lecz wyraził się nowy pogląd. Było więc to przekształcenie podobne, jak przy wykładzie logiki, choć może nie tak rygorystycznie przestrzegane. Słowem zaczęto u nas w w. XV uprawę arystotelizmu od tekstów mistrza i po przez różne do nich komentarze wytworzył się sumarycznie w w. XVIII tzw. kurs filozofii, tj. wykład systematyczny filozofii perypatetyckiej, uniezależniony poniekąd w samym układzie i biegu wykładu od kanonicznej kolejności pism Arystotelesa.

Najbardziej trwałe zainteresowanie w obu typach scholastyki polskiej stanowi bez wątpienia logika, którą u nas zawsze intensywnie uprawiano. Dopiero w drugiej połowie XVIII w. pod presją postępów nauk przyrodniczych wybija się na czołowe stanowisko tzw. fizyka, ale i wówczas nie wygasa zajęcie się logiką. Natomiast małe wzbudza zaciekawienie i w czasach „arystotelizmu wileńskiego“ metafizyka w ogóle, tak samo jak filozofia praktyczna: w kursach wśród „scholastyków młodszych“ traktowano tę część filozofii bardzo zwięźle i ogólnikowo lub wprost pomijano. Widocznie w nauczaniu te ostatnie zagadnienia traktowano obszerniej przy nauce religii, a w akademiach — przy teologii. Nie zajmowano się natomiast w scholastyce polskiej nigdy Polityką Arystotelesa; zresztą nie wzbudzała ona

większego zainteresowania i na Zachodzie w tym typie kultury; a przecież była to ważna, bardzo ważna część filozofii praktycznej w systemie Stagiryty, którą dobrze ocenili pisarze renesansowi.

II. ARYSTOTELIZM RENESANSOWY

Arystotelizm scholastyczny wykazał w Polsce, jak widzieliśmy, wyjątkową trwałość: wszak przez prawie pięć wieków płynął niekiedy szerokim nurtem na terenie naszej kultury nie tylko filozoficznej, począwszy od końca wieku XIV aż do początków XIX. W dwóch jednak okresach sączył się tylko wąskim strumieniem: w czasach Renesansu i Oświecenia, choć nigdy nurt arystotelizmu tego typu nie wysychał.

Ale i arystotelizm renesansowy miał też dobre lata w historii naszej umysłowości, odegrał wybitną rolę w kształtowaniu się polskiej kultury. W Odrodzeniu wszak odżyły zapomniane systematy antyku (np. epikureizm i stoicyzm), jako też zniekształcone (jak platonizm i arystotelizm). Mimo iż walczenia przez niektóre nowe prądy umysłowe filozofii Stagiryty, a raczej przetworzonego jego systemu przez umysłowość średniowiecza, tj. przez scholastykę, zainteresowanie filozofią Arystotelesa nie słabnie; ale Renesans ustosunkowywa się do niej zupełnie inaczej¹²⁾.

1. Aristoteles Graecus

Przed wszystkim mamy nawrót do prawdziwych tekstów pism Arystotelesa, dążność do zapoznania się z nimi w oryginale, a więc w języku greckim przez wydanie jego dzieł w tym języku, ewentualnie postarano się o sporządzenie wzorowych łacińskich przekładów, opartych na tych tekstach.

Pogląd dość popularny w ogóle, a poniekąd i ustalony wśród historyków kultury, nawet filozofii, że w czasach Renesansu zupełnie odwrócono się na Zachodzie od Arystotelesa,

¹²⁾ Por. K. Morawski, Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1900.

jest niezgodny z prawdą historyczną. W tym typie kultury przeciwstawiono się Arystotelesowi scholastycznemu, natomiast zajęto się nim wyjątkowo starannie jako filozofem starożytnym, o czym świadczy ogromna ilość wydawnictw bądź tekstów greckich jego pism, bądź też licznych i znakomitych przekładów łacińskich. Największe nasilenie tego ruchu wydawniczego i translatorskiego przypada właśnie na w. XVI w Europie Zachodniej, w czym bierze udział i Polska w miarę swoich ówczesnych możliwości.

Na lata 1499—1620, a więc na czasy ogólnego Renesansu przypada 22 druki pism Arystotelesa, które wydano w Krakowie (1—na w. XV, 16—na w. XVI i 5—na w. XVII); w czym mamy 2 grecko-łacińskie (ulubiona forma edytorska renesansowa), 14 łacińskich i 6 polskich. Jeżeli weźmiemy pod uwagę, że pierwszy druk Arystotelesa ukazał się w Europie w 1473 r., w Wenecji mianowicie, to należy stwierdzić, że pierwsza edycja krakowska z 1499 r. jest dość wczesna. Choć nasze drukarnie nie zdobyły się na wydanie zbiorowe wszystkich pism Arystotelesa (typ „*opera omnia*“), ani nawet na jakiś ich zbiór (np. *Organon* lub *Parva naturalia*), a tylko ogłaszano teksty poszczególnych traktatów, tym nie mniej udział nasz w tym ruchu wydawniczym jest widoczny. Kraków wydał najwięcej tłumaczeń łacińskich, czasem „*sub gemina translatione*“ („*nova et antiqua*“) i bez aparatu komentatorskiego — tego rodzaju edycje są charakterystyczne właśnie dla Odrodzenia, gdy powracano wprost do tekstu z pominięciem komentarzy. Jedynie tylko „*De iuventute*“ (1532 r.) jest zaopatrzone w scholia greckiego autora Michała z Efezu i uwagi naszego Marcina Kromera. Wszystkie te przekłady łacińskie są przeważnie anonimowe: podano jeno, że Fizykę (1519 r.) przełożył Argyropulus, a Politykę (1557—77 r.) i Retorykę (1577 r.) Karol Sigonius, „*De iuventute*“ zaś Marcin Kromer. Na czele tych wydawnictw krakowskich stała oficyna Hallera, nasz polski Aldus.

Przedstawicielami arystotelizmu renesansowego w tym właśnie w. XVI są u nas m. in. Struś, Maricius, Łukasz z No-

wego Miasta (Nowopolczyk), jako też Adam Bursius w dziele „*Dialectica Ciceronis*“ (Zamość 1604 r.). Choć celem tego autora jest przedstawienie na podstawie różnych źródeł, a przede wszystkim Cyserona logiki stoików, tym nie mniej uczestniczy w dialogu perypatetyk obok akademika i stoika. Autor cytuje dużo miejsc z różnych pism Arystotelesa po grecku i zupełnie nie odwołuje się do łacińskich komentatorów średniowiecznych. Stanowisko humanizmu wobec spuścizny literackiej Arystotelesa najlepiej u nas scharakteryzował właśnie Maricius („*De scholis seu academiis*“ 1551 r.), który nie tylko podziwiał treść pism filozofa, jego wszechstronność i gruntowność, ale ma wielkie uznanie i dla jego formy literackiej, uważając go za wybitnego pisarza. Sądzi jednak, że dużo traci Stagiryta wskutek barbarzyńskiego sposobu komentowania jego dzieł przez scholastyków; dlatego też jako konieczny warunek jego lektury stawia znajomość i to dobrą greczyzny, a więc studiowanie w oryginale. Że studiowano u nas m. in. na wszechnicy w Krakowie Arystotelesa po grecku, świadczy o tym choćby rejestr rewersów profesorskich na wypożyczone książki z biblioteki uniwersyteckiej¹³⁾; na tej podstawie można stwierdzić, iż w tym właśnie czasie interesowano się Arystotelesem oryginalnym. Studia te uprawiali głównie profesorowie: Albert Pozomski, Wacław Grodecki, Jan Leopolda, Jakub Lissakowski i in. Osobliwie wyróżniał się prof. Będorski, który rozpowszechniał lekturę greckiego filozofa wśród swoich uczniów. O wynikach literackich tych zainteresowań nic nie wiemy¹⁴⁾.

Wśród naszych pisarzy politycznych posługiwał się napewno tekstem greckim Arystotelesa humanista Stanisław Orzechowski, co widzimy np. wyraźnie w jego piśmie pt. „*Policja Królestwa Polskiego, nakształt Arystotelesowych Polityk*”

¹³⁾ *Regestrum librorum acceptorum ex libraria Maioris Collegii per mgros ac drēs eiusdem domus manu propria uniuscuiusque descripti* (prowadzona od r. 1543, lecz w w. XVII i XVIII bardzo niedbale).

