

Magdalena Płotka

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Cnota w działaniu: etyka na Uniwersytecie Krakowskim w XV i XVI wieku

Choć etykę na Uniwersytecie Krakowskim w XV i XVI wieku uprawiano szeroko, to jest traktowaną ją nie tylko jako dyscyplinę filozofii, ale również jako istotną część teologii¹, najbardziej oryginalne i twórcze koncepcje z zakresu filozofii moralnej powstawały w ramach krakowskich komentarzy do dzieł etycznych Arystotelesa, szczególnie do *Etyki nikomachejskiej*. To arystotelizm (w swych rozmaitych średnio-wiecznych interpretacjach) wyznaczał ogólne kierunki etycznej debaty w Krakowie. W jego ramach mistrzowie krakowscy stawiali nowe problemy, proponowali nowe interpretacje i rozwiązania.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie ogólnych zarysów etyki uprawianej w środowisku Uniwersytetu Krakowskiego w XV i XVI wieku. Artykuł składa się z dwóch części. W pierwszej zostaną opisane najważniejsze źródła i inspiracje dla kształtowania się krakowskiej etyki. Obok Arystotelesa należy wskazać etykę chrześcijańską, twórczość Alberta Wielkiego, Jana Wersora, myślicieli *via moderna* (szczególnie Jana Burydana), a także włoską myśl humanistyczną. W wyniku tak różnorodnych wpływów etyczną myśl krakowską

¹ Dlatego niektórzy badacze, na przykład Jerzy B. Korolec, postulują rozszerzenie badań nad krakowską filozofią moralną i włączenie między innymi komentarzy do Biblii, teologię moralną, pedagogikę moralną itd. Zob. J.B. Korolec, *Filozofia moralna. Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. VII, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980, s. 5.

charakteryzuje skłonność do rozwiązań eklektycznych mających na celu pogodzić przeciwstawne niekiedy stanowiska. Ponadto, jej najważniejszą cechą jest, jak się wydaje, silnie praktycystyczne zorientowanie. W przeciwieństwie do intelektualistycznego ujęcia Tomasza z Akwinu (oraz Jana Wersora) działanie uznawano za ostateczny cel uprawiania i nauczania etyki. Praktycyzm w filozofii moralnej charakteryzował zarówno myślicieli scholastycznych (na przykład Łukasza z Wielkiego Koźmina, Pawła z Worczyna), jak i mistrzów pozostających pod wpływem idei humanistycznych (na przykład Jana ze Stobnicy).

Praktycystyczny charakter etyki krakowskiej spowodował, że pewne problemy wysunęły się na plan pierwszy. Skoro etyka miała za zadanie przede wszystkim badać kategorię działania moralnego (usuwając poniekąd w cień zagadnienia wiedzy czy kontemplacji – istotne zagadnienia obecne u samego Arystotelesa), problematyka cnoty – elementu pośredniczącego między władzami człowieka a działaniem – stanęła w centrum krakowskich zainteresowań. Stąd debacie wokół cnoty i jej źródeł (pochodzenia) poświęcona będzie druga część artykułu. Można wskazać tu na dwie główne opinie: pogląd uznający wiedzę za przyczynę cnoty (Bartłomiej z Jasła, Paweł z Worczyna) oraz pogląd upatrujący pochodzenie cnoty w woli (Łukasz z Wielkiego Koźmina). Można również wskazać na stanowiska pośrednie, które uwzględniają czynnik działania, przyzwyczajenia, nawyku, wolnego wyboru (na przykład anonimowy autorzy rękopisów BJ 718, BJ 335).

Praktyczny charakter etyki krakowskiej: źródła i inspiracje

Ramy polskiej etyki uprawianej w średniowiecznym Krakowie tworzył arystotelizm, szczególnie jego etyczne koncepcje wyłożone w *Etyce nikomachejskiej*. Krakowscy mistrzowie obierali je najczęściej za punkt wyjścia w swoich badaniach i konfrontowali je z innymi nurtami filozofii moralnej. Konfrontacje te wykształciły potrzebę zbudowania etyki eklektycznej, która łączyła rozmaite wątki z różnych

tradycji i była syntezą różnych, często przeciwnych sobie i niesprowadzalnych do siebie problemów i założeń. W efekcie napięcie między teorią Arystotelesa a odmiennymi propozycjami etycznymi coraz bardziej się uwyrażało. Wymieńmy tu dwa, najbardziej charakterystyczne przykłady tego zjawiska. Po pierwsze, dostrzeżono nieprzekładalność arystotelizmu i etyki chrześcijańskiej. Samo rozumienie cnoty stawało się problematyczne², między innymi zadawano pytanie, czy cnoty chrześcijańskie, takie jak chociażby miłosierdzie i pokora, wpisują się w arystotelesowski schemat cnót³. O źródłach niejednoznacznego stosunku do Arystotelesa trafnie pisał Juliusz Domański, sugerując, że Paweł z Worczyna, jeden z najważniejszych krakowskich filozofów moralnych, „chce za pomocą kategorii [filozofii arystotelesowskiej – M.P.] wyrazić poglądy niezupełnie zgodne z ukonstytuowanym za ich pomocą systemem”⁴. Po drugie, zwrócono uwagę na

