

Popowski, Henryk

Studia mediewistyczne Witolda Rubczyńskiego

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 52/3-4, 21-53

2007

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Henryk Popowski

Zakład Filozofii

Instytutu Filozofii, Socjologii i Psychologii

Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie

STUDIA MEDIEWISTYCZNE WITOLDA RUBCZYŃSKIEGO¹

UWAGI WSTĘPNE

Niewątpliwie Rubczyński zajmuje wyjątkowe miejsce w historiografii filozofii średniowiecznej. Z całą pewnością można powiedzieć, że był pierwszym w Polsce, który zajął się z „dużym powodzeniem” średniowieczną filozofią. Takiego określenia użył Wiktor Wąsik w swojej *Historii filozofii polskiej*, wymieniając Rubczyńskiego na pierwszym miejscu w gronie światowej klasy mediewistów, obok Konstantego Michalskiego i Aleksandra Birkenmajera. Książka Wąsika została opublikowana w roku 1958². Posługując się terminologią sportową, czołówka ta utrzymała się do roku 1960. Od tego roku, zdaniem Juliusza Domańskiego, rozpoczął się wyraźny rozwój studiów mediewistycznych w powojennej Polsce³. Zostały one podjęte w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN pod kierunkiem Jana Legowicza i Stefana Swieżawskiego, a patronował im Aleksander Birkenmajer. Były one, jak pisał jeden z członków zespołu badawczego, prof. Władysław Seńko, nawiązaniem do prac Michalskiego, Rubczyńskiego i Birkenmajera⁴.

Prezentując pracę Rubczyńskiego w zakresie historiografii filozofii średniowiecznej, chciałbym przedstawić jej zakres, metody oraz określić jej wartość. Jakkolwiek przy ocenie pracy z tej dziedziny najważniejsza jest wartość uzyskanych wyników, ich aktualność, to jednak, aby oddać pełną wartość badań mediewistycznych

Rubczyńskiego, należy spojrzeć na nie w szerszym kontekście. Trzeba uwzględnić ich znaczenie dla rozwoju polskiej mediewistyki filozoficznej. Należy także mieć na uwadze fakt, że przy ówczesnym stanie badań w wielu przypadkach uzyskanie poprawniejszych wyników nie było możliwe. Rozwiązanie niektórych problemów, z którymi borykał się Rubczyński, okazało się możliwe dopiero po wielu latach za sprawą wysiłku całego grona badaczy.

Badania Rubczyńskiego objęły zarówno filozofię europejską, jak i polską. W ich kręgu znalazł się przede wszystkim neoplatonizm. Rubczyński interesował się wpływem filozofii tego kierunku na kulturę a zwłaszcza na filozofię średniowieczną oraz jej udziałem przy powstaniu filozofii nowożytnej. Osobne studium poświęcił traktatowi *De intelligentiis* i przy tej okazji filozofii Witello-na. Ważne miejsce w mediewistyce Rubczyńskiego zajmują prace nad przygotowaniem do edycji pism Mateusza z Krakowa i listu Mikołaja z Kuzy.

Filozofia średniowieczna była przedmiotem wykładów Rubczyńskiego na Uniwersytecie Lwowskim i Jagiellońskim. Wykłady z Uniwersytetu Jagiellońskiego zostały opracowane przez Joannę Suchorzewską i wydane w formie odbitki rękopisu (1927). Według świadectwa prof. Jana Woleńskiego do dzisiaj cieszą się powodzeniem wśród studentów, przygotowujących się do egzaminu. W pracach Rubczyńskiego nad średniowieczem należy uwzględnić także jego działalność w Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce przy Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie. Pod jego kierownictwem wydano szereg opracowań i edycji między innymi prace A. Birkenmajera i K. Michalskiego. Z Komisji tej wyszło wiele cennych inicjatyw, prac mających na celu zabezpieczenie i zinwentaryzowanie źródeł do historii filozofii w Polsce oraz zorganizowanie i uporządkowanie prowadzonych nad nimi badań⁵.

Rubczyński – pionier polskiej mediewistyki, rozpoczął swoją pracę w tej dziedzinie w momencie, w którym zaczął się w Europie jej właściwy rozwój. Filozofia średniowieczna nie została zapomniana wraz z końcem tej epoki. Nie tylko nie została przerwana ciągłość rozwoju myśli filozoficznej, ale też nie przestano się nią interesować jako przedmiotem historii filozofii. Filozofowie nowożytni nie zaczęli budować filozofii od nowa. Wbrew głoszonym hasłom, korzystali z dorobku średniowiecza. W różnych ośrodkach prowadzone były studia, ukazywały się opracowania i edycje pism średniowiecznych. Jednak europejska mediewistyka filozoficzna rozpoczęła się dopiero w połowie XIX w. Wtedy to pojawiły się edycje tekstów, monografie obejmujące autorów, szkoły, zagadnienia; prace, które do tej pory pozostają wartościowe⁶. Pełny rozkwit mediewistyki nastąpił pod koniec XIX w, a dopiero pod koniec lat 40. XX. w. ukazały się pierwsze systematyczne opracowania filozofii średniowiecznej, pióra Maurice'a de Wulfa⁷ i Étienne Gilsona⁸. Publikacje te zebrały dorobek badań prowadzonych od połowy XIX w. i przedstawiły systematyczny obraz epoki. Ukazały drogi, którymi podążała myśl średniowieczna. Dopiero w latach 60. XX w. zostały opublikowane badania, które przedstawiły prawdziwy obraz tej

epoki. Ukazały one, że filozofia średniowieczna nie była jednorodna, że w różnych szkołach, ośrodkach życia filozoficznego dominowały odmienne tendencje. Na filozofię scholastyczną oprócz tomizmu miały wpływ inne kierunki, a wśród nich neoplatonizm odegrał istotną rolę.

Pod koniec lat osiemdziesiątych XIX w. wydali swoje pierwsze prace: franciszkanin o. Heinrich Denifle i dominikanin o. Franciszek Ehrle. Obydwaj pracowali w Watykanie. Pierwszy z nich w Zarządzie Archiwum, drugi – w Zarządzie Biblioteki. W pracach tych ukazali, jak bogata a niezbadana jest filozofia średniowieczna. Według Konstantego Michalskiego publikacje te przyczyniły się do ożywienia mediewistyki⁹. Nie był to oczywiście jedyny czynnik tego zjawiska. Poza tym należałoby uwzględnić powstanie katolickich uniwersytetów w Belgii (1834), we Francji (instytuty) (1875), w Stanach Zjednoczonych (1887) oraz we Fryburgu szwajcarskim (1889)¹⁰. Nie sposób przecenić roli, jaką odegrał w rozwoju mediewistyki papież Leon XIII. Rozpoczął on swój pontyfikat 20 lutego 1878 r. a w 1879 r. wydał encyklikę *Eterni Patris* o tomizmie. Encyklika zachęcała do powtórnego odczytania myśli św. Tomasza z Akwinu, przede wszystkim poprzez jego teksty. Do odczytania ich na nowo, w celu uwolnienia jego filozofii od narosłych przez wieki interpretacji. W związku z tym w samym Watykanie i nie tylko tam podjęto inicjatywę edycji pism Akwinaty¹¹. Studia tomistyczne przyczyniły się do edycji pism także innych myślicieli średniowiecznych, m. in. Alberta Wielkiego z Koloni czy Dunsza Szkota¹².

W roku 1881 papież Leon XIII otworzył Archiwum Watykańskie dla ogółu badaczy¹³. Ówczesny jego prefekt, historyk niemiecki kardynał Joseph Hergenröther, doprowadził do uporządkowania zbiorów i opracowania regulaminu dla korzystających z zasobów Archiwum i Biblioteki¹⁴. W Rzymie powstały narodowe instytuty historyczne: austriacki (1881), pruski (1888) i francuski (1895). Akademia Umiejętności w Krakowie zorganizowała ekspedycję naukową do Rzymu (1885), i tak Rubczyński, jako jej członek (1886), znalazł się w centrum ruchu mediewistycznego. Już sam fakt, że został uczestnikiem ekspedycji prof. Stanisława Smolki, świadczy o dobrym przygotowaniu do pracy nad rękopiśmienną spuścizną średniowiecza. Jego praca na rzecz Akademii była dobrze oceniana, zarówno przez kierownika wyprawy, jak i przez Zarząd Akademii¹⁵.

Był to czas, kiedy dopiero zaczynały dochodzić do głosu nauki pomocnicze historii. Na wielu uczelniach Europy stają się one przedmiotem studiów. Ukazało się wiele podręczników do paleografii oraz prezentujących zasady opracowywania i krytyki źródeł rękopiśmiennych. Leon XIII założył Pontificia Scuola Vaticana promującą archiwistów – paleografów, której długoletnim dyrektorem był, wspomniany wyżej, Fr. Ehrle. Do Polski prądy z Zachodu przenikały do nauk pomocniczych historii za sprawą ucznia Siela z École des Chartes – Stanisława Krzyżanowskiego. Program pracy w zakresie tych nauk przedstawił na II Zjeździe Historyków Polskich we Lwowie 1890 r.¹⁶

Encyklika papieska, oprócz entuzjastycznego przyjęcia, wywołała wiele kontrowersji w środowisku katolickim. Przez niektórych była odbierana jako nawoływanie do uwstecznienia, zignorowania całego dorobku filozofii nowożytnej i współczesnej. Ożywiła także obawy, które towarzyszyły tomizmowi od samego początku w czasach średniowiecznych. Odżyły opinie, że jest to filozofia nieodpowiednia dla chrześcijaństwa, niezgodna z jego duchem, niedająca się z nim pogodzić. Obok powstających różnych kierunków neotomistycznych, będących swoistą interpretacją „nawoływania do powrotu”, uwidoczniły się działania usiłujące dać przeciwwagę wobec tomizmu. Ich owocem było powstanie neoaugustynizmu w Niemczech, czy neoskotyzmu w klasztorze Quarachi. Niemiecki filozof J. Hessen wystąpił z hasłem „augustynizm przeciw tomizmowi”¹⁷. Rubczyński, w zasadzie, podzielał te dwa rodzaje kontrowersji. Uważał, że niektóre kierunki neotomistyczne nie ustosunkowują się do dorobku rozwoju myśli, jaki nastąpił po średniowieczu. Dał temu wyraz w artykule z 1930 r.: *Zróżnicowanie kierunków neotomistycznych*¹⁸. Nie były mu obce „obawy” w stosunku do tomizmu. Można nawet przypisać mu hasło: „neoplatonizm chrześcijański przeciw tomizmowi”. Negatywna postawa Rubczyńskiego wobec tomizmu, wynikała przede wszystkim z braku w tym czasie właściwej interpretacji dotyczącej filozofii tomistycznej. Nie dotyczyło to tylko Rubczyńskiego. Tomizm od samego początku nie cieszył się zrozumieniem. Gilson pisał, że historia tomizmu, to historia odchodzenia od myśli Tomasza. Problemy z jej interpretacją mieli nawet ci, którzy chcieli ją odnowić i uprawiać własną filozofię w jej duchu, o czym świadczą poglądy w ramach różnych kierunków neotomistycznych. Na początku XX w. panowała powszechna ignorancja tomizmu. Jej przykładem może być wypowiedź Tadeusza Garbowskiego. W przemówieniu wygłoszonym w 1938 r. ku czci Rubczyńskiego, w odniesieniu do św. Tomasza, napisał: „bo i temu szło głównie o niezniszczalność materialnej duszy”. Właściwe odczytanie poglądów Tomasza stało się możliwe za sprawą Gilsona, dzięki ich egzystencjalnemu ujęciu. Niewątpliwa sympatia, jaką Rubczyński darzył neoplatonizm, wynikała z jego własnych poglądów filozoficznych i związanych z nimi preferencji. W neoplatonizmie Rubczyński znalazł swoje „pokrewieństwo duchowe”¹⁹. Parafrazując, Rubczyński uznał, że dostarcza mu „argumentacje, określenia i wyniki, bodaj trochę zbliżone do [...] [jego] poglądu na świat, a posłużyć [...] [mu] mogące do bogatszego tegoż rozwinięcia.”²⁰. Takie nastawienie nie zaburzyło jednak obiektywności i rzetelności prowadzonych przez niego badań. Pozwoliło mu lepiej wniknąć w poglądy neoplatońskie inaczej, niż inni historycy w tym czasie, spojrzeć na filozofię średniowieczną. Wyniki jego pracy podważały ówczesne przekonanie co do jedności scholastyki i znalazły swoje potwierdzenie w późniejszych mediewistycznych badaniach.

PROBLEM AUTORSTWA TRAKTATU *DE INTELLIGENTIIS*²¹

Celem drugiego pobytu Rubczyńskiego we Włoszech (1888) było poszukiwanie czynników, które ukształtowały kulturę i sztukę średniowiecza, a przede wszystkim tych z pośród nich, które miały rodowód neoplatoński. We florenckiej Bibliotece Laurenziana Rubczyński dotarł do rękopisu (PI. XIII, dex. Cod. XI), w którym prócz pism Dionizego Pseudo-Areopagity z komentarzem Hugona od Św. Wiktora i Pseudo-Arystotelesa *Liber de secretis secretorum*, znajdował się także anonimowy traktat filozoficzny pt. *De intelligentiis*²². Ponieważ zawierał on pierwiastki neoplatońskie, stał się przedmiotem badań Rubczyńskiego. Ich wyniki zawarł autor w rozprawie wydanej przez Akademię Umiejętności w Krakowie w 1891 r.

Rubczyński prowadził swoje badania w okresie, kiedy wśród historiografów filozofii pojawiła się dopiero świadomość, jak bogatym a niezbadanym zjawiskiem w dziejach filozofii jest myśl średniowiecza. Mediewistyka zaczynała się dopiero rodzić. Nie zostały wypracowane jeszcze metody badawcze, znany był jedynie ogólny zarys dróg, którymi podążał rozwój myśli średniowiecznej.

