

STEFAN SWIEŻAWSKI

STUDIUM ŚW. TOMASZA U DOMINIKANÓW W WIEKU XV

Historycy zakonu kaznodziejskiego zwracają raz po raz uwagę na fakt, że historia dominikanów w. XV nie jest dostatecznie znana¹. Jeżeli należy to stwierdzić o dziejach zakonu w ogóle, to tym bardziej odnosi się to spostrzeżenie do znajomości życia umysłowego tej epoki, a więc i do tej dziedziny rzeczywistości, którą bada historiografia doktrynalna, w naszym wypadku dotycząca życia doktrynalnego u dominikanów późnej jesieni średniowiecznej.

Wzmózone narastanie materiału źródłowego, udostępnianego w publikacjach i opracowań dotyczących poszczególnych działów życia umysłowego tego czasokresu, zarówno w innych krajach Europy, jak i w Polsce², pozwala jednak żywić uzasadnioną nadzieję, że życie filozoficzne tego tak kluczowego dla myśli europejskiej okresu zacznie się nam wyraźniej zarysowywać, i że w historiografii doktrynalnej zaczniemy powoli wy-

¹ Stwierdzają to np. Löhr (G. M. Löhr, *Epistulae magistri Henrici Rotstock O. P. missae ex concilio Basileensi anno domini 1439 ad facultatem theologicam universitatis Viennensis*, „*Analecta S. Ordinis Fratrum Praedicatorum*”, 37 (1929), s. 39) lub Weiler, który powiada o wieku XV: „dieser Zeitabschnitt [steht leider], mehr als jeder andere, unter Unverständnis und vorlauter Veralgemeinerung” (A. G. Weiler, *Heinrich von Gorkum († 1431). Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters*, Einsiedeln—Zürich—Köln 1962, s. 304).

² W zakresie ogólnoeuropejskim coraz częściej pojawiają się głosy podkreślające konieczność równorzędnego uwzględniania przejawów twórczości humanistycznej jak i tradycji scholastycznej w badaniach nad życiem umysłowym XV w. (mocno podkreśla tę potrzebę w licznych swoich pracach P. O. Kristeller), a na odcinku polskim cenne są już osiągnięcia badań prowadzonych systematycznie i ze spójnością od lat kilkunastu (głównie przez Zakład Historii Filozofii Średniowiecznej Instytutu Filozofii i Socjologii PAN oraz przez kilka innych placówek badawczych — na KUL-u i gdzie indziej), których wynikiem jest dokonanie wyczerpujących opisów około 500 rękopisów średniowiecznych, ważnych doktrynalnie, przechowywanych głównie w Bibliotece Jagiellońskiej, oraz szereg cennych publikacji, które ukazały się przede wszystkim w trzech wydawnictwach ciągłych: „*Mediaevalia Philosophica Polonorum*”, „*Studia Mediewistyczne*” i „*Materiały i Studia [...] do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce*”.



chodzić poza czystą erudycję i faktografię i będziemy mogli dotrzeć do historii problemów. Również i w zakresie dziejów filozoficzno-teologicznej twórczości zakonu dominikańskiego narosło już sporo materiału (zarówno udostępnionych źródeł, jak i opracowań) i można by się już pokusić o obszerniejszą monografię dotyczącą kultury filozoficzno-teologicznej dominikanów w w. XV³. W tym artykule ograniczymy się do rozpatrzenia kilku zagadnień związanych z funkcją, jaką spełniało w interesującej nas epoce i w łonie zakonu kaznodziejskiego studium św. Tomasa z Akwinu. Inne, graniczne problemy zostaną tu tylko zasygnalizowane.

Unikając zarówno zbyt pośpiesznych a ponętnych nieraz uogólnień, pomijając teren Polski i powstrzymując się od podawania niezmiernie nieraz ciekawych informacji na temat ważnych dla dominikańskich dziejów doktrynalnych środowisk (takich jak Paryż, Kolonia, Padwa, Louvain, Florencja, Bazylea, Buda, Salamanka, Lipsk, Erfurt, Heidelberg lub Gryfia) i postaci (takich jak Jan Capreolus, Dominik z Flandrii, Hieronim Savonarola, Jerzy Scholarios zwany Gennadios, Franciszek Silvestris z Ferrary, Piotr Nigri, Diega de Deza, Konrad Koellin, Tomasz de Vio zwany Caietanus, Bartłomiej Spina lub Piotr Crockert), nie będziemy też wchodzić w szereg znamiennych dla epoki i żywych w środowiskach dominikańskich, ale zbyt rozbudowanych zagadnień (jak np. Niepokalane Poczęcie lub koncyliaryzm). Zajmiemy się tylko tymi problemami, które okażą się konieczne do uwzględnienia i do zrozumienia ich w celu uświadomienia sobie rysów znamiennych dla tomizmu dominikańskiego w stuleciu, którym się zajmujemy. Dopiero na tle tych wstępnych analiz okaże się, czy i w jakim znaczeniu i zakresie jest słuszna teza, z którą się niekiedy spotykamy, a którą głosi na przykład Weiler, że „das fünfzehnte Jahrhundert erlebt die Neubelebung des Thomismus”⁴.

I

Fakty, że w licznych tekstach pochodzących z XV w. głównym autorytetem jest doctor sanctus, czyli Tomasz z Akwinu, i że w tym okresie

³ Autor tego artykułu przygotowuje obszerne studium o problematyce filozoficznej znamiennej dla życia umysłowego XV-wiecznej Europy. Z materiałów zebranych do tego studium zaczerpnięte są dane, na których opierają się niniejsze wywody. Z literatury ogólnej na temat dziejów tomizmu w interesującym nas czasokresie należy wymienić spośród dawniejszych publikacji: P. Ragnisco, *Della fortuna di S. Tommaso d' Aquino nell'Università di Padova durante il Rinascimento*, Padova 1892, a wśród najnowszych: P. O. Kristeller, *Le thomisme et la pensée italienne de la renaissance*, Montréal—Paris 1967.

⁴ A. G. Weiler, op. cit., s. 300.

zarówno władze centralne zakonu kaznodziejskiego, jak i poszczególne ośrodki dominikańskie opowiadają się za tomizmem jako za doktryną zakonu, nie powinny nam przesłaniać bardzo złożonego obrazu, jaki przedstawia studium św. Tomasza w tym czasokresie. Ani bowiem, jak zobaczymy, częste powoływanie się jakiegoś autora na Tomasza bynajmniej nie świadczy o jego tomizmie lub o właściwym rozumieniu przez niego Tomaszowych koncepcji filozoficznych, ani też decyzje zakonne, coraz ściślej zobowiązujące braci do studiowania i nauczania secundum Thomam, nie są dowodem, że u ówczesnych dominikanów zakorzeniła się teologia i filozofia wewnętrznie zgodna z myślą samego św. Tomasza.

Ale niezależnie nawet od tych głęboko w treść problematyki sięgających zastrzeżeń, należy stwierdzić wraz z Ehrlem, że tomizm z wielkim tylko trudem utrzymał się w późnym średniowieczu jako odrębna szkoła⁵. Uzasadniona też wydaje się uwaga, którą w swej monografii o Piotrze Nigri wypowiada Hesek, że „inter Thomistas pauci [inveniuntur ...], illo tempore, qui Sancti Thomae doctrinam bene reddere valent”⁶. Trudnym i odpowiedzialnym zadaniem historyków filozofii i teologii jest obecnie wykazać, czy te ogólne wypowiedzi są słuszne, a jeśli tak, to podbudować je gruntownym studium treściowym tekstów wyszłych spod pióra autorów tego okresu.

Szereg przyczyn złożyło się na to, że w niektórych środowiskach, a na pewnych odcinkach nawet w sposób dość powszechny, nie darzono tomizmu i tomistów sympatią. Wskażmy na niektóre z tych przyczyn: oto, na przykład w Paryżu, w okresie wojny stuletniej i okupacji angielskiej „tomiści” mają opinię kolaborantów, kompromitują się i angażują po stronie oskarżycieli w procesie Joanny d’Arc i dopiero inkwizytor Jan Brehal OP przyczynia się do częściowej naprawy tej opinii, broniąc św. Joanny w jej procesie rehabilitacyjnym w Rouen w latach 1455—1456⁷. Wiele uniwersytetów, zwłaszcza po Soborze Bazylejskim, zdecydowanie opowiedziało się za uroczyscie na tym soborze ogłoszoną nauką o Niepokalanym Poczęciu Najśw. Panny Maryi. Tymczasem dominikanie tworzą w tym okresie zwarty obóz tak zwanych „makulistów”, czyli przeciwników Niepokalanego Poczęcia i narażają się tym samym nie tylko „immakulistom”, ale i całym uniwersytetom⁸.