² Na przykład Paweł z Worczyna w swoim komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* przeciwstawia arystotelesowskie rozumienie cnoty (zdobytej na drodze regularnie powtarzających się czynności czy działań) oraz związane z tak rozumianą cnotą szczęścia wizji chrześcijańskiej, w której szczęście osiągalne jest w wyniku jednostkowego aktu wyboru z pominięciem żmudnej drogi wykształcania sprawności. Swoje teoretyczne refleksje Paweł sytuuje w kontekście analizy ewangelicznej opowieści o dobrym łotrze, który uzyskał obietnicę życia wiecznego w wyniku jednostkowego aktu skruchy. Zob. M. Płotka, *Filozofia jako praktyka. Myśl praktycyzmu krakowskiego w XV i XVI wieku*, Warszawa 2016, s. 257, 283, 326.

³ Zob. J. Rebeta, *Komentarz Pawła z Worczyna do „Etyki Nikomachejskiej” Arystotelesa z 1424 roku. Zarys problematyki filozoficzno-społecznej*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 165.

⁴ J. Domański, *Scholastyka i początki humanizmu w myśli polskiej XV wieku*, Warszawa 2011, s. 249. Proponowane przez krakowskiego mistrza modyfikacje arystotelizmu polegają głównie – jak się wydaje – na przeniesieniu punktów ciężkości: zamiast rozwijać zagadnienie roli cnót w działaniu, interesuje go wybór jako początek działania i źródło cnoty; w miejsce rozważań nad wykształcaniem sprawności proponuje zbadać funkcję woli; definicję szczęścia jako kontemplacji zastępuje ujęciem szczęścia jako ruchu. Zob. M. Płotka, *Filozofia jako praktyka...*, *op. cit.*, s. 305.

różnicę między arystotelizmem a filozofią humanistyczną, której krakowscy profesorowie uczyli się podczas swoich pobytów na włoskich uniwersytetach⁵. Dobrym przykładem próby wpisania w arystotelesowski schemat ideałów włoskiego renesansu jest komentarz do *Etyki nikomachejskiej* Jana ze Stobnicy, dla którego punktem odniesienia był humanista Leonardo Bruni⁶. Pojawienie się na przełomie XV i XVI wieku w Krakowie tego typu dzieł świadczy o popularności, jaką cieszył się wówczas humanizm. Jak zwraca uwagę Jan Czerkawski, jego stopniowy napływ do Krakowa był na tyle znaczący, że doprowadził do zmiany programu nauczania w pierwszej połowie XVI wieku⁷.

W konsekwencji, Arystotelesa polscy scholastycy przedstawiali nie tyle wiernie, co w uzupełnieniu o nowe zagadnienia⁸. Co więcej, dostęp do myśli Stagiryty był zapośredniczony, to jest arystotelizm studiowano i nauczano przez pryzmat dzieł jego wcześniejszych, czternastowiecznych komentatorów. Dlatego krakowskie komentarze często zawierają adnotację, którą interpretację prezentują. W ramach arystotelizmu w filozofii moralnej krakowska myśl etyczna opierała się na dwóch, konkurujących ze sobą modelach etyki: burydanowskiej i tomistyczno-wersorystycznej. Autorem pierwszego modelu był

⁵ O związkach krakowskich profesorów z włoskim humanizmem zob. J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992.

⁶ Jan ze Stobnicy, *Komentarz do Leonarda Bruniego „Wprowadzenia w filozofię moralną”*, w: J. Domański (red.), *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII-XVI wieku*, Warszawa 1978, s. 477–500.

⁷ Na wydziale sztuk Uniwersytetu Krakowskiego „w pierwszej połowie XVI wieku narastała stopniowo tendencja do humanizacji zajęć. Stosunkowo niewielki wzrost zajęć niearystotelesowskich w latach trzydziestych spowodowany był reformą statutów wydziału w 1536 roku przeprowadzoną z inicjatywy ówczesnego rektora - Marcina Biema z Olkusza”. J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka*, *op. cit.*, s. 10.

⁸ J.B. Korolec, *Filozofia moralna...*, *op. cit.*, s. 8.

czternastowieczny przedstawiciel *via moderna* Jan Burydan, autorem drugiego – piętnastowieczny tomista koloński Jan Wersor⁹. O wzajemnym stosunku obu modeli Korolec pisał w następujący sposób:

Zasadnicze różnice pomiędzy nimi sprowadzają się do odmiennego ujęcia kwestii zadań filozofii moralnej. O ile Burydan podkreślał wagę jej ideału wychowawczego, o tyle Wersor większy nacisk kładł na poznawcze zadania tej dyscypliny; Burydan oddzielał szczęście ziemskie od szczęścia wiecznego, Wersor zaś, idąc w tym za Tomaszem z Akwinu, uważał, że szczęście ziemskie jest przedsmakiem szczęśliwości wiecznej splatając tym samym dwa odmiennie etapy życia w jedną całość. Konsekwentnie Burydan zajmował się bardziej „szczęściem czynnym”, osiąganym przez człowieka dzięki spełnianiu się cnót moralnych, i tylko marginalnie poruszył problem szczęścia kontemplacyjnego. Wersor natomiast, będąc może bardziej zgodny z samym Arystotelesem, mówił o wyższości będącego aktualizacją intelektu szczęścia kontemplacyjnego nad „czynnym”. Burydan poruszając problem wyborów moralnych był woluntarystą, Wersor natomiast opowiadał się za uwypukleniem roli intelektu w działaniu moralnym człowieka¹⁰.