Zgodnie z nim, filozofią, która pierwsza trafiła na grunt chrześcijański i znalazła tam dla siebie miejsce, była filozofia o rodowodzie platońskim (platonizm i neoplatonizm). Platonizm, zasadniczo zgodny z prawdami wiary chrześcijańskiej, pomagał zrozumieć wiele z nich i bronić je przed krytykami heretyków. Problematyka, którą wniósł ten mariaż, oddziaływała pozytywnie na filozofię. Szczególnie owocne pod tym względem było przeniesienie na grunt chrześcijański platońskiego dualizmu duszy i materii. Z czasem jednak umysłowość średniowiecza budowana na platonizmie, zdaniem Rubczyńskiego, przez położenie akcentu na zjawiska duchowe i „odrazę do rzeczywistości” materialnej pograżyła się w sceptycyzmie i mistycyzmie²³. Nastąpił zastój w rozwoju filozofii. Czynnikiem, który przyczynił się do ożywienia myśli chrześcijańskiej, była filozofia Arystotelesa. Doniosłość tego momentu, zdaniem Rubczyńskiego, trudno przecenić. Stopniowo przełamany się w łonie Kościoła początkowy nieprzychylny stosunek do filozofii perypatetyckiej, w miarę jak była ona oczyszczana z interpretacji arabskich, jak do średniowiecznej Europy docierały kolejne pisma Stagiryty. Arystotelizm swoim oddziaływaniem zataczał coraz szersze kręgi, coraz głębiej przenikał umysłowość chrześcijańską, by z czasem ośwładnąć ówczesnymi umysłami i stać się filozofią dominującą. Sam arystotelizm w tym procesie podlegał przeobrażeniom, by przetrwać się w filozofię tomistyczną. Proces ten da się ująć w porządku chronologicznym, można wyróżnić w nim poszczególne etapy. Daje to postawę do wyróżnienia arystotelizmu: XIII, XIV czy XV-wiecznego.

Takie przeświadczenie stoi u podstaw metody, którą Rubczyński posługiwał się w badaniach nad odnalezionym rękopisem (por. dalej). „Aby ocenić wartość

traktatu – pisał on – musimy rozważyć stosunek tych zapatrywań do filozofii Arystotelesa, a w szczególności do arystotelizmu chrześcijańskiego”. Nasz autor ograniczył swoje badania do jednej kopii rękopisu, by na podstawie analizy jego treści, występujących w niej pojęć, ich rozumień, określić jego miejsce w filozoficznej literaturze średniowiecznej. Jego praca nie ma charakteru krytycznego. Zgodnie z podtytułem artykułu stanowi ona: *Przyczynek do historii pojęć średniowiecznych*.

Rękopis odnaleziony przez Rubczyńskiego, według katalogu Bandiniego Biblioteki Laurencyjnej, został sporządzony w XIII w. Rubczyński, na podstawie analizy paleograficznej (wielkość liter, abrewiacji), uznał, że musiał on powstać w XIV w.²⁴ Natomiast na podstawie analizy treści traktatu, wynikającej z niej nieznamości tomistycznej teorii o zmyśle wspólnym (*sensus communis*) i przedmiocie poznania u duchów czystych doszedł do wniosku, że należy „umieścić datę [powstania traktatu] nie później, jak w trzeciej ćwierci XIII w., tj. w czasie, gdy filozofia św. Tomasza nie była jeszcze powszechnie znana i przez zakon dominikański przyjęta za oficjalną.”²⁵ Podsumowując, zdaniem stawiającego swoje pierwsze kroki historyka filozofii, traktat powstał nie później niż między 1250–1275 rokiem, natomiast kopia, którą dysponował, została sporządzona ręką z XIV w., czyli co najmniej 25 lat po powstaniu traktatu.

Odnalezienie rękopisu traktatu z XIV w., zawierającego poglądy o charakterze neoplatońskim, miało niebagatelne znaczenie dla młodego badacza. Znamienny musiał mu się wydać fakt, że w „chwili, gdy scholastyka stanęła u zenitu, gdy poczyniała dawać impuls odrodzeniu sztuk pięknych i nowym kierunkom życia religijnego, zdrowe hasła neoplatonizmu narzucały się chrześcijaństwu same, nie były w rozterce z ich mistrzem we filozofii, Arystotelesem, zwłaszcza takim, jakim go chrześcijanie przyjęli”²⁶.

Przystępując do badań, Rubczyński dociera do dwóch miejsc, w których traktat był wzmiankowany. W pierwszym, B. Pez w przedmowie do swojego zbioru z 1721 r. *Thesaurus anecdotorum*, t. I, p. LXXIII, wspomina o rękopisie, znajdującym się w tym czasie w bibliotece Campililiensis klasztoru cystersów w Lilienfeldzie pod Wiedniem, pt. *De Insulis „de intelligentiis”*, który zaczyna się tak samo jak odnaleziony traktat. „Także żyjący w XIV wieku Bartłomiej Moosburg²⁷ [właściwe imię Bertold z Moosburga] – pisał Rubczyński – w komentarzu do [*Elementatio Theologica*] Proklosa (mss. Vatic. 2192), wymienia dwie tezy naszego traktatu.”²⁸ Obaj przypisywali jego autorstwo Alanowi z Lille (Alan, Alanus de Insulis). Należy dodać, że urodzony ok. 1128 r., zmarły 1202 r.²⁹ filozof jest uważany za jednego z największych przedstawicieli Szkoły w Chartres, głównej ostoji platonizmu w średniowieczu. S. Swieżawski zaliczył go do grona poetów Szkoły, który może najlepiej wyraża jej ideał³⁰.

Analiza treści dzieł Alana *De arte catholica fidei* (*O sztuce wiary katolickiej*)³¹ i *Regulae theologicae* (*Reguły teologiczne*)³² pozwoliła Rubczyńskiemu

stwierdzić, że ich autor, w przeciwieństwie do autora odnalezionego traktatu, „nie znał kardynalnych pojęć metafizyki Arystotelesa [...] obcy mu pozostał idealistyczny zakrój teorii poznania, oraz pojęć o Bogu, umyśle i duszy”³³ o neoplatońskim charakterze. Poza tym „*De intelligentiis*, pisany w duchu [...] [XIII-wiecznego] nowego kierunku, ustrzegł się takiego jak u Alanusa, pomieszania teologii z metafizyką”³⁴. Kolejnego argumentu dostarczyło Rubczyńskiemu odniesienie do dwóch prac Alana i *De intelligentiis* do *Liber de causis* (*Księga o przyczynach*). Co prawda Alan znał *de causis*, pisał Rubczyński, ale nie wywarło ono na niego takiego wpływu, jak na autorze rękopisu florenckiego. Niektóre poglądy formułował tak, jak gdyby cały wątek myśli *de causis* był mu obcy³⁵. Te argumenty, zdaniem Rubczyńskiego, były wystarczające aby wykluczyć Alana jako autora odnalezionego traktatu. Dzisiaj wiadomo, że to przypuszczenie Rubczyńskiego było słuszne, chociaż wypowiedzi Bertolta z Moosburga i Peza nie były bezpodstawne. Twórczość Alana posiada jednak pewne podobieństwa z traktatem *De intelligentiis*. Traktat ten jest bowiem rozwinięciem wywodzącego się od Dionizego tematu hierarchicznej iluminacji, a temat ten nie był obcy Alanowi. Oddziaływał na niego poprzez Dominicusa Gundissalinusa (Dominik Gundisalwi – działający w drugiej połowie XII w.)³⁶. Poza tym *De arte catholica fidei* Alana, jak i *De intelligentiis* mają podobną euklidesową formę.

W dalszej części swojej pracy Rubczyński wyraził „wdzięczność Drowi St. Windakiewiczowi za to, że w swym studjum *Bolonia i Polska albo o wychowaniu Polaków zagranicą* zwrócił jego uwagę na filozoficzne poglądy Witelona, zawarte w [...] przedmowie [do *Perspektywy*], oraz na wspólne tegoż wraz z mistrzem i przyjacielem Wilhelmem Moerbeke zajęcie się pismami neoplatońskimi.”³⁷ Skoro Rubczyński, zgodnie ze swoim ówczesnym przekonaniem uważał, że filozofia XIII w. była zdominowana przez arystotelizm, a neoplatonizm był ewenementem, musiał uważać, że nieliczne było grono filozofów pozostających na starych, platońskich pozycjach. Dlatego też wskazówka Windakiewicza była dla niego bardzo cenna. Pozwoliła na wysunięcie przypuszczenia, że autorem odnalezionego traktatu mógł być śląski filozof³⁸. To przypuszczenie wyznaczyło kierunek jego dalszych badań, których celem było znalezienia argumentów, mogących, w jak najwyższym stopniu, uprawdopodobnić postawioną hipotezę. Idąc za podpowiedzią Windakiewicza, a przede wszystkim za tym, że Witelon w przedmowie podał się za ucznia Wilhelma z Moerbecke, ponieważ jemu zawdzięczał wiele pomysłów i wskazówek³⁹, Rubczyński porównał rękopis florencki z rękopisem komentarza Wilhelma do *Elementatio Theologica* Proklosa (mss. Vatic. 4567, z datą ukończenia 1268 r.). Badania te wykazały, że między nimi „widnieje całe rozgałęzienie pokrewieństw i filiacji pomysłów.”⁴⁰ Mają one podobny charakter formalny, jak i materialny (treść). W obydwu pismach prezentacja wielu tez ma podobny układ, przypominający geometrię Euklidesa oraz obydwie zawierają szereg zbieżnych poglądów. Takie podobieństwa występują także w *Perspektywie* i *De intelligentiis*. Zdaniem Rubczyńskiego

świadczyło to o tym, że obydwie te traktaty musiały wyjść spod jednej ręki. Za tym, że była to ręka Witelona, miało przemawiać również to, że liczne fragmenty *De intelligentiis* zdradzają, że były pisane przez przyrodnika niezaprawionego „na terminach metafizycznych”⁴¹, fizyka, optyka⁴², a taka była profesja śląskiego filozofa.

Rubczyński zwrócił także uwagę na to, że Witelon w przedmowie do *Perspektywy* zapowiadał napisanie dzieła *De ordine entium* (*O porządku istnień*)⁴³. Ponieważ treść traktatu *De intelligentiis* wychodziła poza tytuł, nie dotyczyła jedynie jednego rodzaju bytów, „czystych inteligencji” (aniołów), ale traktowała również o innych bytach, według Rubczyńskiego, adekwatniejszym dla niego byłby tytuł zapowiadanej przez Witelona pracy. Stąd też tytuł artykułu Rubczyńskiego: *Traktat o porządku istnień i umysłów i jego domniemany autor Vitellion*. Jednak *De intelligentiis* nie ujmuje w pełni tematu zapowiadanej przez Witelona pracy. Zdaniem Rubczyńskiego jest jedynie jej fragmentem. Takie rozstrzygnięcie, dające kolejny argument dla uprawdopodobnienia postawionej hipotezy, unaocznilo pewną trudność. Porównanie poglądów zawartych w rękopisie florenckim i *Perspektywie* przez odniesienie ich do średniowiecznego arystotelizmu wykazało, że pierwszy tekst musiał powstać o wiele wcześniej niż drugi. Trudność tę Rubczyński usunął za pomocą przypuszczenia, że Witelon w *De intelligentiis* przedstawił fragment pracy, którą w przyszłości zamierzał zrealizować i do czasu napisania *Perspektywy* tego jeszcze nie uczynił.

Przypuszczenie Rubczyńskiego, że Witelon był autorem *De intelligentiis*, po latach okazało się fałszywe. „Na pomyłkę – jak pisał znakomity mediewista Konstanty Michalski – wpłynął niezawodnie fakt, że praca oparła się na jednym tylko rękopisie, przez co poza przedmową Witelona do *Perspektywy*, hipoteza Rubczyńskiego nie miała żadnego innego oparcia zewnętrznego.”⁴⁴ Należy zauważyć, że „to prawda”⁴⁵, iż Rubczyński w swoim artykule, w miarę odnajdywania kolejnych argumentów na poparcie swojej hipotezy, nabierał coraz większego przekonania, że jest ona prawdziwa; do końca jednak nie traktował jej jako tezy, co wyrażone jest w tytule artykułu – „domniemany autor”. Michalski nie zauważył jeszcze innego słowa, tym razem w podtytule – „przyczynek”. Rubczyński nie traktował swojej pracy jako zamykającej jakikolwiek problem związany z rękopisem, zwłaszcza kwestii jego autorstwa. Widocznie miał świadomość, że na ówczesnym poziomie mediewistki nie było to możliwe. Wiedział, że „tylko praca – jak pisał ponad sto lat później Swieżawski – zbiorowa może przynieść wymierne rezultaty w badaniu tak obszernego materiału”⁴⁶. Michalski twierdził, że chociaż główna teza o autorstwie *De intelligentiis* upadła, to jednak pobudziła ona innych badaczy do dalszych prac kontrolnych.⁴⁷

„To prawda”, że stawiający swoje pierwsze kroki mediewista nie uwzględnił innych egzemplarzy rękopisu, „choć – jak pisał Michalski – można je było odnaleźć poza Florencją”⁴⁸. Oparcie się na jednym rękopisie nie było jedyną

przyczyną popełnienia przez niego błędu. Powtórzył go 17 lat później⁴⁹ jeden z najwybitniejszych historyków filozofii średniowiecznej, Klemens Baeumker, „choć” dla poparcia „domniemania” Rubczyńskiego wykorzystał jeszcze trzy odnalezione przez siebie rękopisy traktatu⁵⁰. Odrzucenie hipotezy stało się możliwe dopiero, między innymi, za sprawą polskiego uczonego Aleksandra Birkenmajera. Odnalazł on w roku 1914⁵¹ w kodeksie paryskim *Bibliothèque Nationale* (syg. lat. 14796), jak informował na posiedzeniu Komisji Filozoficznej w 1918 r.⁵², „dwa nieznane pisemka Witelona, które nawet z tytułu nie były dotychczas znane”⁵³, powstałe około 1268 r., *De natura daemonum (O naturze demonów)* i *De primaria causa poenitentiae (O pierwszej przyczynie żalu za grzech)*⁵⁴. Ich autorstwo nie budziło żadnych wątpliwości. Na marginesie należy zaznaczyć, iż parę lat później (1923) Birkenmajer ustalił, że nie były to dwa oddzielne pisma, lecz jeden list adresowany do Ludwika z Lönbergu, poruszający dwa tematy⁵⁵.

Wracając do zasadniczej kwestii, odnalezienie tych pism rzuciło wiele nowego światła na postać i poglądy Witelona, ale przede wszystkim, porównanie ich z *De intelligentiis* wykluczyło możliwość, że te trzy traktaty miały jednego autora. Okazało się także, że *De intelligentiis* funkcjonował w pismach autorów żyjących przed Witelonem⁵⁶. Według E. Gilsona, wspomina o nim Ryszard z Furnivala (około 1246), Gerard z Abbeville cytuje go w swoich *Quodlibeta*, a św. Tomasz z Akwinu wymienia jego tytuł w *De veritate*⁵⁷, II, 1 [1256–1257⁵⁸] i *Quaestiones de quodlibet*, VI, 11, 19, sed contra [1272⁵⁹]⁶⁰. Poza tym, dzisiaj wiemy, że traktat powstał w środowisku francuskim. Jego zasadniczy temat zajmował tamtejszych profesorów do około 1230 r., później główny nurt spekulacji paryskiej poszedł w innym kierunku⁶¹.