¹⁴⁾ Por. B. N a d o l s k i, *Nauczanie greczyzny w Polsce w XVI w.*, (odb. z „*Minerwy Polskiej*“, 1919) i „*Autorowie greccy w szkole polskiej w XVI w.*“ (odb. z „*Kwartalnika Klasycznego*“ 1931).

wypisana dla dobra pospolitego“ (1566 r.). Szczególnie ks. I świadczy o bliższej znajomości Polityki Stagiryty, ale i innych jego pism. Cytacje podaje Orzechowski w języku greckim.

Ale gdy mówimy o arystotelizmie renesansowym, należy rozumieć nie tylko teksty greckie tego filozofa, lecz i nowe przekłady łacińskie, dokonane przez humanistów z greckiego oryginału na łacinę bezpośrednio i z tekstów już poniekąd krytycznie ustalonych. Takimi wersjami posługiwali się już wszyscy w tych czasach autorowie, nawet scholastycy, gdyż były one ogłoszone drukiem i łatwo dostępne (m. in. Petrycy).

Nasi pisarze polityczni prawie bez wyjątku wykazują dobrą znajomość filozofii praktycznej Arystotelesa, a już szczególnie jego Polityki. Np. u Skargi podstawa, na której opiera się filozofia państwa, jest arystotelizm: czy to w definicji i klasyfikacji ustrojów państwowych, czy też w szczegółowych zagadnieniach politycznych. Przecież i u największego pisarza politycznego w. XVI Frycza Modrzewskiego teoria polityczna opiera się zasadniczo na Arystotelesie, a niektóre miejsca pisma Frycza „De re publica emendanda“ stanowią parafrazę odnośnych miejsc Polityki Arystotelesa. Wyraźnie cytuje niekiedy z dokładną sygnaturą literacką wszystkie trzy pisma Stagiryty z tego zakresu, a więc jego Etykę, Ekonomikę (apokryf) i Politykę, ale ani Organonu, ani Metafizyki. W duchu tej filozofii państwo opiera się na obyczajach i moralności, a stąd i instytucje państwowe ocenia normami etycznymi, obyczajowość zaś indywidualną oddaje pod nadzór państwa i wyraźnie od niego uzależnia. Nie ulega wątpliwości, że głównym jego przewodnikiem po filozofii Stagiryty, tak samo jak i po całej filozofii greckiej, którą zna najwyraźniej z drugiej ręki, był Cycero, jak dla każdego humanisty z tych czasów, ale niektóre partie tekstu „O naprawie rzeczypospolitej“ przemawiają za tym, że nasz autor był obeznany z pismami Arystotelesa i bezpośrednio, choć zapewne w przekładach łacińskich. Erudycję Frycza stanowią historycy greccy i rzymscy, prawnicy i poeci, jak u pisarza renesansowego, natomiast są pominięci filozofowie średniowieczni. Wobec powyższego należy uważać Frycza w tym

sensie za arystotelika renesansowego, jeżeli już chcemy określić go z punktu widzenia recepcji Arystotelesa.

W podobny sposób wykorzystuje filozofię Arystotelesa Wawrzyniec Goślicki w zwierciadle łacińskim „*De optimo Senatore*“. Czerpie ideje przewodnie z zakresu filozofii państwa ze Stagiryty, operuje podobnie erudycją renesansową, jak Frycz i inni humaniści ¹⁵⁾ (1568 r.).

Jak z tego krótkiego przedstawienia widzimy, humaniści polscy, podobnie jak i zachodnio-europejscy interesowali się prawie wyłącznie pismami Arystotelesa, które odnosiły się do filozofii praktycznej. Głównie wykorzystywano jego Politykę przy opracowaniu dzieł z zakresu teorii państwa, tak, znów jak w typie kultury scholastycznej szczególnie zajmowano się u nas jego Organonem. Nasi scholastycy krakowscy opierali się na przekładach dawnych łacińskich o różnej genealogii, jak to pokazaliśmy w poprzednim rozdziale, które można określić, już nie wchodząc w różne zawikłane kwestie co do poszczególnych pism Stagiryty, jako „*versiones antiquae*“, gdy tymczasem humaniści bądź na greckim oryginale, bądź też na doskonałych renesansowych tłumaczeniach łacińskich („*versiones novae*“); przekłady te były drukowane w najświetniejszych ówczesnych drukarniach. Wszystkie te druki w obfitości znajdowały się we wszystkich większych księgozbiorach w Polsce; bardzo dużo posiada ich i Biblioteka Uniwersytetu Jagiellońskiego, choć może co do Renesansu bogatsza była Ordynacja Zamoyskich w Warszawie, dziedzicząca zbiory po Akademii Zamoyskiej.

Możnaby tak ogólnie powiedzieć, że arystotelizm scholastyczny znamy głównie na podstawie rękopisów, renesansowy zaś — na podstawie druków.

¹⁵⁾ Por. W. Wąsik, Piśmiennictwo staropolskie w przedmiocie zagadnień etycznych, „Przegląd Filozoficzny“ r. 1920, s. 58—109).

2. Aristoteles Polonus

Prócz typu arystotelizmu renesansowego, który wyżej przedstawiliśmy, a który wyraził się z jednej strony w opracowaniu krytycznym tekstu greckiego pism Stagiryty i w przygotowaniu ich poprawnych wersji łacińskich („arystotelizm filologiczny”), z drugiej zaś strony w wykorzystaniu filozofii praktycznej Stagiryty przy opracowaniu szczególnie rozpraw politycznych w czasach Renesansu, występuje i inna postać tego arystotelizmu.

Otóż w okresie Odrodzenia rozpoczyna się w Europie Zachodniej ciekawy prąd modernistyczny, zmierzający systematycznie do przekładu traktatów Arystotelesa na języki żywe, nowożytnie („*Aristoteles vernaculus*”) w celu popularyzacji jego nauki wśród szerszych warstw społeczeństwa. Tę odrodzeniową postać arystotelizmu można nazwać „arystotelizmem popularnym”. Upowszechnienie to ma nadto tę cechę, że tłumacze wybierają nie te pisma Stagiryty, które w scholastyce wzbudzały największe zainteresowanie, a więc nie rozprawy Organonu i np. nie *Metafizykę*, lecz pisma przyrodnicze i odnoszące się do filozofii praktycznej. Wybór ten odpowiada istotnie ogólnej i zasadniczej ideologii Odrodzenia, w którym zainteresowania badawcze skupiały się dokoła człowieka i jego najbliższego otoczenia. Na pierwsze miejsce w ruchu tym wysuwają się Włochy i Francja; za nimi podąża i Polska¹⁶).

Pierwszym takim arystotelikiem-popularyzatorem na naszym gruncie jest Glaber z Kobylina¹⁷). Poza dość wszechstronną działalnością literacką jest on autorem polskiego przekładu-przeróbki dwóch apokryfów Arystotelesa, tj. *Problematów* i *Fizjognomiki*, w czym oparł się na łacińskich tekstach, bardzo rozpowszechnionych w średniowieczu, a m. in.

¹⁶) Por. W. Wąsik. L'Aristotélisme populaire comme fragment de la Renaissance (Odbitka z *Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation*, Paris, 1935, 33—66.

¹⁷) Por. W. Wąsik, Andrzej Glaber z Kobylina, problematyka polski (odbitka z *Przeglądu Filozoficznego*, 1916).

wydanych i w Polsce (1526 r.). Nadał temu tytuł „*Problemata Aristotelis*. Gadki z pisma wielkiego filozofa Arystotelesa i też inszych mędrców tak przyrodzonej, jak i lekarskiej nauki z pilnością wybrane...” (Kraków 1535 r.). Podjął tę pracę, „chcąc, aby to było polskiemu językowi jawno“, a „zwłaszcza ku rozmnożeniu nauki w piśmie“ — miał więc zamierzenia wyraźnie popularyzatorskie, nie akademickie. W tym celu obrał pismo z zakresu nauk przyrodniczych, a więc w duchu Renesansu: „Przeto tu nauka będzie dawana filozofii, tj. mądrości przyrodniczej, która nad insze nauki rozkosz czyni niemalą i pożytek człowiekowi na świecie“. Jest bowiem przeświadczony, że „Aczkołwiek tedy wiele rzeczy umieć a wiedzieć jest pożyteczna rzecz, wszakoż od tego słuszna początek uczynić, co się około nas dzieje; czego kto nie wie, jakoż może rzeczy insze zobaczyć, które okrom nas są albo nad nami“¹⁸⁾. W dziełku tym mamy podane krótkie wiadomości z anatomii, fizjologii i fizjognomiki. Tę jego pracę później przerobił po swojemu Kasjan Sakowicz i wydał w r. 1620 pt. „*Problematy albo pytania o przyrodzeniu człowieczym*...”.

