



Stefan Michał Rymarczyk OFM

Teoria cnoty
w *Hexaëmeron*
św. Bonawentury

Teoria cnoty
w *Hexaëmeron*
św. Bonawentury

Stefan Michał Rymarczyk OFM

Teoria cnoty
w *Hexaëmeron*
św. Bonawentury

Wydawnictwo UNUM
Kraków 2023

Recenzja wydawnicza

dr hab. Marek Gensler, prof. UŁ

Projekt okładki

Marta Jaszczuk

Na okładce

Moritz Daniel Oppenheim, rysunek św. Bonawentury z *Dysputy o Najświętszym Sakramencie* (1508–1509) Rafaela, Städelsches Kunstinstitut, 1823.

Redakcja językowa

Dawid Klimowski

Imprimi potest

Zakon Braci Mniejszych
Prowincja Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny
L.dz. 519/22 z 28 listopada 2022, Kalwaria Zebrzydowska
Teofil Czarniak OFM, minister prowincjalny




Ten utwór jest dostępny na licencji **Creative Commons**
Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0).

Copyright © 2023 by Stefan Michał Rymarczyk

ISBN 978-83-7643-242-7 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-7643-243-4 (wersja online)

 <https://doi.org/10.21906/9788376432434>

Wydawnictwo UNUM

31-002 Kraków · ul. Kanonicza 3
+48 (12) 422 56 90 · unum@ptt.net.pl
<http://unum.ptt.net.pl>

Przedmowa

Trzynaste stulecie to czas uważany za szczytowy okres rozwoju filozofii scholastycznej. Poważne badania nad myślą tego okresu rozpoczęły się jeszcze w XIX wieku i trwają do dziś w licznych krajach Europy i Ameryki, w tym także w Polsce. Wydawać by się mogło, że po tylu latach intensywnej pracy badawczej nie ma już „białych plam” na mapie filozoficznej tamtego okresu. Taki pogląd, niestety, jest bardzo daleki od prawdy. W wielu krajach, zwłaszcza w Polsce, studia nad trzynastowieczną filozofią to przede wszystkim badania myśli św. Tomasza z Akwinu oraz, w mniejszym stopniu, jego poprzedników, takich jak św. Albert Wielki, czy następców, takich jak Idzi Rzymianin. Z dwóch powstałych wtedy zakonów żebraczych, które odegrały wielką rolę w rozwoju duchowym łacińskiej Europy dojrzałego średniowiecza, to dominikanie znajdują się w centrum zainteresowania. Nie zamierzając kwestionować ich osiągnięć, chciałbym zwrócić uwagę, że warto jednak upominać się o sprawiedliwość dla franciszkanów. Mają oni nie mniejszy tytuł do chwały. Choć najwybitniejsi mistrzowie należący do tego zakonu tworzyli nieco później: Jan Duns Szkot na przełomie XIII i XIV wieku, a Wilhelm Ockham w pierwszej połowie XIV wieku, także w trzynastym wieku franciszkanie mogli się słusznie szczycić znakomitym myślicielem św. Janem Fidanzą, zwanym Bonawenturą. To on w dużej mierze jest twórcą specyfiki filozofii franciszkańskiej, łączącej duchowość założyciela Zakonu Serafickiego z tradycją neoplatonickiej teologii chrześcijańskiej, czerpanej głównie od św. Augustyna i szkoły św. Wiktora oraz z nowymi wówczas inspiracjami branymi ze świeżo przetłumaczonych na łacinę dzieł arystotelesowskich. Niestety bibliografia polskich prac poświęconych Doktorowi Serafickiemu i jego myśli jest dość krótka.

Tę bolesną lukę stara się wypełnić Michał Rymarczyk. Rzecz jasna, oddanie sprawiedliwości dokonaniom św. Bonawentury wymaga więcej niż jednej publikacji, ale gdzieś trzeba rozpocząć realizację tego potrzebnego zadania. Rymarczyk dobrze wybiera to miejsce: jego praca

poświęcona jest zagadnieniu cnoty u św. Bonawentury, a więc problematyce, w której specyfika myśli bonawenturiańskiej uwidacznia się szczególnie dobrze, bo trzy wspomniane wyżej źródła tej myśli wiążą się w niej na wiele sposobów. Rymarczyk dokonuje wnikliwej analizy poglądów Bonawentury w celu wykazania, że z powodzeniem dokonuje on swoistej syntezy tych heterogenicznych źródeł, starając się w ludzkich działaniach moralnych odnaleźć miejsce zarówno dla pierwiastka racjonalistycznego, jak i mistycznego. Biorąc sobie do serca naukową zasadę: *Nihil in verbis!* Rymarczyk poprzedza szczegółową analizę bonawenturiańskiej koncepcji cnoty wyłożonej w *Hexaëmeron* rzetelną historyczno-doktrynalną charakterystyką problemu cnoty od jego pojawienia się w klasycznej filozofii greckiej do połowy XIII wieku, dając tym samym czytelnikowi możliwość zobaczenia powiązań poglądów Bonawentury z ich źródłami. Dodatkowym cennym uzupełnieniem jest rozdział zawierający użyteczne informacje na temat życia i twórczości św. Bonawentury.

Już przeglądając pracę Rymarczyka, czytelnik może zorientować się, że zagadnienie będące jej przedmiotem zostało opracowane w sposób rzetelny. Autor przygotował materiał źródłowy bardzo sumiennie dla każdej części pracy i starannie zadbał o powiązanie analizy doktrynalnych elementów poglądów św. Bonawentury na cnotę z wcześniej przedstawionymi koncepcjami, z których myśliciel ten korzystał, licznymi odwołaniami. W ten sposób sprawnie zrealizował postawiony sobie cel: wykazał, że koncepcja cnoty św. Bonawentury ma charakter eklektyczny, ale nie synkretyczny, gdyż pochodzące z różnych źródeł idee są dobrze powiązane dającą się pokazać ideą przewodnią, którą odnajduje w duchowości franciszkańskiej akcentującej znaczenie jednostki i jej autonomicznych wyborów moralnych. Warto tu odnotować, że jest to motyw, który odnajdujemy także w myśli późniejszych współbraci Bonawentury: Jana Dunsza Szkota i Wilhelma Ockhama.

Pisanie o filozofii, zwłaszcza o filozofii scholastycznej, w sposób zajmujący nie jest zadaniem łatwym. W pracy Rymarczyka, co istotne z punktu widzenia czytelnika, widać autentyczne zainteresowanie jej tematem. To nastawienie, które Autor potrafi doskonale przekazać klarownym językiem, sprawia, że jest to lektura „wciągająca”. Książka wymaga wprawdzie od czytelnika pewnej wcześniejszej wiedzy filozoficznej, ale może być ciekawa dla każdego, kto poszukując mądrości życia, chciałby się zwrócić do dawnych mistrzów.

dr hab. Marek Gensler, prof. UŁ

Wstęp

Cnota była głównym tematem rozważań etycznych w starożytności i średniowieczu. Termin, który zdominował moralny dyskurs na przestrzeni tak wielu stuleci, i który bynajmniej nie utracił swojej aktualności, powracając do etyki w XX wieku (E. Anscombe, R. MacIntyre), zasługuje na uwagę. Wśród wielu myślicieli prezentujących swoje poglądy na temat cnoty, wyróżnia się trzynastowieczny scholastyk – św. Bonawentura z Bagnoregio. Wśród ogromnej ilości jego dzieł (wydanie krytyczne jego *Opera omnia* wydane w Quaracchi liczy 10 tomów) na uwagę zasługuje *Hexaëmeron*, w którego treści Doktor Seraficki mierzył się z wyzwaniem dokonania nowej syntezy pomiędzy filozofią starożytną zbudowaną na rozumie a myślą chrześcijańską opartą o Objawienie zawarte w Piśmie Świętym. Wynik tej syntezy nadał ostateczny kształt teorii etycznej Doktora Serafickiego, w której nadal podstawową kategorią pozostała cnota. W jego aretologii spotykają się zatem wszystkie wpływowe etyczne koncepcje filozofów zapamiętanych przez historię w XIII wieku. Dodatkowo wybór opracowania cnoty w ujęciu Bonawentury uzasadnia brak wśród bibliografii Bonawenturiańskiej opracowania tego tematu¹. Wobec tych ustaleń celem niniejszej pracy będzie zaprezentowanie koncepcji cnoty, jaką przedstawił św. Bonawentura w *Hexaëmeron*.

Wspomniana pozycja sprawia wrażenie dzieła niezmiernie enigmatycznego. Wynika to z trzech powodów. Po pierwsze – autor zakłada u słuchacza (*Hexaëmeron* to zbiór wygłoszonych konferencji) znajomość wiedzy filozoficznej na poziomie uniwersyteckim i rozeznanie w aktualnie dyskusjonowanych na średniowiecznych uczelniach kwestiach, stąd w pierwszym paragrafie pierwszego rozdziału zostanie zaprezentowany kontekst historyczny tego dzieła. Po drugie – lapidarność jego twierdzeń wynika z samej natury Bonawentury i stylu jego filozofowania: był mistrzem syntezy, pisał

1 Zob. S. Napiórkowski, S. Małaszuk, *Bibliografia Bonawenturiańska*, s. 577–603; R. Prejs, *Bibliografia Bonawenturiańska 1986–2019*, s. XXXIII–CVIII.

precyzyjnie i unikał zbędnych dodatków. Sposób uprawiania przez niego filozoficznej refleksji przedstawia paragraf drugi. Po trzecie – *Hexaëmeron* jest dziełem protreptycznym. Bonawentura nie dokonuje w nim szczegółowej filozoficznej analizy różnych zagadnień w celu ich wyjaśnienia, lecz bardziej stara się przekonać słuchaczy, aby wprowadzili je w życie. Ten kontekst usprawiedliwia trzeci paragraf tego rozdziału, dotyczący specyfiki samego *Hexaëmeronu*.

W obszernym rozdziale drugim zaprezentowano poglądy myślicieli poprzedzających dokonania Bonawentury. Podzielony został na paragraf poświęcony filozofii starożytnej, która z perspektywy wierzących w Chrystusa określana jest mianem pogańskiej, oraz na paragraf dotyczący filozofii chrześcijańskiej, czyli ukazujący poglądy na cnotę autorów wywodzących się z kręgu myślicieli deklarujących swoją przynależność do Kościoła. Rozdział ten ukazuje całe bogate dziedzictwo, z którego korzystał Doktor Seraficki, formułując swoje aretologiczne poglądy w *Hexaëmeronie*. Opis poszczególnych doktryn stanowi elementy, z których Bonawentura ułożył swoją doniosłą syntezę. Korzystał bowiem z dziedzictwa tradycji pogańsko-chrześcijańskiej przekazanej wprost i nie wprost. Wprost poprzez konkretne dzieła poszczególnych filozofów i teologów, do których miał dostęp w XIII wieku, oraz nie wprost poprzez nieświadome przyjęcie wielu ustaleń wypracowanych przez wcześniejszych myślicieli, które stały się ogólnie przyjętym, niekwestionowanym dziedzictwem myśli średniowiecznej Zachodniej Europy. Lektura tego rozdziału prezentuje siłę intelektu Doktora Serafickiego, który, tworząc swoją syntezę, korzystał z dokonań autorów działających na przestrzeni niemalże dwóch tysięcy lat.

Rozdział trzeci bezpośrednio dotyczy poglądów Doktora Serafickiego. W pierwszym paragrafie zostaje ukazane powiązanie pomiędzy rozumem i wiarą, jakiego dokonał Bonawentura. Następnie – w paragrafie drugim – znajduje się treść dotycząca cnoty, jaką dostarczyć może rozum o swoich własnych siłach. Natomiast paragraf trzeci prezentuje teorię cnoty sformułowaną przez rozum wzmocnioną wiarą w Objawienie zawarte w Nowym Testamencie (wszystkie cytaty z Pisma Świętego znajdujące się w niniejszej pracy pochodzą z piątego wydania Biblii Tysiąclecia²). W rozdziale trzecim poddano analizie tekst *Hexaëmeronu*, zatem odwołania do tego dzieła i cytowane z niego fragmenty są dokonywane w następujący sposób: w nawiasie podano najpierw numer strony, następnie informację na temat określonej redakcji tekstu, później numer konferencji i na końcu numer

2 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. 5, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2007.

oznaczający miejsce w danej konferencji. Przykładowy zapis wygląda następująco: (s. 239, B VII 2a).

W bibliografii znajduje się pełny zapis tytułów wszystkich wykorzystanych w niniejszej pracy pozycji naukowych, natomiast w przypisach obszerne tytuły niektórych dzieł zostały skrócone do pierwszych słów.

1. Zagadnienia wprowadzające

1.1. XIII wiek

Wiek XIII, w którym żył i tworzył św. Bonawentura, był okresem burzliwych doktrynalnych sporów rozgorzałych w intelektualnym sercu chrześcijańskiego świata, czyli na Uniwersytecie Paryskim³. Echo tych filozoficznych i teologicznych debat wyraźnie widać w twórczości Doktora Serafickiego, który nawet po zakończeniu swojej profesorskiej kariery pozwalał sobie na zajmowanie stanowiska w toczących się na Sorbonie konfliktach. Klimat epoki XIII wieku sprzyjał nie tylko zaciekłym sporom, ale również tworzeniu wspaniałych syntez i zaistniałe niebezpieczeństwa niejako „szturchnęły” chrześcijańską myśl do rozwoju, dzięki czemu osiągnęła ona jakość niespotykaną dotychczas w historii. Nie doszłoby do tego, gdyby nie uniwersytety, które przenikał duch uniwersalności: intelektualnej, duchowej i cywilnej. W łonie średniowiecznego uniwersytetu współżyją i przenikają się wszelakie siły i orientacje, co odzwierciedla sama jego struktura⁴. Jest on także instytucją ponadnarodową, dzięki czemu Włoch, Bonawentura z Bagnoregio, podejmuje się studiów w Paryżu. Kościół w osobach papieży Honoriusza III i Grzegorza IX ułatwia przyszłym studentom podjęcie nauki poprzez upraszczanie warunków rekrutacji, dzięki czemu Doktor Seraficki, będąc franciszkaninem, nie natrafia na trudności w zdobywaniu dalszego wykształcenia. Uniwersytety piszą zatem „nową kartę intelektualnej i kulturowej historii chrześcijańskiego Zachodu i narodów europejskich”⁵.

3 Uniwersytet w Paryżu otrzymał pierwszy akt uznania od papieża Celestyna III w 1194 r., następnie został potwierdzony i sformalizowany przez króla Francji Ludwika IX w 1220 r. (L. Sileo, *Kontekst kulturowy XIII wieku a Bonawentura...*, s. CXIII–CXIV).

4 L. Sileo, *Kontekst kulturowy XIII wieku a Bonawentura...*, s. CXIII.

5 L. Sileo, *Kontekst kulturowy XIII wieku a Bonawentura...*, s. CXIV.

XIII wiek nieodłącznie kojarzy się z ogromnym rozwojem uniwersytetów. Bonawentura w odróżnieniu od swoich wielkich poprzedników był właśnie dzieckiem uczelni. Studentami paryskiego ośrodka nie byli ani Augustyn, ani Hugon od św. Wiktora, ani tym bardziej Bernard z Clairvaux. Doktor Seraficki, rozpoczynając swoją przygodę intelektualną, mógł korzystać ze struktury uniwersytetu, sprzyjającej zdobywaniu wszechstronnej wiedzy. Nauka na uniwersytecie średniowiecznym rozpoczynała się od *facultas artium*, czyli etapu nauczania siedmiu sztuk wyzwolonych. Okres ten stanowił przygotowanie do podjęcia wyższych studiów: teologicznych, prawnych lub medycznych. Na wydziale *artium* nauczano sztuk wyzwolonych. Pierwszego ich katalogu dokonał Marek Terencjusz Warron (116–27 p.n.e.) w dziele *Disciplinarum libri IX*, gdzie wyróżnił następujące dziedziny naukowe ludzi wolnych: gramatyka, retoryka, dialektyka, arytmetyka, geometria, astronomia, muzyka, medycyna, architektura. Następnie w napisanym około 42 roku dziele *Satyricon* (jego autorstwo przypisywane jest Gajuszowi Petroniuszowi) powielony zostaje system Warrona, jednak z wyłączeniem medycyny i architektury, stąd zaczęto używać określenia *septem artes*. Nie ma konkretnego autora, który podzielił sztuki wyzwolone na *trivium* (gramatyka, retoryka, dialektyka) i *quadrivium* (arytmetyka, geometria, muzyka, astronomia). Niemniej wyraźnie ten podział widać u Boecjusza, za pośrednictwem którego dotarł do średniowiecznej Europy i zdomował się na uniwersyteckim wydziale *artium*⁶.

Wydział *artium* był również miejscem nauczania filozofii. Sztuki wyzwolone stanowiły przygotowanie do jej uprawiania. Filozofia, jej podział i ogólna charakterystyka dotarła do łacińskiego średniowiecza za pośrednictwem Boecjusza i Augustyna. Boecjusz przekazał podział arystotelesowski na logikę, filozofię teoretyczną (fizyka, matematyka, filozofia pierwsza, czyli teologia), filozofię praktyczną (etyka, polityka, ekonomika) oraz filozofię poetyczną. Podział przekazany przez Augustyna przypisywany jest Platonowi (choć jego rzeczywistym autorem był platonik Ksenokrates), a rozpowszechniony został przez Cyncerona. Doktor Łaski powieliła go w *Państwie Bożym*, gdzie filozofia dzieli się na filozofię racjonalną (logika), naturalną (fizyka) oraz moralną (etyka). Augustyn w dziele *De doctrina christiana* (*O nauce chrześcijańskiej*) ukazuje mądrość chrześcijańską, nazwaną przez niego *nostra philosophia*, jako syntezę wiedzy wypracowanej przez rozum człowieka wierzącego. Ukazuje, że sztuki wyzwolone pomagają w jej osiągnięciu, czyli we właściwej lekturze Pisma Świętego. „Cała organizacja szkolnictwa we wczesnym średniowieczu opiera się

6 F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 46.

na programie zarysowanym przez św. Augustyna. Istotnymi elementami tej organizacji, aż do końca XII wieku, były szkoły sztuk wyzwolonych i szkoły Pisma Świętego, przy czym pierwsze traktowano jako przygotowanie dla drugich⁷. Tak wypracowana struktura nauczania przeradza się następnie w uniwersytet składający się z wydziału *artium* stanowiącego przygotowanie do podjęcia się nauki na wyższym fakultecie specjalistycznym (teologia, prawo, medycyna).

Do tak uporządkowanego świata myśli chrześcijańskiej, poczawszy od XII wieku, wkracza myśl Arystotelesa, „fenomen o największym wpływie na świadomość chrześcijańskiej Europy, przynajmniej do okresu odrodzenia”⁸. Poczawszy od około 1200 roku większość pism Arystotelesa była znana łacinnikom⁹. Wśród nich najwięcej kontrowersji wzbudzały jego *libri naturales*, czyli zbiór pism Stagiryty z zakresu filozofii przyrody i metafizyki. Przyczyny rozbieżności w ocenie jego dzieł leżą w tym, że funkcjonują one w przestrzeni intelektualnej średniowiecza w formie zabarwionej przez komentatorów żydowskich i arabskich, czyli – jak wyraził się Cullen – Arystoteles nie przyszedł sam¹⁰. Wśród komentatorów wyróżnia się zdecydowanie Awerroes, wywierający po 1230 roku poprzez przetłumaczone dzieła znaczny wpływ na myślicieli paryskiego uniwersytetu¹¹. Natomiast w kontekście nauki o cnocie najbardziej interesujące nas dzieło Arystotelesa, czyli *Etyka nikomachejska*, była znana już w XII wieku, jednak w niewielu fragmentach. W obiegu znajdowała się tak zwana *Ethica vetus*, czyli II i III księga tego dzieła, oraz przetłumaczona przed 1210 rokiem *Ethica nova* zawierająca I księgę etycznego traktatu Arystotelesa. Następnie około 1240–1243 roku Robert Grosseteste dokonuje w Anglii pierwszego grecko-łacińskiego przekładu całej *Etyki nikomachejskiej*. Przekłada ją również Herman Niemiec w 1240 roku¹², zaś po roku 1262 do korpusu moralnych dzieł Stagiryty dołączony zostaje kolejny tekst – *Polityka*.

Dlaczego dzieła Arystotelesa wywołały tak wielkie zamieszanie w kręgach intelektualnych średniowiecza? Chrześcijaństwo od początku swojego istnienia mierzyło się z konkurencyjnymi wizjami świata prezentowanymi

7 F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 50.

8 L. Sileo, *Kontekst kulturowy XIII wieku a Bonawentura...*, s. CXV.

9 F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 73.

10 Ch. M. Cullen, *Bonaventure's philosophical method*, s. 125.

11 F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 98.

12 Przekład ten nie dotyczył oryginalnej *Etyki nikomachejskiej*, lecz jej parafrazy dokonanej przez Awerroesa. Nie uzyskał niemniej takiej popularności w średniowieczu, jak tłumaczenie Grosseteste (J. Korolec, *Postawy, normy i poglądy etyczne*, s. 451).

przez pogan. Szczególnie światopoglądy zrodzone w starożytnej Grecji stanowiły równorzędnego rywala, dzięki osiągnięciom dostarczonym im przez filozofię. W pierwszych wiekach apologeci Kościoła mierzyli się z neoplatonizmem. Ostatecznie dzięki intelektualnym zmaganiom między innymi Justyna Męczennika, Klemensa Aleksandryjskiego czy Laktancjusza udało się chrześcijaństwu odnieść zwycięstwo nad filozofią wywodzącą się od Platona i Plotyna. Było to zwycięstwo poprzez asymilację niepozostających w sprzeczności z chrześcijańską doktryną elementów neoplatonizmu, czego najdojrzałszym wyrazem była filozofia św. Augustyna z Hippony, którego poglądy na wzajemne relacje między myślą chrześcijańską i pogańską z niewielkimi modyfikacjami utrzymywały się aż do XIII wieku.

Chrześcijaństwo nie skonfrontowało się jednak jeszcze z myślą perypatetycką. Właśnie ta konfrontacja dominowała nad życiem intelektualnym trzynastowiecznej Europy. Chrześcijaństwo po raz pierwszy musiało zmierzyć się z tak potężnym rywalem, który miał moc poddać w wątpliwość same podstawy systemu stworzonego przez Augustyna. Po raz pierwszy myśliciele chrześcijańscy stanęli oko w oko z pełnym dziełem Stagiryty. Naturalistyczna wizja rzeczywistości czy konsekwentny empiryzm rzucały ogromne wyzwanie wizji chrześcijańskiej. Arystoteles znany jedynie z różnych fragmentów swoich dzieł (szczególnie tylko logicznych¹³) nie był tak niepokojący i podejrzany jak Stagiryta poznany w całość okazał się swoimi myślami. Jego pisma ukazywały wizję świata w wielu aspektach sprzeczną względem tej znajdującej się w Piśmie Świętym. Czy w obliczu niedających się tak łatwo zneutralizować poglądów Arystotelesa, nadal do utrzymania pozostają formuły: *crede ut intelligas* (Augustyn) oraz *fides quaerens intellectum* (Anzelm)? Czy mozolnie zbudowany *pax christiana* w dziedzinie intelektualnej zostaje definitywnie zburzony? Czy tak, jak udało się okiełznać neoplatonizm w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, uda się teraz podporządkować arystotelizm? Pytania te niepokoiły nie tylko studentów i profesorów trzynastowiecznych uczelni, lecz inspirowały ich do tworzenia zarówno poprawnych i niepoprawnych doktrynalnie

13 Powolna asymilacja arystotelesowskiego *Organonu* w świecie łacińskim dokonywała się w XII w. Nowo odkryte narzędzia logiczne Stagiryty nazywano *logica nova* dla odróżnienia ich od wczesnośredniowiecznych tekstów gramatycznych i dialektycznych nazywanych *logica vetus*. Rozprzestrzenianie się nowej logiki buduje autorytet naukowy Arystotelesa i powoduje wśród uczonych gorączkowe poszukiwanie i następnie tłumaczenie jego ksiąg, których dotychczas brakowało w łacińskiej Europie (L. Sileo, *Kontekst kulturowy XIII wieku a Bonawentura...*, s. CXV–CXVI).

koncepcji metafizycznych czy etycznych. Wynika z tego wniosek, że nieoceniona wartość naukowa dzieł Arystotelesa twórczo inspirowała.

Przedstawiciele struktury organizacyjnej Kościoła oraz sami uczeni zostali zmuszeni do zajęcia stanowiska wobec rozprzestrzeniającego się arystotelizmu na wydziale *artium*, gdzie nauczano filozofii, oraz na wydziale teologii, gdzie coraz śmielej opisywano zawile problemy Pisma Świętego już nie za pomocą słownictwa wypracowanego przez Ojców Kościoła, lecz w terminach używanych przez Arystotelesa, ojca nowo odkrytej filozofii. Jaki stosunek wobec pism Stagiryty przyjmowali przedstawiciele Kościoła? Ingerencje władzy kościelnej rozpoczynają się od synodu prowincji Sens, który odbył się w Paryżu w 1210 roku, kiedy oficjalnie zakazano czytania ksiąg Arystotelesa z zakresu filozofii naturalnej oraz komentarzy do niej. Powtórzenie tego zakazu następnie znalazło się w statutach uniwersytetu promulgowanego w 1215 roku przez Roberta z Courcon. Restrykcje te były owocem potępienia Almaryka z Bene i Dawida z Dinant, którzy popadli w herezję wskutek błędnych interpretacji filozofii naturalnej Arystotelesa. Wydane dekrety stanowiły środki zaradcze przeciwko nieodpowiedniemu wykorzystaniu nowo odkrytych dzieł, szczególnie przed nierzetelną inkorporacją nowej filozofii w przestrzeń nauki świętej. Kolejnym świadectwem kościelnych ingerencji był list papieża Grzegorza IX z 7 lipca 1228 roku do profesorów paryskiego wydziału teologii. Przestrzegał on teologów przed nadużywaniem filozofii, nauczał, aby traktowali ją jako *ancilla theologiae* oraz wyrażał swój niepokój wobec świeckich nowości wkraczających w nauczanie teologii¹⁴.

Kolejny list papieża datowany na 13 kwietnia 1231 roku nazywany został *magna charta* Uniwersytetu Paryskiego. Z jego treści wynikało, że zakaz z 1210 roku pozostał utrzymany, ale tylko tymczasowo, czyli do czasu, w którym dzieła Arystotelesa o filozofii naturalnej nie zostaną dogłębnie zbadane i uwolnione od podejrzenia błędu. Grzegorz ustanowił w tym celu komisję zobowiązaną do zbadania *libri naturales* Arystotelesa. Dostrzegał zatem korzyści, jakie może przynieść lektura dzieł Stagiryty dla nauki chrześcijańskiej. Niemniej najpierw należy oddzielić w jego pismach to, co pożyteczne, od tego, co zgubne. W skład komisji mającej na celu poprawienie Arystotelesa weszli: Szymon z Authie, Wilhelm z Auxerre i Stefan z Provins. Można wnioskować, że działania komisji nie przyniosły oczekiwanych rezultatów, gdyż w 1245 roku papież Innocenty IV rozciągnął zakaz czytania filozofii naturalnej Arystotelesa na Tuluzę, posługując się identycznymi formułami, co jego poprzednik na Stolicy

14 K. Bérubé, *Redukcja nauki do teologii...*, s. 251.

Piotrowej. Nawet jeżeli komisji udało się ocenzurować Arystotelesa, to poszatkowana wersja jego dzieł nie przyjęła się.

Wskutek zakazów czytania *libri naturales* Arystotelesa okazuje się, że „aż do mniej więcej 1240 cała twórczość pisarska na paryskim wydziale *artium* odnosi się do dziedziny logiki, etyki lub gramatyki”¹⁵. Jednak statuty z 1215 roku zezwalały na lekturę *Etyki nikomachejskiej*. Zaczynają pojawiać się zatem do niej komentarze, ale w treści ograniczonej do *Ethica vetus* i *Ethica nova*. Wykład etyczny pozostawał jeszcze na poziomie eklektycznym, gdzie obok siebie bez żadnych kontrowersji występowali Augustyn i Arystoteles. Arystotelizm na Uniwersytecie Paryskim do około 1250 roku okazał się zatem nie do końca przemyślany, zaś autentyczne wypowiedzi Arystotelesa mieszane były z koncepcjami neoplatońskimi. Niemniej arystotelizm był coraz lepiej poznawany i „ten mozolny wysiłek przyswajania przyniesie jednak niebawem owoce i obserwujemy, jak od około 1250, w ciągu ćwierćwiecza, jedna za drugą, powstaje wiele godnych uwagi syntez, które doprowadzą wkrótce myśl średniowieczną do apogeum”¹⁶.

Pomimo zakazów Kościół nie okazał się tak bezwzględnie surowy dla Arystotelesa, co doprowadziło do definitywnego wprowadzenia arystotelizmu na wydział *atrium* w Paryżu dokładnie 19 marca 1255 roku. Uchwalono wtedy statut, który umieszczał w programie nauczania wszystkie znane dzieła Stagiryty. Niemniej swoboda w nauczaniu idei Arystotelesa doprowadziła do wystąpienia Sigera z Brabancji (1240–1280)¹⁷, który krótko po 1260 roku zaczął głosić arystotelizm zupełnie nie liczący się z wytycznymi *sacra doctrina*. Jak zauważa Steenberghen, był to arystotelizm heterodoksyjny, radykalny, zawierający wszystkie „błędy Awerroesa”¹⁸. Powstrzymać rodzącą się w zarodku niebezpieczną doktrynę próbował jeszcze papież Urban IV w bulli z 1263 roku, wprowadzając zakazy dotyczące studiowania Arystotelesa, lecz treść jego dokumentu zawierała wręcz przepisane słowo w słowo wytyczne synodu kościelnego prowincji Sens w 1210 roku. Bulla papieska zatem zaprezentowała argumenty skopiowane z przeszłości, niezaktualizowane, wobec tego nie odpowiadała już wymaganiom swoich czasów. Była archaiczna i jako taka skazana na lekceważenie ze strony

15 F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 123.

16 F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 169.

17 „Nie da się wyjaśnić wielu spraw w historii doktrynalnej końca XIII w., poczynając od pewnych postaw przyjętych przez św. Bonawenturę i św. Tomasza, jeżeli się nie zna myśli i działań Sigera oraz jego zwolenników” (F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 344).

18 F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 311.

świata akademickiego, a tym bardziej ze strony Sigera, którego intelektualne propozycje jakością daleko przerastały koncepcje zaprezentowane pół wieku wcześniej przez Almaryka z Bene i Dawida z Dinant.

Pierwsza reakcja Kościoła na wystąpienie Sigera ukazuje, że ogólnie uprawnione były komentarze i parafrazy do dzieła Arystotelesa, źle natomiast patrzono na wyciąganie osobistych wniosków z lektury filozoficznych traktatów, szczególnie jeżeli te wnioski zagrażały integralności chrześcijańskiej wizji na świat i były formułowane z wysokości teologicznego, a nie filozoficznego punktu widzenia. Wszak konkluzje wynikające z pogańskich przesłańek mogły prowadzić do intelektualnego zgrzytu z konkluzjami dostarczanymi z lektury Pisma Świętego. Zuchwałym pokusom formułowania własnej, prywatnej „teologii” nie uległ żaden z wielkich scholastyków franciszkańskich, dominikańskich, czy z przedstawicieli kleru diecezjalnego (choć niektórzy próbowali na siłę uczynić z Arystotelesa przykładowego katolika, przed czym stanowczo przestrzegali Grosseteste¹⁹). Zgrzeszył zuchwałością dopiero obdarzony gwałtowną naturą Siger, wprowadzając arystotelizm tam, gdzie w ocenie Kościoła zupełnie nie pasował. Niemniej nie znał czystego Arystotelesa, lecz jego wersję zabarwioną przez wpływy grecko-arabskiego neoplatonizmu²⁰. Między innymi także przeciw niezgodnym z religią zapędom Sigera wystąpił biskup Paryża Stefan Tempier, który 10 grudnia 1270 roku potępił trzynaście różnych tez filozoficznych i teologicznych.

Kolejne potępienia pochodzą z 7 marca 1277 roku, kiedy to ponownie Stefan Tempier zakwestionował 219 twierdzeń (w tym 13 artykułów dotyczy błędów odnoszących się do cnót chrześcijańskich). Akt ten „trzeba uznać za najpoważniejsze potępienie w średniowieczu, które miało długotrwały wpływ na kształtowanie się idei”²¹. Było owocem zleconych przez papieża Jana XXI dociekań na temat statusu nauki arystotelesowskiej w teologii. Arystotelizm awerroistyczny został w Paryżu na pewien czas pokonany (odrodził się później w XIV wieku). Co interesujące, samego Sigera ostatecznie uwolniono od zarzutów o herezję, niemniej nie uwolnił się do końca od konsekwencji głoszenia radykalnych idei, gdyż został zasztyletowany przez swojego sekretarza, który popadł w obłęd. Najślawniejszy filozof paryskiego wydziału *artium* umarł pogodzony z Kościołem i jego wiary nigdy się nie wyrzekł. Warto w tym miejscu zaznaczyć,

19 L. Sileo, *Kontekst kulturowy XIII wieku a Bonawentura...*, s. CXXI.

20 F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 335.

21 F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 403.

że wszystkie wspomniane powyżej interwencje Kościoła nigdy nie były wymierzone w Doktora Serafickiego.

Podsumowując, trzynastowieczna myśl średniowieczna na tle myśli ją poprzedzających od czasów następujących po Augustynie wyróżnia się większym stopniem spójności. Warto podkreślić czynniki historyczne na to wpływające: jedność religijna realizowana przez Kościół, jedność polityczna pilnowana przez Święte Cesarstwo, jedność języka czy jedność podstawowych materiałów opracowywanych przez myślicieli (np. *Komentarze do „Sentencji” Piotra Lombarda*)²². Przede wszystkim osiągnięcia wieku XIII niejako akumulowały się cały wiek XII²³. Przewyciężając eklektyzm poprzednich stuleci, myśl chrześcijańska osiągnęła swój szczyt. Dokonawszy tego, mogła zdać sobie sprawę z możliwości różnych prób asymilacji arystotelizmu. Tak jak wiele wieków wcześniej neoplatonizm został pokonany w jeden jedyny sposób przez Augustyna z Hippony, tak teraz neutralizacja niebezpieczeństw wynikających z poglądów Stagiryty została dokonana niejednorodnie. Spotykamy rozwiązania kwestii Arystotelesa ortodoksyjne (Bonawentura z Bagnoregio i Tomasz z Akwinu) oraz nieortodoksyjne (Almaryk z Bene, Dawida z Dinant i Siger z Brabancji). Chrześcijaństwo w przypadku propozycji ortodoksyjnych syntez zetknęło się z sytuacją zaistnienia różnych alternatywnych ujęć doktryny kościelnej, które wzajemnie wobec siebie nie są ani heretyckie, ani nie doprowadzają do schizmy. W takich czasach tworzy św. Bonawentura, stając się jednym z głównych aktorów występujących na intelektualnej scenie wieku XIII.

22 F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 22–23.

23 W XII w. i na początku XIII panuje jeszcze faza asymilowania nowo odkrywanych arcydzieł starożytności, myślicielom brakuje pewności i rozmachu, co przekłada się na jedynie cząstkowe syntezy. Wszelkie próby metafizycznego czy etycznego namysłu pozostają jeszcze fragmentaryczne. Powstającym dziełom brakuje usystematyzowania, doskwiera im mniejszy lub większy brak spójności. „Okres asymilowania, przejmowania, a w konsekwencji eklektyzmu: taka jest pierwotna cecha, która charakteryzuje wczesne średniowiecze, aż do końca XII w.” (F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 44). W związku z powyższym nie znajdziemy tam jeszcze oryginalnych dzieł, będących odzwierciedleniem epoki wieków średnich. Dopiero „wiek XIII uwolnił myśl od zależności i wytworzył pierwsze naprawdę własne dzieła scholastyki” (F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 60). Właśnie w momencie, gdy „materiał filozoficzny z nowych źródeł pochodzący był już na tyle przetrawiony, zanalizowany, że mógł stać się podstawą uogólniających wysiłków syntetyzujących” (Z. Kuksewicz, *Problematyka duszy jako istoty człowieka*, s. 382) na arenie historii pojawia się św. Bonawentura.

1.2. Bonawentura z Bagnoregio

Bonawentura urodził się na terenie Państwa Kościelnego w Bagnoregio²⁴ około 1217 roku. Jego rodzicami byli Maria di Ritello i Jan Fidanza. Prawdopodobnie w wieku 11 lat został cudownie uzdrowiony z ciężkiej choroby za wstawiennictwem św. Franciszka z Asyżu. Wydarzenie to mocno zapadło w pamięci przyszłego świętego i wywarło na jego życie ogromny wpływ²⁵. Biedaczyna z Asyżu zainterweniował w życie biologiczne Bonawentury, skutecznie je przedłużając, a później bezpośrednio i pośrednio wywarł ogromny wpływ na jego życie intelektualne. Wpływ pośredni wynikał z tego, że młody Bonawentura pobierał podstawowe wykształcenie w miejscowym klasztorze franciszkanów w latach 1225–1235. Następnie niebagatelne znaczenie na jego formację intelektualną miały dwa fakty: wstąpienie do Zakonu Braci Mniejszych założonego właśnie przez św. Franciszka z Asyżu oraz zapisanie się na Wydział Sztuk Wyzwolonych na Uniwersytecie Paryskim i rozpoczęcie błyskotliwej kariery naukowej, gdzie jego mistrzami byli również franciszkanie: Aleksander z Hales i Jan z La Rochelle²⁶. Natomiast wpływ bezpośredni związany był ze wspomnianym już uzdrowieniem oraz wydarzeniem mającym miejsce na Alwerni w 1259 roku, o którym więcej zostanie napisane w dalszej części.

Wśród historyków panują rozbieżne opinie dotyczące dokładnego momentu, w którym Bonawentura wstąpił do zakonu²⁷. Czy dokonał tego

24 Dokładnie w tokańskim miasteczku Città koło Bagnoregio (M. Gensler, *Bonawentura*, s. 98).

25 Przedstawiając motywy napisania życiorysu św. Franciszka, stwierdza, że – obok wypełniania postanowień kapituły – powodowała nim „cześć, którą, jak sądzę, żywię wobec świętego Ojca. Przecież dzięki jego wstawiennictwu i zasługom zostałem wyrwany z objęć śmierci jeszcze w dziecięcym wieku, jak to świeżo zachowuję w pamięci [...]. To jest właśnie główna przyczyna podjęcia się tej pracy, abym ją, który wiem, że dzięki niemu Bóg zachował moje życie ciała i duszy, i który sam doświadczyłem na sobie jego mocy, uznał cnoty jego życia” (Bonawentura, *Życiorys większy św. Franciszka z Asyżu*, s. 238). Wydarzenie to wzbogacał o kolejne szczegóły zrelacjonował także w drugim życiorysie Poverella swojego autorstwa: „Gdy byłem dzieckiem, zostałem wyrwany z objęć śmierci i w pełni przywrócony do życia, gdy matka złożyła ślub za mnie ciężko chorego, prosząc o wstawiennictwo świętego Ojca Franciszka” (Bonawentura, *Życiorys mniejszy św. Franciszka z Asyżu*, s. 360).

26 „Ich zasługi są bez wątpienia znaczne, a wielcy scholastycy, którzy przyjdą po nich, zawdzięczają im więcej, niż się zwykle uważa” (F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 148).

27 Wstępując do zakonu, przybrał imię Bonawentura, wcześniej nazywał się identycznie jak ojciec – Jan Fidanza. Na chrzcie otrzymał zatem imię Jan, zaś według innych

przed czy po pojawieniu się na paryskim uniwersytecie?²⁸ Definitywne rozstrzygnięcie tej kwestii leży poza zasięgiem tematu niniejszej pracy, przejdźmy zatem do opisanie przebiegu uniwersyteckiej kariery Doktora Serafickiego. Kurs sztuk wyzwolonych rozpoczął w 1236 roku. Ukończył go w 1243 roku i rozpoczął studia teologiczne pod kierunkiem Aleksandra z Hales. Po przewidzianym przez statuty uniwersytetu okresie pięciu lat w 1248 roku uzyskał tytuł bakałarza biblijnego. W latach 1250–1252 pracował nad *Commentaria in libros Sententiarum* (Komentarz do „Sentencji” Piotra Lombarda)²⁹. W 1253 roku, spełniając wymóg ukończenia 35 lat, poddał się egzaminowi *licentia docendi*, prezentując pracę *Quaestiones disputatae de scientia Christi* (O wiedzy Chrystusa). Osiągnąwszy najwyższy stopień uniwersytecki, został mistrzem regentem Studium Franciszkańskiego w Paryżu, gdzie nauczał do momentu wyboru na ministra generalnego. Podczas czteroletniego piastowania stanowiska mistrza, które oficjalnie zostało mu przyznane w wyniku opozycji mistrzów paryskich wywodzących się z kleru świeckiego dopiero 12 sierpnia 1257 roku, stworzył między innymi traktat teologiczny *De reductione artium ad theologiam* (O sprowadzeniu sztuk do teologii). Bonawentura w swoich pismach z czasów uniwersyteckich ukazał „naukę całkowicie jednorodną”³⁰, dostarczając średniowieczu wielką syntezę myśli.

2 lutego 1257 roku obradująca w Rzymie kapituła generalna Zakonu Braci Mniejszych wybrała Bonawenturę na następcę św. Franciszka z Asyżu. Zastąpił na tym stanowisku Jana z Parmy, który sam miał zaproponować kandydaturę Doktora Serafickiego. O wyborze Bonawentura dowiedział się w Paryżu podczas tworzenia *Breviloquium*, czyli syntetycznego przedstawienia komentarza do Sentencji. Odtąd Bonawentura w mniejszym stopniu miał zajmować się syntezą teoretyczną, a bardziej syntezą

źródło: Jan Piotr (M. Schlosser, *Bonaventure: life and works*, s. 9). Natomiast imię Bonawentura wzięło się, według podań, od pierwszych dwóch słów św. Franciszka z Asyżu wypowiedzianych na widok młodego Jana Piotra, którego przedstawili mu zatroskani o jego zdrowie rodzice. Biedaczyna z Asyżu miał wówczas powiedzieć „buona ventura” (dobra nowina) (A. Sparty, *Dzieje filozofii starożytności chrześcijańskiej i średniowiecza*, s. 58).

28 Constanzo Cargnoni, *Życie i chronologia Bonawentury z Bagnoregio*, tłum. Emil Kumka, s. CXXVIII.

29 „Jest to najwybitniejszy spośród wszystkich komentarzy do Sentencji” (S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 602). Bonawentura poprzez to dzieło daje świadectwo, że wśród ówczesnych myślicieli Uniwersytetu Paryskiego przejawia największą znajomość nowej literatury filozoficznej (P. Anzulewicz, *Święty Bonawentura „intelektualista zaangażowany”*, s. 78).

30 F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 172.

praktyczną, gdyż został najwyższym przełożonym zakonu liczącego blisko 30 tysięcy braci, zakonu mierzącego się wówczas z kryzysem tożsamości i wewnętrznymi rozłamami. Jak zauważają historycy, od czasów św. Franciszka nikt lepiej nie nadawał się do spełnienia tego zadania jak właśnie on³¹, mistrz precyzyjnego wyrażania franciszkańskiej tożsamości i mistrz przeprowadzania dokładnych syntez: teoretycznych i strukturalno-organizacyjnych.

Praca Bonawentury na uniwersytecie została przerwana. Steenberghen kwituje ten fakt zdaniem: „Jego kariera profesorska trwała bardzo krótko, nie mógł więc pokazać wszystkiego, co potrafi, nawet w teologii”³². Niemniej w okresie sprawowania najwyższej władzy w zakonie nadal tworzył intelektualne dzieła, pokazał, na co go stać, tylko że w dziedzinie ascetyczno-mistycznej. Wśród licznych traktatów napisanych w latach 1257–1260 na szczególne wyróżnienie zasługuje dzieło *Itinerarium mentis in Deum* (*Droga duszy do Boga*) – swoista summa mistyczna średniowiecza, ukazująca filozofię mistycznego doświadczenia³³. Napisana dokładnie w 1259 roku na Alwerni stanowi, obok wpływu wywołanego przez cudowne uzdrowienie w dzieciństwie, świadectwo bezpośredniego oddziaływania św. Franciszka z Asyżu na intelekt Doktora Serafickiego³⁴, a data ta bywa interpretowana jako intelektualny przełom w jego twórczości³⁵.

Od momentu pełnienia prominentnych funkcji w zakonie Bonawentura bynajmniej nie zrywa całkowicie kontaktów z Uniwersytetem Paryskim,

31 Rosalind B. Brooke, *Early Franciscan Government*, s. 255.

32 F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 233.

33 R. C. Petry, *Late Medieval Mysticism*, s. 127.

34 Dwuletnie doświadczenia na trudnym stanowisku ministra generalnego doprowadziły Bonawenturę do stanu, najdelikatniej mówiąc, utraty wewnętrznego pokoju. Próbuąc go odzyskać, udaje się właśnie na Alwernię i na początku *Itinerarium* relacjonuje: „kiedy byłem (ze wszech miar niegodnym) siódmym generałem zakonu po śmierci błogosławionego ojca Franciszka, za jego przykładem poszukiwałem pokoju, do którego gorąco wzdychałem. Za Boskim natchnieniem, mniej więcej w czasie obchodzenia rocznicy śmierci błogosławionego, wiedziony tęsknotą za pokojem ducha, udałem się na górę Alwernię jako na miejsce wytchnienia. Przebywając tam, rozważałem niektóre sposoby wznoszenia się naszego ducha ku Bogu. Między innymi przyszło mi na myśl owo cudowne zdarzenie, które tutaj właśnie przytrafiło się błogosławionemu Franciszkowi, mianowicie widzenie skrzydlatego serafina, który przypominał Ukrzyżowanego. Gdy to rozważałem, nagle uświadomiłem sobie, że widzenie przedstawiało kontemplacyjny zachwyt naszego ojca oraz wskazywało drogę, która do niego prowadzi” (Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, s. 16).

35 Zob. R. Woźniak, *Przełom w teologii św. Bonawentury z Bagnoregio i jego teologiczno-pastoralne konsekwencje w perspektywie współczesności*, s. 61–64. J. Ratzinger, *Świętego Bonawentury teologia historii*, s. 24.

lecz nadal śledzi dokonujący się na nim rozwój idei, a nawet w ostatnich latach swojego życia bierze czynny udział w sporach doktrynalnych. Jego interwencje składają się przede wszystkim na szereg konferencji (*Collationes*), które wygłosił w paryskim konwencie franciszkańskim: w 1267 roku *De decem praeceptis* (*O dziesięciu przykazaniach*), w 1268 roku *De donis Spiritus sancti* (*O darach Ducha Świętego*) i w 1273 roku *In Hexaëmeron sive illuminationes ecclesiae*. Ostatnich konferencji nie dokończył (podobnie jak *Breviloquium*, w którym nie opisał eschatologii), gdyż padł na niego kolejny wybór – tym razem papież Grzegorz X bullą *A nostrae praemotionis* z dnia 28 maja 1273 roku mianował go kardynałem oraz biskupem Albano. Bonawenturze wcześniej, w 1265 roku za pontyfikatu Klemensa IV, gdy próbowano go mianować arcybiskupem Yorku³⁶, udało się skutecznie uniknąć objęcia stanowisk kościelnych, niemniej teraz, powodowany dobrem zakonu, przyjął nominację. Zlecone mu zostało przygotowanie Soboru w Lyonie, na którym między innymi miała być dyskutowana pozycja zakonów w Kościele.

Bonawentura otrzymał insygnia kardynalskie w zamku Croce di Fagna w Mugello nieopodal Florencji i następnie wyruszył z papieżem do Lyonu przygotować obrady soborowe. Przewodniczył pracom kapituły, opracowując tezy do soborowych dyskusji, oraz dbał o duchowy aspekt wydarzenia, głosząc kazania przed papieżem i całą kurią. Podczas obrad II Soboru Lyonńskiego, który uroczystie rozpoczął się 7 maja 1274 roku, obok zaszczytnej funkcji pobierania dziesięciny od biskupów na organizację krucjaty, wstąpił się obroną egzystencji zakonu franciszkanów przed silną opcją w Kościele, która chciała jego kasacji, oraz wniósł ogromny wkład w przypieczętowaną 28 czerwca unię z Kościołem Greckim. Jeszcze wcześniej, w trakcie trwania obrad soborowych, 19 maja oddał stery nad zakonem Hieronimowi z Ascoli, którego kapituła generalna zgromadzona w Lyonie wybrała na ministra generalnego. Bonawentura skończył swój

36 Bulla nominacyjna argumentowała ten wybór następująco: „Zauważając w tobie rygorizm wiary, świętość życia, czystość zachowań, wybitną wiedzę, uważną rozważę i nienaganną powagę, i ponieważ tak długo i w sposób tak bardzo godny pochwały zarządzałeś twoim Zakonem [...], i z pomocą łaski Bożej byłeś zawsze łagodny dla innych i stałeś się ujmujący prawie dla wszystkich i wszędzie” (cyt. za: Constanzo Cargnoni, *Życie i chronologia Bonawentury z Bagnoregio*, tłum. Emil Kumka, s. CXL). Te peany na cześć Bonawentury możemy zestawzić z nieprzychylnymi opiniami na jego temat. Zbiór podstawowych negatywnych opinii o nauce i osobie Doktora Serafickiego, pochodzących zarówno z jego czasów, jak i czasów nam współczesnych, znajdziemy w: J. Freyer, „*Legenda*” *Bonawentury...*, s. 342.

życie naznaczony trudami pracy i chorobą 15 lipca 1274 roku³⁷. Został kanonizowany przez Sykstusa IV 14 kwietnia 1482 roku bullą *Superna caelestis patria*, następnie przez Sykstusa V 14 marca 1588 roku bullą *Triumphantis Ierusalem* został zaliczony w grono doktorów kościoła³⁸.

Jakim myślicielem był Bonawentura? Kevin Hughes zauważa, że od czasów Gilsona główną cechą, jaką przypisywano intelektowi Doktora Serafickiego, była zdolność do dokonywania syntezy³⁹. Przejawiała się ona przede wszystkim w jego dziełach z okresu uniwersyteckiego i późniejszego. Wystarczy spojrzeć na jego *Commentaria in libros Sententiarum*, *De reductione artium ad theologiam*, *Breviloquium*, *Itinerarium mentis in Deum* czy spoglądając na szczyt jego zdolności syntezy, czyli *Collationes in Hexaëmeron*⁴⁰. Bonawentura swoim integrującym umysłem

37 Kronikarz soboru, wspominając zmarłego, stwierdza, że był: „człowiekiem wybitnej wiedzy i wymowy. Człowiekiem wyróżniającym się świętością, życiem, zachowaniem i obyczajami; dobry, uprzejmy, pobożny i miłosierny, pełen cnót, kochany przez Boga i ludzi [...]. Bóg faktycznie dał mu taką łaskę, że ktokolwiek go widział, od razu w sercu był skłonny go miłować” (cyt. za: Constanzo Cargnoni, *Życie i chronologia Bonawentury z Bagnoregio*, tłum. Emil Kumka, s. CXLIII).

38 Tytuł „doktor kościoła” oficjalnie Kościół przyznawał od XVI w. Wcześniej zwyczajowo wyróżniano teologów z kościelnego Wschodu i Zachodu, którzy przyczynili się w znacznej mierze do rozwoju doktryny chrześcijańskiej i określano ich mianem „Ojców Kościoła”. Na Zachodzie byli to: Ambroży, Augustyn, Hieronim i Grzegorz Wielki, zaś na Wschodzie: Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu i Jan Chryzostom. Sytuacja zwyczajowa ulega następnie normalizacji, począwszy od XIII w. Najpierw papież Bonifacy VIII w 1295 r. ustanawia oficjalne święta dla czterech zachodnich doktorów, zaś papież Pius V w 1568 r. ustanawia święta wspomnienia dla doktorów wschodnich, dodając do nich jeszcze Atanazego Wielkiego. Również ten papież, tyle że rok wcześniej, wydał bullę *Mirabilis Deus* przyznającą Tomaszowi z Akwinu tytuł piątego Doktora Kościoła Zachodniego. Było to wydarzenie bez precedensu, gdyż po raz pierwszy w historii Kościoła przyznano ten tytuł teologowi nie pochodzącemu z okresu pierwszych wieków chrześcijaństwa. Następnie papież Sykstus V ustanowił Bonawenturę szóstym Doktorem Kościoła Zachodniego i dziesiątym obu Kościołów (R. Groń, *Fenomen doktora Kościoła w historycznym rozwoju*, s. 54–55). Niemniej warto zaznaczyć, że już Sykstus IV bullą kanonizacyjną Bonawentury z 1582 r. zaliczył go w zaszczytny poczet doktorów kościoła, zaś Sykstus V jedynie uroczystość to potwierdził, chcąc podkreślić, że Bonawentura jest równy Tomaszowi z Akwinu (A. Horowski, *Św. Bonawentura z Bagnoregio, doktor Kościoła, i jego Konferencje o sześciu dniach stworzenia*, s. 8). Na marginesie dodajmy, że Pius V był dominikaninem, zaś Sykstus IV i Sykstus V byli franciszkanami.