Baeumker naprawił swój błąd w roku 1924 (33 lata po ogłoszeniu hipotezy przez Rubczyńskiego)⁶². Traktat, „sądząc na podstawie treści i czerpanych zeń cytatów”, pisał Gilson, powstał około roku 1230⁶³ (Witelon urodził się między latami 1220 a 1230)⁶⁴. Jego autorem okazał się paryski teolog, Adam de Pulchrae Mulieris (Adam Bellefemme)⁶⁵, o którym niewiele wiadomo. Był związany z Paryżem, ale nie jest pewne czy był on Francuzem. S. Swieżawski pisał, że treść jego dzieła wykazuje, na „duże pokrewieństwo ze środowiskiem oksfordzkim”⁶⁶.

Oksford odziedziczył temat hierarchicznej iluminacji za pośrednictwem Alaina z Lille i Mikołaja z Amiens. Adam w *De intelligentiis* uzupełnił go tym, co Klemens Baeumker nazywał „metafizyką światła”, w której światło pełniło zasadniczą rolę w powstaniu i porządku świata. „Metafizyka światła” powstała pod wpływem neoplatonizmu i optyki arabskiej (perspektywistów <perspectiva – optyka>). Według tej koncepcji Bóg stworzył punkt materialny, którego formą było światło. Punkt ten był subtelną materią, tak delikatną, że zbliżoną do niecielesności. Jego naturą było nieustanne pomnażanie i sferyczne rozszerzanie. Kresem tego rozwoju był nieprzezroczysty przedmiot lub zewnętrzna granica

możliwości rozpraszania (rozrzedzania) się. Światło stanowiące naturę (formę) wszystkich ciał i relacji między nimi było przedmiotem optyki. Tak więc optyka jako dział fizyki, posługując się geometrią, była w stanie badać i obliczać działanie wszelkich sił w przyrodzie. Geometria (matematyka) stała się dyscypliną, podobnie jak w filozofii nowożytnej, bez której przyrodoznawstwo nie może się obejść⁶⁷. Głównym przedstawicielem „metafizyki światła” był pierwszy mistrz Oksfordu, Robert Grosseteste⁶⁸ (1172–1253). Mimo zasadniczych różnic w „technice i treści” pomiędzy nim a Adamem, nie można wykluczyć, pisał Gilson, jego wpływu na Adama⁶⁹. U Grosseteste należy szukać także źródeł „metafizyki światła” zawartej w *Perspektywie* śląskiego przyrodnika. Jest ona wersją metafizyki Grosseteste, prawdopodobnie w wydaniu Wilhelma z Moerbeka⁷⁰.

Rubczyński błędnie określił autora i datę powstania traktatu. Metoda filozoficzna, którą się posługiwał, okazała się zawodna. „Metafizyka światła” zawarta w *De intelligentiis* i w *Perspektywie* miała wspólne źródło u Grosseteste i to było przyczyną błędu popełnionego przez Rubczyńskiego. Jednak odnaleziony przez niego traktat był świadectwem „żywności” neoplatonizmu w filozofii średniowiecznej. Co prawda był to specyficzny wycinek tej filozofii, bowiem jego centrum był Oksford – ośrodek, który, jak pisał Swieżawski, powstał przed okresem wzmożonej recepcji arystotelizmu, a mianowicie w XIII w. i pozostał wierny dwunastowiecznej tradycji neoplatonńskiej, przez co później odegrał istotną rolę w kształtowaniu nauki nowożytnej⁷¹.

Artykuł Rubczyńskiego podważał ówczesne przekonanie, że filozofia XIII w. była zdominowana przez arystotelizm. Takie przekonanie wyrażał między innymi Franciszek Ehrle w swojej pracy z 1889 r. *Augustynismus und Aristotelismus gegen Ende des XIII Jahrhunderts*⁷². Dopiero późniejsze badania, których wyniki zaczęły ukazywać się od 1960 r., wykazały wielopostaciowość filozofii średniowiecznej. Na kształtowanie jej różnorodnych kierunków i stanowisk oddziaływało wiele czynników. Nie sposób dzisiaj zaprzeczyć, jak pisał Władysław Seńko, że wpływ św. Augustyna i neoplatonizmu na całe średniowiecze był znaczny⁷³.

STUDIA NEOPLATOŃSKIE

Do podjęcia badań nad neoplatonizmem skłoniło Rubczyńskiego, jak sam pisał, małe zainteresowanie tym kierunkiem, „nawet ludzi, mających prawo do miana wszechstronnie i to głębiej wykształconych”⁷⁴. Jego zdaniem, przyczyniła się do tego sama nazwa systemu. Sugeruje ona bowiem, że jest on powtórzeniem doktryny Platona i przez to nie zasługuje na odrębne studia.

Nie ulega wątpliwości, że twórca neoplatonizmu, Plotyn gruntownie przeobraził filozofię Platona. Wspierając się na średnim stoicyzmie, synkretyzmie

żydowskim, neopitagoreizmie i średnim platonizmie, wzbogacił ją o arystotelizm⁷⁵. Jednak jego system zachował zasadniczy rys idealistycznej, dualistycznej metafizyki platońskiej. Nawet realistyczne pierwiastki filozofii Arystotelesa w interpretacji Plotyna nabierały idealistycznego charakteru⁷⁶. Dlatego też neoplatonizm wpisał się niewątpliwie w platońską tradycję.

Rubczyńskiego interesował przede wszystkim neoplatonizm średniowieczny, w okresie, w którym nastąpiło wymieszanie kierunków. Arystotelizm, platonizm i neoplatonizm nie występowały w czystej postaci. Wyodrębnienie neoplatonizmu z platonizmu w filozofii średniowiecznej sprawiało szczególną trudność. W średniowieczu sam Platon był obecny tylko w szczątkowej postaci. Jego nauka była znana z drugiej ręki, często poprzez źródła neoplatońskie. Myśliciele średniowieczni niejednokrotnie sami nie odróżniali poglądów Platona od Plotyna (np. św. Augustyn). Trudno więc stwierdzić, czy dana myśl miała swoje źródło u samego Platona, czy też jest jedynie plotyńskim odbiciem. Dlatego też w historiografii średniowiecznej zazwyczaj terminy „platonizm” i „neoplatonizm” nie są precyzyjnie stosowane. Często druga nazwa jest zastępowana pierwszą, ponieważ posiada szerszy, obejmujący ją zakres.

Platonizm średniowieczny był wielopostaciowy. Występowały różne jego odmiany. Można wyróżnić platonizm: Pseudo-Dionizego Areopagity, św. Augustyna, Boecjusza, platonizm z *Liber de causis* czy arabski⁷⁷. Poznanie tych różnych platonizmów (neoplatonizmu) jest nieodzownym elementem w badaniach mediewistycznych. „Platońskie pokrewieństwo – pisał Gilson – zachodzące pomiędzy całkowicie różnymi doktrynami wyjaśnia ich wzajemne związki, które bez tego byłyby niezrozumiałe.”⁷⁸

Rubczyński poświęcił neoplatonizmowi szereg publikacji. Należą do nich dwa artykuły z 1891 r., pierwszy pt. *Rzut oka na wpływy neoplatońskie* i drugi związany z traktatem *De intelligentiis*. W roku 1900 ukazał się w dwóch częściach artykuł pt. *Studia neoplatońskie* w „Przeglądzie Filozoficznym”. Do tych prac należą także edycje dwóch tekstów neoplatońskich z przedmowami: list Mikołaja z Kuzy z roku 1463 (1902) i wychodzący poza zasięg średniowiecza dialog Adama z Bochynia (początek XVI w.) *Rozmowy pretendentów do nieśmiertelności* (1917).

Najważniejszą z tych pozycji są niewątpliwie *Studia neoplatońskie*. Była to pierwsza w Polsce praca poświęcona neoplatonizmowi⁷⁹. Na jej podstawie Witold Rubczyński został habilitowany i mianowany na docenta historii filozofii na Uniwersytecie Lwowskim w 1902 r. *Studia* zostały dobrze przyjęte w Polsce. Henryk Struve w *Die polnische Philosophie der letzten zehn Jahre (1894–1904)* wyróżnił cztery prace, powstałe w tym okresie w ośrodku lwowskim. Wśród czterech autorów: Wojciecha Dzieduszyckiego, Kazimierza Twardowskiego, Mściława Wartenberga wymienił Rubczyńskiego. Szczegółowo zaprezentował jego artykuł i dodał, że „badania te zasługują pod każdym względem na uwagę specjalistów”⁸⁰.

Pierwsza część *Studiów* nosi tytuł: *Kilka uwag o powstaniu, głównych zasadach i historycznym znaczeniu neoplatonizmu*. Jej celem, jak zaznaczył autor, jest ukazanie znaczenia neoplatonizmu dla rozwoju myśli średniowiecznego idealizmu chrześcijańskiego⁸¹. Druga część jest zatytułowana *O recepcji, neoplatonizmu i sposobie rozumienia jego w filozofii średniowiecznej (Rozbiór komentarzy do Proklosa pisanych przez Wilhelma Moerbecke w XIII-ym i Jana (Bartłomieja) Mosbacha [Bertold Moosburg⁸²] w XIV wieku)*. Komentarze te były przedmiotem badań Rubczyńskiego w czasie prac nad traktatem *De intelligentiis*. Komentowanym dziełem, w obydwu przypadkach, jest *Elementatio Theologica* Proklosa. Rubczyński oparł swoje badania na dwóch kodeksach z Biblioteki Watykańskiej, mss. Vat. lat. 4567, zawierającym komentarza Wilhelma Moerbecke i mss. Vat. lat. 2192 z komentarzem Bertolda z Moosburga. Pierwszy z nich, przed komentarzem, zawiera łacińską wersję dzieła Proklosa. Zapis umieszczony na końcu translacji informuje, że dokonał jej Wilhelm Moerbecke, który zakończył tę pracę 15 czerwca 1268 r.⁸³ Rękopis nie podał autora komentarza. Według Rubczyńskiego jego autorem był sam tłumacz. Mają przemawiać za tym trzy argumenty. Po pierwsze, komentarz został bezpośrednio dołączony do komentowanego tekstu i w całości został sporządzony jedną ręką. Po drugie, zakończenia obu tekstów mają takie samo brzmienie, i po trzecie, porównanie treści naszego komentarza z rękopisem traktatu *De gradibus formarum (O stopniach form)* z biblioteki w Wiedniu (syg. mss. lat. 1536) przypisywanego Wilhelmowi, wykazało, zdaniem Rubczyńskiego, że obie prace mają wspólnego autora. Ponadto, Rubczyński wysunął jeszcze przypuszczenie, iż w przypadku manuskryptu watykańskiego mamy do czynienia z autografem Wilhelma z Moerbecke. Jego zdaniem wskazuje na to zapis na końcu rękopisu przekładu określający autora: „brat zakonu kaznodziejskiego”. Tymczasem, zauważył Rubczyński, w innych rękopisach (mss. Vat. lat. 3074 i 3075)⁸⁴ tłumaczeń Wilhelma, powstałych w tym samym 1268 r.⁸⁵, pisanych inną, późniejszą ręką, jest on tytułowany tak, jak przez Witelona w przedmowie do *Perspektywy*: „arcybiskupem Koryntu”. Dlatego też Rubczyński uważał, że Wilhelm musiał sam sporządzić ten rękopis, skoro tak skromnie siebie nazywał.

Tymczasem w historiografiach filozofii średniowiecznej, wymienione przez Rubczyńskiego dwa komentarze: wiedeński i watykański, nie są przypisywane Wilhelmowi z Moerbecke. Gilson, opierając się na *Die Prokosübersetzungen des Wilhelm von Moerbecke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters* Martina Grabmana, podał tylko dwa komentarze napisane przez Wilhelma do *Liber de causis* oraz *Sentencji* Piotra Lombarda⁸⁶. S. Swieżawski pisał, że „przez Witelona mamy wgląd w poglądy filozoficzne Wilhelma, którego znamy jako tłumacza.”⁸⁷. Z tej wypowiedzi wynika, że nie pozostawił innych pism, które dałyby możliwość poznania jego poglądów. Nie jest więc pewne, że Wilhelm Moerbecke był autorem tego watykańskiego komentarza. Jeśli nawet

był, to komentarz ten musiał być mało znany i nie miał dużego znaczenia. Kwestia autorstwa tego dzieła wymaga odrębnych studiów, które przekraczają zakres tej pracy. Niezależnie od ich wyników, problem znaczenia Wilhelma dla rozwoju idealizmu chrześcijańskiego, pozostaje nadal otwarty.

Drugi komentarz z kodeksu mss. Vat. lat. 2192 nie nastęczał tyłu wątpliwości. Jedyny problem z nim związany dotyczył imienia autora i został on już powyżej rozwiązany. Komentarz Moosburga, nazywany *Wykładem elementów teologii Proklosa* (*Expositio in Elementationen theologicas Procli*), był znany, wysoko oceniany i miał znaczny wpływ na dalszy rozwój filozofii.

Pierwszym zagadnieniem prezentowanym przez Ruczyńskiego w *Studiach* jest geneza i istota neoplatonizmu. Jego podstawę stanowią opracowania badaczy niemieckich, m. in. Arthura Richtera, Eduarda Zellera, C. H. Kirchnera i Karla Steinharta⁸⁸. Polski badacz posłużył się także dostępnymi w tym czasie – oxfordzkim i paryskim – wydaniem krytycznymi dzieł Plotyna⁸⁹, a także niemieckim ich przekładem Hermanna Friedricha Müllera⁹⁰.

Według Ruczyńskiego Plotyn, jak już zaznaczyłem, nie był epigonem Platona. Mimo znacznego wpływu Platona na jego filozofię, stworzył on zupełnie odrębny system, chociaż zachował platoński podział na świat idealny i zmysłowy. Za Platonem, pierwszy uznał za byt prawdziwy, natomiast drugi, o ile nie działają w nim siły duchowe, za igraszkę ułud. Całkowicie przekształcił poglądy Platona w zagadnieniach dotyczących rodzaju i stopnia różnych sfer bytu ich wzajemnych relacji i praw rządzących nimi. Zachował jedynie terminologię platońską⁹¹.

Dla Ruczyńskiego neoplatonizm to przede wszystkim systemem Plotyna, który był inicjatorem i twórcą tego kierunku, a nie jego nauczyciel Ammonios z Sakkas czy Numenius z Apamei. Późniejsi kontynuatorzy: Porfiliusz, Jamblich, Proklos swoimi poprawkami nic znaczącego do niego nie wnieśli⁹². Neoplatonizm, jego zdaniem, powstał na skutek „rozkładu dotychczasowych kierunków myśli greckiej”, zetknięcia i pomieszania tej myśli z religią żydowską za pośrednictwem filozofii Filona Aleksandryjskiego, nauk Terapeutów i Ezeńczyków. Był reakcją helleńskiego idealizmu i optymizmu przeciw materializmowi i fanatyzmowi stoików⁹³ i epikurejczyków⁹⁴.