Atoli najznakomitszym arystotelikiem-popularyzatorem na naszym gruncie, a jednym z najwybitniejszych w Europie jest Sebastian Petrycy z Pilzna, sławny lekarz polski¹⁸⁾. Otóż autor ten, jak sam wyznaje, „podobno pierwszy... ważył się tego“, tj. spolszczenia filozofii praktycznej Arystotelesa. A zabrał się do tej pracy w tym celu, „by uczynić filozofię popolitą“, tj. aby ją spopularyzować. Najpierw przetłumaczył *Ekonomikę* (1601 r.; II wyd. — 1618 r.), później przełożył *Politykę* (1605 r.), wreszcie *Etykę Nikomachejską* (połowę, tj. 5 ksiąg, 1618 r.). Uważał bowiem „...za rzecz pożyteczną wyłożyć językiem polskim wszystką umiejętność i filozofię przystojności ludzkiej“, „abyśmy my też przykładem narodów inszych mieli polską filozofię...“, tj. po polsku napisaną. W przekładzie oparł

¹⁸⁾ Por. W. Wąsicki, Sebastian Petrycy z Pilzna i epoka. Ze studiów nad dziejami filozofii w Polsce i recepcją Arystotelesa, 1923—1935. Zesz. I, II i III; rękopis zesz. IV i ostatniego, który spłonął w czasie Powstania Warszawskiego, obecnie jest w całości odtworzony.

się na znakomitych wersjach łacińskich renesansowych, a nie na greckim oryginale, co czynili przeważnie wszyscy tłumacze zachodnio-europejscy, a mianowicie na wersjach Felicjana, Aretinusa i Camerariusza. Przekłady są dokonane w pięknej staropolszczyźnie, przy czym spolszczył różne terminy filozoficzne, greckie i łacińskie, ustalając ściśle znaczenie wielu wyrazów, używanych nie tylko w języku potocznym wieloznacznie, z rzadka jeno i ostrożnie wprowadzając neologizmy przeważnie udatne. Dzięki temu jest pierwszym twórcą polskiej terminologii filozoficznej w większym zakresie. Tłumaczenia te zaopatrzył w bardzo bogate różnego typu komentarze, opierając się bądź na wzorach greckich (Aspasius, Michał z Efezu, Eustratius i in.) lub też na autorach renesansowych (Victorius, Piccolomini, Casus, Septalius), zupełnie pomijając komentatorów scholastycznych. Dzięki studiom nad tekstem Arystotelesa i zaznajomieniu się z komentatorami Odrodzenia szczególnie dobrze opracował filozofię państwa i system pedagogiczny, wykazując dużą oryginalność. Ale nadto mamy pierwszy i systematyczny wykład etyki po polsku w duchu Arystotelesa, czemu nie dorównują dotychczasowe ani łacińskie, ani też polskie opracowania, u nas dokonane. Prócz tego poruszył w swoich „przydatkach“ różne zagadnienia i z filozofii teoretycznej, i z logiki, ale te sprawy nie stanowiły głównego zainteresowania autora. Podstawę do opracowania wszystkich tych jego poglądów stanowił arystotelizm, który jednak w różnych dziedzinach filozofii uległ niekiedy znacznym przekształceniom; Petrycy bowiem uważał za główne swoje zadanie dostosować filozofię Stagiryty do potrzeb aktualnych własnego społeczeństwa. Jako tłumacz i modernistyczny komentator należy bez wątpienia do grona najznakomitszych arystotelików-popularyzatorów w Europie Zachodniej w czasach Renesansu i może być postawiony na równi z najwybitniejszymi z pośród nich: z Francuzem Mikołajem d'Oresme i Włochem Atonim Brucciolim; tak wybitnych w tym typie autorów nie mają ani Anglicy, ani Niemcy, nie mówiąc już o innych narodach europejskich.

Inicjatywę popularyzacji filozofii Arystotelesa podjęto

u nas po raz pierwszy w dobie i w duchu Odrodzenia, ale usiłowania podobne czynili później i scholastycy polscy w czasach Oświecenia. Widocznie scholastyka młodsza nie zamierzała pozostać w Polsce tylko filozofią szkolną. Niektórzy jej przedstawiciele mieli szersze ambicje, pragnęli mianowicie poglądy perypatetyckie upowszechnić wśród swego społeczeństwa. Dążności te wyraziły się w ogłaszaniu drukiem opracowań po polsku, obejmujących zakres całej filozofii, wprost popularny wykład systemu Arystotelesa w swoistej interpretacji. Zjawisko to ma i szerszą podstawę: wszak na Zachodzie w w. XVII jako języki filozoficzne obok panującej łaciny pojawiają się i nowożytnie (np. Descartes, Leibniz, Petrycy i in.). Pomiedzy naszymi jednak popularyzatorami zachodzi ta poważna różnica, że autorowie scholastycy upowszechniają logikę i metafizykę, a więc nauki w całym tego słowa znaczeniu szkolne, gdy tymczasem pisarze renesansowi — filozofię praktyczną i przyrody, a więc nie akademickie, lecz umiejętności dla każdego użyteczne i dla wszystkich dostępne.

Otóż w okresie „arystotelizmu wileńskiego“ takim pierwszym w Polsce scholastykiem nowego typu, tj. popularyzatorem jest Marcin Korona. Był on teologiem i kaznodzieją, lecz wydał również „*Directorium* albo raczej wprowadzenie do pojęcia terminów elementów logicznych i filozoficznych, z których przechodzimy do formowania sylogizmów i wszelakich demonstracyj“ (Lwów 1639 r.). Książeczka ta jest przeznaczona w charakterze podręcznika dla młodzieży jako wstęp do filozofii; jest ona napisana na poły po łacinie i na poły po polsku (makaronizm); wygląda przeto pod względem formy literackiej bardzo cudacznie. Krótkie to kompendium, opierające się głównie na Calepinusie, zawiera wykład zwarty całej logiki scholastycznej, poczynszy od „Wstępu“ Porfiriusza, a kończąc na sylogizmie. Treść, zawarta w siedmiu rozdziałach, nie jest ciekawa, natomiast należy tu podkreślić usiłowanie spolszczenia całej terminologii logicznej i ta okoliczność wyczerpuje znaczenie pracy Korony w dziejach filozofii w Polsce.

W tymże stuleciu podobną próbę uczynił jezuita Wojciech Tylkowski, który m. in. ogłosił dziełko, napisane po polsku, a obejmujące w małej skali, ale całą filozofię Arystotelesa pt. „Uczone rozmowy, wszystką w sobie prawie zawierające filozofię“ (1692 r.). To krótkie i dziwaczne pisemko, obejmujące istotnie krótki zarys całej ówczesnej filozofii scholastycznej, poczynszy od logiki a kończąc na metafizyce, ten groteskowy i aż nazbyt popularny „*cursus philosophicus*“ ma formę literacką katechizmową. Są w niej wyłożone elementy psychologii, fizjologii, anatomii, biologii, botaniki, zoologii, no i metafizyki i etyki. Elaborat ten jest bardzo bałamutny i reprezentuje niski poziom ówczesnej scholastyki, jej dekadencję. Wydaje się niekiedy, że są to humoreski, a nie „nauka“, przeznaczona do oświecenia ludzi.

Podobne zapewne zamierzenie, tj. upowszechnienie wiedzy szkolnej miał na widoku Michał Kozaczyński, profesor Akademii Mohylańskiej, późniejszy archimandryta, który w r. 1745 wydał w Kijowie podobny co do zakresu podręcznik dla szerokich kół publiczności pt. „Filozofia Arystotelesa, według mniemania perypatetyków na świat podana“. Jest to pisemko, poczynszy od tytułu, trójjęzyczne (łacińsko-polsko-ruskie). Zawiera ono wstęp, etykę i metafizykę. Posiada również małą wartość, jest natomiast znamienne z tego względu, że jest dowodem, iż na Rusi tradycje kultury polsko-łacińskiej były jeszcze żywe w połowie w. XVIII.