Burydanizm i wersoryzm tworzyły grunt dla rozwoju i kształtowania się oryginalnej krakowskiej myśli etycznej, będąc jej podstawowymi wyznacznikami. Różniły się przede wszystkim ze względu na odmiennie ujęcie filozofii moralnej. Burydanizm zaznaczył się „w odejściu od dociekań metafizycznych i skoncentrowaniu się na szeroko pojętej problematyce etycznej”. W rezultacie – jak dalej przekonuje Czerkawski – „filozofia pozbawiona rozleglejszych studiów metafizycznych stała się dyscypliną praktyczną, jej pierwszorzędym

⁹ Burydanizm towarzyszył krakowskiej filozofii od początku istnienia Uniwersytetu Krakowskiego i obecny był przynajmniej do końca pierwszej połowy XV wieku. Z kolei dzieła Jana Wersora zaczęły trafiać z Kolonii do Krakowa od 1464/1470 roku. Zob. Z. Włodek, *Filozofia bytu. Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. III, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977, s. 165.

¹⁰ J.B. Korolec, *Filozofia moralna...*, *op. cit.*, s. 8–9.

celem nie było poznanie prawdy o rzeczywistości, lecz dobra, które należy realizować w życiu”¹¹. Z kolei wersoryzm głosił tezy przeciwne. Silnie podkreślał poznawcze funkcje filozofii moralnej, których realizacją jest *cognitio moralium* – teoretyczne poznanie zagadnień związanych ze sferą moralności¹². Zdaniem samego Wersora „filozofia moralna stara się poznać świadome działania ludzkie przyporządkowane jednemu ostatecznemu celowi człowieka”¹³.

Obierając zatem perspektywę, z jakiej należy uprawiać etykę, krakowscy filozofowie mogli wybierać między dwiema opcjami: burydanowskim praktycyzmem i woluntaryzmem a wersorystycznym intelektualizmem. W jaki sposób funkcjonowały oba nurty w średnio-wiecznym Krakowie? Do którego z nich ostatecznie krakowskie środowisko naukowe się przychyliło? W jakim stosunku pozostawały do siebie oba nurty? O napięciu między wersorystyczną „etyką teoretyczną” a pochodzącą od Burydana „etyką praktyczną” pisał między innymi autor rękopisu BJ 714. Krytycznie ustosunkował się do wersorystycznego poglądu, jakoby celem filozofii moralnej była wiedza, a filozofia moralna miała charakter teoretyczny¹⁴. Studiowanie „etyki praktycznej” – dowodził – prócz czynności poznawczych, wymaga raczej realnego urzeczywistnienia jej postulatów, a zadanie to wychodzi poza obręb „etyki teoretycznej”¹⁵. Rękopis BJ 714 domaga się

¹¹ J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka*, *op. cit.*, s. 87.

¹² „Intentio considerationis est addiscentis hanc scientiam non sistit in tali cognitione sed cognitionem finaliter ordinat ad opus”. Johannes Versor, *Quaestiones magistri Iohannis Versoris super libros Ethicorum Aristoteles et textus eiusdem*, impressa per Henricus Quentel, Köln 1491, libr. I, q. 1, f. i.

¹³ „Proprium est moralis philosophiae considerare operationes humanas secundum quod ordinate sunt ad unum finem. [...] Subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem”. *Ibidem*. Por. J.B. Korolec, *Filozofia moralna...*, *op. cit.*, s. 43.

¹⁴ „[...] finis scientiae moralis est scire, igitur finis scienciae moralis est speculativus”. BJ 714, cyt. za: J.B. Korolec, *Filozofia moralna...*, *op. cit.*, s. 192.

¹⁵ *Ibidem*, s. 193.

zatem praktycznych funkcji etyki; postuluje, aby etyka jako nauka nie zatrzymywała się na wiedzy, lecz prowadziła do realnego działania w świecie.

Definiowanie etyki jako dziedziny praktycznej, której owocem jest podjęcie działań, znamienne jest dla całej refleksji moralnej w Krakowie – zarówno tej scholastycznej, jak i powstałej z renesansowych inspiracji. W czynnym charakterze etyki, jej praktycznych funkcjach, Korolec upatruje jednego z bardziej charakterystycznych cech krakowskiego środowiska naukowego¹⁶. Zauważmy ponadto, że występowanie szeregu argumentacji na rzecz praktycznego charakteru etyki świadczy o tym, że w centrum zainteresowań krakowskich profesorów znajdowały się zagadnienia metaetyczne i metodologiczne. Zostały one odziedziczone wraz z nauką spuścizną Jana Burydana i to właśnie one stanowiły przedmiot najbardziej zażartych sporów. Stąd jednym z najczęściej pojawiających się tematów dyskusji był problem rozumienia samej filozofii moralnej: jakiego rodzaju jest nauką? Jaki jest jej przedmiot? Jaki jest jej cel? I jak należy ją uprawiać?