W artykule z 1891 r. *O stałych czynnikach w rozwoju duchowym człowieka*, Ruczyński wyraził opinię, że chrześcijaństwo przyczyniając się do powstania neoplatonizmu ożywczo wpłynęło na rozwój filozofii. Jego zdaniem u schyłku świata helleńskiego, kiedy na plan pierwszy wysunęły się polemiki stoików, epikurejczyków i akademików, dotyczące zagadnienia szczęścia i kryterium pewności, rozwój filozofii zatrzymał się. Dwa wielkie systemy, Platona i Arystotelesa, na próżno oczekiwały kogoś, kto odkryłby w nich jedną, wolną od jednostronności prawdę. Kierunki te przez przewagę zagadnień praktycznych nad teoretycznymi rozeszły się i kostniały. Gnostycy, wychodząc z moralnego chrześcijańskiego przeświadczenia o potrzebie łącznika między Bogiem i człowiekiem,

wprowadzili ognia pośrednie, system eonów. One to, wypełniając przestrzeń między Bogiem i światem, miały ujednoczyć rzeczywistość. Plotyn w walce z gnostycyzmem podjął, „myśl czysto chrześcijańskiego pochodzenia o powszechnej sympatii. Miłość, która według żądań etyki chrześcijańskiej ma spajać wszystkich ludzi jako dzieci jednego Ojca, została rozciągnięta przez greckiego idealistę do wszystkich części wszechświatowego uniwersum”⁹⁵. „Sympatia powszechna” pomogła Plotynowi „przy przybliżaniu pomysłów platońskich do arystotelicznych”⁹⁶. Świat idei i świat zjawisk, które u Platona były oddalone od siebie, zostały ze sobą połączone przez duszę, rozumianą jako powszechne czucie w świecie i dusze jednostkowe⁹⁷.

Istotę neoplatonizmu stanowiło, według Rubczyńskiego, to, że mimo ostrego, konsekwentnie przestrzeganego dualizmu, przeciwstawieniu duszy ciału, bytu złożonego Bogu (Jednotci), próbował wyprowadzić cały wszechświat z Jedności, materię z ducha, poprzez konieczną emanację nie istoty, ale energii. Dlatego też, pisał Rubczyński, przy „przedstawianiu nauk Plotyna lepiej jest w miejsce wieloznacznego terminu »emanacja«, prawie w każdym wypadku użyć jego własnych słów: świecenie i odzwierciedlanie się.”⁹⁸. Jednia bowiem nic nie traci ze swojej istoty, zawsze pozostaje tym samym, odzwierciedlając się w kolejnych lustrach⁹⁹. System Plotyna nie był więc, zdaniem Rubczyńskiego, wbrew opinii niektórych historyków filozofii, monistyczny czy panteistyczny¹⁰⁰. Uważał on, że „odpowiedzialności moralnej jeszcze żaden panteista nie uczył, ani też nie twierdził, że Bóg daje impuls dobrym tylko postanowieniom człowieka, podczas gdy złe wynikają z odwrócenia się umysłu od świata natchnień Bożych.”¹⁰¹.

Neoplatonizm, „który był bądź, co bądź rywalem chrześcijaństwa i po dzień dzień uchodzi dość powszechnie za kierunek zasadniczo mu wrogi”¹⁰², wywarła na nie znaczny wpływ. Zaznaczył się on w dwojaki sposób. Poprzez to, co chrześcijaństwo przejęło od niego w sposób bezpośredni, jak i poprzez to, co w myśli chrześcijańskiej powstawało na skutek zareagowania na te elementy tego systemu, które nie dały się pogodzić z nauką Kościoła¹⁰³.

Chrześcijaństwo przejęło od neoplatonizmu pojęcie Boga jako doskonałej jedności, wymykającej się wszelkim próbom racjonalnego ujęcia¹⁰⁴. Neoplatoński rodowód znalazło w chrześcijaństwie utożsamienie Boga z Dobrem, Potęgą i „Pełnią duchowych sił”. W neoplatonizmie należy szukać źródeł chrześcijańskiego przekonania o jedności świata idealnego i jego panowania nad światem zmysłowym, dzięki kształtującej energii duszy. Z tego też źródła wypływało przeświadczenie chrześcijan o powiązaniu tych dwóch światów „porywającą siłą tęsknoty duchowego pierwiastka za jego źródłem wiecznym”¹⁰⁵.

Rubczyński uważał, że neoplatonizm był pomocny chrześcijaństwu w zwalczaniu różnych sekt (m. in. gnostyków i manichejczyków) i jednocześnie przyczynił się do powstania innych. Jego zdaniem, prawdopodobnie pod wpływem

nauki neoplatonickiej wywyższającej „Jednię” ponad jej pierwszą hipostazę „Umysł”, powstały herezje Sabeliusza¹⁰⁶ i Ariusza¹⁰⁷. Herezje te, jak wiadomo, odmawiały, co mogło wynikać z neoplatonizmu, równości pomiędzy Bogiem Ojcem (Jednią) i Synem Bożym (Umysł) oraz Słowem – Duchem Świętym (Dusza). Rubczyński był przekonany, że w zareagowaniu na te herezje ugruntował się chrześcijański dogmat o wiecznym procesie wypływania z siebie trzech Osób w łonie Istoty Bożej i dogmat o stworzeniu wszystkiego, co jest poza nią, łącznie z materią.

Według Rubczyńskiego negatywny stosunek neoplatoników do materii, jako źródła zła, był nie do pogodzenia z chrześcijańską prawdą o wcieleniu Boga. Połączenie duszy z ciałem nie mogło być, jak pisał, dla chrześcijan przyczyną zła, skoro sam Bóg się w nie przyodziął. Niezgoda na taki pogląd dawała chrześcijaństwu impuls do bardziej wnikliwej analizy natury ludzkiej i do poszukiwania źródeł zła poza materią¹⁰⁸. Nie sposób jednak w pełni zgodzić się z tą wypowiedzią Rubczyńskiego. Niewątpliwie w chrześcijaństwie nie ma miejsca dla pogardy ciała. Jednak problem polega na tym, czy można ją wyeliminować z platonizmu. Jest ona bowiem nieuniknioną konsekwencją tej filozofii. Z tym problemem zmierzył się już św. Augustyn. Wychodząc z założenia, że Bóg stworzył świat *ex nihilo* i wszystko, co istnieje, jako pochodzące od Niego, jest dobre, wszystko łącznie z materią, nigdy nie głosił, że dusza została połączona z ciałem za karę za swoje grzechy. I chociaż powiadał nawet, że dusza ma dane od Boga pragnienie połączenia z ciałem, to jednak twierdził, że ciało stało się więzieniem dla duszy na skutek grzechu pierworodnego i przez to, z całą zmysłowością świata, stało się przyczyną grzechu. Z tych właśnie ustaleń Augustyna wypływa pogarda dla rzeczywistości doczesnej, występująca w średniowieczu. Jej echa można usłyszeć do dzisiaj w Kościele, choć jest ona niewątpliwie niezgodna z chrześcijaństwem. Nie można przecież pogardzać dziełem bożym. Właściwa chrześcijaństwu jest postawa św. Franciszka – umiłowanie Boga we wszystkim stworzeniu, a która jest możliwa na terenie tradycji arystotelesowskiej, a mianowicie w tomizmie.

Zdaniem Rubczyńskiego neoplatonizm w znacznym stopniu przyczynił się do rozwoju filozofii średniowiecznej: przez to, co wniósł do filozofii, przez pomoc, jakiej udzielił arystotelizmowi w przenikaniu na grunt chrześcijański a także przez przełamywanie nieprzychylnego stosunku Kościoła do tej filozofii. Nasz autor uważał, że zwrot od Platona do Arystotelesa miał epokowe znaczenie. „Nie tylko dla filozofii ale zarazem dla całej kultury, dla następującego rozkwitu sztuk, a wreszcie i nauk doświadczalnych wyjątkowe ma znaczenie owa chwila”¹⁰⁹. Dzięki Proklosowi, przez jego idealistyczne tłumaczenie pojęć Stagiryty, filozofia ta stawała się przystępniejsza „duchowi chrześcijańskiemu”. Nie miała w tym zasługa arystotelesowsko nastawionego, chrześcijańskiego neoplatonika Pseudo-Dionizego Aeropagity¹¹⁰.

Neoplatonizm, według Rubczyńskiego, chronił myśl chrześcijańską przed arabskim fatalizmem i naturalizmem¹¹¹. Taką rolę spełniały komentarze „i tłumaczenia pewnych pism Proklosa (*o Opatrzności i o złem*)”¹¹². Kierunek ten był sprzymierzeńcem tomizmu w walce z Arabami. Perypatetycy arabscy, podążając konsekwentnie za swoim mistrzem, dla którego myślenie było abstrahowaniem z bytu jednostkowego cech stanowiących jego naturę, z czasem odmawiali umysłowi indywidualności. „Ducha rozumnego i nieśmiertelnego umieszczają poza jednostką”¹¹³. Temu pogładowi, jak sądził, mógł się przeciwstawić jedynie neoplatonizm, gdzie myślenie jest czynnikiem, który powoduje zwrot jednostki ku sobie samej, przez co potęguje jej indywidualność i jedność wewnętrzną. Dzięki temu jednostka staje się bardziej czynna na zewnątrz, a nie bierna, przez co utwierdza swoją indywidualność¹¹⁴.

Dlatego też Albert Wielki z Kolonii i św. Tomasz, aby przeciwstawić się Arabom, korzystali z argumentów neoplatońskich. Dzięki nim bowiem mogli wykazać nieśmiertelność duszy jednostkowej. U Tomasza ma się to wyrażać, między innymi, tym, że w swoich rozważaniach kładł on nacisk „na treść świadomości indywidualnej”. Jego argumentacje miały się przede wszystkim opierać na danych, „których dostarcza nam samopoczucie, upewniające nas, że to my sami myślimy, a nie jakaś, obca w nas istota”¹¹⁵. Rubczyński też uważał, że w dowodach Alberta i Tomasza odzwierciedlają się „bardzo wyraźnie” twierdzenia z *De causis*, będące wyciągiem z *Elementów* Proklosa. Ci dwaj dominikanie, opierali się na poglądach Boecjusza i św. Augustyna¹¹⁶.

W tym miejscu Rubczyński nie wskazywał na konkretne teksty (fragmenty) św. Tomasza. Nie wiadomo, przy jakiej okazji pisał o poczuciu samoświadomości? Czy tylko przytaczał czyjeś poglądy, czy je akceptował? U Tomasza poczucie to wynikało z tożsamości, własności transcendentalnej, jaką posiadamy dzięki „istnieniu”, a nie z samego myślenia, jak w tradycji platońskiej. Tak więc wypowiedź Rubczyńskiego budzi pewne wątpliwości. Można nawet odnieść wrażenie, że został tu popełniony błąd: *pars pro toto*. Fakt występowania w filozofii Tomasza odbić neoplatońskich miał świadczyć o rzekomym posługiwaniu się przez niego argumentami, zaczerpniętymi z tego systemu. Rodzi się tutaj zasadnicze pytanie: czy jest w ogóle możliwe przenoszenie, w kwestii nieśmiertelności duszy, argumentów z neoplatonizmu na teren tomizmu? A jeśli nawet Rubczyński dostrzegał taką możliwość, to powstaje kolejne pytanie: czy było to konieczne?

Nie ulega wątpliwości, że neoplatonizm nie był bez znaczenia dla poglądów św. Tomasza. Gilson, podejmując problem filiacji filozofii Tomasza w swojej pracy *Tomizm*¹¹⁷, oprócz Arystotelesa, wymienił dokładnie te same imiona co Rubczyński w powyższej wypowiedzi (Proklos, Boecjusz, św. Augustyn). Na tej liście u Gilsona znalazł się poza tym Dionizy¹¹⁸. Jeżeli uwzględnimy, że o jego znaczeniu dla tomizmu Rubczyński pisał obszernie przy innej okazji w artykule

Rzut oka na wpływy neoplatońskie, trzeba stwierdzić, że pod tym względem między obu historykami panuje całkowita zgodność. Gilson pisał ponadto, że Tomasz zewsząd gromadził wszystko, co mógł spożytkować do budowy swojego dzieła. Dodał jednak, że nie przyjmował niczego bezkrytycznie, wprost, lecz głęboko wszystko przeistaczał, nadając mu swój własny, tomistyczny charakter¹¹⁹. Czy można więc twierdzić, że Tomasz posługiwał się w swoich rozumowaniach argumentami w czystej neoplatońskiej postaci?

Oprócz tego przenoszenie argumentów neoplatońskich do tomizmu, w kwestii nieśmiertelności duszy, wydaje się niemożliwe. Zagadnienie to jest przecież niezerwalnie związane z definicją duszy, a, jak wiadomo, platońska i arystotelesowska definicje są diametralnie różne. O tej niemożliwości dobitnie świadczy przykład Alberta Wielkiego. Albert, pisał Gilson, będąc tak blisko tomizmu, pozostał po stronie neoplatonizmu, ponieważ do końca nie mógł zaakceptować w pełni tomistycznej definicji duszy. Dla niego dusza, czytamy dalej, była niezależną substancją, a niemogącą tę substancjalność osiągnąć dzięki ciału¹²⁰. Na marginesie należy dodać, że opinia Gilsona nie jest do końca precyzyjna. Tak naprawdę Albert godził platońską i arystotelesowską definicję duszy. Pisał bowiem: „*Animam considerando secundum se, consentiemus Platoni; considerando autem secundum formam animationis, quam dat corpori, consentiemus Aristoteli*”. („Rozważając duszę samą w sobie, zgadzamy się z Platonem, a rozważając ją jako formę ożywienia, które daje ciału, zgadzamy się z Arystotelesem.”)¹²¹ Dlatego też wypowiedź Gilsona należałoby sformułować w następujący sposób: Albert do końca nie mógł zrezygnować z platońskiej definicji duszy. Można przypuszczać, że była mu potrzebna do wykazania nieśmiertelności duszy jednostkowej. Tego zdania był także Ruczyński, pisząc, że „platonikom chodziło przede wszystkim o wykazanie odrębnej istotności duszy i dalszego trwania tejże pomimo rozkładu ciała.”¹²² Ruczyński był, podobnie jak Albert, przekonany, że na terenie arystotelizmu nie da się tego przeprowadzić. Dlatego też uważał, że Tomasz musiał uciekać się do neoplatonizmu. Takie przeświadczenie Ruczyńskiego wynikało, jak już wcześniej pisałem, z małej znajomości tomizmu. Ale czy nie wystarczyłaby znajomość arystotelizmu by je zmienić, by się przekonać, że na terenie tej filozofii Tomasz mógł znaleźć argumenty dla wykazania nieśmiertelności duszy jednostkowej.