⁵ F. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexanders V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des vierzehnten Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestretes*, „Franziskanische Studien”, Beiheft 9 (1925), s. 264—266.

⁶ S. Hesek, *Philosophia Petri Nigri O. P. (Dissert.)*, Ruzemberok 1920, s. 110.

⁷ P. Feret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen-âge*, t. 4, Paris 1897, s. 56.

⁸ Np. na Uniwersytecie Paryskim jeszcze w r. 1387 wykluczono dominikanów

Nie należy też tracić z oczu dużego znaczenia, jakim cieszyły się aż w głąb XVI w. — i to bardziej jeszcze poza Paryżem niż w nim samym — sławne „articuli parisienses”, czyli potępienie dwustu kilkunastu tez filozoficznych i teologicznych dokonane przez biskupa Paryża w r. 1277 i pilnie strzeżone przez niektórych potomnych jako teologiczna norma negatywna. Wśród tez wówczas potępionych znajdowało się szereg twierdzeń Tomasza. Oczywiście przeciwnicy tomizmu i dominikanów skwapliwie tę sytuację wykorzystywali⁹, a tomiści czynili wszystko, aby Tomasza oczyścić i uchrześcijaniać choćby na siłę jego rzekomy arystotelizm. Stąd rodzą się tendencje u zwolenników Tomasza do upraszczania i banalizacji jego poglądów, w celu usunięcia z nich wszelkich śladów i pozorów „nieortodoksyjności”, oraz do tworzenia „chrześcijańskiego arystotelizmu”; do spraw tych jeszcze powrócimy.

Wobec wzmagającego się w XV w., głównie dzięki wysiłkom Jana Gersona i pod wpływem devotio moderna, nurtu „nowej teologii” malała atrakcyjność teologii tomistycznej i innych teologii tradycyjnych, którym zarzucano zbyt ścisły związek z racjonalistyczną techniką scholastyczną. Jeden z czołowych koryfeuszów tej „nowej teologii” Piotr z Ailly oskarża Tomasza nie o co innego, jak właśnie o zbyt filozofizm w teologii¹⁰. Ponadto, wyciskające swe piętno na jesieni średniowiecza herezje Wyklifa, Hieronima z Pragi i Jana Husa usiłowano wyjaśniać, wskazując na realizm filozoficzny jako na jedną z głównych przyczyn tych nurtów. Stwarzało to z jednej strony podłoże podatne dla rozwoju tendencji nominalistycznych wśród ockhamistów i recepcję ockhamizmu przez teologów, z drugiej zaś strony było jednym więcej oskarżeniem przeciw tomizmowi, w którym upatrywano jeden z bastionów myśli realistycznej¹¹.

Pogłębieniu refleksji filozoficznej w obrębie poszczególnych tradycyjnych szkół nie sprzyjało też tak powszechne w późnym średniowieczu dążenie do unikania skrajnych rozwiązań (via media) i do zajmowania

z uniwersytetu właśnie z powodu ich postawy wobec Niepokalanego Poczęcia: F. Ehrle, op. cit., s. 154.

⁹ P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. 10, cz. 6: *La cosmologie du XVe siècle. École et universités du XVe siècle*, Paris 1959, s. 128—129.

¹⁰ Duhem (op. cit., s. 24) w ten sposób cytuje Piotra z Ailly: „[Saint Thomas] en plusieurs lieux de sa doctrine [...] a donné dans l'erreur parce qu'il a trop souvent appliqué les principes de la Philosophie [...] aux conclusions de la Théologie. En effet, comme l'enseigne Saint Augustin, les théologiens ne doivent pas parler comme les philosophes” (*Tractatus ex parte Universitatis [...] pro causa fidei contra quemdam fr. Joannem de Montesono*, III, [ku końcowi], [W:] Joannis Lauonii, *De varia Aristotelis in Academia Parisiensis fortuna [...]*, Lutetiae Paris 1662, s. 95—96).

¹¹ Duhem, op. cit., s. 144.

stanowisk, za którymi opowiada się większość powag (communis opinio). Dlatego też w łonie samego tomizmu nie tak bardzo ceniono sobie najbardziej twórcze osiągnięcia samego św. Tomasza, lecz właśnie to, w czym Tomasz był zgodny z innymi powagami i dzięki czemu teologia spekulatywna Tomasza mogła uchodzić za najdoskonalszy wyraz communis opinio. Tendencja do utożsamiania tomizmu z communis opinio była wówczas istotnie dość rozpowszechniona; znajdujemy ją u Pica della Mirandola¹², u Amploniusza¹³ albo u Pedra Garciasa, o którym powiada Carreras: „la via commùn [...] tiende a identificar con la via tomista”¹⁴. Upowszechniające się dążenie do uczynienia z tomizmu prawdziwej via communis i upatrywanie w nim najwłaściwszej, a zarazem zgodnej z chrześcijaństwem interpretacji Arystotelesa przyczyniają się do powolnego usypiania i zamierania tego, co stanowi właściwą, swoistą i twórczą myśl filozoficzną Tomasza.

U tych dominikanów, którzy patrzą wówczas głębiej i wnikliwiej, przejawia się wyraźna świadomość kryzysu myśli tomistycznej i konieczności jej naprawy. Kajetan nie wydaje korzystnej opinii o współczesnym sobie tomizmie włoskim; mówi o nim, że wegetuje, że „doctrina haec in Italia satis dormit”¹⁵, i dlatego, już jako profesor w Pawii (1497), nawołuje do odrodzenia tomizmu¹⁶, który w latach osiemdziesiątych XV w. nie cieszył się zbyt dużym uznaniem w środowisku padewskim¹⁷. Około r. 1500 Jan Winkel de Hallis OP pisze, że z wyjątkiem Kolonii i ośrodków hiszpańskich odejście od św. Tomasza jest wówczas powszechne¹⁸.

Jak przedstawiała się ta sytuacja w rzeczywistości? Aby w rozważa-

¹² Dulles (A. Dulles), *Princeps Concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, Cambridge (Mass.) 1941, s. 39) tak cytuje Pica: „[...] the common way [...] that is the way of Scotus, Bonaventura, and of all the Scotists and practically all the nominalists [...] since it seems to me that Thomas himself follows this way. I said, 'Thomas and the common way', calling the common way of the theologians that which is now commonly held at Paris [...]”.

¹³ Benary (F. Benary, *Zur Geschichte der Stadt und der Universität Erfurt am Ausgang des Mittelalters*; 3: *Via antiqua und Via moderna auf den deutschen Hochschulen des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung der Universität Erfurt*, Gotha 1919, s. 63—64) nazywa Amploniusza „aposterioristischer Thomist”.

¹⁴ F. i J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, t. 2, Madrid 1943, s. 561.

¹⁵ We wstępie do komentarza do *Ia IIae*; cytowane przez: H. Wilms, *Der kölnner Universitätsprofessor Konrad Köllin* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschlands, 39), Köln—Leipzig, 1941, s. 49.

¹⁶ Wilms, op. cit., s. 47.

¹⁷ C. Dionisotti, *Ermolao Barbaro e la fortuna di Suiseth*. [W:] *Medio evo e Rinascimento. Studi in onore di Br. Nardi*, t. 1, Firenze 1955, s. 228: „Tommaso [...] in quel momento a Padova tenuto in minor conto”.

¹⁸ P. A. Walz, *De magistri Gerardi de Elten O. P. Lectura super I partem Summae S. Thomae*, „Analecta S. Ordinis Fratrum Praedicatorum”, 31 (1923), s. 563.

niach naszych trzymać się jak najbliżej faktów przytoczymy szereg dat, dotyczących zarówno poszczególnych etapów w utrwalaniu się tomizmu w różnych środowiskach, jak i kolejno powstających na przestrzeni XV w. komentarzy, opracowań i wstępów do pism św. Tomasza. Zgodnie z tym, co zostało już powiedziane, samo zestawienie tych dat i faktów niewiele nam jeszcze mówi o typie i wartości refleksji filozoficzno-teologicznej ówczesnych tomistów, ale rozważania nasze nad studiami dominikańskimi dotyczącymi spuścizny doktrynalnej Tomasza sprowadza do konkretnych czasowo-przestrzennych uwarunkowań.