39 K. Hughes, *St. Bonaventure's Collationes in Hexaëmeron...*, s. 107.

40 „Rozporządza wielką zdolnością do syntezy, tworząc z każdego problemu szczegółowego element wizji całości, a czyni to w taki sposób, że studiując dany problem, dochodzi się nieuchronnie do punktu centralnego, gdzie wszystko się wyjaśnia” (J. Guy Bougerol, *Św. Bonawentura: wiedza i wiara*, s. 264).

pragnął stworzyć taką syntezę, w której znalazłyby miejsce wszystkie filozoficzne i teologiczne wartości, jakich doświadczał⁴¹. Przede wszystkim w oryginalny sposób połączył symbolizm i scholastykę. Nie wyrzekając się rygoru scholastycznej metody, wplótł w nią całe bogactwo symbolicznych obrazów, aby jego nauka wskazywała czytelnikowi drogę do Boga⁴². Opisując daną dziedzinę, ukazuje ją jako etap procesu albo cały proces prowadzący człowieka po określonej liczbie szczebli do samej kontemplacji Stwórcy. Dokonując tego, najczęściej wykorzystuje schemat trójdzielny⁴³.

Także w przestrzeni pozanaukowej wykorzystał talent do syntezy. Jako minister generalny franciszkanów zebrał w jedną całość rozproszone tendencje rodzące się w zbyt szybko rozwijającej się organizacji. Potrafił przedstawić w *Constitutiones Narbonenses* (Konstytucje Generalne z Narbony) z 1260 roku legislacyjną syntezę prawodawstwa zakonnego, do tej pory składającej się z niepowiązanych ze sobą tematycznie fragmentarycznych wypowiedzi Kościoła i kapituł zakonnych. Dostarczył zakonowi dwa życiorysy św. Franciszka z Asyżu zawierające syntezę jego życia, w której mógł się odnaleźć każdy w miarę trzymający się reguły zakonnej brat mniejszy. Jako kardynał i wręcz prawa ręka papieża na II Soborze Lyonńskim doprowadził do syntezy Kościoła Zachodniego z Kościołem Greckim. Można stwierdzić, że dokonywanie syntezy, to integralna cecha jego myślenia: teoretycznego i praktycznego⁴⁴. Zdolność niezmiernie ważna, gdyż także w *Hexaëmeronie* zaprezentuje swoistą syntezę wiedzy o cnocie.

Ralph McInerney zauważa, że Bonawentura, Kartezjusz i Kant byli chrześcijanami. Niemniej tylko w przypadku tego pierwszego wiara ożywiała i animowała jego filozofię⁴⁵. Nie da się odseparować rozumu Doktora Serafickiego od wiary chrześcijańskiej i jej szczególnego zabarwienia w postaci franciszkanizmu. Joseph Ratzinger pisze o „nowym duchowym nastawieniu”⁴⁶ pod wpływem osoby Biedaczyny z Asyżu, inni dostrzegają

41 I. Delio, *Theology, spirituality and Christ the center of Bonaventure's synthesis*, s. 364.

42 I. Delio, *Theology, spirituality and Christ the center of Bonaventure's synthesis*, s. 367.

43 M. Gensler, *Bonawentura wprowadzenie*, s. 102.

44 Warto pamiętać, że syntetyczny sposób myślenia charakteryzował całą myśl patrystyczną i średniowieczną (B. J. Van der Walt, *Man, the tension-ridden bridge between...*, s. 158). Fakt ten tym bardziej potwierdza wyjątkową zdolność Bonawentury, gdyż wyróżnił się nią na tle innych syntetyzujących autorów.

45 R. McInerney, *The Contemporary Significance...*, s. 11.

46 J. Ratzinger, *Świętego Bonawentury teologia historii*, s. 24.

„paralelizm”⁴⁷ pomiędzy życiem Franciszka a nauczaniem Bonawentury. Napotkać można nawet takie twierdzenie: „celem głównym Bonawentury, jako teologa, było włączenie filozofii arystotelesowskiej do chrześcijańskiej wizji świata, która w jego przypadku kształtowana była przez poglądy Franciszka z Asyżu”⁴⁸. Spoglądając na te i inne wypowiedzi, można sformułować następujący wniosek: to nie Platon czy Augustyn byli głównymi inspiratorami Bonawentury jako naukowca, lecz – jak sam o sobie mówił Franciszek – „człowiek prosty”⁴⁹ i niewykształcony. Dobitnie to widać w najdojrzałszym dziele Bonawentury – *Hexaëmeronie*, gdzie obok wielkich intelektualnych sław świata zachodniego wymieniany i cytowany jest właśnie św. Franciszek.

Steenberghen uważa, że Bonawentury „ekspresja literacka jest klarowna i elegancka zarazem (mimo nużącego na dłuższą metę powtarzania pewnych zabiegów, na przykład trójkowego podziału zdania)”⁵⁰. Trudno nie przyznać mu racji, dodatkowo zważając na fakt, że Bonawentura w swoich pismach za pomocą licznych obrazów, podziałów, zestawień, klasyfikacji dokonywanych na małej przestrzeni treściowej mocno testuje zdolność czytelnika do abstrakcyjnego myślenia⁵¹. Następna trudność w recepcji jego dzieł wynika z faktu, że nie powtarza już raz wyrażonych poglądów. Doktor Seraficki, wyjaśniewszy w swoich pismach określoną koncepcję, nie powraca do niej ponownie, przywołując jedynie wyniki swoich przemyśleń. Tak jest przykładowo z omawianą w tej pracy cnotą. Bonawentura swoje podstawowe rozważania na temat cnoty umieścił

47 G. B. Błoch, *Historia filozofii franciszkańskiej*, s. 59.

48 R. Palacz, *Człowiek, jego pochodzenie, miejsce w świecie, jego cele i zadania*, s. 361.

49 Franciszek z Asyżu, *Testament*, s. 217.

50 F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 132. W innym miejscu swojego dzieła dodatkowo stwierdza: „Pisma Doktora Serafickiego pokazują, że był on myślicielem obdarzonym wyjątkowymi darami; jego intelekt jest równocześnie jasny i przenikliwy, jego dialektyka jest metodyczna i precyzyjna, jego styl jest klarowny i dźwięczny” (F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 233).

51 Hans Urs von Balthasar zauważa dodatkowo, że tworzonym przez Bonawenturę „piramidom pojęciowym, przygotowującym o zawrót głowy, często brakuje ostatecznej konieczności, tzn. nie dają sobie rady z pełnią i często dzieje się tak, że nawet niższy stopień od razu prowadzi do stopnia najwyższego, który nie może być prześcigniony przez żaden inny stopień”. Przykładem ilustrującym powyższy opis, według Balthasara, jest właśnie *Hexaëmeron*, dzieło, którego Bonawentura nie ukończył, ale mimo to zasadniczo zdążył wyrazić w nim wszystko, co istotne (H. U. von Balthasar, *Estetyka teologiczna*, s. 265).

w księdze III *Komentarza do „Sentencji” Piotra Lombarda*⁵², następnie w formie skróconej znalazły się w *Breviloquium*, zaś w *Hexaëmeronie* nie prezentuje ich ponownie. Dodać należy jeszcze opinię Roberta Prentice’a, który zaznaczając, iż Bonawentura nie był najbardziej przenikliwym umysłem swojej epoki, jednocześnie stwierdził, że żaden ze znanych scholastyków nie może się z nim równać pod względem wyobraźni czy niepowtarzalnego uroku jego pism. Posiadał artystyczną duszę z nieuleczalną skłonnością do zajmowania się pięknem⁵³.

Jakim filozofem był Bonawentura? Przyglądając się licznym badaniom zapoczątkowanym w 1877 roku erygowaniem Kolegium św. Bonawentury w Quaracchi oraz od opublikowania 4 sierpnia 1879 przez Leona XIII encykliki *Aeterni Patris*, można przeformułować to pytanie następująco: czy Bonawentura w ogóle był filozofem? Wszak, jak zauważył Steenberghen, Doktor Seraficki „nigdy nie skierował się ku badaniom filozoficznym uprawianym dla nich samych”⁵⁴ oraz w konsekwencji nie pozostawił po sobie żadnego dzieła typowo filozoficznego⁵⁵. Z drugiej strony, przyglądając się jego twórczości, możemy dostrzec, że na temat samej filozofii miał mimo wszystko dużo do powiedzenia⁵⁶, a wśród scholastycznych autorów przejawiał największe zainteresowanie kwestią podziału filozofii⁵⁷.

Pierwszy wspomnianymi zagadnieniami dotyczącymi oceny Bonawenturiańskiego stanowiska wobec filozofii zajął się Jules d’Albi w wydanym w 1923 roku dziele *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267–1277*, zwracając uwagę na antyarystotelesowskie i antytomistyczne elementy myśli Doktora Serafickiego. Jednak rozgłos sprawie nadał Étienne Gilson

52 Zwięzłą analizę poglądów Bonawentury dotyczących cnoty znajdujących się w *Komentarzu* możemy znaleźć w: S. Vecchio, *Cnoty Kardynalne*, [w:] *Słownik Bonawenturiański*, s. 95 oraz w: Ch. M. Cullen, *Bonaventure*, s. 96–99.

53 R. P. Prentice, *The psychology of love according to st. Bonaventure*, s. 11. Na polu teologicznym dostrzegł to także Balthasar, stwierdzając w swojej monumentalnej *Estetyce teologicznej*, że „wśród wielkich scholastyków Bonawentura jest tym, który w swej teologii pozostawił najwięcej miejsca dla piękna. Jest tak nie dlatego, że najczęściej o nim mówił, ale dlatego, że jasno wyraża wewnętrzne doświadczenie, a czyni to osobliwie, używając nowych pojęć” (H. U. von Balthasar, *Estetyka teologiczna*, s. 259).

54 F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 233.

55 F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 180. Nawet jego dzieło, w którym porusza najszerszy zakres zagadnień filozoficznych, czyli *Komentarz do „Sentencji”*, samo w sobie jest tekstem teologicznym (Ch. M. Cullen, *Bonaventure’s philosophical method*, s. 121).

56 Ch. M. Cullen, *Bonaventure’s philosophical method*, s. 137.

57 L. Mauro, *Filozofia*, [w:] *Słownik Bonawenturiański*, s. 283.

w opublikowanej rok później *La philosophie de Saint Bonaventure*, w której przedstawił tzw. „problem bonawenturiański”⁵⁸, nazywany także „kwestią bonawenturiańską”, jak określana będzie problematyka dotycząca stosunku Bonawentury do filozofii. Próby rozwiązania tej kwestii całkowicie zdominowały debatę filozoficzną nad twórczością Doktora Serafickiego⁵⁹. Głównymi jej stronami byli Gilson i Steenberghen⁶⁰. Pierwszy postawił tezę, że Bonawentura radykalnie opowiadał się przeciwko Arystotelesowi na rzecz Augustyna, co szczególnie stało się widoczne w *Hexaëmeronie*. Doktrynę filozoficzną mistrza franciszkańskiego nazwał „metafizyką mistyki chrześcijańskiej” oraz „filozofią franciszkańską”.

Natomiast według Steenberghena „problem bonawenturiański” nie polegał na diagnozie, jaką przedstawił Gilson. Doktor Seraficki nie chciał przekształcić filozofii naturalnej w filozofię franciszkańską, nie chciał na siłę oblekać w habit franciszkański Arystotelesa. Nie tworzył owej „filozofii franciszkańskiej” ani „metafizyki mistyki franciszkańskiej”. Bonawentura pragnął zbudować syntezę teologiczną i „położyć nacisk na duchową orientację studiów teologicznych, aby były one dla jego współbraci wprowadzeniem do życia kontemplacyjnego według ducha Poverella”⁶¹. Bonawentura marzył o jedności wiedzy ukazanej w teologii i konceptualizował swój ideał w dziełach *Itinerarium mentis in Deum* oraz *De reductione artium ad theologiam* i ostatecznie w *Hexaëmeronie*.

Dokonał tego powodowany pragnieniem ocalenia augustiańskiego ideału mądrości chrześcijańskiej, który w czasach Doktora Serafickiego uległ niejako „przeterminowaniu” (przedawnieniu). Działał skutecznie przez setki lat chrześcijaństwa, jednak ono samo, jak i rzeczywistość, uległy rozwojowi. Za małe ubrania nie są złymi ubraniami. Odrzucane są nie dlatego, że posiadają defekt, lecz dlatego, że nie ogarniają adekwatnie swoją powierzchnią nosiciela w istotnych dla niego miejscach. Chrześcijaństwo

58 É. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, s. 65–86.

59 L. Mauro, *Filozofia*, [w:] *Słownik Bonawenturiański*, s. 279.

60 Godny odnotowania jest tutaj artykuł Roberta Rocha, który dokładnie analizuje poglądy Gilsona, Steenberghena oraz próbującego pogodzić ich stanowiska Patryka Roberta. Ogniskuje on wszystkie składające się na to zagadnienie problemy wokół trzech pytań: Jaka jest natura bonawenturiańskiej filozofii? Jaki jest jego stosunek do Arystotelesa i arystotelizmu? Jaka była prawdziwa przyczyna awerrozizmu i jego kontrowersji? (R. Roch, *The Philosophy of St. Bonaventure – a controversy*, s. 209–226). Natomiast przegląd pozostałych autorów zajmujących swoje stanowiska wobec problematyki filozofii św. Bonawentury możemy znaleźć w J. Łopat, *Współczesne interpretacje poznania Boga według św. Bonawentury*, s. 13–17.

61 F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 174.

w XIII wieku wyrosło z rozwiązań ustalonych przez Doktora Łaski. Augustyn na płaszczyźnie życia intelektualnego uwzględniał osiągnięcia wiedzy świeckiej i oddawał je na służbę mądrości chrześcijańskiej. *Sacra pagina* i *sacra doctrina* zasilane tą ideą skutecznie podporządkowywały sobie sztuki wyzwolone. Niemniej wraz z pojawianiem się w XII wieku nieznanych wcześniej dyscyplin filozoficznych: metafizyki, etyki, filozofii przyrody, nastąpiło zachwianie równowagi. Nowe nauki zasilane nowo odkrytymi pismami starożytnej Grecji zaczęły odczuwać ideał mądrości chrześcijańskiej zaproponowany przez Augustyna już nie jako spajającą we wspólną całość tkaninę, lecz jako ograniczający gorset.

Dyscyplinarne interwencje hierarchów kościelnych nie były w stanie połatać pękającej w szwach doktryny augustiańskiej. Rozwijająca się filozofia groziła teologii konkurencyjną mądrością, opartą nie na wynikającym z Pisma Świętego Objawieniu, lecz na racjonalistycznych i naturalistycznych podstawach. Myśli chrześcijańskiej groziło rozdarcie, niebezpieczny dualizm, schizma intelektualna. Steenberghen uważał, że Bonawentura bardzo wcześnie dostrzegł to zagrożenie. Pragnął mu zapobiec poprzez ukazanie organicznej jedności mądrości chrześcijańskiej⁶². Uważał, że nie należy wyrzucać zbyt ciasnych, jak na czasy XIII wieku, idei św. Augustyna, lecz można je odpowiednio zmodyfikować, tak aby pomieściły nowo nabyte zdobycze wiedzy świeckiej. Klucz do zrozumienia Bonawentury okazał się następujący: „dostrzegł on, że trzeba za wszelką cenę utrzymać ideał augustyński – lub raczej ideał chrześcijański – jednej, jedynej wiedzy, zaszczipionej przez wiarę na wiedzy Bożej, uwzględniając jednak postęp kulturowy, jaki dokonał się od czasów św. Augustyna”⁶³. Steenberghen dalej zauważa, że niedostatecznie zwracano uwagę na postęp, jaki Bonawentura dokonał w porównaniu z Doktorem Łaski. Nie był on trzy-nastowieczną kopią wybitnego myśliciela z VI wieku, lecz oryginalnym i samodzielnym kontynuatorem jego wizji chrześcijaństwa. Doktor Seraficki „określił złożoną strukturę wewnętrzną mądrości chrześcijańskiej, dostarczając w ten sposób zasad do rozwiązania najdelikatniejszego problemu intelektualnego XIII wieku”⁶⁴.

W swoich dziełach na różne sposoby pragnął ukazać swoją syntezę teologiczną. W *De reductione artium ad theologiam* ukazał organiczną

62 „Wydaje się, że doktrynalną misją św. Bonawentury było uwydatnienie organicznej jedności wiedzy chrześcijańskiej w chwili, gdy nasilająca się emancypacja wydziału *artium* poważnie zagrażała zerwaniem związków między rozumem a wiarą” (F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 231).

63 F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 177.

64 F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 177.

jedność mądrości chrześcijańskiej. Przedstawił sposób, w jaki każdy rodzaj wiedzy służy poznaniu Pisma. Boska mądrość przejawia się w każdym poznaniu: niewyraźnie w naukach ścisłych, zaś wyraźnie w Biblii. Filozofia jest tutaj przedstawiona jako etap prowadzący do nauki świętej. Z kolei *Itinerarium mentis in Deum* będące dziełem z pogranicza teologii mistycznej przedstawia, w jaki sposób zdobywanie każdego rodzaju wiedzy naprowadza człowieka na kontemplację. Tutaj z kolei ukazana jest pozanaukowa właściwość filozofii jako środka prowadzącego do wzniosłych ekstatycznych stanów. „Problem bonawenturiański” przenika także ostatnie wielkie dzieło Doktora Serafickiego, czyli *Hexaëmeron*, w którym Bonawentura przestrzega słuchaczy przed nowym pogaństwem i iluzorycznym powabem mądrości światowej. „W *Collationes in Hexaëmeron* Bonawentura atakuje filozofów chrześcijańskich, którzy przyjmują postawę racjonalistyczną, usiłując zamknąć się w horyzoncie filozofii samowystarczalnej, oddzielonej od wiary i teologii”⁶⁵.

Jak zatem Bonawentura traktuje filozofię? Filozofia dla św. Bonawentury jest działalnością rozumu, za pomocą której poznaje on byty i ich przyczyny w oparciu o to, co on sam może poznać własnymi siłami. Jako dziedzina naukowa zbierająca wyniki takiego poznania jest wcześniejsza wobec teologii i jako taka jest autonomiczna, tak jak autonomiczny jest rozum wobec wiary. Wynika z tego, że w tej kwestii koncepcje filozofii Tomasza i Bonawentury są zatem identyczne⁶⁶. Doktor Seraficki nie potępią zatem autonomii filozofii. Nie można bez popadania w przesadę przypisywać Bonawenturze poglądu, że jakiegokolwiek uprawianie filozofii skazane jest na błądzenie bez pomocy wiary. Filozofia z pewnością błądzi, gdy zajmuje się tematami przekraczającymi jej kompetencje. Natomiast, badając chociażby otaczający człowieka świat, jest kompetentna w swej dziedzinie. Chrześcijanin „dociekania filozoficzne powinien traktować [...] jako etap, a nie jako kres w swojej drodze do mądrości integralnej, a w trudnych zagadnieniach dotyczących tajemnic Boga i jego opatrnościowego działania powinien się wystrzegać, by wniosków filozoficznych nie uznawać za wystarczające i chętnie otwierać swój umysł na wyższe światło wiary”⁶⁷.

65 F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 212.

66 „Różnica między św. Bonawenturą a św. Tomaszem z Akwinu leży nie w pojmowaniu filozofii, lecz w stopniu przemyślenia problemów filozoficznych i wypracowania spójnej syntezy filozoficznej” (E. Zieliński, *Dwie współczesne interpretacje filozofii św. Bonawentury*, s. 14).

67 F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 189.

W *Hexaëmeronie* Bonawentura reaguje na zgubne praktyki Sigera z Brabancji i jego uczniów. Piętnuje filozofię całkowicie oddzieloną od wiary, nieliczącą się z objawieniem, niewspółpracującą z teologią. Filozofia niedążąca do mądrości chrześcijańskiej dąży do dewiacji i niebezpiecznych błędów⁶⁸. Rozum nie może zastąpić Pisma Świętego. Mądrość ludzkich słów nie ma mocy równej mądrości słów Boga. Bonawentura potępia zatem postawę moralną filozofa, a nie filozofię samą w sobie. To człowiek rzucający wyzwanie filozofii wybiera, co może z nią dokonać: czy zatrzymać się na niej, czy uczynić z niej drogę do czegoś większego. „Tym zaś, czego uczy św. Bonawentura, jest chrześcijańskie wykorzystanie filozofii przez filozofów chrześcijańskich. Tym, co on potępia, zwłaszcza w epoce walk z filozofią heterodoksyjną, jest takie korzystanie z filozofii, które nie liczy się zupełnie z regułą wiary”⁶⁹.

Inny jest status filozofii rozumianej jako etap na drodze do mądrości chrześcijańskiej, a inny jest jej status na kolejnym etapie tej drogi, czyli w teologii. Filozofia w pełni autonomiczna, posiadająca swoją naturę i metodę, dopiero na kolejnym szczeblu mądrości staje się *ancilla theologiae*. Traci autonomię, zajmując się opracowywaniem nauki świętej. Kondycja filozofii na obu tych etapach nie jest identyczna. Mocno należy podkreślić, że utrata autonomii następuje dopiero na kolejnym etapie. Należy zauważyć, że na terenie chrześcijaństwa fundamentalnym błędem jest zarówno uprawianie filozofii całkowicie nieuwzględniającej aspektu wiary, jak i czynienie z niej niewolnicy teologii również w obszarze jej własnej domeny. Rozum rozprawiający o sprawach przyrody całkowicie poddany służbie jakiegokolwiek teologii narażony jest jedynie na śmieszność. Pismo Święte nie może zastąpić rozumu. Historia niestety pokazała, że

68 Św. Tomasz z Akwinu proponuje odmienne podejście do rozwiązania problemów piętrzących się w umysłach młodych filozofów zafascynowanych Sigerem. Mianowicie będzie chciał spotkać się na ich terenie, czyli omówić problemy wynikające z arystotelizmu na gruncie filozofii Arystotelesa. Wszak nie wszystkich da się przekonać zewnętrznymi zakazami (biskup Stefan Tempier) czy nawet ojcowskimi upomnieniami wypowiedzianymi z całą mocą protreptycznych technik (Bonawentura). „W tym właśnie miejscu postawa św. Tomasza okazuje się bardziej realistyczna i stosowna aniżeli stanowisko św. Bonawentury” (F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 373). Nawet jeżeli oburzenie Bonawentury na próby uprawiania samodzielnej filozofii w obszarach przysługujących tylko teologii było święte, to nie było tak skuteczne jak rzeczowa dyskusja, z jaką wyszedł do towarzystwa sigerowego Doktor Anielski. Doktor Seraficki próbował ugasić ogień błędów arystotelesowsko-awerroistycznych wodą teologii, zaś Tomasz z Akwinu wodą filozofii – historia pokazała, że ta druga metoda na dłuższą metę okazała się skuteczniejsza.

69 F. Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, s. 191, przypis 46.

nieuprawnione i organiczne niewolnictwo teologiczne rozumu nie tylko jest śmieszne, ale i śmiertelne niebezpieczne.

W pismach Bonawentury znajdujemy filozofię jako *ancilla theologiae*, filozofię całkowicie oddaną sprawom wiary, wszak wszystkie jego dzieła mają charakter teologiczny. Doktor Seraficki nie odrzucił jej, lecz wykorzystał do stworzenia swojej wielkiej syntezy teologicznej⁷⁰. Nie da się zatem ukryć, że u Bonawentury „punkt widzenia teologa zdominował aspekt filozofa”⁷¹. Niemniej możemy go uważać za – jak wyraził się Cullen – teologa filozofującego, czyli kogoś, kto obficie czerpie ze źródeł filozoficznych⁷². Utrzymując się w polu widzenia historii filozofii, pozostaje jedynie ubolewać z tego powodu, że Bonawentura nie pozostawił potomnym żadnego dzieła *stricto* filozoficznego. Można przyjąć, że Bonawentura nie zajmował się filozoficznym opracowaniem koncepcji etycznych Stagiryty, nie napisał komentarza do jego etyki, gdyż uczynili to już inni, w tym jego kolega z ławki uniwersyteckiej – Tomasz z Akwinu⁷³. Przywołując opowieść o ich wzajemnej rywalizacji w ułożeniu hymnu o eucharystii na polecenie papieża Urbana IV⁷⁴, możemy wnioskować, że Doktor Seraficki obciążony obowiązkami ministra generalnego, a następnie kardynała, nie podejmował się działalności filozoficznej mającej na celu skomentowania *Etyki nikomachejskiej*, wykonanej już wystarczająco dobrze przez Tomasza, a może nawet lepiej od jego ewentualnych własnych filozoficznych prób.

1.3. Collationes in Hexaëmeron

Omawiane w tej pracy dzieło Bonawentury zalicza się do gatunku *collatio*. Słowo to oznacza zebranie, podsumowanie. Wypowiedź ta ma zatem

70 F. Marchewka, *Filozoficzne podstawy rozumienia Chrystusa jako Prawdy*, s. 65.

71 J. Guy Bougerol, *Św. Bonawentura: wiedza i wiara*, s. 273.

72 Ch. M. Cullen, *Bonaventure's philosophical method*, s. 121.

73 Wśród najpopularniejszych komentatorów *Etyki nikomachejskiej* wlicza się: „Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu, Idziego z Orleanu, Idziego Rzymianina, Jana Peckhama, Roberta Kilwardby, Siger z Brabancji, Waltera Burleigha, Franciszka Mayronis, Jana Buridana, Geralda Odonisa, Henryka z Cyty, Jana Versora” (J. Korolec, *Postawy, normy i poglądy etyczne*, s. 451–452).

74 Co do legendy o eucharystycznym hymnie, to Bonawentura po wysłuchaniu utworu Doktora Anielskiego, podarł rękopis z hymnem swojego autorstwa, stwierdzając, że nie jest w stanie wymyśleć czegoś lepszego niż jego dominikański konkurent. Nie czuł się na siłach współzawodniczyć z Tomaszem na polu lirycznym, być może taka sama sytuacja miała miejsce na polu filozoficznym (J. Bramorski, *Muzyka w kontekście myśli teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, s. 103).

odnosić się do treści kazania wygłoszonego podczas porannej mszy świętej nazywanego *sermo*. Wieczorna *collatio* nie jest homilią wypowiedzaną do ludu w języku potocznym, lecz raczej konferencją skierowaną do środowiska uniwersyteckiego. Wypełnione jest tematyką religijną, lecz poruszane są w nim również zawile wątki filozoficzne i teologiczne. Wieczorna konferencja niekoniecznie musiała nawiązywać do porannych *sermo*, ale mogła również zachować autonomiczny charakter, co widzimy w przypadku *Hexaëmeronu*. *Collatio* nie posiadało części wstępnej, niemniej konferencje Bonawentury zawierają zagadnienia wprowadzające zapewne dlatego, że nie odwoływały się do porannych kazań.

Pełny tytuł dzieła Bonawentury w wydaniu z Quaracchi brzmi: *Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes Ecclesiae* (*Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła*). Zatem *Collationes in Hexaëmeron* to nie jedyny tytuł ostatnich konferencji wygłoszonych przez Doktora Serafickiego. W związku z tym, że potomni nie posiadali zapisków samego autora, byli zmuszeni wydedukować nazwę na określenie całości zebranych notatek jego słuchaczy. Naliczono aż jedenaście⁷⁵ różnych tytułów oddających krótko treść całego utworu. Aleksander Horowski, tłumacz bonawenturiańskiego dzieła na język polski, wyjaśnia tym faktem przyjęcie również w przekładzie polskim podwójnego tytułu tego dzieła. W opracowaniu niniejszym posługujemy się skróconą jego nazwą: *Hexaëmeron*.

Bonawentura wygłosił swoje konferencje między 9 kwietnia a 28 maja 1273 roku, a więc w okresie od Wielkanocy do Zesłania Ducha Świętego, czyli w ciągu 50 dni. Jak wiemy z poprzedniego paragrafu czas zakończenia wygłaszania *Collationes* pokrywa się z czasem nadania Bonawenturze godności kardynalskiej. Niedokończenie cyklu konferencji jest godne ubolewania szczególnie ze względu na żywo dyskutowaną w tamtych czasach naukę o prorocत्वie, o której niewiele informacji znajdujemy w pozostałych jego pismach, a której w *Hexaëmeronie* Doktor Seraficki planował poświęcić cały dział⁷⁶. Natomiast szczęśliwym dla badacza trafem jest fakt, że zdążył wygłosić konferencje bezpośrednio dotyczące aretologii. Dodatkowo – jak już zostało wspomniane – nie posiadamy *Hexaëmeronu* napisanego przez samego Bonawenturę. Nie zredagował swoich wystąpień, a nawet nie pozostawił po nich żadnych notatek. Zachowały się tylko tzw. *reportationes*, czyli redakcje notatek sporządzonych przez uczniów będących świadkami wygłaszanych konferencji. Słuchacze zdołali zatem

75 A. Horowski, *Św. Bonawentura z Bagnoregio, doktor Kościoła...*, s. 9.

76 M. Schlosser, *Bonaventure: life and works*, s. 53.

zanotować tylko to, co Bonawentura zdążył wygłosić. Na całość dzieła składają się zatem 23 konferencje zaprezentowane najprawdopodobniej w kapitułarzu, refektarzu lub auli wykładowej konwentu franciszkańskiego w Paryżu, gdyż kazania wieczorne niekoniecznie musiały być głoszone w kościele.

Historię edycji omawianego dzieła Pietro Maranesi i Robert Stewart podzielili na dwie fazy. Pierwsza faza rozpoczęła się w 1495 roku, kiedy wydano *Hexaëmeron* wraz z innymi dziełami. Wydanie to nie zawierało tekstu krytycznego, a opierało się jedynie na jednym rękopisie z kodeksu monachijskiego. Był on następnie powielany w latach 1504, 1564, 1588. Faza ta kończy się w roku 1891, kiedy to redaktorzy z Quaracchi wydali dziesięciotomowe *Opera omnia* dzieł Bonawentury, co zapoczątkowało drugą fazę krytycznych studiów nad tekstem *Hexaëmeronu*. Wydanie Quaracchi zawiera rzetelną, dokładną redakcję historyczną. *Hexaëmeron* został umieszczony w tomie V wśród prac teologicznych, co stanowi zmianę w porównaniu np. z wydaniem watykańskim z 1588 roku, w którym był on umieszczony wśród prac egzegetycznych. Redaktorzy Quaracchi porównali tekst *Hexaëmeronu* z siedmiu różnych kodeksów. Ich krytyczne porównanie doprowadziło do odrzucenia manuskryptu z Monachium, który zawierał późniejsze uzupełnienia i wiele fałszywych dodatków, skutecznie usuniętych przez franciszkańskich redaktorów wydania Quaracchi. Jak zauważają Maranesi i Stewart, wydanie to posiada jedną słabość. Brak uwzględnienia kodeksu asyńskiego, najprawdopodobniej najstarszego, o którym wiadano, że istnieje, choć niestety zaginął i nie został w czasach redagowania *Opera omnia* jeszcze odnaleziony⁷⁷.

Nowy rozdział w historii edycji drugiej fazy rozpoczął się w 1934 roku, kiedy Fernando Delorme dokładnie zbadał rękopis ze Sieny. Redaktorom Quaracchi był on znany, niemniej skutek jego wyraźnej odmienności od pozostałych rękopisów, nie został przez nich użyty. Badania Delorme potwierdziły niezależność kodeksu sienneńskiego od redakcji dokonanej w *Opera omnia* z 1891 roku. Uznano, że tekst ze Sieny jest drugą transkrypcją, zaś tekst wydany w Quaracchi pierwszą. Nazwano transkrypcję Delorme *Reportatio A*, zaś transkrypcję z Quaracchi *Reportatio B*. Następnie Jacques-Guy Bougerol w wyniku odzyskania kodeksu z Tours wyraził nadzieję na przedstawienie w przyszłości redakcji jeszcze bardziej wiernej oryginałowi konferencji wygłoszonych przez Bonawenturę. Wysunął zatem potrzebę ponownego wydania *Reportatio B*. Co więcej, wysunął

77 P. Maranesi i R. Stewart, *Bonaventure of Bagnoregio: A transcription...*, s. 47–48.

hipotezę, że zaginiony kodeks z Asyżu można utożsamić z kodeksem z Królewca, który został zapisany w 1874 roku.

Mniej więcej w czasie, gdy Bougerol stawiał swoje hipotezy i dzielił się swoimi nadziejami, w sierpniu 1984 roku w bibliotece znajdującej się w Sankt Petersburgu Guilbert Ouy odkrył serię włoskich rękopisów, które zawierały także kodeks z Asyżu. Przy współpracy ze znawcą manuskryptów Cesarem Cenci dostarczył szereg dowodów na potwierdzenie swojego odkrycia. Kodeks asycki zawierał liczne dzieła Bonawentury, w tym cały *Hexaëmeron*. Maranesi i Stewart, nie podejmując się próby zrealizowania zadania wyznaczonego przez Bougerola, w swoim artykule starali się ukazać, co odkryte kodeksy, a przede wszystkim kodeks z Asyżu, wnoszą nowego do treści *Hexaëmeronu* w zestawieniu z *Reportatio B*. Autorzy, nie wykluczając możliwości, iż późniejsze badania mogą przynieść inne wyniki, doszli do wniosku, że odkrycia w petersburskiej bibliotece nie wprowadzają żadnych istotnych zmian w treści bonawenturiańskiego dzieła⁷⁸. Polski przekład *Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes Ecclesiae*, który stanowi podstawę niniejszych badań, obejmuje zarówno *Reportatio A*, jak i *B*.

Bonawentura wygłaszał konferencje w budynku będącym jednocześnie konwentem braci mniejszych oraz siedzibą studium teologicznego pełnoprawnej katedry, jaką posiadali franciszkanie na Uniwersytecie Paryskim. Odbiorcami jego wystąpień byli zatem przede wszystkim bracia mniejsi, niemniej uczestniczyć mogli w *collationes* także inni studenci. Zakon zarządzany przez Doktora Serafickiego był podzielony na szereg prowincji rozsianych po całej łacińskiej Europie. Każda z prowincji miała prawo wysłać do Sorbony po dwóch studentów, którzy następnie byli przeznaczani do pełnienia funkcji wykładowców w innych szkołach franciszkańskich w Europie. To właśnie franciszkańscy studenci Sorbony stanowili przyszłość zakonu, to oni mieli nauczać filozofii i teologii pozostałych braci, którzy z kolei dzielili się tą wiedzą z ludźmi zebranymi na ich kazaniach. Takie właśnie audytorium było odbiorcą wygłaszanych przez Bonawenturę nauk.

Doktor Seraficki, przemawiając do najwybitniejszych umysłów spośród zarządzanego przez siebie zakonu, doskonale zdawał sobie sprawę, że za ich

78 Uznali, że biorąc pod uwagę nakład pracy potrzebnej do nowego wydania dzieła Bonawentury i pamiętając o jego względnej przydatności do lepszego poznania myśli Doktora Serafickiego, bardziej stosowne wydaje się zrezygnowanie z projektu nowego wydania *Hexaëmeronu* oraz skierowanie wysiłków redakcyjnych na te teksty w świecie franciszkańskim, które pozostają jeszcze nieedytowane (P. Maranesi i R. Stewart, *Bonaventure of Bagnoregio: A transcription...*, s. 57).

pośrednictwem będzie mógł dotrzeć zasadniczo do wszystkich jego członków, a przez nich do całego pozahierarchicznego Kościoła. W *Hexaëmeronie* zatem postanawia rozprawić się z wieloma nieporozumieniami powstałymi zarówno na Uniwersytecie, gdyż jego słowa odbijają się echem w Paryżu, jak i w łonie jego Zakonu. Joseph Ratzinger podkreśla, że w konferencjach z 1273 roku Bonawentura pragnie wywiązać się z zadania, jakie nałożyła na niego kapituła generalna, mianując go ministrem wszystkich braci, a więc z misji pokonania niebezpiecznych tendencji spirytualistycznych⁷⁹ przenikających zakon⁸⁰. Przepowiednie Joachima z Fiore powielane przez franciszkanina Gerarda z Borgo San Donnino sprawiały, że idea franciszkańska radykalizowała się w stronę skrajnej eschatologii (joachimizm) i skrajnego uduchowienia (spirytualizm). Z drugiej strony spora część zakonników z zaciekawieniem spoglądała w kierunku monastycyzmu, próbując złączyć regułę św. Franciszka w stopniu zatracającym całkowicie jej tożsamość. W swoich *Collationes* Doktor Seraficki, manewrując między powstającymi skrajnościami, będzie szukał złotego środka franciszkanizmu, w czym – jak zostanie ukazane – nieocenioną pomoc przyniesie mu *Etyka nikomachejska* Arystotelesa.

Porządkowanie wewnętrznych spraw zakonu nie stanowiło jedyngo tła jego przemówień, przyświecała mu także troska o stan teologii uprawianej w Paryżu. Bonawentura pojawia się teraz na Uniwersytecie „już nie jako ktoś, kto uczestniczy w wewnętrznym sporze naukowym, ale jako ktoś, kto z zewnątrz, od strony wiary, wskazuje nauce jej granice”⁸¹. Przeciwdziała zatem wpływom awerroizmu na teologię, przejawiającym się w rozpowszechnianiu dwóch tez: o wieczności świata i o jedności intelektu. Według awerroistów Bóg nie poznaje tego, co jednostkowe i w konsekwencji nieuzasadniona pozostaje prawda o opatrności oraz ideach stwórczych w Bogu. *Hexaëmeron* jest zatem sygnałem wysłanym do Sigera z Brabancji i jego towarzyszy, aby nie przykładali zbyt wielkiej wagi do pomysłów Arystotelesa skażonych arabskimi wpływami⁸². Można w nim także dostrzec

79 Termin „spirytualizm” i przymiotnik „spirytualistyczny” używane w kontekście franciszkanizmu nie oznaczają jednej z wersji filozoficznego monizmu, według której istnieje tylko substancje duchowe, lecz odnoszą się do poglądów spirytualistów, czyli wewnątrzzakonnej grupy franciszkanów, którzy sprzeciwiając się odstępstwom względem – specyficznym przez nich rozumianej – pierwotnej reguły Zakonu Braci Mniejszych, głosili prymat wartości duchowych nad materialnymi.

80 J. Ratzinger, *Świętego Bonawentury teologia historii*, s. 21.

81 J. Ratzinger, *Świętego Bonawentury teologia historii*, s. 25.

82 John Quinn szczegółowo ukazuje, jak Bonawentura próbuje usprawiedliwić błędne poglądy Arystotelesa, oddzielając je od poglądów Arabów: Awicenny i Awerroesa.

krytykę skierowaną do Rogera Bacona mieszkającego wówczas w Paryżu, dotyczącą zbytniego zainteresowania naukami świeckimi⁸³.

Doktor Seraficki, odpowiadając na wyżej zarysowane problemy, dokonuje w *Hexaëmeronie* „imponującej i żywej syntezy dwóch projektów”⁸⁴. Pierwszy projekt zarysował w dziele *De reductione artium ad theologiam*, zaś drugi w *Itinerarium mentis in Deum*. W *O sprowadzeniu sztuk do teologii* ukazuje drogę teologa prowadzącą od wiedzy do mądrości, natomiast w *Drodze duszy do Boga* przedstawia drogę chrześcijanina, szczególnie franciszkanina, prowadzącą od najprostszych ćwiczeń duchowych do przekraczającej całego człowieka i świat ekstazy pokoju. W *Hexaëmeronie* Bonawentura próbuje połączyć obie te drogi, ukazując swoim świeckim słuchaczom ideał naukowca-chrześcijanina, zaś swojemu franciszkańskiemu audytorium ideał doskonałego zakonnika wyposażonego w kompetentną wiedzę i prawdziwą wiarę. Owo „najdojrzalsze arcydzieło myśli Bonawenturiańskiej”⁸⁵ stanowi próbę przedstawiania filozoficznych i teologicznych podstaw mistycyzmu oraz mistycznych fundamentów wiedzy i wiary.

Nawiązując do powyższego zaprezentowania okoliczności powstania i motywów powodujących Bonawenturę do wygłoszenia takich a nie innych treści w paryskim konwencie franciszkańskim, warto przywołać opinię Kevina Hughesa. Zauważa on, że omawiając *Hexaëmeron* dotychczas zwracano uwagę jedynie na problemy doktrynalne za nim stojące, czyli odnoszące się do trudności związanych z Arystotelesem, Joachimem z Fiore i zakonami żebrzącymi. Hughes natomiast proponuje, aby zająć się nim jako dziełem samym w sobie, zainteresować się jego formą literacką. Okazuje się wówczas, że z punktu widzenia formy literackiej Bonawentura w swoich *Collationes* nie jawi się jedynie jako – jak wyraził się sam Hughes – ostatni polemiczny lew walczący w bitwie pod *Hexaëmeronem* o aktualność syntezy augustyńskiej⁸⁶.

Hughes stawia tezę, że *Hexaëmeron* najlepiej rozumieć jako dzieło protreptyczne (dydaktyczne). Nie będąc jedynie ani dziełem polemicznym,

Według niego Doktor Seraficki znajduje powody ku względnej rehabilitacji Stagiryty, jednak nie znajduje żadnych podstaw do usprawiedliwienia filozofów arabskich (J. F. Quinn, *St. Bonaventure and arabian interpretations of two aristotelean problems*, s. 226–228).

83 A. Horowski, *Św. Bonawentura z Bagnoregio...*, s. 13.

84 A. Horowski, *Św. Bonawentura z Bagnoregio...*, s. 13.

85 C. Cargnoni, *Życie i chronologia Bonawentury z Bagnoregio*, tłum. Emil Kumka, s. CXLII.

86 K. Hughes, *St. Bonaventure's collationes in Hexaëmeron...*, s. 108.

ani tylko sumą teologiczną okazuje się również, a nawet przede wszystkim, dziełem o protreptycznym charakterze, co dotychczas pomijano w próbach jego interpretacji⁸⁷. Czym jest owa protreptyka? Arystoteles odróżnił ją od retoryki, która była sztuką przekonywania na polu polityki, skłaniającą innych do podjęcia określonych decyzji. Protreptyka zaś to sposób perswazyjnego dyskursu, zachęta do zgłębienia pewnej praktyki, sztuki lub umiejętności. Jako gatunek filozoficzny protreptyka jest nawoływaniem do filozoficznego sposobu życia, które wymaga praktykowania cnót, dociekania i kontemplacji. Dyskurs protreptyczny jest skierowany do określonej publiczności, zatem jego celem nie jest bezkontekstowe, czysto racjonalne przedstawienie faktów, ale przekonanie słuchaczy do określonego sposobu życia. Służy on bardziej konwersji słuchaczy niż udowadnianiu prawdy, co bardziej przysługuje traktatowi filozoficznemu czy teologicznemu⁸⁸.

Dzieło protreptyczne – według Marka Jordana, na którego powołuje się Hughes – przedstawia zatem argumenty na rzecz odpowiednich cnót prowadzących do mądrości⁸⁹. Ukazuje wzorcowe nawyki myślowe potrzebne do jej zdobycia. Takim dziełem było *O pocieszeniu filozofii* Boecjusza czy *Didascalicon* Hugona od św. Wiktora. Nowe badania nad filozofią i teologią średniowiecza ukazują, że uczeni nie chcieli tylko ukazać studentom prawdy, ale ich przekształcić, przekonać do pewnej formy życia. Protreptyka ma zatem na celu zachęcić słuchacza do dokonania wyboru określonej formy życia i dostarczyć mu wzorcowych przykładów jej praktykowania; wobec tego Bonawentura w *Hexaëmeronie* mobilizuje swoich słuchaczy, którymi byli w przeważającej większości jego bracia, do postępowania według franciszkańskiej formy życia, nawet w warunkach uniwersyteckich. *Collationes* jawi się wówczas jako pełne pasji wezwanie do zintegrowania studiów i świętości⁹⁰. Hughes zaznacza, że nie przypisuje Doktorowi

87 Główna krytyka spada tutaj szczególnie na Gilsona i Ratzingera. Pierwszy, podkreślając mocno syntetyzujący charakter dzieła Bonawentury, sprawił, że w późniejszych opracowaniach pomijano szczegóły jego koncepcji. Drugi natomiast swoją pracą habilitacyjną sprawił, że *Hexaëmeron* zaczęto pojmować wyłącznie jako traktat o teologii historii, co według Hughesa nie jest ani centralną, ani tym bardziej jedyną tezą ostatniego dzieła Doktora Serafickiego (K. Hughes, *St. Bonaventure's collationes in Hexaëmeron...*, s. 107).

88 K. Hughes, *St. Bonaventure's collationes in Hexaëmeron...*, s. 114.

89 Kazimierzak-Kucharska również to podkreśla, wskazując, że celem nauk protreptycznych było doprowadzenie szerokich kręgów społeczeństwa do życia cnotliwego (A. Kazimierzak-Kucharska, *Elementy życia filozoficznego w monastycyzmie wczesnochrześcijańskim od jego początków do VI w.*, s. 24).

90 K. Hughes, *St. Bonaventure's collationes in Hexaëmeron...*, s. 108.

Serafickiemu motywu napisania nowego *Protrepticus* wzorem Arystotelesa czy nowego *Hortensius* przykładem Cyncerona, lecz że gatunek protreptyczny jest dla niego użyteczny do plastycznego naświetlenia niewyraźnych w inny sposób aspektów franciszkańskiego sposobu życia w warunkach epoki naznaczonej odkryciami dzieł Arystotelesa⁹¹. Jak w teologicznym traktacie *De reductione* Bonawentura sprowadza wszystkie nauki do teologii, tak w *Hexaëmeronie* sprowadza je wszystkie do Chrystusa; dzieło to jest zaproszeniem do poszukiwania zjednoczenia Paryża i Asyżu⁹².

W świetle uwag Hughesa możemy skonstatować, że gdyby Bonawentura roku pańskiego 1273 w konwencie braci mniejszych recytował swoje *Komentarze do „Sentencji” Piotra Lombarda*, zamiast wygłosić pełne protreptycznej mocy *collationes*, nigdy nie osiągnąłby zamierzonego celu i okazałby się raczej pozbawionym realizmu mówcą nieuwzględniającym kontekstu sytuacyjnego. Nie popełniając takich błędów, zwracał się on do franciszkańskich teologów z protreptycznym argumentem na rzecz franciszkańskiej drogi do mądrości, która zawiera i jednocześnie wykracza poza studia filozoficzne i teologiczne⁹³. Natomiast polemika z Sigerem, Baconem⁹⁴ czy Joachimem⁹⁵ wykorzystana jest jedynie do wzmocnienia protreptycznej mocy konferencji, nie stanowiąc ich głównego tematu⁹⁶, przez co argumentacja Bonawentury przeciwko głoszonym przez nich tezom może wydawać się zaledwie emblematyczna⁹⁷. Zauważmy ponadto, że Doktor Seraficki nie wyraża w *Hexaëmeronie* swojego szczególnego poglądu na filozofię, tylko ukazuje jej rolę w drodze duszy do Boga. Pierwsze zanudziłoby studentów, drugie zaś może ich zapalić do

91 K. Hughes, *St. Bonaventure's collationes in Hexaëmeron...*, s. 114–115.

92 K. Hughes, *St. Bonaventure's collationes in Hexaëmeron...*, s. 128.

93 K. Hughes, *St. Bonaventure's collationes in Hexaëmeron...*, s. 117.

94 Bérubé, ukazując konflikt między Bonawenturą a Baconem, w swojej interpretacji zwraca uwagę na zdumiewający agresywny ton Doktora Serafickiego, z jakim zaczyna pierwszą konferencję. Wiedząc, że jego słuchacze składają się także ze zwolenników baconowskich poglądów na teologię, z poczuciem władzy, choć nie wprost, właśnie im przypisuje duchową ślepotę, cielesność i pożądlivość (K. Bérubé, *Redukcja nauki do teologii...*, s. 252).

95 Bonawentura, począwszy od objęcia urzędu ministra generalnego, pragnął określić ideały franciszkańskie w taki sposób, żeby odcinały się od wszelkich związków ze skrajną, lecz błędną nauką Joachima z Fiore, a jednocześnie były cały czas zasilane radykalną i żarliwą wizją św. Franciszka (A. Kijewska, *Soliloquium św. Bonawentury jako przykład ćwiczenia duchowego*, s. 43). *Hexaëmeron* może jawić się jako dzieło w pełni realizujące te zamierzenia Doktora Serafickiego.

96 K. Hughes, *St. Bonaventure's collationes in Hexaëmeron...*, s. 115.

97 L. Sileo, *Kontekst kulturowy XIII wieku a Bonawentura...*, s. CXXIII.

podążania wytyczonymi przez nią szlakami. Bonawentura w *Hexaëmeronie* traktuje filozofię instrumentalnie i jest nią zainteresowany przede wszystkim w jej wymiarze praktycznym⁹⁸. Pragnie przekazać swoim słuchaczom, że „uprawianie filozofii ma służyć duchowej konwersji dokonującej się w duchu ideałów św. Franciszka”⁹⁹

Analizując treść dzieła, nie wolno pominąć aspektu jego kompozycji. Pierwsze trzy konferencje stanowią część wstępną¹⁰⁰, w której Bonawentura wylicza przymioty słuchaczy Słowa Bożego, zamiar jego głoszenia, czyli ukazanie Chrystusa jako centrum wszystkiego oraz wskazuje cel, jaki temu przyświeca: osiągnięcie mądrości i zrozumienia. W konferencji III kreśli dodatkowo całościowy plan swojego dzieła. Wykazuje, że kluczem do zrealizowania wyznaczonego celu, czyli osiągnięcia mądrości, jest przebrnięcie duszy z pomocą Chrystusa przez sześć stopni poznania. Poszczególne szczeble poznania pozwala dostrzec i zrozumieć właśnie Chrystus, wywołując w duszy człowieka określone wizje. Bonawentura nawiązuje tutaj do opisu z Księgi Rodzaju o sześciu dniach stworzenia (Rdz 1, 1–31), który, będąc częścią Bożego Objawienia, traktowany jest przez niego jako znak wymagający interpretacji, wytłumaczenia. Wygłaszając *Hexaëmeron* przyjmuje niejako rolę proroka Daniela, którego zadaniem było wyjaśnianie Bożych znaków danych królowi Nabuchodonozorowi (Dn 2, 1–49). Natomiast misją przyszłego kardynała jest nadanie znaczenia każdemu z owych sześciu dni, w których Bóg stwarzał świat¹⁰¹.

Doktor Seraficki interpretuje zatem kolejne dni jak wizje-etapy: poznania wszczepionego z natury, poznania podniesionego przez wiarę, poznania pouczonego dzięki Pismu Świętemu, poznania wyniesionego dzięki kontemplacji, poznania oświeconego przez prorocstwo, poznania pochłoniętego w Bogu przez porwanie mistyczne oraz ukazuje mądrość jako

98 F. Marchewka, *Filozoficzne podstawy rozumienia Chrystusa jako Prawdy*, s. 67. Doktor Seraficki „podkreślając praktyczny wymiar wszelkich rozważań teoretycznych, napomina uczonych chrześcijańskich, by nie uprawiali filozofii jedynie dla celów teoretycznych, jako samowystarczalnej, niezależnej od teologii dziedziny wiedzy” (F. Marchewka, *Filozoficzne podstawy rozumienia Chrystusa jako Prawdy*, s. 72).

99 A. Kijewska, *Soliloquium św. Bonawentury jako przykład ćwiczenia duchowego*, s. 62.

100 R. Smith uważa, że ów prolog składający się z pierwszych trzech *collatio* stanowi protreptyczną część *Hexaëmeronu*. Dodaje, że jest on świadectwem osiągnięcia przez Doktora Serafickiego mistrzostwa w opanowaniu sztuki wygłaszania protreptycznych prologów (R. B. Smith, *Aquinas, Bonaventure, and the scholastic culture of medieval Paris*, s. 411).