Arystoteles w traktacie *O duszy* pisał, że dusza jest „pierwszym aktem ciała naturalnego, które posiada w możności życia”¹²³. „Jest mianowicie substancją”¹²⁴ w znaczeniu formy, która decyduje o istocie określonego ciała.”¹²⁵ Dalej Arystoteles twierdził, że „dusza jest właśnie tym, dzięki czemu przede wszystkim żyjemy, spostrzegamy i myślimy”¹²⁶. Takie rozumienie pozwoliło Arystotelesowi wyróżnić trzy rodzaje dusz (form), będących stopniami duszy człowieka: wegetatywną, zmysłową i rozumową¹²⁷. Problem nieśmiertelności duszy Arystoteles sprowadzał do implikacji, jeżeli któraś z władz duszy, odpowiadająca jej stopniowi,

jest niezależna od ciała, to może istnieć bez ciała, to znaczy być nieśmiertelna¹²⁸. Władze – wegetatywna i zmysłowa – zdaniem Arystotelesa, są związane z funkcjami ciała, nie mogą bez niego funkcjonować. Władzę rozumową, rozum, Arystoteles dzielił na dwie części: bierną i czynną. Część bierna, rozum bierny jest uzależniony od zmysłów, ponieważ one dostarczają mu materiału wrażeń, bez którego nie mógłby funkcjonować. Jest więc uzależniony od ciała, „jest podległy zniszczeniu”¹²⁹. Rozum czynny, w którym odbywa się proces myślenia teoretycznego, jest niezależny od ciała. Dlatego też, zdaniem Arystotelesa, „jest w stanie istnieć po oddzieleniu [od ciała – tłumacz]”¹³⁰. Rozum czynny jest więc duszą we właściwym znaczeniu. Inne rodzaje dusz, wegetatywna i zmysłowa, u człowieka stopnie duszy, są jej częściami. One bowiem, będąc aktem jakiegoś bytu (rośliny, czy zwierzęcia), mogą podlegać podziałowi. W przyrodzie, jak uzasadniał Arystoteles, występują rośliny i zwierzęta, które po podzieleniu są zdolne odrodzić się z oderwanych części. I każda z nich zachowuje funkcje właściwe całej duszy¹³¹.

W metafizyce Arystotelesa uwidacznia się jeszcze inny problem związany z nieśmiertelnością duszy. Zgodnie z nią materia danego bytu jest tym, co różni go od innych bytów, co go jednostkuje. Skoro intelekt czynny jest niezależny od ciała (materii), to co wobec tego stanowi zasadę jego jednostkowienia? Jak może on zachować jednostkowość po śmierci ciała, po oddzieleniu od materii? Dlatego też, jak pisał Rubczyński, Arabowie, idąc konsekwentnie za swoim mistrzem, odmówili jednostkowości rozumowi czynnemu. Tym samym zaprzeczyli możliwości nieśmiertelności duszy jednostkowej. Rubczyński był zdania, że tomizm, aby zwalczyć ten pogląd, musiał szukać argumentów na terenie neoplatonizmu. Faktycznie dla myślicieli średniowiecza problem ten stanowił niemałą trudność. Jak pisał Stefan Swieżawski, nie udało się go rozwiązać do czasów św. Tomasa¹³². Trzeba jednak zauważyć, że został on dostrzeżony już przez samego Arystotelesa. Nazywał on absurdem twierdzenie pitagorejczyków, że dusza może się połączyć z jakimkolwiek ciałem. Za połączeniem duszy z ciałem, jego zdaniem, muszą przemawiać określone racje. Musi ona spełniać warunki, wymagane od niej, ze strony ciała¹³³. Tomasz, idąc zapewne tym tropem, twierdził, że dusza jest jednostkowa w życiu ziemskim i po śmierci ciała, ponieważ ze swojej istoty jest przystosowana (*commensurata*) do tego oto ciała. „*Commensuratio*, trwając wraz z istotą duszy, utrzymuje jej jednostkowość, choć bytuje ona oderwana od ciała.”¹³⁴ Tak więc Tomasz w tej kwestii nie musiał się uciekać, jak twierdził Rubczyński, do pomocy neoplatoników. Trudna do wybronięcia jest również teza Rubczyńskiego, iż neoplatonizm pomagał tomizmowi w przełamywaniu filozofii arabskiej. Jak już wcześniej zaznaczyłem, średniowieczna Europa zaczęła poznawać Arystotelesa za pośrednictwem Arabów, poprzez arabskie interpretacje, zawierające wiele arabskich naleciałości. Jednak w miarę jak do Europy docierały oryginalne teksty Stagiryty, uwalniano jego filozofię od arabskich zanieczyszczeń. I w tym procesie neoplatonizm nie miał żadnego znaczenia. Zresztą,

jak mógł go mieć, skoro sam był bardzo podatny na wpływy arabskie. W ośrodkach, w których panował duch platoński, ten wpływ wyraźnie się zaznaczył. Dobitym tego przykładem była chociażby omówiona powyżej „metafizyka światła”, powstała w ośrodku oksfordzkim, czy też budowana na niej optyka Witelona.

Podsumowując powyższe uwagi, można się zgodzić z główną tezą Ruczyńskiego, że neoplatonizm miał duże znaczenie dla chrześcijaństwa i filozofii średniowiecznej. Natomiast teza dotycząca znaczenia neoplatonizmu dla tomizmu jest słabo uzasadniona. Było ono niewielkie i miało jedynie ogólny charakter. Neoplatonizm nie oddziałał na tomizm bezpośrednio, nie dostarczył mu konkretnej treści, lecz zaistniał jedynie, jako ważne ogniwo w rozwoju filozofii. Zdaniem Ruczyńskiego wartość neoplatonizmu nie zamykała się w funkcji, jaką spełnił w średniowieczu. Odegrał także istotną rolę w filozofii nowożytnej. Zagadnienie to jest głównym przedmiotem drugiej części artykułu *Studia neoplatońskie*.

Jego celem, jak pisał autor, było przedstawienie procesu asymilacji dorobku myśli świata helleńskiego w okresie średniowiecza. Z niego da się odczytać proces kształtowania się idealizmu nowożytnego¹³⁵. Podstawą do tego opracowania są dwa wymienione w tytule komentarze. Praca ta, zgodnie z założeniem autora, nie wyczerpywała tematu. Teksty, które uwzględnił, stanowiły jedynie „wąskie tło” prezentowanego zagadnienia, były jedynie bardzo niewielkim wycinkiem materiałów i źródeł, które należałoby uwzględnić. Autor był jednak przekonany, że był to „wycinek charakterystyczny”¹³⁶.

Komentarze te powstały w różnych okresach. Dzieli je ponad sto lat. Ich autorzy byli związani ze środowiskiem tomistycznym, obydwaj należeli do zgromadzenia dominikanów. Mimo tego, w ich poglądach zarysowywały się dość mocno tendencje neoplatońskie. Wilhelm Moerbecke, z racji osobistych kontaktów ze św. Tomaszem, był dobrze zorientowany w jego poglądach. Wiele z nich przyjmował i akceptował, choć często uciekał się do rozwiązań neoplatońskich. Można to dostrzec, zdaniem Ruczyńskiego, w jego poglądach teorio-poznawczych, gdzie, zgodnie z Tomaszem, twierdził, że poznanie bez pomocy zmysłów, w tym życiu, jest niemożliwe. Odrzucał możliwość pozazmysłowego oświecenia umysłu. „Wnet – pisał Ruczyński – robi uwagę, że i w tym życiu poznajemy bezpośrednio, intuicyjnie prawdziwość pierwszych zasad i dołącza przypuszczenie, że cała nasza wiedza może i powinna być sprowadzona do zasad tych.”¹³⁷ Dla Ruczyńskiego, „jak na owe wieki, jest to bardzo świeży i śmiały pomysł”¹³⁸. Nie jest jasne, w czym uwidacznia się ta „świeżość i śmiałość”, skoro na poprzedniej stronie tego artykułu sam pisał, że dla Arystotelesa „umysł ma swoje wrodzone zasady („αρχαι”, „*habitus principiorum*” u scholastyków) do postępowania z materiałem obserwacji”¹³⁹. Skoro Arystoteles uznawał istnienie tych zasad, powinien określić możliwość dotarcia do nich, do ich poznania. Jak wiadomo, dla Arystotelesa było to możliwe właśnie poprzez intuicję, intuicyjne myślenie. U Tomasza pojawiało się nawet pojęcie iluminacji.

Nie jest to jednak iluminacja zewnętrzna, jak u św. Augustyna, lecz wewnętrzna, dokonywana przez sam umysł. *Prima intelligibilium principia* dla Tomasza poznane są światłem intelektu czynnego. Dodał on jednak, że są one bezsilne bez poznania zmysłowego¹⁴⁰. Nie sposób więc twierdzić, że komentator w tym miejscu odchodził od tomizmu. Natomiast nie można zaprzeczyć, że stawał po stronie neoplatonizmu, kiedy pisał, „o uwięzieniu, poniżeniu i skalaniu się dusz przez sam fakt wstąpienia w ciało.”¹⁴¹.

Drugi komentator, Bertold Moosburg był zadeklarowanym neoplatonikiem. Na wstępie swojego komentarza pisał, że jego celem jest zebranie, uporządkowanie i powiązanie wszystkiego, „co dotąd powiedziano na obronę platonizmu”. Otwarcie występował przeciwko poglądom Arystotelesa. Podobnie jak Albert uważał, że metody i zasady jego filozofii powinny być ograniczone do zjawisk przyrodniczych. Natomiast przy zagadnieniach związanych z Bogiem, duszą ludzką i całością wszechistnień, pierwszeństwo należy się Platonowi¹⁴². Mimo takiej deklaracji pierwiastki tomistyczne w jego poglądach są bardzo wyraźne. Bertold kwestionował pogląd Awicbrona, według którego uniwersalna materia stanowi wspólny węzeł wszystkich istot, poza Bogiem. Dla niego, jest nim „jednolitość planu twórczego, tj. odwiecznej myśli Bożej”. Neoplatonisko nastawiony, w polemice z żydowskim neoplatonikiem, stawał po stronie tomizmu. Polemiką tą godził także, zdaniem Rubczyńskiego, chociaż komentator tego nie zaznaczał, w Jana Dunsza Szkota, dla którego również materia była najszerszym gatunkiem w sensie logicznym i zarazem realnym bytem, natomiast czynnikiem jednostkującym jest forma. W tym celu Bertold posługiwał się argumentacją arystotelesowską, zgodnie z którą nie da się pomyśleć czegoś rzeczywistego, co nie posiadałoby formy.

Bardzo wyraźnie antytomistyczny charakter miały wywody Moosburga dotyczące nieśmiertelności duszy. Zdaniem Rubczyńskiego, tak jak Tomasz, zwracał on uwagę na zdolność duszy do wnikania w siebie. Dla niego był to jednak najsilniejszy argument na poparcie platońskiej definicji duszy. Zgadnie z nim, jest ona „istotą, która sama sobie nadaje ruch”. Bronił tej definicji przed zarzutami Arystotelesa, „przy czym – jak pisał Rubczyński – jego polemika unosi się aż, do ostrego, sarkastycznego tonu”¹⁴³. Według Rubczyńskiego dla Arystotelesa byt, wszystko, co istnieje w świecie zmysłowym i „czysto duchowym”, poza Bogiem, jest złożone z aktu (pierwiastek czynny, „energia”) i możliwości (bierny, „potencja”). Bóg jedynie jest „czystą Energią”. „Wskutek tego dopóki mamy do czynienia z jakąś istotą zależną, tj. ze wszystkim, co Bogiem nie jest, niepodobna, w myśl tej teorii twierdzić, że ona [dusza] sobie ruch nadaje, ponieważ wzięta jako całość, zmieści w sobie zarazem i czynny i bierny pierwiastek.”¹⁴⁴ Nasz autor uważał, że Moosburg był świadomy, iż na gruncie arystotelesowskiej metafizyki nie da się uzasadnić nieśmiertelności duszy. Nie ośmielał się jednak

podważyć „powszechnie podówczas uznawaną antytezę aktu i potencji”¹⁴⁵. Dlatego też określał duszę jako coś pośredniego między bytem poruszającym siebie, bezwzględnie czynnym, Bogiem a światem fizycznym poruszonym z zewnątrz. Przez co, czytamy dalej w artykule, „musiało takie jego usiłowanie chybić celu.”¹⁴⁶ [Nie udaje się mu uprawdopodobnić nieśmiertelności duszy.]

Na podstawie powyższych wypowiedzi można odnieść wrażenie, że Rubczyński, podobnie jak swego czasu Moosburg, „nie ośmiela się” wystąpić przeciwko filozofii, tym razem zalecanej przez papieża Leona XIII. Dlatego też nie artykułował on wprost swojego stanowiska. Można je jednak odczytać. Po pierwsze, Rubczyński był zdania, że w XIV w. w zakonie dominikańskim rodziła się opozycja antytomistyczna. Moosburg, posługując się poglądami Alberta Wielkiego, otwarcie nie występował przeciwko Tomaszowi. Jednak, krytykując Arystotelesa, podważając podstawowe założenia jego metafizyki, tym samym uderzał w naukę Akwinaty. Po drugie, fakt „nieosiągnięcia przez Moosbacha celu”, mógł świadczyć o tym, że „powszechnie panujący” tomizm krępował swobodę myślenia. W tym miejscu uwidacznia się negatywne nastawienie Rubczyńskiego do realistycznej tradycji arystotelesowskiej.