1

Z licznych prac M. Grabmanna wynika, że w XIII i XIV w. w różnych środowiskach dominikańskich *Summa theologiae* św. Tomasza nie była w zapomnieniu; studiowano ją mniej lub bardziej gruntownie i intensywnie¹⁹. Dla XV w. następujące zestawienie dat jest znamienne i pouczające. Pierwszy zespół tych dat dotyczy Paryża:

1403:

dominikanie wyłączeni z Uniwersytetu Paryskiego w 1387 r. „wracają” do klasztoru św. Jakuba; dominikanie ci są orientacji albertystycznej: „supervenerunt quidam albertistae”²⁰;

1407—1437:

albertyści dzierżą w Paryżu stanowisko dominujące aż do r. 1437, daty wygnania Anglików²¹;

1437—1464:

tomiści jedynie wegetują i nie wydają wybitniejszych postaci; najwybitniejszy z nich Jan Heynlin w r.

1464:

opuszcza Paryż jako „ostatni tomista” i udaje się do Tybingi i Bazylei²². Po wyjeździe Heynlina tomizm w Paryżu znajduje się w upadku, który trwa aż do początku XVI w., kiedy to ożywia go przybywający z Belgii Piotr Crockert, który wśród swoich uczniów liczy też Franciszka Vittorie; stąd to działalność Crockerta wpłynęła pośrednio na renesans tomizmu w Hiszpanii²³.

Wiele faktów wskazuje na to, że w interesującym nas czasokresie punkt ciężkości rozwoju (przynajmniej rozwoju instytucjonalnego!) tomizmu ustala się w Kolonii. Oto kilka dat ilustrujących dzieje tomizmu w tym środowisku:

¹⁹ Tamże, s. 84.

²⁰ Ehrle, op. cit., s. 154—155.

²¹ Tamże, s. 153.

²² Dulles, op. cit., s. 38.

1424:

dominikańskie studium kolońskie opowiada się za doktryną św. Tomasza, choć albertyzm nie zostaje przez to wykluczony lub nadmiernie ograniczony²⁴;

1464—1525:

to okres rozkwitu dominikańskiego studium kolońskiego, które zostaje zresztą wcielone do uniwersytetu²⁵; często wykładano tu w tym okresie *Summę teologii*;

1483:

generał zakonu kaznodziejskiego Salvus Cosetta zarządza, aby we wszystkich klasztorach dominikańskich codziennie wykładano *Summę teologii* św. Tomasza; studium kolońskie ściśle przestrzega tego zarządzenia²⁶.

Historycy uniwersytetów zgodnie stwierdzają, że w wielu uniwersytetach dominikanie i tomiści (notabene znaczenie nazwy „tomista” zarówno dziś, jak i niegdyś było bardzo nieokreślone; np. tomistów z bursy Montana w Kolonii nazywano „neotherici”²⁷) tkwią u początków instalującej się w tych ośrodkach *via antiqua*. I tak:

1476:

dominikanie przybywają do Heidelbergu i tamtejsze studium dominikańskie zostaje wcielone do uniwersytetu²⁸;

1478:

dominikanie i tomiści kolońscy Baltazar z Bingen (de Pingvia) i Jan Sartorius z Lingen (de Linghe) występują i są szczególnie aktywni przy fundacji uniwersytetu w Kopenhadze²⁹;

1481:

ci sami mistrzowie wszczepiają tomizm w młody uniwersytet w Gryfii, gdzie przedtem dominował chyba szkotyzm³⁰;

²³ Wilms, op. cit., s. 47.

²⁴ G. M. Löhr, *Die Kölner Dominikanerschule vom XIV bis zum XVI Jahrhundert*, Köln 1948, s. 18.

²⁵ Tamże, ss. 19, 70.

²⁶ Wilms, op. cit., s. 47; Walz, op. cit., s. 562; G. M. Löhr, *Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden XV Jahrhundert — nach den Angaben des P. Servatius Fanckel O. P.* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, 31), Leipzig 1926, s. 20.

²⁷ Benary, op. cit., s. 47—48.

²⁸ G. M. Löhr, *Die Dominikaner an den deutschen Universitäten am Ende des Mittelalters*, [W:] *Mélanges Mandonnet*, t. 2, Paris 1930, s. 411.

²⁹ Ehrle, op. cit., s. 217; Weiler, op. cit., s. 75.

³⁰ Ehrle, op. cit., s. 226; Weiler, op. cit.; na s. 75 cytuje następujący tekst: „et extunc incipit hic vigere via beati Thome, quam doctrinarunt hic primum prefati magistri” (E. Friedländer, *Aeltere Universitäts-Matrikel, II. Universität Greifswald*, t. 1 (1456—1645), Leipzig 1893, s. 80).

1490:

św. Tomasza nazywa się w uniwersytecie gryfijskim *doctor noster* ³¹;

1502:

Uniwersytet lipski wprowadza wykłady uniwersyteckie komentujące pisma św. Tomasza, zrazu jednak *Sentencie*, a dopiero znacznie później *Summę* ³²;

1504:

Walenty von Engelhard wprowadza w kolońskim Montanum szereg przepisów, z których pierwszy zarządza, że w Collegium Montanum ma być stale wykładana doktryna Tomasza ³³;

1507:

w Wittenberdze wykłady na wydziale artium odbywają się „per duas opiniones celeberrimas”, to znaczy w duchu szkotystycznym i tomi-
stycznym ³⁴.

Trzeba tu zaznaczyć, że bliższe zapoznanie się z treścią kryjącą się za tymi datami jest ważne z uwagi na zrozumienie dalszych i bliższych przyczyn tego zjawiska, którym jest tak zwana scholastyka protestancka, zakorzeniająca się później na uniwersytetach niemieckich. Z przytoczonych faktów wynika, że w Niemczech przez cały w. XV powaga Tomasza stale wzrasta, że *auctoritas* w pełnym słowa tego znaczeniu staje się on dopiero w tym właśnie okresie w Kolonii i że z końcem XV i z początkiem XVI w. tomizm przeżywa swe „odrodzenie” zarówno w środowiskach niemieckich, jak i w niektórych włoskich, hiszpańskich i w Paryżu. W tym też czasie zaczyna się pojawiać szereg wydań dzieł Tomasza, Alberta i pseudo-Alberta ³⁵.

2

Drugą potrzebną dla naszych rozważań i pouczającą listą dat jest wykaz następujących po sobie kolejno w okresie, którym się zajmujemy ustnych wykładów i utrwalonych w piśmie komentarzy do pism św. Tomasza. Zestawienie to nie jest oczywiście kompletne ale zawiera ono dane faktograficzne niezbędne dla dalszych dociekań, zmierzających do odtworzenia losów tomizmu w epoce styku średniowiecza i nowożytności. W liście występują chronologicznie nazwiska tych, którzy wykorzystywali i studiowali spuściznę Tomasza.

³¹ Weiler, op. cit., s. 110, nota 9.

³² Ehrle, op. cit., s. 207–208.

³³ F. J. von Bianco, *Die alte Universität Köln und die spätern Gelehrten-schulen dieser Stadt [...]*, I, 1: *Die alte Universität Köln*, Köln 1856, s. 266.

³⁴ Ehrle, op. cit., s. 232, nota 4.

³⁵ Carreras (op. cit., s. 579) podkreśla ten fakt w odniesieniu do Hiszpanii.

1419:

wedle utrwalonej od XV w. tradycji św. Wincenty Ferreriusz († 1419), jeden z największych kaznodziejów swego wieku, miał zawsze wozić ze sobą *Summę teologii* Tomasza, której egzemplarz wypełniał glosami marginesowymi³⁶; w notatkach tych wyrażał swoje poglądy: był np. wbrew panującej w zakonie opinii immakulistą³⁷, dawał wyraz pewnemu anty-filozofizmowi i swoistym zapatrywaniom w zakresie antropologii³⁸;

1431:

przed tym rokiem, który jest rokiem jego śmierci, Henryk z Gorkum pisze w Kolonii swój znakomity wstęp do *Summy*; w ten sposób Henryk jest pierwszy w rzędzie wybitnych komentatorów św. Tomasza, a Lambert de Monte mówi o nim jako o „Sancti Thomae interpres fidelissimus”³⁹;

1444:

Jan Capreolus († 1444), rektor studium dominikańskiego w Tuluzie (stąd nazywany Tolosanus), pisze w latach 1409—1432 swe *Defensiones theologiae S. Thomae*, będące komentarzem Tomaszowego *Komentarza do Sentencji*⁴⁰; Ehrle podkreśla, że dopiero dzięki Capreolusowi szkoła tomistyczna zaczyna nabierać rozgłosu⁴¹, będąca wówczas w upadku w Paryżu i gdzie indziej;

1464—1467:

Laurentius Gervasii z Limoges wykląda w Kolonii i pisze *Declaratio articulorum Summae S. Thome*, czyli tak zwane *Copulata* do całej *Summy*⁴²;

1468:

Jan Tinctoris († 1468) pisze w Kolonii kwestie do *Summy*⁴³;

³⁶ M. Garcia Miralles, *San Vicente Ferrer, anotador de Santo Tomás*, „Rivista Española de Teología”, 15 (1955), s. 445—446.