Na przykład, anonimowy autor (BJ 502) wprost podkreśla tożsamość „nauki praktycznej” z „nauką moralną”: *sciencia praesens est practica seu moralis*¹⁷. Uprawianie tak ujętej etyki, która nie wyczerpuje się w celach poznawczych, lecz swój kres znajduje dopiero w działaniu, zalecał również Szymon Marycjusz z Pilzna: należy uprawiać cnotę – pisał – „lecz nie ową cichą i bierną polegającą wyłącznie na kontemplacji, lecz tą, która zapatrzona w cel działania, tworzy uczciwe i miłe skutki filozofii, ponieważ wszelka pochwała filozofii polega na działaniu”¹⁸.

¹⁶ *Ibidem*, s. 22. Na temat praktycznego charakteru krakowskiej etyki zob. M. Płotka, *Filozofia jako praktyka...*, *op. cit.*, s. 52–67.

¹⁷ BJ 502, f. 122v. Por. M. Płotka, *Filozofia jako praktyka...*, *op. cit.*, s. 56.

¹⁸ Szymon Marycjusz z Pilzna, *O szkołach czyli akademiach ksiąg dwoje*, przeł. A. Danysz, Wrocław 1955, s. 59–60.

Metodologiczna debata wokół filozofii moralnej (w szczególności wokół jej celu) doprowadziła ostatecznie krakowskich mistrzów do pytania o szczęście: na czym polega szczęście człowieka? Na poznaniu i kontemplacji (odpowiedź Wersora) czy na działaniu i życiu czynnym (odpowiedź Burydana i humanistów)? Profesorowie w większości opowiedzieli się za drugą z proponowanych opcji. Na przykład Paweł z Worczyna zwracał uwagę, że wiedza o cnotach nie jest w stanie niczego zrodzić (*scire de virtutibus nihil prodest*), zaś szczęście, którego uzyskanie jest celem filozofii moralnej, osiąga się przez *operatio virtutis*, nie zaś – *cognitio virtutis*¹⁹. Niewystarczalność myślenia teoretycznego w filozofii moralnej opisuje również anonimowy rękopis BJ 714: *speculare* nie może kierować działaniami, ponieważ zatrzymuje się w połowie drogi. Dopiero *practicare* – działanie zgodne z trafnym osądem wpływające z wolnej woli – jest w stanie spełnić to zadanie²⁰. Podobnie tworzący na przełomie XV i XVI wieku humanista Jan Stobnica „akcentuje, że życie czynne jest pożyteczniejsze od kontemplacyjnego oraz stawia pod znakiem zapytania jedną z istotnych

¹⁹ „Philosophus dicit huius, quod scire de virtutibus nihil prodest, hoc intelligitur sic, quod solum scire est ibi sistere, et non operari, hoc modicum prodest vel nihil ad <attingendum finem, scilicet> felicitatem humana, quia talis solum acquiritur per operationem virtutis, et non per cognitionem virtutis”. J. Rebeta (red.), *Kwestie wstępne komentarza Pawła z Worczyna do „Etyki Nikomachejskiej” Arystotelesa z 1424 roku*, „Materiały do historii filozofii średniowiecznej w Polsce”, t. VI (XVII), Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973, s. 89.

²⁰ „[...] quo speculari est sistere assensive et aliquid aliter apprehensive prout talis assensus in medietate et formaliter non est directivus praxis. Sed praticari proprie est operari secundum dictamen recte rationis ex electione voluntatis ut sic”. J. Rebeta (red.), *Kwestie wstępne anonimowego komentarza do „Etyki nikomachejskiej” Arystotelesa w rkp. BJ 714*, „Materiały do historii filozofii średniowiecznej w Polsce”, t. VI (XVII), Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973, s. 194. Również Domański podkreśla „czynny, samotwórczy i twórczy, a nie tylko poznawczy” charakter etyki, która była jednym z zasadniczych elementów krakowskiego praktycyzmu. Zob. J. Domański, *Scholastyka i początki humanizmu... , op. cit.*, s. 254.

cech poznania kontemplacyjnego, a mianowicie jego samowystarczalność. Kontemplator żyje w społeczeństwie i nie może ograniczyć się wyłącznie do realizacji wartości poznawczych. Życie czynne to działanie dla wspólnego dobra społeczeństwa, nie ma ono wprawdzie tej godności i doskonałości co życie kontemplacyjne, cechuje je jednak użyteczność, którą góruje nad życiem kontemplacyjnym²¹.

Choć krakowska etyka powstała w toku komentowania dzieł Arystotelesa, z racji jej woluntarystycznych, praktycystycznych czy humanistycznych źródeł, nie była czystym arystotelizmem. Zamiast kontemplacyjnego ideału przedstawionego przez Arystotelesa w X księdze *Etyki nikomachejskiej*²² profesorowie krakowscy - wymieńmy kilku, to jest Pawła z Worczyna, Jana ze Stobnicy, autorów anonimowych rękopisów BJ 502 i BJ 714, Szymona Marycjusza z Pilzna – zaproponowali życie czynne, aktywne, skupione na działaniach. To ono ma być przedmiotem etyki, a działanie jej celem.