Nieśmiertelność duszy było centralnym zagadnieniem w twórczości Rubczyńskiego. Było głównym tematem jego obszernej książki *Filozofia życia duchowego*, którą uważał za najważniejsze swoje dzieło¹⁴⁷. Dlatego też, „niepowodzenie” Moosbacha stało się dla Rubczyńskiego okazją do przedstawienia własnych poglądów. W tym miejscu postawił on alternatywę: albo pytanie o nieśmiertelność duszy i całą metafizykę przełożymy do „krajiny poetycznych rojeń”, albo przyznamy równe prawo głosu obserwacji wewnętrznej i zmysłowej. „Trzeba – konkludował Rubczyński – razem z neoplatonikami wnioskować, iż zarówno samowiedza, jak i instynktowne poruszenia psychiczne, odsłaniają w każdej duszy myślącej niezmiernie perspektywy”¹⁴⁸. Ale nie przyjmował on bezkrytycznie Plotyna definicji duszy. Dla niego bowiem, pisał Rubczyński, ciało jest tylko słabym echem prawdziwego bytu [duszy], przedmiotem pogardy. Taka definicja duszy, jego zdaniem, odsuwała całą stronę ludzkiej egzystencji, która towarzyszyła „wyrabianiu jakiejś wyższej treści w jednostce”, konstytuującą po części jej indywidualność. W jaki sposób, pytał Rubczyński, potrafi on [Plotyn] uprawdopodobnić, „że indywidualność duchowa nie ginie ze śmiercią”?¹⁴⁹

Zdaniem Rubczyńskiego uwidocznił w tych dwóch komentarzach, powstałych w zakonie dominikańskim, proces odchodzenia od tomizmu na stronę neoplatonizmu, wiązał się bezpośrednio z „kształtowaniem się idealizmu nowożytnego”. Proces ten podobnie postrzegał Gilson. Uważał on, że pod koniec XIII w. zaczęły przeważać elementy platońskie, w metafizyce zaczął dominować Platon¹⁵⁰. W tym samym duchu wypowiadał się również Swieżawski. Jego zdaniem Bertold należał do kręgu niemieckiej mistyki spekulatywnej, w którym później narodziła się opozycja wobec scholastyki [tomizmu]. Teoretycy mistyki czerpali ze św. Tomasza, ale ich zasadniczy ton był neoplatoński¹⁵¹.

Przebłycki nowożytnej filozofii można dostrzec, zdaniem Rubczyńskiego, w procesie asymilacji filozofii greckiej w średniowieczu. Dla jego przedstawienia szczególne znaczenie miał komentarz Wilhelma z Moerbeke. Tworzył on, czytamy u Rubczyńskiego, „jakoby pomost od klasycznych, czysto neoplatonickich form idealizmu do średniowiecznych, scholastycznych jego modyfikacji”¹⁵². Śledząc, na jego przykładzie, jak pierwiastki neoplatonickie przetwarzały się za sprawą umysłowych i moralnych potrzeb chrześcijaństwa, Rubczyński dostrzegł zasady monadologii Gottfrieda Wilhelma Leibniza. Miało się to wyrażać w tym, że dla komentatora wszechświat jest zhierarchizowanym zbiorem „żywych i rozwijających się jednostek natury duchowej o różnych stopniach doskonałości. Ta zaś mierzy się zdolnością mniej lub więcej wszechstronnego odzwierciedlenia w każdym z tych „małych światów“ świata wielkiego.”¹⁵³. Podobny pogląd, zauważył Rubczyński, wyraził także w swoim dziele *De docta ignoranta* Mikołaj z Kuzy. „Czyżby naprawdę – pytał Rubczyński – już tak wcześnie miano przeczuć szlaki nowożytnego idealizmu?”¹⁵⁴ Trzeba jednak zauważyć, że Wilhelm Moerbeke nie musiał jednak być źródłem tego pomysłu. Zrodził się on o wiele wcześniej. Sam Rubczyński, w artykule z 1891 r., *O stałych czynnikach w rozwoju duchowym człowieka*, pisał: „w zarodkowym stanie znajduje się [on] w *Tymoteuszu* [dialog *Timajos*] platońskim, [gdzie czytamy]: o człowieku jako małym świecie (mikrokosmosie) odzwierciedlającym świat wielki.”¹⁵⁵. Rubczyński nie twierdził, że komentator oddziałł bezpośrednio na Leibniza. W przypadku tego filozofa nie sposób tego wykazać. Chciał jedynie zaznaczyć, że w komentarzu pojawiły się pewne tendencje, o charakterze platońskim (neoplatonickim), które wiele lat później nowożytny filozof miał w pełni wyrazić.

W przechowywanym w Bibliotece Jagiellońskiej zachowanym fragmencie rękopisu artykułu *Studia neoplatonickie*, druga część jest zatytułowana: *O dwóch komentatorach do Proklosa pisanych w XIII wieku i na początku XIV wieku przez dwóch dominikaninów Wilhelma i Bartłomieja [Bertolda]. O dwóch przygotowawcach Mikołaja z Kuzy*¹⁵⁶. Tytuł ten różnił się od zamieszczonego w drugim zeszycie „Przeglądu Filozoficznego” (cz. 2 z. 2. 1900 r. III s. 41): *O recepcji, neoplatonizmu i sposobie rozumienia jego filozofii średniowiecznej. (Rozbiór komentarzy do Proklosa, pisanych przez Wilhelma Moerbeka w XIII-ym i Jana (Bartłomieja) Mosbacha w XIV wieku*. Na uwagę zasługuje przede wszystkim fakt, że tytuł z „Przeglądu” nie obejmował kwestii związanej z Mikołajem z Kuzy. Zagadnienie to jednak zostało uwzględnione w treści artykułu. Zdaniem Rubczyńskiego w przypadku komentarza Bertolda można mówić o bezpośrednim oddziaływaniu na Kuzańczyka. Ten pisał o tym komentarzu „w swoim dziele o uczonej niewiedzy [*De docta ignoranta*] z wielkimi pochwałami”¹⁵⁷. Można dodać, że nie tylko znał i cenił *Wykład elementów teologii Proklosa* Moosburga, jak pisał Rubczyński, ale także cytował go we wspomnianym dziele¹⁵⁸. Natomiast „nie można nawet na pewno twierdzić, że Mikołaj z Kuzy znał komentarz

Wilhelma Moerbecke”, jak pisał Rubczyński¹⁵⁹. Mimo to twierdził, że obydwóch komentatorów należy uznać za prekursorów filozofii Mikołaja z Kuzy i filozofii nowożytnej. W niej bowiem uwidaczniały się pewne tendencje i poglądy zawarte w obydwu komentarzach.

U Moosburga można dostrzec „bezwiedne zapędy panteistyczne”. Wkładał on wiele wysiłku by podkreślić jedność i niezależność Boga i jednocześnie, „chyba niezupełnie świadom konsekwencji”, panteistycznych, powiadał, że „dobrem w zwykłym rozumieniu (*simpliciter*) zwie on całość uniwersum, jako zawierająca i obejmująca wszystkie stopnie dobroci”¹⁶⁰. Takie skłonności występowały u Kuzańczyka i w dalszym rozwoju filozofii. U niego także, a przez niego w pismach humanistów, znajdowały pełny wyraz poglądy zawarte w drugim komentarzu. Zgodnie z nimi rzeczywistość jest łańcuchem. W skład tego łańcucha wchodzi niepowiązane ze sobą ogniwa, tak zwane porządki cząstkowe (świat nieorganiczny, roślin, zwierząt, duchów czystych). W celu ich powiązania potrzebne jest ogniwo środkowe. Rolę tę pełni człowiek, który zawiera w sobie elementy ze wszystkich porządków. Stąd, pisał Rubczyński, „takie wielkie jego znaczenia w ekonomii wszechstnień”¹⁶¹.

Nie sposób mówić o oddziałaniu Wilhelma z Moerbeke na Mikołaja z Kuzy i innych filozofów poprzez ten komentarz. Nie jest bowiem pewne, o czym pisałem powyżej, czy w ogóle był on jego autorem, nie jest też pewne, czy Kuzańczyk znał ten komentarz, czy od niego zaczerpnął tę myśl, czy może od kogoś innego. Taką samą rolę w porządku wszechświata przypisywał człowiekowi także św. Tomasz. Dla niego również w człowieku jest w pewien sposób wszystko (*in homine quodammodo sunt omnia*)¹⁶². Trzeba przyznać, że powaga i znaczenie Wilhelma z Moerbeke były wielkie. Jemu dedykował swoją *Perspektywę Witelona*¹⁶³. Henryk z Bate poświęcił mu swoje dzieło astronomiczne¹⁶⁴. Niewątpliwie Wilhelm zapisał się na stałe w dziejach filozofii, przede wszystkim przez swoje translacje, chociaż nie były one najlepsze. Choć ich dosłowność wyśmiewali później humaniści i Roger Bacon¹⁶⁵, to miały one znaczny wpływ na rozwój średniowiecznej filozofii. Udostępniały one światu chrześcijańskiemu nie tylko pisma platońskie, ale również pisma Arystotelesa i jego komentatorów (Aleksandra, Jana Filipona, Temistiusza)¹⁶⁶. Jego przekłady były podstawą komentarzy św. Tomasza. W omawianej kwestii największe znaczenie miały translacje traktatów Proklosa i jego komentarzy do Platona. „Wpływ tych przekładów – pisał Gilson – był natychmiastowy i wyraźny, szczególnie w tych ośrodkach teologicznych i filozoficznych, w których przeważał wpływ Alberta Wielkiego. Dietrich z Freibergu, Eckhart i Bertold z Moosburga – wszyscy trzej, jak Albert, niemieccy dominikanie – wyraźnie temu ulegli.”¹⁶⁷ Tworzyli oni, jak pisał dalej Gilson, nieprzerwany łańcuch od Alberta aż po bezpośrednich prekursorów renesansu. Jego spoiwem był Proklos¹⁶⁸. Właśnie takie rozumienie tego zjawiska, zarysował Rubczyński.

UWAGI PODSUMOWUJĄCE

Witold Rubczyński znalazł się w Rzymie w momencie, w którym europejska mediewistyka filozoficzna dopiero zaczęła się rozwijać i zaczęły dochodzić do głosu nauki pomocnicze historii. Dopiero co ukazały się prace, które wykazywały jak bogata i niezbadana jest filozofia średniowieczna. Encyklika *Eterni, Patris* zachęcająca do powrotu do filozofii św. Tomasza z Akwinu, skierowała uwagę uczonych przede wszystkim na jego spuściznę. Rubczyński, wbrew panującemu trendowi, podjął badania nad neoplatonizmem i jego recepcją w czasach średniowiecza. Był to bowiem kierunek, który darzył szczególną sympatią, jako godzący, jego zdaniem, realizm z idealizmem i był zasadniczo zgodny z jego własnym stanowiskiem – realnego idealizmu.

Autor *Studiów neoplatonickich* uwzględnił w swoich badaniach dostępną literaturę dotyczącą tego kierunku oraz źródła rękopiśmienne, pochodzący z XIII w. traktat *De intelligentiis* oraz dwa komentarze *Elementatio Theologica* Proklosa, które wyszły spod ręki dominikaninów Bertolda z Moosburga (XIII w.) i Wilhelma Moerbecke (XIV w.).

Metoda, oparta głównie na filozoficznej analizie treści rękopisów i odniesienie jej do arystotelizmu chrześcijańskiego, którą posługiwał się Rubczyński, w niektórych przypadkach okazała się zawodna. Nie pozwoliła na poprawne określenie autora traktatu *De intelligentiis*. Przypuszczenie, że mógł nim być Witelo, chociaż 17 lat później zostało potwierdzone przez znakomitego znawcę średniowiecza Klemensa Baeumkera, okazało się fałszywe. Przy ówczesnym stanie mediewistyki uzyskanie właściwego rozstrzygnięcia nie było możliwe. Stało się to, dopiero po 33 latach.

Publikacje Rubczyńskiego poświęcone neoplatonizmowi, były pierwszymi w Polsce pracami z tego zakresu. Zyskały one duże uznanie w środowisku filozoficznym. Nie tylko przybliżyły w znacznym stopniu ten kierunek, ale przede wszystkim podważyły panujące wówczas wśród mediewistów przekonanie o zdominowaniu przez arystotelizm filozofii XIII i XIV w. Ukazywały one, że filozofia scholastyczna była bardzo zróżnicowana, oddziaływało na nią wiele kierunków, wśród których przez całe średniowiecze bardzo aktywny był neoplatonizm. Wywarł on, a zwłaszcza poprzez dzieła Proklosa, duży wpływ na filozofię scholastyczną. Uległy mu nie tylko ośrodki, w których platońska myśl pozostała żywa przez całe średniowiecze, ale także należący do zakonu św. Tomasza dominikanie. Dzięki temu neoplatonizm przygotował grunt pod filozofię nowożytną. Taki obraz średniowiecza został potwierdzony przez późniejszych uczonych, których prace zaczynają ukazywać się dopiero w latach 60. XX w.

Studia nad neoplatonizmem pozwoliły Rubczyńskiemu zaznajomić się ze filozoficzną rękopiśmienną spuścizną średniowiecza; udoskonalić metody badawcze; rozbudować aparat krytyczny. Dzięki temu mógł z „dużym powodzeniem”

zainicjować naukowe badania nad filozofią średniowiecza i renesansu w Polsce. Prace z tego zakresu, a zwłaszcza związane z edycją pism Mateusza z Krakowa, do dziś cieszą się dużym uznaniem, wśród specjalistów. Badania te wnoszą istotny wkład w rozwój historiografii polskiej, są przedmiotem odrębnej części mojej pracy doktorskiej.

Przypisy

¹ Niniejszy artykuł stanowi kolejny, trzeci fragment mojej rozprawy doktorskiej pt. *Witold Ruczyński jako filozof i historyograf filozofii*. Por. H. P o p o w s k i : *Szkic do portretu Witolda Ruczyńskiego (1864–1938)*. „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2006 nr 3–4, s. 7–37; t e n ż e : *Historiograficzne poglądy Witolda Ruczyńskiego*. „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2007 nr 1, s.7–45.

² Pozycja ta ma swoją historię. Autor zaczął gromadzić do niej materiały jeszcze przed II wojną światową. W czasie okupacji, na początku roku 1942, praca ta została zakończona. Jej przygotowany do druku maszynopis sponął w pierwszych dniach powstania warszawskiego wraz z bibliografią i wszystkimi materiałami, które posłużyły do jego sporządzenia. W kwietniu 1945 r. Wąsik rozpoczął jej rekonstrukcję.

³ J. D o m a ń s k i , Z. O g o n o w s k i , L. S z c z u c k i : *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*. Warszawa 1989, s. 447.

⁴ Por. W. S e ń k o : *Polska filozofia średniowieczna - charakter, tendencje i główne kierunki*. [W:] *Filozofia polska*. Warszawa 1967, s. 7–8.

⁵ H. P o p o w s k i : *W sprawie interpretacji i znaczenia filozofii Witolda Ruczyńskiego*. „Biuletyn” 31/9 Częstochowa 2002, s. 52. Instytut Filozoficzno-Historyczny WSP.

⁶ Por. A. Ś w i t k i e w i c z - B l a n d z i , Z. N e r c z u k , M. O l s z e w s k i : *Postowie* [W:] S. S w i ę z a w s k i : *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa 2000, s. 906.

⁷ M. d e W u l f : *Historie de la philosophie médiévale*. T. I–III. Paris-Louvain 1934–1947.

⁸ E. G i l s o n : *La philosophie au Moyen-Age*. Paris 1948.