³⁷ Tamże, s. 457.

³⁸ S. Brettelle, *San Vicente Ferrer und sein literarischer Nachlass (Dissert.)* Münster i. W. 1924, s. 181—185. Sw. Wincentego interesowała też semantyka i logika, a w swoim *De suppositionibus* logika nazywa artifex intellectualis: I. Thomas, *Saint Vincent Ferrer's De suppositionibus*, „Dominican Studies”, 5 (1952), s. 98.

³⁹ Weiler, op. cit., ss. 73—74, 112.

⁴⁰ Feret, op. cit., s. 331—332.

⁴¹ Ehrle, op. cit., s. 262—264; dwukrotnie był Capreolus w Paryżu, w 1407 i 1411: K. Forster, *Die Verteidigung der Lehre des Heiligen Thomas von der Gottesschau durch Johannes Capreolus* (Münchener theologische Studien, II, 9), München 1955, ss. 2—3.

⁴² Wilms, op. cit., s. 48; Löhr, *Die Dominikaner...*, s. 405—406; G. M. Löhr, *Die kölnen Dominikanerschule...*, s. 80.

⁴³ Wilms, tamże.

1468:

Jerzy Scholarios († 1468) zwany Gennadios, opierając się na dorobku tomistów greckich (w XIV w. tłumaczy na grekę pisma św. Tomasza dominikanin grecki Manuel Calecas († 1410)) komentuje i przekłada wiele dzieł Tomasza; tą drogą znajomość *Summy* przedostaje się w XVI w. do Kijowa, do tamtejszej szkoły teologicznej założonej przez Piotra Mohylę⁴⁴. Korespondencja dominikanina greckiego Andrzeja z Rodos z Bessarionem świadczy o tym, jak głęboka była znajomość Tomasza u ówczesnych Greków⁴⁵;

1473:

związany ze środowiskiem wiedeńskim Leonard de Valle Brixiensi († 1473), uczeń Henryka z Gorkum lub Jana Tinctorisa komentuje Tomasza⁴⁶;

1476:

Michał z Lille (de Insulis) wykląda w Kolonii *Pars Ia IIae Summae*⁴⁷;

1480:

Jan Versor († ok. 1480) i działający w kolońskiej Bursa Corneli wersoryści przyczyniają się do rozpowszechniania popularyzujących komentarzy tomistycznych⁴⁸;

1485:

Klemens de Soutenaerde pisze swoje *Conclusiones super Ia IIae et IIIa Thomae de Aquino*⁴⁹;

1490:

uczeń Gerarda de Monte Kacper Grünwald, w 1488 rektor uniwersytetu we Fryburgu, wykląda we Fryburgu i w Rostocku *Summę teologii*⁵⁰;

1491:

Didacus (Diego) de Deça, inkwizytor i wielki protektor Krzysztofa Kolumba⁵¹, wprowadzający do Salamanki Capreolusowską interpretację tomizmu pisze komentarz do całej *Summy*⁵²;

⁴⁴ M. Jugie, *Georges Scholarios et Saint Thomas d'Aquin*, [W:] *Mélanges Mandonnet*, t. 1, Paris 1930, s. 423—440.

⁴⁵ E. Candal, *Andreae Rhodiensis O. P. inedita ad Bessarionem epistula (De divina essentia et operatione)*, „*Orientalia christiana periodica*”, 4 (1938), s. 331—371.

⁴⁶ Weiler, op. cit., s. 74.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Duhem, op. cit., s. 148.

⁴⁹ Weiler, op. cit.

⁵⁰ Tamże; Walz, op. cit., s. 85; Ehrle, op. cit., s. 208—209; Löhr, *Die Dominikaner...*, s. 414.

⁵¹ Walz, op. cit., s. 563.

⁵² Carreras, op. cit., s. 571—574; A. Michelitsch, *Kommentatoren zur Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin* (Thomistenhefte 2, Theologische Reihe 1), Graz und Wien 1924, s. 7; pełniejszy tytuł wydania: *Defensorium doctoris*

1498:

Girolamo Savonarola († 1498) działający we Florencji w klasztorze San Marco, zaprzyjaźniony z Janem Pico della Mirandola, zaliczany jest przez Kajetana do najlepszych znawców Tomasza⁵³; jego *Trionfo della Croce* to streszczenie z *Summa contra gentiles*⁵⁴;

1492—1501:

Dietrich z Süstern wyklada w Kolonii *Summę*⁵⁵;

1504:

Piotr Nigri († przed 1504) nauczający między innymi w Ingolstadt, a przy końcu życia w Budzie, pisze dedykowany Maciejowi Korwinowi *Clypeus thomistarum*, w którym idzie nie tyle za samym Tomaszem, lecz syntetyzuje różnego typu tomizmy⁵⁶; wykorzystuje go Piotr Crockert⁵⁷;

1507:

Konrad Koellin, nauczca w Heidelbergu i tu pod wpływem studium Capreolusa, w jego duchu komentuje *Summę* (Capreolus komentuje *Sentencje*!)⁵⁸;

1507:

współcześnie z Koellinem pisze Kajetan (Tomasz de Vio) swój wielki komentarz do *Summy*, będący owocem jego wieloletnich wykładów, dotyczących *Summy teologii*; komentarz ten jest znamieny dla epoki i dominują w nim zagadnienia etyczne⁵⁹;

angelici S. Thomae Aquinatis contra invectivas Matthiae Dorinck in replicationibus contra Paulum Burgensem [...] super Bibliam, Hispoli, Meynardi Ungut Alemanni et Stanislai Poloni.

⁵³ Obok Piotra z Bergamo, autora *Tabula aurea* i Jana Capreolusa: E. di Rovasenda, *Savonarola moralista — mistico — profeta*, [W:] *Studi Savonaroliani*, t. I—III, Ferrara 1952—1953, s. 88—89.

⁵⁴ C. Carbonara, *Savonarola Girolamo*, [W:] *Enciclopedia filosofica*, t. 4, Venezia—Roma 1957, kol. 329.

⁵⁵ Wilms, op. cit., s. 48.

⁵⁶ Heseke, op. cit., ss. 7—12, 110; B. Iványi, *Bilder aus der Vergangenheit der ungarischen Dominikanerprovinz unter Benutzung des Zentralarchivs des Dominikanerordens in Rom*, [W:] *Mélanges Mandonnet*, t. 2, Paris 1930, s. 460—464.

⁵⁷ K. Feckes, *Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin „De ente et essentia“ im Lichte seiner Kommentare*, [W:] *Aus der Geisteswelt des Mittelalters...*, t. 1, Münster i. W. 1935, s. 676.

⁵⁸ Wilms, op. cit., s. 54 i passim; M. D. Chenu, *Koellin Conrad*, [W:] *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 8, cz. 2, kol. 2370—2372; trudno się zgodzić z Löhrem (*Die kölnische Dominikanerschule...*, s. 112), że Koellin jest autorem pierwszego drukowanego komentarza do *Summy*: por. przypis 52.

⁵⁹ Ehrle, op. cit., s. 208; Chenu, op. cit., kol. 2370; J. F. Groner, *Kardinal Cajetan, eine Gestalt aus der Reformationszeit*, Fribourg—Louvain 1951, ss. 58 i 60.

1508:

podobną, uderzającą przewagę problematyki moralnej znajdujemy u Serwacego Fanckela († 1508), po którym pozostały liczne kazania na tematy zawarte w *Ila Ilae Summy* ⁶⁰;

1508:

Piotr Piscatoris († 1508) umacnia tomizm w Louvain ⁶¹;

1509:

wykorzystujący Capreolusa i Piotra Nigri, a zarazem zainteresowany głównie logiką (co będzie później znamienne dla wielu odmian tomizmu, między innymi dla studium Tomasza w XVI w. w Wittemberdze) Piotr Crockert jest głównym sprawcą renesansu tomizmu w Paryżu; uczniem jego i Dydaka de Deça jest Franciszek Vittoria ⁶²;

1516:

Wincenty Theodoricus komentuje w Louvain III cz. *Summy* ⁶³;

1520:

Jan Hoppe i Kornel de Snecis wykładają Tomasza w Rostocku ⁶⁴;

1524:

Franciszek Silvestris z Ferrary, który obok Kajetana i Piotra Crockerta wyznacza odrodzenie tomizmu u progu XVI w. ⁶⁵, kończy swój komentarz do *Summa contra gentiles* ⁶⁶.

