

ACCADEMIA POLACCA DELLE SCIENZE
BIBLIOTECA E CENTRO DI STUDI A ROMA

CONFERENZE

FASCICOLO 62

WŁADYSŁAW SEŃKO

**LES TENDANCES PRÉHUMANISTES
DANS LA PHILOSOPHIE POLONAISE
AU XV^e SIÈCLE**

OSSOLINEUM

WROCLAW—WARSZAWA—KRAKÓW—GDAŃSK

ACCADEMIA POLACCA DELLE SCIENZE
BIBLIOTECA E CENTRO DI STUDI A ROMA

CONFERENZE

FASCICOLO 62

WŁADYSŁAW SEŃKO

LES TENDANCES PRÉHUMANISTES
DANS LA PHILOSOPHIE POLONAISE
AU XV^e SIÈCLE

WROCLAW—WARSZAWA—KRAKÓW—GDAŃSK
ZAKŁAD NARODOWY IMIENIA OSSOLIŃSKICH
WYDAWNICTWO POLSKIEJ AKADEMII NAUK
1973

CONFÉRENCE TENUE
A LA BIBLIOTHÈQUE ET CENTRE D'ÉTUDES DE L'ACADÉMIE POLONAISE
DES SCIENCES A ROME
LE 11 JUIN 1970

Introduction

Une historiographie superficielle et obstinée à la fois, présentait par trop souvent le XV^e siècle en Pologne comme une période où se manifestait le déclin de la philosophie européenne médiévale, une époque dominée par l'esprit scolastique décadent. L'humanisme — disait-on — ne devait apparaître en Pologne qu'à la fin du siècle et ne devait connaître son essor dans la littérature et la science que vers la moitié du siècle suivant: il lui manquait donc une tradition proprement dite, il n'était pas suffisamment enraciné, si bien qu'en plein XVI^e siècle il n'était qu'un produit importé. Un Ostroróg ou un Copernic ne pouvaient donc s'inspirer dans leurs élans intellectuels que des sources étrangères, d'un humanisme qui donnait des fruits sur les terres fécondes, abreuvées depuis longtemps.

Cette vision simplifiée de l'époque était le résultat d'une notion trop étroite de l'humanisme ainsi que d'une connaissance insuffisante des réalités du XV^e siècle, donc d'une période qui n'a jamais fait l'objet de ce genre d'investigations minutieuses qui ont été entreprises par rapport aux époques voisines, aussi bien en Pologne que dans l'Europe entière (à la seule exception de l'Italie, peut-être). Il a longtemps été laissé de côté, pour ainsi dire: c'était une *terra nullius*, et personne n'y prêtait son intérêt; trop «avancé» pour les médiévistes proprement dits et trop lointain pour les historiens de la culture moderne, on le laissait en paix. Et, pourtant, dans les pays du nord et de l'occident c'était là une époque qui préparait, dans des versions variées selon les milieux divers, la naissance des tendances nouvelles, et ceci non seulement dans les belles lettres et dans l'art, mais également, sinon en premier lieu, dans la philosophie et la science.

Une tentative de montrer ces tendances nouvelles, préhumanistes, se frayant le chemin dans les courants philosophiques et scientifiques en Pologne au XV^e siècle et sur le fond des modifications survenues au sein de la culture générale européenne à partir du XIII^e siècle, fera précisément l'objet de cette étude.

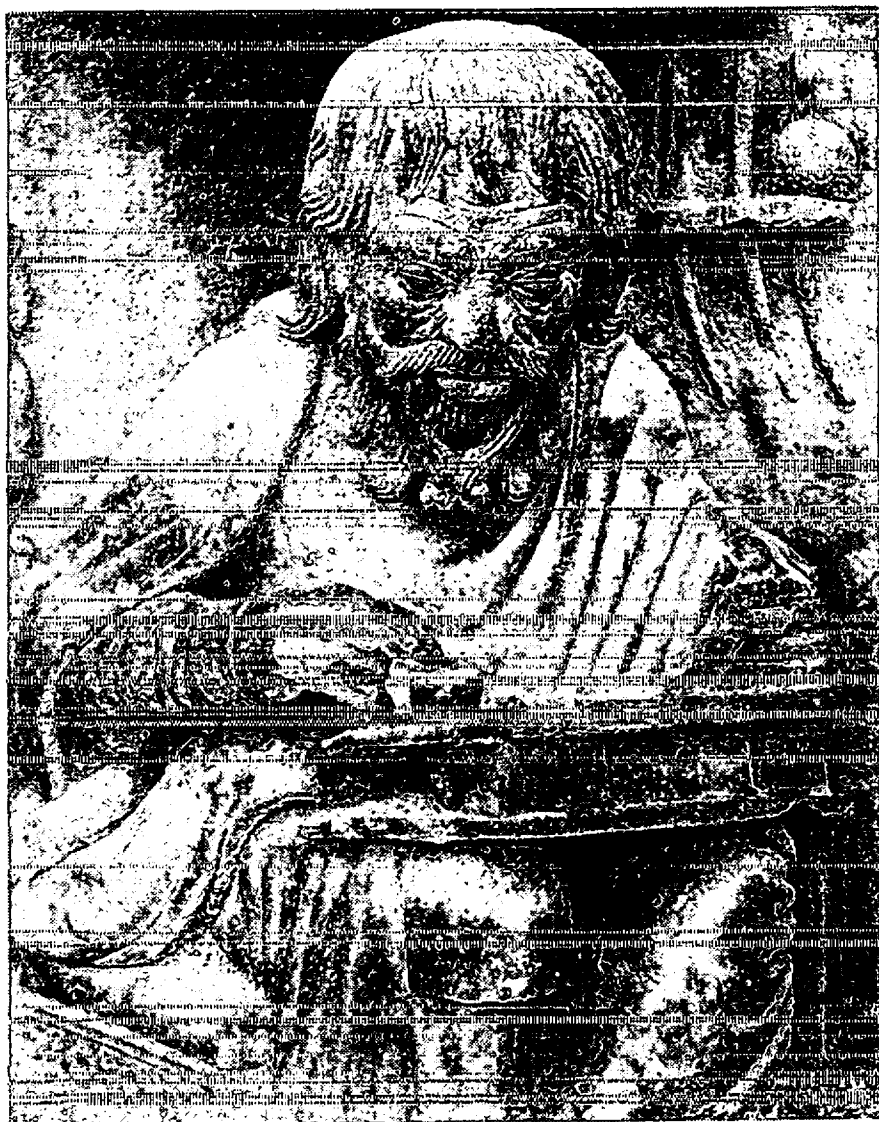
Modifications essentielles dans la culture intellectuelle en Europe au XIV^e et au XV^e siècle

On distingue souvent, dans l'histoire de la civilisation occidentale, trois époques qui peuvent être qualifiées de périodes de rénovation intellectuelle essentielle, voire de «renaissance»: la renaissance carolingienne du IX^e siècle d'abord; ensuite la renaissance médiévale aux confins du XII^e et du XIII^e siècle; et, finalement, la Renaissance moderne, celle du XV^e et du XVI^e siècle¹. Or, si un tel élargissement de l'extension même de la dénomination plus traditionnelle semble justifié, c'est parce que toutes ces «renaissances» — bien que pas dans le même sens ni dans le même esprit — se définissent par un trait commun et essentiel: animées par la séduction de l'Antiquité gréco-latine, elles, y trouvent leur source d'inspiration et en constituent leurs réceptions, leurs assimilations respectives. Ainsi, la renaissance carolingienne ressuscitait les institutions du monde antique, en visant à la restauration de l'Empire et du droit romain. La renaissance médiévale, elle, visait à intercepter l'héritage de la science et de la philosophie grecques, et tout particulièrement de l'oeuvre d'Aristote, enrichi par les commentaires arabes et juifs. Et enfin, la grande Renaissance moderne constituait la rénovation de la culture en s'inspirant en premier lieu de la littérature et de l'art du monde antique. En poursuivant cette division simplifiée l'on peut dire, semble-t-il, que si la renaissance médiévale consistait essentiellement dans l'assimilation et la transformation spécifique de la pensée et des idées d'Aristote, la Renaissance moderne, elle, était marquée en premier lieu par la tentative d'un dépassement de la manière de penser, représentée par la version médiévale de l'aristotélisme.

Le Stagirite, grand maître de quatre civilisations: hellénistique, syrienne, arabe et juive (à l'époque de Maïmonide) s'impose au monde latin — par la valeur scientifique de son système — d'une façon à tel point puissante que toutes les condamnations et interdictions ecclésiastiques, si nombreuses et durables fussent-elles, se sont avérées impuissantes: l'oeuvre d'Aristote est devenu à l'époque le symbole même de tout ce que portait en soi la notion de la science et de la philosophie, et c'est à lui seul que la dénomination du «Philosophe»² a été attribuée dans l'acception spécifique du

¹ Cf. p. e. F. VAN STEENBERGEN: *Aristotle in the West*, Louvain 1955, p. 35; voir aussi P. RENUCCI: *L'Aventure de l'humanisme européen au Moyen Age, IV^e-XIV^e s.*, Paris 1953, p. 75.

² Cf. JEAN DE SALISBURY: *Polyeraticus*, VI, 6, ed. C. C. J. Webb, Oxford 1909, p. 112.



Aristote (sculpture du XIII^e siècle, cathédrale de Chartres)

deus meus respice me
 Explicit Tronco wales libri
 cor. Gradue a Gypali p[ro]p[ri]o
 d[omi]ni Johane Buridani p[ro]f[ess]oris
 parisiensis. Scripse p[er] manus
 de cino a octidi dieb[us] festiuis in dno
 fimo. De granabibi d[omi]ni e[st] f[aci]t[us]



Jean Buridan (ms BJ 1771, f. 142vb)

terme. Dès le XIII^e siècle, en effet, le Philosophe devient pour les Latins la règle suprême et l'autorité, et, par conséquent, sa doctrine est considérée comme limite ultime des possibilités cognitives naturelles de l'homme. Aristote — croyait-on — ne peut avoir tort en philosophie: s'il exprime des idées incompatibles avec la foi, ce ne sont guère ses idées propres, mais une version déformée de celles-ci, due à une interprétation erronée. Dans ces circonstances, la pratique de la philosophie se réduit principalement au procédé du commentaire, et la tâche que se propose la théologie scolastique consiste à assurer une harmonie entre la pensée du Stagirite, d'une part, et la *Bible*, de l'autre. Ce qui est en plus, la différence entre la philosophie orthodoxe et la philosophie hétérodoxe s'identifie souvent avec le problème du choix: parmi des interprétations diverses on choisit celle qui semble la plus proche de l'Aristote «authentique», et, par conséquent, la différence entre un tel ou autre système théologique de la scolastique se réduit à la mesure dans laquelle le système donné a réussi à s'accommoder des principes de la philosophie aristotélicienne³. Et c'est alors qu'une signification particulière se trouve attribuée au terme même de l'«autorité», de l'*authoritas*: sa signification originelle ayant trait à l'étymologie du verbe *augeo* (*augere* — accroître) commence à disparaître, et la notion de l'*authoritas* se trouve liée à l'idée d'une source intemporelle, durable, unique, et à laquelle il est superflu d'ajouter quoi que ce soit.

Une telle association, voire identification de la philosophie avec Aristote, d'une part, et de la logique et de la dialectique avec la théologie, de l'autre — trait caractéristique dont fut marquée l'époque du bas Moyen Age, de la mûre pensée médiévale — fera objet d'une attaque directe, formulée à partir des premières décades du XIV^e siècle, pour témoigner d'ores et déjà les modifications essentielles survenues dans le climat intellectuel de l'époque. Le respect servile d'Aristote contredit la pratique véritable de la philosophie — dira Pétrarque — et cette idée sera bientôt partagée par ses contemporains: tels Fitz-Ralf, Buridan et l'adversaire le plus acharné de l'aristotélisme médiéval, le Hume du Moyen Age — Nicolas d'Autrecourt⁴. Cette attaque vise en premier lieu les averroïstes qui s'atta-

³ Sur la notion de «l'aristotélisme chrétien» voir une étude récente de S. SWIEŻAWSKI: *Les débuts de l'aristotélisme chrétien moderne*, «Organon», vol. 7, 1970, pp. 177-194.

⁴ Les textes anti-aristotéliques de Nicolas ont été publiés par J. R. O'DONNELL: *The Philosophy of Nicolas d'Autrecourt and his Appraisal of Aristotle*, «Medieval Studies», vol. 4, 1942, pp. 97-125.

chaient le plus opiniâtement à la lettre de l'aristotélisme⁵. L'honnêteté historique contraint cependant à admettre que ceux-ci eurent le mérite de détruire un des principes les plus caractéristiques de la façon de penser médiévale: la subordination de la philosophie à la théologie.

Pour un penseur médiéval se mouvant dans le cadre de l'hierarchie intrinsèque du système féodal, où la seule communauté réelle par excellence était celle du *populus christianus*, gouverné par un seul souverain spirituel et à l'aide d'une seule doctrine, de la *doctrina sacra* — une philosophie indépendante, émancipée à l'égard de la foi, était inconcevable. Le corps étant subordonné à l'âme, la nature à la grâce, l'entendement à la foi, la vie temporelle à la vie éternelle, l'État à l'Église — la philosophie, elle, devait être forcément soumise à la théologie et ne pouvait progresser qu'en association avec celle-ci⁶. Et pourtant, afin, d'ébranler cette pyramide mentale il a suffi de détruire un seul élément de la construction qui soutenait son équilibre, de mettre en cause une seule implication. Et ce sont bien les averroïstes, porte-parole du commentateur arabe du Stagirite, qui ont ainsi renversé la structure entière par leur refus de subordonner la philosophie à la théologie, par leur revendication de l'autonomie de la pensée philosophique. «La vérité insérée dans n'importe quelle conclusion philosophique — disait Boèce de Dacie — n'est vraie que par référence aux principes d'une doctrine, d'un enseignement donné; mais cette vérité ne peut être rejetée qu'à condition d'une destruction préalable des fondements de la doctrine, même si cette conclusion philosophique contredit la foi»⁷. Si donc la philosophie diffuse une thèse contradictoire par rapport à la foi, c'est là un problème qui ne concerne que le théologien qui a pour tâche d'établir et d'assurer cette conformité sur son propre terrain uniquement.