Cnoty moralne

Polska filozofia moralna uprawiana w XV i XVI wieku miała bardziej wychowawczy niż poznawczy charakter²³, nic dziwnego zatem, że zagadnienie cnoty – głównej kategorii opisującej moralne działanie – było jednym z kluczowych przedmiotów naukowych zainteresowań mistrzów krakowskich. Punktem wyjścia badań było platońsko-arystotelesowskie rozumienie cnoty. Krakowscy mistrzowie definiowali cnotę jako „sprawność, która ułatwia człowiekowi wybór dobra, stając się zasadą ludzkiego postępowania”²⁴. Jednym z najważniejszych problemów filozoficznych, jakie stawiali w kontekście rozważań nad cnotą, było jej powiązanie z działaniem: w jaki sposób człowiek nabywa cnoty? Jeżeli za pośrednictwem działań, to w jaki sposób

²¹ J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka*, op. cit., s. 89.

²² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1177b–1178a, przeł. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 381–382.

²³ J.B. Korolec, *Filozofia moralna...*, op. cit., s. 126.

²⁴ *Ibidem*, s. 127.

działania powodują wykształcenie się cnoty? Częściowe odpowiedzi na te pytania i trudności znajdowano w pismach Alberta Wielkiego, na którego powoływano się chętnie. Krakowskimi komentatorami Alberta byli między innymi Sędziwoj z Czechła i Adrian z Wielkiej²⁵. Obaj spopularyzowali spuściznę Alberta, który w swoim komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* oraz w traktacie *Liber de homine* w szerokiej mierze zajmował się zagadnieniem cnoty²⁶.

Albert opisywał bardziej szczegółowo (aniżeli robił to Arystoteles) proces działania zmierzającego do cnoty. Pisał, że działanie (w wyniku którego powtarzania ma wykształcić się sprawność moralna, czyli cnota) „zasadza się na przewyciężaniu trudności dając człowiekowi zadowolenie, poczucie szczęścia, wyrabiając w nim tym samym sprawności coraz bardziej doskonałe”²⁷. Krakowskie odczytanie Alberta zasadza się zatem na stwierdzeniu, że im bardziej człowiekowi udaje się przewyciężyć trudność, jaka towarzyszy danemu (wadliwemu) działaniu, tym większym zadowoleniem się napawa. Zadowolenie to skutkuje poczuciem szczęścia w dalszej perspektywie, co powoduje dalsze powtarzanie działania, jego większą regularność i częstotliwość, co z kolei skutkuje wykształceniem sprawności.

Za Arystotelesem Albert Wielki rozróżniał działanie od wytwórczości. Jedynie wytwórczość zmierza do przekształcenia materii (na przykład wtedy, gdy rzemieślnik-szewc z kawałka zwierzęcej skóry szyje buty). Działanie moralne charakteryzuje się natomiast tym, że jego skutek pozostaje w samym podmiocie działającym²⁸. Skutek dzia-

²⁵ Zob. *ibidem*, s. 129.

²⁶ Zob. Albertus Magnus, *Super ethica*, prolog., Cologne ed., vol. 14, 1.

²⁷ J.B. Korolec, *Filozofia moralna...*, *op. cit.*, s. 130.

²⁸ Dla Arystotelesa – przypomnijmy – sfera *praxis* obejmowała te działania, których skutek pozostawał w obrębie podmiotu działającego, natomiast do sfery *poiesis* należały czynności, których skutek był czymś zewnętrznym wobec działającego podmiotu. Różnica między *praxis* a *poiesis* przebiegała zatem zdaniem Arystotelesa między wewnętrżnością lub zewnętrżnością ich skutków wobec podmiotów działających. Na przykład czynienie aktów sprawiedliwych powoduje nabywanie trwałej dyspozycji w postaci cnoty

łania moralnego przybiera postać cnoty, która – zdaniem Alberta – tworzy się dzięki działaniu, a z drugiej strony je usprawnia²⁹.

Arystotelesowska koncepcja cnoty i sprawności w albertystycznej wersji tworzyła podstawowe ramy uprawiania etyki w Krakowie. Ogólna debata nad genezą cnoty prowadziła do dalszych pytań: czy jest jedno źródło cnoty, czy można wskazać ich parę? Czy cnoty intelektualne kształcą się podobnie do cnót moralnych, czy też w zupełnie odmienny sposób? I najważniejsze – co jest źródłem cnoty? Odpowiedzi na te pytania wytaczają i wyodrębniają dwa główne stanowiska w środowisku krakowskim, w zależności od tego, czy za przyczynę kształtowania się cnoty wskazywano wiedzę (intelekt), czy działanie i chcenie (wolę). Na przykład, Łukasz z Koźmina argumentował, że „cnoty moralne tkwią w naturze człowieka, ale tylko w sposób załączkowy jako sprawności”³⁰. Inspirowany filozofią Burydana opis powstawania cnoty jest u Łukasza jeszcze dość zniuansowany. Wymienia on kilka czynników, które mają udział w kształceniu się cnoty. Po pierwsze, wiedza ma funkcję motywującą człowieka do tego, aby był cnotliwy. Z jednej strony dzięki wiedzy człowiek wie, jak i dlaczego może wykształcić cnotę, z drugiej strony wiedza dostarcza racji wyboru takich działań, które rzeczywiście prowadzą do cnoty. Po drugie, Łukasz wskazuje na przyzwyczajenie i nawyk. Dzięki nim – twierdzi – człowiek doskonali kształcenie swoich sprawności. Na przykład regularne powtarzanie danej czynności, jak w przypadku nauki języków obcych, powoduje, że znajomość języka poszerza się i doskonali. Najistotniejszą częścią rozważań Łukasza jest jednak