101 R. B. Smith, *Aquinas, Bonaventure, and the scholastic culture of medieval Paris*, s. 408.

siódmy stopień wizji uszczęśliwiającej, która jest wiedzą błogosławionych. Stopień pierwszy odpowiada wiedzy filozoficznej, kolejne dwa wiedzy teologicznej, stopnie czwarty i piąty to wiedza darmowa (włana przez Boga), następny stopień to wiedza chwalebna. Bonawentura zdołał wygłosić konferencje opisujące pierwsze cztery stopnie poznania przed otrzymaniem informacji o nominacji kardynalskiej¹⁰².

Bonawenturiańskie wieczorne *collatio*, które znamy zaledwie z notatek jego słuchaczy, wypowiedziane w przeważającej większości do członków Zakonu Braci Mniejszych jednocześnie będących studentami Uniwersytetu Paryskiego są przede wszystkim skierowanym do nich protreptycznym przesłaniem. Doktor Seraficki, pomijając zawiłe, teoretyczne zagadnienia dotyczące natury samej filozofii, które jego słuchacze wyczerpująco poznali już na innych wykładach w trakcie swoich studiów, prezentuje w swoich konferencjach praktyczne aspekty filozofii moralnej. Nie tyle tłumaczy, czym jest cnota, czego dokonał już w *Komentarzu do „Sentencji”*, ile, ukazując jej niezbędność na drodze do osiągnięcia mądrości, z całą mocą swojej wyobraźni i korzystając w pełni z niepowtarzalnego stylu swojej myśli, pragnie zachęcić wszystkich do jej praktykowania. *Hexaëmeron* w części poświęconej aretologii stanowi wykład syntetyzujący wszystkie reperkusje, jakie dla filozofii, teologii oraz życia pociąga za sobą cnota, oraz jednocześnie jest peanem na jej cześć.

102 Fakt ten najprawdopodobniej nie wpływa na tematykę cnoty przedstawioną przez Bonawenturę w *Hexaëmeronie*. Wyczerpał ten temat, opisując poznanie wszczępione z natury i poznanie wzbogacone przez wiarę. Horowski przypuszcza, że w brakującej części poświęconej prorocctwu Doktor Seraficki pragnął przedstawić swój stosunek do joachinizmu, zaś wizja VI miałaby traktować o roli Franciszka i jego zakonu w toczącej się historii zbawienia (A. Horowski, *Św. Bonawentura z Bagno-regio, doktor Kościoła...*, s. 22).

2. Poprzednicy Bonawentury

Uniwersytet Paryski w XIII wieku stał się areną intelektualnych zmagień, z jakimi przyszło się mierzyć ówczesnym uczonym. Podstawowym wyzwaniem było ustalenie na nowo związków, jakie powinny zachodzić pomiędzy wdzierającymi się do Europy intelektualnymi wpływami arabskimi, żydowskimi i przede wszystkim z pojawiającymi się w coraz to większych fragmentach nieznanymi dotychczas dziełami Arystotelesa. Wyzwanie to pozwoliło przemyśleć na nowo wiele kwestii – w tym także problematykę cnoty. Bonawentura w *Hexaëmeronie*, prezentując swoje rozwiązanie wspomnianego powyżej palącego problemu, zajmuje się w nim również kwestią *areté*. Doktor Seraficki, korzystając ze zdolności syntetycznego porządkowania różnorodnych treści w jedną spójną całość, uwzględniając wszelkie konteksty towarzyszące jego wystąpieniu, dostarcza w *Hexaëmeronie* koncepcję cnoty, uwzględniając zarówno zdominowaną przez tradycję platońsko-stoicką dotychczasową narrację aretologiczną, jak i nowo odkrytą myśl Stagiryty.

Poglądy nawet największych myślicieli nie powstają zatem w światopoglądowym akwariu, nie rozwijają się na samotnej wyspie o nazwie „jedyne punktu widzenia”, lecz rodzą się i dojrzewają pośród konkurencyjnych ujęć rzeczywistości. Tak było z filozofią, która podczas swojego rozwoju napotykała zarówno sprzymierzeńców, jak i przeciwników, oraz z chrześcijaństwem, które narodziło się w judejskiej enklawie zhellenizowanego świata rządzonego przez Rzymian. Najpierw filozofowie zmierzyl się z obiegowymi poglądami na temat cnoty, aby następnie stworzyć racjonalnie uzasadnione fundamenty aretologicznych rozważań oraz dostarczyć konkurencyjne koncepcje etyczne, w których cnota odgrywała podstawową rolę. Później nastąpiło spotkanie pomiędzy filozofią starożytną i chrześcijaństwem, które przyniosło szereg konsekwencji dla nauki o cnocie. Kiedy chrześcijanie uznali, że pogańska *areté* może przydać się do zbawienia? Jak wyglądała nauka o cnocie w wydaniu chrześcijańsko-filozoficznym? Odpowiedź na te pytania pomoże lepiej zrozumieć Bonawenturę,

który korzystał z dokonanej przez jego poprzedników afirmacji starożytnej nauki moralnej. Dodatkowo autor *Hexaëmeronu* żył w czasach, które postawiły przed nim podobne zadanie – ustosunkowanie się do nowo odkrytych etycznych dzieł Arystotelesa.

2.1. Filozofia pogańska

2.1.1. Przedfilozoficzne rozważania o cnocie

Bruno Snell zauważa, że pierwsze wezwanie do cnoty w literaturze starożytnej znajduje się w początkowej księdze *Iliady*. Zwraca uwagę na scenę, w której Achilles powodowany silnym gniewem na Agamemnona sięga po miecz. W spór wkracza Atena i swoim napomnieniem nakłania herosa do powstrzymania swoich namiętności. Snell dostrzega tutaj zjawisko, które nazywa „hamulcem moralnym”, polegające na okiełznaniu, powstrzymaniu wzburzonych popędów. Czynnikiem motywującym do zaprzestania nieodpowiedniego działania jest obiecany przez boginię pożytek płynący z posłuszeństwa jej radzie¹⁰³. „Bądź cnotliwy, bo to przynosi korzyść” – tak brzmiałaby nauka wypływająca z tej sceny. Ponadto cnotliwość skojarzona jest tutaj z powstrzymywaniem się. Zaniechanie określonych działań powoduje wzrost dobra.

Jednak u Homera określenie „dobry” nie oznaczało jeszcze człowieka moralnego, posiadającego nieskazitelne serce, lecz raczej wskazywało, że dana osoba jest użyteczna, a jej działanie przynosi korzyść. Dobrym wojownikiem zostałyby nazwany ten, który wygrał walkę; dobrym rolnikiem ten, któremu dobrze (!) obrodziło pole. Podobnie „cnota” w przedfilozoficznej epoce homerowskiej nie oznaczała czegoś moralnego, lecz swoimi znaczeniami słowo to kierowało do określenia czyjejś sławy, szlachetności. „*Arete* to ‘pilność’ i ‘osiągnięcie’, jakiego się spodziewamy po ‘dobrym’, ‘pilnym’ człowieku, *agathos*”¹⁰⁴. Zatem cnotą wojownika jest umiejętność stawiania czoła przeciwnikowi, zaś cnotą rolnika biegłość w gospodarowaniu przynależną mu ziemią.

Wobec tego systematyczne korzystanie z „hamulca moralnego” czyniło ludzi dobrymi i cnotliwymi. Dokonywali tego dla większej korzyści, dla rodzącego się z niej szczęścia i dla osiągnięcia godności, chwały w oczach innych. Co istotne, to zachowanie nastawione na korzyść nie wynikało jedynie z egoistycznych pobudek. Korzyść, o jaką zabiegał Grek, nie była

103 B. Snell, *Odkrycie ducha...*, s. 205–206.

104 B. Snell, *Odkrycie ducha...*, s. 208.

jedynie przeznaczona dla niego i nie miała trwać tylko chwilowo. Praktykowanie *areté* powinno przynosić pożytek całej zbiorowości oraz powinno być nastawione na przyszłe korzyści, które przyjdą z czasem, a może nawet będą go przekraczały. „Czegóż jednak wspólnota oczekuje od jednostki? Co z drugiej strony jednostka postrzega jako powszechne, wieczne itd.? Wokół tych pytań toczy się namysł nad cnotą w czasach archaicznych”¹⁰⁵.

Obok Homera i oczywiście Hezjoda poszukiwali odpowiedzi na pytanie o cnotę również poeci wieku VI przed Chrystusem. Dodatkowo refleksji nad wspomnianymi zagadnieniami dostarczało grono tak zwanych siedmiu mędrców. Cechą charakterystyczną namysłu poetów było dostrzeganie aktualnych tendencji społeczeństwa do uznawania danych działań za cnotliwe. W skład *areté* wchodziły zachowania wzbudzające u innych uznanie i podziw. Zachowania te były odzwierciedleniem oczekiwań społeczeństwa wobec dobrego człowieka. Natomiast siedmiu mędrców „wskazuje moment, kiedy to przed powstaniem filozofii moralnej na pierwszy plan wysunęły się zainteresowania moralne”¹⁰⁶. Giovanni Reale zbiór sentencji dostarczony potomności przez owych mędrców nazywa nawet „mapą mądrości moralnej Greków”¹⁰⁷.

Gremium siedmiu mędrców jest na tyle ciekawe, że są do nich zaliczani zarówno niektórzy poeci, jak i następujący po nich chronologicznie pierwsi filozofowie przyrody. Naprowadza to na różnice i podobieństwa pomiędzy tymi trzema grupami myślicieli. Zauważmy, że choć cnota i moralność w twórczości poetów nie zajmowała tak doniosłego miejsca, jak w działalności siedmiu mędrców, co stanowi odróżniający ich motyw, to wspólne im było podkreślanie znaczenia umiarkowania, pojętego jako odnajdywanie średniej miary we wszystkim. Natomiast filozofowie przyrody, choć nadal promowali praktyczną zasadę średniej miary, to nowo odkryty przez siebie sposób myślenia, nazwany później filozofią, zwrócili jednak w kierunku zagadnień kosmologicznych, a nie moralnych.

Sytuacja nieznacznie zmieniła się wraz z pojawieniem się sofistów. Rozczarowani zagadnieniami kosmologicznymi, nieprzynoszącymi zadowalającego konsensusu w odpowiedzi na pytanie o *arche* rzeczywistości, przenieśli swoje zainteresowania na tematykę człowieka. Przed nimi był on traktowany jako „rzecz obok innych rzeczy”¹⁰⁸. Był niewyróżnioną częścią kosmosu. Z tego powodu myśliciele zajmujący się kosmosem nie zwracali

105 B. Snell, *Odkrycie ducha...*, s. 219.

106 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom 1, s. 226.

107 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom 1, s. 226.

108 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom 1, s. 219.

uwagi na filozoficzną problematykę uzasadnienia moralności. Skutecznie wykluczało to z przestrzeni refleksji tematykę *areté*, to znaczy cnoty właściwej człowiekowi.

Niemniej sofisci do nowych bukłaków (kiełkująca filozofia moralna) włączyli stare wino (relatywizm). Pozytywnym skutkiem takiego ruchu było chociażby rozluźnienie zbyt mocno powiązanego ze sobą związku cnoty z urodzeniem. Człowiek nie rodzi się cnotliwy, on takim dopiero się staje. Cnotę nabywa się nie poprzez urodzenie, ale poprzez osobisty wysiłek. „Sofisci chcieli wprowadzić zasadę, że wszyscy mogą zdobyć *areté* i że cnota opiera się nie na szlachectwie krwi, ale na wiedzy”¹⁰⁹. W tym okresie cnota była rozumiana jedynie jako biegłość we władaniu wiedzą podczas dyskusji lub w trakcie wystąpień publicznych, jako opanowanie sztuki przekonywania ludzi za pomocą retoryki (cnota była określoną techniką)¹¹⁰.

Moralne dociekania filozoficzne sofistów prowadzone w okowach relatywizmu nie mogły jednak doprowadzić do pojawienia się ugruntowanej wiedzy etycznej mogącej stać się fundamentem dla przyszłej myśli europejskiej¹¹¹. Jak zauważa Giovanni Reale, „aby mogła powstać filozofia moralna, trzeba było, aby człowiek jako taki stał się przedmiotem refleksji filozoficznej” – tego dokonała sofistyka, lecz to nie wystarczało, ponieważ jeszcze – „trzeba było, aby została określona istota i znaczenie człowieka jako człowieka; trzeba było, aby z tej istoty wyprowadzić pojęcie *areté*; trzeba było wreszcie, aby w sposób systematyczny sprawdzić zestaw tradycyjnych wartości i zweryfikować teoretycznie ich spójność”¹¹². Dokonał tego Sokrates (470–399 p.n.e.).

2.1.2. Sokrates

Wraz z pojawianiem się na arenie dziejów myśliciela tego pokroju pojawił się również drugi sposób wyprowadzania znaczenia cnoty. Pierwszy, jak mogliśmy dostrzec powyżej, uzasadniał cnotę, odwołując się do całego szeregu względnych elementów, takich jak oczekiwania innych obywateli, wyobrażenia na temat sławy, domysłów dotyczących woli bogów. Wszystkie te rzeczy zmieniały się w zależności od czasów. Dodatkowo sposób ten oparty był o intuicyjne dociekania poetów, a nawet pierwszych filozofów. Zatem o tym, czym jest cnota, decydowała aktualnie panująca opinia

109 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom 1, s. 241.

110 A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, s. 51.

111 Por. B. Snell, *Odkrycie ducha...*, s. 208.

112 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom 1, s. 230.

na wymienione powyżej kwestie. Jednakże dzięki temu, że w przedfilozoficznych rozważaniach na temat cnoty przebrzmiewają prawie wszystkie aspekty wchodzące w skład późniejszych rozważań dotyczących *areté* (np. hamulec moralny, umiar, ulokowanie cnoty w przestrzeni dociekań o dobru i szczęściu), to metoda ta pozbawia moralnych rozważań rdzenia. Jest nim możliwość rozumowego uzasadnienia przekonań etycznych wyznawanych przez danego człowieka, czyli zastosowanie dociekań typu filozoficznego w przestrzeni moralnej.

Artur Schopenhauer zauważył, że „głosić moralność jest łatwo, uzasadnić trudno”¹¹³. Tezę niemieckiego pesymisty potwierdza już powierchowy rzut oka na początek historii refleksji moralnej dokonany powyżej. Tematów moralnych dostarczały Grekom poematy Homera i Hezjoda. Zapewne sam Tales czy Anaksymander z wielkim zaangażowaniem przekazywali zawarte tam sposoby życia swoim bliskim. Jednak żaden z nich nie uzasadniał ich rozumowo. Refleksja moralna nie była jeszcze moralną filozofią. Choć Tales potrafił posługiwać się metodą filozoficzną, sprawnie używał rozumu w dociekaniach kosmologicznych, to nie odczuwał jeszcze potrzeby zastosowania jej w przestrzeni moralnej. Jego, jak i jego następców, satysfakcjonowała możliwość intuicyjnego objęcia zagadnień moralnych.

Niemniej Sokrates, opracowując nowy sposób refleksji moralnej i dostrzegając niedomagania swoich poprzedników, wykazał się roztropnym poszanowaniem ich dorobku. Można powiedzieć, że był mistrzem w zastosowaniu zasady, aby nie wylewać dziecka z kąpielą. Nie przekreślił zatem w całości dorobku filozofów jońskich, gdyż przyjmując postawę polegającą „na odwróceniu się od górnolotnych spekulacji kosmologów”¹¹⁴, nie odwrócił się od stosowanej przez nich metody. Podobnie w odniesieniu do sofistów drastycznie nie przekreślił badanych przez nich zagadnień, lecz podjął je w oparciu o zaczerpniętą od kosmologów metodę rozważań. Dzięki temu powstała nowa refleksja na temat cnoty. Dociekania te wyprowadzały znaczenie cnoty nie z intuicyjnie sformułowanych opinii, lecz z uzasadnionej rozumowo definicji tego, czym jest natura człowieka. Dodatkowo uzasadnienie to dzięki zastosowaniu filozoficznych refleksji sprawiało, że pojęcie cnoty mogło być wyprowadzone z niezmiennych twierdzeń, niepodatnych na wpływy panujących w starożytności gustów, lecz ewentualnie podatnych na korekty pochodzące z argumentów rozumowych.

113 Cyt. za: A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, s. 6.

114 W. Jaeger, *Paideia*, tom II, s. 81.

Sokrates, pokonując niedomagania intuicyjnej refleksji moralnej, wznosił ją na wyższy, filozoficzny poziom. „Historycy filozofii słusznie zwrócili uwagę, że warunkiem umożliwiającym to, żeby jakaś sprawa stała się albo mogła się stać przedmiotem systematycznej refleksji, jest, aby to coś stanowiło albo przynajmniej jawiło się jako organiczna jedność, a nie jako wielość rozproszona, bez uchwytnych powiązań między elementami”¹¹⁵. Jednak o wiele łatwiej jest dostrzec organiczną całość zjawisk świata zewnętrznego niż tych dotyczących przestrzeni ludzkiej i międzyludzkiej. Stąd filozofia pojawiła się najpierw na terenie kosmogonii, a dopiero później jej metody zostały zapożyczone w rodzącej się u Sokratesa filozofii moralnej. On, patrząc całościowo na zagadnienia moralne, otworzył przed sobą możliwość odniesienia ich do jednej zasady, podobnie jak filozofowie przyrody uczynili z całością zjawisk świata przyrodniczego. Od teraz poszukiwania *areté* nabrały jakości, z jakimi dotychczas poszukiwano *arche*. Filozofia moralna stała się dzięki temu rozumową próbą ustalenia reguł ogólnie ważnych, refleksją nad związkami i zależnościami powszechnymi i koniecznymi. Tak rozumiana badała przekonania moralne, weryfikując możliwość ich uzasadnienia, a swoistą *arche* refleksji moralnej stała się natura człowieka.

Dlaczego w kontekście moralnych rozważań o cnocie tak zasadnym jest najpierw określenie natury człowieka? Otóż można dostrzec, że cnota, będąc promowana przez bogów, zapewniająca jej posiadaczowi sławę, dająca osobie namiastkę nieśmiertelności, od początku rozumiana była jako określona wizja pełni człowieczeństwa. Dlatego czymś istotnym było, aby w refleksji na temat cnoty najpierw określić czym lub kim konkretnie ów człowiek jest. Ponieważ następnie – jak precyzyjnie ujmuje to Reale – „jedynie na tej podstawie można było ustalić, na czym polega tak bardzo opiewana ludzka *areté*, czyli cnota, która jest tym, co pozwala w pełni urzeczywistnić się ludzkiej naturze, tym, co czyni człowieka w pełni i w sposób doskonały człowiekiem. Nie można bowiem wiedzieć, czym jest to, co doskonale urzeczywistnia jakąś naturę, jeżeli się nie wie – przede wszystkim – czym jest ta natura”¹¹⁶.

Można jednak zauważyć, że wraz z pojawieniem się sofistów również podejmowano się próby określenia, czym owa natura człowieka jest. Niemniej były one nieprecyzyjne, nieadekwatne, niefilozoficzne. Dostrzegł to Sokrates i jego pierwszym dokonaniem było uświadomienie zarówno sobie, jak i swoim rozmówcom, że dotychczasowa wiedza człowieka

115 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom 1, s. 219.

116 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom 1, s. 223.

o człowieku jest zasadniczo pozorna. Sokrates postuluje, żeby o człowieku zacząć myśleć inaczej, żeby wiedzę o nim zacząć zdobywać w odrębny sposób. Pierre Hadot w zaproponowanej przez Sokratesa metodzie zdobywania wiedzy dostrzega dwa zasadnicze elementy¹¹⁷. Po pierwsze, wiedzy nie można przekazać za pomocą określonych treści, nie da się jej wlać w kogoś, opowiadając o wynikach własnych przemyśleń. Wiedza nie jest przedmiotem przenoszonym z głowy do głowy. Natomiast zdobyć ją można w inny sposób: należy ją samemu wytworzyć, niejako urodzić ją. Dlatego właśnie Sokrates ograniczał swoją rolę w rozmowie jedynie do zadawania pytań, aby w ten sposób pełnić rolę intelektualnego akuszerza przyjmującego poród wiedzy w duszy człowieka.

Hadot dostrzega następnie, że według Sokratesa narodzona w ten sposób wiedza nie jest podobna do tej, którą szczylicili się sofisci. Człowiek rodzący prawdę o naturze człowieka nie rodzi gotowej do przekazywania innym definicji, lecz raczej pewną postawę wobec samego siebie. „Nie jest zatem istotne, by wiedzieć to, czy tamto. Ważne, by być w ten albo inny sposób”¹¹⁸. Podobnie Alasdair MacIntyre zauważa, że „metoda Sokratesa okaże się bardziej zrozumiała i bardziej uzasadniona, jeżeli będziemy ją pojmować raczej jako dążenie do wywołania pewnej określonej zmiany u słuchaczy, niż jako dążenie do określonego wniosku”¹¹⁹. Wynika z tego, że zrealizowanie słynnej maksymy „poznaj samego siebie” nie polega jedynie ani na pielgrzymce do świątyni w Delfach, ani na czytaniu dzieł Protagorasa czy Gorgiasza, lecz na podaniu w wątpliwość samego siebie, zakwestionowaniu własnych wartości i sposobu życia. Niemniej nie czyni się tego w celach dekadencjonalnych, lecz w ramach tego, aby dopiero po dokonaniu na sobie takiego oczyszczenia właściwie zatroszczyć się o siebie.

Z takiego ujęcia tej problematyki płyną następujące wnioski. Sokratejska metoda zdobywania (nie)wiedzy polega na kwestionowaniu jej zastanych form. Dewaluacja wiedzy polega na wykazaniu, że myśliciel nie potrafi racjonalnie uzasadnić swoich twierdzeń. Z filozoficznego punktu widzenia taka wiedza jest pozorna, zaś dotychczasową wiedzę o człowieku można sprowadzić jedynie do dwóch słów: „człowiek jest” – i tyle. Natomiast odpowiedź na pytanie „jaki jest?” leży poza zasięgiem przedfilozoficznych sposobów zdobywania wiedzy. Zatem dopiero zaproponowane przez Sokratesa indywidualistyczne podejście pozwala na pokonanie tego impasu. Człowiek jawi się dzięki niemu jako intelektualny problem w całej

117 Zob. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 59–62.

118 P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 61.

119 A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, s. 53.

swojej krasie. Niezaprzeczalnie istotny jest tutaj fakt, że dokonuje się to w moralnej przestrzeni rozważań. Pytanie „jaki jest człowiek?” natychmiast pociąga za sobą pytanie o to, „jakim powinien być?”, a pytanie to – w kręgu myśli starożytnej – nierozzerwalnie wiąże się z problematyką *areté*. Niemniej niewiedza prowadzi ostatecznie do wiedzy. Bóle rodzenia nie kończą się jedynie na wydaniu na świat wiedzy w postaci poronionego płodu, który zostawia człowieka w druzgoczącej epistemicznej pustce. Sokrates znajduje odpowiedź na oba pytania. Jaki jest człowiek? Taki, jaka jest jego dusza. Jaki powinien być? Cnotliwy.

Zajmijmy się najpierw odpowiedzią Sokratesa na pierwsze z tych pytań. Najśłynniejszy w dziejach akuszer stwierdził, że istotą, naturą człowieka jest jego dusza. Dla Sokratesa dusza jest „myślącą i działającą świadomością, rozumem i siedliskiem aktywności myślenia i działania etycznego. Krótko mówiąc, dla Sokratesa dusza jest świadomym ja, jest intelektualną i moralną osobowością”¹²⁰. Tak rozumiana ludzka *psyché* stała się czymś, co wyróżnia człowieka spośród wszystkich innych bytów znajdujących się w kosmosie. Nikt przed Sokratesem nie rozumiał tak ludzkiej duszy. „Nigdy przed nim żadne usta greckie nie wymawiały tego słowa w ten sposób”¹²¹.

Sokrates, pozbywszy się niepotrzebnego balastu dotychczas nagromadzonej pozornej wiedzy, mógł w końcu dostrzec, że człowiekiem jest jego dusza. Tak pojęta natura człowieka następnie zarysowuje jego ideał. Skoro *psyché* stanowi istotę człowieka, jest czymś, co wyróżnia go spośród wszystkich innych bytów znajdujących się w rzeczywistości, to cnota polega na rozwijaniu w sobie duszy. Najlepszy człowiek to ten, który ma najlepszą duszę. Osiąga się ten cel za pośrednictwem cnoty. Jednak jak Sokrates ją rozumie? Stwierdza, że cnota jest wiedzą, a jej przeciwieństwem, czyli wadą, jest jej brak, czyli ignorancja. Konkluzja ta jest konsekwencją przyjętych wcześniej założeń. Otóż „jeżeli człowieka wyróżnia spośród innych rzeczy dusza, a dusza jest świadomym, rozumnym ja, wówczas *areté*, czyli tym, co w pełni tę świadomość i rozumność urzeczywistnia, może być tylko wiedza i poznanie”¹²².

W filozofii moralnej Sokratesa cnota została utożsamiona z wiedzą, jednak – jak słusznie zauważył Włodzimierz Galewicz – nie każda wiedza według niego jest cnotą¹²³. Mogliśmy dostrzec w dotychczasowym

120 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom 1, s. 317.

121 W. Jaeger, *Paidea*, tom II, s. 89.

122 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom 1, s. 326.

123 W. Galewicz, *Studia z klasycznej etyki greckiej*, s. 7.

wywodzie, że Sokrates rozróżnia dwa rodzaje wiedzy: *wiedzę przed niewiedzą* („wiedzę” posiadaną przez człowieka przed uświadomieniem sobie swojej ignorancji), czyli zasadniczo jej brak, oraz *wiedzę po niewiedzy*. *Wiedzy po niewiedzy* nie można zdobyć, słuchając wykładów Protagorasa czy czytając dzieła Gorgiasza; ten rodzaj wiedzy rodzi się tylko w wyniku dogłębnego przemyślenia stanu swojej ignorancji. Książka, wykład czy rozmowa mogą jedynie doprowadzić człowieka do miejsca, w którym następnie musi już on sam dokonać dalszej samodzielnej dedukcji. Co więcej, odkrycia Sokratesa powodowały, że poznawane przez niego słowo o cnocie automatycznie stawało się w nim ciałem. Zachowanie Sokratesa było jednocześnie jego wiedzą. Gdyby o określonym zachowaniu przeczytał w książce, a wiedzy o nim nie urodził w sobie, to wiedza taka nie korespondowałaby automatycznie z życiem, bo nie byłaby częścią podmiotu poznającego, a jedynie nieużytecznym moralnie zlepkiem informacji. Właśnie w tym sensie wiedza jest cnotą, ale tylko ta urodzona we wnętrzu duszy, ta która przyszła do człowieka od wewnątrz, a nie od zewnątrz. Cnota jest wiedzą, która została wyczytana w księdze duszy, a nie na pergaminowych kartach nawet najpiękniejszego traktatu o *areté*.

Refleksja moralna Sokratesa biegnie drogą trzech maksym: od „poznaj samego siebie” przez „cnota jest wiedzą” po „troska o siebie”. „Poznaj samego siebie”, czyli poznaj siebie jako duszę, odkryj, że ona odróżnia cię od wszystkich innych bytów znajdujących się w rzeczywistości; stanowi twoją istotę. „Cnota jest wiedzą”, czyli tylko poznanie uzyskane w bólach rodzenia indywidualnej refleksji o sobie jako duszy pozwala zdobyć wiedzę o tym, jak postępować. Odkrywanie siebie jest tutaj natychmiastowym stawaniem się. Taka cnota pozwala duszy być taką, jaką być powinna. „Troska o siebie”, czyli we wszelkich działaniach staraj się przede wszystkim o dobro swojej duszy, ponieważ prawdziwymi wartościami są wartości przysługujące duszy. Tradycyjne wartości związane z ciałem zostają przesunięte na drugi plan. Troska o siebie zaczyna być bardziej troską o duszę niż o ciało.

Warto dopiero w tym miejscu wspomnieć o jeszcze jednym przedfilozoficznym czynniku, który wpłynął na filozoficzne rozważania dotyczące cnoty. Czynnikiem tym był orfizm, który „miał opiewać bardziej wewnętrzny i duchowy typ życia”¹²⁴. Zakładał, że w człowieku zamieszkuje demon. W przeciwieństwie do człowieka jest on nieśmiertelny i wraz ze śmiercią ciała trwa nadal. Celem religijnych zabiegów orfizmu jest uwolnienie owego demona z zamkniętego kręgu reinkarnacji. Praktyki

124 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom 1, s. 49.

oczyszczające pozwalają wyrwać demona z kajdan ziemskiej egzystencji, a samego praktykanta doprowadzić do szczęśliwej pośmiertnej nagrody. Natomiast niepraktykujący przedstawiciel orfizmu skazuje demona na ponowną inkarnację, a samego siebie na zasłużoną za to karę po śmierci.

Wszelkie zabiegi duchowe życia orfickiego czy pitagorejskiego, wszelkie praktyki mające na celu oczyszczenie służyły nie duszy utożsamionej z indywidualnym wnętrzem, *psyché* człowieka, lecz duszy rozumianej jako demon, którego należy wyzwolić z wewnętrznego siedliska. I im bardziej, dzięki oczyszczającym zabiegom, człowiek uwalniał się od świadomego ja, tym bardziej postępował na drodze „doskonałości”. Sen, utrata przytomności, śmierć – właśnie te stany były wzorowymi przejawami życia duchowego, ponieważ podczas nich praktykujący oczyszczenie człowiek uwalniał duszę-demonia od przebywania w cielesno-ludzkiej przestrzeni¹²⁵. Dzięki Sokratesowi rozumienie ćwiczeń duchowych całkowicie się zmieniło. Sokrates poprzez swoje praktyki duchowo-oczyszczające, zbudowane na kanwie nowej koncepcji duszy, przestał służyć czemuś obcemu w sobie. Od teraz doskonałość nie polegała na wymazywaniu świadomości, lecz dogłębnej trosce na jej jak najlepszym poznaniu, poznaniu siebie, swojej *psyché*.

2.1.3. Platon

U Sokratesa naukę o cnocie determinowały odkrycia dotyczące natury człowieka. Była nią dusza. Niemniej nie określił on dokładnie, czym owa dusza jest, ponieważ nie dysponował odpowiednimi do tego pojęciami ontologicznymi¹²⁶. Dopiero Platon (424–348 p.n.e.) wypracuje metafizyczne narzędzia, za pomocą których dokładnie rozwinię rozpęty przez Sokratesa projekt. „Dusza, którą Sokrates (przezwyęzając wizję homerycką i przedsokratejską oraz irracjonalne aspekty wizji orfickiej) uważał za »prawdziwego człowieka«, utożsamiając ją ze świadomym, poznającym i moralnym ja, u Platona otrzymuje adekwatne podstawy ontologiczne i metafizyczne oraz dokładnie określone miejsce w ogólnej wizji rzeczywistości”¹²⁷. Platon udoskonalił sformułowaną przez Sokratesa koncepcję duszy, stwierdzając, że jest nieśmiertelna oraz dostrzegając jej złożony charakter. Oba doprecyzowania pociągnęły ze sobą daleko idące konsekwencje w przestrzeni moralnej dotyczącej cnoty.

125 G. Reale, *Historia filozofii starożytniej*, tom 1, s. 316–317.

126 G. Reale, *Historia filozofii starożytniej*, tom 1, s. 390.

127 G. Reale, *Historia filozofii starożytniej*, tom 2, s. 228.

Rozważania na temat stwierdzeń Platona warto zacząć od tematu nieśmiertelności duszy. Na poparcie swojej tezy przedstawił szereg metafizycznych dowodów. Platon, dzięki filozoficznemu uzasadnieniu nieśmiertelności duszy, na nowo odkrył prawdę nauczania orficko-pitagorejskiego. Otworzyło to możliwość badania eschatologicznych losów duszy, co w następstwie pozwalało wytłumaczyć niesprawiedliwość dotyczącą cnotliwych ludzi w życiu doczesnym i odeprzeć argumenty myślicieli pokroju Kaliklesa (patrz dialog *Gorgiasz*). „Zdaniem Platona nie wystarczy więc powiedzieć, że człowiekiem jest jego *psyche*, jak twierdził Sokrates, lecz trzeba jeszcze ustalić, czy taka *psyche* jest, czy też nie jest nieśmiertelna [...]. W konsekwencji doktryna o nieśmiertelności duszy wpływa na plan pierwszy i nadaje nowe oblicze etyce”¹²⁸.

Platon, spoglądając na etykę z perspektywy nieśmiertelności duszy, może konstatować, że zasadniczo to „inne życie nadaje sens temu życiu; ten świat ma znaczenie tylko wtedy, gdy ma odniesienie do tamtego świata”¹²⁹. Inne życie i inny świat to ten pozagrobowy. Ziemiśki okres życia człowieka może być oceniany tylko z perspektywy wieczności. Metafizyka Platona umożliwiła mu racjonalne uzasadnienie takiego punktu widzenia. Orfik czy pitagorejczyk mógł jedynie wierzyć, że śmierć nie jest końcem, lecz zmianą sposobu egzystencji, natomiast Platon, odkrywając inteligibilny wymiar rzeczywistości, umożliwia dokonanie racjonalnego opisu zarówno przestrzeni pozagrobowej, jak i sposobu funkcjonowania duszy obdarzonej z ciała przez śmierć. Następuje tutaj fuzja racjonalizmu Sokratesa z mistycyzmem orfizmu¹³⁰.

Platon ułokował sokratejską koncepcję duszy w kontekście rzeczywistości wykraczającej poza wymiar doczesny. Jakie są tego konsekwencje dla rozumienia cnoty? Przede wszystkim, precyzyjne określenie cnoty musi od teraz uwzględnić zarówno preegzystencję jak i postegzystencję duszy, gdzie egzystencję rozumiemy jako jej czas życia, począwszy od narodzin (połączenie duszy z ciałem) do śmierci (oddzielenie duszy od ciała). Moment narodzin nie jest zatem początkiem istnienia duszy, zaś śmierć nie jest jej jednoznacznym unicestwieniem. Dusza istniała przed narodzinami i istnieje nadal po śmierci. Istota człowieka wyabstrahowana od ciała i przez to utożsamiona z samą tylko duszą pozwalała właśnie na takie rozszerzenie horyzontów dotyczących istnienia duszy. W kontekście cnoty nasuwają się tutaj dwa pytania. Czy preegzystencja determinuje

128 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom 2, s. 219.

129 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom 2, s. 241.

130 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom 2, s. 220.

cnotę? Czy następnie cnota determinuje postęzystencję? Platon na oba pytania odpowiada twierdząco.

Odpowiedzmy najpierw na drugie pytanie, gdyż losy pośmiertne duszy pomogą następnie opisać wydarzenia mające miejsce przed jej połączeniem z ciałem. Platon, opisując eschatologiczny etap istnienia duszy, posłużył się mitami. Wynikało to z prostej konsekwencji, że zasadniczo nikt z umarłych nie wrócił i nie zdołał opowiedzieć, jak wygląda życie pozagrobowe, a nawet, jak się wkrótce okaże, jeśli niektóre dusze wracają – to niemniej szybko zapominają, jak to było po drugiej stronie życia. Racjonalne wywody Platona naprowadzają na wniosek o istnieniu życia po śmierci, jednak opisanie go przekracza już zdolności ludzkiego rozumu pozostającego w ziemskich warunkach. Z tego powodu Platon zadanie to pozostawia mitom.

Co zatem one stwierdzają? Dusza po śmierci trafia do Hadesu. Odbywa się nad nią sąd. Konsekwencje sądu mogą być trojaki: nagroda w postaci wiecznego przebywania na Wyspach Szczęśliwych, wieczna kara wynikająca z nieuleczalnych wad polegająca na strąceniu do Tartaru oraz, w przypadku posiadania wad uleczalnych, dusza może udać się na tymczasową karę, której celem jest ewentualne oczyszczenie. Istotne okazuje się tutaj kryterium, na podstawie którego dokonywana jest ocena człowieka. Kryterium to oczywiście wyznacza cnota. Co ważne, człowiek oceniany jest w swojej istocie, a więc pozbawiony ciała, które to wskutek swoich zewnętrznych wdzięków mogłoby przysłonić wewnętrzne wady. Człowiek bez ciała staje przed sądem całkowicie nagi, duchowy, gdzie w pełni zostaje ukazana jego wewnętrzność, dzięki czemu doskonale poddana ocenie może zostać jego cnota. Cnota zatem nie tylko pozwala osiągnąć człowiekowi doskonałość, lecz dodatkowo otwiera go na pomyślność w życiu pozagrobowym. Konsekwencje cnotliwych czynów mają zatem wymiar ponadczasowy i to nie tylko w tym sensie, że inni pamiętają po śmierci o cnotliwych dokonaniach szlachetnego obywatela. Cnota nie determinuje jedynie jakości życia doczesnego, ale także tego po śmierci. Od cnoty zależy zatem bardzo wiele.

Jedną z kar, jaka może spotkać duszę rokującą poprawę, jest ponowne złączenie się z ciałem. Niekoniecznie ludzkim. Niedobór cnoty zatem może zostać uzupełniony poprzez ponowne pojawienie się na ziemi. Koncepcja metempsychozy, reinkarnacji uzmysławia, że narodziny konkretnego człowieka nie muszą być jego pierwszymi narodzinami. Niemniej o tym, które są to narodziny i jakiej jakości, decyduje właśnie cnota, a raczej jej brak. Poszczególne dusze wcielają się ponownie w ciała odpowiadające ich wadom. Przykładowo nieumiarkowani w jedzeniu i picu trafiają w ciała

osłów i im podobnych zwierząt, a krzywdziciele i wszelkiej skali niesprawiedliwi tyrani stają się sępami. Zatem jakość posiadanych cnót determinuje jakość ciała, w jakim rodzi się i następnie przebywa podczas ziemskiej egzystencji dusza.

Jednak dusze, wrzucone bądź nie w wir reinkarnacji, posiadają swój początek. Dusze stworzył Demiurg, choć nie bezpośrednio, lecz za pośrednictwem bogów (*Timajos*). Następnie preegzystencja dusz polegała na przebywaniu w miejscu nadniebnym (hiperuraniu) wraz z bogami, gdzie, goszcząc na Równinie Prawdy, podziwiają Byt (*Fajdros*). Owa Równina nie jest jednak miejscem całkowicie bezpiecznym, lecz istnieje na niej zagrożenie zaciągnięcia winy, co w efekcie powoduje wcielenie duszy zapoczątkowujące życie człowieka na ziemi. Niemniej jakość życia moralnego na ziemi uzależniona jest od ilości i jakości nasycenia się duszy kontemplacją Bytu na Równinie Prawdy. Moralność człowieka determinują losy przed wcieleniem. Będąc już na ziemi, ma on już z góry określone granice postępu moralnego. Jego dusza nie w pełni nasycona bytem, egzystując w ciele, nie stanie się gigantem moralnym pokroju Sokratesa.

Następną konsekwencją, jaką niesie ze sobą przypisanie duszy nieśmiertelności, jest zmiana nastawienia człowieka do ciała. Wydobycie na światło dzienne rozważań filozoficznych o życiu przed narodzinami i życiu pozagrobowym dostępnych tylko dla duszy spycha jej cielesny wymiar na drugi plan. Dla Sokratesa te dystynkcje były jeszcze obojętne, nie wpływały istotnie na jego etykę, przez co relacja pomiędzy duszą i ciałem nie była naznaczona silnym dysonansem. Zagadnienie to zmienia się u Platona. Troska o cnotę dla nieśmiertelnej duszy staje się jeszcze bardziej jasna i oczywista w odniesieniu do tego, jak człowiek ma traktować swoje śmiertelne ciało. Zaczyna ono być zagrożeniem dla duszy, jego ograniczeniem, grobem, więzieniem – miejscem jego pokuty. Nie dziwią takie określenia, gdy zestawimy egzystencję duszy w ciele z jej istnieniem na Równinie Prawdy.

Od tak pojętej istoty ciała najlepiej stronić, uciekać. Najskuteczniejszą ucieczką od ciała jest śmierć, która kategorycznie oddziela od niego duszę. Życie cnotliwe polegałoby zatem na dążeniu do śmierci. Jednak śmierć cielesna nie załatwia sprawy. Należy najpierw do niej się przygotować poprzez praktykowanie cnoty, która jest biletem wstępu do szczęśliwego życia pozagrobowego. Tanie samobójstwo pozbawionego cnoty życia skazałoby tylko duszę na ponowne odbycie wyroku w gorszych warunkach, np. ciała już nie ludzkiego, lecz zwierzęcego (zresztą według Platona życie nie jest własnością posiadającego je człowieka). Śmierć stanowi nagrodę tylko dla takiej duszy, która najpierw uwolniła się od przywiązania do

ciała, która poddała się pragnieniu prawdziwego życia – duchowego. Jednak podporządkowanie ciała duszy nie pozbawia go całkowicie wartości. Należy je szanować choćby z tego względu, że zawsze można mieć gorsze. Sam Platon stwierdza, że w tym, co konieczne, należy utrzymywać dobry kontakt z ciałem, wszak dążenie do wyzwolenia nie jest jeszcze wyzwoleniem. Funkcjonuje tutaj zasada, według której dobra ciała nie można nigdy stawiać ponad dobro duszy.

Dotychczasowe rozważania poglądów Platona prowadzą do konkluzji, że cnota powiązana jest z całą egzystencją człowieka, nie tylko jego czasem przebywania na ziemi. Cnota uwarunkowana jest losami duszy sprzed jej narodzin oraz następnie warunkuje jej losy na ziemi i po śmierci. Wniosek ten wynikał z twierdzenia o nieśmiertelności duszy. Dodatkowo wynikało z niego specyficzne nastawienie do ciała. Nieśmiertelna dusza zyskuje wartość niedostępną śmiertelnemu ciału. Stąd cnota z jeszcze większą mocą niż u Sokratesa nabiera wymiaru duchowego, wewnętrznego.

Dzięki takiemu stanowisku można dostrzec doniosłą rolę cnoty, jaką odgrywa dla nieśmiertelnej duszy oraz jej funkcję polegającą na wyznaczaniu ciału właściwego miejsca w hierarchii wartości platońskiego świata. Teza o nieśmiertelności duszy nakreśliła tło nauki o cnotcie, niejako dostarczyła zewnętrznych informacji na jej temat. Natomiast dokładne określenie, na czym tak pojęta cnota polega, przybliży drugie dookreślenie sokratejskiego projektu duszy, dokonane przez Platona, czyli trójpodział duszy.

Istotą człowieka jest jego dusza – stwierdzenie to jest na tyle doniosłe, że początkowo mogło odwrócić uwagę jego autora od samej odpowiedzi na pytanie, czym konkretnie owa dusza jest. Zachwyt nad dostarczeniem odpowiedzi na pytanie dotyczące natury człowieka spowodował, że początkowo nie zwracano uwagi na samą duszę, lecz bardziej na praktyczne konsekwencje wynikające z tego intelektualnego odkrycia. Dusza posiadała status dogmatu. Sokratejska dociekliwość ze złością omijała ten temat. Patrzone na duszę jak przez mgłę aury nowości, dostrzegano ją niewyraźnie, przez co mogła wydawać się monolitem. Dopiero spadkobierca myśli Sokratesa – Platon – nabrał odpowiedniego dystansu wobec nowo odkrytej koncepcji duszy i dostrzegł jej złożony charakter. Przy okazji intelektualnych badań dotyczących idealnego ustroju państwa doszedł do wniosku, że dusza nie jest jednolitym tworem, że nie ogranicza się jedynie do rozumnie myślącej jaźni.

Państwo idealne to państwo sprawiedliwe. Jednak czym jest sprawiedliwość? Odpowiedź na to pytanie nie przychodzi Platonowi łatwo. Nawet ucieka się on do modlitwy, dostrzegając ciemności, jakie otaczają jego

rozum zajmujący się tym tematem. Ostatecznie udaje się mu dostarczyć podstawowego określenia sprawiedliwości przejawiającej się w państwie, jednak nie jest z niego dostatecznie zadowolony. Dostrzega następnie, że doprecyzować swój opis może poprzez porównanie sprawiedliwości państwa ze sprawiedliwością poszczególnych ludzi: „Więc to, co się nam tam ukazało, odnieśmy do poszczególnego człowieka. Jeżeli się zgodzi, to będzie bardzo ładnie. A jeżeli w poszczególnej jednostce zjawi się coś innego, to znowu wrócimy do państwa i będziemy próbowali. Prędko jedno przy drugim będziemy oglądali, niech się jedno z drugim ściera, jak krzemienie, aż wykrzeszemy sprawiedliwość”¹³¹. Ten sposób myślenia opiera się na założeniu Platona, że dusza jest miniaturą państwa, że posiadają identyczną strukturę, którą wypełniają podobne do siebie pierwiastki. Tak Platon dochodzi do podstawowego dla omawianego tematu wniosku, że „w każdym z nas tkwią te same postacie, te same składniki charakteru, co i w państwie”¹³². Struktura państwa jest maksymalizacją struktury duszy, zaś struktura duszy jest tylko minimalizacją struktury państwa.

Skoro państwo składa się z trzech klas, to również i w skład duszy powinny wchodzić trzy pierwiastki. Dusza zatem nie jest jednowymiarowym bytem. Platon przygotowywał do tego wniosku swoich czytelników już w trakcie poszukiwania istoty sprawiedliwości w państwie. Otóż rozważając, czym jest rozważa, zwrócił uwagę na – jak sam zauważa – zabawny zwrot: „panowanie nad sobą”. Określenie to wydaje się takim, ponieważ relacja panowania zakłada dwie strony: panującą i poddaną. Jak zatem w jednym i tym samym człowieku, o którym się orzeka, że panuje nad sobą, mogą występować dwie strony tej relacji? Jak jednocześnie panujący może być poddanym w relacji do samego siebie? Odpowiadając na to pytanie, Platon dokonuje wstępnego rozdarcia sokratejskiej duszy na dwie części: lepszą i gorszą. Lepsza część duszy panować powinna nad częścią gorszą. Część gorsza to różnorodne żądze i przyjemności, zaś część lepsza oznacza rozum i prawdziwe sądy¹³³.

Owo rozpołowienie duszy było tylko przygotowaniem do namysłu mającego na celu dogłębne przebadanie struktury duszy, gdyż rozważania te – dokonywane zresztą pierwszy raz w myśli starożytnych Greków – nie należą do łatwych, co zauważają postacie Platońskiego dialogu *Państwo*¹³⁴. Analiza zwrotu „panowanie nad sobą” była tylko zapowiedzią

131 Platon, *Państwo*, s. 134 (434 D i E – 435 A).

132 Platon, *Państwo*, s. 135 (435 E).

133 Platon, *Państwo*, s. 135 (431 A–D).

134 Por. Platon, *Państwo*, s. 135 (435 C–E).

dogłębnej analizy sprzecznych tendencji pojawiających się w człowieku. Platon, wychodząc od zasady, że „jedno i to samo nie może z pomocą tej samej części robić dwóch rzeczy przeciwnych sobie w stosunku do tego samego przedmiotu”¹³⁵, która tłumaczy, że niemożliwe jest, aby w człowieku posiadającym jedną jednolitą duszę występowały sprzeczne dążenia, ukazuje następnie, iż takowe dążenia występują, a więc konieczne jest, aby wyodrębnić w duszy odpowiednie części, postaci.

Dusza zatem składa się z trzech pierwiastków. Jednym dusza rozumie i nazywa się on intelektem; drugim dusza kocha, łaknie, pragnie i unosi się żądzami – jest to pierwiastek nierozumny, zwany pożądlivością. Trzeci pierwiastek duszy odpowiada za wzruszenia i gniew i określany jest jako temperament. Ten ostatni w wyniku złego wychowania może sprzymierzyć się z pożądlivością, niemniej jest on naturalnym pomocnikiem intelektu przeciwko namiętnym żądzom (gniew walczy z pożądlivością i przez to może sprzymierzyć się z intelektem). Dusza posiada zatem trzy pierwiastki: intelekt, pożądlivość i temperament. Inaczej można powiedzieć, że dusza posiada trzy części: rozumną, pożądliwą i gniewliwą.

Jednakże nie jest to jedyny podział duszy dokonany przez Platona. Drugi znajdujemy w *Fajdrosie*, w którym została ona porównana do zaprzęgu składającego się z woźnicy i dwóch różnych koni: lepszego i gorszego. Powożenie takimi końmi nie należy do zadań łatwych. Gorszy koń, posiadający w sobie zło, ciągnie całą duszę do spraw ziemskich. Musi poświęcić wiele trudu w celu ujarznienia zapędów tego rumaka (bez wcześniejszego wychowania zadanie to wydaje się nad wyraz trudne). Platon opisuje tego konia następująco: „buta i bezczelność, to jego żywioł. Nie słyszy całkiem, bo ma kudły w uszach; ledwie że bicza i ościenia posłucha”¹³⁶. Natomiast lepszy koń, posiadający w sobie dobro, ciągnie duszę do spraw ponadziemskich. Woźnica wręcz czerpie przyjemność ze współpracy z tym rumakiem. Sam Platon zaś wypowiada się o nim tak: „ma ambicję, ale ma i władzę nad sobą, i wstyd w oczach. Lubi zasłużoną chwałę; batoga nie potrzebuje, dobre słowo mu wystarcza”¹³⁷. Ceniąc sobie towarzystwo woźnicy, jednocześnie narzeka na sąsiada z zaprzęgu.

Odkryty przez Platona złożony charakter duszy posłużył mu w dalszej kolejności do opisania poszczególnych cnót. Dostarczył w ten sposób intelektualnego narzędzia, za pomocą którego mógł następnie opisać

135 Platon, *Państwo*, s. 140 (439 B).

136 Platon, *Fajdros*, s. 150 (XXXIV E).

137 Platon, *Fajdros*, s. 150 (XXXIV D).

moralne zachowanie człowieka. Opis konkretnej cnoty polega zatem na ukazaniu odpowiednich relacji zachodzących pomiędzy poszczególnymi częściami duszy. Dokonał się tutaj kolejny krok rozwoju myśli moralnej w zestawieniu z Sokratesem, gdyż Platon może zająć się od teraz definiowaniem konkretnych postaw, określanych do tej pory dostarczonym przez jego mistrza ogólnym pojęciem „cnota”. Nie mówi już tylko ogólnie o cnotcie, lecz o poszczególnych cnotach: sprawiedliwości, mądrości, męstwie i rozwadze (umiarkowaniu). Niemniej, zanim wykorzystał trójpodział duszy do opisywania cnót, mierzył się z tym wyzwaniem we wcześniejszych dialogach, próbując zdefiniować rozwagę w *Charmidesie* i męstwo w *Lachesie*. Treść tych dzieł zestawiona z *Państwem* obrazuje jakość intelektualnego rozwoju rozważań o cnotcie, jaki dokonał się wskutek wprowadzenia trójpodziału duszy, gdyż pomimo wielu prób nie udało się dostarczyć we wcześniejszych dialogach zadowalających definicji. Niemniej są one cennym źródłem wiedzy na temat rozwagi i męstwa.

W dialogu *Charmides* zostało ukazane, jak Sokrates z Krytiaszem i tytułowym bohaterem poszukują istoty rozwagi. Szukając jej, natrafiają na poszlaki związane z modlitwą oraz równowagą wewnętrzną. Zastanawiają się, czy rozwaga nie pochodzi z pięknych myśli wyrażonych w słowach modlitw zapewniających zdrowie duszy i ciała. Wówczas rozwaga byłaby czymś na kształt rozsądnej równowagi wewnętrznej. Obaj rozmówcy Sokratesa zafascynowani możliwością poszukiwania próbują następnie sprecyzować, czym owa rozwaga jest. Dostarczają coraz to nowych propozycji, jednak braki każdej z nich wykazuje Sokrates. Owocem tych intelektualnych zmagania jest ogólna wiedza, nie dotykająca jednak sedna sprawy. Rozmówcy zauważają, że rozwaga to porządne i ładne wykonywanie pięknych rzeczy; że czyni człowieka wstydlivym w dobrym i pięknym znaczeniu; że jest dbaniem o swoje sprawy, ale też i cudze. Być rozważnym to również znać siebie. Rozwaga to jedyny taki rodzaj wiedzy, która jest wiedzą o sobie samej i o wszystkich innych wiedzach, czyli właśnie polega na znajomości samego siebie oraz tego, czego się nie wie; to umiejętność odnoszenia się do siebie. Pozwala przejść życie bez błędu. Dzięki niej łatwiej człowiekowi uczyć się. Nie pozwala wtrącić się niewiedzy do ludzkiego działania. Jest wiedzą dotyczącą dobra i zła.