⁵ La position de Jean de Jandun qui répétait la phrase fameuse d'Averroès: «*credo quod iste homo [c'est-à-dire Aristote] fuit regula in natura et exemplar quod natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam in materiis*» et se nommait lui-même le «singe d'Aristote» est la plus significative à ce sujet. Cf. *Johannis de Janduno in tres libros De anima Aristotelis expositio*, III, 2.

⁶ Cf. p. e. GILLES DE ROME: *De ecclesiastica potestate*, ed. R. Stolz, Weimar 1929, p. 30 et suiv.

⁷ «*Naturalis [sc. philosophus] istas veritates causare non possit nec scire, eo quod principia suae scientiae ad tam ardua et tam occulta opera se non extendunt, tamen istas veritates negare non debet [...] veritatem tamen illam quam ex suis principiis causare non potest nec scire, quae tamen contrariatur suis principiis et destruit suam scientiam, negare debet.*» Cf. BOETII DE DACIA: *Tractatus de aeternitate mundi*, ed. G. Sajo, dans: *Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie*, vol. IV, Berlin 1964, pp. 46-47.



Dante Alighieri, Giotto (Musée National de Florence)

tion¹⁰; Jean Buridan, de sa part, affranchit l'histoire naturelle de l'emprise totale de l'autorité de la *Bible* et d'Aristote, en formulant sa fameuse théorie de l'*impetus*, incompatible avec les principes de la physique du Stagirite pas plus qu'avec l'interprétation traditionnelle de l'*Écriture*¹¹.

Ses métamorphoses, accompagnées des changements graduels survenant au sein des structures sociales et économiques en Europe, entraînaient à leur tour les modifications de la mentalité médiévale. La théologie, dépourvue de son instrument rationnel que lui fournissait jadis la philosophie, porte son intérêt aux buts pratiques: ce n'est plus la démonstration et la spéculation, mais la vie chrétienne et l'éducation morale de l'homme qui dès lors apparaissent comme sa tâche principale. La philosophie, elle, libérée de la pression de l'autorité d'Aristote témoigne non seulement de l'accroissement de ses tendances sceptiques et probabilistes, mais aussi de son orientation vers les problèmes de la morale et de la politique ainsi que vers la recherche empirique. Aristote lui-même et ses commentateurs, arabes et latins, passent à l'histoire en tant que représentants d'un stade particulier de la pensée humaine, et ne sont plus considérés comme modèles dignes d'imitation et hors d'atteinte de par leur perfection même. «Je ne cherche pas chez Aristote de vérité absolue — déclare le cardinal Cajetan — mais je présente simplement les idées d'un Grec»¹².

Peu à peu les rôles du philosophe et du savant changent à leur tour. Si le XII^e siècle a créé le personnage du philosophe «professionnel», et le XIII^e siècle l'a situé dans l'encadrement universitaire, les XIV^e et XV^e siècles sont témoins de l'émancipation du savant qui quitte l'école comme cadre unique de son activité. Cour royale ou ducale, synode, concile universel, académie, association privée — voilà les institutions qui, hors les universités, deviennent le terrain de l'échange des expériences intellectuelles. Et ceci aboutit à un changement radical de la portée sociale de la science et de la philosophie: la méditation cognitive n'est plus leur

¹⁰ Cf. G. DE LAGARDE: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, vol. III: *Defensor pacis*, Louvain-Paris 1970, surtout les pages 178-216.

¹¹ Lambert de Monte, par exemple, dit explicitement que la fameuse théorie de l'*impetus* est contre Aristote et contre la *Bible*; cf. P. DUHEM: *Le système du monde*, vol. X, Paris 1959, p. 71; voir aussi: A. MAIER: *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, Roma 1955. *Storia e Letteratura*, 52.

¹² «*Neque enim ut verum, neque ut consonum, neque ut probabile philosophiae haec scripserim, sed tantum ut exponens opinionem istius Graeci [sc. Aristotelis]*» (THOMAS DE VIO CAJETANUS: *In De Anima Aristotelis expositio*, III, 2, ed. P. J. Coquella, Roma 1938).

Au début du XIV^e siècle, les grands penseurs scolastiques, en répondant à cet appel, ont affirmé qu'une philosophie conduisant aux conflits entre elle-même et la foi se compromettait dans une mesure suffisante pour que le théologien ne soit plus obligé de chercher un lien quelconque avec elle. Si la philosophie peut se passer de la théologie, la théologie, elle, peut aussi bien se passer d'une philosophie aristotélicienne. Guillaume Occam, fondateur de la *via moderna* — le dernier et le plus puissant parmi les courants de la pensée médiévale dans sa dernière phase — attaquait vivement l'averroïsme; il ne fait pas de doute cependant, que c'est à ce point qu'il réalisait ainsi le séparatisme revendiqué par ses propres adversaires⁸.

La séparation radicale de la philosophie et de la théologie au point de vue objet, méthodes et critères, devint une incitation essentielle conduisant aux modifications dans le devenir intellectuel au sein duquel mûrissait l'Europe médiévale. Et ceci entraînait maintes séparations et divisions ultérieures en aboutissant à la transformation des notions mêmes qui jusqu'alors fonctionnaient, au sein de la conscience des gens de l'époque, comme implications nécessaires.

Une des premières transformations de ce genre fut réalisée dans la théorie du pouvoir et de la politique, formulée par Dante Alighieri.

Certes, Dante ne fut pas porte-parole d'une thèse hétérodoxe quelconque de l'averroïsme; il n'en reste pas moins vrai qu'il fût parmi les premiers penseurs en Europe, qui se servirent du dualisme averroïste pour poser en principe la séparation du pouvoir de l'empereur et du pouvoir du pape. Il fut aussi le premier à mettre en question le principe de la subordination des buts temporels de la vie humaine aux fins intemporelles, en maintenant que ce sont là deux objectifs différents et irréductibles, et qui ne peuvent être réalisés que par des moyens entièrement différents. Il rompt également les liens entre la métaphysique et la morale en prônant la supériorité de la pratique sur la spéculation pure⁹.

Par la suite, Marsile de Padoue, en se fondant sur le principe averroïste de la séparation entre la philosophie et la théologie, ne tarde pas à poser en principe la séparation de l'Église et de l'État, et, de plus, il revendique la diversité des peuples et des États, ainsi que leur droit d'autodétermina-

⁸ Cf. L. BAUDRY: *Guillaume d'Occam*, Paris 1950, p. 190.

⁹ Voir surtout DANTE: *De Monarchia* a.c. di P. G. Ricci, Firenze-Milano 1965 ainsi que l'exposé de son oeuvre fait par E. GILSON: *Dante et la philosophie*, Paris 1939, pp. 163-222.

objectif unique, elle devient en effet un instrument du pouvoir et de la doctrine qui soutient celui-ci.

Cette situation se manifeste dans les modifications graduelles du langage philosophique qui abandonne la dialectique pour porter son intérêt principal à la grammaire et la rhétorique. Il s'agit d'abord d'une interprétation philologique des auteurs, auxquels les moyens médiévaux n'offraient qu'un accès indirect: c'est en effet la connaissance de la langue vivante et de ses règles qui assure cet accès et non pas la *grammatica speculativa* avec ses *modi significandi*, grammaire rejetée dédaigneusement par les humanistes; ce qui plus est, il s'agit également d'acquérir une connaissance plus adéquate de l'Univers, à l'aide d'une grammaire et d'une rhétorique conçues de façon correcte et appropriée. C'est là une idée qui trouva son expression distincte dans la parole de Coluccio Salutati qui attribua le rôle principal, dans l'élaboration des relations humaines, à la poésie en tant que domaine de l'activité créatrice se servant du verbe vivant — du *Logos*. Ainsi, c'est l'entendement de la notion du *Logos* qui donnerait la clef ouvrant la porte au royaume des relations humaines. En effet, c'est bien la rhétorique, fondée sur la grammaire, qui dépasse les limites inévitables d'un monde mort et figé, c'est elle qui analyse la vie même avec ses manifestations concrètes et permet de diriger la vie sociale en exploitant des moyens tels que la persuasion et l'élaboration des opinions, moyens inaccessibles à une logique abstraite. C'est dans ce sens précisément qu'à l'opposition entre la dialectique et la rhétorique correspond l'opposition entre les deux manières de penser: la mentalité nouvelle, historique, cherchant son appui dans les réalités concrètes et dans le verbe qui les reflète — et la mentalité ancienne, alimentée de concepts et de généralités¹³.

Les modifications de la pensée sont forcément accompagnées de déplacements dans l'orientation de la curiosité intellectuelle: les choses et les concepts cèdent place à l'homme avec ses attitudes et ses actions; l'explication du monde et de son aspect phénoménal change en quelque sorte son objet même: il ne s'agit plus d'un monde gouverné par le respect de l'unité de la foi et du savoir, mais un monde naturel, séparant les deux ordres: le divin et le scientifique.

Finalement, c'est également une modification graduelle de la conscience religieuse des communautés chrétiennes, qui est en train de survenir;

¹³ L'oeuvre la plus significative à ce sujet: C. VASOLI: *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo*, Milano 1968; voir aussi E. GARIN: *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari 1964.

modification trouvant sa manifestation la plus éminente dans la *Devotio moderna*, en cours d'élaboration depuis la fin du XIV^e siècle et qui est engendrée par la réaction contre la routine des formes anciennes de la vie religieuse. Ses représentants visent à déplacer les accents: les rites du culte religieux, pratiqués en commun, perdent peu à peu leur importance primordiale au profit de la prière et de la méditation individuelles, de la lecture de l'*Écriture* et des Pères, plus féconde, croyait-on, que la lecture stérile des commentaires d'Aristote.

Témoignant de l'esprit sceptique à l'égard de la spéculation, les partisans de la *Devotio moderna* tentaient de trouver les moyens et les méthodes permettant le perfectionnement moral des hommes simples, hommes de bonne volonté¹⁴. C'était donc une dévotion qui s'opposait à une piété d'élite et qui mettait l'accent sur la participation individuelle; une dévotion antidogmatique et qui se lançait à la poursuite des principes nouveaux et de nouvelles règles en les cherchant dans la doctrine même. La *Devotio moderna* coïncidait dans maints points avec les propos critiques dirigés contre le Stagirite et contre la façon de penser se fondant sur les principes de la philosophie aristotélicienne; elle s'élabore parallèlement à cette critique, et comme celle-ci, elle s'oriente vers l'homme en découvrant l'individu. Mais si la philosophie de l'époque vise à retrouver la place de l'individu dans la vie sociale, la *Devotio moderna*, elle, aspire à l'affranchissement de l'individu de l'emprise et du poids des liens constitués par la pratique du culte religieux en refusant de les concevoir comme obligation ou recommandation, contrôlées par une pression sociale. Si la vie politique devient donc ainsi le domaine de l'activité amplifiée de l'individu, la vie religieuse, au contraire, est considérée comme zone réservée à la vie intérieure, intime, de l'homme, donc une zone soumise plutôt à la motivation nourrie de la volonté et de l'émotion individuelles et non pas à la raison discursive.

Aussi, maints penseurs de cette époque représentent une sorte d'anti-intellectualisme, d'«ignorance savante»¹⁵ à l'égard des vérités les plus générales, métaphysiques, et ceci se trouve accompagné d'un praticisme spécifique ainsi que d'un culte du particulier, de l'homme surtout. Si une

¹⁴ Cf. M. DITSCHÉ: *Zur Herkunft und Bedeutung des Begriffes «Devotio moderna»*, «Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft», vol. 79, 1960, p. 124 et suiv.; voir aussi: A. HYMA: *The Christian Renaissance. A History of the Devotio moderna*, New York 1924.

¹⁵ Voir p. e. les titres des ouvrages telles comme: *De sui ipsius et aliorum ignorantia* de PETRARQUE, *Apologia de docta ignorantia* de NICOLAS DE CUES.



Cracovie. Reproduction d'une estampe publiée dans un ou

TYPVS FVNDATIONIS ACAD. CRACOVIE
Ex Altari & Epitaphio ad Mausoleum Divi IAGELLONIS.
In Ecclesia Cathedrali Urbis eiusdem.



HINC

IN QVO

INDE

DIVVS IAGELLO Rex Poloniae, altera manu rithua Prussia, altera Academiam tenens, socijs Lithuanos ad fidem Catholicam inducens, ad statum sibi Sancto SAMUELAE Episcopo Cracoviuu & Martyre:

D. HEDWIGI VLADISLAI Coniunx, Reginae Poloniae, altera quidem Collegium Crac. sustinens, altera ad idem Polonos quasi manu ducens adhibente sibi D. LAZARUS Voganiz Rege, ad vnum effigijati conspiciuntur.

AD H. C.