Wszystkie te usiłowania mają to znaczenie, że wskazują na dążności modernistyczne w czasach Oświecenia w zakresie scholastyki wśród niektórych ówczesnych autorów, a mianowicie stanowią próby stworzenia literatury filoficznej w języku ojczystym, polskim w oparciu zasadniczo o system Arystotelesa.

Gdy porównamy poziom arystotelizmu popularnego wcześniejszego, tj. tego, który wytworzył się w czasach Renesansu, z tym, który kształtuje się w czasach Oświecenia, widzimy wyraźnie, że poziom pierwszego typu jest znacznie wyższy, gdy

tymczasem arystotelizm popularny scholastyczny jest, to właściwie „*philosophia curiosa*“, przeznaczona jak gdyby dla zabawienia czytelników.

III. ANTYARYSTOTELIZM STAROPOLSKI

Jednocześnie z arystotelizmem płynie w dziejach filozofii w Polsce i prąd przeciwny, czyli antyarystotelizm, który ma różny charakter i nasilenie w różnych okresach historii naszej kultury. W czasach „scholastyki krakowskiej“ wykazuje on małą żywotność, która wyraża się jeno w zastępstwie niektórych elementów filozofii Stagiryty przez heterogeniczne, np. zaczerpnięte z platonizmu lub neoplatonizmu, niekiedy ze stoicyzmu lub arabizmu. Mamy tu raczej do czynienia najczęściej z antagonizmem różnych interpretacji średniowiecznych, a więc ze wzajemnym zwalczaniem się formalizmu z realizmem a szczególnie tych obu z nominalizmem; u nas zresztą utarczki te nie są zbyt ostre. Dostrzegamy nadto bardzo ostrożną krytykę niektórych założeń Arystotelesa w zakresie nauk przyrodniczych. Ale to wszystko nie jest antyarystotelizmem w znaczeniu ściślejszym: są to jeno różne odchylenia w szkole perypatetyckiej od arystotelizmu kanonicznego albo raczej utarczki w ramach już samego arystotelizmu scholastycznego.

Prawdziwy antyarystotelizm natomiast występuje wyraźnie po raz pierwszy w czasach Renesansu i zdecydowane jego przejawy dostrzegamy w naszej kulturze odrodzeniowej, synchronistycznej u nas poniekąd ze schyłkową scholastyką.

1. Antyarystotelizm humanistyczny

Nie ulega wątpliwości, że mimo wszystko Arystoteles nie był specjalnym ulubieńcem humanizmu choćby z tego względu, iż był mistrzem i patronem zwalczanej scholastyki; że inne systemy antyczne bardziej pociągały przedstawicieli nowego typu kultury jako mniej zaangażowane w przewyciężanej przez humanizm średniowieczyźnie. Przecież i u nas prawie wszyscy humaniści przeciwstawiali się arystotelizmowi, ale

w tym razie nie odróżniano przeważnie Arystotelesa autentycznego od zniekształconego przez scholastkę, a nawet uważano za właściwy arystotelizm to właśnie zniekształcenie. I to należy dobrze zapamiętać.

Otóż Grzegorz z Sanoka, jeden z najpierwszych naszych humanistów, już w drugiej połowie w. XV według świadectwa Kallimacha występował stanowczo przeciw arystotelizmowi scholastycznemu, a szczególnie przeciw dialektyce. Jego zdaniem „...w umiejętności tej kształcą się ludzie z przesądu tylko, a bez pożytku dla prawdziwej nauki“; dialektyka „...nie ma w sobie nic prócz snów na jawie (*vigilantium insomnia*)“. Piętnował tych, co „... nic oryginalnego nie tworząc, trzymają się usilnie cudzych zdań, najbardziej zaś Arystotelesa; ażeby zachować jego poglądy (*pro sententiis conservandis*), spisano już tyle tomów, że... dziwnym się może wydawać, iż ludzie go nie rozumieją; bardzo wiele fałszu (*plura falsa*) jest w tych twierdzeniach, dla których podtrzymania tytułu trzeba było objaśnić...“. To też ponad arystotelizm wyżej stawiał inne systematy starożytne, a szczególnie epikureizm. Ale Grzegorz nie rozwinął swoich poglądów systematycznie i mamy u niego tylko ciekawe rzuty i luźne aforyzmy; arystotelizm lekceważył, ale nie dał właściwie krytyki filozofii perypatetyckiej.

Zresztą wszyscy prawie nasi humaniści należeli do anty-arystotelików, zwalczających zresztą, jak dopiero co zaznaczyliśmy, nie tyle samego Arystotelesa, którym w istocie mało interesowali się, ile raczej arystotelizm scholastyczny, tamujący postępu humanizmu.

Filozofem, który w Polsce rozwija szczególnie żywą w tym kierunku działalność w wielkim stylu, jest osiadły u nas cudzoziemiec Walerian Magni (1581—1661), z pochodzenia Włoch, tak jak Kallimach i podobnie jak on zadomowiony. Przez z górą 20 lat był czynny w naszym kraju; jako badacz naukowy ogłosił tu liczne prace, m. in. filozoficzne, w których zwalcza Arystotelesa *sensu stricto*. Poddał mianowicie ostrej krytyce przede wszystkim jego logikę i napisał nową. Zajmuje się w niej jeno

teorią rozumowania, a pomija zupełnie problematy na pograniczu logiki i metafizyki, co było charakterystyczne dla scholastyki. Miała widocznie jego książka duże zalety, bo chwali ją zarówno Kartezjusz, jak i Leibniz, a także Wolff, niektóre zaś z niej myśli nawet sobie przyswoili. Nie w mniejszym stopniu krytykował też metafizykę Stagiryty, uważając ją za niezgodną z duchem chrześcijaństwa, a już szczególnie jego pojęcie „pierwszej materii“. Magni był zasadniczo badaczem przyrody i wybitnym na swój czas eksperymentatorem; był zdania, że przyrodę trzeba poznać drogą doświadczenia, a nie z książek, jak na ogół sądzili scholastycy; m. in. zwalczał w fizyce pogląd: „*natura horret vacuum*“. W związku z tym wykonał cały szereg doświadczeń z rurkami i doszedł do przekonania przeciwnego Arystotelesowi, że próżnia w naturze właśnie istnieje. Eksperymenty te wykonał w tych samych czasach, co sławny Terri-cellii i od niego na pewno zupełnie niezależnie. Pomiędzy Magnim a krakowskim prof. Janem Brożkiem i jezuitą Wojciechem Kojalowiczem wywiązała się żywa polemika, w której ci dwaj bronili powagi Arystotelesa¹⁹⁾.

Ale wystąpienie Magniego nastąpiło w tych czasach, gdy dążności nowatorskie, które w stosunku do arystotelizmu scholastycznego objawiały się na terenie naszej kultury filozoficznej renesansowej, wygasały i wzięła górę znów filozofia perypatetycka o charakterze wyjątkowo konserwatywnym, jak o tym była mowa wyżej. Ten oto arystotelizm scholastyczny prawie bez współzawodnictwa dotrwał do połowy XVIII w. i poddał się dopiero pod potężnym naciskiem ideologii Oświecenia.

2. Antyarystotelizm Oświecenia

Pierwsze tendencje antyarystotelesowskie zarysowują się już wśród naszych arian, wśród tzw. „braci polskich“, którzy byli prekursorami ideologii Oświecenia. Nasi arianie już od po-

¹⁹⁾ Por. F. G a b r y l, O. Waleryan Magni, kapucyn (1586—1661), antyarystotelik w XVII w. (Archiwum Kom. do bad. hist. fil. Polsce) 1915, 1, 1, 133—168.

łowy w. XVII znajdowali się pod wpływem nowej filozofii, a szczególnie Descartesa obok oddziaływania Galileusza i Keplera, nadto Gassendiego i Hobbesa; byli oni w bliższym kontakcie osobistym z Grotiusem i Leibnizem. Ale po wydaleniu ich z Polski, gdy skupili się na obczyźnie głównie w Amsterdamie, mogli tylko w małym stopniu wpływać na kształtowanie się umysłowości w kraju, a w żadnym razie nie byli w stanie spowodować fermentu w ówczesnej naszej filozofii perypatetyckiej. Wśród nich jednym z najwybitniejszych był Andrzej Wiszowaty, który miał duże zainteresowania filozoficzne²⁰).