Niemniej cały powyższy zestaw wiedzy Sokrates ostatecznie ocenia jako nic niewarty. Stwierdza: „Jakoś się nam to dochodzenie nie udało. Byliśmy dzisiaj bardzo grzeczni i ustępliwi, a mimo to prawdy nie znajdujemy; to przecież są kpiny z prawdy: my tutaj od długiego czasu wspólnie i zgodnie lepimy coś i przyjmujemy jako rozwagę, a to jak na złość i na

kpiny okazuje się czymś nieużytecznym”¹³⁸. Przyznaje się swoim rozmówcom, że również w swoich wcześniejszych poszukiwaniach nie doszedł do żadnego zadowalającego efektu. Wszelkie próby zdefiniowania rozwagi przynoszą raczej wiedzę towarzyszącą temu zagadnieniu, a nie dotyczącą jego samego. Dostarczają raczej ogólnej informacji o cnocie, a nie o specyficznych własnościach jej poszczególnych objawów. Na koniec dialogu jednak zostaje wyrażona nadzieja, że w przyszłości uda się wniknąć w istotę rozwagi i, co więcej, sama ta nadzieja jest jej objawem. Na czym ona polega? Na nieodstępowaniu Sokratesa na krok i sumiennym oddawaniu się jego czarodziejskim praktykom. Jak już wiemy, stałość poszukiwań Platona ostatecznie doprowadziła go do dostarczenia zadowalającego opisu rozwagi, dzięki wykorzystaniu doktryny o trójpodziale duszy.

Następnie w dialogu *Laches* Platon mierzy się z problematyką męstwa. Tutaj podobnie jesteśmy świadkami poszukiwania istoty cnoty przez Sokratesa wraz z tytułowym bohaterem i Nikiaszem. Ponownie obaj rozmówcy Sokratesa podejmują się nieudanych prób zdefiniowania męstwa. Owe próby wraz z poprawkami Akuszera przynoszą następującą wiedzę: przejawy męstwa początkowo zostają ulokowane jedynie w przestrzeni pola bitewnego. Polega ono na trwaniu w szeregu i odpieraniu przeciwnika. Sokrates krytykuje taki punkt widzenia, zauważając, że również uciekając, można okazać się męznym, a poza tym wykazać się tą cnotą można nie tylko wobec nieprzyjaciela, ale również w stosunku do rozkoszy, przykrości, pożądań czy strachów. W oparciu o te uwagi Laches podejmuje się kolejnej próby, stwierdzając, że męstwo to moc, siła, zaciętość duszy. Sokrates rozprawia się z takim pojmowaniem tej cnoty, precyzując, że męstwo to zasadniczo siła czy moc, ale tylko ta piękna; że jest zaciętością duszy, ale nie w każdej sprawie. Męstwo stanowi piękną i rozsądną wytrwałość w niebezpieczeństwie, gdy zaś mamy do czynienia z pozbawioną piękną nierozsądną wytrwałością, to męstwo wówczas przemienia się w zuchwałość.

Bohaterowie dialogu, niezadowoleni z dotychczasowych wyników tropienia istoty męstwa, chcą przynajmniej wykazać się nim poprzez zaciętość duszy w dalszym jej poszukiwaniu. Niemniej do walki w miejsce Lachesa przystępuje Nikiasz. Stwierdza, że męstwo to pewien rodzaj mądrości, czyli wiedzy dotyczącej rzeczy strasznych i budzących otuchę podczas wojny i we wszystkich innych okolicznościach. Sokrates dopowiada, że należy męstwo odróżnić od braku lęku, gdyż często z głupoty człowiek, nie doznając strachu, dokonuje na pozór męskich czynności. Nie należy

138 Platon, *Charmides*, s. 82 (XXIII D).

go także mylić ze śmiałością i odwagą, które to bardziej są domeną istot nierozumnych (nie myśląc o przyszłości, istoty te narażają się na niebezpieczeństwa). Następnie, wspólnie dialogując, Nikiasz i Sokrates wstępnie zauważają, że męstwo to wiedza na temat obawy (oczekiwanie nadchodzącego zła) i otuchy (oczekiwanie spodziewanego dobra). Niemniej Sokrates szybko reflektuje się, że wiedza na temat męstwa nie ogranicza się tylko do samych rzeczy strasznych, lecz zasadniczo jest „wiedzą o wszystkim, co dobre i złe, bez względu na czas”¹³⁹.

Wynik powyższych rozważań okazuje się równie rozczarowujący, co wynik dociekań z *Charmidesa*. Poszukując istoty poszczególnej cnoty, tym razem męstwa, Nikiasz wraz z Sokratesem podali ostatecznie ogólny pogląd na istotę dzielności. Z kolei Laches odkrył przypadki, które jednocześnie można i nie można nazwać męstwem (brak znajomości istoty danej rzeczy prowadzi do takich właśnie wyników). Zatem znowu nie udało się odkryć istoty konkretnej cnoty i ponownie dialog na zakończenie jedynie zachęca do dalszych poszukiwań u boku nauczyciela – Sokratesa. Ostatecznym remedium na te trudności jest zatem rozsądna wytrwałość.

Czytając oba dialogi i znając późniejszy rozwój filozoficznych dywagacji o cnocie, trudno nie ulec zniecierpliwieniu i nie sięgnąć od razu do *Państwa* Platona albo *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa. *Laches* i *Charmides* aż proszą się o rozwiązania zaproponowane w tych później powstałych dziełach. Dlatego lektura ich ukazuje doniosłą rolę odkrycia złożoności duszy oraz dalsze konsekwencje zależności między nauką o duszy a nauką o cnocie zapoczątkowanej przez Sokratesa. Poglądy Platona ukazują, że dokonany przez niego podział duszy pozwolił następnie na podział cnoty polegający na wyodrębnieniu poszczególnych jej przejawów i dostarczenie ich definicji.

Dotarliśmy do tych ustaleń oraz będąc w posiadaniu owej koncepcji duszy rozumianej jako instancja składająca się z trzech odrębnych władz, które rywalizując ze sobą, określają jakość duszy człowieka, należy przejść do rozważań dotyczących cnoty, gdyż zostały wyartykułowane intelektualne narzędzia, za pomocą których można opisać moralne zachowania człowieka. Warto przypomnieć, że Platon przypisał człowiekowi i państwu cztery podstawowe cnoty, które w przyszłości zostaną określone jako kardynalne. Są to sprawiedliwość, mądrość, męstwo i rozważa (umiarkowanie). Ocenia państwo poprzez odpowiednie ułożenie się i działania trzech składających się na nie klas i stwierdza, że „poszczególne jednostkę ludzką, tak samo będziemy oceniali; ona ma w swojej duszy też te trzy

139 Platon, *Laches*, s. 244 (XXIX C).

postacie i dzięki takim samym stanom tych postaci będzie zasługiwała na te same nazwy, co i państwo¹⁴⁰. Platon, opisując poszczególne cnoty, rozpoczyna od badania ich w makro skali, czyli jak przejawiają się one w funkcjonowaniu państwa, a następnie docieka ich przejawów w mikro skali, czyli w duszy pojedynczego obywatela. Stąd warto przyjrzeć się teraz wynikom jego analiz.

Mądre państwo to takie, które dobrze sobie radzi. Podstawą tego radzenia sobie jest wiedza o tym, „w jaki sposób ono powinno traktować samo siebie oraz inne państwa, tak aby wszystko było jak najlepiej”¹⁴¹. Tylko ten rodzaj wiedzy, a nie przykładowo wiedza o budowaniu sprzętów drewnianych czy wiedza dotycząca rolnictwa, zasługuje na miano mądrości. Posiadają ją strażnicy. Dzięki ich mądrości państwo możemy nazywać mądrym. Na terenie zaś duszy mądrość to cnota przysługująca intelektowi. Platon opisuje ją w następujący sposób: „mądrym nazywamy każdego dzięki tej małej części, która w nim panuje i wszystko w swych rozkazach wyznacza, bo ona ma w sobie wiedzę o tym, co jest pożyteczne dla każdej z trzech części z osobna i dla całości, którą one wspólnie tworzą”¹⁴².

Męstwo polega na niezachwianym sądzie dotyczącym tego, co straszne i niestraszne. Opinie na temat niebezpieczeństw podaje prawodawca i przekazuje je następnie obywatelom w trakcie procesu wychowania. Cnota ta przysługuje w sposób szczególny strażnikom. Męstwo zatem polega na zachowaniu pewnego przekonania, czyni je nieusuwalnym z duszy, a odwołując się do metafory czyszczenia ubrań, męstwo czyni opinie niemożliwymi do usunięcia. Platon zauważa, że potrafi ochronić człowieka nawet przed mydłem potrafiącym całkowicie usuwać zabrudzenia, czyli rozkoszą, będącą najsilniejszą bronią służącą do zmiany przekonań (większą nawet niż ból, strach i żądza). Natomiast na terenie duszy męstwo to cnota odnosząca się do temperamentu i jego relacji względem intelektu. Relacja ta polega tutaj na niewzruszonym posłuszeństwie temperamentu wobec wskazań intelektu. O męstwie mówimy wtedy, gdy gniewliwa część duszy wykonuje plany części rozumnej. Dopiero ich współpraca jest w stanie opanować trzeci pierwiastek, czyli pożądlivość, „której jest najwięcej w duszy każdego, a taka już jest jej natura, że nie nasycą jej żadne skarby”¹⁴³.

140 Platon, *Państwo*, s. 135 (435 C).

141 Platon, *Państwo*, s. 127 (428 D).

142 Platon, *Państwo*, s. 144 (442 C).

143 Platon, *Państwo*, s. 143 (442 B).

Rozwaga dotyczy wszystkich obywateli: rządzących i rządzonych. Jest harmonią i pewnym współbrzmieniem między nimi. W przeciwieństwie do męstwa i mądrości nie tkwi tylko w jednej części społeczeństwa, lecz w całości. „Sprawia, że się we wszystkim zgadzają najslabsi i najmocniejsi, i ci pośrodku też”¹⁴⁴. Rozwaga to jednomyślność. Natomiast w odniesieniu do duszy rozwaga to przyjaźń i zgoda wszystkich części duszy, gdzie czynnik w niej rządzący (intelekt) i dwa czynniki rządzone (temperament i pożydlivość) zgadzają się, że część najlepsza, czyli rozum, powinna sprawować władzę, a pozostałe być jej uległymi i nie zrywać z nią dobrych stosunków.

Natomiast odkrycie istoty sprawiedliwości nadal nie należy do łatwych zadań. Dowodzi tego fakt, że Platon w *Państwie* najpierw szuka jej drogą negatywną, określając, czym ona nie jest poprzez opisanie mądrości, męstwa i rozważy, gdyż „sprawiedliwością będzie to, co pozostanie po tamtych, gdybyśmy te trzy znaleźli”¹⁴⁵. Niemniej, dokonawszy tego, zauważa kolejne trudności, zasadniczo nadal porusza się po ciemku w tak ważnym temacie. Oddaje się zatem pomocy bogów, modląc się. Modlitwa okazuje się skuteczna, gdyż po pewnym czasie dyskutanci znajdują nic przewodnią rozważań o sprawiedliwości, za którą podążali niezauważanie już od długiego czasu. Sprawiedliwość zatem polega na tym, że „każdy obywatel powinien zajmować się czymś jednym, tym, do czego by miał największe dyspozycje wrodzone”¹⁴⁶. Sprawiedliwy to ten, kto robi swoje na podstawie wyznaczonej przez naturę i prawo.

Z kolei dusza posiadająca sprawiedliwość to taka, w której każdy z trzech czynników wewnętrznych robi swoje. Dzięki niej zakorzenie mogą się w człowieku pozostałe cnoty. Można powiedzieć, że sprawiedliwość to siła, która mądrze, mężnie i rozważnie dysponuje władzami duszy. Niemniej najpiękniej mówi o niej sam Platon, stwierdzając, że sprawiedliwość „nie polega na zewnętrznym działaniu czynników wewnętrznych człowieka, tylko na tym, co się w nim samym z tymi czynnikami dzieje. Na tym, że on nie pozwala, żeby którykolwiek z nich robił mu w duszy to, co do niego nie należy, ani żeby spełniał kilka różnych funkcji naraz. Taki człowiek urządził sobie gospodarstwo wewnętrzne, jak się należy, panuje sam nad sobą, utrzymuje we własnym wnętrzu ład, jest dla samego siebie przyjacielem; zharmonizował swoje trzy czynniki wewnętrzne, jakby trzy struny dobrze współbrzmiające, najniższą, najwyższą i środkową, i jeżeli

144 Platon, *Państwo*, s. 131 (432 A).

145 Platon, *Państwo*, s. 133 (433 C).

146 Platon, *Państwo*, s. 132 (433 A).

pomiędzy tymi są jeszcze jakieś inne, on je wszystkie związał i stał się ze wszech miar jedną jednostką, a nie jakimś zbiorem wielu jednostek. Opanowany i zharmonizowany postępuje też tak samo, kiedy coś robi, czy to gdy majątek zdobywa, czy o własne ciało dba, albo i w jakimś wystąpieniu publicznym, albo w prywatnych umowach, we wszystkich tych sprawach i dziedzinach on uważa i nazywa sprawiedliwym i pięknym każdy taki czyn, który tę jego równowagę zachowuje i do niej się przyczynia. Mądrością nazywa wiedzę, która takie czyny dyktuje. niesprawiedliwym nazywa czyn, który tę jego harmonię wewnętrzną psuje, a głupotą nazywa mniemanie, które znowu takie czyny dyktuje¹⁴⁷.

Cnota według Platona polega na harmonii duszy. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na rodzaj uległości, jaki okazywać powinna część pożądliva unii stworzonej z intelektu i temperamentu. Uległość owa nie polega na całkowitym pozbawieniu pożyteczności wymaganych przez nią obiektów, lecz na dobrym, a nie złym ich dobieraniu. Widać zatem ewidentne złagodzenie pogardy dla tego, co cielesne, która mogła wynikać z odkrycia nieśmiertelności duszy. Odkrycie to nie dewaluje całkowicie ciała, lecz wyznacza mu właściwe miejsce w hierarchii. Cnota nie polega zatem na skrajnie ascetycznej postawie niedostarczania pożyteczności żadnych przyjemności, lecz na dobrym, czyli rozumnym, zaspokajaniu żądz¹⁴⁸.

Cnota ma zatem oczyszczać duszę poprzez rozumne zaspokajanie pierwiastka pożytecznego i właściwe dysponowanie temperamentem. U Platona oczyszczająca funkcja cnoty nierozzerwalnie wiąże się z poznaniem tego, co inteligibilne, ze wznoszeniem się za sprawą „drugiego żeglowania” ponad sferę zmysłową. Oczyszczanie pożyteczności stwarza możliwość kontemplacji, zaś samo poznawanie świata idei pozwala intelektowi osiąść wiedzę niezbędną do zaprowadzania w duszy harmonii. Racjonalnie uzasadniona tutaj zostaje oczyszczająca funkcja misterii znana Platonowi z religii orfickiej. „W tym zespoleniu mistycyzmu z racjonalizmem Platon całkowicie przejmuje sokratejski intelektualizm. [...] Robi on wprawdzie w duszy miejsce dla sił pozarozumnych po to, by adekwatnie wyjaśnić zachowanie się człowieka, niemniej jednak rozumowi przyznaje bezsporną wyższość. I jeszcze w dwóch ostatnich dialogach potwierdza wręcz sokratejski paradoks, że nikt nie grzeszy dobrowolnie, uznając w ten sposób wszechmocną siłę poznania¹⁴⁹. Oczywiście umartwienie pożyteczności, nawet nie tyle przez pozbawianie ich jakichkolwiek przyjemności, ile

147 Platon, *Państwo*, s. 145–146 (443 D–E).

148 Platon, *Państwo*, s. 138–140 (437 D–439 E).

149 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom 2, s. 257.

poprzez dostosowywanie ich do wymagań intelektu, nie dokonuje się bez bólu i cierpienia. Zawiera się tutaj – jak określił ją Reale – jedna z najpotężniejszych intuicji Platona o oczyszczającej funkcji bólu i cierpienia, która mocno naznaczyła dociekania moralne następujących po nim myślicieli¹⁵⁰.

Przyglądając się powyższym poglądom, wypada tylko zgodzić się z wnioskiem Jaggera, że Platon „podniósł filozofię do rangi największej potęgi wychowawczej późniejszej starożytności”¹⁵¹. Doniosłość zaprezentowanych przez Platona rozwiązań sprawia, że „wszystkie następne wieki starożytności noszą na sobie, choć każdy w nieco inny sposób, znamię jego osobowości”¹⁵². Warto zauważyć, że celem poznania świata dla Platona nie było rozwikłanie jego nad wyraz skomplikowanej zagadki, jak to miało miejsce u filozofów przyrody, lecz podstawowym motywem wnikania w strukturę rzeczywistości stanowiło dla niego pytanie: „Jak żyć dobrze?”. Odpowiedzią było – żyć cnotliwie i poszli za nią wszyscy ci, co „umieli w swojej duszy ujarzmić to, w czym się jej zło kryło, a wyzwolili to, w czym dzielność”¹⁵³.

2.1.4. Arystoteles

Platon zaciekle poszukiwał istoty cnoty. Pragnął dostarczyć idealnego wyjaśnienia, czym jest sprawiedliwość, męstwo, rozwaga i mądrość. Natomiast Arystoteles (384–322 p.n.e.) uważa takie dociekania za objaw epistemologicznej chciwości i studzi zapędy swojego mistrza, z rozwagą twierdząc w *Etyce nikomachejskiej*, że możliwości poznania wyznacza jego przedmiot. Biorąc na intelektualny warsztat liczby, możemy domagać się ścisłości i z niedosytem traktować prawdopodobne wyniki w matematyce. Niemniej, zajmując się pięknem moralnym i sprawiedliwością, nie jesteśmy w stanie mówić o nich w sposób ścisły (nawet uciekając w inteligibilny świat). Arystoteles, przyglądając się ogromnej ilości różnych poglądów na sprawiedliwość, pozwala sobie nawet na ironiczne pytanie: czy czasem nie jest ona tylko czymś umownym? Zatem etyka to nie matematyka, cnoty to nie liczby, a ludzkie działanie jest o wiele bardziej skomplikowane niż czynność dodawania czy odejmowania. Arystoteles, tonując dotychczasowe wzniosłe badania moralne, dostarcza swoją oryginalną koncepcję cnoty.

150 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom 2, s. 231.

151 W. Jaeger, *Paideia*, tom 2, s. 134.

152 W. Jaeger, *Paideia*, tom 2, s. 126.

153 Platon, *Fajdros*, s. 153 (XXXVII B).

Zatem z jakim przedmiotem mamy do czynienia w obszarze nauki o cnocie? Przedmiotem etycznego poznania jest szczęście. Arystoteles, wychodząc od dociekań nad jego znaczeniem, dochodzi do rozumienia, czym jest cnota. Pojęcie szczęścia naprowadza go na znaczenie cnoty. Szczęście stanowi cel wspólny dla wszystkich możliwych czynności człowieka, dlatego jest dobrem najwyższym, czyli takim, ze względu na które pragniemy wszystkich innych dóbr. Szczęście jest zatem czymś ostatecznym („ostateczne jest to, do czego się dąży zawsze dla niego samego, a nigdy dla czegoś innego”¹⁵⁴) oraz samowystarczalnym („samowystarczalnym zaś nazywamy to, co samo przez się czyni życie godnym pożądania i wolnym od wszelkich braków”¹⁵⁵). Następnie, dookreślając, czym ono jest, stwierdza, że szczęście człowieka tkwi w spełnianiu swoistej jego funkcji, a są nimi czynności duszy zgodne z wymogami jej dzielności (*arete*)¹⁵⁶. W celu lepszego zrozumienia czym jest owa dzielność, należy zapoznać się z wiedzą na temat duszy.

Najogólniej dusza dzieli się na dwie części: rozumną i bezrozumną. Następnie każda z tych części również jest dwojaka. Nierozumna część duszy składa się z części wegetatywnej i pożądlivej. Pierwsza część jest wspólna wszystkim istotom żywym. Odpowiada za zdolność odżywiania się i wzrastania. Druga część jest domeną ludzi i zwierząt. Ponosi odpowiedzialność za zdolność pożądania i wszelkiego pragnienia. Również pozbawiona jest rozumu, niemniej, w odróżnieniu od części wegetatywnej, uczestniczy w nim w pewien sposób, „o ile mu ulega i jest mu posłuszna”¹⁵⁷. Rozumna część duszy składa się z części rozumnej we właściwym tego słowa znaczeniu oraz z części posłusznej rozumowi. Pierwsza odpowiedzialna jest za zdolność poznawania naukowego oraz zdolność rozumowania, czyli wytwarzania mniemań (spryt, rozsądek). Druga część części rozumnej odpowiada za zdolność żywienia pragnień, a więc jest tą samą częścią, co część duszy nierozumnej zwaną pożądlivą lub zmysłową.

154 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 87 (1097a).

155 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 88 (1097b).

156 Termin *areté* używany jest przez Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej* w znaczeniu szerszym i węższym. Tłumaczony w języku polskim jako „dzielność” oznacza przysługujące każdej rzeczy swoiste zadanie, do którego może się ono przystosować – jest to znaczenie szersze. Natomiast tłumaczony jako „cnota” dotyczy poszczególnych zalet etycznych człowieka, czyli jemu specyficznej dzielności – jest to znaczenie węższe. Dodatkowe szczegółowe informacje na temat terminu *areté* znaleźć możemy w: D. Gromska, *Wstęp tłumacza*, [w:] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 52–60.

157 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 101 (1102b).

Arystoteles zalicza zatem część pożądlivą w człowieku zarówno do części nierozumnej (ponieważ sama z siebie nie ma rozumu) i rozumnej (ponieważ poprzez posłuszeństwo rozumowi uczestniczy w nim). Rzekomy czterocłonowy podział jest zasadniczo podziałem trójcłonowym. Dusza posiada zatem trzy części: rozumną, uczestniczącą poniekąd w rozumie i nierozumną¹⁵⁸.

Dokonany powyżej podział duszy służy następnie Arystotelesowi do podziału dzielności na dwa różne rodzaje: dianoetyczne (intelektualne) i etyczne (moralne). Pierwsze są konsekwencją uprawiania nauki i do ich wykształcenia wymagana jest duża ilość doświadczenia i czasu. Natomiast drugie powstają wskutek przyzwyczajenia. Płyne stąd bardzo ważna konsekwencja, mianowicie, że dzielności te nie są z natury wrodzone, gdyż „nic bowiem z tego, co jest wrodzone, nie daje się zmienić dzięki przyzwyczajeniu; tak np. kamień, z natury w dół spadający, nie da się przyzwyczaić do wznoszenia w górę, chociażby go ktoś usiłował przyzwyczaić, rzucając go w górę niezliczoną ilość razy [...]. Więc cnoty nie stają się udziałem naszym ani dzięki naturze, ani wbrew naturze, lecz z natury jesteśmy tylko zdolni do ich nabywania, a rozwijamy je w sobie dzięki przyzwyczajeniu”¹⁵⁹.

Trójpodział duszy mógłby sugerować, iż również dzielność będzie podzielona na trzy różne części, mianowicie, że każdej z części duszy przysługiwać będzie odrębny rodzaj dzielności. Niemniej tak nie jest, gdyż dzielność specyficznie ludzka, czyli cnota, przysługuje tylko tym jego czynnościom, w których ma udział działanie rozumu. Odpada zatem tutaj dusza wegetatywna, gdyż jest częścią wspólną wszystkim istotom żywym, dodatkowo nie można jej kontrolować za pomocą rozumu. Wobec tego, choć odżywianiu i wzrostowi przysługuje jakaś dzielność, nie jest ona cnotą typowo ludzką. Pozostałe zaś części duszy posiadają swoje cnoty. Cnoty moralne powiązane są z pożądlivą częścią duszy, a cnoty intelektualne z rozumną jej częścią.

Punktem wyjścia dalszych rozważań należy uczynić poglądy Arystotelesa na temat cnót moralnych nazywanych przez niego „dzielnościami etycznymi”. Odpowiadają one części duszy mogącej uczestniczyć w rozumie, która odpowiedzialna jest za namiętności. Stagiryta stwierdza: „namiętnościami nazywam: pożądanie, gniew, strach, odwagę, zawiść, radość, miłość, nienawiść, tęsknotę, zazdrość, litość – w ogóle wszystko,

158 Por. przypis 118 w: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 102–103.

159 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 103–104 (1103a).

czemu towarzyszy przyjemność lub przykreść”¹⁶⁰. Cnota jest jak najlepszym postępowaniem w odniesieniu do obu tych stanów towarzyszących namiętnościom. Zarówno namiętności, jak i cnoty są zjawiskami życia psychicznego. Niemniej dzielność etyczna nie jest pewnym rodzajem namiętności, lecz innym rodzajem psychicznego zjawiska, zwanym „trwałą dyspozycją”. Dzięki nim odnosimy się do przyjemności lub przykrości związanych z namiętnościami w sposób właściwy bądź nie.

Cnoty moralne dotyczą doznawania namiętności oraz postępowania. Zatem właściwe odniesienie się do przyjemności i przykrości nierozzerwalnie związanych z namiętnościami manifestuje się następnie w określonym działaniu. Działanie może stać się cnotą, jeżeli towarzyszą mu trzy dyspozycje: świadomość (czyn dokonywany jest zależnie od woli, czyli jego przyczyna tkwi w podmiocie zdającym sobie sprawę z jednostkowych okoliczności towarzyszących czynowi), postanowienie (dokonany za pomocą namysłu wybór środka wiodącego do osiągnięcia celu i ze względu na niego samego) i trwałe, niewzruszone usposobienie (czyli dokonany na podstawie owej trwałej dyspozycji).

Następnie Arystoteles, przyglądając się przedmiotowi swoich dociekań, zauważa, że cnota ma swoistą przyrodzoną właściwość: zanika albo z powodu niedostatku, albo nadmiaru, a utrzymuje się dzięki umiarowi. Właściwość ta przysługuje zarówno cnotcie, jak i tworzącym je i im odpowiadającym działaniom. Umiar to właściwy środek, jednak nie oznacza tutaj średniej arytmetycznej, lecz wyznaczony ze względu na człowieka. Ów właściwy środek stanowi cel, do którego dąży dzielność etyczna. „Jest tedy dzielność etyczna pewnego rodzaju umiarem, skoro zmierza do środka jako do swego celu”¹⁶¹. Niemniej nie każda namiętność i nie każde postępowanie posiada swój umiar. Niektóre z nich są same w sobie niegodziwe, gdyż nie da się być umiarkowanym przykładowo w dokonaniu morderstwa, popełnieniu cudzołóstwa czy okradzeniu kogoś.

Trwałe dyspozycje są zatem trzy: dwie wadliwe i jedna poprawna. Człowiek może posiadać zatem trwałą dyspozycję do nadmiaru lub niedomiaru (wady) bądź trwałą dyspozycję do zachowywania właściwej miary (cnota). Arystoteles, zdając sobie sprawę z wysokich wymagań cnoty, będąc wyrozumiałym myślicielem, czyni niniejszą uwagę: „jest rzeczą trudną osiągnąć wysoki poziom etyczny; trudno bowiem we wszystkim utrafić

160 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 110 (1105b).

161 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 112 (1106b).

w środek, tak jak znaleźć środek koła jest rzeczą, którą nie każdy potrafi, lecz tylko ktoś, kto się na tym rozumie”¹⁶².

Po dostarczeniu ogólnej charakterystyki dzielności etycznej w dalszej kolejności Arystoteles wylicza poszczególne cnoty. Najpierw zwraca uwagę na konkretne sytuacje, aby następnie ocenić moralne zachowanie człowieka w nich się znajdującego. Owe sytuacje oraz poszczególne nazwy etycznych reakcji zostaną przedstawione w następującej kolejności: nadmiar, umiar, niedomiar. (1) Bojaźliwość i odwaga: zuchwalstwo, **męstwo**, tchórzostwo. (2) Przyjemność i przykrość: rozwiązłość, **umiarkowanie**, niewrażliwość. (3) Dawanie i branie małych dóbr materialnych: rozrzutność, **szczodrość**, chciwość. (4) Dawanie i branie dużych dóbr materialnych: niesmaczne i plebejskie szafowanie pieniędzmi, **wielki gest**, małostkowość. (5) Żądza wielkich zaszczytów: zarozumiałość, **uzasadniona duma**, przesadna skromność. (6) Żądza mniejszych zaszczytów: nadmierna ambicja, **brak nazwy w języku greckim**, brak ambicji. (7) Gniew: porywczność, **łagodność**, niezdolność do gniewu. (8) Prawdziwość w ludzkich stosunkach: chełpliwość (blaga, fanfaronada), **prawdomówność**, udawana skromność. (9) Zabawa i żarty: kpiarstwo, **gładki dowcip**, brak zmysłu humoru. (10) Miłe rzeczy: ugrzecznienie, **uprzejmość**, swarliwość. (11) Uczucia: przesadna wstydlivość, **umiary w uczuciach**, bezwstydlivość. (12) Sytuacje przydarzające się bliźnim: zawiść, **słuszne oburzenie**, radość z niepowodzenia innych. Wymieniono powyżej dwanaście cnot. Arystoteles dodaje do nich jeszcze sprawiedliwość i omawia ją szczegółowo w osobnej księdze.

Sprawiedliwość jest trzymaniem się prawa i przestrzeganiem słuszności, czyli równości. Sprawiedliwe trzymanie się prawa polega na przyczynianiu się do utrzymania w państwie tego, co prowadzi do jego szczęśliwości, a czymś takim jest dobrze sformułowane prawo. Postępowanie zgodnie z takim prawem jest sprawiedliwe. Natomiast przestrzeganie równości związane jest z pragnieniem dóbr związanych z pomyślnością i niepomyślnością. Dobra te same w sobie nie zapewniają jego posiadaczowi szczęścia, a nawet mogą się stać dla niego zgubą. niesprawiedliwością jest zatem zachłanne (czyli ślepe) ich pożądanie, ponieważ taka osoba może im nie dorównywać, niesłusznie ich pragnąć. Natomiast sprawiedliwością w odniesieniu do tych dóbr jest pragnienie, „by to, co jest dobre w bezwzględny tego słowa znaczeniu, było też dobre dla nich, i wybierać to, co w tym znaczeniu jest dobre dla nich”¹⁶³.

162 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 120 (1109a).

163 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 169 (1129b).

Tak pojęta sprawiedliwość może wydawać się największą z cnót, ponieważ poprzez trzymanie się prawa, które nakazuje przeciw cnotliwemu życiu, oraz poprzez przestrzeganie słuszności, czyli nieodbieraniu innym pomyślności ani nie dokładaniu im niepomyślności, człowiek jawi się jako etycznie doskonały w stosunkach z innymi ludźmi. Dodatkowo jej cechą charakterystyczną jest właśnie ów wzgląd na innych. Wszystkie pozostałe cnoty służą przede wszystkim osobie je posiadającej, zaś sprawiedliwość jest „cudzym dobrem”, gdyż w jego imię przynosi się korzyść nie tylko samemu sobie, lecz także i innym. Sprawiedliwość zatem można pojąć jak wyżej, czyli jako przejaw najlepszej z cnót, ale również jako zbiór wszystkich cnót, wówczas, gdy rozważana jest w sposób bezwzględny. Sprawiedliwość zatem, według Arystotelesa, to nazwa jednej z cnót oraz określenie ogólne na doskonałość etyczną (podobny związek pomiędzy cnotami i sprawiedliwością ustanowił Platon).

Omówiwszy cnoty moralne, należy przedstawić cnoty intelektualne. Oba rodzaje cnót są od siebie zależne i wzajemnie się warunkują („Nie podobna być we właściwym tego słowa znaczeniu dzielnym etycznie, nie będąc rozsądnym – ani też rozsądnym bez dzielności etycznej”¹⁶⁴). Otóż jedną z dyspozycji cnotliwego działania jest postanowienie. Arystoteles stwierdził, że „dzielność etyczna jest trwałą dyspozycją do pewnego rodzaju postanowień”¹⁶⁵. Natomiast postanowienie stanowi połączenie sądu z pragnieniem, „jest albo myśleniem intuicyjnym zabarwionym przez pragnienie, albo pragnieniem zabarwionym przez myślenie dyskursywne”¹⁶⁶. Zatem cnoty moralne zależne są od myślenia dążącego do poznania prawdy. Ową prawdę można poznać lepiej lub gorzej, dlatego człowiek potrzebuje również trwałych dyspozycji prowadzących do poznania prawdy, czyli cnót dianoetycznych (intelektualnych). Rozumna część duszy w nie wyposażona będzie w stanie lepiej określić umiar poszczególnych cnót. Według Arystotelesa istnieje pięć trwałych dyspozycji, dzięki którym dusza poznaje prawdę: sprawność techniczna (sztuka), wiedza naukowa, mądrość praktyczna (rozsądek), mądrość teoretyczna (filozofia), myślenie intuicyjne.

Sprawność techniczna to trwała dyspozycja do opartego na trafnym rozumowaniu tworzenia. Wiedza naukowa to przekonania, o których wiemy, z jakich wynikają zasad. Rozsądek to zdolność trafnego namysłu nad tym, co jest dla człowieka dobre i pożyteczne; dzięki niemu pod

164 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 209 (1144b).

165 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 194 (1139a).

166 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 194 (1139b).

wpływem przyjemności czy przykrości nie traci się z oczu celu działania; to „należyte zrozumienie wszystkich własnych spraw”¹⁶⁷. Myślenie intuicyjne to pojmowanie najwyższych zasad, na których opiera się wszystko. Mądrość teoretyczna to najwyższy rodzaj wiedzy. Jest połączeniem wiedzy naukowej z myśleniem intuicyjnym, czyli „wiedzą naukową” o najwyższych zasadach, dzięki czemu mędrzec zna najwyższe zasady oraz to, co z nich wynika.

Poznawszy cnoty poszczególnych części duszy, za Arystotelesem można doprecyzować, czym jest szczęście. Polega ono na działaniu zgodnym z najlepszym rodzajem dzielności etycznej, a jest nią dzielność najlepszej części w człowieku, czyli rozumu. Jego zaś dzielność odnosi się do czynności teoretycznej kontemplacji, w której iści się mądrość filozoficzna. Szczęście tego rodzaju stanowi jego doskonały przejaw. Kontemplacja daje największą rozkosz, jest czynnością bardziej ciągłą od innych, przez co możemy oddawać się jej dłużej niż innym czynnościom. Kontemplujący człowiek jest samowystarczalny, a jako że szczęście tkwi w zażywaniu wczasu¹⁶⁸, to ona daje ku temu ze wszystkich czynności najwięcej możliwości. Jeżeli doda się do tego jeszcze długość życia, to osiąga się wyobrażenie o doskonałym szczęściu.

Zrealizowane w życiu doskonałe szczęście przypominałoby bardziej życie boga niż człowieka. Zatem jest niedostępne dla istoty posiadającej nierozumną część duszy i tę jej część od rozumu zależną. Wobec tego Arystoteles zachęca do zabiegania o nieśmiertelność, czyli możliwość egzystowania samym tylko rozumem. „Ten właśnie pierwiastek boski w każdym człowieku może, jak się zdaje, być uważany za człowieka samego”¹⁶⁹ i tylko on może mieć udział w nieśmiertelności, czyli najszcześniejszym życiu (u Platona nieśmiertelność przysługiwała wszystkim częściom duszy). Egzystowanie zgodne z samym tylko rozumem przerasta zatem jakością życie zgodne z cnotami tej części duszy, która jedynie może w nim uczestniczyć. Cnotliwe życie zakotwiczone jest w namiętnościach, w ich właściwym uporządkowaniu, przez co przebiega w oparciu o wszystkie elementy człowieczeństwa, zaś nieśmiertelna kontemplacja opiera się tylko na rozumie.

167 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 199 (1141a).

168 „Szczęście zdaje się tkwić w zażywaniu wczasu; oddajemy się bowiem różnym zajęciom z myślą o późniejszych wczasach i prowadzimy wojny, aby zażywać pokoju”.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 291 (1177b).

169 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 192 (1138b).

Pozostaje kwestią otwartą, czy Arystoteles dopuszczał możliwość życia po śmierci i ewentualność rozkoszowania się później wolnością (od niższych części duszy) pozwalającą kontemplować niczym bogowie. Spory na ten temat będą trwały i swoją opinię w tym względzie wyraził także Bonawentura. Arystoteles stwierdził jedynie, że szczęście człowieka jest mierzone stopniem uczestnictwa w rodzaju szczęścia doświadczanego przez bogów. W egzystencji ziemskiej niemożliwym jest funkcjonowanie bez wegetatywnej i zmysłowej części duszy, zatem niezbędne dla nich dobra zewnętrzne stają się jednocześnie niezbędne do osiągnięcia kontemplacji w warunkach ziemskich, „sama bowiem natura ludzka nie wystarcza do teoretycznej kontemplacji, lecz trzeba też zdrowia fizycznego i pożywienia, i zaspokojenia innych potrzeb”¹⁷⁰. Z owych zewnętrznych dóbr „jedne przysługują szczęściu w sposób konieczny, inne zaś z natury swej są mu pomocne i przydatne na kształt narzędzi”¹⁷¹.

Według Arystotelesa człowiek pozbawiony zewnętrznych dóbr nie powinien sublimować sobie ich braku w rozważaniach na temat rekompensaty, jaką otrzyma w zaświatach, lecz powinien o nie zabiegać w celu umożliwienia sobie uczestnictwa w kontemplacji. Człowiek wyposażony w nawet największe dzielności etycznie nie pokona ani nimi, ani kontemplacją burczenia w brzuchu. Przetrzymany głodu (oczywiście powodowane cnotą), według Arystotelesa, oddala człowieka od nieśmiertelności, zaś według Platona przygotowuje mu lepszą egzystencję w zaświatach. Różnica ta wynika przede wszystkim z odmienności poglądów na temat tego, które części duszy nadal funkcjonować będą w życiu pozagrobowym. Według Arystotelesa tylko część rozumna, zaś według Platona wszystkie części duszy.

Eric Voegelin zauważył, że „filozofia jako sposób życia w sensie platońsko-sokratejskim uformowała duszę Arystotelesa, odcisnąwszy niedające się zatrzeć piętno”¹⁷², niemniej jednocześnie nie pozbawiła go samodzielności i krytycznego podejścia do dziedzictwa jego mistrza. Na ironię zakrawa fakt, że Arystoteles, nie wymagając od siebie zbyt wielkiej ścisłości w opracowaniu cnoty, powiedział o niej więcej niż Platon, domagający się intelektualnej precyzji. Szczegółowe badania obu wielkich myślicieli stały się później inspiracją dla kolejnych filozofów podejmujących temat cnoty.

170 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 294 (1178b).

171 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 94 (1099b).

172 E. Voegelin, *Arystoteles*, s. 21.

2.1.5. Stoicy

Stoicy byli przedstawicielami materializmu, somatyzmu i panteizmu. Jako materialści negowali istnienie rzeczywistości czysto duchowej. Stali na stanowisku, że świat składa się tylko z materii rozumianej jako ciało, stąd ich somatyzm. Za ciało uważali zarówno boga, człowieka, dobro, jak i cnotę. Wszystko jest ciałem. Ono samo z kolei stanowi połączenie zasady biernej z zasadą czynną. Ciało to nierozzerwalnie związane ze sobą owe zasady. Zasadą bierną jest materia, zaś zasadą czynną – przenikający wszystkie ciała bóg. Rozumiany jest jako logos, czyli zasada rozumności i duchowości. Obie zasady można wyodrębnić tylko logicznie, zaś ontologicznie zawsze funkcjonują jako spojone ze sobą. Ów stoicki bóg to byt bezosobowy przenikający cały świat – panteizm. Bóg zatem jest zasadą konstytuującą świat i samym światem. Teologia stoików do tak pojętego boga dodaje jeszcze dwa dogmaty: opatrności i przeznaczenia. Opatrność polega na rozumnym wykonaniu przez logos wszystkich elementów świata jako dobrych, zaś przeznaczenie (fatum) wskazuje na całkowity determinizm.

Dopiero u stoików doktryna o opatrności zajęła tak ważne miejsce w konkretnym systemie filozoficznym, niemniej była to opatrność immanentna, a nie transcendentna¹⁷³, czyli taka, która od wewnątrz wytwarzając świat, jak najlepiej przejawia swoją nad nim opiekę. Wynika z tego, że moralnie zaangażowany człowiek nie potrzebuje ingerencji boga, gdyż już został wyposażony we wszystko, co potrzebne do zdobycia cnoty. Stoickie przeznaczenie (fatum, *heimarméne*) z jednej strony promuje wieszczbiarstwo (zdeterminowaną rzeczywistość łatwiej przewidzieć), zaś z drugiej stwarza problem z wolnością człowieka. Niemniej stoicy stwierdzili, że prawdziwa wolność polega na dostosowaniu swojego chcenia do wyroków *heimarméne*. Wolny człowiek chce tego, czego chce logos.

Konsekwencją ich fizyki (*physis*) jest także antropocentryzm. Według nich świat podkسیężycowy został stworzony dla człowieka. Posiada on duszę będącą częścią samego boga. Dzięki temu jest bytem uczestniczącym w najwyższym stopniu w logosie. Dusza ta niemniej nadal jest pojmowana jako ciało, tylko że subtelniejsze. Człowiek składa się zatem z dwóch ciał: ciała materialnego, czyli zwierzęcej części, i ciała uprzywilejowanego, czyli duszy. Ciało-dusza przenika całe ciało materialne człowieka. Śmierć stanowi rozdzielenie owych ciał. Według stoików cielesna dusza istnieje jeszcze przez pewien czas po śmierci, jednak nie do końca wiadomo, jaki to jest czas. Niedoprecyzowanie tego zagadnienia wynika z tego faktu, że

173 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom 3, s. 378.

stoików interesował jedynie ten świat: prawdziwe życie i prawdziwe szczęście dostępne jest tylko na ziemi.

Wszystkie powyższe stoickie doktryny wpłynęły na ich poglądy etyczne, a raczej to ich poglądy etyczne uformowały reprezentowaną przez nich fizykę (*physis*). Warto zatem przyjrzeć się ich etycznym poglądom. Celem życia – podobnie jak u Arystotelesa – jest osiągnięcie szczęścia. Zadaniem etyki (jak i zasadniczo całej filozofii) jest określenie, na czym ono polega oraz ukazanie drogi do niego. Stoicy głosili dewizę życia zgodnego z naturą. Naturą człowieka zaś jest rozum. Dzięki niemu ludzkość przewyższa zwierzęta i uczestniczy w życiu boga. W ogóle celem życia każdego bytu jest zaktualizowanie własnej natury. Stoicy, przyglądając się zmaganiom „moralnym” wszystkich istot, dostrzegli podstawową cechę każdego bytu, jego pierwotne i pierwsze wewnętrzne poruszenia. Tak powstała koncepcja *oikeiosis* (zgoda). W przypadku roślin przejawia się ono nieświadomie w ich egzystencji, u zwierząt manifestuje się ono w instynktach, zaś w człowieku jawi się w poruszeniach rozumu. Treścią *oikeiosis* jest pragnienie zachowania siebie, wzięcia swojego bytu w posiadanie, unikania tego, co może mu szkodzić i potrzeba zgody na siebie. Posłuszeństwo wobec owych wymagań jest dobrem, czyli dobrem jest zachowywanie i aktualizowanie swojego bytu, zaś ignorowanie wskazań *oikeiosis*, czyli pomniejszanie bytu, jest złem.

Człowiek jest bytem składającym się z dwóch *oikeiosis*: zwierzęcym i typowo ludzkim. Pociąga to za sobą hierarchiczne rozróżnienie dóbr. Dobrem moralnym we właściwym tego słowa znaczeniu jest tylko to typowo ludzkie, czyli cnota, zaś złem jest wada. Natomiast *oikeiosis* zwierzęce (życie, zdrowie, choroba, bogactwo itp.) są moralnie obojętne. Według stoików liczą się tylko cnoty, zaś cała reszta dóbr jest dla człowieka nieistotna. Tak komentuje ten punkt stoickiej etyki Reale: „To radykalne rozdzielanie tego, co dobre i złe z jednej strony od tego, co obojętne z drugiej jest bez wątpienia jedną z najbardziej charakterystycznych cech etyki stoickiej i już w starożytności było przedmiotem niezwykłego zdziwienia, gwałtownych afirmacji i oporów oraz wywołało wiele dyskusji wśród przeciwników, a nawet pośród zwolenników filozofii Portyku. W rzeczywistości przez wprowadzenie tego radykalnego rozdzielania stoicy mogli ochronić człowieka przed złem nękającym epokę, w której żyli: wszelkie zło płynące z upadku dawnej polis oraz wszelkie niebezpieczeństwa, niepewności i przeciwności pochodzące z kataklizmów politycznych i społecznych, które nastąpiły po tym upadku, wszystko to zostało po prostu zanegowane jako zło i zaliczone do rzeczy obojętnych”¹⁷⁴.

174 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom 3, s. 402.

Prawdziwym dobrem moralnym człowieka jest zatem cnota. To właśnie ona jest zarówno szczęściem człowieka, jak i drogą do niego. W przypadku człowieka życie zgodne z naturą to życie zgodne z rozumem, a więc cnota jest doskonałością rozumu, czymś, co w pełni aktualizuje ludzki byt. Posiadając ją, człowiek znajduje największe szczęście, którego nic i nikt nie będzie w stanie mu odebrać. Cnota na tyle doskonale zaspokaja typowo ludzką *oikeíosis*, że nie potrzebuje ona żadnego rodzaju rekompensaty w zaświatach. Posiadająca tak doniosły status cnota była rozumiana przez stoików jako poznanie dotyczące dobra i zła. Szczęścia nie przyniosła zatem odpowiednia struktura wewnętrznych części duszy (Platon) ani trwała dyspozycja do wybierania umiaru (Arystoteles) tylko wiedza. Opowiadając się za takim rozwiązaniem, można dostrzec powrót do intelektualizmu etycznego Sokratesa.

Doniosłym wkładem stoików do nauki o cnocie było wprowadzenie i spopularyzowanie czterech cnót nazwanych później kardynalnymi. Ustaliłi, że w ich skład wchodzi: sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo i roztropność¹⁷⁵. Każda z nich była innym rodzajem wiedzy na temat dobra i zła. Wszystkie inne cnoty natomiast zostały podporządkowane cnotom kardynalnym¹⁷⁶. W kontekście podziału cnót stoicy wyznawali zasadę: „kto posiada jedną cnotę, posiada wszystkie”. Dywagowali także nad problemem dotyczącym tego, czy istnieje tylko jedna cnota czy przeciwnie – jest ich wiele. Niemniej nie te rozważania poruszyły całą starożytność, lecz twierdzenie o identyczności cnót dla wszystkich ludzi: niewolnika i wolnego, kobiety i mężczyzny, Greka i barbarzyńcy. „Jest to jedna z najbardziej wzniosłych myśli starożytnych spekulacji. W znacznym stopniu wymierza ona sprawiedliwość wielu reakcyjnym postawom, których ofiarami byli nawet Platon, a zwłaszcza Arystoteles: cnota nie potrzebuje żadnych dodatków, potrzebuje tylko natury człowieka”¹⁷⁷. Niemniej stoicy poszli jeszcze krok dalej (na mocy przyjętych założeń *physis*) i to intelektualne posunięcie nie do końca wszystkim się spodobało, gdyż twierdzili, że cnota jest ta sama dla ludzi i bogów!

Stoicy zaprezentowali także swoje podejście do namiętności, a raczej afektów. Wcześniej Platon w obrazie dwóch koni kierowanych przez

175 S. Olejnik, *Cnota chrześcijańska...*, s. 59.

176 Mądrości podporządkowano następujące cnoty: rada, namysł, bystrość, roztropność, zręczność, przezorność; umiarkowaniu: działanie w odpowiednim czasie, przyzwoitość, powściągliwość, wstrzemięźliwość; męstwu: stanowczość, odwaga, wielkoduszność, śmiałość, pracowitość; sprawiedliwości: pobożność, dobroć, towarzyskość, uprzejmość. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom 3, s. 412.

177 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom 3, s. 415.

woźnicę ukazał namiętności społeczne (koń biały) i dotyczące ciała (koń czarny), które można okiełznać za pomocą rozumu¹⁷⁸. Następnie Arystoteles, precyzując, czym są namiętności, zwrócił uwagę na ich powiązanie z przyjemnością i przykrością. Praca rozumu mająca na celu ujarzmienie nadmiernych lub niewystarczająco silnych namiętności polegać ma na znalezieniu odpowiedniej miary w kosztowaniu przyjemności i unikaniu przykrości. Natomiast stoicy, przyglądając się przepastnej głębinie ludzkiego wnętrza, odkryli, że termin „namiętność” ukuty przez Platona i Arystotelesa nie oddaje całego spektrum znajdujących się tam fenomenów. Zwrócili uwagę, że psychiczne zjawiska przejawiają właściwości przekraczające zakres tych przypisanych namiętnościom. Tak odkryli afekty, które według nich są gwałtownym i nienaturalnym stanem duszy. Przede wszystkim, w odróżnieniu od poprzedników, nie traktują ich jako nierozumne poruszenia, lecz czynią je częścią rozumu. Skoro tak, to można je całkowicie przez niego opanować. Dla Platona i Arystotelesa namiętności można było jedynie wzmocnić lub osłabić, zaś dla stoików stają się całkowicie poddane rozumowi, przez co człowiek staje się całkowicie niepodatnym na ich wpływ. Nie ma tu już mowy o umiarkowanym korzystaniu z pozostającymi poza kontrolą rozumu namiętnościami, lecz kompletnym pozabawieniem ich wszelkich wpływów na człowieka. Tak rozumiane namiętności to afekty, a postawa polegająca na ich obezwładnieniu to *apatheia*.

Afekty stały się w etyce stoików bardzo ważnym zagadnieniem moralnym. Traktowali je jako przeciwne naturze poruszenia duszy. Utrudniały działanie rozumu, przez co były największym niebezpieczeństwem zagrażającym szczęściu. Wyróżniono – podobnie jak w przypadku cnót – cztery podstawowe afekty: obawę (bojaźń, lęk), cierpienie (ból), przyjemność (radość) i pożądanie (żądza) oraz podporządkowany im cały szereg innych afektów¹⁷⁹. Były chorobami duszy, które należy usuwać, tak jak usuwa się niezdrowego zęba. Lekarstwem na nie miała być stoicka *apatia*, beznamiętność polegająca na całkowitym opanowaniu przez rozum wszelkich afektów. Choć nie usuwała ona niczym dentysta poprzez wyrwanie zęba źródła niepokoju, to skutecznie zmuszała afekty do milczenia.

178 K. Wigura, *Namiętności, uczucia czy emocje...*, s. 11.

179 Ciceron przykładowo w *Rozmowach Tuskulańskich* omawia niepokoje, dzieląc je dodatkowo na cztery kategorie: zmartwienia (zawiść, współzawodnictwo, zazdrość, współczucie, troskę, żalobę, smutek, strapienie, cierpienie, lament, zakłopotanie, przykrość, przygnębienie, rozpacz), obawy (gnuśność, wstyd, groza, lęk, trwoga, przerażenie, przestach, bojaźń), zadowolenia (radość z czyjejś szkody, zachwyt, chępliwość itp.), żądze (gniew, uniesienie, nienawiść, nieprzyjaźń, uraza, zachłanność, tęsknota itp.). Zob. Ciceron, *Rozmowy Tuskulańskie*, ss. 644–648.

Powyżej opisane główne punkty etycznej myśli stoickiej wywarły ogromny wpływ na średniowieczną myśl moralną. Dotarła ona do myślicieli wieków średnich za pośrednictwem wielkich osobistości starożytnego Rzymu, czyli Cycerona i Seneki. Dzieła Cycerona były intensywnie czytane przez Ojców Kościoła, zaś Seneka cieszył się ogromną popularnością jeszcze w czasach św. Bernarda z Clairvaux. Sława tego drugiego wynikała zapewne z często powtarzanej w średniowieczu legendy plotce, jakoby Seneka korespondował z samym Pawłem z Tarsu. Omawiając stoicyzm, należy zwrócić uwagę na myślicieli, którzy nie bez zniekształceń przekazali następnej epoce podstawowe zagadnienia ich doktryny, ale wzbogacili je także swoimi osobowościami.

Marek Tulliusz Cynceron (106–43 p.n.e.) „jest najskuteczniejszym, najszerszym i najbardziej okazałym pomostem, przez który filozofia grecka przeszła na obszar kultury rzymskiej, a potem na cały Zachód: ale i to jest zasługą nie w dziedzinie teorii, lecz w zakresie zapośredniczenia, rozprzestrzenienia i upowszechnienia kultury”¹⁸⁰. Był najwybitniejszym reprezentantem eklektyzmu. Jego osobisty wkład polegał na przepuszczeniu przez eklektyczny młynek stoicyzmu, arystotelizmu i cech charakterystycznych myśli rzymskiej. Owocem tego była złagodzona wersja stoickiej moralności: dobra obojętne są potrzebne do szczęścia (powrót do Arystotelesa), życie kontemplacyjne ustępuje życiu praktycznemu.