sprawiedliwości, która jest czymś wewnętrznym dla działającego podmiotu, natomiast skutkiem czynności budowania domu jest sam dom, który pozostaje na zewnątrz wobec działającego podmiotu. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1140b6–7; 1094a4; 1176b2–10; na temat krakowskiej debaty nad działaniem i kryterium jego wyodrębnienia zob. M. Płotka, *Filozofia jako praktyka*, *op. cit.*, s. 167–173.

²⁹ J.B. Korolec, *Filozofia moralna...*, *op. cit.*, s. 130.

³⁰ *Ibidem*, s. 132.

skoncentrowanie się na wolności. Za Burydanem uznał, że to na wolności opiera się cały proces prowadzący do cnoty, obejmujący takie elementy jak wiedza, wybór, podjęcie działania, przewyciężenie trudności towarzyszącym działaniu, przyzwyczajenie, nawyk, regularność i tak dalej. Wolność rozumiana jest tutaj jako swobodny wybór między dobrem a złem³¹.

Łukasz z Wielkiego Koźmina zabrał głos w krakowskiej dyskusji wokół zagadnienia: co takiego, to jest która z władz ludzkich, wyrabia cnoty moralne? Dyskusja ta toczyła się w ramach krakowskich komentarzy inspirowanych filozofią Burydana. Przypomnijmy, jej uczestnicy wyrażali dwie przeciwstawne opinie. Z jednej strony pisali, że to wiedza pobudza człowieka do działania moralnego i dlatego jest czynnikiem odpowiedzialnym za powstawanie cnot moralnych. Wydaje się, że pogląd ten był jedną z odmian intelektualizmu etycznego: wiedza o tym, czym jest działanie moralne, stanowi jego przyczynę. Był to pogląd inspirowany jednoznacznie myślą tomistyczną (podaną przez Alberta Wielkiego i Jana Wersora). Bartłomiej z Jasła, na przykład, był jednym ze zwolenników tego poglądu. Komentował on Tomasza z Akwinu i twierdził, że cnoty intelektualne tworzą się i usprawniają dzięki władzy intelektu, zaś cnoty moralne – dzięki obyczajom, przyzwyczajeniu się do określonego sposobu działania³².

Z drugiej jednak strony, argumentowano, że wiedza nie wystarcza do działania cnotliwego. Jeden z krakowskich anonimowych komentatorów co prawda zgodził się co do niepowątpiewalnej roli wiedzy w procesie ludzkiego działania (pisał, że „fundament cnoty tkwi w ludzkim intelekcie”³³), ale argumentował, że to wola jest czynnikiem, który wykuwa i utrwała cnotę w człowieku³⁴.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, s. 134.

³⁴ Joannes Buridanus, *Quaestiones super Ethicam*, BJ 664, k. 26a; rkps. BJ 658, k. 34b–34va.

Oprócz wyżej opisanych opozycyjnych stanowisk, w sporze o pochodzeni cnoty moralnej można również wskazać stanowiska pośrednie. Anonimowy autor rękopisu BJ 718 twierdził, że obok intelektu i woli czynnikami tworzącym cnotę moralną jest działanie³⁵. Dzięki działaniu, pisał Anonim, cnota w człowieku nie tylko powstaje, lecz również utrwała się poprzez przyzwyczajenie. Przyjmijmy na przykład, że ktoś pragnie wykształcić w sobie cnotę męstwa. Postanawia więc, że każdego dnia, niezależnie od zmęczenia, będzie wstawał bardzo wczesnym rankiem. Dzięki regularnej praktyce poranne wstawanie staje się coraz łatwiejsze, mimo zmęczenia wola przestaje stawiać opór przed podjęciem działania. Przyzwyczajenie sprawia, że działanie (poranne wstawanie) staje się łatwiejsze, sprawiając tym samym, że cnotę (męstwo w tym wypadku) można łatwiej wykształcić. W związku z tym BJ 718 przekonuje, że przyzwyczajenie odgrywa fundamentalną rolę w procesie kształtowania się cnoty, ponieważ nawyk dobrego postępowania (codzienne poranne wstawanie) doskonalili sprawności już nabyte. Dlatego inny anonimowy komentator (BJ 3352) argumentował, że działanie poprzedzające fakt pozyskania cnoty (*operationes, ex quibus generatur virtus*) i działanie cnotliwe (*operationes sequentes*) choć nie różnią się materialnie, różnią się rodzajowo³⁶. Choć poranne wstawanie w pierwszym i trzydziestym dniu po podjęciu decyzji jest materialnie tym samym działaniem, to mają one inne źródła: źródłem dla działania cnotliwego (*operationes*

³⁵ „Utrum virtutes generantur per operationes [...]. Conclusio prima, virtus non sit ex operationibus prout hi «ex» dicit circumstantiam causae materialis, formalis, efficientis [...]. Oppositum probatur, operationes non sunt subiectum vel nec forma virtutis [...]. Conclusio secunda: virtus ex operationibus [...] probatur prima pars secundum operationes virtuosas generatur, igitur prima pars vera [...]; secunda pars conclusionis vera [...]”. Anonymus, *Quaestiones Ethicorum*, rkps. BJ 718, k. 9vb.

