

Mieczysław Markowski
Uniwersytet Jagielloński

KRAKOWSKA ETYKA UNIWERSYTECKA NA TLE HISTORYCZNYM

O krakowskiej etyce uniwersyteckiej można mówić dopiero od momentu, gdy na uniwersytecie fundacji Jagiellońskiej zorganizowano systematyczne nauczanie filozofii. Nie było to jednak swoiste ujęcie etyki, które można by obdarzyć mianem krakowskiej etyki uniwersyteckiej. Etyka, którą w XV wieku wykładano na Uniwersytecie Krakowskim – podobnie zresztą jak na innych tego typu uczelniach wyższych tych czasów – sięgała swoimi korzeniami minionej tradycji chrześcijańskiej, która w swoim wielowiekowym rozwoju wchłonęła niektóre elementy myśli judaistycznej, greckiej, rzymskiej i arabskiej. Była to więc etyka uniwersalna, w której centrum znalazło się dobro i szczęście jednostkowego człowieka¹ w konkretnych uwarunkowaniach lokalnych i historycznych. Mówiąc o średniowiecznej uniwersyteckiej krakowskiej etyce uniwersyteckiej, to właśnie należy wziąć pod uwagę.

Już w *Starym Testamencie* pojawił się, stworzony na obraz i podobieństwo Boga i obdarzony nieśmiertelną duszą i wolną wolą, człowiek-podmiot życia etycznego. Według tradycji hebrajskiej człowiek w swoim istnieniu był całkowicie zależny od swojego Stwórcy, co świadczyło o jego godności. Chociaż człowieka ujmowano monistycznie jako niepodzielną istotę psychofizyczną, to nie był on jednak traktowany jako byt autonomiczny, lecz teoantropologiczny². Starotestamentowa koncepcja człowieka stała się wyznacznikiem prowadzenia przez niego określonego życia etycznego. Tym samym ukształtowały się zarysy biblijnej etyki. W księgach Salomona można nawet dopatrzeć się trychotomicznego podziału filozofii. Przy tym *Księgę Przysłów* traktowano jako wykład etyki³.

¹ S. Swieżawski *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987, s. 5.

² J. Dębicki *Zachodni portal świętego Łazarza w Autun. Studium z historii sztuki i historii idei*, Kraków 2002, s. 280–282.

³ T. Kobusch *Metaphysik als Lebensform. Zur Idee einer praktischen Metaphysik*, w: W. Goris (Hrsg.) *Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter*. Jan A. Aertsen zu Ehren, Leuven 1999), s. 45 (*Recherches de théologie et philosophie médiévales, Bibliotheca, II*).

W kulturze greckiej wątki etyczne pojawiły się w medycynie i spekulatywnej, jońskiej filozofii przyrody w postaci refleksji nad przyjemnością i władzą, czemu antropologii towarzyszyło wyróżnienie dwóch elementów w ontycznej strukturze człowieka, tj. zniszczalnego materialnego ciała i niezniszczalnej niematerialnej duszy (σώμα i ψυχή). W ten sposób pojawiła się etyka filozoficzna. Wypracowała ją, na podstawie dualistycznej antropologii, triada wielkich greckich uczonych: Sokrates, który stał się twórcą nowej epoki w filozoficznej etyce; Platon, który był w pierwszym rzędzie etykiem społecznym propagującym duchowo-obyczajową kulturę obywateli⁴; Arystoteles, który jeszcze dodał etykę czystego poznania i po którym zachowały się trzy traktaty dotyczące etyki⁵. Dla Arystotelesa etyka przestała być polityką w sensie platońskim⁶, w której państwo ze swoimi trzema grupami obywateli przewyższało wszystko, ale nie była jeszcze etyką indywidualną w ujęciu epikurejskim. Człowiek-filozof dziesiątej księgi *Etyki nikomachejskiej*⁷ nie był już królem filozofów Platona, dla którego idea najwyższego dobra znajdowała się poza nami. Arystoteles skupił się na samym człowieku uprawiającym cnoty jako sprawności moralne bądź intelektualne⁸. W ten sposób centrum etyki stała się nauka o szczęściu, czyli eudajmonizm⁹. W kształtowaniu się etyki starożytnej istotną rolę odegrały też klasyfikacje filozofii. Jej stoicki podział wyróżniał etykę, fizykę i logikę. Arystoteles zaś podzielił filozofię na teoretyczną i praktycz-

⁴ „Platon konnte eine solche Regelung des außerpolitischen Verhaltens fordern, weil er es als oberstes Prinzip aufgestellt hat: Nicht Reichtum, nicht äußerer Glanz und mögliche Machterweiterung kann und darf das oberste Ziel eines Staates sein, sondern nur die geistig-sittliche Kultur seiner Bürger”. H. Meyer, *Platon und die aristotelische Ethik*, München 1919, s. 289.

⁵ Wśród trzech etycznych traktatów Arystotelesa wyróżnia się *Etykę nikomachejską*, która jest jego największym dziełem z zakresu filozofii moralnej, *Etykę eudemejską*, które są jego autentycznymi dziełami, oraz *Etykę wielką*, która w porównaniu z pozostałymi jest najmniejsza; jest to prawdopodobnie wyciąg z jakiegoś większego nie znanego dzieła. Arystoteles *Die nikomachische Ethik*, eingeleitet und übertragen von O. Gigon, Zürich 1951, *Einleitung*, s. 15–38. Cf. Ch. Mueller-Goldingen (Hrsg.) *Schriften zur aristotelischen Ethik*, Hildesheim, Zürich, New York 1988; V. Noulas *Ethik und Politik bei Aristoteles. Ein Beitrag zur Rehabilitierung der aristotelischen praktischen Philosophie*, Athen 1977; R. Stark *Aristotelesstudien: philologische Untersuchungen zur Entwicklung der Aristotelischen Ethik*, Münster² 1972.

⁶ D. J. Allan *Individuum und Staat in der Ethik und der Politik des Aristoteles*, w: Hager F.-P. (Hrsg.) *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt 1972, s. 403–407.

⁷ Arystoteles *Etyka nikomachejska*, przeł., opr. i wstępem poprzedziła D. Gromska, Kraków 1956.

⁸ Arystoteles *Nikomachische Ethik*, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Franz Dirlmeier, Berlin 1957, s. 217, 221. Cf. R.-A. Gauthier *Die Komposition der Nikomachischen Ethik*, w: F.-P. Hager (Hrsg.) *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt 1972, s. 287–312.

⁹ K. Jacobi *Aristoteles` Einführung des Begriffes 'εὐδαιμονία' im I. Buch der «Nikomachischen Ethik»*. Eine Antwort auf einige neuere Inkonsistenzkritiken, „Philosophisches Jahrbuch”, LXXXVI (1979), s. 300–325; G. Müller *Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre*, w: F.-P. Hager (Hrsg.) *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt 1972, s. 379.

ną. Do tej ostatniej należała etyka, ekonomika i polityka. Ponieważ człowiek dla niego był jestestwem społecznym, podporządkował on etykę polityce¹⁰. W późnej starożytności także epikureizm, sceptycyzm, a zwłaszcza stoicyzm były ważnymi orientacjami oddziałującymi na życie etyczne człowieka.

W III stuleciu przed Chrystusem stoicyzm stał się główną filozofią w świecie rzymskim. Pod wpływem późnego stoicyzmu pozostawali Cynceron i Seneka¹¹, którzy posługiwali się pojęciem filozofii moralnej (*philosophia moralis*), którą w średniowieczu za odrębną naukę uznał Albert Wielki, a ponad inne nauki wyniósł Jan Burydan. Na Senekę jako wielkiego moralistę i wyznawcę rygorystycznego stoicyzmu etycznego powoływano się przy końcu XV i na początku XVI wieku (Marcin Luter, Kalwin).

Nowy Testament wniósł wiele nowych elementów do biblijnej koncepcji etyki. Skażone przez grzech pierworodny ciało ludzkie zostało potraktowane jako źródło niedoskonałości, co jest widoczne zwłaszcza w poglądach św. Pawła. W ewangelicznej przypowieści o Marii i Marcie znalazła się apoteoza refleksji mądrościowej nad działalnością na rzecz bliźnich. Biblijny przykład tych dwóch modeli życia z biegiem czasu oddziałał przynajmniej pośrednio na sprawę wyboru życia kontemplacyjnego lub czynnego.

Chrześcijaństwo przyjęło oczywiście normatywną etykę biblijną. Żadnego znaczenia nie posiadała mało znany sceptycyzm. Nakłaniający do hedonizmu i materializmu epikureizm odrzucono jako orientację bezbożną¹². Natomiast elementy myśli etycznej Platona i jego późniejszych zwolenników lansujących skrajny spirytualizm neoplatonizmu oraz stoików propagujących surowy rygoryzm etyczny pojawiały się w rozważaniach myślicieli patrystycznych. Ambroży i Augustyn przejęli też stoicką naukę o cnotach, którą przeformowali zgodnie z biblijną doktryną o moralności. Dopiero od 1215 roku coraz większego znaczenia nabrała opisowa i systematycznie przedstawiona etyka Arystotelesa. Teologia moralna zaś ukształtowała się dopiero przy końcu XVI wieku¹³.

¹⁰ „An der Unterordnung des Zieles der Ethik unter das der Politik hält Aristoteles fest, aber nur insofern, als es schöner und göttlicher ist, einem ganzen Volke als nur einem Einzelnen zum sittlichen Wohle zu verhelfen, denn im Übrigen soll zwischen Ethik und Politik völlige Gleichheit bestehen. Das höchste Gut ist für den Staat dasselbe wie für den Einzelnen: ein Leben der Tugend, das zu seiner Auswirkung die nötigen Hilfsmittel besitzt, – die Tugend des Staates ist die gleiche wie die des Einzelnen, mit den Tugenden der Gerechtigkeit, Tapferkeit, der Vernunft hat es im Staate dieselbe Bewandnis wie im Leben des Einzelnen, der Begriff des besten Staates und der des besten Bürgers decken sich”. Aristoteles *Politica*, VII 1334a 11 – 13, 1323b 40 – 1324a 2; H. Meyer *Platon und die aristotelische Ethik*, op. cit., s. 270.

¹¹ „Idem est beate vivere et secundum naturam”. L. Annaeus Seneca *De beata vita*, ed. P. Griwald, Paris 1967, s. 8.

¹² Rehabilitacja epikureizmu nastąpiła dopiero w XV w. w renesansie.

¹³ B. Stoeckle, L. Hödl *Moraltheologie*, w: *Lexikon des Mittelalters*, VI, München, Zürich 1992, kol. 829.

Pod znacznym wpływem platonizmu i neoplatonizmu oraz lektury pozostającego pod wpływem stoicyzmu *Hortensjusza* Cycerona ukształtowała się refleksja Augustyna z Hippony. Z jego rozważań nad Objawieniem Bożym da się wydobyć myśl etyczną, która pozostawała w łączności z działalnością duszpasterską i znajdowała się pod wpływem woluntaryzmu, który był przeciwstawą greckiego necessityzmu. Augustyn przyjął wprawdzie antyczny motyw człowieka dążącego do szczęścia, ale powiązał go z refleksją teologiczną. Szczęście ludzkie pojęte jako błogość (*beatitudo*) lub doznawanie (*fruitio*) było ważnym przesłaniem augustyńskiej doktryny o moralności. Jednak prawdziwe szczęście można znaleźć tylko w Bogu. Właściwe filozofowanie zasadza się wobec tego na miłości Boga i na szukaniu zbawienia¹⁴. Człowiek dzięki szczególnej łasce Boga jest zdolny dojść do szczęśliwości rajskiej, której zakosztowali już pierwsi rodzice, ale którą utracili wskutek grzechu pierworodnego. Chociaż Augustyn nie stworzył koherentnej teorii etycznej, to jednak swoimi rozważaniami nad moralnością człowieka wytyczył pewne tory w chrześcijaństwie. Neoplatońsko-augustyński spirytualizm dominował do 1277 roku w teologii (*scientia divina*), ukazującej miłość Boga (*caritas*) jako cel ostatecznych dążeń człowieka. Do przełomu w doktrynie augustyńskiej doszło, gdy pojawiła się etyka arystotelesowska.

Przy końcu patrystyki pojawiły się napisane przez papieża Grzegorza Wielkiego traktaty o moralności, które oddziaływały na wczesne średniowiecze. Dla Izydora z Sewilli nauczanie moralności dotyczyło właściwie wyłącznie czterech cnót kardynalnych. Do tej tradycji nawiązał Alkuin, który połączył myśl etyczną z retoryką. Od V do XII wieku w nauczaniu nie było jeszcze takiej dyscypliny jak etyka. W tym czasie w programie nauczania *septem artes liberales* gramatykę uważano za pierwszą umiejętność, toteż moralistykę podawano łącznie z nauką o rozumieniu słów¹⁵. Tak więc obok *scientia divina* pojawiła się jeszcze *scientia humana*, w której także poruszano problematykę etyczną¹⁶. Niemniej w XII wieku próbowano już odłączyć myśl etyczną od gramatyki. Zadaniem elementarnego nauczania wczesnośredniowiecznego było nie tyle nauczanie, ile wychowanie¹⁷. W tej epoce myśl etyczna znajdowała wyraz również w sztukach plastycznych, kazaniach, podręcznikach i zarządzeniach na temat pokuty, tzw. zwierciadłach księcia, listach, kazuistycznych sumach dla spowiedników¹⁸, w traktatach o cnotach

¹⁴ F.-B. Stammkötter *Moralphilosophie*, w: *Lexikon des Mittelalters*, VI, München, Zürich 1992, kol. 827.

¹⁵ P. Delhaye *Grammatica et ethica au XII^e siècle*, w: J. Koch (Hrsg.) *Artes liberales. Von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters*, Leiden, Köln 1959, s. 91–93.

¹⁶ J. Ritter „Ethik”, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, II, Basel/Stuttgart 1972, Sp. 765.

¹⁷ M. Markowski *Pierwowzory uniwersytetów*, Olecko 2003, s. 34; cf. P. Delhaye *La place de l'éthique parmi les disciplines scientifiques au XII^e siècle*, w: *Miscellanea moralia in honorem [...]* Arthur Janssen, Löwen 1948, s. 29–44.

¹⁸ P. Engelhardt „Ethik. [1] Lateinisches Mittelalter”, w: *Lexikon des Mittelalters*, IV, München 1989, kol. 54.

i o wadach (*de virtutibus, de vitiis*) jak np. *Summa de vitiis et virtutibus* Wilhelma z Owernii.

Do tradycji augustyńskiej akcentującej miłość Boga nawiązała nauka szerzona w klasztorach m. i. przez Anzelma z Canterbury, Bernarda z Clairvaux i Wilhelma z Thierry. W refleksji Anzelma¹⁹ większego znaczenia nabrały takie podstawowe pojęcia etyczne jak wolna wola (*liberum arbitrium*), prawda (*veritas*), słuszność (*rectitudo*) i sprawiedliwość (*iustitia*)²⁰. Powiązane z rozumem (*ratio*) dawały człowiekowi większe możliwości samostanowienia.

Poglądy Piotra Abelarda na sprawy z dziedziny etyki i jego biblijne komentarze stanowiły dobre wprowadzenie do rozważań na tematy życia etycznego²¹, w których zwrócił on uwagę na rolę intencji w kwalifikacji moralnej. W *Dialogu pomiędzy filozofem, żydem i chrześcijaninem* Abelard zauważył, że przez pielęgnowanie cnót kardynalnych można osiągnąć szczęście²². Jego *Ethica seu liber dictus Scito te ipsum* jest pierwszą etyką, jaką wydała myśl teologiczna średniowiecza. Abelard kontynuował woluntaryzm, który zapoczątkował Augustyn.

W renesansie XII wieku rozważania moralizatorskie snuto też przy okazji lektury tekstów literackich, zwłaszcza zaś na podstawie pseudo-cyceroniańskiej *Rhetorica ad Herenium*, pism Cycerona i listów Seneki, który opowiadał się za praktycznym rozumieniem etyki. Wiersze Wergiliusza i *Disticha* Katona czytano nie tylko ze względu na ich walory estetyczne, lecz także z racji treści moralizatorskich. Do nich doszły jeszcze utwory Owidiusza, Prudencjusza i Awianusa. W podanych przez nich sentencjach i w propagowanych przez nich ideałach bohaterów doszukiwano się wzorców postępowania²³. Chociaż były to teksty myślicieli i poetów rzymskich, pozostających w jakimś stopniu pod wpływem stoicyzmu, to jednak ich dwunastowieczna wykładnia moralna była chrześcijańska. W tym stuleciu, może nawet w Chartres, powstał anonimowy traktat z zakresu filozofii moralnej *Moralium dogma philosophorum*, oparty w dużej mierze na literaturze

¹⁹ Cf. H. Kohlenberger *Similitudo und ratio. Überlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury*, Bonn 1972; K. Kienzler, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg, Basel, Wien 1981.

²⁰ M. Dreyer *Veritas–rectitudo–iustitia. Grundbegriffe ethischer Reflexion bei Anselm von Canterbury*, „Recherches de Théologie et Philosophie Médiévale” 1997, LXIV, 1, s. 67–85.

²¹ Cf. J. Jolivet *La théologie d'Abélard*, Paris 1997.

²² J. B. Korolec *Kierunki i tendencje w nauczaniu etyki Arystotelesa*, w: *Filozofia polska XV wieku*, praca zbiorowa pod redakcją R. Palacza, Warszawa 1972, s. 99; M. Perkams, *Liebe als Zentralbegriff der Ethik nach Peter Abaelard*, Münster 2001 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, N.F., LVIII).