Lucjusz Anneusz Seneka (4 p.n.e. – 65 n.e.) podobnie jak Cynceron przyczynił się do rozpowszechnienia stoickich poglądów, lecz w przeciwieństwie do niego wniósł więcej swoich oryginalnych rozwiązań. Wynikało to z faktu, że nie był eklektykiem, lecz zdeklarowanym stoikiem. Niemniej upodobał sobie postulaty eklektyzmu i był wrażliwy na poglądy innych szkół filozoficznych. Był stoikiem otwartym. W jego koncepcjach przebija się już niewyraźna idea bezosobowego Boga, zaś stoicki materializm ulega złagodzeniu, gdy Seneka zdaje się traktować duszę jako coś więcej niż tylko ciało. Pomimo tych wyłomów stara się jednak pozostać konsekwentnym wyznawcą stoicyzmu. Jest mu wierny pomimo pojawiających się aporii.

Reale określił go jako mistrza analiz psychologicznych¹⁸¹ i ta cecha doprowadziła go do dwóch niebagatelnych odkryć. Nikt wcześniej przed nim nie postawił sumienia na pierwszym planie życia duchowego. Odkrył je i uczynił niezmiernie ważnym. Stało się ono obok Boga nieomylnym sędzią życia moralnego, pierwotną i nieusuwalną świadomością dobra i zła. Nie można przed nim uciec, gdyż oznaczałoby to ucieczkę przed

180 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom 3, s. 540.

181 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom 4, s. 109.

samym sobą. Drugim jego odkryciem było pionierskie rozróżnienie woli od poznania. Jako pierwszy spośród myślicieli starożytnych mówił o woli jako władzy duszy różnej od władzy poznawczej. Stanowiło to ogromny cios dla intelektualizmu stoickiego, gdyż okazuje się, że wola może podlegać wpływom nie pochodzącym tylko od poznania. Cnota jako wiedza nie jest w stanie w pełni determinować chcenia. Obie innowacje Seneki zagościły na dobre w rozważaniach moralnych Zachodu.

Stoicyzm był najprężniejszym ruchem umysłowym epoki hellenistycznej¹⁸². Od czasów Zenona z Kition do czasów Marka Aureliusza bezapelacyjnie święcił triumf. Niemniej ściągnęły go z piedestału dwa nowe nurty powstałe w początkach naszej ery: neoplatonizm i chrześcijaństwo. W stoicyzmie Seneki dostrzec możemy, jak rodzi się w nim potrzeba nawiązania kontaktu z Bogiem. Odpowiedzi na to pragnienie dostarczyły owe dwa nurty.

2.1.6. Plotyn

Plotyn (203–269) w swoich *Enneadach*, stanowiących „ostatnie wielkie dzieło ducha greckiego”¹⁸³, przekazał potomności swoistą teorię rzeczywistości. Jest to „najśmielsza próba metafizyczna epoki starożytności, która wstrząsa wszystkimi tradycyjnymi schematami i je rozbija”¹⁸⁴. Jego myśl przepojona jest podwójną dynamiką. Biegnie z góry na dół i z dołu do góry. Pierwsza dynamika (zstępująca) dotyczy ontologicznego opisu rzeczywistości, zaś druga (wstępująca) ukazuje moralną drogę człowieka. Zrozumienie drogi zstępującej pomaga wyjaśnić drogę wstępującą, co następnie pozwala określić, czym jest cnota w systemie Plotyna.

Fundamentem rzeczywistości jest Jednia (Jedno) – pierwsza hipostaza. Jest ona zasadą bytu, sama nim nie będąc; to coś więcej niż byt. Jedno, będąc ponad bytem, jednocześnie posiada całe jego bogactwo, ponieważ go udziela. Z tak rozumianej Jedni emanuje Umysł – druga hipostaza. Emanacja następuje z konieczności i w niczym nie umniejsza Jedni. Umysł to świat poznawalny rozumowo, to cała przestrzeń duchowej rzeczywistości. Jego istotą jest myślenie i stąd wypływa jego dwoistość, gdyż myślenie jest zawsze myśleniem o czymś. Z tak rozumianego Umysłu emanuje Dusza – trzecia hipostaza. Jej istotą jest tworzenie i obdarzanie życiem.

182 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom 4, s. 168.

183 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom 4, s. 496.

184 G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom 4, s. 507.

Dusza stanowi ostatni etap rozprzestrzeniania się Jedni prowadzący do powstania świata materialnego.

Człowieka, w tak rozumianej rzeczywistości, przenika ogromne pragnienie wędrowania w górę, po szczeblach hipostaz, do samej Jedni. Wynika ono z faktu jego przebywania na wyższych hipostazach, zanim, przyoblekając się w ciało, wylądował na samym dnie ontycznej hierarchii. Człowiek, spadając, zdobywa kolejne aspekty rzeczywistości składającej się na jego istnienie. Plotyn mówi nawet o trzech ludziach w człowieku¹⁸⁵. Na etapie hipostazy umysłu człowiek jest samym „ja”, na etapie hipostazy duszy jest samą duszą, zaś na etapie hipostazy zmysłowej staje się połączeniem duszy z ciałem. Lepiej można ukazać owo rozróżnienie, opisując drogę wstępującą.

Dla człowieka znajdującego się na ziemi pierwszym etapem drogi do Jedni jest oddzielenie się od wszystkiego, co dołączyło do duszy w wyniku zmieszania się jej ze światem cielesno-zmysłowym. Takie oddzielenie jest „odjęciem wszystkiego, co obce”¹⁸⁶ od duszy, czyli oczyszczeniem się z brudów (konsekwencji połączenia się duszy z ciałem). Praca nad tym rozpoczyna się od wewnętrznej wędrówki, w której człowiek zanurza się w siebie. Owocem intelektualnego skupiania się na swoim wnętrzu powinno być skoncentrowanie się jedynie na trzeciej hipostazie. Na tym etapie człowiek poznaje siebie jako duszę rozumną zależną od Umysłu. Odkrywając tę zależność, rozpoczyna się pierwsze doświadczenie mistyczne, podczas którego człowiek może przekroczyć cały zakres działalności duszy rozumnej. Wówczas poznaje siebie jako Umysł. W tym punkcie ludzkie „ja” przestaje utożsamiać się z duszą, odcina się od tego, co indywidualne i, porzuciwszy to za sobą, zatapia się w Umyśle. Jesteśmy na poziomie drugiej hipostazy, niemniej następny krok, czyli przybliżenie się do Jedni, stanowi rodzaj doświadczenia niedyskursywnego, nieprzekazywalnego. To czysta mistyka. Ekstaza.

Jakie znaczenie ma tutaj cnota? Powyższe twierdzenie doprowadziły Plotyna do swoistego zdegradowania znaczenia, jakie dotychczas przyznawano cnotom. Platońskie, arystotelesowskie czy stoickie cnoty odnoszą się jedynie do świata materialnego. Pomagają uporządkować duszę w ciele oraz duchowo-cielesną postać człowieka w społeczeństwie. Nie posiadają jednak mocy do doprowadzenia człowieka na sam szczyt ontycznej hierarchii. Plotyn nazywa je cnotami obywatelskimi i, choć odziera je z dotychczasowego statusu, przyznaje im ważną, lecz nie najważniejszą

185 Plotyn, *Enneady*, VI, 7, 9, s. 758.

186 Plotyn, *Enneady*, II, 2, 4, s. 103.

rolę w swoim systemie moralnym (nie buduje już na nich swojego *Państwa*, jak czynił to Platon). Cnoty obywatelskie, czyli sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie i mądrość („Plotyn nigdzie nie zastrzega, że jest to pełna ich liczba”¹⁸⁷), ułatwiają człowiekowi oderwanie się od ciała. Dzięki nim osoba zanurzona w sobie nie doświadcza zbyt spektakularnych nierozumnych wstrząsów przeszkadzających jej w odrywaniu się od zmysłów, lecz skuteczniej może zatopić się w sobie. Namiętności zrównoważone dzięki cnotom obywatelskim nie przeszkadzają duszy we wstępowaniu wzwyż. Cnoty obywatelskie mogą występować oddzielnie, można je zdobywać kolejno, pracując nad sobą. Posiadanie jednej czy dwóch nie oznacza automatycznie, że posiada się wszystkie¹⁸⁸.

Plotyn wyróżnia dodatkowo inną kategorię cnót. Dostrzega, że skoro człowiek na etapie połączenia duszy z ciałem ma swoje cnoty, to również dusza sama w sobie powinna takowe posiadać. Nazywa je cnotami oczyszczającymi. Nie wprowadzają one umiaru w przestrzeń namiętności, lecz potrafią skutecznie od nich uwolnić, co ostatecznie jest niezbędnym warunkiem połączenia się „ja” z Umysłem. Plotyn wylicza pięć takich cnót: powściągliwość (unikanie przyjemności związanych z ciałem), męstwo (brak lęku przed śmiercią), wielkoduszność (lekceważenie spraw tego świata), mądrość (posługiwanie się czystą myślą) i sprawiedliwość (kierowanie się w postępowaniu tylko rozumem). Każda z nich wprowadza człowieka w stan niezależności duszy od ciała, przez co ich „głównym zadaniem [...] będzie takie oczyszczenie duszy, by mogła w sposób ciągły trwać w boskiej jedności”¹⁸⁹. Cnoty oczyszczone nie mogą występować oddzielnie. Nie można oderwać się od ciała miejscowo, to dokonuje się tylko całkowicie – wyzwolenie się z ciała jest świadectwem posiadania wszystkich cnót oczyszczających. „Można nawet powiedzieć, że istnieje tylko jedna cnota wyższa – oderwanie duszy od ciała – której posiadanie wyraża się jako męstwo, sprawiedliwość itd.”¹⁹⁰.

Człowiek, zdobywając cnoty obywatelskie i oczyszczające, oderwawszy się swoim „ja” od duszy rozumnej, utożsamia się z samym Umysłem. Owocem tej wewnętrznej transformacji jest oglądanie idei cnót. Umysł nie jest ich użytkownikiem na sposób, w jaki posiada je człowiek. „Ja” na tym poziomie otrzymuje wgląd w to, jak właściwie powinny one wyglądać. Co ciekawe, warunkiem takiego wglądu jest ich wcześniejsze osiągnięcie.

187 A. Przybysławski, *Przyczynek do aretologii Plotyna*, s. 130.

188 A. Przybysławski, *Przyczynek do aretologii Plotyna*, s. 131.

189 P. Hadot, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, s. 62.

190 A. Przybysławski, *Przyczynek do aretologii Plotyna*, s. 134.

Dopiero upodabniając się poprzez cnoty oczyszczające do Umysłu, „ja” niejako je „traci”, gdyż stanowią one jedynie środek do celu, a nie cel sam w sobie, jak to było w przypadku stoików (sama cnota daje szczęście). Człowiek, funkcjonując na poziomie Umysłu, podobnie jak on traci nośnik cnót, czyli duszę. Dzięki temu przejście z trzeciej na drugą hipostazę dokonało się w pełni.

Plotyn rozwinął naukę o cnocie nie w kierunku horyzontalnym, lecz wertykalnym. Nie poszerzył katalogu cnót dostarczonych przez stoików, które i tak już wystarczająco przez nich zostały uszczegółowione, lecz niejako odkrył *cnoty po cnocie*, wyróżnił dwa jej stopnie. I jak cnoty obywatelskie czyniły sprawniejszym połączenie duszy z ciałem, tak cnoty oczyszczające pomagają duszy skutecznie oddzielić się od ciała już podczas ziemskiej egzystencji. Ponownie w tym miejscu rozwoju myśli ukazuje się zależność rozważań o duszy i o cnocie, gdyż dopiero dopuszczenie możliwości, że dusza może opuścić ciało także podczas ziemskiej wędrówki, mogło doprowadzić do wyodrębnienia cnót odpowiedzialnych za to odłączenie, które nie musi kończyć się śmiercią (samemu Plotynowi – według Porfiriusza – udało się to czterokrotnie¹⁹¹).

Podsumowując, przedsokratejskie dywagacje na temat cnoty wyznały kierunki, w jakich następnie podążyła refleksja filozoficzna. Określiły tematy, które filozofowie racjonalnie uzasadniali, dodając również nowe wątki niedostrzeżone wcześniej przez poetów, mędrców i filozofów przyrody. *Areté* oznaczające „pilność” i „osiągnięcie”, od momentu wystąpienia Sokratesa będzie dla człowieka oznaczać pilność duszy i osiągnięcie jej doskonałości, przez co definicja „cnoty” stanie się niepodatna na wpływy mniej lub bardziej dojrzałych oczekiwań otoczenia. Człowiekiem jest jego dusza, zatem to moralna inwestycja w nią doprowadza go do doskonałości. Sokrates dostarczył niespotykanego dotychczas rozumienia znaczenia słowa „dusza”, przez co swoiście ją wyemancypował względem ciała. Odtąd rozpocznie się konflikt pomiędzy potrzebami duszy a potrzebami ciała. Rozstrzygnięcie tego konfliktu w znaczącym stopniu będzie decydowało o sposobie rozumienia cnoty.

Rywalizację pomiędzy pragnieniami cielesnymi a duchowymi radykalizuje Platon, który nazywa ciało grobem duszy. Według niego dusza przewyższa ciało dzięki nieśmiertelności. Cnota wraz z duszą zyskuje życie przed- i pozagrobowe, istotnie wpływając na jakość całego, rozszerzonego przez Platona, spektrum ludzkiej egzystencji. Następnie, przyglądając się duszy, dostrzega jej złożony charakter. Dzieli ją na trzy pierwiastki:

191 Porfiriusz, *O życiu Plotyna oraz układzie jego ksiąg*, s. 84.

intelekt, pożądlivość i temperament albo na trzy części: rozumną, pożądlivoą i gniewliwą. Złożoność duszy pociągnęła za sobą złożoność cnoty. Skoro cnota jest przede wszystkim cnotą duszy, a wobec tego, że dusza posiada swoje części, to każdej z nich przypisać można właściwą doskonałość. Tak rodzi się idea czterech podstawowych cnót, która zrobi zawrotną karierę w filozofii moralnej. Poszczególnym trzem częścią duszy przysługują następujące cnoty: rozumowi – mądrość, pożądlivości – umiarkowanie, temperamentowi – męstwo, a duszy jako całości – sprawiedliwość. W tej optyce również ciało zostaje odpowiednio zrehabilitowane, wszak, choć jest miejscem pochówku duszy, to jednak cnotliwi ludzie szanują groby.

Następnie Arystoteles swoich rozważań o cnotcie nie rozpoczyna od refleksji nad znaczeniem słowa „dusza”, lecz „szczęście” i „dobro”, czym powraca do przedfilozoficznych intuicji niewykorzystanych jeszcze na gruncie nauki o moralności. Szczęście człowieka polega na spełnianiu swoistej jego funkcji, czyli wykonywaniu czynności duszy w sposób cnotliwy (dzielność etczna). Dopiero w tym momencie refleksji moralnej powraca u Stagiryty temat duszy. Zatem lokuje rozważania o niej i o cnotcie w szerszym zakresie tematycznym. Podobnie jak Platon dokonuje podziału duszy i podobnie jak on dzieli ją na trzy części: rozumną, uczestniczącą poniekąd w rozumie (pożądlivoą) i nierozumną (wegetatywną). Aby jednak zbyt nie upodabniać się do Platona, powyższy podział ujmuje przede wszystkim za pomocą dwóch elementów: rozumnego i nierozumnego. Wykazuje, że cnota przynależy jedynie elementowi rozumowemu. Cnoty podzielić można zatem na intelektualne (przynależne części rozumnej duszy) i moralne (przynależne części duszy uczestniczącej poniekąd w rozumie, czyli pożądlivoj). Arystoteles, wyzwolony z izomorficznego przypisywania poszczególnym częścią duszy zaledwie jednej cnoty, pozwala sobie na przypisanie części rozumowej pięć cnót, zaś pożądlivoj dwanaście. Cnoty moralne polegają na zachowaniu właściwej miary wobec namiętności, zaś cnoty intelektualne pozwalają duszy poznać prawdę. Obie grupy cnót są wobec siebie zależne. Dla Arystotelesa tylko rozum jest nieśmiertelny, nie cała dusza, dlatego więcej szczęścia jest w cnotach intelektualnych niż moralnych. Człowiek powinien przybliżać się do nieśmiertelności, która jest gwarantem szczęścia, ponieważ wyzwala go od niedogodności związanych z posiadaniem duszy pożądlivoj i wegetatywnej.

Nauka o cnotcie pozostająca w powijakach w okresie przedfilozoficznym wskutek Sokratesowego odkrycia istoty człowieka, którym jest dusza, dynamicznie rozwijała się, szczególnie dzięki jego uczniowi – Platonowi. Następnie kontynuował ją Arystoteles, dostarczając alternatywnych

względem Platona rozwiązań, przez co poszerzył zakres aretologicznych rozważań. Intelktualne dokonania wielkiej trójki (Sokrates, Platon, Arystoteles) można podzielić na dwie części. Z jednej strony, wraz z poetami, mędrkami i filozofami przyrody, przetarli szlaki rozważań moralnych, w wyniku czego cnota zyskała w nich dominującą rolę aż do czasów nowożytnych. Najważniejszym ich wkładem było badanie wzajemnych powiązań między duszą a cnotą. Myśliciele, zajmujący się aretologią po nich, musieli zmierzyć się z następującymi pytaniami: Czy dusza jest nieśmiertelna? Czy jest ważniejsza od ciała? Jeżeli tak, to jak bardzo? Na ile części lub władz dzieli się dusza? Od tych pytań zleżało, jakie znaczenie nadawano terminowi cnota, ile było poszczególnych cnót, na ile grup je dzielono itd. Z drugiej strony dostarczyli oni odpowiedzi na postawione przez siebie pytania. Historia filozofii moralnej pokazuje, że kolejni myśliciele, zarówno pogańscy, jak i chrześcijańscy, mierzyli się z wypracowanymi przez wielką trójkę pytaniami oraz z odpowiedziami przez nich dostarczonymi. W średniowieczu popularność zyskały szczególnie dwie wielkie tradycje filozoficzne, wyrosłe na dokonaniach wielkiej trójki: pierwsza wywodziła się od Zenona z Kition, zaś druga od Plotyna.

Stoicy doprowadzili do połączenia wybranych elementów aretologicznej tradycji platońskiej i arystotelesowskiej, określając hierarchię cnót: najważniejsze są cztery cnoty (Platon) i im podporządkowane są pozostałe (Arystoteles – cnoty moralne i dianoetyczne). Rozbudowali katalog cnót. Stwierdzili, że cnota jest taka sama dla każdego człowieka, a nawet dla boga. Cyceon przekazał Zachodowi złągodzoną przez eklektyzm formę stoicyzmu. Następnie, Bóg Seneki powoli zaczął zdejmować szatę bezosobowego materializmu. U niego nauka *oikeiosis* dojrzewała do postaci nauki o sumieniu, które stanowiło pierwszoplanowy temat moralnych zagadnień. Stało się obok Boga podstawowym wyznacznikiem dobra i zła. Mistrz analiz psychologicznych – jak nazwał go Reale – wyodrębnił z władzy poznania władzę woli, co doprowadziło do istniej rewolucji w stoickiej nauce o cnocie zbudowanej na intelektualizmie moralnym Sokratesa. Wiedza może oddziaływać na poznanie, jednak nie ma takiej samej władzy nad chceniem. Cnota zatem nie może być jedynie wiedzą.

Plotyńska metafizyka wywarła mocny wpływ na aretologię. Opracowana przez niego droga emanacji zstępującej i wstępującej pozwoliła rozróżnić rodzaje cnót i je pogrupować. Człowiekowi wznoszącemu się po kolejnych szczeblach drabiny ontologicznej odpowiadają konkretne grupy cnót. Dotychczasowi autorzy opisywali cnoty zaledwie z jej pierwszego emanacyjnego poziomu (cnoty obywatelskie: męstwo, sprawiedliwość, roztropność i umiarkowanie). Plotyn poszedł dalej i ukazał cnotliwy sposób życia

przekraczający związki cielesno-zmysłowe z duszą. Odpowiadają mu cnoty oczyszczające (powściągliwość, wielkoduszność, mądrość i – rozumiane inaczej niż na poziomie obywatelskim – sprawiedliwość oraz męstwo) i idee cnót, które ogląda dusza na samym szczycie ontycznej drabiny.

2.2. Filozofia chrześcijańska

2.2.1. Nowy Testament

Pierwsze kontakty filozofii starożytnej z chrześcijaństwem nie należały do łatwych. Różnice pomiędzy nimi przeważały. Chrześcijanie czuli się traktowani przez przedstawicieli greckiej filozofii jak głupcy („tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” 1 Kor 1, 22–23), a św. Paweł został przez filozofów spektakularnie zignorowany – „posłuchamy cię o tym innym razem” (por. Dz 17, 16–33). Nie dziwi zatem komentarz Hadota: „z pozoru nic nie mogło wskazywać na to, że sto lat po śmierci Chrystusa niektórzy Chrześcijanie będą przedstawiać chrześcijaństwo nie tylko jako pewną filozofię, czyli zjawisko kultury greckiej, ale wręcz jako filozofię w ogóle, filozofię wieczną”¹⁹². Różnice ustąpiły miejsca podobieństwom, doprowadzając ostatecznie do zdominowania filozofii greckiej przez chrześcijaństwo, choć początkowo „nic nie zapowiadało takiego spotkania”¹⁹³.

Stało się ono możliwe dzięki naturalnemu otwarciu chrześcijaństwa na helleński punkt widzenia. Owe wyłomy można odnaleźć w dziełach Nowego Testamentu, zarówno w twórczości najwcześniejszej, czyli św. Pawła z Tarsu (5–64), jak i najpóźniejszej – św. Jana Ewangelisty (zmarł ok. 100 r. w Efezie). Apostoł Narodów otrzymał w Tarsie wykształcenie hellenistyczne, obok oczywiście precyzyjnego wykształcenia judaistycznego u stóp Gamaliela. Dzięki niemu znał język grecki, nauczył się posługiwania charakterystycznymi dla tej kultury formami literackimi w piśmie i zabiegami oratorskimi w mowie. Przyglądając się jego pismom, na pierwszy rzut oka dostrzec można wpływy filozofii platońskiej i stoickiej. Niemniej, spoglądając na życie Pawła z Tarsu, stanowczo należy stwierdzić, że nie był on ani platonikiem, ani stoikiem. „Dziejami filozofii greckiej Paweł nie interesował się po prostu. I trudno go sobie wyobrazić pochylonego nad traktatami Arystotelesa czy dialogami Platona. Wiele z poglądów Platona

192 P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 289.

193 A. Siemianowski, *Filozofia i ewangelia*, s. 207.

przyjęło się jednak z czasem w ogólnym języku filozoficznym, dostępnym dla każdego. Być może, że z tego dorobku korzystał właśnie Paweł, i to by tłumaczyło wszelkie z platonizmem zbieżności¹⁹⁴.

Podobnie wpływy stoickie raczej nie wynikały z upodobania Pawła do ich założeń teoretycznych, a raczej z faktu, że był on uważany „za ostoję religii, ludzie przyzwyczaili się utożsamiać ze stoicyzmem pozytywny stosunek do religii w ogóle”¹⁹⁵. Sakralizując filozofię, ten kierunek dostarczył Pawłowi gotowych terminów o znaczeniu religijnym do opisanego nowego fenomenu zapoczątkowanego przez Jezusa z Nazaretu¹⁹⁶. Paweł korzystał zatem z dziedzictwa kulturalnego epoki, w której przyszło mu żyć i działać: mówi jak stoik, choć nie jest stoikiem, przemawia jak platonik, choć nie jest platonikiem¹⁹⁷. Nie zachowały się pisma Pawłowe z czasów sprzed jego nawrócenia na chrześcijaństwo. W porównaniu z jego twórczością, która weszła w kanon pism Nowego Testamentu, byłaby możliwość dostrzeżenia, czy zaszła jakaś różnica. Czy Paweł od początku swojej działalności swobodnie posługiwał się greckimi zdobyczami, czy raczej uczynił tak dopiero po wizji spod Damaszku? Być może zaczął korzystać z tego, czego nauczył się w młodości w hellenistycznej szkole w celu wywarcia większego wpływu na zhellenizowaną część społeczeństwa, wszak chrześcijaństwo (w przeciwieństwie do judaizmu) było propozycją antyetycznocentryczną.

Dariusz Karłowicz, badając nastawienie św. Pawła z Tarsu do filozofii, po dogłębnym przeanalizowaniu wszystkich jego wypowiedzi dotyczących myśli starożytnej znajdujących się na kartach Pisma Świętego, dochodzi do następującego wniosku na temat jego poglądów dotyczących relacji między chrześcijaństwem a filozofią: „Filozofia nie poznała Boga, szukając Go po omacku, gdy jednocześnie to właśnie nauka chrześcijańska jest tym, czego poszukiwała filozofia [...]. Filozofia to usprawiedliwione i sensowne do czasów Dobrej Nowiny poszukiwanie Boga bez Boga”¹⁹⁸. Mówiąc krótko: dla Pawła „chrześcijaństwo zastąpiło filozofię”¹⁹⁹. Traktuje on ją jak wyrozumiał starszy brat młodszego, który nie zdobył

194 E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu*, s. 418.

195 T. Zieliński, *Religia hellenizmu...*, s. 129.

196 Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu*, s. 419.

197 Zwróćmy uwagę na to, że kultura klasyczna za pośrednictwem form i pojęć stworzonych przez jej literaturę i filozofię wywarła na cały świat hellenistyczny ogromny wpływ, który „był żywotny i powszechny do tego stopnia, że nie jest od niego wolny żaden z pisarzy wczesnochrześcijańskich” (F. Drączkowski, *Wstęp*, s. 3).

198 D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci...*, s. 43.

199 D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci...*, s. 53.

jeszcze odpowiedniego doświadczenia, ponieważ posiadał jedynie naturalne moce rozumu dla poznania Boga. Tak nawet zwrócił się do filozofów zebranych na Areopagu: „On z jednego [człowieka] wyprowadził cały rodzaj ludzki, aby zamieszkiwał całą powierzchnię ziemi. Określił właściwie czasy i granice ich zamieszkania, aby szukali Boga, czy nie znajdą Go niejako po omacku. Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas” (Dz 17, 26–27).

Warto zwrócić uwagę, że twierdzenia Pawła z Tarsu, ze względu na to, że filozofia wywarła większy wpływ na jego styl wypowiedzi niż na jego poglądy, można traktować zarówno jako odrzucające, jak i afirmujące filozofię. Historia pokazuje jednak, że częściej odczytywano go jako pozytywnie nastawionego do mądrości Hellenów. Wysiłek poznawczy pogan znajduje spełnienie w Objawieniu. Niemniej nie tylko osoba Pawła z Tarsu sprzyjała kontaktom chrześcijaństwa z filozofią. Pierre Hadot zauważa, że „filozofia chrześcijańska była możliwa dzięki dwuznaczności słowa Logos”²⁰⁰. Od Heraklita słowo to było głównym pojęciem filozofii greckiej, zaś popularności nabrało wraz ze stoicyzmem. Oznaczało ono „słowo” i jednocześnie „rozum” pojmowany jako racjonalna siła. Zastana wieloznaczność dała sposobność tym razem św. Janowi do „przedstawienia chrześcijaństwa jako filozofii”²⁰¹. Traktował on Chrystusa w prologu swojej ewangelii jako odwieczny logos (słowo) Boga Ojca stwarzający świat (siła racjonalna). Nawet uczeń Plotyna – Ameliusz – podchodził do prologu Janowego jako do tekstu filozoficznego. Zatem wzajemne kontakty zostały zapoczątkowane. Chrześcijaństwo traktowało filozofię jako „chrześcijaństwo *soft*”, niemniej filozofia nie była już tak pozytywnie nastawiona do wyznawców Chrystusa, traktując ich wiarę jako pełny błędów dyskurs filozoficzny.

Negatywne nastawienie wobec nauk Jezusa nie tyle przejawiała sama filozofia, ile jej pogańscy reprezentanci. Przez pierwsze wieki naszej ery filozofowie nie zmierzali korzystać z chrześcijaństwa, nie byli na nie otwarci. Za wzorcowy przykład może tutaj posłużyć zdeklarowany stoik Marek Aureliusz (120–180), który podpisywał wyroki śmierci na wyznawcach Chrystusa. Dalej, niejaki Lukian z Samosaty (120–190) szyderczo nazywał Jezusa ukrzyżowanym sofistą, zaś Julian Apostata jako cesarz (w latach 361–363) słowem i posiadaną władzą polityczną systematycznie dążył do wyeliminowania chrześcijaństwa z powierzchni cesarstwa (co ciekawe zakazał również chrześcijanom nauczania filozofii). Niemniej dorobek

200 P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 290.

201 P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 290.

intelektualny filozofów nie jest niewolnikiem ich umysłów, a ich osobista niechęć nie sprawia, że wynikanie logiczne nie zachodzi w określonych przestrzeniach dociekań. Zatem nie filozofowie, a sama filozofia przysłużyła się do rozwoju chrześcijaństwa, gdyż „za mądrością płynącą z tej wiary kryła się niewyartykułowana w pojęciach i sądach metafizyka”²⁰². Postacią pionierską i profetyczną pozytywnych relacji pomiędzy filozofią a chrześcijaństwem pozostaje na zawsze św. Justyn Męczennik (100–163).

Zanim jednak zostanie opisane zaprezentowane przez Justyna połączenie chrześcijaństwa z filozofią, warto najpierw zadać pytanie, jaka nauka o cnocie zaprezentowana jest w pismach założycielskich religii chrześcijańskiej. Jezus z Nazaretu na kartach Nowego Testamentu ani razu nie wymawia słowa „cnota”, niemniej całe Jego nauczanie opiera się na etyce i kreśli On ideał doskonałości prowadzący do zjednoczenia z Bogiem, ukazując cały szereg moralnych zalet (ubóstwo, miłosierdzie, czystość) i wad (próżność, obżarstwo, chciwość). Naturalną zatem konsekwencją jest to, że Jego nauczanie wyartykułowane słowami Pawła z Tarsu zawiera już słowo „virtus”, choć nie jest tak wyeksponowane jak chociażby w dziełach późniejszych Ojców Kocioła, a na pewno nie tak, jak w traktatach etycznych starożytnych filozofów. Przykładowo w Liście do Rzymian ukazuje cnotę jako owoc wytrwałości rodzący nadzieję (Rz 5, 4). Ogólnie Apostoł Pogan określa za pomocą stwierdzenia „cnotliwe życie” pełną wiary ludzką odpowiedź na Objawienie²⁰³. Dopiero po nim pierwsi Apologeci Kościoła, zapożyczając termin „cnota” z całym bagażem jego starożytnych znaczeń, utożsamili go z zaletami moralnymi praktykowanymi i promowanymi przez Jezusa z Nazaretu. Szczególną rolę odegrały tutaj trzy nadprzyrodzone zalety moralne nazwane w późniejszej tradycji cnotami, czyli wiara, nadzieja i miłość. W sposób najbardziej wyraźny zostały zaprezentowane przez św. Pawła w jego *Hymnie o miłości* (1 Kor 13) i następnie określone przez myślicieli chrześcijańskich jako cnoty teologalne.

2.2.2. Justyn Męczennik

Pierwszy krok do uzasadnionego racjonalnie połączenia etyki filozoficznej z etyką chrześcijańską wykonał św. Justyn Filozof i Męczennik²⁰⁴,

202 A. Siemianowski, *Filozofia i ewangelia*, s. 214.

203 Por. Stanisław Olejnik, *Cnota chrześcijańska...*, s. 45

204 Warto w tym miejscu zaznaczyć, że to Filon Aleksandryjski (25 p.n.e. – 40 n.e.) jako pierwszy dokonał „imponującej próby stopienia teologii biblijnej z filozofią hellemką” (G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom IV, s. 269). Otworzył on światu greckiej filozofii oczy na niematerialne aspekty rzeczywistości, co – w ocenie

który był najważniejszym apologetą II wieku²⁰⁵. Od młodości poszukiwał prawdy w różnych szkołach filozoficznych (przede wszystkim w platonizmie, lecz natknął się również na stoicyzm, perypat i pitagoreizm), aż odkrył ją w prawdziwej filozofii, czyli chrześcijaństwie. „Dzięki niemu filozofia otworzyła się na Ewangelię, a chrześcijańskie przepowiadanie na filozofię”²⁰⁶. Uważał, że każdy człowiek jako stworzenie rozumne ma udział w *Logosie* poprzez *spermata tou logou*, czyli nasiona *Logosu*, dzięki którym może rozpoznać prawdę. *Logos* w pełni posiadają jedynie chrześcijanie, a jest nim sam Chrystus. Justyn zauważa, że podobnie jak Syn Boży w Starym Testamencie w sposób niepełny pozwalał poznawać się Żydom, tak w postaci swoich nasion udzielał się filozofom. Księgi Żydów i księgi Greków prowadzą do Chrystusa. Justyn „znalazł sposób skierowania wszystkiego ku Chrystusowi; położył tym samym fundamenty racjonalne ambicji uniwersalistycznych, cechujących religię chrześcijańską”²⁰⁷. Justyn zatem chwalił Sokratesa, Platona czy stoików²⁰⁸.

Według poglądów Justyna chrześcijanie mogą w filozofii greckiej szukać ziaren prawdy, zaś przedstawiciele szkół filozoficznych dostrzec

Realego – w przyszłości mocno wpłynęło na poglądy Plotyna (G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom IV, s. 270). Dodatkowo jako pionier połączenia dwóch wielkich i w pierwotnych wersjach przeciwstawnych sobie tradycji stanie się punktem odniesienia dla dokonujących podobnej pracy Ojców Kościoła. Jednak w porównaniu do chociażby Justyna Męczennika zestawiał z filozofią tylko jedną część Pisma Świętego, czyli Stary Testament, gdyż był Żydem, a nie chrześcijaninem. Odrzucony przez rabinów za podanie ręki filozofii greckiej (literatura talmudyczna milczy na jego temat), został zapamiętany dzięki myślicielom chrześcijańskim, którzy, nie wymieniając go zawsze z imienia, korzystali z przetartych przez niego szlaków (J. Zieliński, *Logosofia Filona Aleksandryjskiego*, s. 196–167). Natomiast Bonawentura w *Hexaëmeronie* do Filona odwołuje się zaledwie jeden raz przy okazji omawiania idei wzorczych cnót. Błędnie przypisuje mu wówczas autorstwo *Księgi Mądrości* oraz określa tytułem, przyznanym mu w przeszłości przez św. Hieronima, „najwymowniejszy spośród Żydów” (s. 223, B V 7a).

205 Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła...*, s. 22.

206 A. Siemianowski, *Filozofia i ewangelia*, s. 223.

207 E. dal Covolo, *Stanowisko ojców przednicejskich wobec niektórych aspektów życia świeckiego*, s. 36.

208 Choć z pochwałami dotyczącymi stoicyzmu mógłby się wstrzymać, ponieważ to właśnie za panowania Marka Aureliusza został skazany na śmierć za swoje chrześcijaństwo. Nasienie *logosu* znajdujące się u Marka nie odkryło *Logosu* samego w sobie przepowiadanego przez Justyna. Niemniej to właśnie męczeńska śmierć chrześcijan, zanim sam jej doświadczył, otworzyła Justynowi oczy na prawdę. „Gdy widzi, jak wyznawcy Chrystusa bez trwogi szli na śmierć, wyrzekając się świata, zrozumiał, że w pełni osiągnęli oni cel, jaki stawiała sobie filozofia antyczna” (G. Zakrzewski, *Filozofia antyczna w pierwotnym chrześcijaństwie...*, s. 95).

w chrześcijaństwie cel, do jakiego właściwie dążą. Jednak do czego służą *spermata tou logou*? Jaki jest cel wykorzystania dorobku pogan? Justyn jest żywym przykładem zastosowania nasion *logosu* jako przygotowania do przyjęcia chrześcijaństwa. Szkoły filozoficzne to przedszkola wiary. Doktryny filozofów to *praeparatio evangelica*. Druga korzyść płynie z możliwości, jakie niesie filozofia do pogłębienia samej doktryny chrześcijańskiej – Justynowi dużo łatwiej było dzięki niej zrozumieć, na czym polega wiara w Jezusa²⁰⁹. Oczywiście pełne entuzjazmu podejście Justyna nie zamykało mu oczu na liczne niepodobieństwa: nie każda filozofia to nasienie *logosu*, jest tam niestety również wiele kąkołu. Justyn, zapraszając kulturę grecką do chrześcijaństwa, szeroko otworzył drzwi filozofii, jednak drastycznie zamknął je przed wszelkimi formami pogańskiej religijności²¹⁰. Owa awersja do sfery *praxis* może również tłumaczyć wstrzeźliwość Justyna wobec zastosowania ćwiczeń wypracowanych przez filozofię antyczną do praktyk chrześcijańskiego życia. Skrupułów wobec tego nie miał już kolejny wielki apologeta Kościoła.

2.2.3. Klemens Aleksandryjski

Zapoczątkowane przez Pawła z Tarsu przyjazne nastawienie do filozofii antycznej, rozwinięte przez Justyna Męczennika dojrzało następnie w poglądach św. Klemensa Aleksandryjskiego (150–212). Co swoim życiem pokazał Justyn, to Klemens zdecydowanie wypowiedział w swoich naukach: że filozofią prawdziwą jest Ewangelia; że analogicznie do prawa Mojżeszowego jest wstępnym wprowadzeniem w wiarę; że jej pierwszoplanowym celem nie jest umocnienie wiary chrześcijańskiej (sama w sobie jest doskonała), lecz jej obrona – jest szańcem i murem obronnym wiary przeciwko napaściom sofistyki²¹¹. Uspokajał nawróconych na Chrystusa pogan, że dokonując konwersji, nie sprzeniewierzają się filozofii. Wykazywał, że bez filozofii trudno poradzić sobie z niektórymi fragmentami Pisma. Natomiast w interesującym nas obszarze moralności dokonał kroku, na który nie było jeszcze stać św. Justyna Filozofa, mianowicie zaprosił do

209 „Można zaryzykować stwierdzenie, że filozoficzne doświadczenia św. Justyna Męczennika warunkowały jego nawrócenie. Jego męczeńska śmierć doskonale oddaje charakter zarówno filozofii greckiej, jak i chrześcijaństwa z Ewangelią na czele”. A. Kazimierczak-Kucharska, *Aspekty procesu dążenia do doskonałego życia w filozofii greckiej i chrześcijaństwie pierwszych wieków*, s. 188.

210 Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła...*, s. 25.

211 Jan Paweł II, *Fides et ratio*, s. 1124–1125.

chrześcijaństwa nie tylko filozofię teoretyczną, ale i praktyczną, a poprzez nią naukę o cnocie.

Podstawowym motywem działalności Klemensa było pragnienie wsparcia duchowego dojrzewania chrześcijan. Opracował drogę rozwoju wiary i znalazł w niej idealne miejsce dla praktyk wypracowanych przez pogańskich filozofów. Chrześcijaństwo istniało już na tyle długo, że Klemens mógł zauważyć, jak wielu wierzących po pierwszej fascynacji Chrystusem bardzo szybko ulegało starym nawykom, zaczynając hołdować bardziej zwierzęcym namiętnościom niż Bożym przykazaniom. Klemens odkrył, że po nawróceniu to właśnie ćwiczenia filozoficzne pomagają utrzymać kondycję człowieka na poziomie wymagań moralności chrześcijańskiej. Któż lepiej radził sobie z namiętnościami niż wierni uczniowie Platona czy skrupulatni czytelnicy *Etyki nikomachejskiej*? „Filozofia, mistrzyni moralnego i intelektualnego treningu, okazuje się pomocna, by łaskę wiary chronić, umacniać i rozwijać”²¹².

Niemniej Klemens nie nakazuje chrześcijanom praktykowania cnoty na modłę stoickich czy platońskich sposobów, lecz dostosowuje je do wymagań płynących z Ewangelii. W ten sposób powstaje jego nauka o cnocie. Człowiek w celu jej zdobycia musi spełnić następujące trzy warunki: posiadać naturalną dyspozycję do zdobycia cnoty, zdobywać odpowiednią wiedzę i ćwiczyć się moralnie, potrzebuje pomocy łaski Bożej. Ostatni punkt dowodzi, jak jego koncepcja stała się diametralnie inna w stosunku do starożytnej. Według Arystotelesa czy stoików człowiek mógł osiągnąć cnotę o własnych siłach, zaś według Klemensa jest to niemożliwe bez pomocy z nieba. Chrześcijanin w celu osiągnięcia doskonałości za pomocą cnot potrzebuję nowego Sokratesa, czyli Jezusa z Nazaretu, który „jest lekarzem chorób moralnych człowieka i uzdrowicielem niedomagającej duszy”²¹³. Również cel cnoty stał się tutaj odrębny: nie jest nim już szczęście, lecz upodobnienie do Boga²¹⁴. Co prawda, uważał tak później również Plotyn, niemniej w odróżnieniu od Klemensa utrzymywał, że jesteśmy w stanie samodzielnie go osiągnąć.

„Nawrócona” cnota w pierwszym rzędzie ma za zadanie ujarzmić człowieka namiętności. Klemens pojmował je jako gwałtowne skłonności nieposłuszne rozumowi, które podsuwają mu błędne mniemania, czyli zasadniczo rozumował je w granicach nadanych przez platoników i stoików. Chrześcijanin wyzwolony z błędnych namiętności otwiera się następnie

212 D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci...*, s. 105.

213 Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, s. 22 (I, II, 6).

214 Ł. Stefaniak, *Camino jako droga...*, s. 284.

na właściwą i prawdziwą namiętność, czyli miłość Boga. Ratzinger stwierdza, że człowieka doskonałego według Klemensa zdobią właśnie te dwie cnoty: cnota wolności od namiętności i cnota miłości. Ta druga umożliwia głębokie zjednoczenie z Bogiem, daje prawdziwy pokój serca i umożliwia idealne naśladowanie Jezusa w męczeńskiej śmierci²¹⁵. Klemens nadaje zatem cnocie miłości szczególną rolę²¹⁶.

Jednak do cnoty miłości nie prowadzi jedynie praktyczna umiejętność panowania rozumu nad namiętnościami doprowadzona do stanu trwałej dyspozycji. Klemens równie ważne znaczenie przypisał ćwiczeniom zdolności poznawczych. Nie tylko ćwiczenie namiętności, ale również ćwiczenie rozumu jest niezbędną do zbawienia cnotą. Długotrwałe doskonalenie funkcji poznawczych duszy w konsekwencji rodzi stałą dyspozycję poprawnego poznania, która doprowadza chrześcijanina do stanu kontemplacji. Na drodze do niej stoi studiowanie zagadnień logicznych, sylogizmów, definicji i dogłębne poznanie dialektyki. Dla Klemensa nie są to jedynie ćwiczenia sprawności umysłu, lecz drogi wznoszące człowieka do Boga²¹⁷. Uważał, że ćwiczenia nad namiętnościami należy uprawiać równocześnie z ćwiczeniami nad poznawaniem, gdyż tylko dokonywane razem mogą otworzyć człowieka na kontemplację Boga.

Cnota chrześcijańska różni się zatem od cnoty filozoficznej. Zmiany wprowadził właśnie Klemens Aleksandryjski. Był pionierem adaptacji filozofii antycznej w dziedzinie ćwiczeń duchowych chrześcijanina. Odkrył, że „starożytne ćwiczenia duchowe oferują niezwykle bogaty repertuar środków, które mogą okazać się przydatne w drodze do zbawienia”²¹⁸. Zapoczątkowane przez niego nowe wątki aretologiczne wynikające z fuzji chrześcijańsko-filozoficznej były kontynuowane i rozwijane przez następnych myślicieli. Owe zagadnienia to: niesamodzielnosc cnoty (do jej zdobycia łaska Boża jest koniecznie potrzebna), nadrzędne znaczenie cnoty miłości (powoli zacznie być rozumiana jako cnota cnót), modyfikacja znaczenia szczęścia i celu, do jakiego prowadzi cnota (prawdziwym szczęściem człowieka jest przeobstwienie), podkreślenie religijnego znaczenia związku cnót moralnych z dianoetycznymi w ich roli w procesie osiągnięcia kontemplacji (sama kontemplacja nabiera bardziej osobowego charakteru, wykracza poza jedynie poznawczy charakter), rola cnoty w rozbudzaniu

215 Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła...*, s. 38–39.

216 S. Olejnik, *Cnota Chrześcijańska...*, s. 55.

217 D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci...*, s. 116.

218 D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci...*, s. 91.

i podtrzymywaniu chrześcijańskiej wiary (filozoficzne praktyki ascetyczne pomagają ją lepiej przeżyć).

2.2.4. Orygenes

Poglądy Klemensa Aleksandryjskiego to zaledwie preludium procesu inkorporowania filozofii na teren chrześcijaństwa. „Prawdziwym założycielem filozofii chrześcijańskiej był jego uczeń Orygenes”²¹⁹. Żył w latach 185–254. Posługując się pojęciami Starego Testamentu i zdobyczami intelektualnymi Platona, wykładał naukę o Trójcy Świętej i tworzył zręby chrystologii. Niemniej dokonał tego zbyt wcześnie i nieostrożnie, gdyż – w przeciwieństwie do swojego mistrza – nie zyskał ostatecznej aprobaty Kościoła, a wokół jego osoby narosły i pokutują do dziś niekorzystne plotki. Niewątpliwie jego zasługą było dogłębne przyswojenie dla chrześcijaństwa już nie tyle terminologii, co samej filozofii greckiej²²⁰.

Na terenie aretologii mocno powiązał cnoty z życiem Jezusa. Choć, jak zostało zauważone, Chrystus w ewangeliach ani razu nie wypowiada słowa „cnota”, to jednak swoim życiem dał przykład doskonałego wypełnienia wymagań przez nią stawianych. Dostrzegł to Orygenes i nazwał Jezusa źródłem i początkiem prawdziwej cnoty²²¹. „On bowiem zawarł w sobie przykłady sprawiedliwości, umiarkowania, męstwa, mądrości, pobożności i pozostałych cnot”²²². Chrześcijanin naśladowujący Chrystusa w cnotach, czyni z siebie niejako jego pomnik, upodabniając się w ten sposób do Boga, „tak że nie można nawet porównywać Zeusa Olimpijskiego wyrzeźbionego przez Fidiasza z pomnikiem wzniesionym na obraz Boga Stworzyciela”²²³.

219 T. Zieliński, *Chrześcijaństwo antyczne*, s. 214.

220 Klemens uważał, że nieuctwo i brak znajomości filozofii greckiej są przyczynami popadania przez chrześcijan w herezje. Niemniej wraz z wystąpieniem Orygenesusa niektórzy myśliciele zaczęli zauważać, że również „przedawkowanie” myśli starożytnych filozofów prowadzi prosto w ramiona herezji. Przykładowo Epifaniusz z Salaminy zarzucał Orygenesowi herezję i zdiagnozował jej przyczynę właśnie w jego wykształceniu greckim, które miało go rzekomo zaślepić (F. Drączkowski, *Wstęp*, s. 4–5). Choć zarzucano Orygenesowi zaślepienie spowodowane nadmiernym umiłowaniem filozofii greckiej, to również on sam nie przyjmował postawy pozbawionej krytycyzmu względem niej. Dostrzegał jej niedoskonałości i błędy, darzył nawet szczególną niechęcią wszelkie przejawy epikureizmu. Na temat negatywnego stosunku Orygenesusa do doktryn filozoficznych zob. M. Szram, *Chrystus-Mądrość Boża a mądrość władców tego świata według Orygenesusa*, s. 110–115.

221 Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, s. 44 (I, 57).

222 Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, s. 355 (VIII, 17).

223 Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, s. 356 (VIII, 17).

Wierzący, praktykując cnoty Jezusa, uzyskuje zatem udział w Jego istocie. Kto zdobył cnoty, w tym zamieszkał Chrystus²²⁴.

Dla Orygenesas zasadniczo wszystko, czym jest lub staje się Chrystus, stanowi cnotę. Jezus zostaje utożsamiony z cnotą. Henri Crouzel stwierdził, że u Orygenesas Chrystus jest cnotami, zaś człowiek je jedynie posiada, czyli w Jezusie istnieją one substancjalnie, zaś w ludziach jedynie na sposób akcydentalny²²⁵. W konsekwencji Orygenes mógł uważać, że preegzystujący Syn Boży to źródło, zasada i model cnót, zaś wcielona druga osoba Trójcy stanowi ich objawienie i przykład realizacji. Naśladowując zatem zachowanie Chrystusa, a przecież każde jego zachowanie było przejawem cnoty, chrześcijanin upodabnia się do Boga w samej jego istocie, którą jest również cnota²²⁶. „Nie jest to więc proces nabywania kolejnych sprawności, ale jednoczenia się z Osobą Boską”²²⁷.

Można powiedzieć, że modlitwy Platona zostały wysłuchane: oto istota cnoty – Chrystus. Dla Klemensa był On nauczycielem uzdrawiającym choroby moralne człowieka, dla Orygenesas staje się dodatkowo świadkiem idealnie funkcjonującej ludzkiej duszy. Praca intelektualna polegająca na wyłuszkaniu istoty konkretnych cnót w chrześcijaństwie nie będzie już polegać na analizowaniu zachowań typowo ludzkich (Arystoteles), lecz na dogłębnym analizowaniu zachowań konkretnej jednej osoby – Jezusa, który w pełni zrealizował ideał człowieczeństwa. U Orygenesas można dostrzec, że przypisał Chrystusowi cnoty typowo platońskie i stoickie, zaś dalsze dociekania chrześcijańskich intelektualistów doprowadziły do wydobycia kolejnych, nowych cnót, niedostrzeganych czy niedocenianych przez starożytnych. Wkładem Orygenesas w aretologię chrześcijańską okazało się zatem nadanie jej chrystocentrycznego charakteru (w przeciwieństwie do dotychczas antropologicznego) oraz przygotowanie podłoża pod rozszerzenie katalogu cnót²²⁸.

224 O. Kashchuk, *Posiadanie cnót...*, s. 271 przypis 42.

225 Za: M. Szram, *Chrystus jako uosobienie cnót według Orygenesas*, s. 61.

226 M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesas*, s. 102–103.

227 M. Szram, *Chrystus jako uosobienie cnót według Orygenesas*, s. 74.

228 Warto w tym miejscu zestawić również stoicką naukę o identyczności cnoty człowieka i Boga z koncepcją Orygenesas dotyczącą cnoty chrześcijan i cnoty Jezusa. Orygenesas uważał, że cnoty Jezusa są doskonalsze od cnót, jakie zdobyć mogą poszczególni chrześcijanie. To On dzięki swoim cnotom, sam zresztą będąc Bogiem, jest idealnym posągami Boga Ojca – por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, s. 355 (VIII, 17). Widać jednoznacznie zastosowaną przez Orygenesas stopniowność, czego brak w koncepcji stoików. Dla Zenona z Kition cnota jest jedna. Niezależnie czy dotyczy cnoty człowieka czy bogów. Dla Orygenesas cnota jest inna u chrześcijanina i inna u Chrystusa. Odróżnia je od siebie stopień doskonałości.

2.2.5. Laktancjusz

Chrześcijańska nauka o cnocie nie osiągnęłaby takiego kształtu, gdyby nie ogromna popularność stoicyzmu wśród wyznawców Chrystusa. Jego spopularyzowaniem zasłynął Laktancjusz (250–330). Był on nawróconym na chrześcijaństwo wychowawcą Kryspusa, syna Konstantyna Wielkiego. Bywa uważany za najlepszego pisarza rzymskiego swoich czasów²²⁹. Napisał *Divinae Institutiones (Podstawy nauki Bożej)* w latach 304–313, a więc w czasach wielkich edyktów: Galeriusza (310), w którym cesarz prosił o modlitwę chrześcijan, oraz Mediolańskiego (313) zapewniającego im wolność religijną. Dzieło to zostało uznane przez Tadeusza Zielińskiego za najważniejszy utwór chrześcijaństwa przed powstaniem *Państwa Bożego* św. Augustyna. Księga ta ukazuje, jak „w osobie Laktancjusza Ciceron znalazł Chrystusa”²³⁰. Zestawione zostało w nim wszystko, co najlepsze w moralności antycznej, z tym, co najlepsze w chrześcijaństwie. Przekazuje on chrześcijaństwu cycerońskie idee uzupełnione nowymi wypływającymi z Ewangelii treściami²³¹. Jego pozostałe dzieła były zasadniczo streszczeniami i chrześcijańskimi poprawkami Cicerona. Laktancjuszowi, jako osobie bardzo dobrze wykształconej, przyświecał ambitny cel. „Zapraǳął on prymitywnej myśli wczesnego chrześcijaństwa, wyrażonej w formach mowy potocznej, nadać formę literacką i wyrazić ją w kategoriach ówczesnej filozofii”²³². Nauka Ewangelii wyrażona w nowej przystrojonej szacie ukazała cnotę jako warunek życia wiecznego. Według Laktancjusza nieśmiertelność była ukoronowaniem cnot. Na tym gruncie, w przeciwieństwie do stoicyzmu, cnota traci wartość samą w sobie i staje się środkiem do osiągnięcia wieczności²³³.