Przytoczony tu materiał faktyczny, z całą pewnością zresztą niekompletny, uderza swym bogactwem i różnorodnością. U historyka filozofii rodzi się jednak niepokojące pytanie: do jakiego stopnia w tym całym wysiłku komentatorskim dokonuje się istotne pogłębienie refleksji filozoficzno-teologicznej, mającej swój określony wyraz w dziele Tomasza, a do jakiego nie wychodzi się poza tomizm „szkolny” w ujemnym słowa tego znaczeniu, co więcej deformujący najistotniejsze osiągnięcia refleksji metafizycznej św. Tomasza? Na marginesie przytoczonych dat

⁶⁰ G. M. Löhr, *Die theologischen Disputationen...*, s. 3; Michelitsch (op. cit., ss. 4—12, 28, 48, 141—151, 163, 166) podaje komentarze napisane w XV w. do całości *Summy teologii* (5), do cz. I (3) i do *Ila Ilae* (6).

⁶¹ Walz, op. cit., s. 85.

⁶² Feckes, op. cit., s. 675—676; Carreras, op. cit., s. 574; Wilms, op. cit., s. 47; poprzez Franciszka Vitorię zakorzenienia się tomizm w Hiszpanii, gdzie powstaną później wielkie komentarze *Summy* Bartłomieja Mediny i Dominika Bañeza (Walz, op. cit., s. 85).

⁶³ Walz, op. cit.

⁶⁴ Ehrle, op. cit., s. 209.

⁶⁵ Carreras, op. cit., s. 574.

⁶⁶ M. H. Laurent, *Introductio: Le Commentaire de Cajetan sur le „De Anima”*, [W:] Thomas de Vio Cardinalis Caietanus (1469—1534), *Scripta philosophica. Commentaria in „De anima Aristotelis”*, 1, ed. P. I. Coquelle, Romae 1938, s. XLIX.

i nazwisk poczynimy w drugiej części tego studium kilka uwag rzeczowych⁶⁷.

II

Wiele czynników złożyło się na to, że tomizm w ciągu XV w. — a co za tym idzie i w epoce nowożytnej — gubi swą ostro zarysowującą się u samego Tomasza swoistość filozoficzną (banalizuje się, tępieje jego filozoficzny „pazur”) i ustępuje coraz bardziej miejsca tak zwanemu chrześcijańskiemu arystotelizmowi, który zgodnie z powszechną opinią jest tym samym co tomizm. Rozważmy niektóre aspekty tych ważnych dla dziejów myśli europejskiej procesów; ich zrozumienie pozwoli nam lepiej wniknąć w sytuację filozoficzną współczesności.

1

a) Nie należy tracić z oczu faktu, że u dominikanów w interesującym nas okresie bynajmniej nie uprawia się wyłącznie tomizmu. Obok Tomasza można wymienić przynajmniej trzy powagi zakonne, do których się nawiązuje i na które się wciąż powołuje: Albert Wielki (którego myśl dominuje przez długi czas w Paryżu i poważnie współzawodniczy z tomizmem w Kolonii⁶⁸), Durandus (przez niego np. orientacja nominalistyczna wkracza do uniwersytetu w Alcalá; wykorzystuje go Erazm z Rotterdamu) i Piotr z Tarantazji. Trzeba też pamiętać, że w tym okresie dominuje w zakonie kaznodziejskim chęć godzenia tych powag między sobą, nie zaś zaostrzania występujących między nimi różnic doktrynalnych. Prowadziło to oczywiście do stępienia tego, co filozoficzne, najbardziej osobiste u każdego z tych teologów.

Ten swoisty wewnątrzzakonny irenizm występuje w sporach tomistów z albertystami w Kolonii. Wprawdzie albertyści (np. Heimeryk de Campo) podkreślają różnice między obu „obozami”, ale z biegiem czasu dominujące znaczenie zdobywają tomiści (Gerard de Monte i inni), u których wysuwa się na czoło właśnie concordia; jakże znamienny pod tym wzglę-

⁶⁷ Pomijamy tu wiele zagadnień szczegółowo-erudycyjnych, dotyczących dziejów komentarzy do poszczególnych pism św. Tomasza. Np. na temat ciekawej historii komentarzy do *De ente et essentia* zob. Feckes, op. cit. oraz prace W. Seńki, które ukazały się w „Mediaevalia Philosophica Polonorum” (*Les manuscrits des commentaires d'Armand de Bellovisu, de Gérard de Monte et de Jean Versor sur le „De ente et essentia”, nr 2; Les commentaires anonymes du XV^e s. sur le „De ente et essentia” de saint Thomas d'Aquin, nr 3*).

⁶⁸ Por.: G. Meersseman, *Geschichte des Albertismus*, t. 1, Paris 1933; t. 2, Roma 1935.

dem jest tytuł jednego z traktatów Gerarda: *Tractatus ostendens concordiam S. Thomae et venerabilis domini Alberti in multis in quibus dictantur esse contrarii*⁶⁹.

b) Ale ta szczególna concordia dominikańska jest tylko odbiciem ogólnej ówczesnej tendencji irenistycznej i klimatu „godzenia przeciwnieństw”, tak charakterystycznych dla programu „nowej teologii”; zarówno u Piotra z Ailly i u Jana Gersona, jak i u Mikołaja z Kuzy lub w devotio moderna motyw ten odgrywa poczesną rolę. Z tą postawą irenistyczną idzie w parze wyraźny lęk przed wszystkim, co mogłoby się przyczynić do jakiegokolwiek rozłamu; stąd właśnie wzmożone znaczenie opinio communis i rola, jaką spełniają articuli parisienses⁷⁰. W ten klimat zostają wciągnięci i tomiści. Pouczające pod tym względem jest wzajemne ustosunkowanie się tomistów i szkotystów; wywiązują się tu najczęściej zaciekle polemiki, w wyniku których wyznawcy Tomasza, nie zdając sobie z tego sprawy, przejmują od swych przeciwników zarówno terminologię, jak i pewne koncepcje filozoficzne⁷¹. Ale niekiedy dochodzi wprost do tomistyczno-szkotystycznego sojuszu; nie tylko „princeps concordiae” Pico della Mirandola usiłuje wykazać zgodność między Tomaszem i Szkotem⁷², lecz i wybitniejsi tomiści, tacy jak Koellin lub Piotr Nigri,⁷³ sprzymierzają się ze szkotystami, aby tworzyć wspólny front w walce z via moderna.

Te pozornie czysto taktyczne manewry miały niezmiernie głęboko sięgające następstwa w płaszczyźnie czysto filozoficznej. Jest zasługą Gilsona⁷⁴, że wykazał, jak przemożny wpływ wywarł na Kajetana Duns Szkot (a może i Henryk z Gandawy i Idzi Rzymianin?) na odcinku Kajetanowego rozróżnienia esse essentiae i esse existentiae oraz na wprowadzenie takich pojęć, jak esse actualis existentiae lub essentia irrecepta; wszystko to ma swe źródło w braku zrozumienia dla Tomaszowego actus essendi⁷⁵, co Kajetanowi i Capreolusowi zarzucał już Bañez. Gilson znakomicie określa postawę Kajetana wobec metafizyki Tomasza: „Caje-

⁶⁹ Du hem, op. cit., s. 151.

⁷⁰ Np. w aktach oficjalnych Uniwersytetu Kolońskiego podkreśla się, że się niczego nie głosi, co szłoby po linii Articuli: von Bianco, op. cit., Anlagen, s. 37.

⁷¹ Laurent, op. cit., s. XV—XVI.

⁷² Dulles, op. cit., s. 53.

⁷³ Heseke, op. cit., s. 48—49; Wilms, op. cit., s. 31.

⁷⁴ E. Gilson, *Cajetan et l'existence*, „Tijdschrift voor filosofie”, 15 (1953), s. 267—286; tenże, *Cajetan et l'humanisme théologique*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge”, 1955, s. 113—136.