⁹ Por. K. M i c h a l s k i : *Prof. Ruczyński jako historyk filozofii*, [W:] *Przemówienia wygłoszone na akademii ku czci śp. prof. Witolda Ruczyńskiego dn. 15 listopada 1938*. Kraków 1939, s. 27.

¹⁰ M. B a n a s z a k : *Historia Kościoła Katolickiego*. T. 3* *Czasy nowożytne 1758–1914*. Warszawa 1991, s. 388–390.

¹¹ Editio L e o n i n a : *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII edita*. T. 16 Roma 1882 in. Editio V i v é s : *Opera omnia*. Wyd. Frette e Marét. 36. Paris 1871–80.

¹² A l b e r t W i e l k i : *Opera omnia*. Wyd. A. Borgnet. t. 38, Paris 1890–99. D u n s S z k o t : *Opera Omnia*. t. 28, Paris 1891 - 95.

¹³ Por. M. B a n a s z a k : *dz. cyt.*, s. 390.

¹⁴ Tamże, s. 332.

¹⁵ List do Jadwigi Czerwińskiej z dnia 31 stycznia 1889 r. Por. BJ, Przyb. 121/63/t. 70. W poświadczeniu Zarządu Akademii Umiejętności w Krakowie podpisanym przez Sekretarza Generalnego F. Krentza z dn. 01 kwietnia 1897, czytamy: „dr W. Rubczyński brał czynny udział w ekspedycji naukowej do archiwów rzymskich w roku 1886/7 („Rozprawy i Sprawozdania Wydziału Historyczno-Filozoficznego” t XXI s. XVII), a owoce jego pracy głównie nad nuncyaturami XVI w. spoczywają w tekach Komisji historycznej, do których publikacji zamierza Akademia przystąpić. Pan Dr W. Rubczyński okazał się pracownikiem sumiennym i gorliwym i zasłużył na takie uznanie kierownika wspomnianej ekspedycji Prof. Smolki, że powierza mu udział w niej po raz drugi w roku 1888/9 („Rozprawy i Sprawozdania Wydziału Historyczno-Filozoficznego” t. XXIV s. XVII.). „Miał, zatem dostateczną sposobność z materiałami rękopiśmiennymi się zapoznać i metodę badań archiwalnych i historycznych sobie przyswoić”. BJ, Przyb. 95/63/t. 44

¹⁶ Por. W. S e m k o w i c z : *Paleografia łacińska*. Kraków 1951, s. 34.

¹⁷ Por. W. T a t a r k i e w i c z : *Historia filozofii*. T. III. Wyd. 12. Warszawa 1990, s. 238.

¹⁸ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Zróżnicowane kierunki neotomistyczne*. „Przegląd Powszechny” r. 48, t. 186, 1930, s. 23-48.

¹⁹ Określenie często stosowane przez Rubczyńskiego.

²⁰ W. R u b c z y ń s k i : *Studia neoplatońskie*. „Przegląd Filozoficzny” cz. 2 1900 r. III z. 2, s. 42. Wypowiedź Rubczyńskiego dotyczy asymilacji filozofii starożytnej przez myślicieli średniowiecza..

²¹ Traktat został wydany pod tytułem *De intelligentiis*. Por. C. B a e u m k e r : *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, III: 2)*, Münster 1908. W. Rubczyński, zgodnie z rękopisem (Bibl. Laur. Pl. XIII, dex. Cod. XI) (odbitkę dwóch pierwszych stron rękopisu dołączył do swojego artykułu jako dodatek do jego pierwszej strony), posługiwał się tytułem: *de intelligentia (intelligentia ae; abl. sing. – intelligentia)* i tłumaczył go: „o duchu czystym”. Por. W. R u b c z y ń s k i : *Traktat o porządku istnień i umysłów i jego domniemany autor Vitellion. Przyczynek do historii pojęć średniowiecznych*, „Rozprawy Wydziału Filozoficzno-Historycznego” serya II, t. XXVII, 1891, s. 379. Treści traktatu lepiej odpowiada tytuł *de intelligentiis* – o inteligencjach. Pod takim tytułem traktat występuje w literaturze historiograficznej. Stefan Swieżawski podał tytuł *de intelligentiis seu memoriale rerum difficilium*. Por. S. S w i e ż a w s k i : *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa 2000, s. 582. Etienne Gilson używał zamiennie dwóch tytułów: *De intelligentiis* lub *Memoriale rerum difficillium*. Por. E. G i l s o n : *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Przeł. S. Z a l e w s k i . Warszawa 1987, s. 236.

²² Por. W. R u b c z y ń s k i : *Traktat o porządku istnień i umysłów i jego domniemany autor Vitellion*, s. 378.

²³ Por. tamże, s. 380.

²⁴ Tamże, s. 379.

²⁵ Por. tamże, s. 392.

²⁶ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Traktat o porządku istnień i umysłów i jego domniemany autor Vitellion. Przyczynek do historii pojęć średniowiecznych*, s. 381.

²⁷ Rubczyński przypisywał autorowi to imię, zgodnie zapisem w nagłówku pierwszego tomu rękopisu ms. Vatic. 2192: „Bartolomaei de Moosburg ordiŝ Praedicatorum”. W artykule *Studia neoplatońskie*, podał drugie jego imię: Johannes de Mosbach, które nadał mu Mikołaj z Kuzy w dziele z roku 1440 *De docta ignoranta*. Kopista do rękopisu watykańskiego (ms. Vatic. 2192) dołącza informacje, że autor „pozostawił wiele innych dzieł głębokich pod ukrytym nazwiskiem »theoricus«”. Por. W. R u b c z y ń s k i : *Studia neoplatońskie*, z 2, s. 44. Tymczasem ani jedno, ani drugie imię nie występuje w literaturze historiograficznej. Autorem komentarza ms. Vatic. 2192 był Bertold Moosburg niemiecki dominikanin, współczesny Eckhartowi (1260 – 1327). Por. E. G i l s o n : *Historia filozofii wieków średnich*, s. 387, 390, 391, 701. Bertold był prawdopodobnie uczniem Teodoryka z Fryburga (ok. 1250 – po 1310). Por. S. S w i e ż a w s k i : *dz. cyt.*, s. 746. U Gilsona nazwisko to napisane jest w formie: „Bertolt z Mosburg”, natomiast u Swieżawskiego: „Bertold z Moosburga (Bertoldus de Morsherch)”.

²⁸ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Traktat o porządku istnień i umysłów i jego domniemany autor Vitellion. Przyczynek do historii pojęć średniowiecznych*, s. 378.

²⁹ Problem mógł okazać się sztuczny, ponieważ Rubczyński nie przedstawił wystarczających argumentów upewniających w przekonaniu, że Moosburg i Pez mieli na uwadze traktat *De intelligentiis*. Rubczyński nie dotarł do rękopisu znajdującego się pod Wiedniem i nie skonfrontował go z rękopisem florenckim. Co prawda dysponował on rękopisem komentarza Moosburga, ale znajdujące się w nim dwie tezy, nie musiały przesądzać sprawy. Jest możliwe, że wypowiedź tych dwóch autorów dotyczyła innego traktatu, który wyszedł spod innej ręki, mogła nią być nawet ręka Alana.

³⁰ S. Swieżawski: *dz. cyt.*, s. 486.

³¹ *De fide cartholica haereticos sui temporis* tradycyjnie uchodziło za dzieło Alana, następnie Martin Grabmann przypisał je Mikołajowi z Amiens, później C. Balić przywrócił autorstwo Alanowi. Por. E. G i l s o n : *dz. cyt.*, s. 581. S. Swieżawski podaje je jako dzieło Mikołaja z Amiens. Por. S. S w i e ż a w s k i : *dz. cyt.*, s. 491.

³² E. Gilson podaje tytuł *Regulae de sacra theologia (Reguły świętej teologii)*. Por. E. Gilson: *dz. cyt.*, s. 580.

³³ W. Rubczyński: *Traktat o porządku*, s. 404.

³⁴ Tamże, s. 408. Gilson uważał także, że Alan przekraczał granice filozofii. Por. E. G i l s o n : *dz. cyt.*, s. 161.

³⁵ Podobnego zdania był E. Gilson. Pisał on, że *Liber de causis* wywarło na Alana duży wpływ, „stanowi ono bez wątpienia wzór, który Alan zamierzał naśladować w swoich *Maksymach teologicznych*, czyli *Regulach świętej teologii*. Wzorem tym nie jest jednak treść *de causis* ale aforystyczna forma. Por. E. G i l s o n : *dz. cyt.*, s. 160.

³⁶ Por. E. G i l s o n : *dz. cyt.*, s. 217, 236, 597.

³⁷ W. R u b c z y ń s k i : *Traktat o porządku*, s. 381–382.

³⁸ Tamże, s. 381.

³⁹ Por. tamże, s. 400.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Por. tamże, s. 383, 385

⁴² Por. tamże, s. 391, 399.

⁴³ Tłumaczenie Rubczyńskiego; por. tamże, s. 381.

⁴⁴ K. M i c h a l s k i : *Prof. Rubczyński jako historyk filozofii*, [W:] *Przemówienia wygłoszone ku czci śp. Prof. Witolda Rubczyńskiego dnia 15 listopada 1938*. Kraków 1939, s. 30.

⁴⁵ Sformułowanie używane często przez Michalskiego w powyższym artykule.

⁴⁶ S. S w i e ż a w s k i : *dz. cyt.*, s. 401.

⁴⁷ K. M i c h a l s k i : *Prof. Rubczyński jako historyk filozofii*, s. 31.

⁴⁸ Tamże, s. 29.

⁴⁹ Michalski błędnie podał liczbę lat jako 16. Baeumker wydał swoją pracę w roku 1908, Rubczyński w 1891.

⁵⁰ C. B a e u m k e r : *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, III: 2)*, Münster 1908. Nie jest jasne, czy hipoteza Rubczyńskiego miała jakikolwiek wpływ na badania Baeumkera. Sprawozdanie z badań Rubczyńskiego zostało zamieszczone w *Die Schrift von des Seins und Erkennes und ihr vermutlicher Verfasser Vitellio*, „Anzeiger der Akademie der Wiesserschaften i Krakau 1891” 1892, s. 17–20.

⁵¹ A. B i r k e n m a j e r : *Studia nad Witelonem. Część Pierwsza. Dwa nieznanne pi-semka*, „Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce” t. II, Cz. I, 1921, s. 17.

⁵² „Bulletin International de L'Académie des Sociés de Cracovie”, année 1918, Cracovie 1920.

⁵³ A. B i r k e n m a j e r : *dz. cyt.*, s. 2. Tu też przedruk edycji Birkenmajera z 1918 r., „dwóch” odnalezionych w Paryżu pism Witelona.

⁵⁴ Por. tamże, s. 1–149.

⁵⁵ Do takich ustaleń A. Birkenmajer doszedł po odnalezieniu przez siebie w British Museum w Londynie w lipcu 1923 r. rękopisu Sloane 2156, *De causa primaria poenitentiae in hominibus et de natura daemonum*. Por. *Drugi referat przedstawił dr Aleksander Birkenmajer pt.: Studia nad Witelonem, część III, bis*. Posiedzenie Komisji Historii Filozofii w Polsce dn. 29 marzec 1926, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń PAU” t. XXXI, nr 3, Marzec 1926, s. 17, 19. Birkenmajer dokonał ponownej edycji, opartej na rękopisie londyńskim, zawierającym pełny i poprawniejszy tekst od rękopisu paryskiego. Por. W i t e l o n : *Epistola de causa primaria poenitentiae in hominibus i de natura daemonum*. Wyd. A. B i r k e n m a j e r , „Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce” t. II, cz. II, 1926. Po latach ukazuje się trzecia edycja Birkenmajera. Por. W i t e l o n : *Epitome tractatus De natura daemonum*. [oraz] *Epitome tractatus De Primaria causa poenitentiae*. Edidit A. B i r k e n m a j e r . [W:] A. B i r k e n m a j e r : *Etudes d'histoire des sciences en Pologne*, Wrocław 1972, s. 122–136, 136–141. Pisemka doczekały się jeszcze jednego wydania, tym razem J. Burchardta. Por. W i t e l o n : *De causa primaria poenitentiae in hominibus et de natura daemonum*. Edidit J. B u r c h a r d t [W:] J. B u r c h a r d t : *List Witelona do Ludwika we Lwówku Śląskim*. Wrocław 1979, s. 151–208.

⁵⁶ Por. E. G i l s o n : *Historia filozofii wieków średnich*, s. 236.

⁵⁷ Św. Tomasz nie tylko przytoczył tytuł *De intelligentiis*, ale także omawiał krytycznie niektóre kwestie w nim zawarte. Por. W. R u b c z y ń s k i : *Aleksander Birkenmajer. Studya nad Witelonem. cz. I, Kraków nakł. Polskiej Akademii Umiejętności 1921. „Ruch Filozoficzny”* r. 8, 1923/24, s. 5a.

⁵⁸ *De veritate* zawiera 29 kwestii, które św. Tomasz omawiał w czasie pierwszego trzyletniego pobytu w Paryżu (1256–1259). Kwestia II była omawiana przez niego w roku akademickim 1256–1257. Por. J. A. W e i s h e i p l : *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*. Przekł. M. W e s o ł o w s k i . Poznań 1985, s. 443. W. Ruczyński podał, że *De intelligentiis* było znane Tomaszowi około roku 1256. Por. W. R u b c z y ń s k i : *Aleksander Birkenmajer. Studya nad Witelonem*, s. 5a.

⁵⁹ Quodlibety były przez św. Tomasz przeprowadzane w okresie Adwentu i Wielkiego Postu w latach 1256–59 i 1269–72. Szósty, podany przez Gilsona, był omawiany 1272 – Wielkanoc. Por. J. A. W e i s h e i p l : *dz. cyt.*, s. 448.

⁶⁰ Por. E. G i l s o n : *dz. cyt.*, s. 236.

⁶¹ Por. tamże, s. 237.

⁶² Por. C. B a e u m k e r : *Zur Frage nach Abfassungszeit und Verfasser des irrtümlich Witelu zugeschrieben Liber de Intelligentiis*. Roma 1924, *Miscellanea Ehrle I*, s. 87–102.

⁶³ Por. E. G i l s o n : *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, s. 236.

⁶⁴ S. S w i e ż a w s k i : *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 633.

⁶⁵ Tamże s. 582.

⁶⁶ Por. tamże.

⁶⁷ Por. tamże, s. 579–580.

⁶⁸ Tamże, s. 236.

⁶⁹ Por. tamże.

⁷⁰ Por. tamże, s. 634.

⁷¹ Por. tamże, s. 573.

⁷² Por. F. E h r l e : *Augustynismus und Aristotelismus gegen Ende des XIII Jahrhunderts*. „Archiv für litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters” 1889, s. 603–636.