Saculi illius ad amsionem expressio cui iuncta est B. CANTU Imagovius, ex antiquis tabulis, quantum fieri potuit, diligentissime excerpta.

EX PRIVILEGIO FVNDATIONIS

Si quis autem has esse a Ferdinando Rudi, consiliario, pro ipso Libertatum et Privilegiorum, ac Juris legibus, et Statutis, et Privilegijs, et quibuslibet, contra se susceptis, pro se, etiam in iudicio, defendi iudicet, et a iudicio in fassio hauriam et tempore eorum, non nisi se in iudicio.

Le roi Ladislas Jagellon et la reine Hedwige, fondateurs de l'Académie Cracovienne



vrage de Schedelius (*Liber Cronicarum*, Norimbergae 1493)

Ratiō dicitur in x p i duo sennico ep̄o waruicensi suā
māte sicē bonā i regne mala bene. In qm
fiduria plena p̄cūis laceratā vndiq̄ contingit
difficultate scribendi libris aditans aliquē dēis
supore p̄culis suis dūc mās p̄r suū hēn plīs fūsū
q̄ ecere p̄uex aū d̄p̄cti volit exūnis cōfīre v̄uēlūb̄
Si nō m̄ m̄uē sūm q̄ fūce ego cū iānō dēo mēre
tenēb̄ palpales se que v̄b̄ n̄ abis v̄o c̄ed̄it̄ ecē p̄hant
cūa laboris on̄ i p̄cti fīre possent. Cū n̄ h̄n̄ dē b̄no
q̄nis i lib̄o colligere. Cū r̄igidus exūmē q̄ id a p̄ūpe
v̄d̄is i fūsi requirē d̄ n̄ r̄egit̄ nō f̄p̄sit n̄ iudicāt
i r̄egūis m̄st̄is n̄ p̄t̄r̄is. Cū v̄olēs p̄are i dē se nō
p̄f̄mēs alioy dēa p̄p̄are studyt̄ ut m̄f̄ iugēno v̄
rept̄is d̄ alēnis v̄elle cū s̄c̄iō. q̄m̄ d̄i ad nouā cū
d̄ndi se d̄ d̄o p̄p̄cōis arguē q̄ tot p̄r̄ tot f̄p̄t̄ ad
que n̄ d̄ū iudicāt̄. Si n̄ h̄genda f̄p̄t̄ā f̄p̄m̄it̄ se q̄ d̄
noni d̄cē q̄ d̄ n̄ alia s̄t̄ anagūe d̄ v̄r̄ m̄r̄e d̄sc̄ur̄o
i possūt ecē p̄r̄ motū tā d̄iligēnt̄ i n̄f̄ancie nō i
v̄no d̄ p̄r̄ c̄ed̄it̄ n̄ r̄ōie f̄ūctā. Cū n̄ q̄re ab ignāo
p̄f̄cē p̄f̄m̄ d̄ h̄m̄l̄t̄. i ad s̄c̄ā h̄r̄e maḡni f̄ūct̄ iudicāt̄
d̄i s̄p̄t̄ p̄f̄c̄e que p̄c̄p̄ud̄ agnōi i s̄p̄t̄ p̄h̄ndi to
c̄ōis r̄ep̄t̄ ignāo i m̄st̄is a p̄e s̄m̄p̄l̄t̄. i n̄ iudicāt̄ f̄
d̄m̄e i d̄ f̄p̄e maḡi d̄p̄c̄a m̄at̄ia s̄p̄e d̄r̄e. Cū p̄s̄t̄
m̄ē se m̄l̄ i s̄p̄e v̄olē iudicāt̄ c̄p̄r̄alt̄ p̄f̄p̄c̄oie i iudicāt̄
d̄ore p̄f̄m̄ d̄ v̄ōie maḡi m̄l̄ d̄igūe m̄d̄icēnt̄ p̄d̄e
iudicāt̄ i iudicāt̄ iudicāt̄ r̄e s̄ d̄ p̄p̄r̄ i m̄ert̄e ne h̄a
c̄esant̄ d̄c̄ōal p̄t̄ ad v̄igilānt̄ā p̄c̄at̄e s̄c̄iōi r̄el̄iō
f̄ll̄iō i p̄r̄iōe. Cū p̄h̄ndi s̄t̄ iudicāt̄ n̄ s̄p̄d̄m̄ p̄r̄iōe
p̄m̄s̄ōis d̄i s̄t̄ iudicāt̄ n̄ p̄d̄it̄ m̄lt̄ p̄d̄c̄e i
ut agū c̄m̄q̄ i f̄l̄c̄o d̄i d̄nt̄axat̄ f̄l̄al̄ v̄br̄ d̄uōc̄
d̄h̄b̄it̄ d̄e aff̄ct̄ō v̄ḡilā f̄ūm̄ i ar̄d̄m̄at̄ā c̄e d̄al̄is
an̄ōis d̄m̄t̄is iudicāt̄. Cū p̄r̄iōe i nouā v̄idēnd̄m̄ d̄c̄
r̄el̄iōnd̄i s̄t̄ i iudicāt̄ iudicāt̄. Cū d̄m̄ q̄r̄ al̄lic̄ō d̄ h̄c̄ d̄c̄
d̄c̄l̄iōis v̄er̄t̄. Cū d̄m̄ d̄m̄ i p̄r̄iōe d̄c̄t̄is r̄el̄iōnd̄i f̄m̄l̄is
i v̄er̄t̄ d̄m̄ v̄all̄it̄ m̄m̄m̄ d̄p̄t̄ i v̄r̄b̄il̄ ex̄c̄p̄t̄
f̄ūgū nō p̄r̄ n̄ ignōi q̄ p̄r̄e v̄r̄ ecē c̄p̄t̄ū al̄l̄ic̄ō s̄t̄ i q̄
n̄ s̄ub̄c̄ā v̄er̄t̄ l̄oc̄alē p̄ct̄ū n̄ r̄el̄iōnd̄i d̄m̄ d̄ l̄ib̄er̄em
q̄ r̄el̄iōnd̄i d̄c̄l̄iōis v̄r̄ m̄ed̄iū p̄r̄iōis v̄r̄ q̄r̄b̄ i argū r̄el̄iō
que p̄f̄t̄iōnd̄i i p̄r̄m̄t̄ōis v̄r̄ m̄ōie a p̄h̄ndi d̄c̄ōie
d̄y t̄m̄ā p̄f̄ōalē c̄l̄l̄ōq̄ p̄h̄b̄ēt̄. D̄ r̄el̄iō p̄r̄iōis

Rationale operum divinorum de Mathieu de Cracovie (ms Gdańsk, PAN 1959, f. 76r)

dont la pensée a déterminé dans une large mesure l'aspect doctrinal de l'Université de Cracovie bien qu'il ne séjournât pas longtemps à Cracovie. C'est à Prague qu'il avait fait ses études et c'est là surtout qu'il enseignait. Mais c'est à son instigation que les premiers professeurs sont venus de Prague à Cracovie et parmi ceux-ci il y avait plusieurs de ses propres élèves.

On peut affirmer sans risquer l'erreur que ce fut précisément Mathieu de Cracovie qui — en tant qu'un des fondateurs de l'Université de Cracovie et l'éducateur de la première génération des maîtres cracoviens de la théologie — transplanta sur le terrain de la Pologne, pour les élaborer ensuite, trois idées suivantes: la conception probabiliste et antimétaphysique de la philosophie; l'orientation pratique, morale, dans la théologie; et enfin, l'idée de la réforme de l'Église, déchirée à l'époque par le grand schisme occidental.

Dans son oeuvre théorique principale, intitulée *Rationale operum divinatorum*¹⁸ et construite sous forme d'un dialogue entre père et fils, et non pas sous celle d'un traité médiéval, il a exposé ses idées sur la nature de la pensée cognitive, sur les limites de la connaissance rationnelle, ainsi que sur l'essence et les tâches respectives de la philosophie et de la théologie. La déduction où se manifeste le triomphe de la pensée d'Aristote — disait-il — ne satisfait pas les aspirations cognitives de l'homme: elle n'offre que les apparences de la certitude et de la précision. Il ne suffit donc pas de mettre en marche le mécanisme du raisonnement dialectique — procédé dans lequel se complaisaient les penseurs scolastiques du bas Moyen Age — pour fournir la réponse à toutes les questions s'imposant à l'homme au sujet du mal, de la destinée, du sens même de l'existence. La philosophie n'offre pas de solution de ses problèmes puisque elle n'a recours qu'aux raisons probables. Dans cette matière, la théologie ne donne pas non plus de réponses d'une évidence absolue. Les prémisses de la théologie ne sont ni certaines ni évidentes, parce que les thèses principales de la foi sont constituées par des affirmations qui ne se soumettent pas à la démonstration — en tant qu'indémonstrables, elles jouent simplement le rôle d'une «médecine spirituelle» destinée à guérir le coeur de l'homme, mais pas son esprit (*«Rationes theologicae maxime in hac materia sunt quaedam medicinae»*)¹⁹.

¹⁸ Ed. W. Rubczyński: Kraków 1930, «Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce», vol. III.

¹⁹ *Rationale...*, I, 11, ed. cit. p. 21.

vérité concerne une chose inférieure, sans grande importance — disait Léonard da Vinci — elle est encore infiniment supérieure aux idées incertaines sur des problèmes les plus sublimes et les plus universels.

Ces tendances, citées à titre d'exemple, n'épuisent guère, bien entendu, toutes les orientations, tous les changements survenus à cette époque surprenante qui fut marquée par l'invention et la vulgarisation de la technique de l'impression. Dans le bas Moyen Age, au cours de son déclin, le caractère de ces modifications n'était ni homogène, ni universel. Leurs versions particulières variaient et changeaient leurs aspects dans des milieux divers en s'inspirant surtout, bien que pas uniquement, du mouvement intellectuel italien. La participation à l'élaboration des attitudes nouvelles varie donc elle-même selon le milieu, et la réception des notions nouvelles, apparaissant en Europe à cette époque de transition, n'est pas partout la même. Et ceci concerne également la situation dont se trouve marquée la culture intellectuelle en Pologne au XV^e siècle¹⁶.

Passons donc à la tentative de présenter et d'examiner de plus près le milieu intellectuel polonais qui va élaborer la structure générale de la pensée polonaise à l'époque.

Les notions de la philosophie, de la théologie et de la science aux yeux des penseurs polonais au XV^e siècle

Ce n'est nullement notre intention de réduire les cheminements des attitudes intellectuelles à un seul facteur: à l'influence exercée par les individus éminents. D'autre part cependant, il n'est pas permis, semble-t-il, de méconnaître le rôle spécifique des penseurs qui s'avèrent les porteurs de certaines idées. C'est bien parmi les penseurs de ce genre que se classe Mateusz z Krakowa (Mathieu de Cracovie, mort en 1410)¹⁷ qui contribua puissamment à l'élaboration, dans le milieu intellectuel polonais, d'un modèle particulier de la philosophie et de la théologie, modèle qui à son tour déterminera les nouvelles tendances scientifiques. C'est là un maître

¹⁶ Cf. E. WINTER: *Frühhumanismus. Seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für Kirchenreformbestrebungen im 14. Jahrhundert*, Berlin 1964.

¹⁷ Cf. L. A. SZAFRAŃSKI: *Mateusz z Krakowa [Mathieu de Cracovie]*, «Materialy i Studia», vol. 8, Wrocław 1967, pp. 25-92.

La méfiance à l'égard de la philosophie et de la théologie spéculative se dirige principalement contre la logique déductive et la métaphysique: c'est à celle-ci surtout que Mathieu refuse d'attribuer cette place honorable qu'elle occupait dans la hiérarchie générale des sciences. Cette idée ne s'identifie guère avec l'agnosticisme ou, plus généralement, avec le scepticisme. L'aspiration à la pénétration dans les profondeurs du monde non seulement mérite d'être tolérée, mais, bien plus, elle est digne du plus grand respect («*nedum tolerabilis, sed laudanda*»)²⁰; elle doit pourtant être dûment orientée, son intérêt doit être porté à l'homme. Ainsi conçue, la philosophie se transforme en science morale, et elle devient aussi l'histoire de la pensée interrogative de l'homme. C'est bien dans ce point qu'elle coïncide avec la *Bible*, le canon du droit théologique et, en même temps, le livre le plus éminent sur les relations entre Dieu et l'homme. La métaphysique n'est plus considérée comme une science: la notion même de celle-ci se trouve essentiellement modifiée. Dès lors la valeur d'une thèse quelconque ne trouve pas son critère dans la forme déductive de sa démonstration: celui-ci réside dans la matière même d'une discipline donnée, choisie comme son objet, ainsi que dans la vérité réelle des arguments auxquels elle se réfère pour la prouver. Cette idée se frayait le chemin, non sans obstacles, dans les milieux intellectuels en Europe; si bien que quelques années après la mort de Mathieu, Pawel Włodkowic (Paul Włodkowic) qui continuait la lutte de son maître contre la simonie pratiquée par la papauté, se plaignait à Constance: ses raisonnements, pourtant corrects, n'ont pas été respectés, simplement parce qu'il procédait par dialogues au lieu de leur avoir assuré une valeur «scientifique» en les présentant sous forme de syllogismes superposés²¹.

Les mêmes idées au sujet de la nature des sciences, dont l'enseignement a été prévu dans le programme de l'Université renouvelée, se trouvent exprimées dans la conférence d'inauguration, prononcée par le premier recteur de l'École, Stanislaw ze Skarbimierza (Stanislas de Skarbimierz), en 1400²². Pour lui également, la théologie est un art pratique, fondé sur l'*Écriture*. Elle ne contient — disait-il — que trois sciences pratiques: la monastique, la politique et l'économie; elle enseigne donc la morale indi-

²⁰ *Rationale...*, *Prohemium*, p. 2.