Przyglądając się z bliska schryścianizowanemu Ciceronowi w *Divinae Institutiones*, można odnieść wrażenie, że Laktancjusz nie tyle oczyścił go wodą chrztu, co raczej w niej utopił. Dostrzegł to Łapicki i, nieco studząc poglądy Zielińskiego dotyczące asymilacji, zwrócił uwagę na diametralne różnice między etyką chrześcijańską w wydaniu Laktancjusza a etyką stoicką w wydaniu Cicerona. Niemniej dobrej jakości literacka forma dzieł najwybitniejszego pisarza swojej epoki sprawiła, że stoicyzm zaprezentowany w owym wytwornym stylu został w recepcji późniejszych autorów

229 T. Zieliński, *Chrześcijaństwo antyczne*, s. 230.

230 T. Zieliński, *Chrześcijaństwo antyczne*, s. 221.

231 J. Wojtczak, *Cnota gościnności w Divinae Institutiones Laktancjusza*, s. 136.

232 B. Łapicki, *O spadkobiercach ideologii rzymskiej*, s. 33–34.

233 B. Łapicki, *O spadkobiercach ideologii rzymskiej*, s. 26.

wyłowiony z dna laktancjuszowej chrzcielnicy. Ukazuje to chociażby fakt, że potomni powołują się częściej na Cycerona niż samego Laktancjusza i jego niezwykle surową interpretację Dobrej Nowiny zawartej w ewangeliiach²³⁴. Późniejsza niezwykle popularność stoicyzmu przyczyniła się do tego, że „chrześcijaństwo wprowadziło przekonanie o równości wszystkich ludzi przed Bogiem w sposób znacznie bardziej zdecydowany, niż czynili to stoicy”²³⁵.

2.2.6. Antoni Pustelnik i monastycyzm

Dokonania intelektualne Justyna Męczennika, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesusa, Laktancjusza i wielu innych myślicieli chrześcijańskich pierwszych wieków zapewne przygotowały podłoże do życiowej decyzji św. Antoniego Pustelnika (250–356), by porzucić świat i podążyć na pustynię. Traktowany jest on jako symboliczny założyciel monastycyzmu. Ruch ten powstał jako odpowiedź na zmieniające się warunki życiowe chrześcijan w Cesarstwie Rzymskim. Edykt Mediolański dał wyznawcom Chrystusa wolność religijną, a rozrastająca się społeczność Kościoła zyskiwała coraz więcej społecznych przywilejów. W wyniku tych przemian koszt bycia chrześcijaninem znacząco się zmniejszył. Wypracowane przez Justyna i Klemensa narzędzia ascetyczne przygotowywały wiernych do męznego przyjęcia śmierci jako męczeńskiej ofiary, wzorem ofiary eucharystycznej składanej przez samego Jezusa. Obecnie zewnętrzny świat nie wymaga jednak od chrześcijan aż takiego heroizmu. Tak samo łatwo jest być wyznawcą Chrystusa jak wyznawcą Epikura. W tych okolicznościach chrześcijaństwo pierwszy raz w historii musiało zmierzyć się z niebezpieczeństwem spłycenia. Jako odpowiedź na to wyzwanie pojawił się Antoni Pustelnik ze swoim pomysłem: skoro świat nie wymaga od nas heroizmu, to sami od siebie go wymagajmy. W ten sposób zrodził się monastycyzm.

Był on głębokim pragnieniem osiągnięcia doskonałości życia chrześcijańskiego. Do czasów prześladowań szczyt wiary osiągnano poprzez śmierć męczeńską. Teraz wyznawcy Chrystusa musieli odnaleźć jej substytut w sposobie życia, w rozciągniętym w czasie symbolicznym męczeństwie, jakim stało się życie monastyczne. I tak jak w przypadku Justyna

234 O jej surowości świadczą chociażby takie poglądy Laktancjusza: nie ma nieśmiertelności bez cierpienia na ziemi; nie tyle dobre uczynki wynikające z cnoty co jedynie wiara jest nieodzownym warunkiem życia wiecznego; niezależnym od kontekstu obowiązkiem człowieka jest miłosierdzie. Zob. B. Łapicki, *O spadkobiercach ideologii rzymskiej*, s. 16–33.

235 A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, s. 160.

Męczennika chrześcijaństwo stało się prawdziwą filozofią rozumianą jako właściwa doktryna, tak w przypadku Antoniego Pustelnika chrześcijaństwo stało się prawdziwą filozofią rozumianą jako sposób życia. „Chrześcijanie mogli przejąć greckie słowo *filosofia* na oznaczenie doskonałości życia chrześcijańskiego, jaką jest monastycyzm, ponieważ słowo to oznaczało właśnie sposób życia, tak że przejście tego terminu doprowadziło »filozofów chrześcijańskich« do włączenia w chrystianizm praktyk i postaw odziedziczonych po filozofii świeckiej»²³⁶.

Sokrates w swoich ćwiczeniach duchowych stanowił tutaj wzór do naśladowania nie tylko dla platoników, ale również dla anachoretów. Jak można to zobaczyć w poprzednim paragrafie, całe jego życie było jednym wielkim duchowym ćwiczeniem, mającym na celu przekształcenie swojej wiedzy, co w konsekwencji prowadziło do przekształcenia samego siebie. Sokrates jako pierwszy nawrócił się na życie filozoficzne, zaś po nim liczni myśliciele udoskonalali proces owego nawrócenia i całe ich dziedzictwo możemy oddać formułą *meditatio mortis* (ćwiczeniem się w umieraniu). Anna Kazimierzak-Kucharska stawia tezę, że owo nawrócenie na życie filozoficzne stanowiło archetyp nawrócenia chrześcijańskiego. Starożytne *meditatio mortis* przeobraziło się w monastyczne *memento mori*. W powstawaniu monastycyzmu „niezwykle pomocne okazały się elementy starożytnej filozofii pogańskiej, które czasami świadomie, a czasami nie, były wykorzystywane w praktykach życia monastycznego»²³⁷. Nauka o cnocie lub jej zręby w postaci towarzyszących jej duchowych praktyk znalazły dobry grunt do przetrwania i rozwoju w tworzącym się ruchu monastycznym.

Monastycyzm dzieli się na anachoretyzm, czyli mnichów żyjących w zupełnej samotności (zwanym także eremitami), oraz na cenobityzm, czyli mnichów żyjących we wspólnotach. Niemniej osiągnięcie doskonałości chrześcijańskiej niekoniecznie było uzależnione od podjęcia ucieczki ze świata. Kościół wynosił na ołtarze nie tylko eremitów czy cenobitów, lecz i wiernych spoza ruchu monastycznego. Niemniej wielu „zwykłych” wyznawców Chrystusa osiągało doskonałość, udając się właśnie do mnichów w celu uzyskania rady. Słyszeli wówczas w odpowiedzi zapewne wiele wskazań opartych o mądrość wywodzącą się ze starożytnej aretologii. Dzięki temu nauka o cnocie utrzymywała się w świadomości Kościoła i przechodziła z pokolenia na pokolenie²³⁸, z pierwszych mnichów

236 P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 300–301.

237 A. Kazimierzak-Kucharska, *Elementy życia filozoficznego...*, s. 256.

238 „Starożytne ćwiczenia duchowe przetrwały w całym nurcie starożytnego chrześcijaństwa”. P. Hadot, *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, s. 73.

egipskich²³⁹ do powstałego później zakonu benedyktynów, przez cystersów i szeregu innych zgromadzeń, aż do czasów św. Franciszka z Asyżu i założonego przez niego Zakonu Braci Mniejszych, do którego należał i którego głową przez 17 lat był Bonawentura z Bagnoregio.

2.2.7. Ambroży z Mediolanu

Wraz z rozrostem chrześcijaństwa i adaptowaniem na jego grunt coraz to nowych i większych aspektów myśli starożytnych postaci filozofia bynajmniej nie została pozbawiona czynnika twórczego i powodowana wstydem nie schowała się do opuszczonych przez wyznawców Chrystusa katakumb. W postaci Plotyna wydała jeszcze swoje ostatnie wielkie dzieło. Jak zostało już wcześniej pokazane, *Enneady* przekazały potomności nowe inspiracje niespotykane dotychczas w myśli greckiej. Zaadaptowane zostały przez kolejnych wielkich myślicieli kościelnego świata: św. Augustyna z Hippony i św. Grzegorza Wielkiego. Nieprzypadkowy jest fakt, że były to osoby związane z ruchem monastycznym. Augustyn sympatyzował z nim, żyjąc w grupie świeckich celibatariuszy oraz będąc autorem reguły zakonnej. Grzegorz zaś był pierwszym mnichem wyniesionym na Stolicę Piotrową, był pierwszym papieżem benedyktynem.

Zanim zostaną omówione koncepcje tych dwóch wielkich autorów, chronologicznie należy wcześniej obowiązkowo wspomnieć o św. Ambroży z Mediolanu (339–397). Przysłużył się merytorycznie do rozwoju aretologii poprzez przekazane potomności literackie dzieła oraz praktycznie – udzielając chrztu Augustynowi z Hippony. Wśród jego książek na szczególną uwagę zasługuje *De officiis ministrorum* (*O obowiązkach duchownych*), która przez stulecia w zachodnim Kościele stanowiła podstawowy, o ile nie jedyny, podręcznik moralności chrześcijańskiej²⁴⁰. Biskup Mediolanu na drodze zbliżania się kultury antycznej z chrześcijaństwem zapoczątkowanej przez Justyna i Klemensa dokonał kolejnego kroku. Stał się niejako pomostem między światem starożytnym a średniowiecznym²⁴¹.

Ambroży przekazał potomności swoisty program doskonalenia chrześcijańskiego. Wyróżnił w nim dwa podstawowe etapy. Pierwszy polegał na

239 „Mnisi zresztą bardzo szybko dojdą do przekonania, że wysiłek Jego [Chrystusa] poznania nie może ograniczyć się tylko do studiowania Pisma Świętego, ale należy także studiować traktaty pogańskich filozofów, ponieważ zawarte w nich ziarna prawdy pozwalają w innym świetle zobaczyć wielkość stworzenia i lepiej zrozumieć pełnię prawdy w *Logosie*” (T. Stępień, *Przedmowa. Ścieżki Doskonałości*, s. 14).

240 B. Łapicki, *O spadkobiercach ideologii rzymskiej*, s. 40.

241 J. Pałucki, *Rola dziedzictwa...*, s. 149.

nawróceniu, czyli oderwaniu się od zła, wyzdrowieniu z chorób duszy (grzechów). Drugi stanowił postęp w doskonaleniu dzięki nabywaniu kolejnych cnót²⁴². Etap nawracania się polega na zdecydowanym wyrzeczeniu się dotychczasowych złych przyzwyczajęń. Pierwszy front walki na tym polu stanowią zmagania z pokusami cielesnymi, następnym zaś starcia z siłami zewnętrznymi, a wśród nich przede wszystkim z szatanem²⁴³. Ambroży zwraca uwagę, że nauki cnoty nie można rozpocząć *ad hoc*, bez wcześniejszego przygotowania. Wylicza grzechy i wady, których posiadanie uniemożliwia nabycie jakiejkolwiek cnoty. Oto one: lichwa, skąpstwo, zazdrość, pijaństwo i gniew. Człowiek nadużywający alkoholu czy pożyczający pieniądze w celu zarobkowym zamyka sobie drogę do *areté*.

Konieczność etapu nawrócenia wynika z rozumienia cnoty. Dla Ambrożego cnota jest przede wszystkim siłą duszy nabywaną dzięki współpracy człowieka z Bogiem oraz uzdolnieniem duszy do przeżywania szczęścia już tu na ziemi, a także w przyszłości w życiu wiecznym²⁴⁴. Cnota jest przede wszystkim Bożym darem, łaską; wynikiem współpracy nie tyle z namiętnościami, co z Bogiem. Dlatego niezbędnym warunkiem do uzyskania takiej siły i takiego uzdolnienia jest wcześniejsze odrzucenie zła. Pograżony w grzechu człowiek uniemożliwia sobie kooperację z Bogiem. Ukazując warunki wstępne aretologii, następnie przyglądając się rozwojowi duchowemu chrześcijanina znajdującego się już na drugim etapie opracowanego przez siebie programu doskonalenia, Ambroży dostrzega konieczność zhierarchizowania cnót, w celu ustalenia kolejności ich zdobywania. Mediolańczyk nie wyraża jej w sposób jednoznaczny²⁴⁵, jednak w jego koncepcji istnieje ścisły związek między cnotami, które układają się w konkretne grupy tworzące harmonijną całość²⁴⁶. Określając hierarchię cnót, stara się odtworzyć jej porządek zaprezentowany w życiu Chrystusa²⁴⁷, którego traktuje jako fundament każdej cnoty²⁴⁸.

Pierwszą grupą są cnoty porządkujące życie społeczne: sprawiedliwość, życzliwość, szczodrość, hojność, szlachetność, gościnność. Fundamentalnego znaczenia nabiera tutaj cnota sprawiedliwości, zaś pozostałe cnoty,

242 J. Pałucki, *Nabywanie cnót...*, s. 77–78.

243 J. Pałucki, *Święty Ambroży...*, s. 126–129.

244 J. Pałucki, *Święty Ambroży...*, s. 133–134.

245 „Prawie o wszystkich [cnotach] mówił, że są najważniejsze, że zajmują pierwsze miejsce, a ich nabycie jest warunkiem przyjęcia innych” (J. Pałucki, *Święty Ambroży...*, s. 198).

246 J. Pałucki, *Święty Ambroży...*, s. 135 i 137.

247 J. Pałucki, *Święty Ambroży...*, s. 91.

248 S. Olejnik, *Cnota chrześcijańska*, s. 59.

wchodzące w skład tej grupy, z niej się wywodzą. Cnota ta stanowi punkt wyjścia drugiego etapu, to w niej jak w żyznej glebie kwitnie aretologiczny ogród. Kolejną grupą są cnoty kształtujące duchowego człowieka: czystość, dziewictwo (tylko dla wybranych), skromność, wstydlivość, umiarkowanie, zrównowazenie, trzeźwość, milczenie, mądrość, pokora, posłuszeństwo, męstwo. Cnoty te regulują potrzeby dotyczące ciała, wypracowują harmonię między duchem a zmysłami oraz dotyczą już ścisłego naśladowania Chrystusa. Ukoronowanie tego procesu stanowi ostatnia grupa cnót łącząca się bezpośrednio z teologalnymi *areté*: wiara, nadzieja, miłość i miłosierdzie (dopełnienie doskonałości chrześcijańskiej). Dodatkowo Ambroży wskazuje cztery cnoty kardynalne jako podstawę procesu doskonalenia²⁴⁹. Należy w tym miejscu także odnotować, że właśnie on jako pierwszy określił cztery podstawowe cnoty, wyartykułowane już przez Platona, mianem kardynalnych.

2.2.8. Augustyn z Hippony

W św. Augustynie z Hippony (354–430) jak w soczewce skupiają się wpływy wszystkich omówionych dotychczas autorów. Zapewne opatrnościowym trafem wiódł życie, które pozwoliło mu zakosztować wszelkich możliwych doświadczeń światopoglądowych: od obojętnego religijnie młodzieńca, przez heretyka, po zagorzałego chrześcijanina. Dodatkowo geniusz jego umysłu i umiejętności oratorskie sprawiły, że przekuł swoje doświadczenia w niezapomniane do dziś doktryny. Jego droga do wyartykułowania swoich osobistych koncepcji wiodła od Cyncerona, przez manicheizm, platonizm, Plotyna, Pawła z Tarsu do Chrystusa. Kumulując w sobie wszystkie zdobycze intelektualne starożytnych Greków oraz okrzepłego już po prześladowaniach chrześcijaństwa, stworzył interesującą koncepcję moralną.

Augustyna nauka o cnocie rozsiana jest po wszystkich jego dziełach. Nie napisał wzorem niektórych starożytnych myślicieli osobnego traktatu o cnocie. Ten fakt ukazuje, że nie nadaje jej tak ważnego miejsca w swoim systemie moralnym, jak chociażby czynili to stoicy. Niemniej wzorem greckich myślicieli umieszcza cnoty w kontekście rozważań o szczęściu. W traktacie *O Trójcy Świętej* można odnaleźć wzorcowe rozstrzygnięcie dotyczące znaczenia cnoty w dyskursie chrześcijańskim przełomu wieków IV i V. Augustyn prezentuje tam konsekwencje zderzenia się filozoficznej aretologii z chrześcijańskim kerygmatem. Ukazuje, jak Chrystus

249 J. Pałucki, *Święty Ambroży...*, s. 137; J. Pałucki, *Nabywanie cnót...*, s. 79–82.

uzupełnia niedostatki dociekań filozoficznych Greków²⁵⁰. Najpierw jednak, dokonując dogłębnej analizy szczęścia, stwierdza, że: „dwie rzeczy czynią człowieka szczęśliwym: chcieć dobra i móc to, czego się chce”²⁵¹. Niemniej natychmiast zauważa, że osiągnięcie tego jest możliwe dopiero w stanie nieśmiertelności. Tutaj na ziemi filozof zaledwie „chce tego co może, bo nie może tego, czego chce. Oto całe – jakżeż śmieszne, a raczej godne litości – szczęście śmiertelnych pyszałków, którzy przechwalają się, utrzymując, że żyją tak, jak chcą żyć, ponieważ chcą cierpliwie znosić to, czego woleliby uniknąć”²⁵².

Na ziemi można być co najwyżej szczęśliwym nadzieją, niemniej nie można tego mylić z prawdziwym szczęściem. Augustyn odkrywa, że w ludzkim pragnieniu szczęścia jest zawarte pragnienie nieśmiertelności. Zauważa, że po części odkryli to jego filozoficzni poprzednicy, nauczając o nieśmiertelności duszy, jednak pobłądzili, utrzymując, że dusza powraca z nieba na ziemię. Dla Augustyna niewyobrażalne jest, żeby dusza, raz zakosztowawszy prawdziwego szczęścia, mogła być z niego wyrwana. Co więcej, krytykuje starożytnych myślicieli za to, że nie odkryli nieśmiertelności ciała. Dla niego, wspartego autorytetem Pisma Świętego, szczęście nieśmiertelne polegać będzie na wiecznym posiadaniu dobra przez człowieka złożonego z duszy i ciała. Dopiero wiara ukazuje ludzką możliwość do przyjęcia takiego rodzaju nieśmiertelności. Możliwość ta dana jest dopiero przez Chrystusa. Dostrzec można tutaj, jak śmiało Augustyn przechodzi od komentowania pozostałości platońskich nauk o nieśmiertelnej duszy do zestawiania ich z chrześcijańską nauką o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa.

Wiara staje się zatem przewodniczką szczęścia, wiara w możliwość nieśmiertelności doprowadza do niego. „Wiara jest nam potrzebna do osiągnięcia szczęśliwości w pełni dóbr natury ludzkiej, tak duszy, jak i ciała. Wiara ta streszcza się w Chrystusie, który w ciele zmartwychwstał”²⁵³. Wspomniana zaś pełnia dóbr pochodzi od Boga, jest Jego darem. Zaciągnięta w służbę takich ustaleń zostaje odpowiednio zmodyfikowana stoicka cnota, która przestaje być dobrem samym w sobie, stając się środkiem, pomocą do osiągnięcia szczęścia. Augustyn pisze: „wszystkie cnoty, dzięki którym żyje się roztropnie, mężnie, wstrzemięźliwie i sprawiedliwie, wszystkie one odnoszą się do wiary i bez niej nie mogłyby być prawdziwymi

250 Zob. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, s. 417 (1034).

251 Augustyn, *O Trójcy Świętej*, s. 405 (1027).

252 Augustyn, *O Trójcy Świętej*, s. 395 (1021).

253 Augustyn, *O Trójcy Świętej*, s. 418 (1034).

cnotami. Jednakże w obecnym życiu nie są one jeszcze tak doskonałe, by nie było tu czasem potrzeby odpuszczenia grzechów. A to dokonuje się jedynie mocą Tego, który mocą swoją pokonał księcia grzechów”²⁵⁴.

Dopiero wiara umacnia wypracowane przez starożytnych filozofów cnotliwe praktyki, umożliwiając im skuteczność, czyli osiągnięcie dóbr dających szczęście. Pełnia tego będzie dopiero w niebie, zaś podczas ziemskiej wędrówki „dobra, jakie możemy mieć w tym naszym nędznym życiu, są osiągnane przez człowieka, kiedy zdąży do nich roztropnie, z umiarem, mężnie i sprawiedliwie [...]. Dzięki tym cnotom nawet wśród zła – człowiek jest dobry. A gdy ustaną wszystkie rzeczy złe, a wszystkie dobre osiągną swą pełną miarę, wówczas będzie szczęśliwy”²⁵⁵. Cnota w warunkach doczesnych jest rozumiana jako „czynnik, który by utrzymał w należytych granicach dążenie człowieka do dóbr doczesnych i ich miłowanie, jako też ułatwiał ich prawdziwą ocenę”²⁵⁶. Cnota – jak ujmie to Augustyn w *Państwie Bożym* – to porządek w miłowaniu (*ordo amoris*)²⁵⁷. Zauważalna staje się tutaj platońska cnota zanurzona w wodach chrztu i zyskująca przez to nadprzyrodzony horyzont – od teraz nagroda w niebie nie jest zwykłą rekompensatą, lecz celem męstwa, sprawiedliwości, roztropności i umiarkowania. „Etyka augustiańska zachowała formy etyki pogańskiej, mimo że formy te zostały wypełnione treścią chrześcijańską”²⁵⁸.

W systemie filozoficznym Augustyna z Hippony zostały doprowadzone do pełni wszystkie wątki chrześcijańskiej aretologii rozpoczęte przez Klemensa Aleksandryjskiego. Przykładowo „najbardziej dojrzałą w epoce patrystycznej próbę zespolenia klasycznej teorii czterech cnót z chrześcijańską nauką o prymacie cnoty miłości daje św. Augustyn”²⁵⁹. Cnota miłości staje się fundamentem życia etycznego i to dopiero z niej wyrastają cnoty kardynalne. W średniowieczu, chcąc odwołać się do chrześcijańskiego dziedzictwa pierwszych wieków, wystarczy sięgnąć do św. Augustyna. Skupia się w nim cała etyka przedstawiona w ponadczasowo pięknej i przystępnej szacie językowej.

254 Augustyn, *O Trójcy Świętej*, s. 420 (1036).

255 Augustyn, *O Trójcy Świętej*, s. 393 (1020).

256 M. Lohr, *Problematyka etyczna...*, s. 71

257 Augustyn, *Państwo Boże*, s. 583 (XV, 22).

258 M. Lohr, *Problematyka etyczna...*, s. 74.

259 S. Olejnik, *Cnota chrześcijańska*, s. 60.

2.2.9. Grzegorz Wielki

Kolejnym myślicielem o ogromnym wpływie na średniowiecze był mnich benedyktyński i zarazem 64. papież, czyli Grzegorz Wielki (540–604), uważany przez Bonawenturę za najlepszego etyka w dziejach (wraz ze św. Bernardem)²⁶⁰. Nie dziwi taka ocena, biorąc pod uwagę fakt, że jego „działalność stanowi niejako klamrę spinającą refleksje i doświadczenia okresu patrystycznego”²⁶¹. Dodatkowo musiała urzekać Bonawenturę niezwykłą praktyczność jego nauk. Grzegorz nie był systematycznym teologiem, starał się raczej poprzez swoje pisma propagować chrześcijański sposób życia²⁶². Podobnie jak stoicy formułował swoją aretologię w niebezpiecznych czasach i ukazywał cnotę jako gwarant bezpieczeństwa i rękojmę szczęścia.

Grzegorz w swojej aretologii ukazuje, jak chrześcijańska cnota stanowi rozwinięcie cnoty filozoficznej. Najpierw za stoikami stwierdza, że fundamentem dobrego postępowania są cztery cnoty kardynalne. Nie są jednak wystarczające i potrzebują umocnienia dzięki darom Ducha Świętego (mądrość, rozumienie, rozważa, męstwo, wiedza, pobożność, bojaźń Boża). Nowatorstwo Grzegorza polegało właśnie na ukazaniu wzajemnego stosunku owych cnót i darów Ducha Świętego²⁶³. Uważał, że dary Ducha Świętego wytwarzają w nas określone postawy moralne²⁶⁴. Zarówno dary i cnoty oznaczał terminem *virtus*. Według benedyktyńskiego papieża we wszystkich cnotach trwa Duch Święty²⁶⁵. Udoskonalone Jego obecnością cnoty kardynalne przygotowują następnie człowieka do osiągnięcia stanu duchowej doskonałości. Niemniej osiąga się go dopiero poprzez praktykowanie typowo chrześcijańskich cnót, zwanych teologalnymi, czyli wiary, nadziei i miłości. Według Grzegorza „trwanie człowieka w duchowej doskonałości zakłada posiadanie przez niego kardynalnych cnót, darów Ducha Świętego oraz cnót teologalnych. Te trzy grupy duchowych dóbr wiążą się ze sobą w sposób nierozzerwalny”²⁶⁶.

Zasługą Grzegorza Wielkiego jest również wyodrębnienie innych, specyficznych na gruncie chrześcijańskim, cnót moralnych. Niedostrzegalne i niedoceniane przez filozofów starożytnej Grecji i Rzymu postawy

260 Bonawentura, *O sprowadzeniu sztuk do teologii*, s. 129 (5).

261 O. Kashchuk, *Droga doskonalenia...*, s. 143.

262 A. Pawlak, *Nauka o cnotach...*, s. 189.

263 O. Kashchuk, *Posiadanie cnót...*, s. 268.

264 S. Sojka, *Przedchrześcijańskie „actio”...*, s. 25.

265 O. Kashchuk, *Posiadanie cnót...*, s. 269.

266 O. Kashchuk, *Posiadanie cnót...*, s. 267.

zyskały w oczach Grzegorza wartość trwałych dyspozycji koniecznych do osiągnięcia doskonałości. Pierwsza cnota typowo chrześcijańska to pokora (*humilitas*). Utwierdza ona inne cnoty, aby nie przerodziły się w wady; jest początkiem wszelkiej *areté*. Kolejne cnoty to tzw. rady ewangeliczne: cnota ubóstwa (*paupertas*) strzeże pokory, jest oznaką dystansu do spraw doczesnych, uwiarygadnia głosiciela Ewangelii. Cnota czystości (*munditia*) rozumiana jest jako dyspozycja człowieka do obcowania z Bogiem i przestrzegania etyki seksualnej (promowanie celibatu). Objawia się brakiem przywiązania do grzechu, poczuciem dobrego przebywania samego siebie w sobie. Kolejna to cnota posłuszeństwa (*oboedientia*) woli Bożej i woli osób reprezentujących Go na ziemi. Ostatnia cnota prezentowana przez Grzegorza to cnota powagi (*gravitas*) będąca przeciwieństwem wady lekkoduszności (*levitas*); oznacza dojrzałość, stateczność, którą najczęściej dostrzec można u przepelnionych cnotami i doświadczeniem życia starców²⁶⁷.

Cnota u Grzegorza odpowiada za budowanie duchowej więzi z Bogiem. Cnoty moralne stoickie i chrześcijańskie, przepelnione obecnością Ducha Świętego, wzmocnione praktyką cnót teologalnych, obecne w danym człowieku, świadczą o jego duchowej łączności z Bogiem. Kontakt z Najwyższą Istotą wypracowany poprzez praktykę cnót może doprowadzić następnie do stanu kontemplacji. Grzegorz, zestawiając ze sobą cnotę i kontemplację, podejmuje ważny temat dotyczący relacji między życiem czynnym a życiem kontemplacyjnym. Człowiek został tak stworzony, że powinna w tej przestrzeni panować idealna harmonia. Niemniej wskutek grzechu pierwotnego doświadcza on nieustannego konfliktu: podczas spoczynku pragnie działać, podczas działania pragnie spoczywać. Konflikt ten stanowi źródło niepokoju. Praca duchowa polega zatem na przywróceniu utraconej przez grzech równowagi. Lekarstwem zaproponowanym przez Grzegorza jest potraktowanie życia czynnego jako drogi do kontemplacji. Pierwszeństwo przed spoczynkiem posiada zatem działanie. Dopiero oczyszczające praktykowanie cnót stwarza człowiekowi jakąkolwiek szansę na doświadczenie kontemplacji²⁶⁸.

Życie czynne nierozzerwalnie jest związane z czynnościami zewnętrznymi, zaś życie kontemplacyjne jest od nich wolne. Niemniej nie oznacza to, że jest ono wolne od wysiłku. Kontemplacja nie oznacza bierności,

267 Por. A. Pawlak, *Nauka o cnotach...*, s. 191–201. Zaprezentowane cnoty zostały wyluskane z *Dialogów* św. Grzegorza. Natomiast w dziele *Homilie na ewangelie* wyszczególnia jeszcze takie cnoty: bojaźń, równowaga umysłu, rozważa, cierpliwość, gościnność, hojność, czujność. Zob. R. Buliński, *Program pracy...*, s. 158.

268 S. Sojka, *Przedchrześcijańskie „actio”...*, s. 23.

lecz wewnętrzną aktywność duchowego zapatrzenia się w umiłowany przedmiot²⁶⁹. Dla Grzegorza powinien istnieć odpowiedni balans pomiędzy miłością do bliźniego wyrażającą się w czynnościach zewnętrznych a miłością do Boga przejawiającą się w wysiłkach wewnętrznych. Kontemplacja nie zwalnia zatem z aktywności zewnętrznej, lecz dopiero otwiera człowieka na dokonywanie niezwykłych czynów. Uważał, że za cudami dokonywanymi przez świętych stała właśnie cnota prowadząca do kontemplacji. Cuda nie spadają z nieba, lecz dopiero wchodząc na drabinę cnoty, sięga się po nie. Grzegorz jako ekspert od monastycyzmu propaguje zatem harmonijne praktykowanie zakonnych reguł, przestrzegając potencjalnych mnichów przed traktowaniem klasztornej „pustyni” jako formy ucieczki przed życiem czynnym.

Cnota zatem prowadzi do duchowego zjednoczenia z Bogiem. Niemniej również u jej początków znajduje się aspekt relacyjny. Otóż według Grzegorza źródłem cnoty jest Łaska Boża²⁷⁰. Wobec tego w każdym człowieku, wskutek Bożej ingerencji, pojawia się pragnienie cnoty. Początek jej praktykowania oznacza więc pozytywną odpowiedź na otrzymane pragnienie. Cnota zatem od samych początków oznacza współpracę z łaską²⁷¹. Współpraca z Bożymi darami prowadzi ostatecznie do współpracy z samym Bogiem. W konsekwencji cnoty są niejako zadatkami życia wiecznego, przedsmakami nieba. Przyniesione przez Chrystusa zbawienie realizuje się już tutaj na ziemi w postaci posiadanych przez chrześcijanina cnót. Dzięki nim wierzący prowadzi życie w sposób nadprzyrodzony, co ostatecznie otwiera go na niebiańskie szczęście w życiu przyszłym. Posiadanie cnót stanowi również według benedyktyńskiego papieża warunek zmartwychwstania.

Aretologia Grzegorza podkreśla zatem „kontemplacyjny charakter cnót moralnych”²⁷² oraz aretologiczny charakter kontemplacji. Pierwszy przejawia się w roli, jaką cnoty odgrywają w drodze do kontemplacji. Bez moralnego porządku w działalności zewnętrznej i wewnętrznej niemożliwe jest dostąpienie stanów kontemplacyjnych. Drugi charakter natomiast objawia się w cudownych działaniach dokonanych mocą cnót zdobytych dzięki kontemplacyjnemu wpatrywaniu się w idealnego człowieka – Jezusa Chrystusa. Kontemplacja nie jest zatem formą egoizmu, a oddający się jej człowiek nie staje się bezużyteczny dla społeczeństwa.

269 S. Sojka, *Przedchrześcijańskie „actio”...*, s. 32–33.

270 O. Kashchuk, *Droga doskonalenia...*, s. 143.

271 A. Pawlak, *Nauka o cnotach...*, s. 190.

272 S. Sojka, *Przedchrześcijańskie „actio”...*, s. 39.

Dzięki kontemplacji powróci do innych z aktywnością wyższego, kontemplacyjnego poziomu. Być może takie przedstawienie sprawy odpowiada za tendencje Grzegorza do symbolicznego utożsamiania cnoty bardziej z czynami niż postawą wewnętrzną.

U Augustyna z Hippony i Grzegorza Wielkiego „integralna wizja życia cnotliwego znajduje najdobitniejszy wyraz i do nich sięgając będą moraliszcami chrześcijańscy w późniejszych wiekach”²⁷³. Niemniej następni myśliciele, którzy wpłynęli na poglądy Bonawentury, pojawili się w wieku bezpośrednio poprzedzającym powstanie jego twórczości. Wielkie zasługi w ukształtowaniu poglądów Doktora Serafickiego przypadły klasztorowi kanoników regularnych św. Augustyna pod wezwaniem św. Wiktora, znajdującemu się na przedmieściach Paryża. Szczególnie dwie wielkie postacie: Hugon i Ryszard, zasługują na wdzięczność Bonawentury.

2.2.10. Wiktorianie

Hugon ze św. Wiktora (1096–1141) uznawany jest za „najwszechstronniejszy umysł wczesnej scholastyki”²⁷⁴. Ze względu na dokonania i wszechstronną wiedzę nazywano go w średniowieczu „nowym Augustynem”²⁷⁵. Napisane przez niego dzieło *De sacramentis christianae fidei* (*O tajemnicach wiary chrześcijańskiej*) uważa się za pierwszą średniowieczną sumę teologiczną zapowiadającą wielkie syntezы scholastyczne²⁷⁶. Cytuje je Bonawentura w swoim *Hexaëmeronie*. Kolejne dzieło Hugona pod tytułem *Commentaria in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae* (*Komentarze do Hierarchii niebiańskiej św. Dionizego Areopagity*) otwiera nowy okres zainteresowania tym autorem w XII i XIII wieku²⁷⁷. Hugon ze św. Wiktora udzielił następującej rady swoim uczniom: „ucz się wszystkiego. Zobaczysz później, że nic nie jest zbyteczne. Wiedza ograniczana nie daje przyjemności”²⁷⁸. Bonawentura z ogromną wiernością wprowadził te słowa w życie, odnosząc je również do twórczości samego Hugona. Jeżeli możliwe byłoby zbadanie kodu DNA poszczególnej myśli, to zdecydowanie każdy pogląd Bonawentury zawiera w sobie mniejsze lub większe ślady umysłowości Hugona.

273 S. Olejnik, *Cnota chrześcijańska*, s. 56.

274 S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 529.

275 M. Zembrzuski, *O miłości!...*, s. 160.

276 Jacek Soszyński, *Wstęp*, s. 22.

277 Jacek Soszyński, *Wstęp*, s. 23.

278 Hugon od św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, s. 219 (6, 3).

Bonawentura uważał Hugona za wszechstronnego myśliciela, który zgłębił wszelkie dostępne wczesnej scholastyce dziedziny wiedzy. Dał mu podstawy do wyprowadzania swoich osobistych i oryginalnych koncepcji. Przekazał mu niejako książkę pod tytułem „Wszystko, co dotychczas wiemy”. Jej lektura wywarła ogromny wpływ na Doktora Serafickiego. Niemniej wpływ Hugona był bardziej ogólny niż szczegółowy. Natomiast odwrotna sytuacja zachodzi w przypadku kolejnego wiktoriańca: Ryszarda.

Ryszard ze św. Wiktora (1110–1173) był uczniem Hugona. W przeciwieństwie do Bonawentury mógł nie tylko czytać jego dzieła, co również uczestniczyć w prowadzonych przez niego wykładach; mógł bezpośrednio czerpać z wszechstronnego umysłu Hugona. Podstawowym zainteresowaniem Ryszarda była kwestia kontemplacji. Temat ten od czasów Grzegorza Wielkiego bezpośrednio wiąże się z aretologią. Uczeń Hugona ukazał kolejne niuanse zależności między kontemplacją a cnotą. Przede wszystkim można powiedzieć, że Ryszard spełnił pragnienia mistyków XII wieku i dostarczył satysfakcjonujące określenie wzajemnego stosunku Boga do człowieka w akcie kontemplacji²⁷⁹. Zatem jako pierwszy w swoich traktatach mistycznych wyłożył systematycznie poglądy dotyczące kontemplacji²⁸⁰. Nie dziwią zatem opinie, że uważany jest za jednego z głównych twórców mistyki średniowiecznej²⁸¹.

W porównaniu z jego mistrzem Hugonem zagadnienia kontemplacji i mistyki wybijają się u Ryszarda na pierwszy plan. W dziele *Beniamin Minor* jako warunek kontemplacji przedstawia opanowanie cnót chrześcijańskich. Cnoty przygotowują do kontemplacji. Poszczególne cnoty, opanowując złe skłonności, oczyszczają duszę, doprowadzając ją do właściwej kontemplacji²⁸². Niemniej w dziele *De exterminatione mali et promotione boni* samą kontemplację traktuje również jako czynność oczyszczającą o najwyższej skuteczności, a ona sama również nosi miano cnoty pomagającej wytrwać w dobrym²⁸³. Kontemplację rozumie jako trwający w zachwycie akt umysłu przenikający z łatwością Bożą mądrość. Kontemplacja składa się ze szczególnych ingerencji Ducha Świętego w duszę: w rozum wlewa On specjalne światło, zaś w wolę specjalny akt miłości; co więcej kontemplacja oddziałuje również w sposób wtórny (ale

279 M. Gogacz, *Filozofia bytu...*, s. 16.

280 E. Kulesza, *Kontemplacja mistyczna...*, s. 237.

281 J. Soszyński, *Wstęp*, s. 21.

282 E. Kulesza, *Kontemplacja mistyczna...*, s. 239–240.

283 E. Kulesza, *Kontemplacja mistyczna...*, s. 241–242.

niekonieczny) na zmysły, dając odczuć doświadczającej jej osobie radość lub cierpienie²⁸⁴.

Ryszard od św. Wiktora zwrócił uwagę na różnice między kontemplacją a ekstazą. „*Excessus mentis*” (ekstaza) oznaczało w średniowieczu wyjście poza zwykły sposób poznawania i przeciwstawiało się „*status communis animi*” (wspólny stan umysłu)²⁸⁵. Kontemplacja nadal pozostaje dla niego naturalnym działaniem umysłu, niemniej wzmocnionym przez działającego w duszy Boga. Dopiero ekstaza stanowi wyłom i przekroczenie intelektu. Zapewne chcąc podkreślić naturalny charakter kontemplacji, zamiennie na jej określenie używa następujących słów: mądrość, wizja, poznanie Boga przez wiarę, rozum naturalny oraz teoria.

Ryszard odróżnia cztery sposoby poznawania Boga: rozum, wiarę, kontemplację, *visio beatifica* (doskonale poznanie Boga twarzą w twarz). Kontemplacja jest poznaniem jakościowo ułokowanym pomiędzy wiarą a wizją chwalebłą w niebie. Jest poznaniem Najwyższej Istoty niejako twarzą w twarz. Bynajmniej nie polega na poznaniu Jej w odbiciu, w zwierciadle, czyli w stworzeniu i w duszy ludzkiej. Rozumie ją raczej jako głębsze poznanie prawd objawionych już przez wiarę. Ryszard zauważa, że stanu kontemplacji doświadczali także poganie: Platon i Arystoteles, jednak nie posiadali chrześcijańskiej wiary, przez co ich kontemplacja przenikała zaledwie „zwykłe” dane dotyczące Boga. Była to kontemplacja filozoficzna w odróżnieniu od kontemplacji mistycznej dotyczącej przedmiotów pochodzących z wiary. W kontemplacji, według Ryszarda, mistyk nie otrzymuje żadnych idei wlnych, poznaje natomiast lepiej, czyli w sposób przewyższający naturalne zdolności rozumu, posiadane już prawdy objawione, które dotychczas rozumiał mniej lub bardziej wyraźnie²⁸⁶.

Poznanie wszystkich prawd należy rozpocząć od rzeczy cielesnych. Było to *novum* w wytyczonej przez niego drodze wiodącej do poznania Boga. W sposób samodzielny i nowy przełamuje platonizm, podkreślając, że kontemplacja rozpoczyna się od rzeczy cielesnych traktowanych jako ślady Boga. Przedstawia zatem metafizykę odstupującą od Platona²⁸⁷. Prezentuje poglądy, których nie było nawet u Augustyna, który uważał, że wystarczy poznać siebie i Boga. Reszta nie miała znaczenia. U Augustyna Bóg pomaga poznawać wszystko, u Ryszarda człowiek poznaje wszystko samodzielnie, chyba że przedmiot przerasta jego zdolności poznawcze.

284 E. Kulesza, *Kontemplacja mistyczna...*, s. 246.

285 E. Kulesza, *Kontemplacja mistyczna...*, s. 250.

286 E. Kulesza, *Kontemplacja mistyczna...*, s. 251.

287 M. Gogacz, *Filozofia bytu...*, s. 17.

Nie ma u Ryszarda nawiązywania do Augustynowej teoriopoznawczej iluminacji. Inaczej rozumieli ślady Boga. U Ryszarda wola nie ma przewagi nad poznaniem. Obie władze są równe. Augustyn jest dla Ryszarda jedynie punktem wyjścia do swoich własnych rozważań²⁸⁸. Nie staje się zatem jak jego mistrz nowym Augustynem, lecz co najwyżej innym Augustynem.

Wyrazem miłości do Boga i Bożej miłości do człowieka jest stopień łatwości w myśleniu teoretycznym i kwestia, czy chętnie podejmujemy się spekulacji²⁸⁹. Miłość podaje intelektowi przedmioty do poznawania. Ryszard stwierdza, że z miłości rośnie poznanie, a z poznania miłość. Ukazuje, że nie jesteśmy w stanie poznać wszystkiego za pośrednictwem czynności zdobywania wiedzy, nawet jeżeli perfekcyjnie opanujemy dydaktyczne wskazania Hugona. Do poznania niezbędna jest także kontemplacja, która zdobywa wiedzę nie tyle za pośrednictwem czytania książek i uczestniczenia w wykładach, ile zdobywania cnót i natarczywych modlitw. Teologiem jest się nie tylko na siedząco, ale również na kolanach.

2.2.11. Bernard z Clairvaux

Kolejnym myślicielem wywierającym na Bonawenturę ogromny wpływ był św. Bernard z Clairvaux (1090–1153) – uosobienie epoki, w której żył. Można powiedzieć, że XII wiek to on. „Zebrał w sobie i symbolizuje wielkość i rozmach duchowy wieku XII”²⁹⁰. W wielu kręgach uznaje się go za niekoronowanego władcę Europy. Nazywany jest także *ultimus inter patres*, czyli ostatni Ojciec Kościoła. Był wielkim miłośnikiem św. Augustyna. Przeczytał ponoć wszystkie jego dzieła. Zasłużył sobie u współczesnych mu komentatorów na przydomek *Augustinus redivivus*²⁹¹. Całą osobowość Bernarda przenikało pragnienie Boga – poszukiwał Go we wszystkim. Jego twórczość naznaczona jest specyficznym upodobaniem: wszystko dzielił na stopnie i rodzaje. Jeżeli gdzieś tylko znalazł chociażby namiastkę Boga, zaraz starał się wytyczyć kolejną intelektualną ścieżkę prowadzącą do Niego lub następną klasyfikację sposobów nawiązania z Nim kontaktu. Tak powstawały kolejne stopnie i rodzaje, a wśród nich najpopularniejsze: stopnie pokory i rodzaje miłości.

Bernard był do bólu praktycznym myślicielem. Jego filozofią wyższą (*sublimior philosophia*) było poznanie Chrystusa. Pragnął ukazać, jak dusza

288 M. Gogacz, *Filozofia bytu...*, s. 88–90

289 M. Gogacz, *Filozofia bytu...*, s. 76.

290 S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 532.

291 A. Andrzejuk, *Mistyka miłości...*, s. 69, przypis 11.

wznosi się do Boga w mistycznej praktyce. Twierdził, że pragnąc osiągnąć ten cel, „więcej znajdziesz w lasach niż w książkach, drzewa i kamienie pouczą cię, czego byś nigdy nie mógł usłyszeć z ust nauczycieli”²⁹². Poznając przytoczoną opinię, nie sposób zlekceważyć krytyków Bernarda oskarżających go o niepotrzebną dewaluację wiedzy i filozofii. Jednak jak zauważają jego obrońcy, ostatni Ojciec Kościoła, walcząc z pychą rozumu, nie był rzecznikiem „prostackiego antyintelektualizmu”²⁹³. Należy zatem dowartościować jego poglądy filozoficzne. „Św. Bernard wbrew pozorom umie zdobyć się na konsekwentne rozgraniczenie porządków naturalnego i nadprzyrodzonego”²⁹⁴. Prowadzi zatem rozważania na temat Boga również z punktu widzenia czysto racjonalnego. Natomiast ostrze jego poglądów wymierzone jest w dialektykę, która w jego opinii nadmiernie racjonalizuje wiarę.

Dla Bernarda posiadanie wiedzy nie stanowi celu samego w sobie (wobec takiego poglądu swój sprzeciw wyraziłby Arystoteles). Celem wiedzy jest zbudowanie innego – na tym właśnie polega promowana przez Bernarda miłość, zaś zdobycie wiedzy w celu zbudowania siebie: oto roztropność. Skoro wiedza dla samej wiedzy nie przynosi żadnego pożytku, to tworzone przez niego pisma są raczej owocem jego doktryn niż próbami racjonalnego usystematyzowania swoich poglądów. Dlatego „pisarstwo św. Bernarda przypomina skomplikowany ekosystem”²⁹⁵. Ów ekosystem bardziej oddziałuje na wolę i wyobraźnię niż rozum nastawiony na zdobywanie wiedzy. Celem jego dzieł nie jest przekazanie zwartej doktryny, lecz zbudowanie czytającego. Bernard reprezentuje protreptykę nowego, średniowiecznego wydania. Dopiero spoglądając z dystansu, można zrozumieć, że chcąc zdobyć wiedzę teoretyczną, lepiej sięgać po Hugona ze św. Wiktora, zaś chcąc uzyskać wiedzę praktyczną, należy oddać się lekturze dzieł św. Bernarda z Clairvaux²⁹⁶.

292 Cyt. za: N. M. Ruman, *Bernard z Clairvaux i jego rozważania o człowieku*, s. 45.

293 S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 533.

294 J. Lewicki, *W sprawie poglądów filozoficznych św. Bernarda z Clairvaux*, s. 75.

295 N. M. Ruman, *Bernard z Clairvaux i jego rozważania o człowieku*, s. 46.

296 W opracowaniach dotyczących obu autorów podkreślane jest ich przywiązanie do światopoglądu św. Augustyna z Hippony. Natomiast cechą charakterystyczną myśli Doktora Łaski jest uznawanie harmonii teoretyczno-praktycznej. Augustyn stał na stanowisku łączenia teoretycznego poznawania z praktycznym poszukiwaniem Boga. Wobec tego Bernard rozdziela to i staje po stronie praktycznego poszukiwania. Jego mistyka zrywa związki z rodzącą się scholastyką. Natomiast u Hugona pozostają one ściśle ze sobą połączone. Jest to bliższe dziedzictwu Augustyna, gdyż nawet inni niż Augustyn Ojcowie Kościoła uznawali harmonię

Poznawszy ogólną charakterystykę osoby i twórczości Bernarda, można teraz przejść do przedstawienia filozoficznych prób zdefiniowania cnoty przez opata z Jasnej Doliny. Znajdują się w jego dziele *O miłowaniu Boga*. Bernard traktuje w nim cnotę jako dobro duszy. Zestawia je z dobrami widzialnymi (uchwytnymi dla oka) takimi jak chleb, słońce i powietrze. Praktycznie zwraca uwagę, że najpierw trzeba jeść i dbać o kondycję ciała, żeby dobra duchowe mogły w człowieku zaistnieć i normalnie funkcjonować. Obok cnoty wewnątrz człowieka posiada dobra takie jak wiedza i godność. Godność to wolna wola. Wiedza to poznanie owej godności, czyli samoświadomość posiadania woli.

Każde z tych dóbr posiada dwa aspekty. Godność to nie tylko szlachetność natury, ale również moc panowania nad wszelkimi stworzeniami na ziemi. Wiedza to poznanie wszelkich dóbr wewnętrznych i zarazem poznanie, że nie pochodzą one od nas samych – człowiek nie jest ich źródłem. Wiedza jest zatem rozumiana bardziej jako samoświadomość swojego wnętrza. Cnota zaś ułatwia znalezienie Boga i równocześnie po Jego znalezieniu pozwala zjednoczyć się z Nim na zawsze. Cnota jest tutaj rozumiana jako zbiór umiejętności przybliżających do Boga oraz jako spoiwa trwałe łączące człowieka z Bogiem. Wszystkie owe dobra są darami Stwórcy.

Następnie Bernard precyzuje, czym są poszczególne dobra, ukazując wzajemne powiązania między nimi. Zauważa, że „godność bez wiedzy nie przyda się na nic”²⁹⁷. Nie uświadamiając sobie posiadania wolnej woli, człowiek stawia się na równi ze zwierzętami. Niemniej niewłaściwa samoświadomość godności prowadzi również do innych błędów. Wspomniany powyżej brak wiedzy o godności stanowi jeden rodzaj szkodliwej ignorancji: popełniając go, człowiek stawia siebie niżej, niż rzeczywiście na to zasługuje (zapomina o własnej wyższości nad stworzeniami pozbawionymi woli). Druga szkodliwa ignorancja polega na przecenianiu swojej wartości (wówczas człowiek uważa za własną otrzymaną od Boga wolność). Bernard dostrzega jeszcze trzeci rodzaj niewłaściwej samoświadomości. Nazywa go próżną nadętością, czyli przypisywaniem sobie zasług i czci należnych Bogu. To zuchwałość pogardzająca Stwórcą.

Przed błędnymi wzajemnymi wobec siebie stosunkami godności i wiedzy chronić ma cnota. Opat z Jasnej Doliny stwierdza: „wiedza bez cnoty jest szkodliwa”²⁹⁸. Bez niej wiedza człowieka ulega opisanym powyżej

teoretyczno-praktyczną. Bernard, odcinając się od tradycji, szuka jedynie praktycznych sposobów osiągnięcia Boga (Por. M. Gogacz, *Filozofia bytu...*, s. 90).

297 Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga*, s. 24 (3).

298 Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga*, s. 24 (3)

trzem niebezpieczeństwom, zaś one doprowadzają do błędnej samoświadomości duszy. Dostrzegalne są tutaj wpływy negatywnego ustosunkowania się do wiedzy samej w sobie prezentowanego przez Bernarda. Traktuje on cnotę jako zabezpieczenie wiedzy. Suche dywagacje pozbawiają moralnej doskonałości dialektyków (Bernard miał na myśli zapewne Abelarda), nie przybliżając ich do Boga (a bardziej do młodocianych uczennic). Cnota jest zatem odpowiednim naczyniem do przechowywania wiedzy. Dopiero osiągnięcie odpowiedniego stopnia doskonałości moralnej, a nie samych stosownych umiejętności intelektualnych, pozwala skuteczniej wykorzystać wiedzę.

Wiedza i godność nie są bynajmniej pozbawionymi wartości dobrami całkowicie podporządkowanymi cnotcie. Bernard uważa, że „z godnością i wiedzą mamy łączyć cnotę, która jest owocem obu”²⁹⁹. Cnota zatem nie istnieje bez wiedzy o sobie samym. „Stworzenie obdarzone bezcennym skarbem rozumu, a nie poznające samego siebie, dołącza do trzody stworzeń nierozumnych i nie ceni swojej wielkości płynącej z wnętrza”³⁰⁰. Zatem cnota praktykowana bezrozumnie nie przybliży człowieka do Boga, lecz bardziej do zwierząt. Co istotne, sam rozum i sama wola nie są w stanie doprowadzić do nawiązania kontaktu ze Stworzycielem. Bernard ukazuje zatem ideał człowieka, „u którego wiedza nie rodzi niebezpieczeństw, a godność jest owocna”³⁰¹. Droga do tak rozumianej doskonałości wiedzie najpierw od należytego przyjmowania dóbr widzialnych, następnie do opisanej powyżej właściwego korzystania z dóbr wznioślejszych, czyli wiedzy i godności, dzięki cnotcie. Dopiero ona jest umiejętnością nawiązania kontaktu z Bogiem. Zaś cnotą najskuteczniej wykonującą ten cel jest pokora.