²³ „Die Bedeutung der ‘auctores’ im 12. Jahrhundert erschöpft sich jedoch keineswegs in ihrer Funktion als Stilmuster und Inspirationsquelle für die lateinische oder auch für die volkssprachliche Dichtung. Außerdem weist man ihnen in der Ausbildung der sittlichen Kräfte des Menschen eine sehr viel wichtigere Rolle zu als vorher”. A. Buck *Die humanistische Tradition in der Romania*, Berlin, Zürich 1968, s. 43.

antycznej i popularny aż do XVI wieku²⁴. Treści moralizatorskie wypowiedziano również na kanwie innych rozważań. Wincenty Kadłubek uczynił to w swojej *Kronice* już przed 1223 rokiem, chociaż historia w tym czasie nie była jeszcze uznawana za naukę²⁵. Pod wpływem tradycji platońskiej uważał on sprawiedliwość za naczelną cnotę. Nią odznaczać się powinien zwłaszcza władca, który powinien być ludzki i życzliwy dla swoich poddanych (*humanitas*)²⁶.

Wielki autorytet *Biblii*, ojców Kościoła z św. Augustynem na czele i wczesnośredniowiecznych myślicieli chrześcijańskich sprawił, że ich wypowiedzi znalazły się u podstaw popularnego podręcznika teologii, jakim stały się wprowadzone oficjalnie w 1225 roku do nauczania uniwersyteckiego w Paryżu *Sentencje* Piotra z Lombardi; ich czwarta księga w kontekście problematyki teologicznej porusza zagadnienia moralne, których wnioski miały charakter normatywny. Dzięki wielkiej popularności tego podręcznika teologii uniwersyteckiej augustyńska orientacja skierowana na wolną wolę człowieka i na łaskę Bożą utrzymywała się aż do wystąpienia augustianina Marcina Lutra, w którego poglądach znalazła punkt kulminacyjny.

O ile arystotelesowska logika pojawiła się w szkołach po 1130 roku, o tyle na Uniwersytecie Paryskim nauczać etykę zaczęto dopiero w 1215 roku. W XII wieku nie tylko w logice i kosmologii, lecz także w moralizatorstwie znalazły się elementy stoickie²⁷. W tym stuleciu powstały również pierwsze łacińskie przekłady dzieł uczonych arabskich²⁸. Wypada też wspomnieć *Etykę* Majmonidesa²⁹. Te różnorodne wpływy przyczyniły się znacznie do wzbogacenia ówczesnego życia umysłowego i otworzyły nowe perspektywy badawcze dla uczonych.

Przekłady dzieł Arystotelesa z zakresu filozofii praktycznej ożywiły średniowieczną refleksję etyczną i zwróciły uwagę na kwestię eudajmonizmu. Wraz z jego autentycznymi dziełami do łacińskiego piśmiennictwa wtargnęło jednakże około 96 pism fałszywie jemu przypisanych³⁰. Z nich niektóre dotyczyły również

²⁴ E. Rauner *Moralium dogma philosophorum*, w: *Lexikon des Mittelalters*, VI, München, Zürich 1992, kol. 827.

²⁵ Cf. M. Markowski *Die Schilderung des Guten und Bösen in der «Chronica» des Vincentius Kadhubek*, w: *Die Mächte des Guten und Bösen. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte*, Berlin 1977, s. 271–285 (*Miscellanea Mediaevalia*. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, XI).

²⁶ J. Domański *Wiek XIII–XV*, w: J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wiek XIII–XVII*, pod redakcją Z. Ogonowskiego, Warszawa 1989, s. 15.

²⁷ M. Lapidge *The Stoic Inheritance*, w: P. Dronke (ed.) *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, s. 85, 88, 100 i n.

²⁸ J. Jolivet *The Arabic Inheritance*, w: P. Dronke (ed.) *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, s. 113–148.

²⁹ R. L. Weiss *Maimonides' Ethics: The Encounter of Philosophic and Religious Morality*, Chicago, London 1991. Zob. „*Speculum*” 1994, LXIX, 2, s. 581–583.

³⁰ Ch. B. Schmitt, D. Knox *Pseudo-Aristoteles Latinus. A Guide to Latin Works Falsely Attributed to Aristotle before 1500*, London 1985, s. 13–82.

spraw etycznych. Na szczególną uwagę zasługują *Magna moralia*, czyli *Etyka wielka*. Chociaż to pismo etyczne oddaje w zasadzie myśl Arystotelesa, nie jest ono jego autentycznym dziełem, lecz pochodzi od późniejszego perypatetyka³¹. Większej roli nie odegrała w średniowieczu napisana przez Arystotelesa *Etyka eudemejska*³², którą zredagował Eudemos z Rodos³³. Nic dziwnego, że arystotelizmu w radykalnym wydaniu Dawida z Dinant i Maurycjusza z Hiszpanii nie chciano dopuścić do wykładania arystotelesowskich poglądów na kształtującym się dopiero Uniwersytecie Paryskim.

Godne uwagi jest jednak to, że w statucie Roberta z Courçon z 1215 roku są już dozwolone wykłady etyki³⁴. W tym przypadku chodziło przypuszczalnie o tzw. etykę starą (*ethica vetus*)³⁵, którą tworzyły druga i trzecia księga *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa³⁶. Etykę nową (*ethica nova*) wykładano dopiero w latach 1235–1240³⁷. W tym ostatnim roku Herman Niemiec też przetłumaczył *Parafrazę* Awerroesa do *Etyki nikomachejskiej* na język łaciński³⁸. Gdy w następnych latach Robert Grosseteste dokonał przekładu z języka greckiego na łaciński wszystkich ksiąg *Etyki nikomachejskiej*³⁹, znalazła ona szersze zainteresowanie w scholastyce⁴⁰. W tym dziele Arystoteles podkreślił, że wykorzystując dwojakie funkcje intelektu człowiek może prowadzić życie badawcze ($\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$ θεωρητικός) i życie czynne ($\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$ πρακτικός). Niebawem *Etyka nikomachejska* stała się

³¹ „Durch die moderne Forschung ist die nun schon beinahe hundertjährige Erkenntnis, das unter den Schriften des Aristoteles überlieferte Werk $\eta\eta\kappa\alpha$ megalá gebe zwar aristotelische Lehre wieder, sei aber nicht von Aristoteles, sondern von einem unbekanntem Peripatetiker verfaßt, zur Gewißheit erhoben werden”. F. Dirlmeier *Die Zeit der «Grossen Ethik»*, w: Ch. Mueller-Goldingen (Hrsg.) *Schriften zur aristotelischen Ethik*, op. cit., s. 29–30.

³² Cf. F. Dirlmeier *Merkwürdige Zitate in der Eudemischen Ethik des Aristoteles*, Heidelberg 1962 (*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1962, 2. Abhandlung).

³³ A. Pelzer *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, éd. par A. Pattin et E. Van de Vyver, Louvain, Paris 1964, s. 120 (*Philosophes médiévaux*, VIII).

³⁴ „Non legant in festivis diebus nisi philosophos et rhetoricas, et quadrivialia, et barbarismum, et ethicam”. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, s. 78, nr 12.

³⁵ O. Lottin *Un commentaire sur l'«Ethica vetus» des environs de 1230–1240*, w: O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, VI, Gembloux 1960, s. 225–230.

³⁶ Cf. B. G. Dod *Aristoteles Latinus*, w: Kretzmann N., Kenny A., Pinborg J. (ed.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600*, Cambridge 1982, s. 77.

³⁷ R.-A. Gauthier *Le cours sur l'«Ethica nova» d'un maître ès arts de Paris (1235–1240)*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age” 1975, XLII, s. 71–141.

³⁸ R.-A. Gauthier *Trois commentaires averroïstes sur l'Ethique à Nicomaque*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age” 1948, XVI, s. 245; Ch. H. Lohr *H[ermanus] Alemannus*, w: *Lexikon des Mittelalters*, IV, München, Zürich 1989, kol. 2170–2171.

³⁹ O. Lottin *Psychologie et morale à la Faculté des Arts de Paris aux approches de 1250*, „Revue Néo-Scholastique” 1939, XIII, s. 182–212.

⁴⁰ Na temat *felicitas perfecta* cf. A. J. Celano, *The Understanding of the Concept of felicitas in the pre-1250 Commentaries on the «Ethica Nicomachea»*, „Medioevo” 1986, XII, s. 29–53.

przedmiotem coraz to żywszego zainteresowania filozofów średniowiecznych, chociaż wyłożona w niej etyka zasadzała się tylko na przyrodzonym rozumie i jako taka nie korespondowała z całą nauką chrześcijańską. W swoich dwóch pismach etycznych Arystoteles podał koncepcję życia czynnego i życia kontemplacyjnego oraz zaakcentował umiar jako złoty środek⁴¹. Nabyte cnoty, czyli trwałe sprawności, były warunkiem szczęśliwości człowieka zmierzającego do poznania i kontemplacji prawdy. Ale w ten sposób nabyte cnoty dianoetyczne stanowiły tylko jeden z trzech arystotelesowskich działów etyki, tj. etykę życia kontemplacyjnego, która dotyczyła niewielu ludzi wybranych (wyłożona w księdze dziesiątej *Etyki nikomachejskiej*). Inny dział etyki Arystotelesa dotyczył szerokiej grupy ludzi aktywnych, dla których przeznaczona była etyka życia czynnego. O niej przede wszystkim jest mowa w czterech pierwszych księgach *Etyki nikomachejskiej*, a bardziej szczegółowo w księdze piątej, szóstej i siódmej. Wreszcie etyka przyjaźni odnosiła się do relacji międzyludzkich. Zawiera ją księga ósma i dziewiąta. W ten sposób zarówno rozum, jak i wola oraz uczucia zostały uwzględnione w jednym systemie. W średniowieczu w zależności od aktualnych tendencji akcentujących racjonalizm lub woluntaryzm kładło się nacisk na nauczanie jednego z tych trzech działów etyki arystotelesowskiej, przy czym coraz większego znaczenia nabrała teza, że w studium chodzi nie tylko o wiedzę o cnotcie, lecz także o pragnienie cnotliwego życia. Poznanie pism etycznych Arystotelesa, a zwłaszcza jego *Etyki nikomachejskiej*, dało myślicielom średniowiecznym nową filozofię moralną, którą zaczęto wyklądać na powstających wydziałach filozofii. Systematycznie opracowana filozofia moralna zmieniła dogłębnie dotychczasową etykę, która pozostawała pod przemożnym wpływem teologicznych zapatrywań Augustyna na cnotę. W nowej filozofii moralnej określono szczęśliwość jako stan duszy, którą można osiągnąć przez rozum praktyczny i poprzez wysiłki filozoficzne⁴². Słowem arystotelesowska etyka podkreślająca, że szczęścia pragną wszyscy ludzie z natury⁴³, stanowiła wielki przełom w średniowiecznej myśli moralnej. Wraz przekładem *Etyki nikomachejskiej* na język łaciński pojawiła się nowa terminologia (np. greckie słowo εὐδαιμονία oddano za pomocą *felicitas*). W tym czasie, z inspiracji pismami Arystotelesa, próbowano również odłączyć filozoficzną etykę od teologii.

Mimo że Albert Wielki uzyskał w 1245 roku stopień magistra teologii na Uniwersytecie Paryskim, to jeszcze przez trzy następne lata zajmował się intensywnie filozoficznymi pismami Arystotelesa, wykładając m.in. jego *Etykę nikomachejską*⁴⁴. W latach 1248–1252 Albert jako pierwszy w łacińskiej Europie skomento-

⁴¹ Cf. R. Klinge *Das aristotelische Tugendprinzip der richtigen Mitte in der Scholastik*, „Divus Thomas. Jahrbuch für Philosophie und Spekulative Theologie”, II Serie, VII (1920), s. 33–49, 142–172, 269–288; VIII (1921), s. 1–14, 83–112.

⁴² F.-B. Stammkötter *Moralphilosophie*, op. cit., kol. 828.

⁴³ Arystoteles *Ethica Nicomachea*, op. cit., 1095 a 18–19.

⁴⁴ Cf. L. Sturlese *Die deutsche Philosophie im Mittelalter: Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748–1280)*, übers. ins Deutsche von J. Baumann, München 1993.

wał to dzieło⁴⁵. Od 1268 do 1270 jeszcze raz objaśniał *Etykę nikomachejską*. Z dwóch jego komentarzy do tego dzieła jeden jest w zasadzie parafrazą, w której próbował on bezskutecznie przystosować myśl Arystotelesa do chrześcijaństwa. W komentarzu do *Sentencji* (I, II, dist. XCIII, art. 2) podkreślił on, że w sprawach wiary i moralności należałoby raczej trzymać się Augustyna niż Arystotelesa, ale zarazem po raz pierwszy przyznał samodzielność filozofii moralnej, która dzięki swojej własnej filozoficznej metodzie staje się samodzielną nauką i z tego powodu trzeba ją wyraźnie oddzielić od teologii i od augustyńskiej nauki o cnotach. Przedmiotem filozofii moralnej jest szczęśliwość w ujęciu filozoficznym, toteż w nauce o cnotach wypada uwzględnić poglądy Arystotelesa⁴⁶.

Tomasz z Akwinu, który został obdarzony przez potomność mianem doktora anielskiego, powszechnego i uniwersalnego (*doctor angelicus, doctor communis, doctor universalis*), był ostrożniejszy w ocenie filozofii moralnej jako nauki od swojego mistrza, Alberta Wielkiego. Starając się w *Sententia libri «Ethicorum»* wyłożyć myśli zawarte w poprawionym przez Wilhelma z Moerbeke przekładzie *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, Tomasz podał spójną naukę o cnotach⁴⁷. Mówił wprawdzie o praktycznym charakterze etyki, ale w gruncie rzeczy w swoim komentarzu opowiedział się za ideałem szczęścia jako kontemplacji mądrościowej⁴⁸. Jeszcze bardziej wszechstronną wizję życia etycznego podał w swoim najważniejszym i najobszerniejszym dziele, jakim jest *Summa teologii*⁴⁹, która była wielką syntezą wiedzy teologicznej⁵⁰. Z tego powodu szybko zyskała ona wielką popularność i jeszcze dzisiaj nie straciła na znaczeniu. W jej pierwszej części – podobnie jak na początku komentarza do *Sentencji* – wyłożona została teoria teologii jako nauki ujętej według zasad Arystotelesa podanych w *Analitykach*

⁴⁵ C. Stroick *Heinrich von Friemar. Leben, Werke, philosophisch-theologische Stellung in der Scholastik*, Freiburg i. Br. 1954, s. 53. (*Freiburger Theologische Studien*, XVIII).

⁴⁶ F.-B. Stammkötter *Moralphilosophie*, kol. 828; cf. J. Müller, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, Münster 2001 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, N.F., LIX).

⁴⁷ „Thomas ist sich nicht bewusst, die *Nikomachische Ethik* gegen die Intention ihres Verfassers zu verstehen, sondern er bezieht eine Position, von der aus er die aristotelische Auffassung als mit der eigenen übereinstimmend erklärt”. H. Kleber *Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin*, Münster 1988, s. 76. (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*. Neue Folge, XXXI).

⁴⁸ Cf. W. Kluxen *Glück und Glücksteilhabung. Zur Rezeption der aristotelischen Glücklehre bei Thomas von Aquin*, w: G. Bien (Hrsg.) *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart, Bad Canstatt 1978, s. 77–91 (*Problemata*, LXXIV).

⁴⁹ L. Hödl *Von der theologischen Wissenschaft zur wissenschaftlichen Theologie bei den Kölner Theologen Albert, Thomas und Duns Scotus*, in: *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, hrsg. von A. Zimmermann, Berlin, New York 1989, s. 19–35.

⁵⁰ W. Kluxen *Institution und Ideengeschichte zur geschichtlichen Bedeutung der mittelalterlichen Universität*, w: M. J. F. M. Hoenen, J. H. J. Schneider, G. Wieland (ed.) *Philosophy and Learning Universities in the Middle Ages*, Leiden, New York, Köln 1995, s. 12.

wtórych. Jej część drugą porównuje się niekiedy z komentarzem do *Etyki nikoma-chejskiej* Arystotelesa. W istocie nie jest to jednak żadna filozoficzna etyka. W drugiej części *Summa theologiae* problematyka moralna jest bowiem ukierunkowana do ukazania prawdziwej szczęśliwości człowieka, jaką jest kontemplacja Boga. Stąd mówi się w związku z nią o teohumanizmie. W komentarzu do *De Trinitate* Boecjusza Tomasz wyróżnił dwojaką szczęśliwość, tj. niedoskonałą w życiu doczesnym i doskonałą w ojczyźnie niebieskiej⁵¹. W życiu doczesnym człowiek może tylko wtedy być szczęśliwy⁵², gdy poznanie i miłość Boga uczyni swoim celem życia. Do osiągnięcia szczęścia w tym życiu pomaga zdrowe ciało, wystarczający zasób dóbr doczesnych, cnotliwe życia zasadzające się na wyborze „złotego środka“ i przebywanie w towarzystwie przyjaciół. W niebie istota szczęśliwości człowieka polega na błogostawionej wizji (*visio beatifica*) Boga. Takie szczęście można osiągnąć dopiero po śmierci⁵³, której człowiek z natury unika i z powodu niej się smuci⁵⁴. W *De regimine principum* Tomasz z Akwinu podkreślił też, że człowiek z natury swej jest istotą społeczną (*Naturale... est homini, ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens*)⁵⁵.