²¹ Cf. *De annatis Camerae Apostolicae solvendis tractatus II*, ed. M. Bobrzyński dans: *Starodawne prawa polskiego pomniki*, vol. V, Kraków 1878, p. 305.

²² Auteur d'une quantité considérable des sermons (plus que 500) inédits; le sermon d'inauguration se trouve dans le manuscrit de la Bibliothèque Jagellonne (citée plus haut BJ/191, pp. 714-721).

viduelle et sociale ainsi que la morale civique et, par là-même, elle est strictement liée au droit canon qui, lui, n'est autre chose que l'ensemble des recommandations tirées de la *Bible* et présentées dans les termes des formules juridiques. Parmi les disciplines qualifiées de philosophiques, l'orateur ne mentionne — outre les sept arts libéraux — que la philosophie pratique, c'est-à-dire la morale, l'économie et la politique. Il passe sous silence la métaphysique ainsi que tous les oeuvres «physiques» d'Aristote, bien que ceux-ci se trouvaient dans le programme des études.

Si ce sermon constitue en quelque sorte une classification des sciences et une tentative d'établir leur hiérarchie et leur validité, une autre conférence, prononcée douze ans plus tard (1412) par Łukasz z Wielkiego Koźmina (Luc de Wielki Koźmin)²³, vise à préciser de plus près les qualités intellectuelles par lesquelles doit se distinguer un vrai savant. Le savant — disait Luc — doit d'abord établir l'harmonie entre la connaissance rationnelle et le comportement vertueux: il est obligé de faire preuve de sa vertu dans la même mesure où il réussit à progresser dans la sagesse. Et la sagesse, elle, doit s'en tenir aux recommandations suivantes: ne rien admettre et ne rien affirmer sans raison nécessaire ni sans démonstration raisonnée; ne pas admettre que les investigations mathématiques et les démonstrations dialectiques sont les seules à avoir la valeur d'une connaissance scientifique; fonder son savoir sur trois sources suivantes: l'expérience, l'observation et les écrits philosophiques représentant la tradition léguée en héritage; être toujours prêt à changer un avis erroné; et, finalement, n'adopter aucune raison sans avoir réfléchi, mais choisir, après une considération attentive, ce qui s'approche de plus près de la vérité. Cette analyse est donc marquée par un accent distinctement optimiste: la confiance dans la raison, bien que la philosophie ne fait que nous approcher de la vérité sans cependant offrir une certitude absolue. Un autre facteur caractéristique: la référence aux écrits des philosophes est formulée dans le contexte qui insiste sur l'utilité d'exploiter la tradition sans pourtant recommander une humble soumission à celle-ci; et, enfin, c'est là un encouragement à lier la théorie à l'activité pratique, et une confirmation de la priorité de la pratique par rapport à la pensée purement discursive²⁴.

²³ Cf. ms BJ 2215, f. 251-255; à consulter aussi l'article de M. KOWALCZYK: *Mowy i kazania uniwersyteckie Łukasza z Wielkiego Koźmina* [Les discours et sermons universitaires de Luc de Wielki Koźmin], «Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej», vol. 12, 1960, pp. 7-12.

²⁴ Ms BJ 2215, f. 253v.

Ce dernier motif se perpétue d'ailleurs dans de nombreux énoncés des maîtres cracoviens. Son expression la plus radicale se trouve exprimée dans un sermon anonyme consacré à la philosophie morale et pratique, datant de 1410. La sagesse — dit l'auteur — n'est pas une pensée isolée et abstraite. Tout au contraire, elle se réalise dans l'activité même, sur trois plans différents. Premièrement, par la contemplation conçue comme moyen socratique de se dominer soi-même; deuxièmement, par l'activité économique, c'est-à-dire par le gouvernement de sa propre famille; et, troisièmement, par la politique ou le gouvernement de l'État²⁵. Cet éloge de l'action entraîne inévitablement une implication non sans importance: la problématique traditionnelle concernant les rapports entre la théologie et les autres disciplines perd désormais, dans ce milieu intellectuel, son importance primordiale. Et bien que l'ordre établi d'une université médiévale y soit respecté et qu'il situe le doctorat en théologie au sommet de la hiérarchie des degrés scientifiques et les sciences théologiques — à la finale du cycle des disciplines enseignées, les sciences particulières à l'Université de Cracovie, ne sont plus assujetties à la théologie qui pratiquement ne domine plus leurs progrès. La philosophie devient autonome. C'est son extension et son contenu thématique — sa dénotation et sa connotation — que sont les plus larges, elle peut donc être à la tête du savoir humain et contenir même la théologie. Voici le trait spécifique du milieu cracovien: la philosophie n'y est pas conçue comme spéculation pure, mais comme une science de l'action et une histoire de la morale, si bien que la théologie s'identifiant avec l'histoire de la révélation peut pour autant constituer une branche particulière de la philosophie. Telle est l'idée de Benedykt Hesse (Benoît Hesse)²⁶, maître de la faculté de théologie (mort en 1456): le plus grand mérite de ce théologien est d'avoir fondé les bases de la philosophie de la nature en Pologne.

Donc, en philosophie, la métaphysique dépréciée cède sa place à la morale et à la physique. La première progresse en une alliance avec le droit, la deuxième assimile l'astronomie et la médecine. Au cours de la première période, jusqu'à la moitié du XV^e siècle, c'est surtout l'essor des

²⁵ Cf. ms BJ 513 f. 44v; le texte entier publié par P. CZARTORYSKI: *Wczesna recepcja «Polityki» Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim* [Le début de la connaissance de la «Politique» d'Aristote à l'Université de Cracovie], Wrocław 1963, pp. 183-186.

²⁶ Cf. M. MARKOWSKI: *Burydanizm w Polsce w okresie przedkopernikańskim* [Le buridanisme en Pologne à l'époque précédant la période copernicaine], dans: *Studia Copernicana*, vol. II, Wrocław 1971, pp. 215-221.

sciences morales et juridiques qui se trouve confirmé par les succès de la Pologne aux conciles successifs, à Constance et à Bâle. Dans la deuxième moitié du siècle vient le tour de la physique ainsi que des *studia* mathématiques et astronomiques qui s'en inspirent. A la fin du siècle l'Université aura parmi ses élèves Mikołaj Kopernik (Nicolas Copernic).

La morale. La théorie de l'État et du droit

La philosophie ne peut remplir sa fonction qu'en s'orientant vers l'homme — cette idée de Mathieu de Cracovie est ensuite reprise et développée par Paweł z Worczyna (Paul de Worczyn, 1430 environ)²⁷ qui, lui, va pourtant plus loin. Il maintient que c'est la science morale qui constitue la branche principale de la philosophie. Si la pratique se situe au-dessus de la spéculation et l'action au-dessus de la pensée cognitive, la science morale est nettement supérieure à la métaphysique, et même à la physique. Une métaphysique qui s'occupe de l'«être en tant que tel» est superflue du point de vue de l'homme, de son perfectionnement moral, pas plus que ne seraient les considérations sur l'essence de la vertu sans référence à la vie digne de l'homme. L'objet même de la morale n'est donc pas constitué par le bien, comme le voulaient les penseurs scolastiques: c'est le bonheur de l'homme qui est son domaine propre. En effet, la notion du bien est universelle et abstraite, tandis que celle du bonheur est concrète et individuelle. La morale conçoit son propre objet à la manière humaine, *modo humano*, et non pas dans le sens théologique, *modo supernaturali*, car elle vise uniquement la vie sur la terre et le bonheur temporel de l'homme. Elle a donc les méthodes différentes de celles de la théologie, même d'une théologie qui porte son intérêt à l'homme²⁸.

L'homme ne peut accéder au bonheur que dans le cadre de la communauté, et, par conséquent; la morale ne saurait être séparée de la politique: c'est bien la politique qui s'occupe de la société dans la mesure où celle-ci contribue au bonheur de l'individu; la morale ne saurait non plus être

²⁷ Cf. J. REBETA: *Komentarz Pawła z Worczyna do Etyki Nikomachejskiej* [Le commentaire de Paul de Worczyn à l'Éthique d'Aristote], Wrocław 1970.

²⁸ Cf. J. REBETA: *op. cit.*, pp. 161-216.

séparée du droit: c'est en effet le droit qui établit les principes de l'existence collective des hommes.

Mais si Paul de Worczyn exprime d'une façon à ce point consciente la différence entre la morale et la métaphysique d'une part, et entre la morale et la théologie de l'autre, ce n'est pas là son idée entièrement originale; bien plus, à Cracovie il n'est pas le seul à la propager. Le traité *De monarchia* de Dante — donc un écrit où se laisse déjà discerner (plus tôt que chez Buridan) le germe de la même idée — était de toute vraisemblance connu et diffusé à Cracovie, comme en témoignent certains énoncés de Johannes Falkenberg²⁹: en effet, celui-ci, emporté par son tempérament inquisitorial et par sa méfiance à l'égard des «nouvellistes», se référerait au fameux traité en parlant du milieu cracovien. Les conceptions de Paul de Worczyn — avons-nous dit — étaient partagées par d'autres maîtres à l'Université. Ainsi Jan z Ludziska (Jean de Ludzisko, mort en 1460 environ) dans un discours faisant éloge de la philosophie³⁰, a exposé les idées de son prédécesseur comme évidentes à tel point qu'il a renoncé à toute référence aux «autorités», en abandonnant ainsi le procédé dans lequel il se complaisait d'habitude. Les énoncés manifestant le même esprit dans la façon de concevoir la morale ont été prononcés par un autre savant de Cracovie, Jakub z Paradyża (Jacques de Paradyż, mort en 1464)³¹ qui probablement jouissait de la plus grande renommée à l'échelle internationale. Solidaire des principes adoptés par Mathieu de Cracovie et par Paul de Worczyn, il en tirait cependant les conclusions pratiques bien plus radicales. C'est lui, parmi les maîtres cracoviens, qui insistait de la façon la plus opiniâtre sur la nature sociale de la morale et les implications que ceci entraînait. Au sein des communautés humaines — disait-il — il n'y a pas de groupes privilégiés. Aussi, l'Église, en tant qu'assemblée des croyants, est soumise aux mêmes lois et aux mêmes obligations que les communautés fondées sur les liens d'un autre genre. Il demandait, au nom de l'égalité des hommes, l'introduction de l'obligation universelle du travail, l'interdiction de la

²⁹ *De Monarchia mundi*, ms Wrocław, Bibliothèque de l'Université cod. I F 57, f. 1-70; cf. G. SOMMERFELDT: *Das Vorwort zu Joh. Falkenbergs Schrift De monarchia mundi und seine Erwiderung in einem Klageverfahren vom Jahre 1406*, «Historisches Jahrbuch», vol. 27, 1930, pp. 606-617.

³⁰ Cf. H. S. BOJARSKI: *Johannis de Ludzisko de laudibus et dignitate philosophiae oratio*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum», vol. 13, 1968, pp. 50-81.

³¹ La liste des oeuvres de cet auteur fut publiée par L. MAYER: *Die Werke des Erfurter Kartäuser Jakob von Juteborg in ihrer handschriftlichen Überlieferung*, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», vol. 37, Münster i. W. 1955.

pratique démoralisante des ordres mendiants, le respect de la tolérance dans les relations humaines³².

Les thèses que Jacques de Paradyż formulait dans la morale — pour en déduire les règles de la justice dans les relations entre individus — apparaissaient déjà chez ses prédécesseurs, Paul Włodkowic et Stanislas de Skarbimierz, dans leur théorie du droit qui détermine les principes de la justice dans l'existence collective des communautés et des peuples. Les deux disciplines se complétaient donc mutuellement.

Dans ces théories, deux notions essentielles revêtaient une importance toute particulière: celles du droit de la nature et du droit des peuples (*ius naturae* et *ius gentium*). Bien entendu, ces notions mêmes n'ont pas été inventées par les auteurs polonais, mais la façon dont s'en servaient les juristes polonais au XV^e siècle constitue un trait caractéristique de la pensée sociale et politique représentée par le milieu des savants cracoviens. Ce qui frappe d'abord dans leur manière de concevoir le droit de la nature c'est la liaison qu'ils établissaient entre cette notion et celle de la *recta ratio*³³. Le fondement et la source de toutes les normes juridiques ne se réduisent donc pas à la Nature (par une majuscule) — un «Cosmos» stoïcien embrassant par son ordre l'Univers entier — qui constitue le fondement et la source des normes juridiques; c'est la nature humaine qui a engendré celles-ci, puisque c'est elle qui détermine les principes et les normes de comportement, innés à tous les hommes. Chose curieuse: l'accent n'est pas posé sur l'origine divine du droit de la nature, bien qu'à l'époque ceci n'ait jamais été mis en question: c'est plutôt l'autonomie et le caractère spécifique de l'ordre du droit humain comme droit purement naturel qui est mis en relief. La puissance du droit de la nature réside, bien entendu, dans le fait même que c'est Dieu qui est le Créateur de la nature et que certaines prescriptions de ce droit ont été confirmées par le Décalogue divin; et pourtant il peut être considéré en tant que tel, sans recours à la Révélation («*ius divinum non tollit ius naturale*»), et il peut être appliqué à chaque communauté et à chaque État — que ses habitants soient chrétiens ou païens, n'importe. Les phénomènes sociaux n'ont donc pas pour fondement la nature imperturbable des choses qui fait l'objet de la médi-

³² Cf. p. e. *Jacobi de Paradiso De actionibus humanis*, ms Wrocław, Bibliothèque de l'Université, cod. I F 280, f. 234–281.