Tematowi cnoty pokory Bernard poświęcił osobne dzieło – *O stopniach pokory i pychy*. Prezentuje w nim pokorę jako najważniejszą z cnot, ponieważ to ona ułatwia zdobywanie wszystkich innych umiejętności przybliżających człowieka do Boga. Jej definicja jest zaś następująca: „pokora jest cnotą, dzięki której człowiek, poznawszy się dokładnie, widzi swą marność”³⁰². Bernard bardzo mocno wiąże ze sobą pokorę i prawdę. Traktując prawdę jako skutek pokory. Rozwijanie pokory, co dokonuje się na dwunastu etapach, prowadzi do zdobycia prawdy. Ile zatem pokory, tyle dostępu do prawdy. Prawdą, o jaką zabiega Bernard, jest miłość Boga. Osiągnąwszy wszystkie stopnie pokory, człowiek widzi siebie tak, jak

299 Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga*, s. 26 (5).

300 Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga*, s. 25 (4).

301 Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga*, s. 26 (5).

302 Bernard z Clairvaux, *O stopniach pokory i pychy*, s. 68 (2).

widzi go Bóg, a przecież Jego spojrzenie jest spojrzeniem miłości. Pokora początkowo dająca wgląd w marność ludzkiej natury prowadzi do odkrycia jej antymarności, czyli pełnego godności odkrycia w świetle Bożej miłości kim tak naprawdę jest człowiek. Bernard zauważa, że miłość czyni brzemień prawdy lekkim i słodkim. Pokora i miłość obdarzają człowieka kolejnymi cnotami (wyliczonymi przez Pawła z Tarsu w 22 wersie 5 rozdziału Listu do Galatów). Bernard zapoznaje swojego czytelnika z odkrytą przez siebie zależnością: prawda przynosi miłość tym, którym daje się poznać, a daje się poznać jedynie pokornym³⁰³.

Czytając różne dzieła Bonawentury, można odnieść wrażenie, że przyswoił sobie wszystkie pisma Bernarda. Na rozczytywanie się w nim miał już pełny mandat Kościoła, gdyż jego ulubiony etyk został kanonizowany zaledwie 21 lat po swojej śmierci (w 1174). Niesamowitym zbiegiem okoliczności jest fakt, że czołowy przedstawiciel scholastyki popierał swoje tezy myślicielem zaciekle zwalczającym jakiegokolwiek przejawy raczkującej metody scholastycznej, traktując je na równi z herezją.

Podsumowując, w Nowym Testamencie, podobnie jak w twórczości greckich poetów, mędrców i filozofów przyrody znajdują się przedfilozoficzne refleksje na temat cnoty. Stanowi on, podobnie jak przedsokratejskie rozważania dla starożytnych filozofów, źródło inspiracji dla chrześcijańskich myślicieli zajmujących się cnotą. Jednak w przeciwieństwie do siedmiu mędrców czy filozofów jońskich, których krytykowanie doprowadziło pierwszych filozofów zajmujących się moralnością do filozoficznej koncepcji cnoty, księgi Nowego Testamentu opisujące życie Jezusa z Nazaretu oraz wykładające podstawowe zasady wiary w Niego, staną się niepodważalnymi założeniami dla późniejszych prób racjonalnego uzasadnienia chrześcijańskich zagadnień moralnych. Boże Objawienie zawarte w Piśmie Świętym w myśli Kościoła stanie się bezdyskusyjnym autorytetem wyznaczającym punkt wyjścia i dojścia każdej etycznej refleksji.

Justyn Męczennik był pierwszym myślicielem, który dostrzegł, że również filozoficzna tradycja Greków dostarczyć może wierzącym cennych informacji na temat Boga. Uważał, że dzieła Platona czy stoików stanowią swoisty Stary Testament pogan, który pozwala, podobnie jak Stary Testament Żydów, choć niedoskonale, przybliżyć się ludziom do prawdy o Jezusie. Zatem Nowy Testament jest zarówno dla Greków, jak i dla Żydów, dla filozofii i również dla judaizmu. Filozofia według niego przygotowuje do chrześcijaństwa, które zaczyna być rozumiane jako filozofia *par excellence*. Następnie Klemens Aleksandryjski zaprosił do Kościoła grecką

303 Bernard z Clairvaux, *O stopniach pokory i pychy*, s. 71 (5).

areté i przywdział ją w chrześcijańskie szaty. Później Orygenes dostrzegł w Chrystusie wzór cnót. Stał się On dla niego cnotą samą w sobie. W dalszej kolejności myśl Laktancjusza stanowiła już w niczym nieskrępowaną próbę zdominowania stoickiej moralności przez chrześcijaństwo. Jego dokonania spopularyzowały wśród członków Kościoła te z Cycerońskich poglądów, które nadawały się do zaaplikowania w przestrzeń dociekań wyznaczonych przez idee zawarte w Nowym Testamencie. Ideał Jezusa jako cnoty samej w sobie, wzmocniony elementami aretologii platońsko-stoickiej, znalazł praktyczne zastosowanie w monastycyzmie, który stał się chrześcijańską wersją filozofii rozumianej jako sposób życia.

Następnie Ambroży z Mediolanu, radykalizując pogląd Klemensa Aleksandryjskiego o potrzebie Łaski Bożej do zdobycia cnoty, zwrócił uwagę na konieczność uprzedniego przygotowania człowieka, zanim zacznie wchodzić na drogę cnoty. Bez niego wszelkie próby jej praktykowania okazałyby się bezowocne. Owa swoista rozgrzewka aretologiczna polegała na nawróceniu się z grzechów uznawanych przez Ambrożego za ciężkie. W jego koncepcji coraz wyraźniej zaznaczała się chrześcijańska hierarcha cnót, która nie ograniczała się jedynie do wykazania, że istnieje cnota kardynalne (jest autorem tego określenia) i teologalne. Po Ambrozym dwóch wielkich myślicieli chrześcijaństwa doprowadziło naukę o cnocie do niespotykanego wówczas rozkwitu. Najpierw Augustyn z Hippony, rozprawiając się z platońskimi mitami na temat życia pozagrobowego, uporządkował jego aretologię, dostosowując ją do „mitu” o życiu wiecznym znajdującym się w Nowym Testamencie. Doktor Łaski zespolił w ten sposób koncepcję wiary z koncepcją cnoty. Tylko dzięki wierze cnota może być cnotą, czyli czynnikiem porządkującym miłość, która staje się celem moralnych praktyk chrześcijanina. Później w myśli Grzegorza Wielkiego doszła do głosu chrześcijańska aretologia, która bardziej niż w polemikę z pogaństwem była zaangażowana w wyartykułowanie swojej oryginalności. Benedyktyński papież zatem ukazał cnoty typowe dla wyznawców Jezusa z Nazaretu, a wśród nich przede wszystkim pokorę. Gregoriańska *areté* to owoc i znak duchowej relacji z Bogiem. Kwestia tej relacji zaczęła przenikać każdy aspekt moralnych dociekań i ostatecznie doprowadziła Grzegorza do wyartykułowania oryginalnej propozycji rozwiązywania problemu, który ze sposobów życia jest ważniejszy: kontemplacyjny czy czynny.

Kolejnymi poprzednikami Bonawentury byli wiktorianie oraz Bernard z Clairvaux. Hugon w swoich dziełach przekazał Doktorowi Serafickiemu dotychczasowe dziedzictwo chrześcijańskiej myśli, zaś Ryszard dostarczył mu szereg koncepcji, których echo można odnaleźć w jego twórczości

(nauka o kontemplacji, dowartościowanie materii, rola myślenia teoretycznego w drodze duszy do Boga). Nie oddziałali zatem w znaczącym stopniu w sposób bezpośredni na jego koncepcję cnoty, lecz bardziej pośrednio, dostarczając mu niezbędnej wiedzy, którą twórczo syntetyzował, oraz metody badań, z której, w postaci udoskonalonej przez ich następców, obficie korzystał. Natomiast Bernard przypominał średniowieczu o właściwym moralnym stosunku do wiedzy. Bez cnoty zdobywanie jej wiąże się z szeregiem niebezpieczeństw. Ukazał cnotę pokory rozumianą jako poznanie samego siebie, jako najważniejszą z cnót. Pokora, czyli wiedza o sobie samym, jest drogą od prawdy, zaś prawdą jest miłość.

3. Bonawenturiańska aretologia

Justyn Męczennik rozpoczął proces kolonizacji filozofii starożytnej przez chrześcijaństwo. Intelktualny podbój wymagał wiele wysiłku i czasu. Każdy z następujących po nim autorów dokonywał na tym polu nowych osiągnięć. Trwało to aż do czasów św. Augustyna, który pracę nad asymilacją starożytnych filozofii doprowadził do poziomu, który satysfakcjonował jego potomnych przez blisko 800 lat. Osiągnięcia Justyna, Klemensa, Orygenesesa, Laktancjusza, Antoniego Pustelnika, Ambrożego doprowadzone przez Augustyna do najdojrzalszej na ówczesne możliwości doktryny zawartej w *Państwie Bożym* sprawiły, że następujący po nich myśliciele nie musieli już poświęcać czasu na poszukiwanie ziaren prawdy w filozofii innej niż chrześcijańska. Zostały już one odnalezione, zaś zagrażające chrześcijaństwu elementy starożytnych tradycji intelektualnych zostały skutecznie obezwładnione. Ową zmianę klimatu, w jakim zaczyna dokonywać się refleksja kolejnych autorów, wyraźnie widać w twórczości Grzegorza Wielkiego, prezentującej na tyle dojrzałą myśl, która nie potrzebuje nawiązań do Platona czy stoików, lecz swobodnie radzi sobie na gruncie jedynie chrześcijańskim. Następnie w osobie Bernarda z Clairvaux można znaleźć kolejnego myśliciela, który, tworząc najdonioślejszą koncepcję przedscholastycznego chrześcijaństwa, niejako domyka ten okres dominacji syntezy augustiańskiej. Ogromne znaczenie tych dwóch autorów dostrzegł przede wszystkim sam Bonawentura, ukazując, że najlepiej zrozumieli i nauczali sensu moralnego Pisma Świętego, który, dotycząc obyczajów, poucza, jak żyć. Doktor Seraficki wspomina także o Hugonie, którego jednak bardziej ceni za wszechstronną myśl, niż tylko jej etyczny charakter³⁰⁴.

Twórczość Bernarda to łabędzi śpiew chrześcijaństwa zbudowanego na rozwiązaniach doktrynalnych św. Augustyna. Błogi czas *pax augustinus* trwałby zapewne nadal, gdyby nie arabskie oddziaływanie na

304 Bonawentura, *O sprowadzeniu sztuk do teologii*, s. 129 (5).

chrześcijaństwo. Jego potęga militarna, kulturalna i intelektualna twórczo stymulowała Kościół. W analizowanej przestrzeni filozoficznej miało miejsce wydarzenie, które zmusiło chrześcijańskich myślicieli do ponownego przemyślenia związków pomiędzy ortodoksyjnymi i nieortodoksyjnymi poglądami filozoficznymi. Wydarzeniem tym było – o czym już wielokrotnie wspomniano – odkrycie dzieł Arystotelesa, które najpierw trafiły do Europejczyków w arabskim przekładzie, a następnie zostały przetłumaczone na łacinę, zyskując coraz większy rozgłos. Kościół potrzebował nowych Justynów, Klemensów, Augustynów. Jednym z nich okazał się właśnie Bonawentura z Bagnoregio.

Doktor Seraficki, mocno zanurzony w kontekst intelektualnych dociekań swojej epoki, korzystał w *Hexaëmeronie* ze swoich przyrodzonych zdolności do zaktualizowania syntezy teologicznej Augustyna także w przestrzeni nauki o moralności. Przede wszystkim na podstawie nowej wiedzy odkrytej w dziełach moralnych Arystotelesa i w oparciu o dziedzictwo chrześcijańskiej myśli etycznej skonceptualizowanej po Augustynie doprowadził do nowego spotkania tradycji filozoficznej i teologicznej. W XIII wieku trąca już myszką synteza pochodząca z *Państwa Bożego* została przemyślana przez Doktora Serafickiego na nowo i w *Hexaëmeronie* widać oryginalnie odnowioną koncepcję łączącą etykę samego rozumu z etyką zbudowaną na wierze. Pojawienie się obok zbudowanej na samym rozumie filozofii moralnej starożytnych Greków chrześcijaństwa, które swoją etykę opierało na Bożym Objawieniu, zmusiło już pierwszych myślicieli zorientowanych po stronie Kościoła do rozwiązania problemu zachodzącego pomiędzy rozumem i wiarą. Poprzedni paragraf ukazał osiągnięcia poprzedników Doktora Serafickiego na tym polu, a obecnie warto w pierwszej kolejności zapoznać się z tym, jak Bonawentura wewnętrznie odnowił ten problem³⁰⁵, aby następnie zaprezentować, zbudowaną na odświeżonej relacji rozum–wiara koncepcję cnoty znajdującą się w *Hexaëmeronie*.

3.1. Cnota między rozumem a wiarą

Dla autora *Hexaëmeronu* etyka składa się z trzech wątków tematycznych, a sama w sobie stanowi dział filozofii. Filozofia składająca się z dziewięciu

³⁰⁵ Umiejętność wewnętrznego odnawiania problemów, w tym zasadniczego problemu dla zrozumienia jego nauki, czyli rozróżnienia między wiedzą a wiarą, stanowi o oryginalności Bonawentury (J. Guy Bougerol, *Św. Bonawentura: wiedza i wiara*, s. 265).

różnych dziedzin naukowych jest z kolei jednym z owoców poznania wszczepionego z natury, obok kontemplacji sapiencjalnej stanowiącej jej drugi owoc. Owo poznanie natomiast jest jedną z sześciu wizji Słowa Natchnionego (nie wliczając siódmej dostępnej tylko mieszkańcom nieba), jakich dokonuje ono w duszy człowieka (chodzi o wizje, rodzaje poznania, stanowiące główny temat *Hexaëmeronu*, które wyliczone zostały w trzecim paragrafie pierwszego rozdziału)³⁰⁶. Przebrnięcie przez gąszcz powyższych klasyfikacji umożliwi zatem zdefiniowanie bonawenturiańskiego rozumienia filozofii moralnej oraz przeprowadzenie dokładnego podziału na etykę samą w sobie opartą na dociekaniach rozumu i etykę zbudowaną na poznaniu podniesionym przez wiarę. Bonawentura w swojej twórczości konsekwentnie stara się odróżnić argumenty pochodzące z rozumu od argumentów pochodzących z wiary³⁰⁷. Rozgraniczenie ich pozwala następnie ocenić stosunek Bonawentury do tradycji filozoficznej pogańskiej i chrześcijańskiej zajmującej się moralnością oraz ukazać oryginalność jego koncepcji.

Słowo Natchnione, którym jest Chrystus, objawia wszystkie rzeczy, jest kluczem do osiągnięcia mądrości. Istnieje w sercu ludzkim jako wewnętrzny nauczyciel i pozwala zrozumieć owych sześć wizji dotyczących poznania stanowiących rdzeń tematyczny *Hexaëmeronu*. Doktor Seraficki rozumie te wizje jako sześć sposobów, w jakich dokonuje się widzenie intelektualne, natomiast Słowo Natchnione daje zrozumienie tych wizji (s. 127, B III 32a). Bonawentura, będący wierzącym filozofem, traktuje zdolność ludzkiego poznania jako dar od Boga, stąd nasycony teologicznym kolorytem wywód opisujący jego rodzaje. Nawet jeżeli mówi o poznaniu wszczepionym z natury, mocno podkreśla, że właśnie Słowo Natchnione je wszczepiło. Do czego odnosi się to poznanie? Pierwsza wizja poznania intelektualnego zrozumienia wszczepionego z natury odnosi się do tego, „na co może się rozciągnąć nasze poznanie samo z siebie” (s. 121, B III 25). Dotyczy naturalnych zdolności rozumu, które

306 Bonawentura, dokonując spisu owych sześciu wizji, korzystał zapewne z uczynionego przez Ryszarda od św. Wiktora rozróżnienia na cztery sposoby poznawania Boga (rozum, wiara, kontemplacja, *visio beatifica*). Doktor Seraficki, dokonując bardziej ogólnej charakterystyki poznania, nie dotyczącej tylko Boga, lecz całej rzeczywistości, do wyodrębnionych przez Ryszarda sposobów dodał poznanie pouczone dzięki Pismu Świętemu, poznanie oświecone przez prorocstwo oraz poznanie człowieka pochłoniętego w Bogu przez porwanie mistyczne. Natomiast Ryszardowa *visio beatifica* odpowiada wizji uszczęśliwiającej stanowiącej niejako siódmy rodzaj poznania.

307 Ch. M. Cullen, *Bonaventure's philosophical method*, s. 121.

wykorzystuje człowiek w akcie poznania. Doktor Seraficki mocno podkreśla, że „bez tego światła nic nie rozumiemy” (s. 121, A III 25). Jest ono zatem fundamentem każdego rodzaju dociekań. Wyciąga z tego następujący wniosek: „bez tego światła wszczepionego człowiek nic nie posiada: ani wiary, ani łaski, ani światła mądrości” (s. 121, B III 25). Naturalne poznanie, jakie daje nam rozum, jest zatem niezbędne do przeprowadzenia jakichkolwiek intelektualnych dociekań.

Światło prawdy poznania wszczepionego z natury wysyła trzy podstawowe promienie. Tłumacząc z bonawenturiańskiego, oznacza to, że wiedza rozumu odnosi się do trzech dziedzin: rzeczy (nierozłączność bytu i bycia), znaków (zgodność słowa i znaczenia) i obyczajów (prawość życia). Ma tu zatem na myśli wywodzące się z platonizmu trzy działy filozofii: naturalną, racjonalną i moralną³⁰⁸. Doktor Seraficki stwierdza, że każdą z wymienionych dziedzin filozofii możemy rozpatrywać „ze strony zasady dającej początek, ze strony podmiotu dającego początek i ze strony przedmiotu dopełniającego” (s. 131, B IV 3). W obecnym punkcie rozważań w centrum zainteresowania stoi prawda obyczajów, czyli etyka. W odniesieniu do zasady (przyczyna istnienia) o obyczajach można powiedzieć, że wynikają one z badania porządku życia. Z punktu widzenia podmiotu odnoszą się do władzy uczuciowej (afektywnej) oraz do władzy wykonawczej, określając prawdę na temat czynów możliwych do wykonania oraz czynów, które wykonywać należy. Natomiast ze strony przedmiotu poznania stwierdza, że prawda obyczajów odnosi się do wiedzy dotyczącej woli (s. 131–133, AB IV 3–5c).

Następnie Bonawentura rozszerza swoją klasyfikację filozofii, dzieląc każdą z jej podstawowych dziedzin na trzy kolejne. Prawda rzeczy (filozofia naturalna) składa się z metafizyki, matematyki i fizyki. Prawda słów (filozofia racjonalna) – z gramatyki, logiki i retoryki (s. 205, B V 22a–c). Natomiast w skład prawdy dotyczącej obyczajów (filozofia moralna) wchodzi trzy subdziedziny: pierwsza dotyczy zrozumienia umiarkowania w odniesieniu się do ćwiczeń duchowych; druga dotyczy zrozumienia przedsięwzięć w odniesieniu do spekulacji intelektualnych; trzecia dotyczy zrozumienia rzeczy sprawiedliwych w odniesieniu do praw

308 Bonawentura, powołując się na Augustyna z *Państwa Bożego*, zaznacza jednak, że owego podziału nie dokonali sami filozofowie, lecz zastali go w duszy, jedynie go werbalizując (s. 131, B IV 2). Doktor Łaski pisał o tym zagadnieniu tak: „Stąd też filozofowie, o ile wiemy, całą wiedzę filozoficzną na trzy części podzielili, a raczej spostrzegli to, że z trzech części się składa (bo nie oni taki podział ustanowili, lecz odkryli to, iż istnieje taki podział)” (Augustyn, *Państwo Boże*, księga XI, rozdział XXV, s. 429).

politycznych (s. 181, B V 1d). Rozum sam z siebie wypracował owe trzy dziedziny wiedzy o charakterze etycznym, które Bonawentura zaprezentował już wcześniej w traktacie *De Reductione*, niemniej dokonał w nim innego rozróżnienia filozofii moralnej na wiedzę dotyczącą indywiduum (etykę jednostkową silnie powiązaną z ascetyczną dyscypliną wywodzącą się z monastycyzmu), rodziny (etykę ekonomiczną) oraz dotyczącą wspólnoty obywatelskiej (etykę polityczną)³⁰⁹. Znaczenie owego rozróżnienia zostanie omówione w następnym paragrafie poświęconym bezpośrednio filozofii moralnej zbudowanej na samym rozumie.

Doktor Seraficki, oprócz docenienia filozofii jako niezastępowalnej, nie waha się również skrytykować nadużyć, jakich dopuścili się filozofowie. Wskazuje, że wszelka filozofia oddała się swawoli i rozum w niej sprzeniewierzył się (s. 203, AB V 21a–b). Nie zostało w tekście napisane, przeciwko czemu się sprzeniewierzył, natomiast możemy doprecyzować, że rozum w owych trzech głównych dziedzinach dopuścił się zdrady, przekraczając wewnętrzny zakres ich możliwości poznawczych wyznaczony przez opracowaną przez niego syntezę. Na tym polega ich swawola odnosząca się do nieskrępowanego przekraczania granic poznania. W innym miejscu zaś dodaje, że niektórzy, pyszniąc się z swoim światłem naturalnym, czyli wszczepionym przez naturę, puszczając za bardzo wodze zuchwałych domysłów, stali się naśladowcami Lucyfera (s. 129, AB IV 1c). Następnie, w dalszym toku swoich wywodów, podaje przykłady owej swawoli na terenie każdej z dziewięciu dziedzin filozofii. Bonawentura, besztając poszczególne dziedziny wiedzy, powstrzymuje swój karcący ton przy etyce, zauważając, że moralisci w swojej nauce nie przejawiali aż tak wielkiej swawoli jak przedstawiciele innych dyscyplin. Krytyka spada jedynie na etykę prawną (dokładnie wiedzę sądowniczą), gdyż sędziowie z powodu korzyści materialnych (i nie tylko) czynią procesy wręcz nieśmiertelnymi, przedłużając je nieskończenie w czasie. Wiedza prawnicza została zatem zdeprawowana ze względu na zyski. Długie kolejki do sądów, spowodowane zbyt wydłużonymi procesami, spowodowały niebezpieczny proceder polegający na tym, że wiele przestępców jeszcze nieosądzonych (bez prawnego wyroku obowiązywało prawo domniemania niewinności) uzyskało urzędy Kościelne, z którymi nierozzerwalnie związane są zaszczyty i beneficja (s. 205, A V 21i).

Wszystkie wspomniane dziedziny wiedzy dali nam filozofowie. Poznawszy te prawdy, chcieli następnie osiągnąć mądrość. Obiecali ukazać

309 A. Di Maio, *Wiedza*, [w:] *Słownik Bonawenturiański*, s. 1368. Owego podziału dokonuje Doktor Seraficki w: *Bonawentura, O sprowadzeniu sztuk do teologii*, s. 128 (4).

swoim uczniom drogę do mądrości dającej szczęście (s. 205, B V 22d). Bonawentura opisuje następnie, jakimi zagadnieniami zajęli się pogańscy mędracy, wychodząc poza zakres wiedzy wyznaczonej przez dziewięć naukowych dziedzin. Zauważa, że dusza, przekraczając je, zwraca się ku poznaniu samej siebie (swoich władz), inteligencji duchowych stworzonych (aniołów) oraz odwiecznych idei (inteligencji duchowej niestworzonej) (s. 207, B V 23). Dotychczas opisane trzy rozważania (owe trzy promienie rozumu) nie obejmowały tych tematów. Metafizyka, logika, etyka pozostają wobec nich poznawczo bezradne. Doktor Seraficki zauważa, iż tutaj zaznacza się istotna granica, gdzie stwierdza, że – powołując się na *Księgę Rodzaju* – światło zostało oddzielone od ciemności (Rdz 1, 4). Filozofowie, oddzielając się od ciemności pierwszych dziewięciu rozważań, zwrócili się ku światłu „czwartego rozważania” (s. 207, B V 23) dotyczące właśnie duszy, aniołów i wiecznych idei. Poznanie wszczepione z natury dotyczy zatem – jak to nazywa Bonawentura – „rozważania naukowego” oraz „kontemplacji sapiencjalnej” (s. 219, B VI 1b–c).

Bonawentura ukazuje następnie owoce intelektualnych dociekań w tych trzech nowych tematach składających się niejako na dziesiątą naukę. Prezentuje przede wszystkim wyniki rozmyślań mędrców chrześcijańskich, pozwalając sobie na drobne uszczypliwości względem pogańskich filozofów, którzy siłami samego rozumu (niewspartego wiara) nie odkryli tego wszystkiego, co wierzący myśliciele. Doktor Seraficki następnie przedstawia ową potrójną tematykę jako stopnie wiodące do oglądania Boga. „To poznanie, czyli najdoskonalsze oglądanie światła, obiecywali filozofowie” (s. 217, A V 33a–b). Została zatem dana droga wiodąca od rozważania naukowego dziewięciu różnych dziedzin, przez kontemplację sapiencjalną składającą się z trzech tematów, do oglądania Boga. Kończąc konferencję piątą, Bonawentura docenia poglądy filozofów, stwierdzając, że osiągnięcie owego szczytowego rodzaju poznania można uzyskać jedynie za pośrednictwem posiadanych cnót, zatem kiedy myśliciele „spozrzedli, że na taką wysokość nie mogli dotrzeć inaczej niż poprzez cnoty, zwrócili się ku ich nauczaniu” (s. 217, B V 33c).

Etyka na poziomie poznania wszczepionego z natury uprawiana może być na dwa sposoby: jako rozważanie naukowe, wówczas stanowi jedną z trzech podstawowych dziedzin filozofii, oraz jako kontemplacja sapiencjalna, gdy rozum, wykraczając poza teren wyznaczony przez filozofię moralną (owe trzy poddziedziny etyczne), rozważa, za pomocą jakich cnót może dojść do oglądania Pierwszej Przyczyny, czyli do szczytów możliwości poznawczych człowieka. Poznanie cnót dokonuje się tutaj wskutek rozważań dotyczących duszy, aniołów i idei wiecznych. Bonawentura

zaznacza, że do podjęcia rozważań na poziomie kontemplacji sapiencjalnej nie jest wymagana chrześcijańska wiara. Objawienie nie jest konieczne do samej możliwości przeprowadzenia tego typu dociekań. Kontemplacja sapiencjalna jest naturalną zdolnością ludzkiego rozumu. W ten sposób prezentuje się etyka na poziomie poznania wszczepionego z natury. Kolejny krok stanowi zapoznanie się z wiedzą etyczną dostępną na etapie poznania podniesionego dzięki wierze.

Syn Boży, jako Słowo Natchnione, wszczepił w duszę sprawność ją oświecającą. W oparciu o nią człowiek sam z siebie poznaje prawdy dotyczące rzeczy, słów i obyczajów. Niemniej wówczas, gdy, posługując się naturalną zdolnością poznania, Słowo Natchnione dokonuje „aktu oświecenia duszy”, czyli używający rozumu człowiek dzięki temu pojmuje więcej, niż może znaleźć w samych rzeczach, słowach i obyczajach, to wówczas powstałe wskutek takiego aktu poznawczego wnioski należą do dziedziny wiary. Przykładowo, tylko na poziomie poznania podniesionego przez wiarę można stwierdzić, że owe trzy dziedziny filozofii odnoszą się do Trójcy Świętej, i skonstatować, że „przyczyna istnienia rzeczy pochodzi od Ojca, zasada zrozumienia od Syna, a porządek życia od Ducha Świętego” (s. 133, A IV 3–5d). Podobnie sam rozum może stwierdzić, że posiada władzę poznawczą (takich właśnie rozważań dokonuje na poziomie kontemplacji sapiencjalnej – por. s. 207, V B 24a), ale dopiero rozum podniesiony dzięki wierze może wywnioskować, że owa zdolność poznawania została mu przez Słowo Natchnione naturalnie wszczepiona.

Doktor Seraficki ponownie podkreśla wartość rozumu, stwierdzając, że może on wznieść się do rozważania rzeczy wiecznych, a nawet badać przyczynę wszystkich rzeczy (kontemplacja sapiencjalna), niemniej „jeśli dochodzi do tego namaszczenie wiary, wówczas dokonuje się to łatwiej” (s. 131, IV B 5b). Wiara, poznanie rozumu wzbogacone przez wiarę, w jego koncepcji nie jest jedynie konkurencyjnym wobec rozumu ujęciem rzeczywistości, lecz siłą ułatwiającą to ujęcie. Konkurencją zaczyna być wobec rozumu oddającego się niepotrzebnej swawoli i dopuszczającego się wręcz „durnych” (określenie samego Bonawentury) pomysłów na terenie „czwartego rozważania”, a nawet w przestrzeni teologicznych dociekań między wierzącymi (por. s. 271, VIII B 12c). Takie ujęcie sprawy pozwala Bonawenturze na następujący wniosek: „wiara jest źródłem mądrości i źródłem wiedzy, czy to o rzeczach wiecznych, czy to o rzeczach doczesnych, a tak wiedza jak mądrość nie stoją w sprzeczności z wiarą” (s. 121, B III 26).

Opisu etyki na poziomie poznania podniesionego dzięki wierze Bonawentura dostarcza w konferencji pierwszej. Ukazuje tam przede wszystkim Chrystusa jako medium, centrum wszystkich nauk: metafizyki,

fizyki, matematyki, logiki, etyki, polityki, teologii. Termin *medium* posiada podwójne znaczenie. *Medium staticum* oznacza odległość dzieląca dwa krańce. *Medium dynamicum* jest zasadą aktywnego zjednoczenia zachodzącego między dwoma bytami³¹⁰. Chrystus jest *medium* dynamicznie łączącym wokół siebie wiedzę poszczególnych dziedzin, nadając im właściwy sens i znaczenie. Jezus jest środkiem etyki. Chrystus jest *medium* przenikającym i przekształcającym, przez co udoskonalającym wiedzę etyczną. W tym właśnie sensie stanowi centrum moralności. Dostrzegalne staje się tutaj nawiązanie do koncepcji zapoczątkowanej przez Orygenesę, który za uosobienie wszystkich cnót uznawał Chrystusa. Myśl Doktora Serafickiego pogłębia Orygenesowską aretologię w oparciu o zdobycze filozofii na przestrzeni minionych wieków do momentu napisania *Hexaëmeronu*.

Zatem Chrystus jest centrum wszystkich dziedzin wiedzy, również etyki zajmującej się umiarkowaniem (s. 39, B I 11a)³¹¹. Etyka według Bonawentury jest szczególnie potrzebna w wyborach moralnych. Zaznacza, że etyk w swoich rozważaniach „sprowadza wszystko do jedynego najwyższego dobra jako do celu ostatecznego, rozważając szczęście tak praktyczne, jak teoretyczne” (s. 43, B I 13). Filozof moralista „przyporządkowuje wszystkie sprawy w ich działaniach do celu” (s. 39, A I 13). Etyk rozmyśla o umiarkowaniu (albo łagodności) będącym cnotą, która jest sprawnością opartą na odpowiednim środku (s. 61, B I 32). *Medium* etycznym stał się Chrystus we wniebowstąpieniu³¹², a chrześcijanin na jego podobieństwo „powinien wznosić się od jednej cnoty do drugiej, nie stawiając granic cnotcie, gdyż wówczas przestałby być cnotliwy” (s. 61, B I 32). Bonawentura wprowadza następnie różnicę w określaniu odpowiedniego środka według poganina i według chrześcijanina. „Jak według Filozofa rozum jest tym, co wyznacza złoty środek cnót, tak według teologa wiara wyznacza środek” (s. 61, A I 33a). Takie sformułowanie mogłoby być wielkim zaskoczeniem dla Arystotelesa³¹³, a o ból głowy zapewne doprowadziłyby go kolejne twierdzenie Doktora Serafickiego. Zwraca on bowiem dalej uwagę na

310 B. De Armellada, *Środek/Pośrednik*, [w:] *Słownik Bonawenturiański*, s. 1190.

311 W wersji A rozważanie umiarkowania błędnie przypisane jest polityce (s. 39, A I 11a).

312 Bonawentura w *Hexaëmeronie*, ukazując Chrystusa jako *medium* wszystkich nauk, symbolicznie zestawia najważniejsze wydarzenia z Jego życia z poszczególnymi naukami. Tworząc tego typu skojarzenia, pomaga zapamiętać swoim słuchaczom głoszoną przez siebie naukę (R. B. Smith, *Aquinas, Bonaventure, and the scholastic culture of medieval Paris*, s. 408).

313 R. B. Smith, *Aquinas, Bonaventure, and the scholastic culture of medieval Paris*, s. 393.

specyfikę wiary, która w wyznaczaniu środka wprowadza ochrzczonych w mrok, gdyż „wiara jest pewnym mrokiem zmieszany ze światłem, które jest niejasne” (s. 61, B I 33a)³¹⁴. Doskonalenie się w wierze w przestrzeni etycznej polega na zaufaniu wobec środka przez nią wyznaczonego mimo tego mroku.

Na fundamencie złotego środka wyznaczonego przez wiarę, przez ową „miarę wiary” (s. 63, A I 33b), dusza, ugruntowując się w Chrystusie, postępuje naprzód na drodze swojego wniebowstąpienia, wznosząc się ku cnotom politycznym znajdującym się niejako u podnóża góry (Chrystus wstąpił do nieba na Górze Oliwnej), następnie ku cnotom oczyszczającym znajdującym się niejako w połowie wzniesienia, aż ku cnotom duszy już oczyszczonej umieszczonym na szczycie, gdzie następnie przebywając „dzięki cnotom kardynalnym dusza ogląda Boga, w którym znajdują się idee wzorcze wszystkich cnót” (s. 63, A I 33b) (nawiązanie do koncepcji Plotyna). Chrystus jest tutaj ukazany jako wzór cnót (s. 63, A I 33c). Następnie Bonawentura sam stwierdza, że powyższe rozważania o naturze etyki są rozważaniami teologicznymi: „Teolog rozprawia o zbawieniu duszy: w jaki sposób się zaczyna poprzez wiarę, wzrasta poprzez cnoty, osiąga pełnię poprzez uposażenie w chwale” (s. 65, B I 38). Wiara w przestrzeni etyki rozpoczyna się od odebrania prawa Arystotelesowi do wyznaczania złotego środka i przekazania go Chrystusowi. Dopiero etyka, w której centrum znajduje się nie doktryna Arystotelesa, Platona czy Awerroesa, lecz osoba Chrystusa, jest jednym z siedmiu „oświeceń mądrościowych” (s. 67, B I 39). Doktor Seraficki dodaje, że „w każdej dziedzinie wiedzy uczone bez Chrystusa traci siłę” (s. 67, A 39b), również w dziedzinie moralnej, gdyż tylko On może napełnić duszę blaskiem etycznego mądrościowego oświecenia.

³¹⁴ Dla Doktora Serafickiego wiara „polega bardziej na wyznawaniu prawdy niż na udzielaniu światła” (s. 263, B VIII 3a). W kontekście właściwej miary odpowiadającej cnotom nie daje zatem człowiekowi jasności zrozumienia dla powodów wyznaczenia takiego a nie innego złotego środka. Pozostaje jedynie wierzyć, że środek wyznaczony przez nią jest złoty. „Wiara jest takim światłem i taką wizją, że w pewien sposób widzi, a w pewien nie widzi” (s. 263, A VIII 2c). W kontekście cnoty, osoba wierząca widzi złoty środek przez nią wyznaczony (jest go świadoma), nie widzi jednak przesłanek praktycznego myślenia dyskursywnego stojącego za postanowieniem, z którego owa właściwa miara wynika (namysł dokonał się niejako w mroku). Chrześcijanin, wprowadzając w życie złoty środek, którego uzasadnienie pozostaje w mroku, otrzymuje zasługę, a właśnie w miejsce racjonalnego uzasadnienia cnoty, sama wiara staje się jego moralnym przewodnikiem (s. 263, B VIII 3a).

Powyższe rozgraniczenia ukazały niejako trzy szczeble rozważań dotyczących cnoty. Pierwszy stopień przebiega na poziomie rozważania naukowego, drugi – kontemplacji sapiencjalnej, zaś trzeci odnosi się do poznania podniesionego dzięki wierze. Dwa pierwsze rozważania same w sobie nie wymagają wiary, czyli dotyczą poznania wszczepionego z natury, niemniej przeprowadzone z jej pomocą ułatwiają moralne dociekania, pozwalając precyzyjniej, niż robili to starożytni filozofowie, określić i rozwiązać podstawowe zagadnienia i problemy etyczne. Natomiast poznanie podniesione przez wiarę wprowadza myśliciela w przestrzeń dociekań niedostępną dla rozważania naukowego i kontemplacji sapiencjalnej nawet wzbogaconych przez światło wiary. Dopiero to poznanie ukazuje fundamentalne braki znajdujące się przykładowo w *Etyce nikomachejskiej*. Doktor Seraficki, prezentując wyniki filozoficznych zmagania w przestrzeni etycznej dokonanej na poziomie poznania wszczepionego z natury, dostarcza w *Hexaëmeronie* już ich oczyszczoną przez wiarę wersję. Opisane zostaną w drugim paragrafie tego rozdziału: najpierw wiedza etyczna dotycząca rozważania naukowego, zaś później ta wydobyta za pomocą kontemplacji sapiencjalnej. Natomiast w trzecim paragrafie zaprezentowana zostanie wiedza etyczna z poziomu poznania podniesionego dzięki wierze, która przekracza rozważania naukowe i kontemplację sapiencjalną dokonaną nawet przez chrześcijańskiego myśliciela.

Po rozgraniczeniu poznania naturalnego i poznania płynącego z wiary dla przejrzystości wyводу i lepszego zrozumienia myśli Bonawentury zostaną ukazane różnice, jakie w jego koncepcji zachodzą między terminami „wiara” i „cnota wiary”. Randal Smith zwrócił uwagę, że współcześni czytelnicy mogą nie wychwycić, że średniowieczni myśliciele rozumieli wiarę jako rodzaj poznania³¹⁵. Doktor Seraficki pisze o poznaniu podniesionym dzięki wierze, czyli ma na myśli naturalne poznanie rozumowe wzbogacone wiedzą dostarczoną przez Objawienie zapisane w Piśmie Świętym. Człowiek wierzący to taki, który niejako uczestniczy w poznaniu samego Boga. Wierzyć to poznawać świat tak, jak poznaje go Słowo Natchnione. Natomiast w związku z tym, że perspektywa człowieka często różni się od tej zaprezentowanej przez Boga w Objawieniu, to każdy akt wiary nierozzerwalnie związany jest z uległością rozumu względem Boga. Każdy przejaw wiary pojmowanej jako rodzaj poznania zakłada jego podporządkowanie się. Wobec tego według Bonawentury cnota wiary polega

315 R. B. Smith, *Aquinas, Bonaventure, and the scholastic culture of medieval Paris*, s. 393.

właśnie na stałą dyspozycji do ulegania Objawionej Prawdzie³¹⁶, jest stałą umiejętnością do dokonywania takiego rodzaju poznania. Zatem rozważania Doktora Serafickiego zaprezentowane w drugim i trzecim paragrafie będą dotyczyły owoców poznania dokonanego w oparciu o cnotę wiary, zaś dodatkowo w trzecim paragrafie zostanie opisana również sama cnota wiary wchodząca w skład cnót teologalnych.

3.2. Poznanie wszczępione z natury

3.2.1. Rozważanie naukowe

Bonawentura wykazał, że etyka zajmuje się trzema obszarami: ćwiczeniami w obyczajach w celu zrozumienia umiarkowania; rozważaniami intelektualnymi w celu zrozumienia przedsięwzięć; normami prawnymi w odniesieniu do praw politycznych, co daje zrozumienie sprawiedliwości (s. 181, AB V 1d). Quinn dostrzega tutaj znaczącą różnicę w odniesieniu do podziału filozofii moralnej. Wcześniej, np. w *De Reductione*, Bonawentura dzielił ją na trzy nauki szczegółowe: monastyczną (indywidualną, jednostkową), ekonomiczną (społeczną) oraz polityczną³¹⁷, zaś obecnie mówi o trzech typach cnót moralnych: obyczajowych, intelektualnych i społecznych³¹⁸. Zaproponowany przez Bonawenturę nowy podział filozofii

316 A. Pompei, *Wiara*, [w:] *Słownik Bonawenturiański*, s. 1332.

317 Bonawentura, *O sprowadzeniu sztuk do teologii*, s. 128 (4).

318 J. F. Quinn, *The Moral Philosophy of St. Bonaventure*, s. 59. Nadanie nazwy ostatniej grupie cnót sprawia pewne trudności. Doktor Seraficki lokuje w tej grupie rozumienie „norm prawnych w odniesieniu do praw politycznych” (s. 181, A V 1d) oraz rozumienie „rzeczy sprawiedliwych w odniesieniu do praw politycznych” (s. 181, B V 1d). Uznaje, że poznawszy całe bogactwo tych zagadnień, następnie „należy się zaprawiać w sprawiedliwości” (s. 181, B V 1d). Niemniej jaką nazwę nadać wszystkim cnotom składającym się na ten zbiór? Quinn na ich określenie użył sformułowania „*judicial virtues*”, co karkołomnie możemy przetłumaczyć na język polski jako „cnoty jurydyczne” albo jeszcze gorzej jako „cnoty sądownicze”. Możemy także spotkać następujące określenia: „cnoty sprawiedliwości” i „cnoty moralne sprawiedliwości” (G. B. Błoch, *Historia filozofii franciszkańskiej*, s. 107–108). Natomiast A. Horowski, tłumacz *Hexaëmeronu* z łaciny na polski, przetłumaczył ich oryginalne określenie „*politicis virtutibus*”, znajdujące się w *reportatio A*, jako „cnoty społeczne” (s. 181, A V 1e). W niniejszym opracowaniu przyjmujemy propozycję Horowskiego. Zgodnie z rozumieniem Bonawentury będą oznaczały cnoty związane z naturalną społecznością ziemską oraz ze wspólnotą eklezjalną (A. Di Maio, *Polityka*, tłum. Romuald H. Kośla, [w:] *Słownik Bonawenturiański*, s. 905). Określenie tych cnót jako społecznych ułatwi również odróżnienie ich od omawianych przy okazji kontemplacji sapiencjalnej cnót nazwanych politycznymi.

moralnej odzwierciedla ówczesną debatę na temat etyki arystotelesowskiej oraz ma na celu podkreślenie praktycznego charakteru moralności, która nie jest wyłącznie wiedzą teoretyczną³¹⁹. Z protreptycznego punktu widzenia podział filozofii moralnej na konkretne grupy cnót jest dużo lepszy niż poprzedni dzielący ją na poddziedziny etyczne.

Opis cnót obyczajowych rozpoczyna od przywołania Arystotelesa i jego dwunastu złotych środków przedstawionych w *Etyce nikomachejskiej*. Redakcja B ogranicza się jedynie do ich wyliczenia i przyporządkowania cnót do poszczególnych namiętności. Relacja ta jest bardzo wierna oryginałowi, oddając dokładnie kolejność cnót zaprezentowaną przez Stagirytę, niemniej zmianie uległy niektóre nazwy: szczodrość nazwana jest swobodną hojnością, wielki gest wspaniałomyślnością, uzasadniona duma wielkodusznością, gładki dowcip grzecznością, uprzejmość przyjaźnią, umiar w uczuciach wstydlivością, a słuszne oburzenie sprawiedliwością³²⁰. Natomiast w redakcji A po przedstawieniu listy tych cnót, znajduje się – można tak to nazwać – krótki *Komentarz do „Etyki nikomachejskiej”*. Najpierw Bonawentura mierzy się w nim z pytaniem o wystarczalność tych dwunastu złotych środków i ukazuje, jak nauczyciele powinni tłumaczyć swoim uczniom, dlaczego jest ich akurat tyle. Redakcja A, przedstawiając listę dwunastu cnót, całkowicie zmienia ich oryginalną kolejność, co jest zapewne wynikiem dostosowania do wykładu uzasadniającego ich dokładną liczbę, gdzie Bonawentura nadziewa je na swój trójząb.

Otóż każda cnota dotyczy jednej z trzech przestrzeni: doznań, rozkoszy lub działań. Odnosząc się do doznań, porządkuje człowieka w stosunku do siebie samego i w stosunku do bliźniego. W pierwszym przypadku działa cnota (1) **wstydlivości**, zwalczając bezwstyd, w drugim zaś panuje

319 L. Mauro, *Filozofia*, [w:] *Słownik Bonawenturiański*, s. 284.

320 Może się w tym miejscu wydawać, że Doktor Seraficki w redakcji B wyrzuca z katalogu dwunastu cnót złoty środek słusznego oburzenia i umieszcza w jego miejsce cnotę sprawiedliwości. Niemniej, tylko powierzchowny rzut oka jedynie na nazwy cnót, może naprowadzić na ten błędny wniosek. Wnikając w treść opisów poszczególnych *areté*, znajdujących się w obu redakcjach *Hexaëmeronu* oraz w *Etyce nikomachejskiej*, możemy zauważyć, że Bonawentura na określenie złotego środka nazwanego „słuszne oburzenie” wyznaczonego w sytuacjach przydarzających się bliźnim raz używa określenia „nemesis” (*reportatio A*), które oznacza u niego cnotę porządkującą doznania człowieka w stosunku do innych, a w innym miejscu używa nazwy „sprawiedliwość” (*reportatio B*), w nawiązaniu do znaczenia, jakie nadał mu Arystoteles, czyli cnoty odnoszącej się do innych. Stagiryta postawę słusznego oburzenia przypisał sytuacjom związanym z innymi, stąd w umyśle samego Bonawentury bądź jego słuchacza i autora notatek, słuszne oburzenie mogło skojarzyć się ze sprawiedliwością.

złoty środek zwany (2) **nemesis**. Na terenie dotyczącym rozkoszy cnota może dotyczyć słów i wtedy jest (3) **prawdomównością**; zabaw i wówczas mamy do czynienia z (4) **eutrapelią**; oraz może dotyczyć kwestii dzielenia wspólnego losu, którego złota miara nazywa się (5) **przyjaźnią**. Natomiast dotycząc działań, cnoty kształtują człowieka zewnątrznie i wewnątrznie. Wewnętrznym złotym środkiem jest (6) **pokora**, inaczej łagodność, gdyż łagodzi poruszenia umysłu. Cnoty dotyczące zaś zewnętrznych działań odnoszą się do trzech władz: pożądawczej, gniewliwej i rozumnej. Złoty środek władzy pożądawczej to (7) **czystość** hamująca poruszenia, zaś władzy gniewliwej to (8) **męstwo**. Władza rozumowa odnosi się albo do dóbr fortuny będących bogactwami, albo do dóbr wypracowanych. W pierwszym przypadku, jeśli cnota dotyczy wielkich bogactw, to jest nią (9) **wspaniałomyślność**, jeśli zaś drobnych, to jest nią (10) **swobodna hojność**. W przypadku dóbr wypracowanych, czyli pochodzących z przedsięwzięć zaszczytów, to złoty środek dotyczy albo rzeczy wielkich i wtedy jest nim (11) **wielkoduszność**, albo rzeczy małych i wówczas mamy do czynienia z cnotą nieposiadającą dokładnej nazwy, niemniej określaną jako (12) **ambicja** (filotymia) lub brak zazdrości (afilotymia). „I tak staje się oczywista liczba i wystarczalność złotych środków oraz to, czego dotyczą” (s. 183, V A 2c).

W dalszej części komentarza Bonawentura precyzyjniej określa znaczenie niektórych cnót. Wybór złotych środków, którym poświęca dodatkowe słowo komentarza oraz sama jego treść wskazuje, że omówienie to stanowi zastosowanie arystotelesowskich cnót w przestrzeń franciszkanizmu. Połączenie to jest oryginalne i jednocześnie kontrowersyjne. Doktor Seraficki zauważa, że owa akomodacja arystotelesowskiej etyki cnót na grunt zakonu pozornie może wydawać się sprzeczna z jego ideałami i z życiem Założyciela, zatem również z tym pragnie się między wierszami rozprawić, aby rozwiać ewentualne wątpliwości młodszych współbraci. Po opisanu wszystkich wątków przedstawionych w konferencji V na temat *Etyki nikomachejskiej* temat ten powróci, gdyż staną się wówczas jasne kolejne wnioski.

Doktor Seraficki najpierw opisuje wielkoduszność. Uważa, że jest to wzniosły zapal duszy, by coś zrobić, i stanowi jedną z form męstwa (między wierszami sugerując, że wielkodusznością lub męstwem jest wybór franciszkańskiego sposobu życia). Ukazuje również jeden z jej przykładów, mianowicie rozdawanie pieniędzy, zaznaczając, że wówczas nadal jest złotym środkiem (wstępując do zakonu, należało rozdać swoje pieniądze ubogim). Swobodną hojność przedstawia jako pogardę dla pieniędzy w słusznych okolicznościach (św. Franciszek mawiał, że „dla sług

Bożych [...] pieniądze nie są niczym innym, jak tylko szatanem i żmiją jadowitą³²¹) oraz, rozumiejąc ją bardziej ogólnie, określa swobodną hojność jako udzielanie stosownego dobrodziejstwa, czyli stanowi wówczas pewną postać wynagrodzenia (nie da się całkowicie uniezależnić od pieniędzy). Zauważa następnie, że swobodna hojność i wspaniałomyślność w odniesieniu do przyporządkowanym im przedmiotów (rzeczy wielkie i małe) nie różnią się rodzajem, lecz tylko pojęciowo, zaś, rozpatrując je w stosunku do osób, różnią się między sobą.

Dostrzega następnie dwa znaczenia prawdomówności. W pierwszym oznacza odpowiedniość rzeczy i zrozumienia i wówczas jest sprawnością intelektu spekulatywnego, zaś w drugim znaczeniu „jest opowiadaniem o wydarzeniu w taki sposób, jak się ono zdarzyło, i wówczas jest tu złoty środek” (s. 185, A V 2g). Na końcu zwraca uwagę na zarozumiałość i jej wykroczenia przeciwko pokorze i prawdomówności. Zarozumiałość, nazywana miłością własnej wielkości, wykracza przeciwko pokorze, gdy człowiek, wywyższając siebie, jednocześnie poniża innych. Wykracza natomiast przeciwko prawdomówności, gdy zarozumialec z przesadą i dodatkami relacjonuje jakieś wydarzenie (być może jest to przytyk wobec autorów opowiadań o życiu św. Franciszka³²²) (s. 183–185, A V 2d–h).

Doktor Seraficki po doprecyzowaniu znaczenia powyższych cnót przechodzi do komentarza dotyczącego samej zasady złotego środka. Ukazuje powód, dla którego filozofowie moralni ucą odnajdywania właśnie jego, a nie przykładowo ekstremów, skrajności. Przyczyna znajduje się w ludzkiej naturze, „ponieważ ekstrema najczęściej są w nas z natury albo przynajmniej są w nas bardziej obecne niż złoty środek” (s. 185, V B 2i). Konieczne są zatem ćwiczenia, za pomocą których umiejętność omijania skrajności stanie się sprawniejsza, przez co cnota nabierze większego udziału w kształtowaniu charakteru człowieka³²³. „Złoty środek zdobywa się bardziej drogą nabywania” (s. 185, A V 2i). Bonawentura porównuje następnie funkcjonowanie rozumu samego w sobie (np. podczas rozprawiania o sofizmatach) z funkcjonowaniem rozumu połączonego z ciałem (np. podczas wybierania przedmiotu pożądania). Władza rozumowa potrafi bez żadnego skrępowania i bez moralnych konsekwencji w przestrzeni dociekania naukowego przebiegać od jednej skrajności w drugą, swobodnie porusza się po ekstremach, do których nie przywiązuje się mocą pożądlivosti

321 Bonawentura, *Życiorys większy św. Franciszka z Asyżu*, s. 269 (Rozdz. VII).

322 Doktor Seraficki, jako minister generalny Zakonu Braci Mniejszych, nakazał spalić wszystkie życiorysy św. Franciszka oprócz dwóch napisanych przez siebie.