Zwolennicy doktryny Augustyna, pozostający pod wpływem woluntaryzmu, początkowo walczyli z pogańskim Arystotelesem i z jego chrześcijańskimi zwolennikami, którzy opowiedzieli się za racjonalizmem. Gdy wykładnię treści jego pism uzgodniono z myślą chrześcijańską, to w 1255 roku oficjalnie dopuszczono je do nauczania uniwersyteckiego i były one zalecane nawet przez legatów papieskich. Wśród tych pism była również *Etyka nikomachejska*⁵⁶, która z biegiem czasu stała się przedmiotem osobnych wykładów i która należy do dzieł, które nigdy

⁵¹ „Duplex est felicitas hominis: una imperfecta, que est in uia... Alia est perfecta in patria...”. Tomasz z Akwinu *Super Boetium «De Trinitate»*, q. 6, art. 4, ad 3. Cf. C. Steel *Medieval Philosophy: an Impossible Project? Thomas Aquinas and the „Averroistic” Ideal of Happiness*, w: J. A. Aertsen, A. Speer *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, op. cit., s. 172.

⁵² Cf. H. Kleber *Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin*, Münster 1988 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*. Neue Folge, XXXI).

⁵³ „Reservatur homini perfecta beatitudo post hanc vitam”. [Thomas de Aquino] *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, ed. R. M. Spiazzi, 1964, I, 16, s. 60.

⁵⁴ „Homo naturaliter refugit mortem et tristatur de ipsa... Non est igitur possibile quod homo in hac vita sit felix”. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, III, 48. Cf. C. Steel *Medieval Philosophy...*, s. 172.

⁵⁵ E. Schreiber *Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas v. Aquin*, Jena 1913, s. 19–20 (*Beiträge zur Geschichte der Nationalökonomie*, I).

⁵⁶ „Anno Domini MCCL quarto. Noverint universi, quod nos omnes et singuli magistri artium de communi assensu nostro, nullo contradicente, [...] statuimus et ordinavimus, quod omnes et singuli magistri nostrae facultatis imposterum libros [...] absolvere [...] teneantur: [...] Ethicas quantum ad IV libros [...]”. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, s. 277–279, nr 246; Ch. H. Lohr *The new Aristotle and «science» in the Paris Arts Faculty (1255)*, w: *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e–XV^e siècles)*. Actes du colloque international [Paris, 18–20.05.1995], édités par O. Weijers, L. Holtz, 1997, s. 251–269.

nie były potępione. Arystotelizm uzgodniony z myślą chrześcijańską nie mógł dłużej być przedmiotem bezpośrednich ataków ze strony przedstawicieli tradycyjnej szkoły augustyńskiej, którą tworzyli tacy teolodzy jak Henryk z Gandawy, Jan Peckham, Wilhelm de la Mare i Gonsalvus z Hiszpanii. W tej sytuacji potępienie paryskie z 7 marca 1277 roku nie było pełnym triumfem antyarystotelesowsko nastawionych augustynistów. W wydanych przez Stefana Tempiera 219 potępionych tezach nie ma bezpośredniego ataku na Arystotelesa i jego etykę. Niemniej potępione tezy 22 (*felicitas non potest immitti a Deo immediate*)⁵⁷, 23 (*dicere Deum dare felicitatem uni et non alii est sine ratione et figmentum*) i 176 (*felicitas habetur in ista et non in alia vita*) dotyczyły pojęcia szczęśliwości (*felicitas, beatitudo*)⁵⁸, a więc wielkiego tematu etyki, którego rozwiązanie zależało w wielkiej mierze od opowiedzenia się za woluntaryzmem lub intelektualizmem.

W ostatnim trzydziestolecu XIII wieku niektórzy teolodzy augustynscy byli już mało opozycyjnie nastawieni do filozofii Arystotelesa, zwłaszcza zaś do jego etyki, w której interpretacji zaczęły zachodzić zmiany. Do tych myślicieli należeli m.in. Walter z Bruges, Gonsalvus z Hiszpanii i Jan Duns Szkot⁵⁹, rzecznicy augustynizmu. Wielkie potępienie paryskie było w wielkiej mierze reakcją zwolenników augustyńskiego woluntaryzmu przeciw nadmiernemu racjonalizmowi czy intelektualizmowi, który pojawił się u niektórych filozofów klasycznej scholastyki np. w Paryżu u Sigera z Brabancji, Boecjusza z Dacji i w Bolonii u Giacomo z Pistoii, który w swojej kwestii *De felicitate* dowodził, że człowiek może osiągnąć tylko dobro przyrodzone, którym jest poszukiwanie prawdy, i że filozof nie może nic powiedzieć na temat przyszłego życia. W późniejszym czasie u niektórych awerroistów nastąpiła zmiana w zapatrywaniach⁶⁰. Na przykład Jan z Janduno mówił i o szczęśliwości teoretycznej (*felicitas speculativa*), która zasadza się na mądrości, prawdzie i rozważaniach o Bogu, i o szczęśliwości praktycznej (*felicitas practica*), która opiera się na akcie roztropności i dotyczy zdarzeń możliwych (*felicitas practica est in practico intellectu... in actu prudentiae... circa agibilia possibilia aliter se habere*)⁶¹.

⁵⁷ M. Grabmann *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkomentaren*, w: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, II, München 1931, s. 37.

⁵⁸ B. Mojsisch „Glückseligkeit”, w: *Lexikon des Mittelalters*, IV, München, Zürich 1989, kol. 1517–1518.

⁵⁹ O. Boulnois *Johannes Duns Scotus. Transzendente Metaphysik und normative Ethik*, w: T. Kobusch (Hrsg.), *Philosophen des Mittelalters. Eine Einführung*, Darmstadt 2000, s. 229–235; B. Kent *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Washington 1995. Cf. recenzja w „*Speculum*”, LXXII, 4 (1997), s. 1189–1191; H. Möhle *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Grundlegung*, Münster 1995 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophiae und Theologie des Mittelalters*, Neue Folge, XLIV).

⁶⁰ A. Dempf *Ethik des Mittelalters*, München, Berlin 1927, s. 3.

⁶¹ H. Möhle *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Grundlegung*, op. cit., s. 57–78.

Pod wpływem Arystotelesa w XIII wieku zaszły też głębokie zmiany w teorii nauki rozumianej jako system twierdzeń naukowych, w której z oczywistych zasad dochodzi się do wniosków. W tym stuleciu powstały wielkie summy metafizyczno-teologiczne, dążące do ujęcia tej wiedzy w jeden system. W związku z tym metafizyka i teologia zajęły najwyższe miejsce w ówczesnej hierarchii nauki. W metodologii nauk istotne było też rozróżnienie nauki teoretycznej i praktycznej. Główna z nauk praktycznych – etyka rozwinęła się do samoistnej nauki normatywnej, gdy dzięki wierze uznano Boga za prawodawcę moralności człowieka obdarzonego nieśmiertelną duszą i wolną wolą. W ten sposób powstała etyka normatywna, której przyszło zetknąć się z myślą etyczną, a zwłaszcza z eudajmonizmem grecko-rzymskiego antyku.

O ile tacy dominikanie jak Albert Wielki i Tomasz z Akwinu głosili poznawczy ideał szczęścia, o tyle franciszkanie jak na przykład Gerald Odonis zwrócili większą uwagę na wychowawczy charakter etyki. W swoim komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, który powstał przed 1329 roku, Gerald propagował praktyczny charakter etyki, mającej traktować o człowieku jako istocie wolnej⁶², która przez uprawianie cnoty doskonali swoje działanie. W kierunku tomistycznego ujęcia etyki poszedł natomiast augustianin Henryk z Friemarii, znany też jako Henricus de Alemania w swoim komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa⁶³.

Do przekształcenia etyki przyczyniły się nowe prądy doktrynalne, które ukształtowały się w drugim ćwierćwieczu XIV wieku i które zaliczono do nowej szkoły lub nowej drogi (*schola vel via nova vel moderna*)⁶⁴. Jej koryfeuszami byli Anglik, Wilhelm z Ockham⁶⁵, żarliwy obrońca wolnej woli ludzkiej jako jedyne podmiotu wszystkich cnót i niczym nieskrępowanej wszechmocy Boga; Włoch, Grzegorz z Rimini, rzecznik woluntaryzmu w teologii i cnót wolitywno-afektywnych; i Francuz, Jan Burydan, który zasłynął nie tylko w logice, filozofii przyrody, lecz także i w etyce. Chociaż przedstawiciele trzynastowiecznej starej szkoły działali nadal, to jednak ci trzej myśliciele głosili idee⁶⁶, dzięki którym zapoczątk-

⁶² „Respondeo quod homo ut liber est subiectum primum huius scientiae”. Geraldus Odonis, *Expositio in Aristotelis Ethicam*, Brescia 1482, f. a2v.

⁶³ „Schon eine allgemeine Charakterisierung der Werke Heinrichs von Friemar zeigte uns mehrfach, daß unser Autor der thomistisch orientierten Philosophie und Theologie verpflichtet ist”. C. Stroick *Heinrich von Friemar...*, op. cit., s. 177; cf. R. G. Warnock *Heinrich von Friemar der Ältere*, w: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, III, Berlin, New York 1981, kol. 730–737.

⁶⁴ Cf. H. W. Enders *Nominalistische Positionen und ihre Entwicklung im mittelalterlichen Universalienstreit*, „Wissenschaft und Weisheit” 1975, XXXVIII, s. 189–219; G. Federici-Vescovini *‘Arti’ e filosofia nel secolo XIV. Studi sulla tradizione aristotelica e i ‘moderni’*, Florenz 1983.

⁶⁵ Cf. Ph. Boehner *Collected Articles on Ockham*, ed. E. M. Buytaert, St. Bonaventure 1958.

⁶⁶ Cf. F. Bottin, *La scienza degli occamisti. La scienza tardo-medievale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*, Rimini 1982; F. Dalla Zuanna *Dottrina de spatio in schola nominalistica Parisiensi saec. XIV*, Roma 1936.

kowali w wielu dziedzinach nauki⁶⁷ nowy okres twórczego uprawiania logiki⁶⁸, filozofii przyrody⁶⁹, szczegółowych nauk przyrodniczych⁷⁰ i etyki indywidualnej⁷¹. W wyniku tego nastąpiło odejście od trzynastowiecznego ideału nauki jako wiedzy apodyktycznej na rzecz nauki opartej na argumentacji dialektycznej, co przyczyniło się do rozwoju szeroko pojętych nauk szczegółowych. Zaczął się powolny proces rozdziału teologii i filozofii, co znalazło swój oddźwięk w koncepcji cnoty teologalnej i cnoty filozoficznej.

Wielkim działem wiedzy, którym Jan Burydan zajął się dogłębniej, była etyka indywidualna⁷², w której wbrew Arystotelesowi preferującemu dobro wspólnoty życia obywatelskiego (*civitas*), a zgodnie z nauką chrześcijańską postawiono na pierwszym miejscu szczęście poszczególnego człowieka jako osoby. Jako nauka o moralności jednostki, która dąży do szczęścia, etyka góruje nad wszystkimi innymi naukami. Stała się też samodzielną dyscypliną filozoficzną. Opierając się na tekście Arystotelesa⁷³, nawiązując do Eustracjusza, metropolity Nicei nazywane-

⁶⁷ Cf. P. Duhem *Études sur Léonard de Vinci. Ceux qu'il a lus et ce ceux qui l'ont lu*, I, Paris 1906; II, Paris 1909; III, Paris 1913.

⁶⁸ Cf. C. A. Dufour *Die Lehre der proprietates terminorum. Sinn und Referenz in mittelalterlicher Logik*, München 1989; H. W. Enders *Sprachlogische Traktate des Mittelalters und der Semantikbegriff. Ein historisch-systematischer Beitrag zur Frage der semantischen Grundlegung formaler Systeme*, München 1975; I. Boh *Elements of Epistemic Logic in Later Middle Ages*, w: *L'homme et son univers au moyen âge. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale* (30 août – 4 septembre 1982), ed. C. Wenin, Louvain-la-Neuve 1986, s. 530–543; E. P. Bos *Two Sophistria-Tracts from about 1400 (Ms Cracow, Bibl. Jag. 686, ff.1ra-79rb; ms Vienna, Österreichische Nationalbibl. VPL 4785, ff.233v-280v)*, w: *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*. In memoriam Konstanty Michalski (1879–1947), hrsg. von O. Pluta, Amsterdam 1988, s. 203–243 (*Bochumer Studien zur Philosophie*, X); F. Bottin *Le antinomie semantiche nella logica medievale*, Padova 1976; H. Brands *Referenztheorie und freie Logik im Spätmittelalter*, „*Philosophisches Jahrbuch*”, CII, 2 (1995), s. 33–60; F. Bottin *Teoria dei segni e logica tardo-medievale*, w: *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Akten des 6. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 29. August–3. September 1977 im Bonn, Berlin 1981, s. 498–503. (*Miscellanea Mediaevalia*. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, XIII).

⁶⁹ L. Cova *Il corpus zoologico di Aristotele nei dibattiti fra gli «artisti» parigini alle soglie del XIV secolo*, w: *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e–XV^e siècles)*. Actes du colloque international [Paris, 18–20.05.1995], édités par O. Weijers, L. Holtz, 1997, s. 281–302.

⁷⁰ Poza Paryżem wielką rolę w tym przypadku odegrał również uniwersytet w Oksfordzie, gdzie nowe idee w teologii i filozofii przyrody powstały niezależnie od paryskich dążeń filozoficznych.

⁷¹ Cf. C. Flüeler *Rezeption und Interpretation der aristotelischen «Politica» im späten Mittelalter*, Amsterdam, Philadelphia 1992 (*Bochumer Studien zur Philosophie*, XIX).

⁷² J. B. Korolec *Filozofia Moralna Jana Burydana*, Warszawa 1973; J. B. Korolec *Les principes de la philosophie morale de Jean Buridan*, „*Mediaevalia Philosophica Polonorum*” 1975, XXI, s. 53–72; H. Krop *Johannes Buridan, De Ethiek*, Baarn 1988.

⁷³ „Aristoteles fragt in der *Nikomachischen Ethik* nach dem 'höchsten Gut für den Menschen'; die Antwort, die er auf diese Frage gibt, besagt, daß dieses höchste Gut das 'Glück'

go Komentatorem w etyce, i rozwijając stoicki postulat życia zgodnego z naturą⁷⁴, Jan Burydan napisał też obszerny komentarz do *Etyki nikomachejskiej*⁷⁵, który powstał po 1342 roku⁷⁶ i który był bardzo popularny⁷⁷. Etyka według niego jest nauką praktyczną. W tej teorii Burydan poszedł dalej od Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, którzy uważali, że etyka nie dotyczy bezpośrednio działalności ludzkiej. Przedmiotem naukowych dociekań Burydana stał się cały jednostkowy człowiek z konkretnymi cechami, a nie tylko jego dusza. Tak powstała etyka indywidualna, zwana też monastyką lub etyką monastyczną. W niej zasadniczą rolę odgrywa roztropność⁷⁸. I współcześnie wielu ludzi fascynuje kwestia burydanowskiego „osła”⁷⁹, tym przykładem ilustrował on swoją doktrynę ludzkiej wolności⁸⁰ i wolnej woli⁸¹. Tymczasem w komentarzu do *Etyki nikomachejskiej*

(eudaimonia) sei. So stellen die Menschen es vor, so jagen sie ihm nach. Sie wollen das höchste Gut als Glück (*Eth. Nic. I, 2, 1095 a 18–19*)”. J. Ritter *Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks*, w: Ch. Mueller-Goldingen (Hrsg.) *Schriften zur aristotelischen Ethik*, s. 107.

⁷⁴ „Ideo preclarissimus et profundissimus philosophus magister Johannes Buridanus ad honorem et gloriam Dei et ad profectum specialiter Parisius studencium hanc eddit compilationem summe Aristotelis et sui commentatoris Eustracii necnon secundum concordantes Senecae et Tulli”. Salzburg, St. Peter-Stiftsbibliothek, cms b X 13, f. 576rb.

⁷⁵ Jan Burydan *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristotelis*, Paris 1513, repr. Frankfurt am Main 1968. Cf. J. B. Korolec, *Le commentaire de Jean Buridan sur l’Ethique à Nicomaque et l’Université de Cracovie dans la première moitié du XV^e siècle*, „Organon”, X (1974), s. 187–208; J. J. Walsh *Nominalism and the Ethics: Some Remarks about Buridan’s Commentary*, „Journal of the History of Philosophy” 1966, IV, s. 1–13.

⁷⁶ Cf. O. Pluta, *Albert der Grosse und Johannes Buridan*, w: M. J. F. M. Hoenen, A. de Libera (Hrsgs.) *Albertus Magnus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, Leiden, New York, Köln 1995, s. 91 i n.

⁷⁷ Cf. J. B. Korolec *Filozofia moralna Jana Burydana. Paryski wzór dysput z zakresu „Etyki” w pierwszej połowie XV w.*, Wrocław 1973, s. 17, 183–206.

⁷⁸ „Habitūs acquisitus ex doctrina librorum legum, decretorum et universaliter librorum moralium pertinet ad prunentiam”. Johannes Buridanus, *Quaestiones super decem libros «Ethicorum»*, I, VI, qu. 17; cf. J. B. Korolec *Les principes de la philosophie morale de Jean Buridan*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum”, XXI (1975), s. 56–57.