³⁶ „Utrum operationes, ex quibus generatur virtus et operationes sequentes [...] sunt eiusdem speciei. Arguitur, quod non. Ad quaestionem ex littera elicitur, quod sic [...] sequentes operationes generantur virtus maiorem [...]. Pro quo nota perfectior virtus generat bene effectum perfectiorem [...]”. Anonymus, *Quaestiones Ethicorum*, rkps. BJ 3352, k. 91v–92.

sequentes) jest niewątpliwie już nabyta sprawność. O wzajemnym oddziaływaniu cnót, władz i działania człowieka Korolec pisał: „Akty cnoty są szczęściem człowieka, wyrabiając następnie w człowieku cnotę w stopniu coraz doskonalszym. Im człowiek jest bardziej sprawny (bardziej cnotliwy), tym bardziej postępuje sprawnie (cnotliwie), i odwrotnie, im bardziej pełen jest wad, tym bardziej postępuje wadliwie i to postępowanie wadliwe pogłębia się w nim”³⁷.

Podobne poglądy na temat związku działania, nawyku i cnoty miał Paweł z Worcestera, choć wprowadził on pewne rozróżnienie. Twierdził, że wiedza tworzy cnoty intelektualne, ale przyzwyczajenie tworzy cnoty moralne (podobnie głosił wspomniany wyżej Bartłomiej z Jasła). Opisywał też sposób, w jaki cnoty doskonałą władzę: z racji swojego intelektualnego pochodzenia cnoty dianoetyczne doskonałą i usprawniają intelekt, natomiast cnoty moralne kształtują i doskonałą władzę pożądaną³⁸. Zresztą problem relacji cnót intelektualnych do cnót moralnych był jednym z ważniejszych punktów dociekań Pawła z Worcestera. Zastanawiał się, czy jest możliwe, aby cnoty moralne istniały bez cnót intelektualnych? Słowem, czy można postępować moralnie nie posiadając wiedzy, mądrości czy inteligencji? Swoją odpowiedź oparł o stanowisko tomistyczne: o ile cnota jest efektem świadomego wyboru dobra, o tyle brak roztropności (to jest cnoty, dzięki której człowiek aplikując ogólne zasady do poszczególnych jednostkowych przypadków, dokonuje słusznych wyborów³⁹) uniemożliwia kształtowanie cnoty. Zachodzi również sytuacja odwrotna, brak cnót moralnych stanowi przeszkodę w kształtowaniu się cnót intelektualnych⁴⁰.

³⁷ J.B. Korolec, *Filozofia moralna, op. cit.*, s. 137.

³⁸ „Utrum differentia inter virtutem moralem et intellectualem quoad generationem sit assignata [...] intellectui [...] habet augmentum [...] ex doctrina [...]; habet generationem ex doctrina et haec per viam eruditionis [...]. Virtus autem moralis generatur ex more et consuetudine bona”. Paweł z Worcestera, *Quaestiones super Ethicorum*, rkps. BJ 720, k. 44vb–45a.

³⁹ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1142a.

⁴⁰ „Virtus moralis non potest esse sine intellectuali nec econverso. Primum patet quia moralis non potest esse sine intellectu et prudentia, quae sunt virtutes intellectuales, virtus moralis est habitus electivus, id est faciens bonam

Warto również wspomnieć o innym wątku krakowskiej dyskusji nad pochodzeniem cnoty. W ramach komentarzy do *Etyki nikoma-chejskiej* pojawiła się sugestia, że cnoty mogą być wrodzone. Pogląd ten, nazywany natywizmem moralnym, wyrażony został najwyraźniej w rękopisie BJ 3352. Jego anonimowy autor twierdzi, że istnieją dwa rodzaje cnót: naturalne i nabyte. Korolec proponuje, aby podział ten interpretować następująco: cnota naturalna to albo cnota w Bogu, albo cnota uczestnicząca w Nim. Z kolei cnota nabyta to albo „cnota nadnaturalna, to jest cnota teologiczna, na przykład wiara, nadzieja i miłość”⁴¹, albo cnota naturalna etyczna lub dianoetyczna. Pogląd, według którego cnoty załączkowo tkwią już w człowieku, a on ma jedynie za zadanie je rozwinąć, BJ 3352 przypisuje Arystotelesowi⁴².

electionem non potest esse sine morali, quia prudentiae, quae est virtus intellectualis; non potest esse sine morali, quia prudentia, quae est recta ratio agibilia, indiget habitum, quo recte dirigatur circa agibilia particularia, hoc fit per virtutem moralem”. Paweł z Worczyna, *Quaestiones Ethicorum*, rkp. BJ 720, k. 45b–45va.

⁴¹ J.B. Korolec, *Filozofia moralna...*, *op. cit.*, s. 136.