³³ Cf. PAULUS VLADIMIRI: *De potestate papae et imperatoris*, ed. par F. S. Belch, dans: *Paulus Vladimiri and His Doctrine Concerning International Law and Politics*, vol. II, Mouton, Hague 1965, p. 839.

Recordandissimus in xpo
pater et dominus dominus
Dionysius sanctus Romanus
et vicarius ecclesie
et ad multos nuncios
aliarum ecclesiarum
hanc litteram apostolicam
transmissis Epistola

abus prelati et ac ad roma
ne curie officialibus universis
totius christiani orbis pater unum
suum constituit p. quinnius
et vicarium inter veros discipu
los ihu xpi plantatum pro de
factu et dolore/ hanc corde an
tibus/ qua voce ipse utonac
debetur/ quibus scribendi silus
quibus de modis eloquentie os
phicare sufficiat/ in cor hominis
no ascendit/ tantum vestem ma
tificandis annuas in populo
ano gratissime semetipsum in
satisfacta/ in hies et hieores
solidet in finis/ Vere in iustia
plaga domini descendit in ista
quam in se operitur hie tempo
ribus una ecclesie/ In hie in la
tueris in iustis caritativis
modo mentem moysi/ ad uerbu
placare no curat indignantis
annuus/ si mala malis acum
ulans in aequam/ optidie ad
debetur a proinde in iustia super
omnem modum res agitur ut in
decepta omni mali progredimur
vnde sanctitas processerit omnis
nana et vnde tota in ecclesie
de obfrante constructam sumpt
ordinum/ inde patitur iam in
nam/ sicut iniquus in ore domini
aditur/ si iniquus/ in inima sua
et canonice profulite in iustia
per omni scorum/ etc. sps sancti
debetur reprimunt/ penam et quasi
in iustia reprimunt/ In iustia

tota in iustia una a planta pater
usque ad uerticem caput patenter
circa omnia ecclesie/ ipse in iustis
circa omnia ecclesie/ ipse in iustis
singulas mundi partes et si in
mensam in iustis omnipotentem
papa ad summi libere nosse si
nutare/ omnes quidem de hoc
murmurant in iustis clamet et
qui in iustis iam in iustis
laborantes singulis post in quos
mundi errores hinc scilicet genece
runt/ qua go in iustis sicut in
leo/ et in iustis obmutescunt
aliis tam profidibus quam in iustis
bis tam fortiter coram mare Ray
et si in iustis catholicis secularibus
in iustis diffensionibus et in iustis
nam cor in iustis sancte matris
ecclesie no aduocant/ nos in qui
pastores eius post et officii apo
stolici successores/ cur tam longu
periculosum et negligens som
num agitis/ et non celerius in
curritis/ obmutescitis no clamet
Eya et eya et patres et domini
iniquis ne ob ydianis ignominia
gens sancta et regale sacerdotum
voce eius in iustis in iustis/ sal
tem iam ad hanc in iustis voce
pusillam in iustis sufficit/ qui
satis est iam postea ad radice
et ostantis in iustis vocibus os
clamare quia no nisi in iustis
dne de in iustis fugam hostes
reprimunt/ et omnia suo ponde no
antior no nisi p. multitudina sub
lenabit/ ut igitur ego ipse in iustis
os in iustis in iustis sub voce illo
domini et in iustis fortitudinis ihu
xpi/ vnde in iustis in iustis
blam a in iustis et in iustis ad iustis
in iustis domini pugne ponam
tra tanta mala in iustis pro

tation métaphysique, mais l'activité raisonnable de l'homme et sa *recta ratio* dont s'occupent la science morale et le droit.

Donc — si le *ius naturae* n'est pas une puissance cosmique, mais s'il s'identifie avec la nature de l'homme, il s'ensuit que c'est le *ius gentium*, le droit des peuples, qui en est l'expression la plus exhaustive. Et ceci n'est point surprenant puisque la raison comme faculté humaine spécifique se manifeste de la façon la plus parfaite dans la participation de l'homme à la communauté humaine, communauté des êtres qui lui égalent de par leur nature commune: «*si non es civis, non es homo*» — disaient les commentateurs radicaux d'Aristote, dès la fin du XIII^e siècle. Les facultés naturelles et les perfectionnements potentiels de la nature de l'homme ne peuvent se former ni s'actualiser qu'au sein de la communauté. L'égalité de tous les hommes, la liberté, le droit à la propriété, la division en États particuliers, l'origine du pouvoir — tout ceci résulte, par conséquent, du droit naturel des peuples³⁴.

L'école cracovienne, en ce qui concerne sa théorie du droit ce distingue précisément par le fait d'avoir établi cette relation; ce sont les maîtres cracoviens qui ont attribué cette signification spéciale à la notion du «droit des peuples» en démontrant ses implications pratiques, si bien que c'est l'école cracovienne qui, est considérée comme une initiatrice éminente du droit international moderne.

Or, c'est surtout Stanislas de Skarbimierz et Paul Włodkowic qui ont le mérite d'être les précurseurs et d'exprimer les principes essentiels de ce droit. Stanislas de Skarbimierz, dans un de ses sermons sur la guerre³⁵, a donné un exposé excellent des principes de justice dans les relations internationales en insistant sur l'importance de la tolérance dans la coexistence de communautés diverses. De sa part, Paul Włodkowic, dans ses nombreux écrits où il justifiait les droits de la Pologne dans ses conflits avec l'Ordre des Chevaliers Teutoniques³⁶, élaborait en détail la doctrine même du droit des peuples. Ses considérations, bien que situées souvent sur le plan théorique, ne revêtent pourtant pas un caractère de pure spéculation juridique. Les généralisations lui servent de point d'arrivée, et non

³⁴ PAULUS VLADIMIRI; *Tractatus qui incipitur «Ad Aperiendam»*, ed. L. Ehrlich, vol. I, Warszawa 1968, pp. 68, 144, 231.

³⁵ Cf. L. EHRLICH: *Polski wykład prawa wojny. Kazanie Stanisława ze Skarbimierza «De bellis iustis»* [Le droit de guerre polonais. Sermon de Stanislas de Skarbimierz «De bellis iustis»], Warszawa 1955.

³⁶ Les textes publiés par S. F. Belch, *op. cit.*

pas de point de départ. La prise en considération de l'état de choses existant le dispose à concevoir la politique comme phénomène foncièrement humain et à situer l'origine du n'importe quel pouvoir dans la communauté humaine elle-même. Si le pouvoir politique ne résulte pas du caractère immuable du droit mais, au contraire, il s'établit par le contrat libre des hommes, il s'ensuit que l'idée d'un seul État gouverné par un empereur, un État auquel tous les autres seraient soumis, n'est pas nécessaire de par sa nature même. Il n'y a donc aucuns fondements juridiques qui nous porteraient à croire qu'un État soit justifié dans son intention d'imposer ses propres convictions à un autre, et ceci est toujours vrai quelles que soient les valeurs transmises par une telle voie. Il en est de même pour l'Église et sa mission. En effet, aucune communauté n'a le droit d'imposer les valeurs qui en son sein sont universellement reconnues, à ceux qui ne sont pas prêts à les accepter volontairement. Toute conversion par force, le baptême forcé des infidèles sont incompatibles avec le *ius gentium*, le droit moral des peuples.

C'est là une idée nouvelle, non seulement à Cracovie, mais à l'échelle européenne. Et quand Franciscus de Vittoria la reprendra cent ans plus tard dans son fameux discours sur la conversion des Indiens — discours dont s'inspireront ensuite Gentilis et, encore plus tard, Grotius — il va simplement répéter, sans en être conscient, les pensées principales diffusées jadis par les savants cracoviens et universellement acceptées dans leur milieu.

La conception de l'Église: le conciliarisme

La persévérance que témoignaient les penseurs polonais au XV^e siècle en protestant contre l'idée même du baptême forcé des infidèles, individus impuissants incorporés ainsi dans la communauté ecclésiastique, n'avait pas sa source unique dans la connaissance pratique de l'activité «missionnaire» de l'Ordre, des ambitions politiques de la hiérarchie ecclésiastique. Ils avaient, certes, élaboré une idée bien précise de la nature de l'Église et étaient profondément convaincus que celle-ci exigeait une réforme fondamentale; mais ceci, non plus, n'épuisait pas encore les sources de leur inspiration. Les prémisses de leurs raisonnements s'avèrent plus larges.

Le chrétien — disait Mathieu de Cracovie — n'est guère assujéti de façon passive au pouvoir ecclésiastique. En effet, les fondements de l'Église résident dans la foi et la participation aux sacrements, et, par conséquent,

ce sont les fidèles qui constituent l'Église: bien plus, ils s'identifient avec l'Église. Il s'ensuit que l'Église ce n'est ni la papauté ni la hiérarchie, l'Église c'est l'entière communauté chrétienne. Il est vrai que le pouvoir des chefs de l'Église, même de ses chefs suprêmes, leur a été légué par Dieu, mais c'est là un pouvoir à être exercé par l'Église et pour l'Église. C'est donc l'Église précisément qui décide de la procédure de l'élection de ses chefs et c'est elle qui pourvoit le pape de la dignité du vicairé du Christ. Le lien entre le pape et le Christ ne résulte donc point de l'office du pape, mais simplement du fait de son adhésion à l'Église. Et si l'on dit parfois que le pape est le chef ou la tête de l'Église, ceci ne doit pas être compris littéralement mais dans le sens figuré. En effet, l'Église n'a pas deux chefs, elle n'en a qu'un seul: le Christ. Dans sa qualité de l'homme le pape n'est pas à l'abri des déficiences humaines. Afin de remplir sa mission de dirigeant de l'Église, il doit respecter le droit moral et les recommandations des conciles qui sont la représentation suprême, sociale, de l'Église³⁷.

Or, ces considérations de Mathieu constituent l'infrastructure théologique de la thèse qui affirme la supériorité du concile par rapport au pape (thèse principale du conciliarisme). C'est donc Mathieu qui, en Pologne, fut le premier à exprimer l'idée de la représentation qui ne sera pleinement élaborée qu'au Concile de Bâle pour jouer plus tard, à l'époque de la Renaissance, un rôle éminent dans la théorie de la représentation du pouvoir de l'État.

De sa part, Paul Włodkovic, en reprenant ce motif des considérations de son maître, offre — dans ses écrits sur la *Simonie* et les *Annales*, déposés à la Curie de Rome³⁸ — une justification canonique des droits du concile à démissionner le pape dans le cas où les pièces à conviction témoignaient qu'il fut coupable du marchandage des saintetés. Ses propos, ainsi que ceux de Mathieu, ont provoqué une réplique vigoureuse de la part de Johannes Falkenberg — prêcheur cracovien et porte-parole de la cause de l'Ordre des Chevaliers Teutoniques — qui a formulé ses objections dans son oeuvre principale, intitulée *De monarchia mundi*. L'intelligence exhaustive des idées ecclésiologiques des maîtres polonais de l'époque n'est donc possible qu'à la lumière de l'analyse de cet écrit³⁹.

³⁷ MATTHÆUS DE CRACOVIA: *De Praxi Romanae Curiae*, ed. W. Seńko, Wrocław 1969, pp. 106, 120.

³⁸ *De annatis Camerae Apostolicae solvendis tr. I-II*, ed. Bobrzyński, *op. cit.*, pp. 299-313.

³⁹ Cf. J. FALKENBERG: *De monarchia mundi*, ms Wrocław I F 57.

Selon Falkenberg, l'Église c'est en premier lieu la hiérarchie avec le pape à la tête: «*Praelatus in ecclesia — dit-il — est principalissimus, cui omnes alii oboediunt. Et ergo non extorta, sed philosophica locutione [dans l'acception stricte du terme] praelatus est et vocatur ecclesia*». Falkenberg se réfère à la lettre de l'Écriture — «*dic ecclesiae, id est praelato*» — pour y trouver la confirmation de cette identification prétendue de l'Église avec la papauté. Ainsi l'Église, donc le pape, ne saurait être limité, pas plus que lié par des dispositions du concile, vu que son office fut constitué au moment de l'élection de Pierre par le Christ lui-même. C'est ainsi que, de par son dignité, le pape se situe au-dessus de tous les hommes, et c'est à lui seul que ne s'appliquent pas les implications de notre origine commune, le fait d'avoir eu l'ancêtre commun, Adam. Le pape est le juge de tous les hommes, mais lui-même ne peut être jugé par qui que ce soit puisque il n'y a personne — sauf Dieu — qui lui soit supérieur. Il dispose donc d'un pouvoir illimité — sacerdotale et laïque — et il est l'instance ultime dans toutes les affaires de ce monde: c'est un souverain, un *monarcha mundi universalis*⁴⁰. C'est précisément à la démonstration de ces «vérités» que l'auteur a consacré son traité ainsi intitulé: il tente d'y démontrer que les écrits de Mathieu (*De praxi Romanae Curiae*) et de Włodkowic (*Speculum aureum*) sont des oeuvres hérétiques et doivent être condamnées de la façon la plus vigoureuse et autoritaire.