⁷⁹ Cf. N. Frobesius *De Johanne Buridano ejusque asino*, Helmstadt 1748; H. Freudenthal, *Les faits et gestes de l’âne de Buridan*, „Revue de Synthèse” 1968, LXXXIX, s. 419–431; M. Adam *Sur Jean Buridan ou les mémoires d’un âne médiéval*, „Archives de Philosophie”, XLVI-II (1985), s. 451–470; G. Krieger *Bietet ‘Buridan’s Esel’ den Schlüssel zum Verständnis der Philosophie des Johannes Buridanus*, w: *John Buridan: a Master of Arts. Some Aspects of his Philosophy*, edited by E. P. Bos, H. A. Krop, Nijmegen 1993, s. 121–140; G. Nardi *Il libero arbitrio e la storieta dell’asino di Buridano*, w: *Nel mondo di Dante*, Rome 1944, s. 287–303; N. Rescher *Choice Without a Preference: A Study of the Logic and of the History of the Problem of ‘Buridan’s Ass’*, „Kant-Studien”, LI (1959–1960), s. 142–175.

⁸⁰ Cf. R. Saarinen *The Weakness of the Will in Medieval Thought: From Augustine to Buridan*, Leiden, New York 1994.

⁸¹ Cf. L. Gauthier *L’argument de l’âne de Buridan et les philosophes arabes*, w: *Mélanges René Basset*, I, Paris 1923, s. 209–233; A. Ghisalberti *Necessità e libertà nelle Quaestiones in Metaphy-*

Arystotelesa⁸² nie ma śladu skrajnego woluntaryzmu⁸³, jest natomiast udana próba pogodzenia arystotelesowskiego racjonalizmu z augustyńskim woluntaryzmem. Wybór woli następuje bowiem po uprzednim rozeznaniu rozumu⁸⁴. Wiele uwagi Jan Burydan poświęcił też wolnemu człowiekowi⁸⁵, praktycznemu rozumowi⁸⁶ i wielu szczegółowym zagadnieniom z zakresu filozofii moralnej⁸⁷ i psychologii moralności⁸⁸. Mówiąc o szczęśliwości ludzkiej, uważał, że można ją

sicam di Giovanni Buridano, „Medioevo”, I (1975), s. 81–96; J. B. Korolec *La philosophie de la liberté de Jean Buridan*, „Studia Mediewistyczne” 1974, XV, s. 109–152; J. B. Korolec *L’Ethique à Nicomaque et le problème du libre arbitre à la lumière des commentaires parisiens du XIII^e siècle et la philosophie de la liberté de Jean Buridan*, w: *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII Jahrhundert*, hrsg. von A. Zimmermann, Berlin, New York 1976, s. 331–348 (*Miscellanea Mediaevalia*, X); E. J. Monahan *Human Liberty and Free Will According to John Buridan*, „Medieval Studies”, XVI (1954), s. 72–86; E. J. Monahan *The Doctrine of Human Liberty and Free Will in John Buridan’s «Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum»*, (Unpublished Dissertation), University of Toronto 1953; R. Saarinen *Moral Weakness and Human Action in John Buridan’s Ethics*, w: *Faith, Will and Grammar. Some Themes of Intensional Logic and Semantics in Medieval and Reformation Thought*, edited by H. Kirjavainen, Helsinki 1986, s. 107–139; A. Vos, *Buridan on Contingency and Free Will*, w: *John Buridan: a Master of Arts. Some Aspects of his Philosophy*, edited by E. P. Bos, H. A. Krop, Nijmegen 1993, s. 141–155; J. J. Walsh *Is Buridan Sceptic about Free Will?*, „Vivarium”, II, 1 (1964), s. 50–61.

⁸² „So definiert Aristoteles die moralische Tugend als eine dauernde Disposition des menschlichen Willens, die besteht in einem Mittleren, das uns (der handelnden Person) gemäß ist, das von logoz bestimmt ist”. W. Jaeger, *Medizin als methodisches Vorbild in der Ethik des Aristoteles*, w: Ch. Mueller-Goldingen (Hrsg.) *Schriften zur aristotelischen Ethik*, s. 154.

⁸³ „There is no trace in Buridan’s commentary of a voluntaristic conception which stresses the absolute freedom and omnipotence of God and restricts morality to obligations in the face of merely arbitrary commands”. G. Wieland, *The Reception and Interpretation of Aristotle’s «Ethics»*, w: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (ed.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy...*, op. cit., s. 667.

⁸⁴ „Secunda conclusio est quod voluntas non potest velle illud in quo intellectui nulla apparet bonitatis ratio quoniam tale nullo modo esset praesentatum intellectui seu voluntati sub ratione volibilis”. Johannes Buridanus *Quaestiones super decem libros «Ethicorum»*, Paris 1513, III, 5, f. 44vb; F. Pironet *The Notion of ‘non velle’ in Buridan’s Ethics*, w: J. M. M. H. Thijssen, J. Zupko (ed.) *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan*, s. 208.

⁸⁵ Cf. G. Krieger *‘Motus est intrinsece aliter et aliter se habere’*. *Die Zuständlichkeit der Natur als Konsequenz des ursprünglich praktischen Weltverhältnisses des Menschen*, w: *Mensch und Natur im Mittelalter*, hrsg. v. A. Zimmermann, A. Speer, I, Berlin, New York 1991, s. 195–215. Cf. G. Krieger *‘Motus est intrinsece aliter et aliter se habere’*. *Die Zuständlichkeit der Natur als Konsequenz des ursprünglich praktischen Weltverhältnisses des Menschen*, w: *Mensch und Natur im Mittelalter*, hrsg. v. A. Zimmermann, A. Speer, I, Berlin, New York 1991, s. 195–215.

⁸⁶ Cf. G. Krieger *Der Begriff der praktischen Vernunft nach Johannes Buridanus*, w: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, N.F., XXVIII, Münster 1986.

⁸⁷ Cf. J. J. Walsh *Buridan on the Connection of the Virtues*, „Journal of the History of Philosophy” 1986, XXIV, s. 453–482; R. Saarinen *John Buridan and Donald Davidson on Akrasia*, „Synthese” 1993, XCVI, s. 133–154.

⁸⁸ J. Zupko *Freedom of Choice in Buridan’s Moral Psychology*, „Medieval Studies” 1995, LVII, s. 75–99.

dwojako pojmować bądź jako coś najlepszego i najbardziej upragnionego, bądź jako to, czym ona jest⁸⁹. Pomijając rozważania teologiczne i wychodząc tylko z przesłanek filozoficznych⁹⁰, Burydan uważał, że człowiek w wyniku wolnego działania i uprawiania cnoty może być szczęśliwy już w doczesnym życiu ziemskim (*homo ut est felicitabilis*), czyli człowiek jako osoba wolna (*homo in ordine ad ea quae sibi convenient ut est liber*) jest zdolny do stania się szczęśliwym. Takie szczęście człowiek, prowadzący cnotliwe i czynne życie, jest zdolny osiągnąć w sposób naturalny. Tym samym Burydan wznosił się ponad zapatrywania swojej epoki: indywidualna etyka z abstrakcyjnej wiedzy stała się nauką praktyczną; i wyprzedził piętnastowieczny humanizm renesansowy. Jego stanowisko często określa się jako felicytabilizm⁹¹, który uzyskał szeroki rozgłos w późnym średniowieczu⁹². Taką koncepcję szczęśliwości propagowali ci wykładowcy komentarza Jana Burydana do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa⁹³, którzy ograniczali swoje wykłady do jego pierwszych pięciu względnie sześciu lub siedmiu ksiąg. Osiem pierwszych ksiąg tego komentarza było już w 1339 roku znanych w głównych szkołach erfurckich. Tymczasem w ostatniej księdze swojego dzieła Burydan rozwiązał w nieco odmienny sposób kwestię szczęśliwości ludzkiej⁹⁴. Nawiązując do

⁸⁹ „Felicitas humana potest dupliciter apprehendi, uno modo secundum eius communem rationem, scilicet secundum quod est quid optimum et delectabilissimum, alio modo secundum eius specialem rationem, scilicet considerando quae sit illa res, quae dicitur felicitas, scilicet quae est optima et delectabilissima”. Jan Burydan *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristotelis*, Paris 1513, repr. Frankfurt am Main 1968, I. VI, q. 5, f. 121va.

⁹⁰ „Ad nostram intentionem, que est in hoc toto libro nihil nisi pure philosophice tractare”. Johannes Buridanus *Quaestiones super decem libros «Ethicorum»*, I. VI, qu. 18. Cf. J. Biard, *La place de la félicité intellectuelle dans l'éthique buridanienne*, w: J. A. Aertsens, A. Speer, *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, op. cit., s. 977–983.

⁹¹ M. Markowski *Die Theorie des „Homo felicitabilis” im späten Mittelalter an den mitteleuropäischen Universitäten: Praha, Kraków, Wien, Heidelberg, Erfurt, Leipzig, Rostock, Greifswald und Ingolstadt*, w: *Reports of the IX. International Congress of Medieval Philosophy, Ottawa, 17–22. VIII. 1992* [Ottawa 1992], s. 74–75; M. Markowski *Doktryna homo felicitabilis na tle późnośredniowiecznych tendencji filozoficznych*, „Studia Warmińskie”, XXIX (1992), [1996], s. 33–60.

⁹² Dawniej przypisywano Burydanowi autorstwo komentarza do *Polityki* Arystotelesa (Cf. E. Faral *Jean Buridan. Notes sur les manuscrits, les éditions et le contenu de ses ouvrages*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age” 1942, XXI, s. 1–53; M. Grignaschi *Un commentaire nominaliste de la Politique d'Aristote: Jean Buridan*, „Anciens Pays et Assemblées d'Etats” 1960, XIX, s. 123–142). Zakwestionował to C. Flüeler (*Rezeption und Interpretation der aristotelischen «Politica» im späten Mittelalter*, I, Amsterdam, Philadelphia 1992, s. 32), przypisując ten komentarz Mikołajowi z Vaudémont, który miał go napisać w latach 1379–1387 na Uniwersytecie Paryskim. Wydaje się, że sprawa autorstwa tego dzieła pozostaje nadal otwarta.

⁹³ Cf. A. O. Rorty *The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics*, w: Ch. Mueller-Goldingen (Hrsg.) *Schriften zur aristotelischen Ethik*, s. 445–460. Cf. A. O. Rorty *The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics*, w: Ch. Mueller-Goldingen (Hrsg.) *Schriften zur aristotelischen Ethik*, s. 445–460.

⁹⁴ Johannes Buridanus *Quaestiones super decem libros «Ethicorum»*, I. X, q. 5.

trzynastowiecznej tradycji filozoficznej, w której dyskutowano, czy szczęśliwość ludzka zasadza się na akcie rozumu i woli, wypowiedział pogląd, że szczęśliwość jest aktem poznania, w którym żyjący cnotliwie i mądrze człowiek jako istota wolna dochodzi do doskonałości i może nawet łączyć się bezpośrednio w indywidualnej kontemplacji z Bogiem. Tym samym opowiedział się za wyższością woli nad intelektem. W życiu ziemskim osiągalna jest tylko szczęśliwość niedoskonała, nawet jeżeli jest ona oparta na wierze, od której w dużym stopniu zależy zbliżenie się do poznania Boga⁹⁵, dostępnego tylko w życiu pozagrobowym⁹⁶.

Jan Burydan zajął się również relacjami międzyludzkimi⁹⁷, sprawami społecznymi⁹⁸, ekonomicznymi⁹⁹ i stosunkiem filozofii do teologii¹⁰⁰ i do prawa naturalnego¹⁰¹. Jego plany naprawy moralnej porównuje się niekiedy z Seneką¹⁰², Tomaszem z Akwinu¹⁰³, Wilhelmem z Ockham¹⁰⁴ i Geraldem Odonem¹⁰⁵, ale przez

⁹⁵ „Buridan ends his commentary with the question whether human happiness consists of an act of reason or of the will. His answer is in full accord with the philosophical tradition of the thirteenth century: happiness is an act of knowledge by which man is united to God directly, while desire and love reach their object only through the mediation of knowledge. According to Buridan this is true not only of the perfect happiness of the life to come, but in this life too, even when this knowledge is founded not on self-evident principles, but on faith. 'A simple woman' may have a greater love for God based on greater faith and accordingly a greater knowledge than a scholar who may have evidence and proofs at his disposal". G. Wieland *Happiness: the Perfection of Man*, w: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (ed.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy...*, op. cit., s. 686.

⁹⁶ M. Markowski *Doktryna homo felicitabilis na tle późnośredniowiecznych tendencji filozoficznych*, „Studia Warmińskie” 1992 [1996], XXIX, s. 36–40.

⁹⁷ R. Schönberger *Eigenrecht und Relativität des Natürlichen bei Johannes Buridanus, w: Mensch und Natur im Mittelalter*, hrsg. A. Zimmermann, A. Speer, I, Berlin, New York 1991, s. 216–233 (*Miscellanea Mediaevalia*, XXI, 1).

⁹⁸ Cf. L. Goldstein *A Buridanian Discussion of Desire, Murder and Democracy*, „Australian Journal of Philosophy” 1992, LXX, s. 405–414.

⁹⁹ O. Langholm *Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition, 1200–1350*, Leiden, New York 1992.

¹⁰⁰ Cf. J. J. Walsh *Teleology in the Ethics of Buridan*, „Journal of the History of Philosophy”, XVIII (1980), s. 265–286; E. D. Sylla, 'Ideo quasi mendicare oportet intellectum humanum'. *The Role of Theology in John Buridan's Natural Philosophy*, w: J. M. M. H. Thijssen, J. Zupko (ed.) *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan*, s. 221–245.

¹⁰¹ Dla scholastyków źródłem prawa przyrodzonego był Cycero, *Digestum*, św. Paweł, a później także Arystoteles. Cf. D. E. Luscombe *Natural Morality and Natural Law*, w: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg ed., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy...*, s. 705–719.

¹⁰² Cf. J. J. Walsh *Buridan and Seneca*, „Journal of the History of Ideas” 1966, XXVII, s. 23–40.

¹⁰³ Cf. J. J. Walsh *Buridan and Seneca*, op. cit., s. 23–40.

¹⁰⁴ W. A. Wallace *Buridan, Ockham and Aquinas: Science in the Middle Ages*, „Thomist” 1976, XL, s. 475–483.

¹⁰⁵ J. J. Walsh *Some Relationships between Gerald Odo's and John Buridan's Commentaries on Aristotle's Ethics*, „Franciscan Studies” 1975, XXXV, s. 237–275.

swój felicytabilizm wzniosł się ponad nich i stworzył nie tylko nową fizykę, lecz także nową etykę, którą przyjęto na niektórych środkowoeuropejskich uniwersytetach.

Komentarz Jana Burydana do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa cieszył się wielką popularnością na uniwersytetach w środkowej Europie, zwłaszcza zaś w Pradze, Krakowie, Wiedniu i Erfurcie. O tym świadczy wielka liczba zachowanych kopii rękopiśmiennych¹⁰⁶. Na komentarzu Burydana oparł się m. in. Henryk Totting z Oyty¹⁰⁷ i wielu piętnastowiecznych komentatorów tego dzieła¹⁰⁸. Komentarz Jana Burydana do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa wydano na przełomie XV i XVI wieku czterokrotnie jako samodzielne dzieło¹⁰⁹ i raz z komentarzem Marcina de Magistris¹¹⁰, który 30 kwietnia 1481 roku u króla Ludwika XI wyjednał odwołanie wydanego 1 marca 1473 roku edyktu zakazującego głoszenia poglądów nominalistycznych we Francji.

Bezpośredni uczniowie paryscy Jana Burydana kontynuowali dzieło mistrza. Napisana przez Mikołaja z Oresme w języku francuskim etyka nie uzyskała jednak europejskiego rozgłosu¹¹¹.

Jest znamienne, że chociaż Albert Rickmersdorf z Saksonii był uczniem Jana Burydana, to jednak w swoim komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* postawił sobie za cel wyłożyć myśl Arystotelesa¹¹². Przy tym w swojej *Expositio decem libro-*

¹⁰⁶ M. Markowski *Recepcja dzieł Jana Burydana na uniwersytetach Europy środkowej*, „Studia Mediewistyczne” 1983, XXII, 2, s. 39–55; M. Markowski *Die Rezeption Johannes Buridans Kommentars zur «Nikomachischen Ethik» des Aristoteles an den mitteleuropäischen Universitäten angesichts der in den Bibliotheken in Erfurt, Göttingen, Krakau, Kremsmünster, Leipzig, Melk, München, Salzburg, Wien, Wrocław und Vatikan erhaltenen Handschriften*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum” 1984, XXVII, s. 89–131; M. Markowski *L'influence de Jean Buridan sur les universités d'Europe Centrale*, w: *Preuve et raisons à l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV^e siècle*. Actes de la Table Ronde Internationale organisée par le Laboratoire associé au C.N.R.S. n° 152 du 5 au 7 novembre 1981, Paris: Libr. Philos. J. Vrin, 1984, s. 149–160.

¹⁰⁷ A. Lang *Heinrich Totting von Oyta. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der ersten deutschen Universitäten und zur Problemgeschichte der Spätscholastik*, Münster 1937, s. 133.

¹⁰⁸ M. Markowski *Die Rezeption Johannes Buridans Kommentars zur «Nikomachischen Ethik»...*, s. 131.

¹⁰⁹ Paryż 1489, 1513, 1518 i Oxford 1537; cf. E. Faral *Jean Buridan. Notes sur les manuscrits, les éditions et le contenu de ses ouvrages*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age”, XXI (1942), s. 42.