⁷⁵ Por.: L. Kuc, *Istota a istnienie w Komentarzu Kajetana do „De ente et essentia” św. Tomasza z Akwinu — streszczenie*, [W:] *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na KUL...*, Poznań 1956, s. 173—186.

tan donne de légers coups de pouces à certaines positions thomistes”⁷⁶. Sprawa jest jednak fundamentalna; te nakładające się na siebie, drobne przestawienia w rozumieniu terminów prowadzą ostatecznie do jednego z najważniejszych wydarzeń w dziejach filozofii nowożytnej, do zagubienia perspektywy istnienia w metafizyce. Trud badań historycznych nad tekstami XV i XVI w. pozwala nam śledzić etapy długotrwałego porodu esencjalizmu nowożytnej myśli europejskiej.

c) Nie należy też przeoczać faktu, że wzmagający się praktycyzm sprawiał, iż zarówno zakon, jak i Kościół potrzebowali stosunkowo prostej, przekonywającej, łatwo przyswajalnej doktryny, a nie tyle głębi, krytycyzmu i twórczej, osobistej refleksji. Tu zdaje się tkwić głębokie źródło różnorodnych dążeń do upraszczania, do dostarczania ułatwień dydaktycznych, do banalizacji i spływania wielkich problemów; prowadzić to musiało i do letargu niejednego z podstawowych zagadnień filozoficznych. Wskażmy na kilka przykładów zaczerpniętych z piśmiennictwa filozoficzno-teologicznego XV w. Oto poczytne jeszcze z końcem XVI w. podręczniki, ukazujące się pod nazwiskiem Jana Versora, przedstawiają myśl św. Tomasza pozbawioną często elementów najbardziej twórczych⁷⁷. Pisane wówczas concordantiae usiłują bądź to sprowadzić do minimum rzeczywiste niezgodności treściowe pomiędzy poszczególnymi pismami Tomasza (np. Gerard de Monte w taki właśnie sposób „uzgadnia” *Summę teologii* z komentarzem do *Sentencji*)⁷⁸, bądź też usilnie doszukiwać się zgodności między różnymi interpretacjami myśli św. Tomasza (np. u Henryka z Gorkum⁷⁹). Duhem zwraca uwagę, że powstałe w Kolonii zbiory sentencji z Alberta i Tomasza pomijają właśnie to, co u tych autorów najwartościowsze, a co Duhem nazywa „les germes féconds”⁸⁰. Jest jasne, że do pogłębienia i rozwinięcia koncepcji Tomaszowych nie mogły się przyczynić obficie wówczas publikowane i szeroko rozchodzące się

⁷⁶ E. Gilson, *Cajetan et l'existence...*, s. 281; zdaniem Gilsona (*Cajetan et l'humanisme...*, s. 116), dusza ludzka, podobnie jak wszelka substancja, istnieje, wedle Kajetana, nie dzięki pozytywnemu aktowi istnienia, lecz wskutek pewnej „inercji metafizycznej”.

⁷⁷ Ciekawe są wyniki rozprawy magisterskiej (KUL) S. Zofii Dembowskiej, zestawiającej komentarz Versora do *De anima* z tym samym komentarzem Tomasza; Duhem, op. cit., s. 113–115.

⁷⁸ Gerard nie uwzględnia tu zupełnie ewolucji poglądów Tomasza: *Decisionum S. Thomae, quae ad invicem oppositae a quibusdam dicuntur, Concordantiae anno 1456 editae per Gerardum de Monte*, ed. G. Meersseman, Roma 1934, s. 11–13.

⁷⁹ Weiler, op. cit., s. 118 i nota 22.

⁸⁰ Chodzi tu np. o *Sententiae uberiores ex scriptis b. Thome et vener. Alberti super octo libros phisicorum*, w których na odcinku teorii ruchu (w próżni!) pomija się właśnie to, co Tomasz wniósł najcenniejszego w tę problematykę (załączek pojęcia masy): Duhem, op. cit., s. 153, 156–157, 162.

różnego rodzaju „bryki” (np. *Copulata* Lamberta de Monte⁸¹), upraszczające „arystotelesowsko-tomistyczne” podręczniki (np. *Expositiones textuales* pochodzące z kolońskiego Montanum⁸²) lub wyciągi z pism Tomasza⁸³. Znamienny jest także od tej właśnie strony komentarz do *Metafizyki* Arystotelesa cieszącego się wielką powagą u dominikanów Dominika z Flandrii, który wyjaśniając tekst Arystotelesa w duchu Tomasza, przy zagadnieniu substancji pomija właśnie te Tomaszowe definicje substancji, które filozoficznie są najważniejsze i najbardziej twórcze!⁸⁴

Nic dziwnego, że w takim kontekście musiały zacząć się pojawiać i rozprzestrzeniać spaczenia w podstawowych dla tomizmu koncepcjach filozoficznych. Objawiły się one, jak widzieliśmy już, w fundamentalnym dla teorii bytu problemie istoty i istnienia (rozumiejąc niezgodnie z intencjami Tomasza zarówno istotę, jak i istnienie, zaczęto bardziej akcentować realną różnicę między tymi elementami bytu niż ich rzeczywiste zespolenie w każdym bycie, który nie jest czystym aktem), a także w hylemorfizmie i jego rozlicznych zastosowaniach (rozwijając najczęściej sam hylemorfizm, nie zespalać go dostatecznie z teorią możliwości i aktu, której jest tylko jednym z zastosowań). W zakresie antropologii filozoficznej niedorozwinięty hylemorfizm musiał prowadzić do wielu spaceń na odcinku problemów wielości form i jednostkowienia. W XV w. zagadnienia te nabrały szczególnej aktualności jako podłoże filozoficzne dwóch zwłaszcza problemów teologicznych, które rozpały ówczesnych teologów; były nimi Niepokalane Poczęcie Panny Maryi i Krew Chrystusa (czy mogły pozostać jej relikwie i czy należy jej się kult?). Z powodu braku miejsca nie sposób rozwinąć tu tych ciekawych i bogatych tematów.

Staje się jednak dla nas jasne, że teologia spekulatywna, a co za tym idzie i filozofia tomistyczna, pozbawiane stopniowo najważniejszych pod względem zaczynu twórczego elementów treściowych przestają pociągać z biegiem czasu umysły skłonne do żywszej i samodzielnej refleksji. Nie można się więc dziwić, że również i z tych powodów rosła do tomizmu niechęć, podobnie zresztą jak i do innych kostniejących wskutek praktycyzmu lub ambicji zakonnych kierunków „szkolnych”. Ale zdarzają się w epoce, która nas interesuje, i to wśród tych, których zalicza się do obozu humanistów, tacy, którym dane było sięgać ku samym tekstom mistrza, a nie zadowalać się podręcznikami, skrótami i wyciągami. I dla-

⁸¹ Tamże, s. 152—153.

⁸² Von Bianco, op. cit., s. 264.

⁸³ Michelitsch, op. cit., ss. 171—176.

⁸⁴ M. Markowski, *Definicje substancji w Komentarzu do „Metafizyki” Dominika z Flandrii*, „Studia Mediewistyczne”, 6 (1964), s. 19—54.

tę właśnie w niejednym punkcie broni Tomasza Pico della Mirandola, *Pochwałę św. Tomasza* pisze Lorenzo Valla⁸⁵, a Erazm, kierując ostrze swej krytyki przeciwko Szkotowi, o wiele łagodniej odnosi się do Tomasza, któremu wprawdzie zarzuca (idąc tu zresztą za Gersonem), że do teologii wprowadził nimiam philosophiam⁸⁶, ale w słynnej rozmowie z zacięłym wrogiem tomizmu i scholastyki Johnem Coletem występuje w obronę Tomasza⁸⁷.

d) W tej sytuacji XV-wiecznego tomizmu, w którym deformacja dosięga samego serca filozofii św. Tomasza, to znaczy koncepcji bytu, a przez to samo i całej bazy metafizycznej jego teologii⁸⁸, zainteresowania tomistów zmierzają w innym niż teoria bytu kierunku. Zaczyna się coraz częściej podkreślać zasługi Tomasza jako systematyka i syntetyka (np. Henryk z Gorkum powiada, że św. Tomasz to nie tylko uczony ale i znakomity architecton⁸⁹), a problematyka logiczna zaczyna wyraźnie przyćmiewać metafizyczną (np. u Piotra Crockerta, Piotra Nigri lub w Uniwersytecie Wittemberskim w XVI w.). Równolegle zaś do pojawiającego się w różnych środowiskach w tym okresie praktycyzmu (wedle Garina we Florencji orientacja praktycystyczna dominuje w pierwszej połowie XV w.⁹⁰) zaczynają i u tomistów wybijać się na pierwszy plan problemy etyczne. Znaczne „poszerzenie się” ówczesnego świata (wskutek inwazji tureckiej, dzięki odkryciom geograficznym, kontaktom handlowym i innym z odległymi krajami i kontynentami itp.) zmienia też charakter stosunków społeczno-gospodarczych, a co za tym idzie, zmusza do przystosowania Arystotelesowej i Tomaszowej filozofii moralnej do nowych warunków.

Te czynniki znajdują wyraźny oddźwięk w piśmiennictwie dominikańskim interesującego nas czasokresu. Powstaje wówczas wielka *Summa moralna* św. Antonina bpa Florencji. Znaczący twierdzą, że na przełomie XIII i XIV w. Duns Szkot, a w XV Antonin mieli zrozumienie dla dynamizmu współczesnego im życia gospodarczego⁹¹; jednak Erazm nega-

⁸⁵ „Elogium Sancti Thomae” Laurentii Vallensis (ed. W. M. J. Vahlen), [W:] Sitzungsberichte der oesterreichischen Akademie der Wissenschaften, 1866.