⁷³ Por. W. S e ń k o : *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*. Warszawa 1993, s. 35–36. Seńko podał publikacje materiałów z dziewięciu kongresów mediewistycznych, zorganizowanych przez Societé Internationale pour l’Etude de la Philosophie 7–20. Médiévale od 1960 do 1987 r.

⁷⁴ W. R u b c z y ń s k i : *Studia neoplatońskie*. „Przegląd Filozoficzny” Cz. 1, R. III, z. 1, 1900, s. 1.

⁷⁵ Por. S. S w i e ż a w s k i : *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 227.

⁷⁶ Por. tamże, s. 231.

⁷⁷ Por. E. G i l s o n : *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, s. 134.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ J. Ł u k a s i e w i c z , rec. H. von Struve, *Die polnische Philosophie der letzten zehn Jahre (1894–1904)*, Separatabdruck aus dem Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. XVIII, Berlin 1905. „Przegląd Filozoficzny” t. X, 1907, z. 3, s. 385.

⁸⁰ H. v o n S t r u v e : *Die polnische Philosophie der letzten zehn Jahre (1894–1904)*. Separatabdruck aus dem Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd.

XVIII, Berlin 1905, s. 63. Wydanie polskie H. S t r u v e : *Filozofia polska w ostatnim dziesięcioleciu (1895–1904)*. Przekł. K. K r ó l , Warszawa 1907.

⁸¹ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Studia neoplatońskie*. Cz. I, s. 2.

⁸² Takie miał właściwe nazwisko autor komentarza; kwestię tę wyjaśniłem przy omawianiu traktatu *De intelligentiis*.

⁸³ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Studia neoplatońskie*. Cz. II, s. 43; Gilson podał datę zakończenia przekładu przez Wihelma: 18 maj 1268 r. Por. E. G i l s o n : *dz. cyt.*, s. 387.

⁸⁴ Rubczyński nie podał tytułów tych dzieł.

⁸⁵ Gilson podał rok 1281, w którym dokonano translacji *De decem dubitationibus circa providentiam, De providentia et fato, De malorum subsistentia* Proklosa i dwóch komentarzy Wilhelma do dialogów Platonskich *Timajosa* i *Parmenidesa*. Por. E. G i l s o n : *dz. cyt.*, s. 387.

⁸⁶ Por. E. G i l s o n , tamże, s. 699.

⁸⁷ Por. S. S w i e ż a w s k i : *dz. cyt.*, s. 633.

⁸⁸ Rubczyński nie podał dokładnej bibliografii. Por. W. R u b c z y ń s k i : *Studia neoplatońskie*. Cz. I, s. 2–3. Na podstawie informacji podanych w artykule można odnaleźć poszczególne pozycje. Były to: A. R i c h t e r : *Neuplatonische Studien* (1. *Über Leben und Geistesentwicklung des Plotin*; 2. *Plotins Lehre vom Sein und die metaphysische Grundlage seiner Philosophie*; 3. *Die Theologie und Physik des Plotin*; 4. *Die Psychologie des Plotin*; 5. *Die Ethik des Plotin*). Halle 1864–1867; Eduard Z e l l e r : *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*. Leipzig 1898, S. X, 324.; C. H. K i r c h n e r : *Die Philosophie des Plotinus*. Halle, 1854.; K. S t e i n h a r t : *Meletemata Plotiniana*. Halle 1840; *Über die Dialektik Plotins*. Halle 1829.

⁸⁹ D. W y t t e n b a c h , G. H. M o s e r , F. C r e u z e r : *Plotini Opera*. Oxford 1835.; F. C r e u z e r , G. H. M o s e r : *Plotini Opera*. Paris, 1855.

⁹⁰ H. F. M ü l l e r : *Die Enneaden des Plotin*. Berlin 1878–80.

⁹¹ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Studia neoplatońskie*. Cz. I, s. 6.

⁹² Por. tamże, s. 5.

⁹³ Stefan Swieżawski uważał natomiast, że w twórczości Plotyna da się zauważyć m. in. wpływ Posejdoniosa z Apamei, chociaż trudno ustalić stopień tych wpływów. Por. S. S w i e ż a w s k i : *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 229. Posejdonios zaliczany jest do średniej stoi. Usiłował on pogodzić stoicyzm z Platonem dzięki wykorzystaniu elementów przedsokratejskich (Heraklita) i arystotelesowskich. „Chociaż pogląd – pisał Swieżawski – upatrujący w Posejdoniosie inicjatora neoplatonizmu jest przesadny, to jednak jego znaczenie i powaga były wielkie.” Elementy stoickie, występujące w antropologii filozoficznej aż do późnego średniowiecza, wywodziły się w znacznej części od Posejdoniosa; por. tamże, s. 189, 190.

⁹⁴ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Studia neoplatońskie*. Cz. I, s. 7.

⁹⁵ W. R u b c z y ń s k i : *O stałych czynnikach w rozwoju duchowym człowieka*. „Rozprawy i Sprawozdania Wydziału Historyczno Filozoficznego Akademii Umiejętności” t. XXV, Kraków 1891, s. 99.

⁹⁶ Tamże, s. 105.

⁹⁷ Tamże, s. 99–100.

⁹⁸ Tamże, s. 101.

⁹⁹ Tamże, s. 102. Por także W. R u b c z y ń s k i : *Studia neoplatońskie*. Cz. I, s. 6.

¹⁰⁰ Władysław Tatariewicz w swojej *Historii Filozofii* (1931, wydanie 1) uważał, że system Plotyna był odmianą monizmu, tworzy on „nową emanacyjną postać panteizmu”. Por. W. T a t a r k i e w i c z : *Historia Filozofii*. Warszawa 1990 t. I, s. 168. W historiografiach przeważa jednak opinia zgodna z interpretacją Ruczyńskiego. Między innymi podobnie „emanacje” interpretował S. Swieżawski. Por. S. S w i e ż a w s k i : *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 230.

¹⁰¹ W. R u b c z y ń s k i : *O stałych czynnikach w rozwoju duchowym człowieka*, s. 99.

¹⁰² Tamże, s. 101.

¹⁰³ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Studia neoplatońskie*. Cz. I, s. 17.

¹⁰⁴ Por. tamże, s. 8.

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 17.

¹⁰⁶ W tekście Ruczyński zapisał w formie „Sabelljusz”. Por. W. R u b c z y ń s k i : *Studia neoplatońskie*. Cz. I, s. 18. Sebeliusz był biskupem z Libii, działał w Rzymie za czasów biskupa Zefirynty (199–217). Jego herezja przeszła do historii pod nazwą „sebelianizmu”. Według niej nazwy Bóg Ojciec i Syn Boży i Duch Święty odpowiadają trzem rzeczywistościom ukształtowanym przez Boga. Sabeliusz został wyłączony z jedności kościelnej przez następcę Zefirynty, Kaliksa (217–222). Por. M. B a n a s z a k : *Historia Kościoła Katolickiego*. T. 1, Warszawa 1986, s. 59, 76–77, 85.

¹⁰⁷ Ariusz twórca „arianizmu”. Pochodził z Libii. Był kapłanem w Aleksandrii. Problemy teologiczne naświetlał myślą grecką (platońską). Głosił, że Bóg sam w sobie jest jedyny, niestworzony i niezrodzony, natomiast Syn Boży został stworzony z nicości i był czas, kiedy nie istniał. Por. M. B a n a s z a k , *dz. cyt.*, s. 154.

Ariusz (256–336 r.) został potępiony przez 318 biskupów zgromadzonych na Soborze w Nicei 325 r. – Por. S. S w i e ż a w s k i : *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 305.

¹⁰⁸ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Studia neoplatońskie*. Cz. I, s. 18. Już na terenie neoplatonizmu Porfiliusz głosił pogląd, że zło ma swoje źródło nie w ciele, lecz w pożądliwej duszy. Por. S. S w i e ż a w s k i : *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. s. 233–234.

¹⁰⁹ W. R u b c z y ń s k i : *Rzut oka na wpływy neoplatońskie w średnich wiekach*. Cz. I, „Przegląd Powszechny”, r. 8, t. XXIX, 1891, s. 314–315.

¹¹⁰ Por. tamże, s. 316.

¹¹¹ Por. tamże, s. 321. Można dostrzec w filozofii średniowiecznej przeciwne zjawisko. To neoplatonizm niektórych teologów przygotował grunt pod neoplatonizm arabski, szczególnie Awicenny. Por. E. G i l s o n : *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. 134.

¹¹² W. R u b c z y ń s k i : *Rzut oka na wpływy neoplatońskie w średnich wiekach*, s. 321. Ruczyński z pewnością miał tu na uwadze dwa dzieła Proklosa, *De providentia et fato* (*O opatrności i losie*) i *De malorum subsistentia* (*O istnieniu zła*).

¹¹³ Por. tamże, s. 323.

¹¹⁴ Por. tamże, s. 322.

¹¹⁵ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Studia neoplatońskie*. Cz. II, s. 65.

¹¹⁶ Por. tamże.

¹¹⁷ Por. E. G i l s o n : *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Przekład Jan R y b a ł t . Warszawa, wyd. II 1998, s. 462.

¹¹⁸ Por. tamże, s. 17.

¹¹⁹ Por. tamże.

¹²⁰ Por. tamże, s. 385.

¹²¹ Albert Wielki: *Summa theologiae*, II, 12, 69, 2, ad 1, Paris 1890–99 t. XXXIII, s. 16., cyt. za: S. S w i e ż a w s k i : *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 629.

¹²² Por. W. R u b c z y ń s k i : *Studia neoplatońskie*. Cz. II, s. 66.

¹²³ A r y s t o t e l e s : *O duszy*. Tłum. P. S i w e k . Warszawa 1988, II, 412a, s. 74.

¹²⁴ Arystoteles wyróżnił trzy odmiany substancji: 1) materię – niestanowiącą sama przez się określonej rzeczy, 2) formę i istotę, dzięki której nazywamy materię taką a taką rzeczą, 3) złożenie formy i materii; por. tamże, II, 412a, s. 73.

¹²⁵ Tamże, II, 412a, s. 74.

¹²⁶ Tamże, II, 412a, s. 79.

¹²⁷ Por. tamże, II, 413a, s. 77.

¹²⁸ Por. tamże, I, 403a, s. 48.

¹²⁹ Tamże, III, 430a, s. 129.

¹³⁰ Tamże, II, 413b, s. 78.

¹³¹ Por. tamże, I, 413b, s. 77–78.

¹³² Por. S. S w i e ż a w s k i : *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 145.

¹³³ A r y s t o t e l e s : *O duszy*. I, 407b, s. 60–61.

¹³⁴ S. S w i e ż a w s k i : *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 674.

¹³⁵ Por. W. R u b c z y ń s k i : *Studia neoplatońskie*. Cz. II, s. 42.

¹³⁶ Tamże.

¹³⁷ Tamże, s. 55.

¹³⁸ Tamże.

¹³⁹ Tamże.

¹⁴⁰ S. S w i e ż a w s k i : *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 681, 682.

¹⁴¹ W. R u b c z y ń s k i : *Studia neoplatońskie*, s. 55.

¹⁴² Por. tamże, s. 57–58.

¹⁴³ Tamże, s. 65–66.

¹⁴⁴ Tamże, s. 66.

¹⁴⁵ Tamże.

¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ Por. T. G r a b o w s k i : *Filozofia poznania i metafizyka prof. Rubczyńskiego*, [W:] *Przemówienia wygłoszone na akademii ku czci prof. Witolda Rubczyńskiego dnia 15 listopada 1938*. Kraków 1939, s. 10.

¹⁴⁸ W. R u b c z y ń s k i : *Studia neoplatońskie*. Cz. II, s. 68.

¹⁴⁹ W. R u b c z y ń s k i : *Rzut oka na wpływy nowoplatońskie w średnich wiekach*. Cz. I, „Przegląd Powszechny“ r. 8, t. XXIX, 1891, s. 322–323.

¹⁵⁰ Por. E. G i l s o n : *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, s. 387.

¹⁵¹ Por. S. S w i e ż a w s k i : *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 227.

¹⁵² Por. W. R u b c z y ń s k i : *Studia neoplatońskie*. Cz. II, s. 56.

¹⁵³ Tamże, s. 48.

¹⁵⁴ Tamże.

¹⁵⁵ W. R u b c z y ń s k i : *O stałych czynnikach w rozwoju duchowym człowieka*, s. 100. W tłumaczeniu Pawła Siwka dialogu *Timajos* (P l a t o n : *Timajos. Kritias albo Atlantyda*. Przekład, wstęp, komentarz i skorowidz P. S i w e k . Warszawa 1986, s. 194) nie sposób odnaleźć, wskazanej przez Rubczyńskiego, myśli Platona. Najbardziej podobna znajduje się we fragmentach (42d, 42e, 43a), z których wynika jedynie, że człowiek został stworzony z części, które występują w całym wszechświecie, łącznie z gwiazdami – zawiera w sobie cały wszechświat a nie odzwierciedla wielkiego świata, co już w żaden sposób nie odnosi się do monadologii.

¹⁵⁶ Por. BJ, Przyb. 76/63/t. 25.

¹⁵⁷ W. R u b c z y ń s k i : *Studia neoplatońskie*. Cz. II, s. 61.

¹⁵⁸ Por. E. G i l s o n : *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, s. 390

¹⁵⁹ W. R u b c z y ń s k i : *Studia neoplatońskie*. Cz. II, s. 61.

¹⁶⁰ Tamże, s. 60–61.

¹⁶¹ Tamże, s. 50–51.

¹⁶² Por. S. S w i e ż a w s k i : *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 673.

¹⁶³ Por. tamże, s. 633.

¹⁶⁴ Por. tamże, s. 737.

¹⁶⁵ Por. tamże, s. 562. Zasada *de verbo ad verbum* (słowo za słowem) była praktykowana za Boecjuszem przez całe średniowiecze. Pochodzi ona od św. Hieronima, który stosował ją do tłumaczenia *Pisma Świętego*. Uważał on bowiem, że porządek słów jest w nim też natchniony. Boecjusz uznał, że Arystoteles jest tak, jak *Biblia*, ważny dla kultury i jego również należy tłumaczyć z taką samą starannością. We wstępie do swojego tłumaczenia *Isagogi* Porfiriusza pisze: „trzeba się starać przede wszystkim oddać nieskazana prawdę oryginału, a nie dbać o wdzięk i piękno wystąpienia (*lepsus oratoris*)”. Cyt. za W. S e ń k o : *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*. Warszawa 1993, s. 68, 69.

¹⁶⁶ Por. S. S w i e ż a w s k i : *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. s. 562.

¹⁶⁷ E. G i l s o n : *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, s. 387.

¹⁶⁸ Por. tamże, s. 390.

Rec: prof. dr hab. Stefan Zamecki