¹¹⁰ [Jan Burydan] *Textus Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum iuxta antiquam translationem cum familiarissimo commentario in eundem et compendiosis questionibus ac dubiis circa litteram emergentibus ad mentem doctissimorum virorum Martini Magistri et Johannis Buridani, Parisiis 1496/1500*, cf. *GW* 2371.

¹¹¹ Maistre Nicole Oresme *Le Livre de Ethiques d'Aristotle*, published from the Text of ms 2902, Bibl. Royale de Belgique with a Critical Intr. and Notes by A.D. Menut, New York 1940.

¹¹² „Oberster Grundsatz und Ziel ist ihm die klare Erfassung des aristotelischen Gedankens, der *intentio Aristotelis*. Was Aristoteles sagt, was er meint, was er will, das legt Albert von Sachsen klar, eigene Meinung tritt bei vollständig zurück, so daß ein ganz und gar objektiver

rum «*Ethicorum*» *Aristotelis* nawiązał do Waltera Burleya¹¹³, przepisując go niekiedy nawet słowo w słowo¹¹⁴. Chęć oddania tylko zapatrywań etycznych Arystotelesa pozwalała Albertowi wziąć pod uwagę inne komentarze, które nie miały wszakże wpływu doktrynalnego na jego poglądy filozoficzne.

Marsyliusz z Inghen napisał komentarze do prawie wszystkich dzieł Arystotelesa¹¹⁵. Jasność wykładu sprawiła, że cieszyły się one popularnością w niektórych środowiskach uniwersyteckich. Dotyczy to zwłaszcza logiki¹¹⁶, filozofii przyrody¹¹⁷, metafizyki¹¹⁸ i etyki¹¹⁹. Średniowieczne rękopisy jego dzieł są w wielu bibliotekach¹²⁰. Niektóre z nich wydano już na przełomie XV i XVI, te edycje zo-

Charakter seiner Darstellung eigen ist". G. Heidingsfelder *Albert von Sachsen. Sein Lebensgang und sein Kommentar zur nikomachischen Ethik des Aristoteles*, Münster 1927. (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XXII, 3–4).

¹¹³ J. Dunbabin *The Reception and Interpretation of Aristotle's «Politics»*, w: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (ed.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy...*, s. 729. W latach 1338–1339 Walter Burley napisał parafrazę do *Polityki* Arystotelesa, w której nawiązał do komentarzy Tomasza z Akwinu i Piotra z Owernii.

¹¹⁴ G. Wieland *The Reception and Interpretation of Aristotle's «Ethics»*, op. cit., s. 687.

¹¹⁵ M. Markowski *Marsilius von Inghen*, w: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, zweite, völlig neu bearb. Aufl. unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter, VI, 1, Berlin 1985, s. 136–141.

¹¹⁶ Cf. Marsilius of Inghen *Treatises on the Properties of Terms. A First Critical Edition of the Suppositiones, Ampliationes, Appellationes, Restrictiones and Alienationes with Introduction, Translation, Notes and Appendices*, by E. P. Bos, Dordrecht, Boston, Lancaster 1983; E. P. Bos *An Unedited Sophism by Marsilius of Inghen 'Homo est bos', „Vivarium”* 1977, XV, s. 46–56.

¹¹⁷ Cf. E. P. Bos *The Spot on the Moon (The Views of John Buridan, Nicholas of Oresme, Albert of Saxony and Marsilius of Inghen, with an Edition of Marsilius of Inghen's «Quaestiones in librum Aristotelis De caelo et mundo» II, 14 [recte 8]*, w: *Marsilius von Inghen – Werk und Wirkung*. II. Internationaler Marsilius von Inghen-Kongress, Lublin 2–5.09.1991, hrsg. S. Wielgus, Lublin 1993, s. 195–216; S. Caroti *Da Buridano a Marsilio di Inghen: la tradizione parigina della discussione 'de reactione'*, „Medioevo” 1989, XV, s. 173–233.

¹¹⁸ Komentarz do *Metafizyki* Arystotelesa miał on napisać w latach 1386–1396 w Heidelbergu. P. Bakker *Aristotelian Metaphysics and Eucharistic Theology: John Buridan and Marsilius of Inghen on the Ontological Status of Accidental Being*, w: J. M. M. H. Thijssen, J. Zupko (ed.) *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan*, Leiden, Boston, s. 257. Wydaje się, że jest wątpliwe, żeby on pisał to dzieło jeszcze w latach dziewięćdziesiątych XIV w.

¹¹⁹ M. Markowski *Rękopiśmienne przekazy odnalezionego komentarza Marsyliusza z Inghen do «Etyki nikomachejskiej» Arystotelesa*, „*Studia Medievalistyczne*” 1993, XXX, s. 41–53. M. Markowski *Wielki komentarz Marsyliusza z Inghen do «Etyki nikomachejskiej» Arystotelesa odnaleziony*, „*Przegląd Uniwersytecki*” 1996, VIII, 4 (42), s. 9–10; M. Markowski, *Wielki komentarz Marsyliusza z Inghen do Etyki nikomachejskiej Arystotelesa*, w: *Acta mediaevalia*, XII, Lublin 1999, s. 345–360.

¹²⁰ M. Markowski *Katalog dzieł Marsyliusza z Inghen z ewidencją rękopisów*, „*Studia Medievalistyczne*” 1988, XXV, 2, s. 39–132; M. Markowski *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des Marsilius von Inghen*, w: *Marsilius of Inghen. Acts of the International Marsilius of Inghen Symposium organized by the Nijmegen Centre for Medieval Studies (CMS) Nijmegen*,

stały wznowione współcześnie¹²¹. Inne doczekały się już krytycznych wydań¹²². Podobnie jak Jan Burydan, Marsyliusz z Inghen sporo miejsca poświęcił szczęśliwości ludzkiej¹²³. Burydanowska koncepcja szczęścia została przez niego nieco zmodyfikowana (*homo secundum quod felicitabilis*). Po nim zachowały się dwie różne redakcje komentarza do *Etyki nikomachejskiej*. Jego skrócone ujęcie dotyczy pierwszych sześciu ksiąg¹²⁴ i przy końcu XIV i w XV wieku było znane w takich ośrodkach naukowych jak Heidelberg, Praga, Erfurt i Kraków. Marsyliusz jest autorem również obszernego komentarza do pierwszych ksiąg *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa¹²⁵.

18–20 December 1986, edited by H. A. G. Brakhuis and M. J. F. M. Hoenen, Nijmegen 1992, s. 173–193; M. Markowski *Kommentare zur «Nikomachischen Ethik» des Aristoteles zur Zeit des Marsilius von Inghen*, w: *Marsilius von Inghen. Werk und Wirkung*. Akten des Zweiten Internationalen Marsilius von Inghen-Kongresses, hrsg. von S. Wielgus, Lublin 1993, s. 15–30; M. Markowski *Rękopiśmienne przekazy odnalezonego komentarza Marsyliusza z Inghen do «Etyki nikomachejskiej» Arystotelesa*, „*Studia Mediewistyczne*” 1993, XXX, s. 41–53; M. Markowski *Les «Questions de Marsile d'Inghen sur la 'Métaphysique'» d'Aristote. Notes sur les manuscrits et le contenu des «Questions»*, „*Mediaevalia Philosophica Polonorum*” 1968, XIII, s. 8–32; M. Markowski *Ist Marsilius von Inghen der Verfasser der in der Handschrift 5437 der Österreichischen Nationalbibliothek sich befindenden «Quaestiones in I–III libros 'De anima' Aristotelis» und «Quaestiones in I–VI libros 'Physicae' Aristotelis?»*, „*Mediaevalia Philosophica Polonorum*” 1973, XVIII, s. 35–50. E. P. Bos *A Note on an Unknown Manuscript Bearing upon Marsilius of Inghen's Philosophy of Nature. MS Curyk en St. Agatha (The Netherlands)*, *Kruissherenklooster C 12, „Vivarium”*, XVII (1979), s. 61–68; T. Dewender *Einige Bemerkungen zur Authentizität der Physikkommentare, die Marsilius von Inghen zugeschrieben werden*, w: *Marsilius von Inghen – Werk und Wirkung*. II. Internationaler Marsilius von Inghen-Kongress, Lublin 2–5.09. 1991, hrsg. S. Wielgus, Lublin 1993, s. 245–268.

¹²¹ Z reprintów dzieł Marsyliusza z Inghen wypada wymienić: *Commentum in primum et quartum tractatum Petri Hispani* (1967), *Quaestiones in libros «De generatione et corruptione»* (1970), *Quaestiones super libros «Priorum analyticorum»* (1968), *Quaestiones super quattuor libros «Sententiarum»* (1966).

¹²² Marsilius von Inghen *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum*, hrsg. von G. Wieland, M. Santos Noya, M. J. F. M. Hoenen, M. Schulze: *Super primum quaestiones I–7*, bearbeitet von M. Santos Noya, Leiden, Boston, Köln 2000; E. P. Bos, *Treatises on the Properties of Term. A First Critical Edition of the Suppositiones, Ampliationes, Appellationes, Restrictiones and Alienationes with Introduction, Translation, Notes and Appendices*, Dordrecht-Boston-Lancaster 1983.

¹²³ M. Markowski *Doktryna homo felicitabilis na tle późnośredniowiecznych tendencji filozoficznych*, „*Studia Warmińskie*” 1992 [1996], XXIX, s. 33–60; O. Pluta *Die Frage nach der 'felicitas humana' bei Marsilius von Inghen*, „*Studia Mediewistyczne*”, XXXIV (1999), s. 175–190.

¹²⁴ Marsyliusz z Inghen *Quaestiones super I–VI libros Ethicorum ad Nicomachum Aristoteles*.

¹²⁵ Wien, Österreichische Nationalbibliothek, cms 5317, f.1r–346rb; cf. M. Markowski *Wielki komentarz Marsyliusza z Inghen do «Etyki nikomachejskiej» Arystotelesa odnalezionej*, „*Przegląd Uniwersytecki*”, VIII, 4 (42) (1996), 9–10; M. Markowski *Wielki komentarz Marsyliusza z Inghen do Etyki nikomachejskiej Arystotelesa*, w: *Acta mediaevalia*, XII, Lublin 1999, s. 345–360; M. Markowski *Die wiederaufgefundene ursprüngliche Fassung des Kommentars des*

W XIV wieku zwrócono sporo uwagi na indywidualnego człowieka. W związku z tym na wydziałach filozofii więcej refleksji poświęcono problematyce *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa. Do niej napisali komentarze Walter Burley, Jan Burydan, Albert z Saksonii, Mikołaj z Oresme, Marsyliusz z Inghen, karmelita Jan Baconthorp oraz franciszkanin Gerald Odonis¹²⁶, którego obdarzono nawet przydomkiem *doctor moralis*¹²⁷. Jan Burydan ze swoją szkołą dał impuls do nowej koncepcji nauki o moralności. *Etyka nikomachejska* Arystotelesa, chociaż nie była nigdy potępiona, stała się przedmiotem regularnego nauczania uniwersyteckiego na wydziałach filozofii dopiero w drugiej połowie XIV wieku. W następnym stuleciu doczekała się licznych komentarzy¹²⁸. Nastąpiło to dopiero wtedy, gdy cnotę, ludzkie szczęście i doskonałość uznano za osobny przedmiot filozoficznych dociekań bez potrzeby uciekania się do pomocy teologii.

O ile pisanie komentarzy do *Polityki* Arystotelesa było rzadkością w XIII wieku, o tyle w następnym stuleciu pojawiło się ich o wiele więcej. Z nich na uwagę zasługują komentarze takich autorów jak Jan Vath (XIII/XIV), Walter Burley¹²⁹, Guidon z Rimini (lub z Vernani, w latach 1324–1330), Henryk Totting z Oyty (1377–1380, przypuszczalnie w Paryżu), Jan z Legnano (*ok. 1320–†1380), Jan Wińczysław z Pragi (w latach 1366–1385 w Pradze, † ok. 1400), Mikołaj z Vaudémont (1379–1387 w Paryżu) i Paweł z Wenecji (ok. 1387–1390). Dzieje *Polityki* Arystotelesa i przypisywanej mu w średniowieczu *Ekonomiki* zostały w Polsce wystarczająco już przedstawione¹³⁰.

Marsilius von Inghen zur «Nikomachischen Ethik» des Aristoteles, w: *Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters. Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit*, herausgegeben von M. J. F. M. Hoenen und P. J. J. M. Bakker, Leiden, Boston, Köln 2000, s. 175–195.

¹²⁶ Gerald Odonis zajmował się nie tylko filozofią moralną. Z jego pisma *De natura universalis* wynika, że odrzucał on przyjmowaną przez głównych przedstawicieli nowej szkoły koncepcję powszechnika jako pojęcia lub terminu mentalnego i że za Idzim z Rzymu uniwersaliom przypisywał istnienie istotowe (*esse essentiae*). Cf. J. Spruyt *Gerardus Odonis on the Universal*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge” 1996, LXIII, s. 171–208.

¹²⁷ P. Michaud–Quantin *Aspects de la vie sociale chez les moralistes*, w: *Miscellanea mediaevalia*. Veröffentlichungen des Thomas–Instituts an der Universität zu Köln. III: *Beiträge zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen*, hrsg. von P. Wilpert unter Mitarbeit von W. P. Eckert, Berlin 1964, s. 30.

¹²⁸ „Although the Ethics was never condemned in any form, it was apparently not until the second half of the fourteenth century that it was adopted as a regular textbook in the Arts faculties; and it was only in the fifteenth century, as the number of commentaries shows, that it began to be studied really intensively”. G. Wieland *The Reception and Interpretation of Aristotle's «Ethics»*, s. 657.

¹²⁹ Komentarz Waltera Burleya do *Polityki* Arystotelesa, który powstał w latach 1338–1339, jest zasadniczo parafrazą tekstu nawiązującą do komentarzy Tomasza z Akwinu i Piotra z Owernii. Na początku każdej księgi dodał wszakże szereg kwestii. Napisał to dzieło na życzenie Ryszarda z Bentworth, biskupa Londynu w latach 1338–1339. Dedykował je Ryszardowi z Bury biskupowi Durham i papieżowi Klemensowi VI.

¹³⁰ Cf. P. Czartoryski *Gloses et commentaire inconnus sur la Politique d'Aristote d'après les mss de la Bibliothèque Jagellonne de Cracovie*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum”.

Poza powstałymi w XIV wieku komentarzami do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa wypada jeszcze zwrócić uwagę dzieło Waltera Burleya *De vita et moribus philosophorum* i na poemat obyczajowo-moralny krakowskiego kanonika Frowina z Nowego Sącza *Antigameratus*, który powstał około 1320 roku¹³¹.

Grasująca w latach 1347–1351 „czarna śmierć”, w wyniku której zmarło 25% ludności europejskiej, czyli około 20 milionów, wojna stuletnia między Francją i Anglią (1339–1453), w Niemczech zaś upadek władzy cesarskiej, wzrastający zanik ideałów wśród duchownych i rycerstwa i pojawienie się w to miejsce zatargów, rozbójnictwa, kryzysów religijnych, niepokojów wśród chłopów i powstań w miastach wpłynęły znacząco na obraz późnego średniowiecza w zachodniej Europie¹³². Niektóre z tych wydarzeń odbiły się pośrednio na wschodnich rubieżach Europy. Względna stabilizacja nastąpiła w Polsce już za panowania ostatniego Piasta, Kazimierza Wielkiego. Dzięki temu mógł on 12 maja 1364 roku założyć uniwersytet, który po jego śmierci wprawdzie podupadł, ale nie zaprzestał swojej działalności dydaktycznej. Nauka filozofii była na nim od samego początku ograniczona do minimum. Gdy na tronach Królestwa Korony Polski zasiedli św. Jadwiga i Władysław Jagiełło, to jeszcze bardziej poprawiła się sytuacja gospodarcza, dzięki niej można było na nowo fundować uniwersytet.

W Krakowie zaczęto nauczać etykę dopiero po Jagiellońskiej fundacji uniwersytetu, która nastąpiła 26 lipca 1400 roku. Jego prawną podstawę stanowi wydany w tym dniu przez króla Władysława Jagiełłę nowy przywilej fundacyjny. Według niego refundowany Uniwersytet Krakowski nie miał wprawdzie w takim stopniu służyć władzy królewskiej, jak tego domagał się król Kazimierz Wielki w 1364 roku, ale miał nadal spełniać funkcję pragmatyczną, choć rozumianą w inny sposób. Miała ją wykonywać cała korporacja, zwłaszcza zaś magistrzy i bakałarze wydziału filozofii, którzy w nowej strukturze mieli wykonywać większe zadania niż dotąd. Jak później okazało się, dostarczyli oni wiele pięknych przykładów swojego żarliwego zaangażowania także na rzecz służby królestwa.

Wystawiony przez Władysława Jagiełłę dokument fundacyjny podkreślał podniesienie poziomu oświaty w społeczeństwie polskim. Miało to prowadzić do

V (1960); P. Czartoryski, *Wczesna recepcja Polityki Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, Wrocław, Warszawa, Kraków 1963 (*Monografie z Dziejów Nauki i Techniki*, XXI).

¹³¹ M. Markowski *Źródła i badania dziejów filozofii średniowiecznej w Polsce*, op. cit., s. 100.