Mais c'est bien cette voie «condamnée» qui fut choisie par la pensée politique polonaise au XV^e siècle. A l'époque même du Concile de Bâle une doctrine se trouve donc formulée à Cracovie; elle constitue non seulement une justification exhaustive du conciliarisme: elle va contribuer, de par une formulation nouvelle de la notion de l'Église, au développement ultérieur de la théorie de l'État, en s'inspirant de cette tradition. A cet égard, les idées de Benoît Hesse et de Jacques de Paradyż méritent une attention toute particulière: elle furent exprimées — sous forme de propos plus modérés — par Tomasz ze Strzępina (Thomas de Strzępin) dans le traité officiel de la délégation polonaise présenté au Concile de Bâle.

Selon cet auteur, l'Église peut être considérée sous les deux aspects suivants: comme *corpus Christi mysticum* et comme *corpus politicum*. Le pape est en fait le chef de l'Église si l'on considère cette institution sur le plan du *corpus politicum*. Mais si l'Église est conçue sous l'aspect spirituel, le pape n'est guère le chef de celle-ci, il est tout au plus le vicaire ou le ministre (*vicarius seu minister capitis*), et l'on pourrait même dire que

⁴⁰ *Ibidem*, f. 3v-9r.

3
918
117
Tractatus peroptimus de animabus exutis a
corporibus editus a fratre iacobo doc. ordinis car-
thusien ertfordie.



rogamus vos ne terreamini
p spm. vba sūt aptica ad
plebem chesalonica missa i
epla. 2. 2° c. eadē p solan-
cia me terroze pcuterentur
ppter psecucōes ab itātes
p tūc qñ instaret dies iudi-
cij p ximo futuri ut pēz ex
sequēto eiusdem c. pōices
eis pūs venturū pdicōnis

filii. quē nos anti xpm dicim⁹. et eius fallaciā i signis me-
dabo. 2c. Que verba non absurde summi pnt ad pposi-
tum nrm. Itateo enim puitatē meam sepeniō a multis
pulsatā quōd opmaret de a particoibz quozudam spirituū
in quibusdam mōasterijs. amittētibz eccltjs siue domibz
qui quādoqz nō sine molestacōne ac turbacōe. terribili
se oncat. nō enī visibiliter lapillos ollas. siue alias res p-
pientes scāna subuertētes. 2c. nec tñ verba eoz audiu-
tur. nec vidēt oculis. 4. tñ tñ quoz hęc turbatua ex-
ercent ut eadā habitatores coguntur fugere. 4. habita-
cōes solēnes deserere. non sine magno dāno. de quo fac-
oz certā hře noticiā. imo. 4. ppassiōz cum eisdem. Et hęc
ōrōes fide sūt. 4. aliqua ceremonalia. suata. nō tñ cessa-
uit illa inquietudo. Quid igitē de hoc possit carditas mea
in hac obscura materia opari. pue deus dare dignabit
poscētō. nō negabomō pscrībēns mihi. cercius. veruis

sa tâche est simplement d'enseigner et de servir d'intermédiaire entre la tête et les membres (telle fut l'interprétation de Jacques de Paradyż). Le concile représente l'Église dans sa qualité du *corpus mysticum*, donc de la façon propre à cette institution spirituelle. C'est pour cette raison que le pape n'a aucun pouvoir sur le concile — tout au contraire, il lui est entièrement soumis. Quant aux évêques, ce n'est pas le pape mais le Christ qui leur a légué le pouvoir qu'ils exercent, de concert avec le peuple des fidèles, sur l'ensemble du *corpus mysticum*. En raison même de ce double aspect que revêt l'Église, le pouvoir ecclésiastique, lui, a également un double caractère : d'usage et de jurisprudence. Au niveau de celle-ci, les évêques et les fidèles dépendent du pape ; mais, assemblés au concile dans leur qualité des représentants du *corporis mistici*, ils exercent le pouvoir d'usage ; c'est-à-dire qu'au sein de l'ordre spirituel, et à ce niveau — ils ne dépendent pas du pape⁴¹. Le caractère social de l'Église conçue comme *corpus mysticum*, et le caractère naturaliste et politique de l'Église considérée comme *corpus politicum* — telles sont les deux conclusions essentielles qui résultent de la conception générale ecclésiologique qui vient d'être présentée. Cette ecclésiologie des maîtres cracoviens a exercé une influence profonde sur les tendances sociales et politiques se frayant le chemin dans le milieu cracovien au XV^e siècle. Il ne fait pas de doute non plus que les origines de la théorie de représentation, appliquée à la conception de l'État, donc d'une théorie dont fut marquée si puissamment la pensée politique en Pologne à l'époque de la Renaissance, résident dans la conception de l'Église, élaborée par les défenseurs polonais du conciliarisme au XV^e siècle ; dans les idées de Paul Włodkowiec, de Benoît Hesse et d'autres penseurs — tels Wawrzyniec z Raciborza (Laurent de Racibórz), Jan Elgot (Jean Elgot), Jacques de Paradyż, Jean de Ludzisko, Andrzej Galka z Dobroczyzna (André Galka de Dobroczyzn), Thomas de Strzępin. Les considérations de tous ces maîtres concernant la nature et le caractère social de l'Église ont également renforcé, dans le milieu cracovien, la tradition réformiste, dont s'inspirera, cent ans plus tard, Andrzej Frycz Modrzewski (André Frycz Modrzewski) dans sa grande oeuvre *De republica emendanda*.

⁴¹ Cf. ms BJ 1364, pp. 755-756.

La physique. Les sciences naturelles et l'astronomie

La morale et la physique — dans quel ordre ces deux disciplines se situent-elles dans le Panthéon philosophique? La réponse à cette question posée par Paul de Worczyn, est fournie par son collègue, Benoît Hesse qui attribue la priorité à la physique: «*Philosophia principalis id est physica*» — dit-il⁴². La physique est la science principale, et elle occupe la place qui jadis fut attribuée à la métaphysique. En se servant du même procédé que Paul de Worczyn qui avait présenté ses idées morales nouvelles, émancipées de la conception ancienne, aristotélicienne, sous forme de commentaire traditionnel à l'oeuvre du Stagirite, Benoît Hesse expose ses idées nouvelles de la physique, transplantées par lui au milieu cracovien, sous la même forme, à savoir dans un commentaire aux écrits d'Aristote, imposés comme autorité par les statuts de l'Université. Dans ses propos il exploite cependant la matière tissée par Buridan en ajoutant ses propres suggestions et innovations aux considérations du maître parisien.

La vision physique du Cosmos offerte par Aristote fait apparaître une balle au centre de laquelle se trouve la terre et dont le cercle extérieur est constitué par la sphère des étoiles fixes. Tous les corps célestes avançant vers le centre du Cosmos se meuvent en raison d'un mouvement naturel, mouvement uniforme et qui, par là-même, n'a pas de cause extérieure. Il en est autrement pour le mouvement forcé: celui-ci n'est pas possible sans une intervention du mouveur et de sa puissance qu'il transmet au corps mouvant par une chaîne des mailles intermédiaires. Toute rupture de la liaison entre le mouveur et le corps mouvant anéantit le mouvement. Au Moyen Age, cette théorie était démontrée également par des arguments théologiques qui insistaient sur la nécessité d'un concours de Dieu dans le maintien de l'Univers dans son mouvement perpétuel et dans son devenir constant. Ce principe fut ensuite mis en question par les averroïstes, à savoir par leur négation de toute providence, et Buridan en tira des conclusions physiques en séparant définitivement le moteur du corps mouvant. Tout ce que le moteur communique au mobile c'est l'*impetus*, c'est-à-dire une certaine puissance qui le rend capable d'un mouvement spontané, sans l'intervention quelconque de la part de toute une pléiade des esprits-moteurs et des médiums. C'est donc cet élan intérieur, l'*impetus* qui est l'agent du mouvement uniforme et régulier qui ne peut être arrêté que par la

⁴² Cf. M. MARKOWSKI: *op. cit.*, pp. 53-60.

résistance du milieu et la pesanteur. Cette thèse qui déterminait la relation proportionnelle entre le mouvement initial et sa vitesse, d'une part, et le poids du corps et la résistance de l'air, de l'autre, fut encore exprimée dans les termes de la scolastique traditionnelle; il est donc permis de supposer que Buridan, tout en présentant les principes de la dynamique moderne, ne les établissait pas encore de manière entièrement consciente. Et pourtant il mérite bien d'être qualifié de pionnier de la «nouvelle physique», et ses contemporains divisaient déjà, non sans raison, semble-t-il, l'histoire des sciences naturelles en deux époques: celle qui précédait Buridan et celle qui lui succédait (*ante et post saeculum Buridani*). En effet, le maître parisien a rompu, dans ce point, avec la tradition aristotélicienne, et, en soumettant le mouvement des corps terrestres et des corps célestes aux mêmes lois de la mécanique, il a transformé la manière même de penser qui, en dernière analyse, allait conduire à la naissance de la science moderne de l'Univers. Et ce n'était pas là un processus facile dont témoigne le fait qu'en Europe entière les idées de Buridan n'étaient acceptées qu'avec une résistance vigoureuse. Ainsi, Laurentius Løndorius mettra en question la théorie de l'*impetus* en l'ajustant pour une fois encore aux idées du Stagirite et d'Averroès, et c'est précisément dans cette forme modifiée qu'elle fonctionnera souvent en Europe occidentale au XV^e siècle. Et si, à Cracovie, la théorie de Buridan a été généralement acceptée et enseignée dans sa forme originale et pure jusqu'aux temps de Copernic, c'est bien le maître Benoît Hesse qui en avait le mérite⁴³.

En effet, c'est lui qui était le premier à s'accomoder les idées du maître parisien et à les faire accepter en Pologne. Mais il ne s'est pas contenté d'une assimilation de la doctrine: il est allé plus loin, notamment dans sa tentative de déterminer la nature profonde de la science physique en formulant en cette matière certaines thèses qui sont entièrement absentes dans les écrits du maître parisien. Selon lui, et à la différence des idées d'Aristote et de Buridan, la physique n'est pas une science théorique se situant sur le premier plan de l'abstraction; tout au contraire, c'est une discipline particulière, comme la médecine: son objet est constitué par les choses concrètes et non pas par la nature des entités matérielles. Elle ne procède pas par déduction, mais elle part, au contraire, de l'observation des phénomènes et de l'expérience. La physique n'attribue pas une certitude absolue aux conclusions tirées à partir de l'observation des faits: elle les considère comme probables, vraisemblables. Signalons encore, que Hesse, en situant dans l'extension de la

⁴³ Cf. M. MARKOWSKI: *op. cit.*, pp. 122-124 et 215-221.

physique les trois branches particulières des sciences mathématiques — l'optique, la musique et l'astronomie, a donné naissance à un climat spécifique dans lequel grandissait l'intérêt de ses disciplines. Il a élevé toute une génération de ses disciples dans le culte de ces principes, d'une physique ainsi conçue. Aussi, le rang élevé attribué ainsi à la physique ne tarda pas à trouver sa confirmation dans les statuts universitaires: les programmes des études réservaient à la physique la plus longue durée de l'enseignement, et, de plus, une disposition spéciale stipulait que les travaux pratiques dans ce domaine ne pouvaient être conduits que par le doyen de la faculté de philosophie. C'est cette atmosphère probablement qui a permis de survivre aux idées de Buridan et de ses commentateurs polonais jusqu'aux temps de Copernic; il ne fait pas de doute qu'elle a puissamment contribué à l'essor des sciences naturelles, de l'astronomie tout particulièrement: c'est bien l'astronomie, qui à Cracovie, jouissait d'une renommée bien méritée⁴⁴.

Dès 1405, une chaire des sciences mathématiques — la première en Europe — a été fondée à l'Université de Cracovie. Elle permettait de former des «spécialistes» et assurait la continuité des cours prononcés par un seul maître. La chaire appelée *Stobnerowska* (elle a emprunté cette dénomination du nom de son fondateur, Stobner) — avait parmi ses membres de nombreux savants éminents: tels que le maître Laurent de Racibórz (mort en 1450 environ) qui se servait des instruments astronomiques fort compliqués et rarement utilisés à l'époque⁴⁵; le maître Sędziwój de Czechła (mort en 1476), auteur de nombreux traités de mathématiques, d'astronomie et d'optique;⁴⁶ Thomas de Strzępin — que nous avons déjà eu l'occasion de citer — qui fut chargé par l'Université de l'élaboration du projet de la réforme du calendrier⁴⁷, à la demande du Concile de Bâle; Marcin Król z Żórawicy (Martin Król de Żórawica, mort en 1460 environ), auteur d'une *Somme* monumentale aux *Tableaux d'Alphonse*: en y mettant en question les principes de la théorie du mouvement des planètes il anticipait par

⁴⁴ Cf. A. BIRKENMAJER: *L'Université de Cracovie, centre international d'études astronomiques à la fin du XV^e s. et au début du XVI^e s.*, «Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences» Classe des Lettres, 1955/1957, 13/16, pp. 101-108.

⁴⁵ Cf. J. REBETA: *Miejsce Wawrzyca z Raciborza w najwcześniejszym okresie krakowskiej astronomii XV w.* [La place de Laurent de Racibórz dans la plus ancienne période de l'école astronomique cracovienne au XV^e s.], «Kwartalnik Historii Nauki i Techniki», vol. 13, 1968, pp. 553-565.

⁴⁶ Inédits dans le ms BJ 1929.

⁴⁷ Cf. Ms BJ 4164, f. 129-131.

là-même la critique ultérieure de la structure géocentrique de l'Univers⁴⁸.