Dopiero jednak w latach czterdziestych XVIII w. poczęli pijarzy wyraźnie krzewić nowinki filozoficzne i naukowe w duchu antyarystotelesowskim. Jeżeli np. Konarski w swoich „Ustawach szkolnych“ poleca m. in. i pisma Arystotelesa, dotyczące filozofii praktycznej, a więc „*libri Ethicorum*“, jako też przekład polski „Republiki Arystotelesa“, tj. tłumaczenie Petrycego, nie ma zaś mowy o żadnych komentarzach ani o autorach średniowiecznych, a tylko poleceni są najnowsi filozofowie, to jest to stanowisko wyraźnie antyperypatetyckie.

Choć ruch ten u nas nie jest specjalnie filozoficzny, ani nawet naukowy, ale ma charakter znacznie szerszy: chodzi mianowicie o przewartościowanie wszystkich elementów kultury — lecz zaznacza się też wyraźnie m. in. i na terenie filozofii, przeciwstawiając się tzw perypatetyzmowi.

Jako jeden z pierwszych dokonał tego Konarski w sposób dość samodzielny w zwalczanym przez jezuitów podręczniku „*De arte bene cogitandi ad artem dicendi bene necessaria*“ (1767 r.). Jest to logika raczej typu renesansowego, przeciwstawiająca się scholastyce, ale w niej mamy echa i współczesnych kierunków. Większe jednak znaczenie posiadały inne książki z zakresu logiki o stanowisku bardziej zdecydowanym, nawiązujące do koryfeuszów najnowszej filozofii. Widzimy to na terenie logiki i teorii poznania przez zwrot do empiryzmu

²⁰ Por. W. Wąsik, Kartezjusz w Polsce, odbitka z Przeglądu Filozoficznego, 1937.

Locke'a, sensualizmu Condillaca i do racjonalizmu Wolffa. Z kierunków tych filozofii Oświecenia każdy znajduje odgłos wśród polskich autorów, przeciwstawiających się arystotelizmowi scholastycznemu, nawiązujących zaś do współczesnej myśli zachodnio-europejskiej (Kazimierz Narbutt, Andrzej Cyankiewicz, Jan Znośko). Zresztą zagadnienia w ścisłym znaczeniu logiczne nie wzbudzają specjalnego zainteresowania w typie kultury Oświecenia.

Antyarystotelizm wyraził się szczególnie w tzw. filozofii teoretycznej, tj w naukach przyrodniczych, w zmodernizowanym ich układzie i wykładzie. Jeden z pierwszych pijar Antoni Wiśniewski (1718—1774), wykształcony w naukach matematycznych pod najlepszymi mistrzami (w Turynie, Wiedniu, Paryżu, Londynie, Halli — tu poznał Wolffa — i Lipsku), w „*Propositiones philosophicae ex physica recentiorum*“ już w r. 1746 wypowiedział się stanowczo za nowym kierunkiem w naukach w ogóle, a m. in. podkreślił znaczenie odkryć w fizyce doświadczalnej. Później w r. 1752 w „*Propositiones philosophicae ex illustribus veterum recentiorumque philosophorum placitis depromptae*“ jeszcze dosadniej zaznacza przełomowe znaczenie w fizyce m. in. Kopernika, Newtona, Kartezjusza, Gassendiego, Leibniza. Duch wyraźnej opozycji przeciwko tradycyjnej perypatetyckiej filozofii wyjawia się w pijarskich „Rozmowach w ciekawych i potrzebnych, w filozoficznych i politycznych materiałach“ (1760 r.), w których jest widoczny wpływ Locke'a, Wolffa, Bacona i in.; w nich dostrzegamy nie tylko oderwanie się od arystotelizmu scholastycznego, ale zdecydowane przeciwstawienie się mu i zastąpienie elementami filozofii nowożytnej.

I jezuita zaczęli uwzględniać nowinki tego typu po przegranej batalii z pijarami i wprowadzać do swych szkół fizykę eksperymentalną i matematykę, co ogłaszali w swoich prospektach nowej organizacji szkół (np. w Warszawie 1572 r.); w Wilnie urządzili nawet „muzeum“, tj. gabinet fizyczny, w którym znajdowały się sprowadzone z zagranicy instrumenty (1754 r.); podobnie w Poznaniu, we Lwowie i gdzieindziej. Ten nowy

duch w szkołach jezuickich szczególnie wzmógł się od czasu przybycia do Polski wypędzonych z Francji jezuitów (1761 r.). Słowem „filozof eksperymentalny“, jak określali jezuici, otrzymał na placu kultury polskiej naukowej pierwszeństwo przed filozofem spekulatywnym i to jest najbardziej charakterystyczna zdobycz naszego antyarystotelizmu w dobie Oświecenia.

W tym nowym duchu antyperypatetyckim ukazują się liczne podręczniki z dziedziny szczególnie fizyki, na co wskazują już same tytuły dzieł. W r. 1764 pijar Samuel Chróścikowski ogłosił w Warszawie „Fizykę, doświadczeniami poświadczoną“, w której idzie nie za Arystotelesem, lecz głównie za Newtonem, ale uwzględnia i poglądy innych uczonych np. Kartezjusza i Leibniza. Nie długo po nim (1765—1776 r.) począł publikować parotomowe dzieło jezuita Józef Rogaliński, uczeń Nolleta, pt. „Doświadczenie skutków rzeczy, pod zmysły podpadających“, w którym trzyma się Newtona, a krytykuje Kartezjusza, Leibniza i Wolffa. Wreszcie ukazuje się w Lublinie około tego czasu (1767 r.) „*Physica experimentalis figuris aerineis depicta et illustrata*“ autorstwa Stanisława Chyczewskiego, w której są omawiane niektóre zjawiska fizyczne w sposób nowożytny. Można śmiało powiedzieć, że berło Arystotelesowi w tej dziedzinie zostało wydarte. Dzięki wykładom publicznym i różnym artykułom publicystycznym w ówczesnym czasopiśmiennictwie stanowisko antyarystotelesowskie poczyna coraz bardziej upowszechniać się nie tylko w szkołach, ale i wśród szerszej publiczności — jest to postawa filozofii Oświecenia, na naszym gruncie przeważnie eklektycznej: czerpano ze wszystkich nowożytnych myślicieli, ale wybierano tylko te rzeczy, które nie stały w sprzeczności z dogmatami religijnymi, a przede wszystkim zwalczano poglądy perypatetyckie w tym zakresie.

Cechą arystotelizmu było m. in. to, że fizyka łączyła się systematycznie z metafizyką. Otóż wobec nowego stanowiska w fizyce, postawy zdecydowanie eksperymentalnej, w której

przeciwstawiano się tradycji perypatetyckiej, metafizyką u nas w tych czasach nie zajmowano się zupełnie, nie dociekano więc „początków pierwszych i przyczyn wszystkich na świecie rzeczy“, jak mówi Chróścikowski we wspomnianym wyżej podręczniku: „...wszystkie szkoły, wszystkie rozумы tego wieku zaniechały cale dalszego szukania tych początków, uznając, że wiadomość ta nie jest potrzebna do zrozumienia skutków przyrodzonych. Bo chociaż pierwszych początków ich nie wiemy, możemy jednakowo przez doświadczenie dochodzić ich bliższych początków i przyczyn, które pod zmysły nasze podpadają“ — jest to stanowisko sensualistyczne, a raczej pozytywistyczne (postawa d'Alemberta), a przede wszystkim antyarystotelesowskie. Myśli te podzielali na ogół wszyscy przedstawiciele filozofii teoretycznej, czyli nauk przyrodniczych w typie kultury Oświecenia.

Z filozofii praktycznej zajmowano się w tych czasach głównie polityką, tak jak w epoce Odrodzenia, ale kształtowała się ona w zupełnym oderwaniu od Arystotelesa, a więc zgoła inaczej, niż w dobie Renesansu. Przeważnie opierano się u nas na najnowszych teoretykach nauki o państwo, na Hobbesie, Locku, Monteskiuszu i Roussie. Widzimy to u najwybitniejszych naszych pisarzy politycznych, że wymienimy choćby Konarskiego, Kołłątaja i Staszica, czyli że i w filozofii praktycznej ukształtowało się w tych czasach stanowisko wyraźnie antyarystotelesowskie, nie nawiązując do żadnych koneksji z metafizyką.