⁸⁶ Ch. Dolfen, *Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur scholastischen Methode* (Dissert.), Osnabrück 1936, s. 85—87, gdzie przytacza „Erasmi Opera”, t. 9, s. 919.

⁸⁷ Tenże, op. cit., s. 44.

⁸⁸ Na tym tle szczególnego znaczenia nabiera historia komentarzy do Tomaszowego *De ente et essentia*; zob. przypis 67 tej rozprawy.

⁸⁹ Weiler, op. cit., s. 131.

⁹⁰ Zob. np.: E. Garin, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari 1964.

⁹¹ A. Pfister, *Die Wirtschaftsethik Antonins von Florenz (1389—1459)* (Dissert.), Waldkirch 1946.

tywnie ocenia *Summę* Antonina⁹². Jakkolwiek by się te sprawy miały, odejście od szerokości etyki Tomaszowej jest wówczas wyraźne; zaczyna się rodzić kazuistyka, w której prawne pojęcie casusu i esencjalizm w poszukiwaniu szczegółowych recept przyćmiewają filozoficzno-teologiczne pojęcie cnoty. Znamienne jest, że mnożą się traktaty etyczne⁹³, że wśród osiemdziesięciu jeden traktatów teologicznych Kajetana czterdzieści dotyczy problematyki moralnej⁹⁴, że w komentarzach biblijnych zaczyna coraz bardziej dominować interpretacja z punktu widzenia teologii moralnej⁹⁵ lub, że wielki teolog dominikański Jan Stojkowicz z Raguzy († 1443) jako jeden ze znaków rozpoznawczych prawdziwości Kościoła podaje status *ethicae christianae*⁹⁶. Pomijamy tu ciekawą problematykę z zakresu etyki społecznej, rozwijaną w związku z teorią władzy świeckiej i duchownej (papieskiej), koncyliaryzmu i antykoncyliaryzmu oraz szeroko pojętej eklezjologii przez dominikanów, a zwłaszcza przez wspomnianego Jana z Raguzy i Jana Torquemadę († 1468)⁹⁷.

2

Czy w związku ze wszystkim, co zostało dotychczas powiedziane, słuszną jest sugestia Gilsona, że największą przeszkodą w zakorzenianiu się autentycznej myśli św. Tomasza u dominikanów był Arystoteles?⁹⁸ Zagadnienie to nadaje się do osobnego, obszernego studium; tu zwrócimy tylko uwagę na niektóre jego aspekty.

a) Jak wiadomo różne były koleje ustosunkowania się Kościoła do Arystotelesa; od potępień w w. XIII, przez krytyczny ferment w. XIV dochodzi do nowej fali zainteresowania się arystotelizmem w w. XV. Nie cele teoretyczne, lecz utylitarne tkwią u podłoża wzmożonego już z początkiem XV w. zainteresowania władców *Etyką* i *Polityką* Arystotelesa, a dążenia humanistów przyczyniły się niewątpliwie do tego, że w połowie tego stulecia grecki tekst Filozofa zaczyna być używany jako podstawa wykładów a u schyłku XV w. Uniwersytet Padewski otrzymuje

⁹² Dolfen, op. cit., s. 93.

⁹³ Np. *Compendio di filosofia morale Savonaroli*: Carbonara, op. cit.

⁹⁴ Groner, op. cit., ss. 58 i 60.

⁹⁵ Np. u Jakuba z Soest.: J. H. Beckmann, *Studien zum Leben und literarischen Nachlass Jakobs von Soest O. P. (1360—1440)*, „Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland”, Leipzig 1929, z. 25, s. 97—98.

⁹⁶ B. Duda OFM., *Joannis Stojkovic de Ragusio O. P. († 1443) doctrina de cognoscibilitate Ecclesiae* (Pontif. Atheneum Antonianum, Fac. theol., Theses ad lauream; 121), Romae 1958, s. 118.

⁹⁷ Jan z Raguzy pisze traktat *De Ecclesia*, a Jan Torquemada (czyli de Tur-recremata) jest autorem *Summa de Ecclesia*.

⁹⁸ E. Gilson, *Cajetan et l'existence...*, s. 284.

też i pierwszą katedrę „greckiego Arystotelesa”⁹⁹; w ścisłym związku z tymi wszystkimi faktami pozostaje rosnący w tym okresie wpływ awerroizmu i aleksandryzmu we Włoszech. Ważna jest również i ta okoliczność, że wybrany w 1447 papieżem Mikołaj V wyraźnie i szczególnie interesuje się właśnie studiami Arystotelesa¹⁰⁰.

Jako wynik tych i wielu innych czynników zarysowują się wówczas dwie znamienne i ważne dla losów tomizmu tendencje; nie są one zresztą bynajmniej nowe, lecz nabierają w tym okresie swoistego wyrazu. Pierwsza z nich dąży do wyraźnego rozdziału filozofii od teologii, rozumu od wiary; wiara pojmowana jest tu fideistycznie, problemu zgodności lub niezgodności obu dziedzin nie rozstrzyga, pozostawiając go w zawieszeniu i zakładając (przynajmniej milcząco), że zgodność między obiema tymi dziedzinami bynajmniej nie musi zachodzić. Zgodnie z drugą orientacją filozofię z wiarą należy godzić niejako na siłę i za wszelką cenę; wszelkimi sposobami należy dążyć do tego, by filozofię interpretować zgodnie z wiarą.

Ale nad obiema tendencjami góruje głęboko zakorzenione przekonanie, że prawda filozoficzna utożsamia się z filozofią Arystotelesa. Wprawdzie temu przeświadczeniu przeciwstawia się coraz bardziej potężniejący w 2. poł. XV w. platonizm, ale i ten z racji głęboko w nim zakorzenionych tendencji irenistycznych usiłuje wykazywać albo zasadniczą zgodność platonizmu i arystotelizmu w podstawowych zagadnieniach filozoficznych (tak np. Pico della Mirandola twierdził w swoim *De ente et uno*, że Platon, Arystoteles i Tomasz zgadzali się ze sobą w fundamentalnych tezach metafizyki, a zwłaszcza w twierdzeniu, że *ens et unum convertuntur*¹⁰¹), albo też przynajmniej w niektórych działach filozofii (logika, filozofia przyrody) przyznawać wyłączność autorytetu Arystotelesowi¹⁰².

b) Pierwsza z wymienionych tendencji jest nowatorska i awangardowa; zaznacza się ona chyba najwyraźniej u awerroistów i u humanistów. Chodzi tu o zupełnie inne niż w tradycji scholastyczno-teologicznej podejście do badanego tekstu; chodzi o analizę historyczno-filologiczną, a w wypadku tekstów Arystotelesowych o to, co naprawdę myślał rzeczywisty, historyczny Arystoteles. Takie podejście badawcze było wówczas wielką nowością i jest istotnie znamienne i ważne, że świadectwo takiej właśnie postawy znajdujemy u Kajetana, który powiada, że wy-

⁹⁹ Katedra ta zostaje utworzona 21 IV 1497 r. i otrzymuje ją Nicolò Tomeo: Laurent, op. cit., s. XXI.

¹⁰⁰ Duhem, op. cit., s. 41.

¹⁰¹ Dulles, op. cit., s. 66.

¹⁰² Znamienna pod tym względem jest wypowiedź Dominika z Flandrii (*In Metaphysicam*: 12, 2, c, s. 68b) przytoczona przez M. Markowskiego (op. cit., s. 45, przypis 188): „Philosophus fuerit optimus physicus, fuit tamen pessimus metaphysicus, quia nescivit abstrahere, ideo pessime metaphysicam suam composuit”.

jaśnia pewne koncepcje Arystotelesa „tantum ut exponens opinionem istius Graeci!”¹⁰³. Pod tym względem Kajetan kroczył tą samą drogą co i wielcy koryfeusze krytyki tekstów, którzy w metodzie badań nad Arystotelesem kładli nacisk na fundamentalne znaczenie tekstu greckiego i na konieczność wykorzystywania komentatorów starożytnych; tak usiłowali postępować Hermolaus Barbaro¹⁰⁴ lub Piotr Pomponazzi.