¹³² „Das Spätmittelalter erscheint dann als Zeit des Verfalls der kaiserlichen Gewalt und des Dahinschwindens hoher Ideale des Geistigen und des Rittertums innerhalb des Deutschen Reiches, während Frankreich und England sich im Hundertjährigen Krieg (1339–1453) zerfleischten. Das Fehdewesen, aufkommendes »Raubrittertum« und religiöse Krisen, die in diesem Zeitraum unleugbar zunahmten, Bauernunruhen und Aufstände in den Städten, viele verwüstete fallende Dörfer, was zur Entvölkerung ganzer Landstriche führte, eine schwere und lang anhaltende Agrardepression und Geldkrisen, die auch mit der Krise des Bergbaus zusammenhängen, vervollständigen das Bild des Spätmittelalters als einer Verfallszeit”. M. Puhle *Wirtschaft und Gesellschaft West- und Mitteleuropas im 14. und 15. Jahrhundert*, w: *Das Mittelalter als Epoche*, op. cit., s. 211.

zrównania kulturalnego z innymi narodami¹³³. Sprawę tę jeszcze bardziej rozwinął w swojej mowie inauguracyjnej rektor Uniwersytetu Krakowskiego z 1400 roku, Stanisław ze Skarbimierza, w której podał on ogólny program naukowo-dydaktyczny i który scharakteryzował pod kątem dobra i pełnego rozwoju człowieka obdarzonego boskimi sprawnościami i cnotami i z natury przeznaczonego do życia w społeczeństwie. Z tego powodu w nauczaniu uniwersyteckim ważną rolę powinna spełniać filozofia praktyczna, a szczególnie nauczanie etyki indywidualnej¹³⁴. Nauka tej dyscypliny podnosi moralność człowieka, a tym samym spełnia zadania społeczne, przynosi zaszczyt Kościołowi i pożytek królestwu polskiemu oraz usświetnia się majestat królewski¹³⁵. Działanie to miało więc być zasadniczym celem człowieka. Wygłoszona przez doktora Stanisława ze Skarbimierza mowa z okazji oficjalnej inauguracji Uniwersytetu Krakowskiego fundacji Jagiellońskiej była wyrazem humanizmu późnego średniowiecza i była nacechowana troską o pełny rozwój indywidualnego człowieka, którego aktywność w społeczeństwie, kultura umysłowa i nieskazitelność moralna były niezbędne¹³⁶.

Na podstawie wytycznych zawartych w przywileju fundacyjnym króla Władysława Jagiełły przystąpiono wnet do opracowania programów nauczania dla poszczególnych wydziałów Uniwersytetu Krakowskiego. Z nich pierwotna redakcja statutów zachowała się tylko dla Wydziału Filozofii, który miał być nie tylko studium przygotowawczym nauki medycyny, prawa kanonicznego i teologii, lecz także oddziaływać na społeczeństwo, podnosząc jego poziom kulturalny i moralny. Zredagowali je w latach 1404–1406 doktor prawa kanonicznego Stanisław ze Skarbimierza i magistrzy filozofii, Albert z Młodzaw, Erazm z Nysy i Franciszek z Brzegu. Według krakowskich statutów uczono filozofii praktycznej dopiero na kursie wyższym dla magistrantów. Podstawą jej nauczania była *Etyka nikomachejska* i *Polityka* Arystotelesa oraz pseudoarystotelesowska *Ekonomika*, która w średniowieczu uchodziła za dzieło autentyczne. Wśród tych dzieł wykłady etyki zajmowały najbardziej uprzywilejowane miejsce. Miały one trwać przez dziewięć miesięcy¹³⁷. Przy tym w zasadzie nie opierano się na samym tekście Arystotelesa¹³⁸, lecz na komentarzach do tego dzieła. A w tym czasie przedstawiciele naj-

¹³³ Władysława Jagiełły *Dyplom reformacji uniwersytetu*, w: S. Krzyżanowski *Poselstwo Kazimierza Wielkiego do Awinionu. Rocznik Krakowski*, IV, Kraków 1900, s. 106.

¹³⁴ Stanisław ze Skarbimierza *Mowa inauguracyjna*, w przekładzie M. Wiszniewskiego, *Historia literatury polskiej*, IV, Kraków 1862, s. 248.

¹³⁵ Stanisław ze Skarbimierza *Mowa inauguracyjna*, op. cit., s. 248.

¹³⁶ M. Markowski *Programowe założenia uniwersyteckiego nauczania w Jagiellońskiej odnowie Studium Generale w Krakowie*, „Analecta Cracoviensia” 1987, XIX, s. 238.

¹³⁷ *Statuta nec non Liber promotionum philosophorum ordinis in Universitate studiorum Jagellonica ab anno 1402 ad annum 1849*, ed. J. Muczkowski, Cracoviae 1849.

¹³⁸ Tekst *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa z komentarzem Tomasza z Akwinu, który zachował się rękopisie Biblioteki Jagiellońskiej 501, f. 1r–67v, opatrzył notami i glosami Bartłomiej z Jasła przypuszczalnie przy końcu XIV w. Podobnie postąpił Paweł z Worczyzna w latach 1415–1416, o czym świadczy kodeks rękopiśmienny 502, f. Ir–IIV, 1r–121v, wspomnianej Biblio-

ważniejszych średniowiecznych kierunków skomentowali *Etykę nikomachejską* Arystotelesa według swoich założeń. Było więc w czym wybierać! Stąd krakowska etyka kształtowała się w zależności od aktualnych tendencji filozoficznych w XV stuleciu.

Za pierwszego znanego krakowskiego komentatora tekstu *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa uchodzi Bartłomiej z Jasła, który to czynił przypuszczalnie na uniwersytetach w Pradze i Krakowie¹³⁹. Przy tym arystotelesowski tekst objaśniał, posiłkując się komentarzem Tomasza z Akwinu. Ten kierunek filozoficzny nie stał się w tym czasie orientacją dominującą w Krakowie.

W tym mieście od samego początku XV wieku największą popularnością cieszyły się *Quaestiones in Aristotelis «Ethicam Nicomacheam»* Jana Burydana. Na ich podstawie prowadzono z pewnością wykłady z dziedziny etyki. O tym dobitnie świadczą zachowane dzieła w rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej¹⁴⁰. W większości przypadków przywieziono je z Pragi, gdzie studiowali niektórzy krakowscy wykładowcy etyki z tego czasu. Czyniono to głównie w okresie biernej recepcji burydanizmu na Uniwersytecie Krakowskim¹⁴¹. W tym okresie był znany także komentarz Marsyliusza z Inghen do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa¹⁴². Pozostające pod wpływem Marsyliusza *Quaestiones Pragae disputatae super I–IX libros «Ethicorum» Aristotelis* z Pragi do Krakowa przywiózł przypuszczalnie magister Franciszek z Brzegu¹⁴³, gdzie stanowiły one nadal podręcznik do ćwiczeń z dziedziny etyki. Napisał też pochwałę filozofii moralnej, która poprzedza komentarz Jana Arsena z Langenfeld do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa¹⁴⁴. Z tej po-

teki w Krakowie. Cf. *Catalogus codicum manuscriptorum medii aevi Latinorum qui in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur*. Volumen III numeros continens inde a 445 usque ad 563, composuerunt M. Kowalczyk, A. Kozłowska, M. Markowski, S. Włodek, G. Zathej, M. Zwiercan, Wratislaviae 1984, s. 133–138.

¹³⁹ J. B. Korolec *Filozofia moralna. Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, VII, Wrocław 1980, s. 12.

¹⁴⁰ *Quaestiones in Aristotelis «Ethica Nicomachea»* Burydana zachowały się do dnia dzisiejszego w następujących rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej: 664, 658, 744.

¹⁴¹ „Omawiając wpływ burydanizmu na Uniwersytet Krakowski, będę miał na uwadze nie poglądy samego Jana Burydana, lecz poglądy filozoficzne jego samego i jego wybitnych uczniów – Alberta Rickmersdorf z Saksonii, Mikołaja z Oresme i Marsyliusza z Inghen, którzy twórczo rozwinęli niektóre koncepcje mistrza i rozpowszechnili je w różnych środowiskach uniwersyteckich środkowej Europy”. M. Markowski *Wpływ burydanizmu na Uniwersytet Krakowski w pierwszej połowie XV wieku*, w: *Z dziejów filozofii na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, Wrocław 1965, s. 120.

¹⁴² Marsyliusz z Inghen *Quaestiones super I–VI libros «Ethicorum» Aristotelis*, Kraków, BJ, cms 718, f. 1ra–48ra.

¹⁴³ Kraków, BJ, cms 2648, f. 3r–86r.

¹⁴⁴ „Pro recommendacione libri sciencie moralis. –Primo patet ex hoc, quod subiectum moralis sciencie est homo felicitabilis et non homo secundum se. Secundo patet ex hoc, quod finis eius est virtuosa operatio ...x... pro laude sciencie presentis in principio proponenda”. Franciscus de Brega, *Recommendatio scientiae moralis*, Kraków, BJ, cms 1899, f. 1a–1v.

chwaly można wnioskować, że Franciszek z Brzegu skłaniał się do burydanowskiego felicytabilizmu, chociaż Jan Arsen w swoim komentarzu powoływał się często na autorytet Alberta Wielkiego¹⁴⁵.

Wpływ tego kierunku propagującego w etyce felicytabilizm zaznaczył się także w diskutowanej na tej uczelni problematyce z zakresu etyki. Na przykład w 1410 roku Łukasz z Wielkiego Koźmina, uznając wyższość etyki nad metafizyką i stawiając wyżej działanie od wiedzy, dał Derśławowi z Borzykowa jako temat na egzamin typowo burydanowską kwestię: „Utrum virtus heroica et bestialis sint possibiles homini”¹⁴⁶. Z 1420 roku zachowały się *Disputata «Ethicorum»*¹⁴⁷, które powstały w Krakowie i należały do Bernarda ze Strzałkowa¹⁴⁸. Jest to dzieło, które na Wydziale Filozofii używali magistranci do dysput. Zawiera ono tylko cztery pierwsze księgi, których kwestie odpowiadają na ogół analogicznym pytaniom postawionym przez Jana Burydana. Dotyczą więc etyki czynnego życia człowieka, oddającego się działaniu. Inne dwa krakowskie komentarze do pierwszych czterech ksiąg *Etyki nikomachejskiej*¹⁴⁹ (które były również oparte na wzorach praskich i z których jeden znajduje się w autografie Macieja z Łabiszyna¹⁵⁰) propagowały także burydanowski ideał życia czynnego i koncepcję szczęścia człowieka w ujęciu Marsyliusza z Inghen¹⁵¹. Wymienione przykłady jak i egzemplarze komentarza Jana Burydana do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, które do dnia dzisiejszego zachowały się w kodeksach rękopiśmiennych Biblioteki Jagiellońskiej¹⁵², świadczą o tym, że wykłady uniwersyteckie etyki indywidualnej, zwanej też etyką monastyczną lub po prostu monastyką, znajdowały się w Krakowie w pierwszych dwóch dziesięcioleciach XV wieku pod dominującym wpływem felicytabilizmu paryskiej szkoły burydanowskiej. Spod tego nurtu przypuszczalnie

¹⁴⁵ Johannes Arsen z Langenfeld *Lectura super I–X libros «Ethicorum» Aristotelis*, Kraków, BJ, cms 1899, cf. np. f. 23r, 24r, 24v, 28r, 28v.

¹⁴⁶ M. Kowalczyk *Mowy i kazania uniwersyteckie Łukasza Wielkiego Koźmina*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 1960, XII, 2, s. 12.

¹⁴⁷ Kraków, BJ, rkp. 683, f. 2ra–94va. Cf. M. Markowski, S. Włodek *Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur*, Wrocław 1974, s. 35.

¹⁴⁸ *Catalogus codicum manuscriptorum medii aevi Latinorum qui in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur*. Volumen V numeros continens inde a 668 usque ad 771, composuerunt M. Kowalczyk, A. Kozłowska, M. Markowski, S. Włodek, M. Zwiercan, Wratislaviae 1993, s. 33–35.

¹⁴⁹ J. Rebeta *Krakowskie redakcje najwcześniejszego komentarza do «Etyki» Arystotelesa w formie kwestii z początku XV wieku. (Rękopisy Biblioteki Jagiellońskiej 3352 i 714)*, „Studia Mediewistyczne”, XVIII (1977), s. 41, 44.

¹⁵⁰ Kraków, BJ, cms 714, f. 87ra–228va.

¹⁵¹ M. Markowski *Doktryna homo felicitabilis na tle późnośredniowiecznych tendencji filozoficznych*, op. cit., s. 46.

¹⁵² M. Markowski *Burydanizm w Polsce w okresie przedkopernikańskim. Studium z historii filozofii i nauk ścisłych na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, Wrocław 1971, s. 477–491, 577–578 (*Studia Copernicana*, II).

wyłamał się Bartłomiej z Jasła, który studiował tekst *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa z komentarzem Tomasza z Akwinu¹⁵³.

Ojcem krakowskiej etyki uniwersyteckiej stał się praski bakałarz i lipski magister filozofii Paweł z Worczyna, który w 1424 roku w uniwersyteckim środowisku krakowskim ukończył pisanie obszernych *Quaestiones super I–X libros «Ethicorum ad Nicomachum» Aristotelis*¹⁵⁴. Podobnie jak w swoim komentarzu z 1417 roku do traktatu Arystotelesa *O duszy*¹⁵⁵, tak i we wspomnianym dziele z zakresu etyki indywidualnej Paweł dał niejednokrotnie wyraz swojej postawie metodologicznej. Zasadzała się ona na wspólnej drodze (*via communis*). Była to droga konkordyzmu doktrynalnego. O ile w poprzednich stuleciach dochodziło niejednokrotnie do zawziętych sporów filozoficznych pomiędzy zwolennikami starej drogi (*via antiqua*) i przedstawicielami nowej drogi (*via nova, moderna*), o tyle po 1370 roku, gdy Piotr z Wielkopolski rzucił hasło trzymania się wspólnej drogi (*via communis*), coraz więcej myślicieli po soborze w Konstancji skłaniało się do poszukiwania zgody doktrynalnej, a nawet swoistej jedności duchowej. Paweł z Worczyna jako były student praski i lipski zdawał sobie doskonale sprawę ze zgubnych następstw konfliktów, mimo że dotyczyły one nieraz ważkich spraw. W uniwersyteckim środowisku krakowskim, w którym postanowił spędzić swoje dojrzałe życie, trzeba było nie tylko dostosować się do aktualnych dążeń w dziedzinie filozofii, lecz także wziąć w nich aktywny udział. W swoim komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* podjął się trudu przedstawienia syntezy dążeń, jakie pojawiły się w dziedzinie etyczno-społecznej w uniwersyteckim środowisku krakowskim, gdzie na początku XV wieku nawiązywano do myśli etycznej m.in. Tomasza z Akwinu, Alberta Wielkiego, Waltera Burleya, Jana Arsena z Langenfeld z jednej strony i Jana Burydana oraz Henryka Tottinga z Oyty z drugiej strony.

W swoim dziele życia, jakim niewątpliwie jest jego komentarz do *Etyki nikomachejskiej*, Paweł z Worczyna, wystąpił jako zdeklarowany zwolennik krakowskiej wspólnej drogi. Przy tym powoływał się bodajże najczęściej na autorytet Tomasza z Akwinu, co już przed nim czynił Bartłomiej z Jasła i zapewne jeszcze szeregi innych teologów, jak to można sądzić z liczby zachowanych egzemplarzy jego *secunda secundae Summy teologii*¹⁵⁶. Mimo to nie można mówić, że dzieło Paw-

¹⁵³ Kraków, BJ, rkp. 501, f. 1r–67v; cf. *Catalogus...*, op. cit., III.

¹⁵⁴ J. Rebeta, *Komentarz Pawła z Worczyna do «Etyki nikomachejskiej» Arystotelesa z 1424 roku. Zarys problematyki filozoficzno-społecznej*, Wrocław 1970 (*Monografie z dziejów nauki i techniki*, LXI).

¹⁵⁵ Paweł z Worczyna *Quaestiones super tres libros «De anima» Aristotelis*, Wien, Schotten Bibliothek, cms301 (241); cf. Z. Kuksewicz, *Komentarz Pawła z Worczyna do «De anima»*, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej” 1969, X, s. 3–221.

¹⁵⁶ Cf. M. Markowski, *Tomizm w logice, teorii poznania, filozofii przyrody i psychologii w Polsce w latach 1400–1525*, w: *Studia z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu*, Lublin 1978, s. 195–261; M. Markowski *Tomizm na Uniwersytecie Krakowskim w latach 1390–1525*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej”, XLIV (1994), s. 35–47; M. Markowski *Der Thomismus an der Krakauer Universität in den Jahren 1390–1525*, w: *Historia philosophiae medii aevi. Studien zur*

ła z Worczyna zostało napisane pod wpływem tomizmu starej drogi, gdyż powołania dotyczyły spraw drugorzędnych. Przy rozwiązaniach ważnych kwestii etycznych Paweł nawiązywał do Jana Burydana lub Marsyliusza z Inghen, chociaż ten pierwszy w porównaniu z Tomaszem był rzadziej cytowany, a Marsyliusz zaledwie wspomniany. Z tego wynika, że nowa droga odegrała zasadniczą rolę przy pisaniu omawianego dzieła. Jego trzecim źródłem był komentarz wybitnego francuskiego moralisty z pierwszej połowy XIV wieku, pozostającego po jakimś wpływem Jana Dunsza z Szkocji – Geralda Odonis do *Etyki nikomachejskiej*, chociaż tego uczonego wcale nie cytował imiennie. W jakiś sposób Paweł z Worczyna uwzględnił również używane w Krakowie komentarze do *Etyki nikomachejskiej*, które zachowały się w rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej 714 i 3352¹⁵⁷. W wyniku odwołania się do tak różnych autorytetów naukowych, ale klasyków średniowiecznej etyki, bynajmniej nie pojawiła się kompilacja. W efekcie tego powstało spójne i przemyślane dzieło stanowiące chlubę krakowskiej myśli etycznej¹⁵⁸. Gdy Paweł z Worczyna cytował zwolenników starej lub nowej szkoły, to w zasadzie cytował ich imiennie i był świadomy zachodzącej różnicy między nimi i rzecznikami wspólnej drogi. Nie czynił tego w przypadku współczesnych przedstawicieli wspólnej szkoły (*communis schola modernorum*), gdyż ich osiągnięcia składały się na wspólny dorobek, który nie sprzeciwiał się wierze katolickiej¹⁵⁹. Niekiedy o wspólnej drodze lub szkole Paweł mówił tylko ogólnie¹⁶⁰. Chociaż zapatrywania przedstawicieli wspólnej drogi są na ogół zbieżne z poglądami Burydana, to jednak Paweł był także świadom zachodzących między nimi różnic.