Słowem antyarystotelizm Oświecenia przejawiał się na naszym gruncie umysłowym w sposób zdecydowany we wszystkich dziedzinach filozofii. Przedstawiciele kultury naukowej tych czasów w Polsce przyjęli tzw. „neotoryzm“, czyli filozofię „*recentiorum*“ i dokonali zupełnego pogromu filozofii perypatetyckiej, tj. arystotelizmu scholastycznego, wypierając go zupełnie ze szkolnictwa świeckiego, a częściowo

i z duchownego, w ogóle zaś ze stanowiska dominującego z ówczesnej naszej umysłowości, czego nie mogło dokonać skutecznie Odrodzenie mimo świetnych poczynań ²¹⁾).

IV. ARYSTOTELIZM KRYTYCZNY NOWOŻYTNY

Przez arystotelizm krytyczny rozumiemy prąd badawczy, który w XIX w. wskrzesił naukowe zainteresowanie do Arystotelesa. Odrodzenie nowożytnego arystotelizmu miało i aspekt systematyczny, tj. pewni myśliciele nawiązywali do niektórych elementów filozofii Stagiryty, dając ich oryginalną i nową interpretację, ale przede wszystkim był to prąd badawczy historyczny. Tu nam właśnie chodzi o tę ostatnią postać nowożytnego arystotelizmu krytycznego.

Zajęcie się bowiem Arystotelesem zupełnie wygasło w czasach Oświecenia, które w ogóle zlekceważyło historyzm filozoficzny i usiłowało zupełnie oderwać się od antyku i snuć wątek myśli jak gdyby niezależnie od europejskiej przeszłości filozoficznej. Stosunek wyraźnej obojętności względem filozofii starożytnej osiąga swój szczyt w drugiej połowie w. XVIII, a przeżywa kryzys na przełomie stulecia XIX, w którym to wieku studia w zakresie zmodernizowanego wyceniania krytycznego szczególnie filozofii greckiej, a m. in. i Arystotelesa odżywają na nowo, tak jak w czasach Renesansu po zaniedbaniu średniowiecznym. Ruch ten naukowy stanowi fragment neo-humanizmu.

Arystotelizm ten odrodzony w w. XIX wyraził się m. in. w umiejętnym opracowaniu i wydaniu krytycznym tekstów pism Arystotelesa, a także w spreparowaniu analitycznym i syntetycznym różnych zagadnień zarówno historycznych, jak i systematycznych, dotyczących pism i filozofii Arystotelesa i jego roli w kulturze naukowej, specjalnie zaś filozoficznej i to nie tylko europejskiej, osiągając wysoki poziom od drugiej połowy minionego stulecia.

²¹⁾ Por. m. in. W. S m o l e Ń s k i, Przewrót umysłowy w Polsce XVIII w., Warszawa² 1923, 37—78, rozdz. Filozofia recentiorum.

1. R o z p r a w y

Polska bierze udział w tej pracy badawczej, choć może mniej żywy, niż w dawnych, minionych postaciach arystotelizmu, począwszy od lat osmdziesiątych zeszłego stulecia. Największa intensywność w tej dziedzinie przypada na czwarty dziesiątek wieku obecnego. Na terenie nauki europejskiej najważniejsze jest to, że Polska Akademia Umiejętności na zjeździe Unii Akademii w Brukseli w r. 1928 wystąpiła z propozycją wydawnictwa filozoficznych tekstów średniowiecznych wspólnymi siłami („*Corpus Philosophorum Medii Aevi*“), czego inicjatorem i referentem był Konstanty Michalski. Program ten m. in. obejmował edycję dawnych tłumaczeń łacińskich Arystotelesa (*Aristoteles Latinus*), których używali scholastycy. Projekt ten był przyjęty z wielkim uznaniem dla jego autora. Prace przygotowawcze uczonych europejskich różnych narodowości były już daleko posunięte przed r. 1939.

Na tym miejscu pragniemy pokrótce przedstawić sprawę udziału Polski w arystotelizmie krytycznym, przy czym nie chronologicznie, lecz raczej systematycznie, tj. w kolejności zagadnień, które były opracowane przez naszych badaczy w związku z doktryną Arystotelesa. Ograniczymy się tylko do sprawozdania.

Logice Arystotelesa poświęcił krytyczne uwagi już Jan Śniadecki, a mianowicie jego sylogistycę: „Treść nauki Ar. i dawnych dialektyków o sylogizmie“ (1821 r.). Prawie w sto lat później ukazały się dopiero monografie z tego zakresu, a mianowicie: F. Gabryła — „Kategorie Ar.“ (1895 r.) i W. Wąsika „Kategorie Ar. pod względem historycznym i systematycznym“ (1909 r.) i w rok później J. Łukasiewicza „O zasadzie sprzeczności u Ar.“ (1910 r.); tenże autor ogłosił w r. 1939 „O sylogistycę Ar.“. Analizie metody Strygiryty poświęcona jest praca K. Czaykowskiego: „Indukcja u Ar. i perypatetyków“ (1894 r.) — i J. Salamuchy: „Pojęcie dedukcji u Ar. i św. Tomasza z Akwinu“ (1930 r.). Kwestie szczegółowe teorii zdań rozpatruje Dominczak St.: „Les jugements modaux chez Ar.

et les scholastiques (1923 r.) — T. Czeżowski: „Ar. teoria zdań modalnych“ (1936 r.) — i A. Korcik: „Teoria konwersji zdań asertorycznych u Ar. w świetle teorii dedukcji“ (1937 r.) i „O tak zwanym sorycie Ar. i sorycie Gocleniusa (1938 r.), wreszcie — J. Siwecki ogłosił „Rozumowanie praktyczne i prawda praktyczna u Ar.“ (1935 r.). Po ostatniej wojnie światowej ukazał się cały cykl przyczynków z tego zakresu (szczególnie z sylogistyki), a mianowicie: Słupeckiego J. „Uwagi o sylogistyce Ar.“ (1946 r.) i „Z badań nad sylogistyką Ar.“ (1948 r.), P. Chojnackiego „Nauka wyidealizowana i faktyczna w epistemologii Ar.“ (1947 r.), A. Korcika „Teoria sylogizmu zdań asertorycznych u Ar. na tle logiki tradycyjnej. Studium historyczno-krytyczne“ (1948 r.), St. Jaśkowskiego „O interpretacji zdań kategoriycznych Ar. w rachunku predykatów“ (1950 r.), T. Czeżowskiego „Przyczynek do sylogistyki Ar.“ (1950), wreszcie obszerna monografia J. Łukasiewicza po angielsku „Aristotel's syllogistic“ (1951 r.). Z tego widzimy, że logika i jej problematyka wzbudza i w chwili obecnej u nas szczególne zainteresowanie, tak jak w epokach minionych: w czasach arystotelizmu krakowskiego i wileńskiego. Są to jednak tylko przyczynki w mniejszym lub większym zakresie, nie posiadamy natomiast krytycznego opracowania całego systemu logiki Arystotelesa.

Z dziedziny filozofii teoretycznej z zakresu psychologii ukazały się następujące rozprawy po łacinie (desyrtacje doktorskie): J. Dembowskiego „*Quaestiones Aristotelicae duae...*“ (1881 r.) i W. Wróbla „*Ar. re perturbationibus animi doctrina*“ (1887 r.) — traktujące o zagadnieniach szczegółowych. W jęz. polskim Z. Uranowicz ogłosił pracę pt. „Ar. nauka o duszy (1896 r.), zawierającą krótki wykład psychologii Arystotelesa. Z tej dziedziny posiadamy nadto rozprawę W. Witwickiego — „Teoria woli u Ar.“ (1903 r.). Później ukazał się artykuł P. Siwka: „La psychophysique humaine d'après Ar.“ (1930 r.) — i S. Świeżawskiego: „Nauka o duszy w metafizyce Ar.“ (1938 r.).