Ce dernier maître fut aussi fondateur d'une chaire spéciale d'astrologie. Dans le milieu cracovien où l'on revendiquait une vérification pratique de toute doctrine, milieu intellectuel où les sciences morales et physiques se situaient au sommet de la hiérarchie des disciplines philosophiques, et où la logique elle-même était considérée comme un art «actif» — l'astrologie en tant que science pratique, fondement du diagnostic médical, apparaissait comme réalisation suprême de la théorie astronomique. C'est à cette époque que s'établissait ainsi un lien plus intime entre la médecine et l'astronomie: de nombreux médecins — tels Andrzej Grzymała z Poznania (André Grzymała de Poznań) et Piotr Gaszowiec (Pierre Gaszowiec) — se vouaient à l'étude de l'astronomie⁴⁹. Martin Król a fondé à Cracovie une «école astronomique» qui n'avait pas d'égale en Europe; orientée vers la pratique, elle ne s'accompagnait pas moins d'une étude théorique approfondie. Le maître cracovien Marcin Bylica z Olkusza (Martin Bylica d'Olkusz, mort en 1493 environ) est le personnage principal parmi les participants de l'entretien se déroulant dans l'oeuvre fameuse de John Regiomontanus abordant le problème de la réforme inévitable de l'astronomie⁵⁰. Parmi les élèves de Bylica signalons Mikołaj Wodka (Nicolas Wodka, mort en 1494), médecin et maître de l'astronomie à l'Université de Bologne, engagé comme médecin et astrologue par l'évêque de Włocławek, Piotr Bnin (Pierre Bnin). S'il est vrai que, dans les années 1489-1490, Copernic ait fait ses études à l'école de la cathédrale de Włocławek, Nicolas Wodka eu été le premier éducateur du grand astronome⁵¹.

⁴⁸ *Summa super Tabulas Alfonsii*, dans le ms BJ 1927, pp. 501-637.

⁴⁹ Cf. A. BIRKENMAJER: *Andrzej Grzymała z Poznania, astronom i lekarz z XV w.* [*André Grzymała de Poznań, astronome et médecin du XV^e s.*], «Kwartalnik Historii Nauki i Techniki», vol. 3, 1958, pp. 409-422; le même, l'article sur Gaszowiec dans: *Polski słownik biograficzny*, vol. III, 1949, z. 9, pp. 294-295.

⁵⁰ *Disputationes inter Viennensem et Cracoviensem super Cremonensis in Planetarum theorica deliramenta*, s. 1. et a.

⁵¹ L. BIRKENMAJER: *Mikołaj Wodka z Kwidzyna* [*Nicolas Wodka de Kwidzyn*], «Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu», vol. 33, 1926, tiré-à-part.

L'étude de la littérature et de la poésie antiques.

Humanisme et scolastique

Jean de Ludzisko (mort en 1460 environ), philosophe et médecin à Cracovie, est généralement considéré comme premier penseur polonais qui ait pratiqué la lecture de la littérature antique et l'art de la rhétorique: *Cultum ac splendorem antiquae orationis primus in Cracoviam induxit*. Si l'on admet que l'étude des antiquités grecques est la manifestation principale de l'«humanisme»; c'est à ce savant qu'il convient d'attribuer la dignité honorable du premier humaniste polonais.

Mais à l'époque, l'humanisme n'apparaissait pas seulement dans cette forme de l'évocation des modèles littéraires des maîtres anciens; il se définissait également par une attitude philosophique, et ses partisans visaient à l'imitation de certains modèles pratiques, modèles humains fort différents de ceux qui fonctionnaient au Moyen Age: ils concevaient d'une autre manière les relations humaines ou, plus généralement, les rapports sociaux ainsi que la nature profonde et la fonction de la science, ce qui, à son tour, déterminait la différence des formes respectives qu'ils choisissaient pour exprimer leurs réflexions et leurs idées établies. Cette dernière différence n'est guère négligeable; tout au contraire, loin d'être purement formelle, elle a trait à l'essence même des attitudes anciennes et nouvelles et elle correspond à une différence respective entre la logique et la grammaire, c'est-à-dire entre les deux manières de penser: métaphysique et historique. Nous reprendrons cette question en parlant de l'aspect de l'humanisme dans le milieu cracovien au XV^e siècle.

Maints faits — dont certains ont déjà été signalés lors de la présentation des idées de nos maîtres — permettent, semble-t-il, d'affirmer qu'à partir du XV^e siècle, les cheminements de la pensée philosophique polonaise n'étaient pas étrangers à l'esprit de l'humanisme: bien plus, c'est dans l'humanisme qu'elles puisaient leurs inspirations. C'est ainsi que sous l'influence des idées diffusées en Italie, à Prague, aux conciles de Constance et de Bâle, les milieux intellectuels polonais étaient fort bien préparés à s'accommoder de ces attitudes nouvelles. C'est précisément par un esprit humaniste par excellence que fut marqué un groupe de penseurs dont l'activité intellectuelle se concentrait à l'Université ou à la cour royale. Citons donc Piotr Wolfram (Pierre Wolfram) venu de Lwów, *membrum notabile* de l'Université cracovienne; Mikołaj Lasocki (Nicolas Lasocki), diplomate et amoureux des sciences «modernes»; Jean de Ludzisko,

connaisseur des lettres antiques et de la littérature humaniste de son temps; Grzegorz z Sanoka (Grégoire de Sanok), humaniste dont Kallimach (Callimaque) fera l'éloge et qui, à partir de 1439, fera ses cours fameux sur les bucoliques de Virgile à l'Université de Cracovie⁵².

Mais voilà un fait surprenant: l'activité littéraire et scientifique de ces intellectuels — comme celle d'ailleurs des maîtres dont il a déjà été question — se déroule en dehors du programme officiel de l'enseignement universitaire. Mathieu de Cracovie, Paul Włodkowic, Stanislas de Skarbimierz, Jacques de Paradyż, ainsi que les humanistes déclarés — aucun de ses penseurs ne rédige des commentaires aux oeuvres d'Aristote ou aux *Sentences* de Lombard, textes fondamentaux dans l'enseignement médiéval. Ils rédigent des dialogues, des sermons, des traités politiques et économiques, ou encore des écrits propageant des normes morales ou l'ascétisme; ils prononcent des discours adaptés à la circonstance; ils présentent les textes des auteurs antiques dont la lecture ne fait pas partie du programme universitaire. C'est bien l'Université qui les a formés et ils n'ont point rompu leurs liens avec elle, mais leur activité créatrice ne s'en situe pas moins en dehors de l'Université et ce n'est pas pour l'Université qu'ils l'entreprennent. Leurs fonctions didactiques, soumises aux rigueurs des canons imposés par la tradition, ne correspondent pas toujours à leurs intérêts intellectuels authentiques. Des manuels traditionnels, des textes faisant objet des cours officiels et dont l'abondance décevait souvent les historiens de l'époque, s'avèrent souvent — à la lumière des recherches plus récentes — des compilations hétérogènes, éclectiques, de maintes doctrines et attitudes. Les mêmes maîtres qui énoncent ailleurs des idées entièrement opposées à la tradition poursuivent leurs cours *pro forma*, à l'intention de ceux qui sollicitent les titres académiques; ce sont là des conférences superficielles et traditionnelles dans leur contenu même: l'accent s'y trouve posé sur la présentation des idées souvent contradictoires et sans souci de faire apparaître leur sens profond; il s'agit surtout d'insister sur une argumentation correcte au point de vue purement formel. Ce ne sont que les commentaires à l'*Éthique* d'Aristote et la nouvelle physique de Buridan qui semblent éveiller la curiosité des professeurs, et c'est bien ce domaine

⁵² Cf. I. ZARĘBSKI: *Okres wczesnego humanizmu na Uniwersytecie Krakowskim* [La plus ancienne période de l'humanisme à l'Université de Cracovie], dans: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego*, oeuvre collective sous la rédaction de K. Lepszy, Kraków 1964, pp. 151-187.

qui, avec le droit, fait apparaître les réalisations authentiques de la science polonaise de l'époque.

Dans cette situation, un abîme croissant se forme entre les curiosités humanistes nouvelles, d'une part, et les formes traditionnelles de l'enseignement scolaire, de l'autre. Plusieurs maîtres s'en rendent compte et revendiquent la réforme de celui-ci ainsi que le remplacement des textes anciens par les sources nouvelles. Dans un de ses discours, Jean de Ludzisko déclarait que l'étude des sciences humaines était négligée à l'Université; selon une relation de Callimaque, Grégoire de Sanok aurait accusé l'Université d'un traditionalisme figé; Nicolas Lasocki manifeste ouvertement son attitude en choisissant le pédagogue italien Guarino comme précepteur de ses neveux qu'il ne veut pas confier à une Université scolastique; nous savons aussi que Długosz, qui était parmi les élèves de l'Université dans les années trente, se révoltait contre les méthodes de l'enseignement et la qualité même de celui-ci⁵³.

Ce n'est qu'en 1449 qu'un changement des statuts universitaires est enfin réalisé à la faculté des arts. Les nouveaux statuts, élaborés par Jan Dąbrowka (Jean Dąbrowka, mort en 1470 environ) — recteur de l'Université pendant de longues années — établissent l'étude plus étendue des textes anciens. Aussi, les programmes se trouvent enrichis par l'étude des auteurs antiques éminents: Virgile, Ovide, Horace, Térence, Stace, Quintilien, Cicéron. D'autre part, la *Chronique* fameuse de Kadlubek se trouve insérée dans le programme et Dąbrowka lui-même rédige un commentaire à cette oeuvre⁵⁴. Aristote n'en demeure pas moins le canon fondamental des études (et c'est là un Aristote enseigné d'une façon qui ne peut guère satisfaire aux exigences des humanistes), bien que, depuis longtemps, les maîtres cracoviens n'y trouvent plus de source d'inspiration. La réforme de 1449, amplifiée quelque peu par celle de 1475, n'entraîne guère une phase nouvelle dans le développement de l'Académie: tout au contraire, elle aboutit à une crise plus profonde des études universitaires, et, finalement, à la rupture définitive entre le courant humaniste et l'Université de Cracovie à la fin du XV^e siècle. L'humanisme progresse hors de l'Université, au delà des formes didactiques prescrites par les statuts. C'est ainsi que les maîtres cracoviens, dans la deuxième moitié du XV^e siècle, se trouvent dépourvus,

⁵³ J. ZARĘBSKI: *op. cit.*, p. 161 et suiv.

⁵⁴ Cf. M. ZWIERCAN: *Komentarz Jana z Dąbrowki do Kroniki Mistrza Wincentego zwanego Kadlubkiem* [Le commentaire de Jean de Dąbrowka à la Chronique du Maître Vincent dit Kadlubek], Wrocław 1969.



Philippo Buonacorsi-Callimachus (pierre tombale en bronze dans l'Église des Dominicains à Cracovie).

au sein de l'Université même, de ces impulsions puissantes qui jadis leur étaient offertes par les conciles et l'idée même du conciliarisme, anéantie à Bâle: faute de ces inspirations fécondes, ils se sentent découragés face à un nominalisme que se dissoud dans ses propres tendances iréniques et fusionne avec d'autres courants de la *via antiqua*.

Il y a cependant deux domaines dont l'essor se manifeste au sein de l'Université même: les mathématiques et l'astronomie, si bien que les étudiants étrangers ne cessent d'y affluer et que les maîtres polonais, mathématiciens et astronomes, continuent à faire des cours dans d'autres pays sur l'invitation de nombreuses universités en Europe. D'autres disciplines se trouvent dominées par le style ancien d'enseignement ce qui incite les maîtres à porter leur intérêt à certains problèmes didactiques ainsi qu'à la pratique de branches spéciales des sciences naturelles. Ceci à son tour donne naissance à un type nouveau de savant: Jan z Glogowa (Jean de Glogów, mort en 1507) en sera le représentant typique⁵⁵.

L'étendue de ses curiosités scientifiques s'avère très large. En poursuivant, pendant quatre décades à peu près, ses cours, il se complait à pratiquer la grammaire, la logique, les sciences mathématiques, l'astronomie, et il rédige de nombreux manuels pour les étudiants qui se vouent à l'étude de ces disciplines. Il ne s'intéresse ni à la théologie ni au droit et avance dans ses activités variées sans évoquer des grandes controverses philosophiques qui jadis polarisaient les attitudes des maîtres scolastiques. A l'instar de ses prédécesseurs cracoviens, il ne conçoit pas la philosophie comme méditation métaphysique orientée vers la nature de l'ordre des choses, mais il la considère comme un ensemble de connaissances dignes d'être transmises aux jeunes adeptes de l'École. Tout en prononçant des cours dont la matière fait l'objet traditionnel des arts libéraux et en présentant des interprétations diverses et de diverses manières de voir pour faire connaître aux étudiants des attitudes et des solutions existantes ou possibles, il élargit pourtant l'étendue même de l'ensemble des arts en y introduisant la géographie. Il y procède par méthode expérimentale, utilisée généralement en astrologie et en alchimie; il s'inspire de l'oeuvre d'Albert le Grand qui a ses yeux est le symbole même d'un investigateur inlassable de la nature. Certes, la forme didactique des écrits de ce savant avisé devait bien éveiller une aversion sincère dans le milieu des humanistes mais, d'autre part, il ne fait pas

⁵⁵ Cf. W. SEŃKO: *Wstęp do studium nad Janem z Glogowa* [L'introduction à l'étude traitant de Jean de Glogów], «Materiały i Studia», vol. 1, 1961, pp. 9-59.

de doute que ceux-ci respectaient en lui l'intellectuel se vouant à ce genre de la recherche scientifique.