Paweł z Worczyna, opierając się na komentowanym tekście Arystotelesa, podkreślił dobitnie, że przy uczeniu etyki nie można poprzestać tylko na zdobyciu wiedzy z tej dziedziny, lecz trzeba także stać się dobrym. Nawiązując do Jana Burydana, w szczególności do Marsyliusza z Inghen, Paweł z Worczyna za przedmiot swoich dociekań w dziedzinie filozofii moralnej uznał człowieka jako nosiciela cnót, o ile w sposób wolny dąży do szczęścia (*homo in ordine ad ea, quae sibi conveniunt ut est liber, vel homo secundum quod est felicitabilis*)¹⁶¹. Z tego

Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von B. Mojsisch, O. Pluta, Amsterdam-Philadelphia 1991, s. 611–626.

¹⁵⁷ J. Rebeta *Komentarz Pawła z Worczyna do «Etyki nikomachejskiej» Arystotelesa z 1424 roku...*, s. 115, 134–135.

¹⁵⁸ M. Markowski *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce. II: Metodologia nauk*, Wrocław 1976, s. 143–145.

¹⁵⁹ „Circa hoc est dubitandum, utrum possibile sit animam separari a corpore. De ista questione procedit 3^o huius, sunt tamen opiniones circa quaestionem variae, quia Alexander dicit, quod anima non est separabilis a corpore, sed corrumpitur in corruptione hominis et educitur de potentia materiae, sicut anima asini vel alterius animalis. Sed communis schola tenet oppositum et fides catholica contradicit”. Paweł z Worczyna *Quaestiones super decem libros «Ethicorum» Aristotelis*, Kraków, BJ, cms 720, f. 41va.

¹⁶⁰ M. Markowski *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce. II: Metodologia nauk*, s. 158.

¹⁶¹ Paweł z Worczyna *Quaestiones super decem libros «Ethicorum» Aristotelis*, Kraków, BJ,

wynika, że zasadniczym przedmiotem etyki stał się sam człowiek jednostkowy ze swoimi przygodnymi atrybutami, który jest zdolny o własnych siłach osiągnąć szczęście w określonej społeczności¹⁶². W osiągnięciu tego celu ma – jak dobitnie podkreślił Paweł z Worczyna – służyć odrębna nauka filozoficzna, a nie teologia. Ta pierwsza zajmuje się szczęśliwością ziemską (*felicitas humana, felicitas meritoria, felicitas viae, felicitas imperfecta*). Tymczasem ta druga dotyczy szczęśliwości pozagrobowej (*felicitas supernaturalis, felicitas praemiatoria, felicitas patriae, felicitas perfecta*).

Rywalizacja pomiędzy należącymi w zasadzie do starej drogi rzecznikami życia kontemplacyjnego spraw boskich, które jest dostępne tylko dla nielicznych wybrańców, i opowiadającymi się za nową drogą zwolennikami życia czynnego, dostępnego dla prawie każdego zwykłego człowieka, pojawiła się już na początku XV wieku w Krakowie. Sprawa ta nie uszła uwagi Pawła z Worczyna, który uważał, że życie aktywne człowieka jest lepsze: „Celem istotnym, właściwym i ostatecznym filozofii moralnej nie jest wiedzieć, lecz działać”¹⁶³. Była to zresztą jedna z ważnych tendencji tej epoki, która z biegiem czasu otrzymała skrajnie praktycytyczno-afektywny wyraz u Marcina Lutra: „W związku z zagadnieniem prymatu życia czynnego pozostaje, często w ostatnich latach omawiany, typowy – jak twierdzą badacze – dla pewnych piętnastowiecznych środowisk, praktycyzm. Jak wszystkie »izmy« jest on bardzo trudny do zdefiniowania. Aby uchwycić lepiej, o co tu chodzi, należy przypomnieć trwające w tradycji arystotelesowskiej rozróżnienie trzech podstawowych funkcji człowieka, jakimi są: w sferze poznawania – ogląd poznawczy (*θεωρία*), a w sferze działania – postępowanie (*πρᾶξις*) i wytwarzanie (*ποίησις*). Stosując do tego klasycznego podziału metodę śledzenia przedstawiania akcentów, możemy stwierdzić, że praktycyzm zachodzi wówczas, gdy postępowanie zaczyna być uznawane za najważniejszą ze spełnianych przez człowieka funkcji”¹⁶⁴. W przeciwieństwie do sokratyzmu etycznego, według którego już wiedza i myślenie gwarantują dobre postępowanie, i komentowanego tekstu Arystotelesa propagującego intelektualizm, a w nawiązaniu do myśli etycznej Jana Burydana i Geralda Odonis, Paweł z Worczyna w uniwersyteckim środowisku krakowskim urabiał pogląd, że właściwym i ostatecznym celem indywidualnego człowieka

cms 720, f. 5v; cyt. J. Rebeta *Komentarz Pawła z Worczyna do «Etyki nikomachejskiej» Arystotelesa z 1424 roku...*, op. cit., s. 163.

¹⁶² „Philosophia moralis humanitus acquisita est sciencia communiter dicta, considerans de homine felicitabili practice et modo humano vel aliquo per se pertinente ad ipsum prout huiusmodi. Dicitur modo humano, quia teologia eciam considerat de homine felicitabili, sed non modo humano, sed supernaturali”. Paweł z Worczyna, *Quaestiones super decem libros «Ethicorum» Aristotelis*, Kraków, BJ, cms 720, f. 5v; cyt. J. Rebeta *Komentarz Pawła z Worczyna do «Etyki nikomachejskiej» Arystotelesa z 1424 roku...*, op. cit., s. 164.

¹⁶³ J. Rebeta *Metodologiczno-filozoficzne założenia problematyki dyscyplin praktycznych w Polsce na początku XV wieku*, w: *Studia i materiały z dziejów nauki polskiej*, seria E, III, Warszawa 1968, s. 23.

¹⁶⁴ S. Swieżawski *U źródeł nowożytnej etyki...*, op. cit., s. 44–45.

jest działanie, a nie poznanie. Poietyzmowi dał on wyraz w licznych wypowiedziach¹⁶⁵. W propagowanych przez Pawła z Worczyna i przez niektórych innych filozofów ze wspólnej szkoły krakowskiej poglądach większą wagę przywiązywano do praktycznych i poietycznych niż teoretycznych funkcji człowieka¹⁶⁶. Przy tym bodajże najlepszym rozwiązaniem byłby mieszany tryb życia (*vita mixta*), w którym byłoby miejsce i na kontemplację mądrości, i na aktywną działalność.

W koncepcji etyki jako nauki Paweł z Worczyna opowiedział się za jej oddzieleniem od teologii. W związku z tym wyróżnił dwa cele człowieka, który w swoim życiu ziemskim może dojść tylko do szczęśliwości zasługującej (*felicitas meritoria*), ale może jeszcze zasłużyć na szczęśliwość nagradzającą (*felicitas praemiatoria*) w życiu pośmiertnym. Odstępując od poglądów Arystotelesa, a przychylając się do zapatrywań Jana Burydana, Paweł z Worczyna w teorii nauki przyznał pierwszeństwo etyki przed ekonomiką a zwłaszcza polityką¹⁶⁷. Jego komentarza do *Etyki nikomachejskiej* używano w Krakowie przynajmniej do 1460 roku, kiedy w nauczaniu etyki pojawiło się dzieło bardziej skrócone. Tym samym wywarł on ogromny wpływ w długim czasokresie na kształtowanie się krakowskiej etyki w nauce uniwersyteckiej.

W latach 1424–1431 magister filozofii Jakub z Paradyża napisał komentarz do pierwszych sześciu ksiąg *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa¹⁶⁸. Jeden egzemplarz tego dzieła zabrał ze sobą, opuszczając Kraków. Do tej pory nie odnaleziono go.

Wykształcony w Krakowie filozof i we Włoszech lekarz Jan z Ludziska uważał, że kontemplacja może też być swego rodzaju przejawem życia aktywnego człowieka¹⁶⁹.

Reprezentantem krakowskiego praktycyzmu był też magister filozofii z 1427 roku, doktor prawa kanonicznego z 1440 roku i profesor teologii od 1446 ro-

¹⁶⁵ „Finis essentialis, proprius et ultimus philosophie moralis non est scire, sed operari”. Paweł z Worczyna *Quaestiones super decem libros «Ethicorum» Aristotelis*, Kraków, BJ, cms 720, f. 3v; „Finis ultimus eius non est cognicio, sed operatio virtuosa”. Paweł z Worczyna *Quaestiones super decem libros «Ethicorum» Aristotelis*, Kraków, BJ, cms 720, f. 17v; Felicitas „non attingitur per cognitionem, sed per operationem”. Paweł z Worczyna *Quaestiones super decem libros «Ethicorum» Aristotelis*, Kraków, BJ, cms 720, f. 3r–3v; cf. J. Rebeta, *Komentarz Pawła z Worczyna do «Etyki nikomachejskiej» Arystotelesa z 1424 roku...*, op. cit., s. 204.

¹⁶⁶ M. Markowski *Soziale Grundlagen des Praktizismus und Naturalismus an der Krakauer Universität im 15. Jahrhundert*, w: *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, Berlin 1979, 319. (*Miscellanea Mediaevalia*. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität Köln, XII, 1).

¹⁶⁷ J. Domański *Wiek XIII–XV*, op. cit., s. 183–184.

¹⁶⁸ „Varia puncta disputata Cracoviae per fratrem Jacobum de Paradiso circa libros Aristotelis, scilicet circa Methaphisicae libros, item circa Parvorum naturalium, circa primos sex libros Ethicorum”. *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, II, München 1918, s. 488; M. Markowski *Doktryna homo felicitabilis na tle późnośredniowiecznych tendencji filozoficznych*, „Studia Warمیńskie” 1992 [1996], XXIX, s. 47.

¹⁶⁹ J. Domański *Życie kontemplacyjne i życie aktywne a praca intelektualna w pismach trzech mistrzów krakowskich*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1980, XXXV, s. 50.

ku¹⁷⁰ Jan z Dąbrówki na Kujawach, który dając upust swoim zainteresowaniom historycznym przez opatrzenie swego komentarza do *Kroniki* Wincentego Kadłubka w objaśnienia historyczne i filozoficzno-umoralniające, wykorzystał sławne czyny wielkich postaci z przeszłości jako godne wzory do naśladowania¹⁷¹. Tym samym historia, która jeszcze wtedy nie była uznawana za naukę, stała się w 1436 roku w Krakowie ważną pomocą w szerzeniu ideałów moralności, a nawet urosła do rangi mistrzyni uczącej dobrych obyczajów w życiu społecznym. Po tym roku i w trzecim ćwierćwieczu XV wieku komentarz Jana z Dąbrówki do *Kroniki* mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem był ważnym dokumentem polskiej kultury historycznej i obyczajowej. Tym bardziej, że w tym czasie komentarz ten był także wykorzystywany do wykładów filozofii moralnej na Wydziale Filozofii w Krakowie. Użycie sławnych wydarzeń i chwalebnych czynów historycznych jako wzorów nienagannego postępowania moralnego było także przejawem swego rodzaju praktycyzmu. W ten sposób głoszone przed dwoma wiekami przez mistrza Wincentego zasady dobra stały się znowu żywe w Krakowie¹⁷².

Gdy około 1460 roku na Uniwersytecie Krakowskim zaczęły zanikać wpływy niekiedy złagodzonego paryskiego burydanizmu, to objęły one również etykę. W znacznej mierze na podstawie obszernego komentarza Pawła z Worczyna do *Etyki nikomachejskiej* sporządzono *Puncta Cracoviensia super decem libros 'Ethicorum' Aristotelis*, które są znane z dwóch przekazów rękopiśmiennych¹⁷³. Mimo że tekst tego komentarza uległ skróceniu, to zaproponowana swego czasu przez Jana Burydana teoria *homo felicitabilis* została nadal zachowana, z tą jednak różnicą, że nie w jej pierwotnym ujęciu, lecz w modyfikacji Marsyliusza z Inghen¹⁷⁴. Przy tym znamienne jest podkreślanie w nim, że każdy człowiek może stać się szczęśliwszy i lepszy w środowisku rodzinnym i społecznym¹⁷⁵. Warto jeszcze do-

¹⁷⁰ M. Markowski *Spis osób dopuszczonych do wykładów i do katedry na Wydziale Teologii Uniwersytetu Krakowskiego w XV w.*, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej”, IV, seria A, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce”, 1965, s. 172.

¹⁷¹ M. Zwiercan *Komentarz Jana z Dąbrówki do Kroniki mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, Wrocław 1969, s. 123. (*Monografie z dziejów nauki i techniki*, LVII).

¹⁷² M. Markowski *Die Schilderung des Guten und Bösen in der «Chronica» des Vincentius Kadlubek*, w: *Die Mächte des Guten und Bösen. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte*, Berlin 1977, s. 271–285 (*Miscellanea Mediaevalia*. Veröffentlichungen des Thomas-Institut der Universität zu Köln, XI).

¹⁷³ Kraków, BJ, cms 1903 (a. 1460), f. 2r–73v; Poznań, Archiwum Archidiecezjalne, cms 36, dawna sygnatura XVIII. 43 (a. 1460–1463), f. 1r–60r; Cf. M. Markowski *Burydanizm...*, op. cit., s. 482–483.

¹⁷⁴ „Utrum homo felicitabilis secundum quod felicitabilis sit subiectum in morali sciencia? Respondetur, quod sic et patet responsio”. Poznań, Archiwum Archidiecezjalne, cms 36, f. 2v.

¹⁷⁵ „Ista est ethica, considerat de uniuoque homine secundum quod est felicitabilis sive meliorabilis, quemcumque gradum obtineat in civitate domestica vel civili”. Poznań, Archiwum Archidiecezjalne, cms 36, f. 6r.

dać, że propagowano również pogląd o przydatności umiejętności wyzwolonych mechanicznych w utrwalaniu praktycyzmu i poietyzmu¹⁷⁶. Jest to wymowne świadectwo żywotności tych idei w uniwersyteckim środowisku krakowskim w tym czasie, gdy w Paryżu kształtowała się opozycja nie tylko przeciwko okhamizmowi, lecz także gregoryzmowi i burydanizmowi, której punktem kulminacyjnym w 1473 roku był królewski nakaz spalenia pism zwolenników nowej drogi i w zakaz głoszenia poglądów nominalistycznych. W Krakowie w późniejszym czasie nie napisano wprawdzie żadnego nowego komentarza pod wpływem burydanowskiej etyki, ale jej idee – zdaje się – nie wygasły od razu wśród zwolenników krakowskiej wspólnej drogi¹⁷⁷, chociaż już w połowie lat sześćdziesiątych XV wieku doktor medycyny Piotr Gaszowiec przywiózł dzieła, powstałe w kręgu kolońskiego realizmu¹⁷⁸.

Stara droga dotarła do Krakowa także z Paryża, gdzie po przeprowadzonej przez kardynała d'Estoutevillea reformie studiów rozwinął szeroką działalność magister filozofii Jan Wersor, który dokonał swoistej syntezy filozoficznej. W ten sposób powstał wersoryzm, łączący elementy piętnastowiecznego paryskiego albertyzmu i tomizmu. Ten nowy kierunek filozoficzny wnet zaczął oddziaływać na praski Wydział Filozofii i na uniwersytety niemieckie. Na przykład w 1459 roku Andrzej ze Zgorzelca sporządził komentarz do *Etyki nikomachejskiej*¹⁷⁹, opierając się na analogicznym tekście Jana Wersora. Na jego podstawie prowadził wykłady na Uniwersytecie Lipskim, gdzie jego słuchaczem był późniejszy znany kronikarz Hartman Schedel¹⁸⁰. W Krakowie też pojawiły się przeredagowane w latach 1462–1465 *Quaestiones secundum Ioannem Versorem super I–VII libros «Ethicorum» Aristotelis*¹⁸¹.

O zainteresowaniu myślą etyczną wersoryzmu w Krakowie świadczy skopiony przez cystersa Jana Taczela z Raciborza w 1469 roku komentarz Jana Wersora do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa¹⁸². Jan Taczal jest więc pierwszym

¹⁷⁶ „Utrum ad felicitatem requiruntur artes liberales et artes mechanice et operationes earundem? De questione sciendum, communiter dicitur quod sic, quia Biridanus in longis questionibus determinat, quod artes liberales deserviunt ad questionem sapientie et sciencie”. Poznań, Archiwum Archidiecezjalne, cms 36, f. 13r.