Z zakresu nauk przyrodniczych ogłosił W. Zaremba rozprawę pt. „Stanowisko Ar. w dziedzinie nauk przyrodniczych

i w dziedzinie sztuki lekarskiej“ (1892 r.) i E. Dakowski: „Ar. jako twórca wiedzy przyrodniczej“ (1934 r.). Co prawda już w r. 1868 opublikował po niemiecku J. Henrykowski rozprawę „Ueber die Physiognomik des Ar.“, i A. Płużański po łacinie „*Aristotelea de natura astrorum opinio*“ (1887 r.). Ze względu na obszar tekstu pism Arystotelesa, traktujących o naukach przyrodniczych, i ich znaczenie w dziejach kultury naukowej europejskiej mało poświęcono u nas uwagi tym zagadnieniom, a przede wszystkim jest bardzo charakterystyczny brak zaciekawienia do metafizyki. Bodaj tylko rozprawa W. Tatar-kiewicza „Die Disposition der aristotelischen Principnen“ (1910 r.) reprezentuje zainteresowanie w tym kierunku.

Stosunkowo więcej uwagi zwrócono u nas na filozofię praktyczną. Z zakresu etyki ogłoszono następujące artykuły i rozprawy: Makarewicza „Die Grundlagen der Ethik bei Ar.“ (1914 r.), W. Tatarkiewicz „Les trois morales d'Ar.“ (1931 r.) i po polsku „Trzy etyki Ar.“ (1933 r.), W. Przysławskiej „Przy-jaźń w etyce Ar.“ (1935 r.), J. Siweckiego *πράξις et ποιησις* dans l'Ethique Nicomachéenne“ (1934 r.) i A. Usowicza „Układ cnót i wad u Ar. i św. Tomasza z Akwinu“ (1939 r.). Dużo bogatsze jest nasze piśmiennictwo krytyczne, dotyczące doktryny politycznej Arystotelesa. W związku ze studiami nad Platonem zajął się W. Lutosławski i Arystotelesem. W r. 1883 ogłosił rozprawę pt. „Początki teorii rewolucji państwowych. Rozwój państw nowożytnych według teorii Ar.“, a następnie po niemiecku o szerszym zakresie: „Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Ar. und Machiavelli“ (1888 r.). Pewne ożywienie zainteresowań szczególnie wśród filologów klasycznych i historyków wywołało odkrycie fragmentu pisma Arystotelesa o konstytucji ateńskiej. W związku z tym pojawiły się następujące publikacje: Z. Ćwiklińskiego „Konstytucja Aten, świeżo odkryte dzieło Ar.“ (1892 r.) i I. Schneidra „Studia nad Politeją Ateńską Ar.“ (1893 r.), jako też „Izokrates wobec Politei Ateńskiej Ar.“ (1895 r.); należy jeszcze wymienić W. Hahna „Żywoty Plutarcha wobec Ar. *Ἀθηναίων πολιτεία*“ (1896 r.), pomijając drobniejsze artykuły o charakterze prze-

ważnie sprawozdawczym²²⁾. Ale i później przedmiot ten, tj. polityka Stagiryty często była opracowywana w różnym związku. Mamy więc W. Maliniaka „O kwestii kolejności i konieczności pierwiastków i formacji społecznych u Ar.“ (1912 r.), J. Stepy „Metafizyczne podstawy nauki Ar. o państwie“ (1935 r.) i „Trudności nauki Ar. o państwie jako całości“ (1939 r.). Elementowi filozofii praktycznej, a mianowicie teorii wychowania są poświęcone dwie prace: A. Danysza „Pedagogika Ar.“ (1904 r.) i częściowo W. Wąsika „Poglądy pedagogiczne Platona i Ar. ze stanowiska metodyki ogólnej“ (1912 r.). Wydaje się, że ta część filozofii, tj. praktyczna jest najszerzej opracowana w naszym piśmiennictwie krytycznym o wielkim filozofie greckim, ustępując może tylko studiom nad logiką.

Zywe stosunkowo zainteresowanie wśród filologów i teoretyków literatury wzbudziła nadto poetyka Stagiryty. Do prac, dotyczących tego przedmiotu, należą: W. Wróbla „*Ar. de epopeae et tragoediae generibus doctrina*“ (1811 r.), R. Ganszyńca „*Ar. quid de tragoediae comoediaeque primordiis docuit*“ (1924 r.), Z. Szmydtowej „Problemat poetyki Ar.“ (1936 r.), I. Błatta „Konstytucja tekstu Peotyki Ar.“ (1937—8 r.) i W. Gordziejewa „Z zagadnień poetyki Ar.“ (1938 r.).

Powyższy wykaz należy jeszcze uzupełnić niemiecką rozprawą K. F. Wizego pt. „Eine Eintheilung der philosophischen Wissenschaften nach Ar. Principien“ (Virj. s. f. W. Phil., t. XXXII).

Mamy nadto dwie prace, w których autorowie usiłują wycenić znaczenie Stagiryty jako źródło do historii filozofii greckiej, a więc Karasiewicz „Die Kritik der platonischen Politik bei Ar.“ (1886 r.) i W. Błotnickiego „O ile trafne są zapatrywania Ar., wypowiedziane w Metafizyce o poprzednikach w filozofii“ (1898 r.). Na tym miejscu może należy przytoczyć jeszcze artykuł M. Plezi: „Postać Ar. w legendzie wieków średnich“ (1951 r.).

²²⁾ Por. L. Piotrowicz, Ustrój polityczny Aten, przekład polski, Warszawa 1931, XXX ns.

Posiadamy więc kilkadziesiąt rozpraw i artykułów, zawierających krytyczne studia polskich badaczy nad różnymi elementami filozofii Stagiryty w skali lat 1821—1951; przy czym nasilenie badań w tym zakresie wzrasta w latach późniejszych. Oczywiście są to monografie i przyczynki o różnej wartości: niektóre z nich są bardzo cenne, inne mają charakter sprawozdawczy, niekiedy wprost informacyjny; wskazuje to jednak wyraźnie na udział badaczy polskich w opracowaniu krytycznym filozofii Arystotelesa, prowadzonych w wielkim w pewnych latach rozmachem na Zachodzie.

Prócz tych oto prac, wyżej wyszczególnionych, istnieje dużo pierwszorzędnych, które są bliskie tego tematu, tj. opracowania krytycznego filozofii wielkiego greckiego myśliciela, ale raczej rozprawy te dotyczą recepcji Arystotelesa przez umysłowość wieków średnich i Renesansu, a nie bezpośrednio analizy samej filozofii Stagiryty jako systemu. Wśród badaczy tych wyróżniają się szczególnie J. Fijałek, W. Rubczyński, K. Michalski i Al. Birkenmajer. Jest to już jednak mediawistyka, mająca na celu rozbiór różnych średniowiecznych interpretacji arystotelizmu i wyszukiwanie elementów autogenetycznych scholastyki. Są to raczej studia nad filozofią tych czasów, a nie samym Stagirytą, w której arystotelizm stanowi przeważnie element najważniejszy, ale bynajmniej nie jedyny.

Prace, których spis wyżej podaliśmy, mają przeważnie charakter analityczny, ale posiadamy i pewne próby zarysów syntetycznych w różnej skali. Rozpoczyna ten rodzaj opracowanie H. Struvego „O stanowisku Ar. w historii filozofii, mianowicie ze względu na jego metafizykę i logikę“ (1863 r.). Podobne ma zamiary W. Dzieduszycki — „O Arystotelesie“ (1882 r.) i I. Pawlicki — „Arystoteles“ (1880 r.). Ten typ reprezentują głównie artykuły oryginalne w różnych naszych większych encyklopediach (np. Wielkiej Ilustrowanej, Wychowawczej, Orgelbranda), jako też w historiach filozofii (ostatnio u Tatar-

kiewiczza). Natomiast brak nam właściwej monografii o genialnym myślicielu greckim, choćby takiej, jak Hermana Siebecka, którą przełożono na język polski (tłumaczenie Krasnowolskiego r. 1903).