Signalons encore que Léonard Coxe — humaniste anglais faisant ses études à l'Université de Cracovie dans la deuxième moitié du XV^e siècle — — faisait éloge de cette ville où l'essor des *studia* anciens et nouveaux ne s'accompagnait point de ces conflits qui en règle générale marquaient d'autres centres intellectuels de l'Europe⁵⁶. En effet, la philosophie polonaise fleurissait au XV^e siècle dans un climat «humaniste», et ne se vouait guère aux controverses stériles avec la scolastique; et s'il en était ainsi, c'est peut-être parce que celle-ci, à l'époque de sa domination à l'Université, n'y fonctionnait pas dans une qualité de programme idéologique ou scientifique; elle avait plutôt le caractère d'une forme de doctrine académique exprimée de façon traditionnelle. Le conflit n'advient qu'au moment où un courant de la pensée scolastique — celui qui s'accommodait le plus difficilement de la pensée humaniste — à savoir le scotisme, introduit à Cracovie, vers la fin du siècle, par Mikołaj z Bystrzykowa (Nicolas de Bystrzyków), aura dominé entièrement l'Université cracovienne, en y introduisant une métaphysique formaliste se mouvant à la limite de la compréhension possible, un mépris du langage parlé et un dogmatisme figé.

Mais l'histoire de cette controverse dépasse déjà l'extension thématique de mon étude.

⁵⁶ Cf. K. MORAWSKI: *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego* [L'histoire de l'Université Jagellonne], vol. II, Kraków 1900, pp. 93, 276.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Aristote (sculpture du XII^e siècle, cathédrale de Chartres)

Jean Buridan (ms BJ 1771, f. 142vb)

Dante Alighieri, Giotto (Musée National de Florence)

Le roi Ladislas Jagellon et la reine Hedwige, fondateurs de l'Académie Cracovienne
Cracovie. Reproduction d'une estampe publiée dans un ouvrage de Schedelius (*Liber Cronicarum*, Norimbergae 1493)

Rationale operum divinatorum de Mathieu de Cracovie (ms Gdańsk, PAN 1959, f. 76r)

Sermones Sapientiales de Stanislas de Skarbimierz (ms Wrocław, Ossolineum 2011/II, f. 1v)

Speculum aureum de titulis beneficiorum de Paul Włodkowiec (ms BJ 1834, f. 136)

De monarchia mundi de Johannes Falkenberg

Tractatus peroptimus de animabus exiis a corporibus de Jacques de Paradyż (éd. Esslingen 1475/76; ex. des Archives des Czartoryski à Cracovie)

Oratio de laudibus eloquentiae de Jean de Ludzisko (ms BJ 126, f. 101)

Philippo Buonacorsi-Callimachus (pierre tombale en bronze dans l'Église des Dominicains à Cracovie)

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	3
Modifications essentielles dans la culture intellectuelle en Europe au XIV ^e et au XV ^e siècle	4
Les notions de la philosophie, de la théologie et de la science aux yeux des penseurs polonais au XV ^e siècle	11
La morale. La théorie de l'État et du droit	16
La conception de l'Église: le conciliarisme	20
La physique. Les sciences naturelles et l'astronomie	24
L'étude de la littérature et de la poésie antiques. Humanisme et scolastique	28
Table des illustrations	33

CONFERENZE PUBBLICATE
A CURA DELL'ACCADEMIA POLACCA DELLE SCIENZE
BIBLIOTECA E CENTRO DI STUDI A ROMA

Direttore: Bronisław Biliński

Roma, 2, Vicolo Doria (Palazzo Doria)

Tel. 672.170

- Fasc. 1 — JAN DĄBROWSKI, *Il problema delle origini dello Stato polacco*.
- Fasc. 2 — MIECZYSLAW BRAHMER, *La biblioteca dei Pinocci. Un episodio nella storia degli italiani in Polonia*, Roma 1959.
- Fasc. 3 — BRONISLAW BILIŃSKI, *Accio ed i Gracchi. Contributo alla storia della plebe e della tragedia romana*, Roma 1958.
- Fasc. 4 — ALEKSANDER GIEYSZTOR, *La porte de bronze à Gniezno— document de l'histoire de Pologne au XX^e siècle*, Rome 1959.
- Fasc. 5 — STEFAN STRELCYN, *Mission scientifique en Étiopie*, Rome 1959.
- Fasc. 6 — TADEUSZ LEWICKI, *Les Ibadites en Tunisie au Moyen Age*, Rome 1959.
- Fasc. 7 — TADEUSZ KOTARBIŃSKI, *La logique en Pologne. Son originalité et les influences étrangères*, Rome 1959.
- Fasc. 8 — BRONISLAW BILIŃSKI, *L'antico oplite-corridore di Maratona. Leggenda o realtà*, Roma 1959.
- Fasc. 9 — JADWIGA KARWASIŃSKA, *Les trois rédactions de «Vita I» de S. Adalbert*, Rome 1960.
- Fasc. 10 — WITOLD KULA, *Les débuts du capitalisme en Pologne dans la perspective de l'histoire comparée*, Rome 1960.
- Fasc. 11 — G. MAVER, B. MERIGGI, M. ŻMIGRODZKA, B. BILIŃSKI, *Juliusz Słowacki. Nel 150° anniversario della nascita*, Roma 1961.
- Fasc. 12 — BRONISLAW BILIŃSKI, *L'agonistica sportiva nella Grecia antica. Aspetti sociali e ispirazioni letterarie*, Roma 1961.
- Fasc. 13 — WŁODZIMIERZ ANTONIEWICZ, *Recenti scoperte d'arte preromanica e románica a Wiślica in Polonia*, Roma 1961.
- Fasc. 14 — STEFAN KIENIEWICZ, KALIKST MORAWSKI, *La Polonia e il Risorgimento italiano*, Roma 1961.
- Fasc. 15 — STANISLAW LORENTZ, *Relazioni artistiche fra l'Italia e la Polonia*, Roma 1962.
- Fasc. 16 — BRONISLAW BILIŃSKI, *Contrastanti ideali di cultura sulla scena di Pacuio*, Varsavia 1962.
- Fasc. 17 — JAN MALARCZYK, *La fortuna di Niccolò Machiavelli in Polonia*, Varsavia 1963.
- Fasc. 18 — MARIAN SEREJSKI, *Joachim Lelewel et la science historique de son temps*, Varsovie 1963.
- Fasc. 19 — STEFAN ROZMARYN, *Le parlement et les conseils locaux en Pologne*, Varsovie 1963.
- Fasc. 20 — BRONISLAW BILIŃSKI, *Maria Konopnicka e le sue liriche «Italia»*, Varsavia 1963.
- Fasc. 21 — WITOLD NOWACKI, *Nouveaux courants dans les recherches portant sur la thermoélasticité*, Varsovie 1963.
- Fasc. 22 — BOGUSLAW LEŚNODORSKI, *Les jacobins polonais et leurs confrères en Europe*, Varsovie 1964.

- Fasc. 23 — OSKAR LANGE, *Problèmes d'économie socialiste et de planification*, Varsovie 1964.
- Fasc. 24 — ALEKSANDER GIEYSZTOR, *Società e cultura nell'alto Medioevo polacco*, Varsavia 1965.
- Fasc. 25 — BRONISLAW BILIŃSKI, *Roma antica e moderna nelle opere di G. I. Kraszewski*, Varsavia 1965.
- Fasc. 26 — STEFAN ŻÓLKIEWSKI, *Culture et littérature polonaises contemporaines*, Varsovie 1965.
- Fasc. 27 — ANDRZEJ NOWICKI, *Il pluralismo metodologico e i modelli Lulliani di Giordano Bruno*, Varsavia 1965.
- Fasc. 28 — STANISLAW EHRLICH, *Le positivisme juridique. La sociologie du droit et les sciences politiques*, Varsovie 1965.
- Fasc. 29 — JAN BIAŁOSTOCKI, *Julian Klaczko (1825—1906), uno storico dell'arte italiana*, Varsavia 1966.
- Fasc. 30 — IGNACY MAŁECKI, *L'efficacité des recherches scientifiques. Propriétés acoustiques des milieux hétérogènes*, Varsovie 1967.
- Fasc. 31 — EDMUND GOLDZAMT, *William Morris et la genèse sociale de l'architecture moderne*, Varsovie 1967.
- Fasc. 32 — BRONISLAW BILIŃSKI, *Tradizioni italiane all'Università Jagellonica di Cracovia*, Varsavia 1967.
- Fasc. 33 — BOGDAN SUCHODOLSKI, *Problemi della filosofia rinascimentale dell'uomo*, Varsavia 1967.
- Fasc. 34 — WŁADYSŁAW TATARKIEWICZ, *L'estetica romantica del 1600*, Varsavia 1968.
- Fasc. 35 — J. Z. JAKUBOWSKI, B. BILIŃSKI, A. ZIELIŃSKI, *Stefan Żeromski. Nel centenario della nascita (1864—1925)*, Varsavia 1968.
- Fasc. 36 — ZDZISŁAW STIEBER, *Problèmes fondamentaux de la linguistique slave*, Varsovie 1968.
- Fasc. 37 — PIOTR BIEGAŃSKI, *Antonio Corazzi (1792—1877), architetto toscano a Varsavia*, Varsavia 1968.
- Fasc. 38 — GASTONE BELOTTI, *Le origini italiane del „rubato” chopiniano*, Varsavia 1968.
- Fasc. 39 — ANDRZEJ NOWICKI, *Giulio Cesare Vanini (1585—1619). La sua filosofia dell'uomo e delle opere umane*, Varsavia 1968.
- Fasc. 40 — BRONISLAW BILIŃSKI, *Galileo Galilei e il mondo polacco*, Varsavia 1969.
- Fasc. 41 — MAURO PICONE, BRONISLAW BILIŃSKI, *Maria Skłodowska-Curie in Italia. Nel centenario della nascita (1867—1934)*, Varsavia 1969.
- Fasc. 42 — JAN MALARCZYK, *La fortuna di Niccolò Machiavelli in Polonia*, edizione seconda, ampliata e aggiornata, Varsavia 1969.
- Fasc. 43 — VITTORE BRANCA, *Sebastiano Ciampi in Polonia e la Biblioteca Czartoryski (Boccaccio, Petrarca e Cino da Pistoia)*, Varsavia 1970.
- Fasc. 44 — KALIKST MORAWSKI, *Il romanzo storico nell'epoca del Risorgimento*, Varsavia 1970.
- Fasc. 45 — WITOLD ŁUKASZEWICZ, *Filippo Mazzei, Giuseppe Mazzini. Saggi sui rapporti italo-polacchi*, Varsavia 1970.
- Fasc. 46 — BRONISLAW BILIŃSKI, *Tradizione e innovazione nel dialogo scientifico polacco-italiano (1945—1969). Nel XXV Anniversario della Repubblica Popolare di Polonia*, Varsavia 1971.
- Fasc. 47 — BOGDAN SUCHODOLSKI, EUGENIUSZ OLSZEWSKI, MARIA RZEPIŃSKA, BRONISLAW BILIŃSKI, *Leonardiana. Nel 450° anniversario della morte*, Varsavia 1971.

- Fasc. 48 — ETTORE FALCONI, *Gli archivi in Polonia e la cultura italiana*, Varsavia 1971.
- Fasc. 49 — BRONISLAW BILIŃSKI, *Incontri polacco-italiani a Porta Pia*, J. I. Kraszewski, W. Kulezycki, M. Konopnicka, Varsavia 1971.
- Fasc. 50 — STANISLAW WIDLAK, *Alcuni aspetti strutturali del funzionamento dell'eufemismo. Antonimia, sinonimia, omonimia e polisemia*, Varsavia 1972.
- Fasc. 51 — STANISLAW LESZCZYCKI, *Long-term Planning and Spatial Structure of Poland's National Economy*, Warsaw 1971.
- Fasc. 52 — STANISLAW LORENTZ, *Il Castello Reale di Varsavia. L'opera e il contributo di artisti e architetti italiani nella sua storia*, Varsavia 1972.
- Fasc. 53 — HELENA KOZAKIEWICZOWA, *Relazioni artistiche tra Roma e Cracovia nella prima metà del '500*, Varsavia 1972.
- Fasc. 54 — ANDRZEJ NOWICKI, *Giordano Bruno nella patria di Copernico*, Varsavia 1972.
- Fasc. 55 — JAROSLAW IWASZKIEWICZ, *Les clefs. La littérature polonaise et l'Italie. Méditations et réflexions sur Szymanowski, Witkiewicz et Gombrowicz*, Varsovie 1972.
- Fasc. 56 — BRONISLAW BILIŃSKI, *Enrico Sienkiewicz. Roma e l'antichità classica*, Varsavia 1973.
- Fasc. 57 — BRONISLAW BILIŃSKI, *Gli anni romani di Cyprian Norwid (1847—1848). Nel 150° anniversario della nascita del poeta*, Varsavia 1973.
- Fasc. 58 — MIECZYSLAW BRAHMER, *Stanislaw Wyspiański e il teatro polacco del primo novecento*, Varsavia 1973.
- Fasc. 59 — SANTE GRACIOTTI, *Giovanni Maver — studioso e amico della Polonia*, Varsavia 1973.
- Fasc. 60 — PIOTR BIEGAŃSKI, *Frombork — la città di Copernico. Architettura e tradizione*, Varsavia 1973.
- Fasc. 61 — BRONISLAW BILIŃSKI, *Bernardino Baldi — biografo di Copernico*, Varsavia 1973.

Cena: 20,— zł



Officine tipografiche:

WARSZAWSKA DRUKARNIA NAUKOWA
WARSZAWA UL. ŚNIADECKICH 8

Zam. 267/73