Ale badania te prowadziły do wniosków zaskakujących i kłopotliwych dla obrońców pozycji uświęconych już dawną tradycją. Oto, okazuje się, że Arystoteles jednak nie przyjmował indywidualnej nieśmiertelności duszy ludzkiej, że głosił odwieczność świata itp., a więc, że awerroistyczna interpretacja arystotelizmu okazuje się najzgodniejsza z Arystotelesem historycznym. Ale jeśli tak, to nie można być konsekwentnym arystotelikiem, nie odrzucając zarazem szeregu prawd wiary. Sam Kajetan był chyba tego zdania, a także Paweł z Wenecji, jeśli zgodzimy się z interpretacją jego poglądów proponowaną przez Duhema¹⁰⁵. I chyba nie co innego, jak właśnie to przeświadczenie, połączone z protestem przeciw utożsamianiu Arystotelesa z filozofią, oraz głębokie przekonanie o autonomiczności filozofii wobec teologii było właściwym motywem owego „non placet” Kajetana na ósmej sesji V Soboru Laterańskiego; w ten sposób przeciwstawiał się Kajetan wszelkim potępieniom kościelnym dotyczącym dyscyplin nieteologicznych¹⁰⁶.

c) Ale właśnie przeciwko takim poglądom wystąpiła gwałtowna reakcja ze strony drugiej z wymienionych tendencji, mając swe oparcie w zakonie kaznodziejskim; zrazu przewodzi jej Bartłomiej Spina († 1546), a w późniejszym okresie Javellus. Jednym z naczelných założeń tej orientacji jest przekonanie, że najwłaściwszym i jedynie autorytatywnym komentatorem Arystotelesa jest św. Tomasz, który właśnie jako wykładowca poglądów Filozofa jest nietykalny i właściwie w praktyce nieomylny. Dlatego też, widząc zagrożenie ze strony pierwszej orientacji badawczej, dominikanie drugiej tendencji czynią już w XV w. wielkie wysiłki w kierunku takiego komentowania Arystotelesa, które by umacniało Tomaszową interpretację arystotelizmu, a zarazem przyczyniało się do tego, aby „écarter d'Aristote tout soupçon d'hétérodoxie”¹⁰⁷.

W myśl tych założeń powstają więc wielkie komentarze do Arystotelesowej *Metafizyki*: Dominika z Flandrii i Piotra Martineza de Osma († 1480), który odnawia studia arystotelesowskie w Salamance i jest po-

¹⁰³ G. Heidingsfelder, *Zur Aristotelesdeutung in der Renaissance*, „Philosophisches Jahrbuch [...] der Görresgesellschaft”, 53 (1940), s. 395.

¹⁰⁴ Laurent, op. cit., s. XX—XXI.

¹⁰⁵ Duhem, op. cit., ss. 385, 390—391.

¹⁰⁶ Laurent, op. cit., s. XXXVI—XXXIX.

¹⁰⁷ Duhem, op. cit., s. 155.

przednikiem wielkich perypatetyków XVI w.¹⁰⁸; a komentując ósmą księgę *Fizyki* Arystotelesa Lambert de Monte usiłuje wykazać, że Arystoteles nigdy nie twierdził, iż świat jest odwieczny!¹⁰⁹ Z całą pewnością nie we wszystkim wspomniani trzej autorzy odpowiadali programowi tej drugiej tendencji, w której chodziło przede wszystkim o to, aby wykazać, że filozofia wykorzystywana w teologii Tomasza to nic innego jak „prawdziwy” Arystoteles, który z kolei musi być zgodny z wiarą, bo przecież prawda jest jedna, a suma poglądów Arystotelesa to tyle co prawda filozoficzna¹¹⁰. Prawda zaś nie może sprzeciwiać się prawdzie i dlatego ten, kto naucza wbrew Arystotelesowi „anathema sit!”. Na tym tle dopiero można zrozumieć, że w czasie, gdy ukazuje się *Discours de la méthode* Descartesa (1637) w Sorbonie paryskiej obowiązuje rozporządzenie, w myśl którego każdy, kto w wykładach swoich występowałby przeciw poglądom Arystotelesa, jest winien kary śmierci.

Ta właśnie druga tendencja przekazała czasom nowożytnym i współczesności przeświadczenie, że głównym i najistotniejszym dziełem Tomasza z Akwinu było to, że „ochrzcił” on Arystotelesa, to znaczy tak go zrozumiał i zinterpretował, że interpretacja ta zarówno odpowiada autentycznym poglądom twórcy Perypatu, jak też wykazuje harmonię tych poglądów z dogmatami wiary. Przeświadczenie to, pogrążające w głęboki cień całą prawdziwą wielkość filozoficzną i teologiczną twórczej myśli św. Tomasza, stało się niewątpliwie jedną z głównych przyczyn wewnętrznej niemocy tomizmu na przestrzeni od końca XIII w. aż po w. XX, kiedy to zaczęto sobie zdawać sprawę z błędności tego przekonania. Wiek XV, mimo a może właśnie dzięki bogatej twórczości pisarskiej tomistów w tym okresie, dostarcza nam znakomitego terenu doświadczalnego do badania tych wszystkich procesów, które charakteryzują studia nad św. Tomaszem podejmowane przez ówczesnych dominikanów i pozwalają nam lepiej zrozumieć losy tomizmu w epoce nowożytnej.

L'ÉTUDE DE SAINT THOMAS CHEZ LES DOMINICAINS DU XV^e SIÈCLE

La connaissance du XV^e siècle philosophique et de l'histoire doctrinale dominicaine de cette époque étant encore bien insuffisante, le but de cette étude est de signaler quelques problèmes, qui permettraient de saisir de plus près les traits

¹⁰⁸ Carreras, op. cit., s. 569.

¹⁰⁹ Duhem, op. cit., s. 154.

¹¹⁰ Carreras (op. cit., s. 550) przypomina, że ta teza (utożsamienie Arystotelesa z prawdą filozoficzną) jest genezy franciszkańskiej (Duns Szkot!) i że w XV w. znów franciszkanin hiszpański Alfons de Madrigal (zwany el Tostado), nazywając Filozofa Aristoteles noster, usiłuje uzgadniać jego poglądy z dogmatami wiary.

caractéristiques du thomisme dans l'ordre des frères prêcheurs en automne du Moyen Âge. — Plusieurs raisons nous expliquent le fait que la doctrine de Saint Thomas ne fut pas reçue et étudiée avec sympathie dans la plupart des centres intellectuels du Moyen Âge tardif; la vraie pensée de Saint Thomas fut en plus remplacée par un thomisme, qu'on voulait identifier à l'*opinio communis* et où l'on voulait voir l'interprétation d'Aristote, la plus authentique et la seule en accord avec les dogmes catholiques.

Deux relevées de dates aident de mieux saisir les étapes de cette histoire compliquée. La première des listes nous montre certains points importants pour l'entrée de Saint Thomas et des dominicains dans différents centres de l'enseignement; la deuxième concerne les commentaires des écrits de Saint Thomas (notes, cours et commentaires publiés) qui parurent entre Saint Vincent Ferrier († 1419) et François Silvestris de Ferrare († 1524).

Le processus d'abandonnement de Saint Thomas authentique se manifestait au XV^e s. dans certains faits, dont voici quelques-uns: 1. Un certain irénisme dominicain tendait à réduire au minimum les différences entre les docteurs de l'ordre (surtout entre Thomas d'Aquin et Albert le Grand). — 2. Les tendances vers l'établissement d'une véritable *opinio communis* en théologie créait de compromis doctrinaux, dont le résultat fut un oubli progressif des points saillants et centraux de la pensée thomiste (surtout de la notion de l'*esse* chez Saint Thomas). — 3. Pareilles déformations de la pensée philosophique de Saint Thomas apparaissaient progressivement grâce aux besoins pratiques de l'ordre, qui désirait avoir à sa disposition une doctrine simple et facilement assimilable et négligeait souvent „les germes féconds”, qui animent la pensée thomiste. — 4. Cet état de choses, étant bien défavorable au développement de la réflexion métaphysique, contribuait à l'apparition d'un „thomisme logique” ou à une surabondance de problématique morale. — 5. La philosophie étant considérée de plus en plus souvent comme identique à l'aristotélisme, deux tendances, se dessinent au XV^e s. chez les frères prêcheurs: selon la première il s'agit de comprendre le vrai sens du texte historique d'Aristote ne se souciant pas de l'interpréter en conformité avec la foi, tandis que la deuxième tendance s'efforçait de représenter Aristote à tout prix comme penseur orthodoxe et Saint Thomas comme son interprète, le seul authentique et fidèle. Cette dernière tendance, selon laquelle le seul mérite de Thomas d'Aquin serait d'avoir „baptisé” Aristote et de créer une grandiose synthèse théologique, laissait dans l'ombre de l'oubli la profonde originalité de la philosophie de Saint Thomas — et a grandement contribué à présenter le thomisme comme une sorte d'„aristotélisme chrétien”.