⁴² „Utrum virtutes morales insunt nobis a natura. Dicitur, quod sic [...]. De illa quaestione fuerunt tres opiniones: prima stoicorum, qui dixerunt virtutem inesse a natura et eam non fieri per operationes, sed solum disputari per eas, ut possit appellere et potentiam in suos actus inclinare; secunda opinio filii Avicennae, qui dicit virtus totaliter ab aptitudo ad rationem scilicet per influentiam intelligentiae. Sed Aristoteles [...] dixit virtutes secundum aptitudinem inchoative et secundu, inclinationem naturalem esse ab intendo, et hoc magis patet in translatione arabica, ubi sic dicitur, sed nati sumus ad earum receptionem et praecipuntur in nobis ex bona consuetudine. Et sic Aristoteles ponit medium inter illos”. Anonymus, *Quaestiones Ethicorum*, rkps. BJ 3352, k. 8. Zob. J.B. Korolec, *Filozofia moralna...*, *op. cit.*, s. 137, przyp. 68.

Zakończenie

Praktycystyczne zorientowanie etyki uprawianej w Krakowie w XV i XVI wieku zaowocowało dość wybiórczym potraktowaniem nauki Arystotelesa na temat działania moralnego, cnoty, roli wiedzy i uszczęśliwiającej funkcji kontemplacji. Choć etykę mistrzowie krakowscy uprawiali przede wszystkim w ramach komentarzy do *Etyki nikomachejskiej*, oddziałujące średniowieczne prądy (zwłaszcza tradycja *via moderna*) sprawiły, że odczytywano Arystotelesa w świetle nie tylko nowych problemów czy zagadnień, lecz również w świetle odmiennej metodologii. Z jednej strony postawienie takich zagadnień jak, chociażby, szczęście człowieka, rola wolnego wyboru w działaniu, pochodzenie cnoty, związek cnoty z działaniem sprawiło, że poszukiwano rozwiązań w etyce wychodzących poza arystotelizm. Z drugiej strony w wyniku silnie inspirowanego filozofią Burydana praktycystycznego zorientowania etyki przeformułowano jej cel, metodę i przedmiot. Etyka miała dotyczyć przede wszystkim (moralnego) działania, a zarazem do niego prowadzić. Uprawianie etyki tożsame było z etycznym życiem: w *Pochwale filozofii praktycznej* (BJ 513) czytamy o pożytku dla osobistego życia moralnego i religijnego, jaki niesie filozofia praktyczna. Autor *Pochwały* określa ten pożytek „podniosłym”, ponieważ filozofia moralna „sprawia, że jako ludzie żyjemy w sposób godny chwały, jak i dlatego, że upodabnia nas do Boga”⁴³. W podobnym duchu pisał Łukasz z Wielkiego Koźmina: „Filozofia nie ogranicza się do tego, żeby wiedzieć albo mówić o tym, jak się rzeczy mają, jak jest, ale uczy działać, stąd też spekulatywne rozważania sztuk wyzwolonych winny być przystosowane do wyjaśnienia obyczajów i kierowania życiowymi sprawami”⁴⁴. Ujęcie to,

⁴³ Anonim, *Pochwała filozofii praktycznej*, w: J. Domański (red.), *700 lat myśli polskiej...*, *op. cit.*, s. 180.

⁴⁴ „Facere enim docet philosophia non tantum scire aut dicere. Quod autem omnes speculative considerationes arcium liberalium ad rectificationem morum et vite directionem adapteri possint [...]. Et ista qualibet speculatione

choć znajdowało interpretacyjne podstawy w *Etyce nikomachejskiej*, było odmienne w stosunku do nauczania Arystotelesa.

Sytuacja zaczęła się zmieniać po 1462 roku. O ile w pierwszej połowie XV wieku mistrzowie krakowscy pod wpływem silnie oddziałującego burydanizmu głosili prymat działania nad wiedzą (praktyki nad teorią), prymat życia czynnego nad kontemplacyjnym⁴⁵, o tyle w drugiej połowie XV wieku i w początkowych latach XVI wieku próbowano odczytać Arystotelesa w całości, z zachowaniem integralnej dla niego wersji intelektualizmu. W konsekwencji podjęto tematykę cnót intelektualnych, przywracając równowagę między kategoriami działania i wiedzy, woli i intelektu⁴⁶.

potest aliquid recte vivendi”. BJ 2215, k. 252–252v, cyt. za: J. Rebeta, *Komentarz Pawła z Worcestera do „Etyki Nikomachejskiej” Arystotelesa z 1424 roku. Zarys...*, *op. cit.*, s. 37.

⁴⁵ Zob. M. Płotka, *Filozofia jako praktyka...*, *op. cit.*, s. 68–88.

⁴⁶ J.B. Korolec w następujący sposób opisuje zmiany w krakowskich zainteresowaniach etycznych: „Komentatorzy krakowscy pierwszej połowy piętnastego stulecia, jak można się przekonać, w sposób wybiórczy zajmowali się cnotami, o jakich mówił Arystoteles w swej *Etyce* dając tym samym wyraz bardziej praktycystycznemu nastawieniu, w drugiej połowie wieku interesowali się wszystkimi cnotami, zarówno moralnymi, jak i intelektualnymi, starając się przedstawić całość nauki Stagiryty na temat cnót”. J.B. Korolec, *Filozofia moralna...*, *op. cit.*, s. 157.