¹⁷⁷ M. Markowski *Doktryna homo felicitabilis...*, op. cit., s. 46–47.

¹⁷⁸ M. Markowski *Die wissenschaftlichen Verbindungen zwischen der Kölner und Krakauer Universität im Mittelalter*, w: *Die Kölner Universität im Mittelalter*, Berlin 1989, s. 275. (*Miscellanea Mediaevalia*. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, XX).

¹⁷⁹ München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 625, f. 1r–95r; cf. J. Wolny, M. Markowski, Z. Kuksewicz *Polonica w średniowiecznych rękopisach bibliotek monachijskich*, Wrocław 1969, s. 24. (PAN, Instytut Filozofii i Socjologii, Zakład Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej).

¹⁸⁰ J. B. Korolec *Komentarz Andrzeja ze Zgorzelca do «Etyki nikomachejskiej»*, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej” 1967, VII, s. 36.

¹⁸¹ Kraków, BJ, cms 2072, f. 208ra–230ra; cf. M. Markowski, S. Włodek *Repertorium commentariorum...*, op. cit., s. 99.

¹⁸² „Finitus anno Domini 1469, per fratrem Johannem »de Clara Tumba« comparatus”. Johannes Versor *Quaestiones super I–X libros «Ethicorum» Aristotelis*, Kraków, BJ, cms 2018, f. 186r; cf. M. Markowski, S. Włodek *Repertorium commentariorum...*, op. cit., s. 92.

znany krakowski magistrem, który przepisał dzieło Jana Wersora z zakresu etyki w uniwersyteckim środowisku krakowskim. Z tego dzieła korzystał później cysterski magister filozofii Andrzej z Paradyża, a na przełomie XV i XVI wieku magister filozofii Stanisław Białkowski¹⁸³.

Jeszcze bardziej do utrwalenia wersoryzmu w krakowskiej etyce uniwersyteckiej przyczynił się Bernard z Nysy, który w 1472 roku na podstawie analogicznego dzieła Jana Wersora zredagował *Quaestiones super decem libros «Ethicorum» Aristotelis*¹⁸⁴. O ile poprzednio w krakowskiej etyce uniwersyteckiej mówiono o etyce indywidualnej czy wręcz monastycznej, o tyle pod wpływem wersoryzmu do krakowskiej teorii nauki wprowadzono wyrażenie „filozofia moralna”, która zajmuje się czynami ludzkimi w aspekcie ich wzajemnego przyporządkowania i odniesieniu do ostatecznego celu¹⁸⁵. Przedmiotem filozofii moralnej jest działanie ludzkie przyporządkowane celowi lub człowiek, o ile zgodnie z wolą działa ze względu na cel¹⁸⁶. Zamiast *homo felicitabilis*, jak tego chciał Jan Burydan, a za nim krakowscy burydaniści z Pawłem z Worczyna na czele, pojawiła się *operatio humana*, jak to głosił Tomasz z Akwinu, a za nim Jan Wersor w Paryżu i Bernard z Nysy w Krakowie. W tym tomistycznym ujęciu przedmiotu filozofii moralnej chodzi o działanie ludzkie, które najpierw wyznaczył rozum i którym potem kieruje wola, i o cnoty tak moralne jak i intelektualne. Za Janem Wersorem Bernard z Nysy zauważył, że przedmiotem filozofii moralnej jest dobro człowieka¹⁸⁷, ale tej sprawy bardziej nie rozwinął, jak to uczynił Jan Wersor. Z jego postępowania można wnioskować, że w filozofii moralnej dał on pierwszeństwo tomistycznej, a nie albertystycznej (*bonum hominis*) koncepcji przedmiotu tej nauki. Była to ważna zmiana w krakowskiej filozofii moralnej XV wieku.

Nauka moralna, która posiada swój własny przedmiot, jest jednorodną nauką i różni się od innych dyscyplin. Jest nauką praktyczną, a nie spekulatywną. Ze względu na przedmiot nauka moralna – zgodnie z arystotelesowską koncepcją nauki – dzieli się na monastykę, czyli etykę indywidualną, ekonomikę i politykę¹⁸⁸.

¹⁸³ M. Markowski *Wkład Bernarda z Nysy do krakowskiej filozofii moralnej XV wieku*, w: *Numerica philologica et historica Mariano Plezia oblata*, Wrocław 1988, 124.

¹⁸⁴ München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 520, f. 13r–174r; cf. M. Markowski *Burydanizm...*, op. cit., s. 485.

¹⁸⁵ „Ex quibus patet, quod proprium est philosophie moralis considerare operationes humanas, secundum quod ordinantur ad invicem et ad unum finem”. Bernard z Nysy *Quaestiones super decem libros «Ethicorum» Aristoteles*, clm 520, f. 13v.

¹⁸⁶ „Ita subiectum philosophie moralis est operatio humana ordinata in finem sive est homo, prout est voluntarie agens propter finem”. Clm 520, f. 13v.

¹⁸⁷ „Albertus tamen dicit, quod bonum, inquantum homo est, est hic subiectum”. Clm 520, f. 13v.

¹⁸⁸ „De moribus humanis secundum universales suas rationes consideratis est sciencia una ab aliis distincta... Moralisc sciencia est practica et non speculativa... Dividitur secundum divisionem sui subiecti, scilicet secundum divisionem boni hominis sive humane operationis, scilicet in monasticam... et in iconomicam... et etiam dividitur in practicam”.

Zadanie nauki moralnej nie ogranicza się bynajmniej do poznania obyczajów, lecz powinno być ukierunkowane do czynu. Jej celem jest bowiem udoskonalenie człowieka¹⁸⁹. Użycie terminu „monastyka” jak i określenie jej celu świadczy o tym, że i w tym dziele nie wygasły zupełnie wszystkie elementy krakowskiej etyki sprzed 1469 roku.

Sporo uwagi Bernard z Nisy poświęcił doczesnej szczęśliwości człowieka, którą można uzyskać za pomocą środków przyrodzonych w tym życiu¹⁹⁰. Wyróżnił dwa rodzaje szczęśliwości. Jedna z nich jest dobrem samym w sobie i jest najdoskonalszą i najwyższą szczęśliwością, gdyż polega na kontemplacji i poznawaniu Pierwszej Przyczyny¹⁹¹. Drugi rodzaj szczęśliwości stanowią przyrodzone dobra ziemskie, które pochodzą od Dobra Najdoskonalszego¹⁹². Szczęśliwość kontemplacyjna zasadzała się na działalności intelektu spekulatywnego i zdobyciu mądrości¹⁹³. Idąc za Tomaszem z Akwinu, Bernard z Nisy podkreślił, że szczęśliwość człowieka zasadza się bardziej na życiu kontemplacyjnym niż aktywnym i praktycznym¹⁹⁴. Wskazanie na kontemplację jako na szczęście, do którego człowiek powinien przede wszystkim dążyć w życiu doczesnym, stanowiło przełom w krakowskiej etyce uniwersyteckiej. Było bowiem odejściem od ideału życia czynnego, które krakowscy przedstawiciele praktycyzmu propagowali do końca lat sześćdziesiątych XV wieku. Zmiany te nie nastąpiły przez bezpośrednie nawiązanie do poglądów Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu, lecz za pośrednictwem ich piętnastowiecznego rzecznika, którym był paryski filozof Jan Wersor, który do tych powag XIII wieku nawiązał również w swoich *Quaestiones super decem libros «Ethicorum» Aristotelis*. Wypada zauważyć, że do wprowadzenia wersoryzmu do krakowskiej etyki uniwersyteckiej najbardziej przyczynili się dwaj śląscy magiŝtry filozofii – Jan Taczel z Raciborza i Bernard z Nisy. Ich poglądy z dziedziny filozofii moralnej znalazły żywy oddźwięk w ostatnich trzech dziesięcioleciach XV wieku w Krakowie, gdzie były znane przynajmniej z czterech rękopisów.

¹⁸⁹ „Nam intencio considerantis aut adiscentis hanc scienciam non consistit in cognicione, sed cognicio sua ordinatur ad opus. Finis autem huius sciencie, ut est utens, est, ut boni efficiamur”. Clm 520, f. 14r.

¹⁹⁰ „Sciendum secundo, quod in proposito est primo de felicitate, quam potest homo ex naturalibus consequi in hac vita”. Clm 520, f. 19v.

¹⁹¹ „Et hec felicitas potest capi dupliciter: Uno modo pro simpliciter et perfectissimo bono, quod est bonum possibile... et est prima felicitas, et hec est contemplatio sive cognicio prime cause”. Clm 520, f. 19v.

¹⁹² „Alio modo pro aggregacione ex illo perfectissimo et omnibus aliis bonis sibi subsequentis, sufficientibus sive sibi subserviant, ut organa vel ut instrumenta vel ut decorancia illud perfectissimum bonum, ut sunt bona nature ipsius corporis vel bona ipsius fortune, ut sunt divitie artificiales vel naturales”. Clm 520, f. 20r.

¹⁹³ „Alia est [felicitas] contemplativa, que in operatione intellectus speculativi est secundum supremum eius habitum, qui est sapiencia”. Clm 520, f. 20r.

¹⁹⁴ „Ex illis infert doctor sanctus, quod felicitas magis consistit in contemplativa quam in vita activa et practica”. Clm 520, f. 20v.

pisów, które zachowały się do dnia dzisiejszego¹⁹⁵, i z tyłuż inkunabułów¹⁹⁶. Można przypuszczać, że z *Quaestiones super decem libros «Ethicorum» Aristotelis* Jana Wersora korzystano w Krakowie jeszcze w XVI wieku¹⁹⁷.

Wydaje się, że wersoryzm nigdy nie dominował w uniwersyteckim środowisku krakowskim. Rzeczowe i ludzkie związki między scholastyką i humanizmem XV wieku nastąpiły już na jego początku¹⁹⁸. Z tej racji tzw. renesans tego stulecia nie zapoczątkował nowej epoki w dziejach kultury¹⁹⁹. Na początku XVI stulecia bowiem Jan ze Stobnicy sporządził *In moralem disciplinam introductio* do krótkiego dialogu *Ysagogicon moralis disciplinae* Leonarda Bruniego z Arezzo, arystotelika i włoskiego humanisty z pierwszej połowy XV wieku, który usiłował pogodzić arystotelizm z epikureizmem i stoicyzmem w etyce. W swoim wprowadzeniu do nauki moralnej Jan ze Stobnicy nawiązał do autora tego humanistycznego dzieła, według którego oparte na mądrości życie kontemplacyjne jest cenne, ale zasadzająca się na roztropności aktywność ludzka jest pożyteczniejsza dla społeczności żyjącej w państwie. W świetle tych tez większy pożytek przynoszą cnotliwe czyny niż rozprawianie o cnotach. W hierarchii nauk Jan dał – zgodnie przedstawicielami nowej drogi – pierwszeństwo etyce przed polityką i ekonomiką. Z drugiej strony Jan ze Stobnicy tkwił w autentycznej tradycji samego Jana Dunska ze Szkocji, gdy definiował etykę jako wiedzę praktyczną i gdy wyraził pogląd o równorzędności intelektu i woli odnośnie wolnego wyboru w dążeniu do błogości (*beatitudo*) i błogiego życia (*beata vita*)²⁰⁰. Chociaż Jan ze Stonicy oparł się na humanistycznym pod względem literackim dziele *Ysagogicon moralis disciplinae* Leonarda Bruniego, to jednak pod względem rozwiązań dotyczących spraw z dziedziny etyki pozostał wierny tradycji szkotystycznej starej drogi.

W uniwersyteckim środowisku krakowskim znany był również *Parvulus philosophiae moralis* Grzegorza Bredego z Chojnic, który powstał na Uniwersytecie Lipskim i który wydrukowano w Lipsku²⁰¹.

Myśl etyczna pojawiała się również poza murami Krakowskiego Uniwersytetu. Wspomnieć wypada choćby lwowskiego arcybiskupa Grzegorz z Sanoka. Nawiązując do Platona²⁰², szerzył on swego rodzaju praktycyzm społeczny i polityczny²⁰³, dla którego doniosłe znaczenie miała użyteczność społeczna.

¹⁹⁵ Kraków, BJ, cms 623, 2009, 2018 i 2072.

¹⁹⁶ Kraków, BJ, inc. 1653, 2573 (wydane w Kolonii w 1491 r.) i inc. 1656 i 1659 (druk kołoński 1394 r.). Cf. W. Wisłocki *Incunabula typographica Bibliothecae Universitatis Jagellonicae Cracoviensis inde ab inventa arte imprimendi usque ad a. 1500*, Cracoviae 1900, s. 546.

¹⁹⁷ M. Markowski *Wkład Bernarda z Nysy...*, op. cit., s. 128.

¹⁹⁸ E. Hochstetter *Italienischer Humanismus und Scholastik im 14. und 15. Jh.*, „Vierteljahresheft für wissenschaftliche Pädagogik” 1956, XXXII, s. 108.

¹⁹⁹ C. Vasoli, *Umanesimo e rinascimento*, Palermo² 1976, s. 6. (*Storia della Critica*, VII).

²⁰⁰ J. Domański *Wiek XIII–XV*, op. cit., s. 192–195.

²⁰¹ M. Markowski *Źródła i badania dziejów filozofii średniowiecznej w Polsce*, op. cit., s. 108.

²⁰² W. Wąsik *Historia filozofii polskiej. I: Scholastyka, renesans, oświecenie*, Warszawa 1958, s. 106.

²⁰³ S. Swieżawski *U źródeł nowożytnej etyki...*, op. cit., s. 47.

*

We wczesnym średniowieczu myśl etyczna była związana z doktryną świętą, która opierała się na Piśmie św. i na pismach ojców Kościoła. W tym okresie nie brak było przejawów woluntaryzmu. Samodzielna twórczość w dziedzinie średniowiecznej filozofii moralnej rozwinęła się dopiero na nowo powstałych uniwersytetach, gdy w 1255 roku *Etykę nikomachejską* Arystotelesa dopuszczono oficjalnie do wykładów. W wyniku tego na znaczeniu zyskał intelektualizm. W XIV wieku wzrosła znacznie liczba komentarzy do tego dzieła na Zachodzie. Z nich szczególną rolę odegrały obszerne *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristotelis* Jana Burydana, które zachowały się w licznych rękopisach i były czterokrotnie drukowane aż do 1537 roku. To dzieło i jego przeróbki tworzone przez zwolenników Burydana poznano w Krakowie jeszcze przy końcu XIV wieku. W tym mieście dobre warunki do rozwoju filozofii moralnej stworzono dopiero na Uniwersytecie Krakowskim fundacji Jagiellońskiej. O ile fizyka filozoficzna była najbardziej uprzywilejowanym przedmiotem dla studentów przygotowujących się do uzyskania bakalaureatu, o tyle na kursie magisterskim takim dziełem stała *Etyka nikomachejska* Arystotelesa, którą objaśniano przez dziewięć miesięcy w ciągu roku.

W dziejach krakowskiej etyki uniwersyteckiej można wyróżnić dwa okresy. W pierwszym z nich od około 1400 roku do końca lat sześćdziesiątych XV wieku krakowska wspólna droga (*Cracoviensis via communis*) propagowała etykę indywidualną, zwaną monastyką, która stała głównie pod wpływem burydanowskiego felicytabilizmu. Paweł z Worczyna, który wpłynął decydująco na krakowską etykę, nawiązał przy tym do poglądów nie tylko Jana Burydana, lecz także dominikanina Tomasza z Akwinu i franciszkanina Jana Odonis. Z tego względu można go uznać za zwolennika tylko umiarkowanego woluntaryzmu. W ostatnich trzech dziesięcioleciach XV wieku na postać krakowskiej filozofii moralnej poważny wpływ wywarły zapatrywania Jana Wersora, który pośrednio nawiązywał do Tomasza z Akwinu i Alberta Wielkiego. Stąd Jan zgodnie z tomizmem lansował pogląd, że filozofia moralna jest nauką i teoretyczną, i praktyczną. O ile w pierwszym okresie utrzymywał się umiarkowany woluntaryzm jako swego rodzaju uzasadnienie praktycyzmu i poietyzmu, o tyle w drugim okresie na znaczeniu zyskał intelektualizm. Te tendencje legły u podstaw prądów kształtujących oblicze doktrynalne Uniwersytetu Krakowskiego w epoce Jagiellonów. Obok burydanizmu i wersoryzmu wprawdzie ujawniły się jeszcze próby innej myśli moralnej m. in. szkotytycznej, ale były to zjawiska indywidualne, które nie wywarły jednak większego wpływu na całokształt jej dziejów.

CRACOW ACADEMIC ETHICS AGAINST THE HISTORICAL BACKGROUND

The author of the article analyzes thoroughly the history of Cracow academic ethics in the Jagiellonian Century and stresses the need for dividing it into two periods. The first dates from around 1400 and the second starts in the sixties of the XV-th century.

Viewed from the standpoint of prevailing moral thinking, one may noticed that Cracovian moral philosophers (*Cracovienis via communis*) were mainly engaged with individual ethics, the so-called monastics and in their philosophical thinking they were under a strong influence of Burdian's *felicibilismus*. It is important to note that all discussions and comments on moral foundations were based on readings and re-readings of Aristotle's *Nikomachean Ethics*.

In the second period a turning-point in the Cracovian academi ethics took place, which was caused by the works of John Versor who indirectly referred to Aquinas and Albert the Great. Versor supported the Tshomist view according to which moral philosophy is a science in two senses: theoretical and practical.

The author shows that voluntarism reigned in the first period and that it lost his popularity in favor of intellectualism in the second period.