2. T ł u m a c z e n i a

O wiele gorzej jest z przekładami pism Arystotelesa na język polski. Choć już wcześniej, bo w w. XVI zainicjowano u nas tę pracę translatorską, jak to wyżej pokazaliśmy, atoli w nowszych, poczynawszy od XIX stulecia, tj. w tych właśnie czasach, kiedy na Zachodzie (szczególnie w Niemczech, Francji i Anglii) i w Rosji dokonano przekładów całego prawie Arystotelesa na języki żywe, a przede wszystkim przetłumaczono najważniejsze jego dzieła, u nas piśmiennictwie to jest bardzo ubogie i dziwnie planowane; a więc mamy aż trzy przekłady „Konstytucji Ateńskiej“ (J. Wierzbickiego i E. Paszkiewiczza dokonane jednocześnie — 1894 r. i Piotrowicza — 1938 r.), które to pismo posiada wartość jeno dla historyków, ale wprost żadnej dla filozofów; dwa przekłady Poetyki (S. Siedleckiego — 1887 r. i T. Sinki — 1939), interesujące znów zasadniczo dla teoretyków i historyków literatury. Z traktatów ważnych dla filozofów i historyków filozofii mamy przekład jeno Kategorii (W. Wąsika — 1912 r.), jako też I i II ks. Etyki Nikomachejskiej (D. Gromskiej — 1938 r. i II J. Woronieckiego — 1946 r.); prócz tego istnieje wydanie litografowane tłumaczenia jednej Analityki (W. Rubczyńskiego).

Oczywista wszystkie te nowe przekłady są dokonane z oryginału greckiego; ich autorom udało się w sposób mniej lub bardziej pomyślny wywiązać się z zadań tłumacza bardzo trudnych szczególnie w odniesieniu do Arystotelesa.

Co prawda wydział historyczno-filozoficzny PAU już w r. 1928 zorganizował komitet redakcyjny dla tłumaczenia pism Stagiryty, ale cała sprawa dotychczas nie wyszła właściwie ze stadium planowania wydawnictwa i jedynym realnym owocem szeroko zakrojonych zamierzeń jest wyżej wymienio-

ny przekład Piotrowicza („Konstytucja Ateńska“), który ogłoszono w ramach „Tłumaczeń Klasyków Filozofii“.

Staropolskie tłumaczenia (Glabera, Petrycego, Sakowicza) z różnych względów nie zaspokajają aktualnych potrzeb naszych w tej dziedzinie: po pierwsze dla tego, że obejmują tylko niektóre pisma niekoniecznie najważniejsze (np. *Problematy* i *Ekonomika* — oba apokryfy); po drugie — że są przestarzałe co do języka i niedokładne co do treści, a po trzecie — że są rzadkością biblioteczną szczególnie po zniszczeniu wojennym księgozbiorów publicznych i prywatnych w Polsce. M o ż n a więc powiedzieć otwarcie, że „*Aristoteles Polonus*“ dla naszych czasów tak jak by nie istniał albo prawie nie istniał. Istotnie w zakresie tłumaczeń na język ojczysty dzieł Arystotelesa jesteśmy wyjątkowo zapóźnieni i daleko lepiej pod każdym względem przedstawia się sprawa przekładów u nas np. Platona ²³⁾.

* * *

Powyższy zarys dziejów Arystotelesa w Polsce jest tylko szkicem historycznym, mającym charakter zasadniczo, choć nie jedynie informacyjny. Przy obecnym stanie naszych studiów nad historią filozofii w Polsce nie można się pokusić o krytyczne i syntetyczne opracowanie tego zagadnienia. Przede wszystkim co do rękopisów, reprezentujących zarówno „arystotelizm krakowski“, jak i „arystotelizm wileński“, są dotąd dokonane prace zaledwie rejestracyjne i inwentaryzacyjne i to w stopniu niedostatecznym, a tylko w bardzo niewielkim zakresie analitycznym i to jeno co do nielicznych manuskryptów biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Nie o wiele lepiej przedstawia się sprawa i co do druków filozoficznych nawet późniejszych. I tu również tylko paru autorów niekoniecznie najważniejszych doczekało się poniekąd monograficznego opracowania, a przeważnie o mistrzach krakowskich mamy jeno

²³⁾ Por. W. Wąsick, *Literatura polskich przekładów Arystotelesa jako przyczynek do historii filozofii w Polsce*, art. w *Przeglądzie Filozoficznym*, 1912.

wiedzę ogólnikową, niekiedy wprost legendarną. Gorzej jeszcze ze „scholastykami młodszymi“: nasze o nich wiadomości nie wykraczają poza dane biograficzne i bibliograficzne i to w wielu przypadkach niekompletne. Wszak nawet prawdziwy luminarz średniowiecznego arystotelizmu, bardzo ceniony już przez współczesnych w Europie Zachodniej, a mianowicie Marcin Śmiglecki nie doczekał się u nas monografii jako filozof. Przystudiowanie umiejętne tego wszystkiego wymaga wielkiego wysiłku zbiorowego, bo jednostka przy najlepszych chęciach i zupełnym poświęceniu się tej sprawie wykonać tego nie jest w stanie. Ponieważ badacze starszego pokolenia tę dziedzinę wiedzy o Polsce zaniedbali niekoniecznie z własnej winy, całą nadzieję pokładamy w młodszym pokoleniu historyków filozofii. Co prawda zajęcie się tym przedmiotem wymaga dużej wiedzy, wielostronnego przygotowania i bardzo mozolnej pracy a wyniki przeważnie są mało efektowne, co nie tworzy ponętnej perspektywy dla jej adeptów. Ale przecież inaczej nie wyrzniemy z tego zaczarowanego koła zdawkowych okólników i legend bałamutnych. Zresztą jest postawą nie naukową, lecz dogmatyczną i nad to lekkomyślną przesądzanie z góry o nikłych rezultatach jeszcze na dobre nie rozpoczętych studiów nad polską scholastyką, której dokładnie nie znamy szczególnie w materiale rękopiśmiennym. Wszak uczeni mediawieści zachodnio-europejscy, którzy najwidoczniej nie podzielali tego stanowiska pesymistycznego, dokonali niezwykłych odkryć w filozofii szczególnie pogardzanego późnego średniowiecza, dając przez nikogo dotychczas nieoczekiwany obraz myśli scholastycznej XV stulecia. Dzięki temu rzucili zupełnie nowe światło na *quasi* dekadencję filozofii średniowiecznej i narodziny nowożytnej.

Nie utrzymujemy bynajmniej, że w manuskryptach polskich scholastyków tkwią jakieś doniosłe idee, bo to byłaby również postawa dogmatyczna, której zasadniczo nie podzielimy, ale uważamy za stanowisko nieumotywowane wyrokowanie o tym *a priori*.

Na podstawie naszej dotychczasowej wiedzy o Arystotelesie w Polsce ośmielamy się sądzić, że najciekawszy dla historyka filozofii w Polsce, a w ogóle naszej kultury naukowej jest arystotelizm renesansowy i antyarystotelizm oświeceniowy, choć zupełnie nie przesadzamy, że nowe studia mogą to hipoteczne uogólnienie zupełnie zmodyfikować.

R é s u m é

ARISTOTE EN POLOGNE

On ne saurait pas trop insister sur l'influence qu'a exercée la pensée d'Aristote sur le développement de la philosophie polonaise. Ce sont les divers aspects et les divers types de cette influence que l'auteur s'est proposé d'analyser au point de vue historique et systématique. Aux philosophes s'inspirant d'Aristote l'auteur oppose ceux qui gardent vis à vis de lui l'attitude hostile. Delà la première distinction: celle de l'aristotélisme et de l'antiaristotélisme. L'aristotélisme comporte, au cours de son évolution, „l'aristotélisme scolastique“ qui au XV^e et XVI^e est représenté par „l'aristotélisme cracovien“ et au XVII^e et XVIII^e par „l'aristotélisme vilnien“. Au XVI^e et XVII^e siècle c'est „l'aristotélisme de l'époque de la Renaissance“ (que l'auteur subdivise en „Aristoteles Graecus“ et „Aristoteles Polonus“) qui se met au premier plan. Le terme final de cette évolution de l'aristotélisme en Pologne c'est „l'aristotélisme critique moderne“ (le XIX^e et le XX^e). Pour ce qui concerne l'antiaristotélisme, l'auteur distingue: „l'antiaristotélisme polonais ancien“, „l'antiaristotélisme de l'époque de la Renaissance“ et l'antiaristotélisme on siècle des lumières. L'auteur s'est efforcé de donner dans son traité une analyse exhaustive de chacun de ces types, tout en insistant sur les difficultés de cette entreprise (nombre très restreint des monographies spéciales dont l'essai sur l'évolution de l'aristotélisme en Pologne serait le synthèse et l'achèvement). L'évolution de la pensée philosophique polonaise suit les voies analogues à celles de toutes les philosophies du monde occidental.