323 D. C. Langston, *Conscience and other virtues*, s. 29.

cielesnej. Niemniej, wówczas, gdy bierzemy ją pod uwagę jako połączoną z ciałem, skłania się do jednego z ekstremów pożądania, nie mając już takiej swobody w odwróceniu się od pożądanego przedmiotu ku innemu. W tej przestrzeni konieczne jest właśnie zaprawianie się w cnocie rozumianej jako wybór złotego środka i właśnie w niej cnota uczy uciekania od skrajności (s. 185–187, A V 2j–2k).

Następnie Bonawentura ukazuje, że owe *nikomachejskie* cnoty są potrzebne dla „stanu człowieka duchowego” (s. 193, A V 11), ponieważ „w nich rozum podporządkowuje się prawdzie wiary” (s. 193, B V 11), dzięki temu, że owe złote środki „wystarczająco niszczą ogół wad” (s. 193, A V 11), usuwając „zarówno wady cielesne jak duchowe” (s. 193, B V 11). Dzięki nim człowiek duchowy nie wykazuje się rozwiązłością, obżarstwem, chciwością, rabunkiem, apatią, niecierpliwością, porywcznością, zazdrością i pychą (s. 193, A V 11), co ewidentnie ułatwia rozumowi podporządkowanie się wierze. Z katalogu cnót arystotelesowskich wybiera szczególnie sześć, gdyż po pierwsze wystarczą one do zobrazowania powyższego zamiaru (s. 187, A V 2l), po drugie „ta szóstka zawiera w sobie w jakiś sposób inne złote środki” (s. 193, A V 11), po trzecie właśnie te cnoty Filozof wylicza w sposób wyraźny (s. 193, B V 11) i ostatni powód, dość enigmatyczny: po prostu inne nie zostały określone (s. 193, B V 11). Oto sześć szczególnych złotych środków moralnych: umiarkowanie, szczodrobliwść (swobodna hojność), męstwo, łagodność, dobroć, wielkoduszność.

Doktor Seraficki ukazuje poszczególne cnoty jako konieczne do zdobycia na poszczególnych etapach rozwoju ludzkiego życia. Podstawowym złotym środkiem jest umiarkowanie. Praktykowanie obyczajów należy zacząć od zdobywania tej sprawności już w dzieciństwie, gdyż „pierwszą pokusą pojawiającą się, aby zrujnować ludzkie obyczaje, nie jest lęk przed śmiercią, lecz uczucia i pragnienia pożądawcze, skłaniające ku rzeczom rozkosznym w smaku i dotyku” (s. 187, A V 3a). Bonawentura, przyjmując niejako rolę psychologa rozwojowego, zauważa, że „chłopiec ma ochotę na to, co słodkie w smaku, a później – kiedy jest duży – na to, co rozkoszne w dotyku. To poruszenie, nam wrodzone, które zaczyna się u chłopców, a kończy u starców, wypada najpierw nam opanować” (s. 187, B V 3a–b). Poruszeniem tym jest pożądanie i chciwość, ponieważ dziecko najpierw nieumiarkowanie pragnie jedzenia, potem zaś pieniędzy. Oczywiście mówiąc o wspomnianych wcześniej rozkoszach dotyku, nie chodzi Bonawenturze o przyjemności wynikające z trzymania pieniędzy w dłoniach, lecz o grzechy przeciwko szóstemu przykazaniu, których przykłady przytacza z samego Pisma Świętego. Stwierdza następnie, że nieopanowanie

tych skłonności niszczy ludzi, dlatego „konieczne jest umiarkowanie, bez którego inne cnoty nie mają wartości” (s. 187, A V 3a). Niemniej Bonawentura dodaje bardzo ważną uwagę, przez co przyszli myśliciele z Fryderykiem Nietzsche na czele nie będą mogli go oskarżyć o budowanie swojej koncepcji na resentymencie, stwierdzając w odniesieniu do jedzenia i pieniędzy, że „źle jest cenić te rzeczy jako dające największe szczęście, ale źle jest także pogardzać nimi jako rzeczami odrażającymi” (s. 187, B V 3a–b). Człowiek cnotliwy nie dewaluje całkowicie ani pieniędzy, ani materiałów spożywczych. Tak pojęte umiarkowanie jest niejako bramą cnót, przez którą należy przechodzić od samego dzieciństwa.

Następnie opisuje swobodną hojność, nazywaną inaczej szczodrobliwością, której poświęca najwięcej miejsca, gdyż bezpośrednio dotyczy ideału ubóstwa tak ważnego w sposobie życia braci mniejszych. Najpierw opisuje złoty środek hojności uniwersalnie, bez odniesień do franciszkanizmu, ukazując drugą pokusę, pojawiającą się po pożądaniu, przeciwko cnotliwemu życiu. Jest nią „nieumiarkowana miłość do posiadania” (s. 187, A V 3b). Skrajnym przykładem uległości wobec niej jest chciwość Judasza, niemniej Bonawentura podkreśla, że „człowiek nie powinien wykluczać całkowicie koniecznego używania rzeczy” (s. 187, A V 3b), ponieważ świadczyłoby to o wystawianiu Pana Boga na próbę albo wręcz buncie przeciw Niemu. W kolejnym kroku mierzy się z zarzutami prześmiewców, którzy wykazują, że ani celibatariusz (ślub czystości w zakonie), ani osoba wyrzekająca się własności (ślub ubóstwa w zakonie) nie zachowuje złotego środka, przez co nie można im przypisywać cnotliwości. Odpowiada na te zarzuty twierdzeniem, że „złote środki moralne nie znajdują się w rzeczach, lecz w duszy” (s. 187, V A 4–5a). Nie zrozumieli tego prześmiewcy i określali złoty środek na podstawie przedmiotów zewnętrznych wobec duszy, a powinno się go wyznaczać w oparciu o wewnętrzne pragnienia. W odniesieniu do dóbr materialnych stwierdza, że „jeśli pragniesz tych rzeczy, aby utrzymać twoich bliskich lub obcych, to posiadasz równowagę. Ale jeżeli je cenisz tak, jakby było w nich szczęście, to jest to jedna skrajność; a jeśli nimi pogardzasz jako bezbożnymi, jest to druga skrajność” (s. 187, V B 4). Obie te skrajności są również w zasięgu bardzo ubogich osób. Na potwierdzenie tego przywołuje autorytet św. Franciszka z Asyżu, zwanego przecież Biedaczyną, który ukazuje, że stan ludzi ubogich umożliwia o wiele doskonalsze praktykowanie hojności niż stan ludzi bogatych. Podobną argumentację można także odnieść do celibatariuszy i dziewic³²⁴.

324 Bonawentura przywołuje tutaj anegdotę związaną z medykiem cesarza Fryderyka, który mówił, „że ten, kto unika wszystkich kobiet, nie jest cnotliwy ani nie

Tak jak głównym wrogiem umiarkowania jest chciwość, tak szczodrobliwość walczy przeciwko zachłanności. Bonawentura podkreśla, że należy ćwiczyć się poprzez praktykowanie obyczajów przeciwnym obu tym wadom, aby nie usłyszeć od innych srogich komentarzy na swój temat (s. 189, A V 6). Niemniej Doktor Seraficki, realnie spoglądając na rzeczywistość moralną człowieka, powołując się na Arystotelesa, z trzeźwością stwierdza, że trudno jest wyleczyć się całkowicie z zachłanności³²⁵, gdyż jest ona bardzo przyjemna. Bogactwa czynią człowieka zarozumiałym, przez co rozkoszuje się on miłością swojej wielkości i odbieranym od innych szacunkiem. Niełatwo jest zrezygnować z takich pokus (być może Bonawentura coś o tym wiedział). Następnie zaznacza, że inaczej sytuacja wygląda z chciwością dotyku, ponieważ rozwiązłość z nim związana doprowadza do bólu wnętrza, cierpienia duszy, zaś rozwiązłość zarozumiałości wynikająca z dużego bogactwa wręcz przeciwnie – nasycza duszę wewnętrznymi rozkoszami (s. 189, B V 6a).

Trzecim złotym środkiem jest męstwo. Potrzebne jest ono w dorosłym życiu niosącym ze sobą wiele nowych wyzwań, dotychczas nieobecnych w dzieciństwie. Odpowiadać na nie można skrajnie: lękiem lub brawurą. Człowiekowi w podjęciu się obowiązków związanych z dorosłym życiem może stanąć na przeszkodzie strach, małoduszność lub zuchwałość. Bez tego złotego środka dusza staje się pochopna. Lekarstwem na lęk jest stawianie mu czoła, co może wyrobić w człowieku sprawność wystawiania się na śmierć w odpowiednich sytuacjach. Męstwo przeciwstawia się zuchwałości, powstrzymując duszę przed nierozważnymi aktami odwagi. Ten złoty środek, wiernie wyznaczany w ciągu życia, ma przygotować człowieka na godne przyjęcie śmierci. Bonawentura zauważa następnie ciekawą zależność między dwiema pierwszymi cnotami a męstwem. Osiągnięcie umiarkowania i szczodrobliwości nie pociąga automatycznie za sobą sukcesów w męstwie. Ludzie, pokonawszy chciwość i zachłanność, mogą nie poradzić sobie z lękiem i zuchwałością. Męstwo dotyczy zupełnie innych afektów niż te, z którymi walczą nieumiarkowanie i szczodrość (s. 189 AB 7a–c). Doktor Seraficki następnie zaznacza, że męstwo znajduje się w duszy, a nie w ciele. Męstwo pomaga wystrzegać się smutku i przygnębienia, przez które „dusza staje się dla diabła bardzo godna uwagi

zachowuje złotego środka. A z tego wynika, że jeśli jest skrajnością poznać każdą kobietę i nie znać żadnej kobiety, zatem złotym środkiem jest zapoznanie połowy wszystkich kobiet” (s. 189, B V 5b).

325 Uważa on, że „chciwość [...] jest nieuleczalna”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 150 (1121a).

i podejrzana” (s. 191, A V 7d). Na koniec zwraca jeszcze uwagę na negatywną konsekwencję przesadnego mniemania o sobie. Zarozumiałość zamyka człowieka na umiejętność osądzenia, jakim jest w oczach Boga: czy zasługuje na jego miłość, czy nienawiść (s. 191, A V 7d).

Kolejną cnotą jest łagodność jako środek zaradczy przeciwko porywom gniewu i wzburzeniom, na które narażona jest dusza podczas zmagania wokół zachowania złotego środka męstwa. Łagodność zatem w połączeniu z męstwem skutecznie powinna opanować skrajne przejawy lęku. Co do samej łagodności Bonawentura stwierdza, że ten złoty środek powinien oddziaływać na afekty „nie tak, żeby człowiek w ogóle się nie gniewał, lecz by się gniewał tam, gdzie powinien i wtedy, kiedy powinien” (s. 191, B V 8a). Dusza powinna mieć zatem oblicze człowieka i oblicze lwa. Zaznacza następnie, że milczenie, gdy inny grzeszy, nie jest przejawem tej cnoty. Podaje za przykład Jezusa, który wobec grzechu innych unosił się gniewem. Kończy te rozważania zdaniem: „łagodność dobrze się godzi ze skłonnością do gniewu” (s. 191, A V 8b).

Piątym złotym środkiem jest dobroć, którą określa również jako *nemesis*, sprawiedliwość oraz przyjaźń. Polega na wyzbyciu się złośliwości, pragnienia zła dla innych, który to afekt w każdym przejawie jest skrajny. Podkreśla, że pragnienia zła przede wszystkim należy się wyzbyć wobec samego siebie, aby człowiek „ze względu na czyjąś korzyść nie zaniedbywał własnego dobra, aby był gotowym do pojednania i przebaczenia znie wag” (s. 191, A V 9). Dobroć polega zatem na pragnieniu tego, co jest bardziej pożyteczne przede wszystkim dla siebie, ale też dla innych, w sposób sprawiedliwy, umiarkowany i wyrozumiały. Koryguje tutaj także opinię Arystotelesa o tym, że należy dobrze czynić przyjaciółom, zaś źle wrogom. Nie zgadza się ona z nakazem Chrystusa o miłości nieprzyjaciół. Zwraca następnie uwagę, że nie każde obdarowywanie innych jest złotym środkiem dobroci, gdyż można ofiarować bliźniemu dobro, które mu zaszkodzi, np. jakąś godność albo przywilej. Wówczas jesteśmy dobrotliwi, raczej nie dając tego innemu. Przyjaźń polegałaby nawet na obdarowaniu takim przywilejem wroga, jeśli tylko wykorzystałby go dobrze. Na zakończenie Bonawentura pozwala sobie na ocenę swoich czasów, stwierdzając, że dzisiejszy świat nie zna takiej dobroci, nie potrafi zachować tutaj złotego środka, gdyż współczesny mu „człowiek nie kocha niczego poza osobistym dobrem” (s. 191, B V 9).

Ostatnim złotym środkiem jest wielkoduszność. Docenia ona rzeczy wielkie, a pogardza bezwartościowymi. Jest ona pewnego rodzaju pokorą, która gardzi pozornymi wielkościami, „a docenia to, co wydaje się być małe, a jednak naprawdę jest wielkie” (s. 191, B V 10a). Bonawentura

przywołuje kolejny raz opinię Arystotelesa, z którą pragnie polemizować. Filozof uważał, że należy dążyć do zaszczytów³²⁶, zaś Doktor Seraficki stwierdza, że jak najbardziej, ale tylko do zaszczytów dotyczących rzeczy wiecznych. Takim zaszczytem moralnym godnym do pożądania przez chrześcijanina jest dobra sława i charakter odpowiedni do stanu konkretnego człowieka (s. 193, A V 10b). Zwraca uwagę następnie na częsty błąd przeciwko wielkoduszności: „niektórzy cenią czyjąś bezwartościową pochwałę, mimo że prawda mówi im w sercu, że jest on nikczemny i nic nie wart, i z tego powodu wynosi się ponad innych” (s. 193 B V 10c).

Na wielkoduszności kończy się opis sześciu złotych środków potrzebnych do osiągnięcia stanu człowieka duchowego. Bonawentura – w porównaniu z innymi cnotami – opisał je szczegółowo, ponieważ przyświecał mu zamiar umieszczenia tych zasad moralnych, odpowiednio dostosowanych do ducha chrześcijańskiego, w samym sercu zbioru reguł, jakimi powinien kierować się franciszkanin. Ukazując owych sześć podstawowych cnót jako fundament, na którym opierać powinna się praktyka życia zakonnego, pragnie rozprawić się z nadużyciami spirytualów. Umiejętność poprawnego zlokalizowania środka pomiędzy skrajnościami u samych podstaw rozsądza spirytualizm, który jest skrajnością franciszkańskiego sposobu życia. Doktor Seraficki zdaje się sygnalizować, że również franciszkanizm można przedawkować, wypaczyć ten sposób życia w kierunku dwóch skrajności. Jednym z nich jest wspomniany już spirytualizm, który przesadnie akcentuje duchowość kosztem realności związanej z warunkami ziemskiego życia. Drugą skrajność stanowi zbytne złagodzenie reguły, przez co franciszkanizm wręcz zatracą swoją tożsamość, pozbawiając się znamienych cech swojej duchowości na rzecz wygodnego życia w strukturach zakonnych na modłę quasi-monastyczną. Dostrzegalne jest tutaj praktyczne zastosowanie *Etyki nikomachejskiej* w samym sercu moralnych ideałów franciszkańskich. Dodatkowo powyższe rozważania ukazują, że – jak uważał Quinn – stosunek Bonawentury do doktryny moralnej Arystotelesa nie jest ani potępieniem, ani jawną krytyką. Wręcz przeciwnie, wykorzystuje on jego doktrynę etyczną zawsze tam, gdzie to tylko możliwe³²⁷.

326 Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* zajmuje się wielkodusznością w rozdziale poświęconym poczuciu własnej wartości, czyli uzasadnionej dumie, gdzie między innymi stwierdza, że „władza i bogactwa są pożądania godne ze względu na cześć, którą budzą” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 156 [1124a]).

327 J. F. Quinn, *The Moral Philosophy of St. Bonaventure*, s. 69.

Można tutaj dostrzec również przytyk w kierunku Rogera Bacona. Należy zauważyć, że za błyskotliwą karierą Doktora Serafickiego w strukturach kościelnych w dużej części stały niewątpliwe umiejętności wynikające z posiadania przez niego cnót arystotelesowskich. Na podstawie tych dwunastu sprawności potrafił zjednywać sobie ludzi w Kościele i w Zakonie. Natomiast, być może właśnie ich brak, przysparzał problemów Rogerowi Baconowi, którego życie zakonne z punktu widzenia zaszczytów i piastowanych urzędów było, w porównaniu z Bonawenturą, fiaskiem³²⁸. Nie uwłaczając wielkim zdolnościom intelektualnym Bacona, wynika, że jego nieumiejętność odnajdywania złotego środka doprowadzała innych do postawy niechęci wobec niego i owo nieumiarkowanie w takim stopniu wpływało na jego charakter, że Bonawentura wolał go mieć pod ciągłą kontrolą. Rozum we władaniu człowieka pozbawionego dwunastu arystotelesowskich cnót tworzy poglądy przesadnie radykalne, co więcej wypowiedziane pod wpływem nieuporządkowanego afektu w mało taktownej szacie, nawet jeśli formułowane w dobrej intencji, w ostatecznym rozrachunku bywają negatywnie odbierane. Bonawentura uderza tutaj w Bacona, dotykając delikatnego miejsca, gdyż ostrze polemiki Rogera wymierzone było właśnie w jakość moralnych zachowań teologów. Doktor Seraficki zdaje się mu komunikować, że on sam nie jest święty w tym zakresie i nie dostrzega belki we własnym oku. Pozostaje zostawić te rozważania wyrażeniem niedającej się już niestety spełnić nadziei, że gdyby Bacon okrzesał swój charakter wskazówkami z *Etyki nikomachejskiej*, doszedłby do

328 Gilson o osobowości Bacona wypowiadał się tak: „Uporczywość, z jaką krytykował uprzedzenia, ignorancję i lenistwo swych współczesnych, tak jak sam ich oceniał, musiała się przyczynić do zwrócenia ich wrogości przeciwko niemu. Traktat *De viciis contractis in studio theologiae* (Steèle, I) jest dobrym przykładem na to, co Bacon był w stanie napisać, kiedy ogarnął go nastrój opozycji, lecz *Opus maius* i dwa mniejsze dzieła wskazują, że nie był to u niego nastrój; to była raczej obsesja” (É. Gilson, *Historia filozofii...*, s. 280). Powodowany zapewne tą obsesją pozwolił sobie na publiczne krytykowanie i ośmieszenie profesorów w Anglii, co doprowadziło go do przymusowej przeprowadzki do Paryża. Pozostaje od tego czasu pod stałą obserwacją przełożonych, w tym Bonawentury. Otrzymuje zakaz wydawania dzieł poza zakonem bez pozwolenia generała. Przeciwno krnąbrnemu umysłowi Bacona występuje nie tylko kościelna hierarchia, lecz również i pechowe „zbiegi okoliczności” – nie sprzyja mu szczęście. Otóż, gdy jego przyjaciel Guy Foulques zostaje papieżem Klemensem IV i nakazuje mu złamać posłuszeństwo i przesłać do niego kopie swoich dzieł, zaraz po wykonaniu tego polecenia, papież umiera, a wraz z nim nadzieje Bacona. Ostatecznie zostaje potępiony przez Hieronima z Ascoli, następcę Doktora Serafickiego na urzędzie generała, oraz następnie przez papieża Mikołaja IV (por. K. Bérubé, *Redukcja nauki do teologii...*, s. 249).

porozumienia z Bonawenturą i mogliby wspólnie dostrzec, że w dyskusji nad sposobami uprawiania teologii zasadniczo więcej ich łączy, niż dzieli, a ich wspólna dyskusja przestałaby być „dialogiem głuchych”³²⁹.

Po omówieniu jednego działu etycznych rozważań naukowych – etyki cnót obyczajowych – pozostało jeszcze zaprezentować etykę cnót intelektualnych oraz etykę norm moralnych. Filozofia moralna oświecająca „umysł dla zdobycia zrozumienia przedsięwzięć zgodnie z rozmyślaniami intelektualnymi” (s. 193, B V 12a) sprowadza się do przedstawionych przez Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej* cnót dianoetycznych (intelektualnych). Bonawentura wymienia następujące sprawności (w nawiasie zostaną zamieszczone nazwy, jakie nadaje im Stagiryta): wiedza (wiedza naukowa), sztuka (sprawność techniczna), roztropność nazwana przez niego także doświadczeniem życiowym (mądrość praktyczna, rozsądek), mądrość (mądrość teoretyczna, filozofia) oraz zrozumienie (myślenie intuicyjne). W *Reportatio A* dodaje do nich dodatkowo „dwa przedmioty odnoszące się do prawdy i do fałszu, czyli przypuszczenie i mniemanie” (s. 193, A V 12b).

Bonawentura przywołuje następnie swoją zasadę z *Komentarza do „Sentencji” Piotra Lombarda* stwierdzającą, że „rozmyślanie spekulatywne albo polega na samym sobie, albo zmierza ku uczuciu i działaniu” (s. 193, B V 12b). Zaznacza, że pierwszy rodzaj rozmyślenia spekulatywnego nie należy do nauki moralnej, lecz raczej do logiki (zaprezentował go już w *Hexaëmeronie* wcześniej: s. 161–163, A IV 20r). Natomiast drugi dotyczy moralności i zajmuje się bezpośrednio cnotą. Niemniej sprawność w dokonywaniu logicznych rozumowań powoduje, że człowiek łatwiej staje się praktyczny, a jako taki może wyposażyć się w cnoty. Zatem umiejętność spekulatywnych dociekań sprzyja doskonałości moralnej (s. 193, B V 12c). „Kto dobrze rozmyśla teoretycznie, łatwo stanie się praktykiem, czyli człowiekiem cnotliwym, a inaczej nigdy nie stanie się człowiekiem działającym dobrze” (s. 195, A V 13f)³³⁰. Zwraca także uwagę, że z podziału na cnoty obyczajowe i cnoty intelektualnie nie powinno się wyciągać wniosku o tym, że pewne cnoty mogłyby występować we władzy innej niż rozumna. Natomiast jest tak, że „niektóre są we władzy rozumnej jako rozumnej i jako rozmyślającej spekulatywnie, natomiast inne znajdują się

329 K. Bérubé, *Redukcja nauki do teologii...*, s. 263.

330 Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* we fragmencie dotyczącym myślenia praktycznego ukazuje rolę myślenia dyskursywnego w procesie powstawania cnoty obyczajowej – por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 194–195 (1139a–1139b).

we władzy rozumnej pojętej jako kierowniczką człowieka zewnętrznego” (s. 195–197, B V 13f).

Następnie Doktor Seraficki przechodzi do omówienia etyki politycznej i w ramach tego czyni dwie uwagi wprowadzające. Najpierw zaznacza, że nie będzie w tej kwestii wypowiadał się ani jako teolog, ani jako prawnik, lecz jako filozof, ponieważ dwie pierwsze perspektywy są tutaj zbędne. Pragnie zrozumieć cnoty społeczne „nie z teologicznego czy jurydycznego, lecz z filozoficznego punktu widzenia”³³¹. Następnie zauważa, że dotychczas żaden z filozofów w pełni nie zdołał dać wyczerpującego, zadowalającego ujęcia tych spraw. Elementy tej moralności natomiast są rozsiane w dziełach wielu myślicieli, dlatego Doktor Seraficki postanawia obecnie zebrać dorobek przeszłości w zupełnie nowej syntezie³³². Przeprowadzone poszukiwania w literaturze przedmiotu doprowadziły go do wniosku, że życie polityczne wyraża się w czterech sferach związanych ze współżyciem obywateli: sposobu oddawania czci, formie współżycia, zasadzie bycia przełożonym i w rozsadzie sądenia. W każdej z wymienionych kwestii człowiek może osiągnąć doskonałość moralną, jednak zdobywać ją może tylko według odpowiedniego porządku: zaczynając od zdobycia zrozumienia zasady sposobu oddawania czci, przechodzi się do zrozumienia zasady odpowiedniej formy współżycia, itd. (s. 197, AB V 14a–b).

Bonawentura w kolejnym kroku zgodnie z wyznaczonym planem przechodzi do omówienia podstawowej formy społecznej, czyli sposobu oddawania czci. „Wszyscy prawdziwi filozofowie czcili jedynego Boga” (s. 197, B V 15a) ogłasza na początku swoich rozważań i przywołuje następnie przypadek Sokratesa, którego uśmiercono za oddawanie czci jednemu Bogu. Przywołuje także panującą wówczas opinię o Platonie, który miał zachęcać Sokratesa do ucieczki, przez co ostatecznie nie był obecny przy jego śmierci, wstydząc się swoich wcześniejszych porad (przyczyną jego nieobecności nie była zatem choroba). Sokrates zatem nie posłuchał rady wybitnego Platona i to mu Doktor Seraficki pocztytuje za zasługę (s. 197, A V 15–17a). Nawiązuje następnie do wypowiedzi Cycerona z *De natura deorum* (*O naturze bogów*) o pobożności, że polega ona na czci bogów. Oczywiście wyraża swoją dezaprobatę wobec liczby mnogiej zastosowanej do słowa „bóg”. Niemniej przyjmuje jego wyjaśnienie dotyczące istoty kultu Bożego, że polega on na oddawaniu chwały i na składaniu ofiar (s. 197, A V 15–17b).

331 A. Di Maio, *Polityka*, [w:] *Słownik Bonawenturiański*, s. 904.

332 A. Di Maio, *Polityka*, [w:] *Słownik Bonawenturiański*, s. 904.

Ofiarę należy składać z wiarą tak, jak czyniły to wszystkie pozytywne postacie Starego Testamentu. Składane przez nich ofiary opierały się przede wszystkim na wierze w mającego nadejść Mesjasza, który miał dokonać doskonałej ofiary na krzyżu (s. 197, A V 15–17c). „Kult Boży jest pobożnością wiary” (s. 197, B V 15a). Ofiary składane przez wierzących pragną przejąć demony, które z powodu swojej pychy chcą być czczone jak Bóg. Ofiarę należy składać również z rozumem. Nakazuje ją osąd moralny: ofiarę chwały powinien człowiek składać z nakazu natury. Stwierdza, że w tym zgodni są wszyscy prawdziwi filozofowie i przywołuje na poparcie tego autorytet Arystotelesa³³³. Rozum podpowiada, że skoro należy czcić rodziców, to tym bardziej Boga. Wspomina jeszcze o tym, że Pismo nazywa ludzi bogami, jednak kontestuje wyprowadzanie z tego wniosku, że należy im się kult jak bogom jako pozbawiony jakiegokolwiek sensu (s. 199, A V 15–17e).

Następnie omawia formę współżycia. Przykładem takiej formy jest chociażby złota zasada: „nie czyni drugiemu tego, czego byś nie chciał, aby tobie czyniono” (s. 199, A V 18a). Zapisana jest ona w sercach wszystkich ludzi przez prawo wieczne. W odniesieniu do złotej zasady przypomina, że obowiązuje ona także w obliczu przyjmowania ciężkich wyroków, przed którymi człowiek najchętniej by uciekł, choć niekoniecznie tak łatwo udzielałby amnestii innym łotrom. Dostrzega tutaj negatywną konsekwencję złotej zasady prowadzącej do usterki życia politycznego, wynikającej z tego, że nikt nie chce być karany³³⁴. Doktor Seraficki naprawia ją, nauczając: chcesz, aby inni respektowali prawa, Ty też je respektuj. Opowiadając się za karą śmierci, surowo stwierdza, że „łotr powinien być powieszony, aby społeczeństwo nie doznało szkody” (s. 199, B V 18a). Maio sądzi, że Bonawentura, wypowiadając ten pogląd, nie uwzględnił Augustyńskiej koncepcji prawa krytykującej karę śmierci jako pozbawiającą łotra szansy na zadośćuczynienie i w tym względzie wykazywał postawę odbiegającą od ideałów franciszkańskich³³⁵. Doktor Seraficki kończy rozważania o formie współżycia spostrzeżeniem, że z wiecznego prawa naturalnego zapisanego w ludzkim sercu wypływają wszystkie inne prawa, kanony czy statuty „niby przepiękne i godne podziwu odrośle, bezpiecznie

333 Cytat w dziele Bonawentury brzmi: „Kto wątpi, czy należy okazywać szacunek rodzicom i czcić Boga, ten zasługuje na karę” (s. 199, B V 17). Zaś w oryginalnym dziele w tłumaczeniu polskim możemy przeczytać: „Ci, co pytają, czy należy czcić bogów czy nie należy, i czy należy kochać rodziców czy nie należy, zasługują na naganę” (Arystoteles, *Topiki*, s. 19, ks. 1, rozdz. 11).

334 A. Di Maio, *Polityka*, [w:] *Słownik Bonawenturiański*, s. 907.

335 A. Di Maio, *Polityka*, [w:] *Słownik Bonawenturiański*, s. 907.

kształtujące ludzkie współzycie” (s. 199, A V 18c). Zaznacza w osobnym zdaniu, że z niego też wyrasta prawo kanoniczne.

Dalej rozważa zasadę bycia przełożonym, „to znaczy w jaki sposób książę powinien zachowywać się w stosunku do ludu i na odwrót” (s. 201, B V 19a). Trzecia grupa cnót społecznych dotyczy wzajemnych powiązań między rządzącymi i rządzonymi. Bonawentura stwierdza, że książę nie powinien szukać swojej korzyści, lecz pożytku społeczeństwa. Korzyść ogółu – oto cel działań przełożonego, który nie powinien być jak tyran szukający tylko własnego interesu³³⁶. Krytykuje następnie sposoby wyboru władców. Odrzuca dziedziczenie, ponieważ państwo jest wówczas źle rządzone (król może mieć syna głupca). O wyborze sternika królestwa nie powinny decydować także ani przypadek, ani zrzucenie losu (s. 201, AB V 19a). Rządzący powinien być wybierany drogą sprawiedliwych wyborów, jak czynili to Rzymianie, „stąd też, jak długo Rzymianie wybierali tych, którzy mieli rządzić, wybierali najmądrzejszych i wówczas państwo było dobrze rządzone. Lecz po tym, jak doszli do dziedziczenia, wszystko zostało zepsute” (s. 203, B V 19b)³³⁷. Następnie omawia drugą stronę medalu omawianej zasady, a więc zbiór obowiązków podwładnych wobec przełożonych. Do ich zadań należy posłuszeństwo, szacunek i cześć do przełożonego oraz do ustanowionych praw, płacenie podatków, wspieranie zwierzchnika w wojnie i w sprawowaniu sądów. Zaznacza, że podobnie aniołowie są ulegli względem Boga (s. 203, A V 19b).

Następnie Doktor Seraficki krótko omawia ostatnią zasadę dotyczącą rozważki w osądzaniu. Na jej podstawie prawnik czy sędzia powinien wiedzieć, „co należy sądzić o jakiegokolwiek sprawie, co dotyczy osób, rzeczy i sposobu działania” (s. 203, B V 20). Dzięki temu sędzia nie będzie wykoślawiał sądu (s. 230, A V 20). Odnośnie władzy sądowniczej Bonawentura wypowiedział się już, omawiając konsekwencje wyłamywania się etyki spod Bożego światła mądrości, co zostało wcześniej omówione w poprzednim

336 Bonawentura odwołuje się tutaj do Arystotelesa: „Tyran szuka tylko osobistego interesu, a król pożytku swoich poddanych” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 250 [1160b]).

337 Doktor Seraficki zatrzymuje się nieco dłużej przy zagadnieniu kryterium wyboru rządzących zapewne dlatego, że posiadał tutaj duże doświadczenie wynikające z pełnionej przez siebie funkcji ministra generalnego. Poświęcił tym zagadnieniom wiele uwagi przygotowując w 1260 r. Konstytucje Narbońskie, które regulowały system wyboru przełożonych na wszystkich szczeblach Zakonu Braci Mniejszych. Ponadto korzystał ze swoich kryteriów i doświadczenia podczas przygotowania obrad Soboru Lyonńskiego (A. Di Maio, *Polityka*, [w:] *Słownik Bonawenturiański*, s. 909).

paragrafie, gdzie Doktor Seraficki podawał przykłady niemoralnej drogi na skróty.

Etyka zatem jako rozważanie naukowe dała nam zrozumienie obyczajów, spekulacji i spraw sądowych (s. 230, A V 21a). Najpierw Bonawentura w zbiór cnót obywatelskich, po odpowiednich korektach, włączył całą dwunastkę złotych środków znajdujących się w *Etyce nikomachejskiej*. Ukazał sposób, w jaki na poszczególnych etapach rozwoju ludzkiego życia prowadzą one do wykształcenia się człowieka duchowego otwartego na wiarę. Następnie, nadal korzystając z dokonanych przez Arystotelesa ustaleń rozumu wszczepionego z natury, opisał niezastąpioną rolę cnót intelektualnych w rozwoju moralnym. Konsekwentnie wprowadzone w przestrzeń dociekań spekulatywnych dotyczących moralności usprawniają posiadającą je osobę do praktycznego życia na wyższym poziomie. Według Bonawentury teoretyk nie stanie się dobrym praktykiem, nie posiadając cnót dianoetycznych. Na końcu zaś przedstawił cnoty społeczne, które regulują życie jednostki zaangażowanej w życie religijne i państwowe, zbierając w syntetycznym ujęciu dotychczas szczątkowe informacje na ich temat rozsiane po różnych dziełach filozofów. Na tym kończy się wykład Doktora Serafickiego na temat moralności na poziomie rozważań naukowych.

3.2.2. Kontemplacja sapiencjalna

Umysł wzniesiony ku górze po drabinie dziewięciu nauk, następnie przebrnąwszy kontemplacją tematykę dotyczącą duszy, aniołów i wiecznych idei, otwiera się na prawdę światła wiecznego, które jest wzorem wszystkich rzeczy, w tym oczywiście, a nawet przede wszystkim, jest wzorem cnót. Arystotelesowi przy całym jego geniuszu dotyczącym rozważań naukowych nie udało się niestety otworzyć swojego intelektu na tę prawdę, dokonali tego niemniej inni „szlachetni filozofowie starożytni”³³⁸ (s. 223, B VI 6). W świetle wiecznym, do którego uzyskuje wgląd myśliciel, pojawiają się „najpierw cnoty wzorcze albo idee wzorcze cnót” (s. 223, B VI 7a). Odciskają się one następnie „w duszy poprzez owo światło wzorcze i zstępują do władzy poznawczej, afektywnej i operatywnej” (s. 225, B VI 10a). Wyciskają w ten sposób w umyśle cztery cnoty wzorcze, o których mówi całe Pismo Święte, a o których Arystoteles nie powiedział nic (s. 225, B VI 10b). Owe cnoty nazywane są kardynalnymi i dostęp do nich

³³⁸ Bonawentura do tej kategorii filozofów zaliczał Sokratesa, Platona i Plotyna, a dokładniej „ich chrześcijańskie obrazy rozpowszechnione w patrystyce” (A. Di Maio, *Wiedza*, [w:] *Słownik Bonawenturiański*, s. 1376).

posiadali „starożytni i szlachetni filozofowie” (s. 225, B VI 10b). Doktor Seraficki opisuje następnie przyczynę, według której liczba tych cnót sprowadza się do czterech. Przeporządkował światłu wiecznemu na podstawie cytatów z Biblii cztery cechy: wspaniałość czystości, piękno jasności, siła mocy, prawość rozdawania. Każda z tych właściwości odciska się następnie w duszy ludzkiej jako jedna z cnót: „od wzniosłości czystości wyciska się w duszy szczerłość umiarkowania; od piękna jasności – pogoda roztropności; od siły mocy – trwałość stałości; od prawości rozdawania – słodycz sprawiedliwości” (s. 225, B VI 10a).

Bonawentura wyjaśnia następnie powody, dla których nazywamy owe wzorcze cnoty kardynalnymi. Po pierwsze dlatego, że dzięki nim uzyskujemy dostęp do wszystkich innych cnót. Cnoty kardynalne – według Bonawentury – względem pozostałych cnót pełnią „funkcję propedeutyczną”³³⁹. Podstawowymi określeniami cnoty dla Doktora Serafickiego są: definicja Arystotelesa z *Etyki nikomachejskiej* oraz pojęcie o niej zawarte w *O obyczajach Kościoła Katolickiego* św. Augustyna. Każdą zatem cnotę rozumianą jako arystotelesowski „złoty środek” lub określoną jako augustyński „sposób życia” uzyskujemy dzięki cnotom kardynalnym, gdyż roztropność znajduje złoty środek lub sposób życia, stąd jest sterniczką innych cnót; umiarkowanie go strzeże; sprawiedliwość dzieli się nim z innymi; męstwo broni go przed utratą (s. 225–227, AB VI 12). Cnoty kardynalne niejako stoją za każdą inną cnotą. Za kulisami wszystkich namysłów *Etyki nikomachejskiej* dotyczących wyznaczenia złotego środka działają właśnie idee wzorcze cnót, czego nie dostrzegł Arystoteles, a co Bonawentura przy każdej nadarzającej się okazji mu wypomina³⁴⁰.

Wzorcze cnoty nazywane są kardynalnymi także z drugiego względu – jako cnoty fundamentalne dopełniają się wzajemnie. Cnoty kardynalne nawzajem się zawierają. „Trzeba, aby umiarkowanie było roztropne,

339 S. Vecchio, *Cnoty kardynalne*, [w:] *Słownik Bonawenturiański*, s. 102

340 We fragmencie tym Bonawentura zestawia ze sobą dwa teoretyczne narzędzia do definiowania cnót: ideę złotego środka dostarczoną przez Arystotelesa oraz ideę sposobu życia skonceptualizowaną przez Augustyna. Silvana Vecchio, analizując powyższe zestawienie zauważa, że Doktor Seraficki, uwzględniając względną wartość propozycji Stagiryty, wskazuje wyższość odpowiadającej jej teoretycznej ofercie Doktora Łąski. Bonawentura sugeruje tutaj, że za pomocą arystotelesowskiego medium nie jesteśmy w stanie dokładnie zdefiniować cnót kardynalnych, jak z powodzeniem dokonaliśmy tego w przypadku cnót obyczajowych, lecz musimy uciec się do augustyńskiej koncepcji *modum* (miary). Dopiero wokół niej mogą organizować się cztery cnoty kardynalne, wykazując właściwości omówione przez Bonawenturę w dalszej treści konferencji szóstej (S. Vecchio, *Cnoty kardynalne*, [w:] *Słownik Bonawenturiański*, s. 102).

mocne i sprawiedliwe; roztropność umiarkowana, sprawiedliwa i mocna; sprawiedliwość umiarkowana, roztropna i mocna; a męstwo umiarkowane, roztropne i sprawiedliwe” (s. 227, A VI 13). Każda cnota kardynalna krąży wokół innej cnoty kardynalnej. Nazywamy je tak, ponieważ rządzą sobą nawzajem, ponieważ są powiązane między sobą (s. 227, AB VI 13). Podobna zależność nie występuje natomiast wśród cnót obyczajowych, intelektualnych i społecznych.

Po trzecie posiadają taką nazwę, ponieważ porządkują ludzkie życie. Bonawentura porównuje tutaj światło wieczne do słońca. Tak jak słońce daje ziemi życie, tak Słońce Sprawiedliwości (światło wieczne pochodzące od Słowa Natchnionego) daje umysłowi cztery cnoty kardynalne. Słońce, zwracając się w cztery różne strony świata, przejawia w sposób symboliczny różne akty: na wschodzie oczyszcza, na południu oświeca, na północy umacnia, a na zachodzie pojednuje. Podobnie Słońce Sprawiedliwości na wschodzie umysłu daje szczerłość oczyszczającego umiarkowania, na południu jasność oświecającej roztropności, na północy trwałość umacniającego męstwa, na zachodzie słodycz pojednania sprawiedliwości (s. 227–229, AB VI 14a). Cnoty kardynalne zatem porządkują ludzkie życie, tak jak słońce porządkuje życie biologiczne na ziemi.

Doktor Seraficki, po przedstawieniu trzech powodów takiego, a nie innego określenia opisywanych cnót, odnosi się następnie bezpośrednio i osobno do każdej z nich. Opisując poszczególne cnoty, podaje najpierw definicje Cyserona pochodzące z jego *Retoryki*, następnie wylicza, czego dokładnie dotyczyą. „Umiarkowanie jest stałym i wyważonym opanowaniem rozumu w odniesieniu do innych nieprawych poruszeń ducha” (s. 229, B VI 15). Odnosi się ono do życia zmysłowego, zapewniając trzeźwość w smaku, czystość w dotyku i skromność w innych zmysłach. Bonawentura dodaje, że występującą w umiarkowaniu skromność teologowie nazywają dyscypliną. „Roztropność jest wiedzą o rzeczach dobrych i złych oraz rozsądzaniem ich obu, a jej częściami są: pamięć, zrozumienie i przezorność” (s. 229, B VI 16), przez co dotyczy ona zarówno rzeczy przeszłych, teraźniejszych i przyszłych. „Męstwo jest przystąpieniem do niebezpieczeństw albo stawieniem im czoła oraz stałym i pracowitym ich znoszeniem” (229, B VI 17). Ta cnota kardynalna składa się z ufności wśród zagrożeń, cierpliwości w stawianiu im czoła oraz wytrwałości w ich pokonywaniu. „Sprawiedliwość jest sprawnością, która – szanując pożytek społeczeństwa – przydziela każdemu to, co należy do jego godności” (229, B VI 18). Bonawentura zgadza się z definicją Cyserona, niemniej nie podziela jego poglądu na temat składników sprawiedliwości. Cyseron uważa, że jej części składowe to prawo, natura i zwyczaj, zaś według

Doktora Serafickiego sprawiedliwość dzieli się na część, która ukierunkowuje ku ludziom wyżej stojącym od nas, na część odnoszącą się do ludzi będących niżej od nas i na część w stosunku do ludzi nam równym. Sprawiedliwość przejawia się w okazywaniu łagodności względem wszystkich wymienionych kategorii osób.

Bonawentura, nadal posługując się metaforą słońca, które porządkując świat swoimi promieniami, obdarza go życiem, mocno podkreśla niezbędny charakter cnót kardynalnych potrzebny do prowadzenia właściwego człowiekowi sposobu życia³⁴¹. Stwierdza, „ilekolwiek innych dziedzin wiedzy posiadałby człowiek, to jeśli nie posiadałby cnót, nie ma również życia” (s. 231, B VI 19). Zatem tak jak słońce sprawia, że wzrastają rośliny, tak cnoty kardynalne sprawiają, że doskonali się człowiek. Następnie Doktor Seraficki zauważa, że cnotom kardynalnym odpowiada uporządkowanie świata, co świadczy o ich wielkiej szlachetności. Po pierwsze odpowiadają czterem właściwościom światła, o czym była już mowa wyżej. Następnie odpowiadają cechom czterech pierwiastków: ziemi, wody, powietrza i ognia. Nabierają także podobieństwa do działań czterech przyczyn: sprawczej, wzorczej, celowej, materialnej, a więc do czterech przyczyn w ujęciu Arystotelesa³⁴². Cnoty odpowiadają również czterem cechom zdrowia: chyżej energii, bystrości zmysłów, siły mięśni, równowagi pierwiastków (s. 231, AB VI 20a–23).

Doktor Seraficki zaznacza, że cnoty kardynalne, wypływając z wiekui-stego wzorca, następnie odciskają się w duszy człowieka i na powrót wpływają z powrotem do niego, niejako zabierając duszę ze sobą. Zatem dusza uporządkowana przez cnoty kardynalne następnie dzięki nim „powraca do swego źródła, a jest ono szczęściem” (s. 233, A VI 24–25a). Dostrzegalne stają się tutaj ewidentne nawiązania do Plotyńskiej teorii emanacji, z którą Bonawentura zapoznał się za pośrednictwem Makrobiusza. Nie-wystarczające do opisanie wszystkich aspektów cnót kardynalnych definicje Cyclerona zostają dopełnione poprzez objaśnienie etapów emanacyjnej drogi duszy ku światłu wiecznemu³⁴³. Na pomoc Cycleronowi w adekwatnym oddaniu prawdy o kardynalnych cnotach przychodzi Plotyn.

Droga powrotu składa się z trzech stopni. Cnoty kardynalne na każdym ze szczebli występują jako odrębna grupa cnót: politycznych, oczyszczających oraz cnót duszy już oczyszczonej. Pierwsze cnoty występują w działaniu, drugie w kontemplacji, zaś trzecie w oglądaniu światła

341 F. Marchewka, *Filozoficzne podstawy rozumienia Chrystusa jako Prawdy*, s. 67.

342 F. Marchewka, *Filozoficzne podstawy rozumienia Chrystusa jako Prawdy*, s. 67.

343 S. Vecchio, *Cnoty kardynalne*, [w:] *Słownik Bonawenturiański*, s. 102.

(s. 233, B VI 24b). Odpowiadają po kolei życiu zwierzęcemu, rozumnemu i Boskiemu; polityczne odpowiadają sprawom przyziemnym, przyporządkowując człowieka do świata; oczyszczające sprawom rozumnym, wyrывая go ze świata; zaś ostatnie sprawom Boskim, wiążąc duszę z ideami (s. 233, VI A 24–25e). U Plotyna dusza wspinała się po szczeblach hipostaz, następnie Porfiriusz określone zestawy cnót przyporządkował konkretnym hipostazom, zaś Bonawentura, ignorując całość systemu neoplatonickiego, przypisuje cnoty do kolejnych trzech stadiów rozwoju duszy ludzkiej (jedynie cnoty wzorcze przypisane są nie duszy, a Bogu)³⁴⁴. Opisaną powyżej drogę człowieka Doktor Seraficki przyporządkowuje do działu filozofii, a nie do wiary, gdyż do znajomości całego szeregu cnót wypływających z ich kardynalnych odpowiedników doszli „szlachetni filozofowie” (s. 233, B VI 25a)³⁴⁵. Zaznacza, że nie tylko mądrość Greków poszczycić się może tym odkryciem, gdyż, powołując się na świadectwo Orygensa, przywołuje przykład Salomona jako myśliciela ze Starego Testamentu, który również dostrzegł wzniosły charakter cnót kardynalnych.

Następnie przytacza obszerny – jak na cytaty w *Hexaëmeronie* – fragment z *Komentarza do snu Scypiona* Makrobiusza, czyli dzieła będącego czołowym źródłem platonizmu średniowiecznego. Niejako z drugiej ręki przywołuje w tym miejscu opinię Plotyna, tłumaczącego, na czym polega ćwiczenie się w cnotach. Chodzi mianowicie o sprawy niebiańskie, których z bystrością umysłu należy poszukiwać, gorliwie pojmować oraz, oile to możliwe, jasno naśladować (s. 233, B VI 25b). Powołując się nadal na twórcę *Ennead*, stwierdza, że cnoty polityczne przekształcają się w oczyszczające, następnie zaś one sumiennie praktykowane przekształcają się w cnoty duszy już oczyszczonej i dopiero te czynią człowieka szczęśliwym (s. 233, A VI 24–25d). Wobec powyższego ćwiczenie się w cnotach polegające na zajmowaniu się sprawami niebiańskimi dokonuje się na owych trzech poszczególnych etapach, na których dusza ludzka ulega stopniowym przeobrażeniom.

Doktor Seraficki opisuje dalej – posługując się nadal obszernym fragmentem z dzieła Makrobiusza – funkcje poszczególnych przejawów cnót kardynalnych, jakie spełniają na odpowiednim etapie drogi do

344 A. Di Maio, *Polityka*, [w:] *Słownik Bonawenturiański*, s. 910.

345 Jak zostało zaznaczone już w paragrafie pierwszym tego rozdziału, Bonawentura w konferencji pierwszej *Hexaëmeronu*, prezentując aretologię na poziomie poznania podniesionego przez wiarę, opisuje emanacyjną drogę powrotu jako wspinaczkę na szczyt Góry Oliwnej, na której uosobienie cnót kardynalnych, czyli Chrystus, wstąpił na powrót do nieba. Wiarę wytyczoną przez sam rozum ścieżką, prowadzącą do doskonałości moralnej, opisuje posługując się biblijną symboliką.

szczęścia³⁴⁶. Cnoty polityczne przysługują człowiekowi jako istocie społecznej. Wszelkie dzielne czyny dokonywane dla państwa i miasta przynoszą dla cnotliwej osoby liczne zasługi i odpowiednie miejsce w historii. Polityczna roztropność, męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość, których poszczególne przejawy Bonawentura skrupulatnie wymienia, czynią człowieka najpierw rządcą siebie, potem rządcą spraw społecznych, który nie zaniedbuje również obowiązków względem spraw Bożych (s. 235, B VI 29). Następnie cnoty polityczne przeobrażają się w cnoty oczyszczające. Znakomym dokonaniem rozwoju są pragnienia ucieczki od spraw publicznych i obawy przed skażeniem ciałem. Dusza niemniej nie dezertuje z pola walki, lecz uwalnia się od politycznego zaangażowania w celu otwarcia się tylko na sprawy Boże. Na tym polu do zadań roztropności należy pogardzanie światem poprzez kontemplacyjne zwracanie poznania ku Bogu. Umiarkowanie porzuca potrzeby ciała w granicach wyznaczonych przez naturę. Męstwo chroni przed lękami związanymi z odejściem od cielesności i pomaga uporać się z duchowym lękiem wysokości, którego dusza może doświadczyć, wznosząc się na wyżyny moralności. Sprawiedliwość natomiast czuwa nad posłuszeństwem duszy wobec wyznaczonych zadań (s. 235, B VI 28). Omawiając cnoty oczyszczające, Doktor Seraficki dodaje jeszcze od siebie drobne aluzje dotyczące życia zakonnego, zauważając, że oczyszczająca roztropność nie będzie powstrzymywać nikogo przed wstąpieniem do zakonu oraz oczyszczające umiarkowanie to nic innego jak zakonne ubóstwo (s. 237, A VI 26–31c).

Cnoty duszy już oczyszczonej, czyli uwolnionej od trosk ziemskich związanych z innymi ludźmi i samym sobą, stanowią trzeci szczebel emanacyjnej drabiny prowadzącej duszę do szczęścia. Pozbawiona skazy roztropność nie ma już problemu z dylematem dotyczącym rozważania spraw Bożych czy ludzkich, lecz dla niej istnieją już tylko te pierwsze, w które nieustannie się wpatruje. Uwolnione od trosk umiarkowanie nie tłumi już przyziemnych pożądań, lecz całkowicie o nich zapomniało. Oczyszczone męstwo nie walczy już z afektami, lecz je zaniedbuje, osusza, żeby przestać pożądać czegokolwiek. Czysta sprawiedliwość czuwa nad nieustannym naśladowaniem Bożych rzeczy, zachowując z nimi nieustanny związek (s. 237, B VI 31).

³⁴⁶ Mamy tutaj do czynienia z kolejną istotną zmianą pomiędzy koncepcjami Plotyna a Bonawentury. Twórca *Ennead* cztery cnoty kardynalne przypisał jedynie do cnót obywatelskich, zaś autor *Hexaëmeronu* każdy z etapów emanacyjnego wzrostu duszy opisuje za pomocą owych czterech cnót.

Doktor Seraficki na końcu konferencji VI odwołuje się jeszcze do cnót wzorczych, będących niejako czwartym szczeblem drabiny emanacyjnej. Istnieją one w samym umyśle Bożym. „Roztropność jest samym Bożym umysłem; umiarkowanie jest tym, ku czemu umysł Boży zwraca się nieustannym zamiarem; męstwo jest tym, co zawsze jest tym samym i nigdy się nie zmienia; sprawiedliwość jest tym, co dzięki wiecznemu prawu nie odchyła się od kontynuowania swego dzieła” (s. 237, B VI 32a). Od tego wzoru pochodzą wszystkie inne cnoty. Cnoty wzorcze wpływają na cnoty kardynalne w każdym stanie: politycznym, oczyszczającym oraz w stanie już oczyszczonym. W związku z tym każde moralne działanie człowieka powinno być kierowane przez znajdujące się w Bogu idee wzorcze cnót³⁴⁷.

Bonawentura zaznacza, że na tym kończy się myśl Plotyna (s. 237, B VI 32a). Podsumowując zatem wyniki rozważań nad cnotą na poziomie kontemplacji sapiencjalnej dokonanej przez rozum wszczępiony z natury, należy stwierdzić, że cnoty kardynalne różnią się od innych tym, że stanowią ich fundament. Nie byłoby cnót obyczajowych, intelektualnych i społecznych, gdyby cnoty kardynalne nie były ich źródłem powstania. Następnie w przeciwieństwie do nich dopełniają się wzajemnie. Męstwo zarazem jest umiarkowane, rozropne i sprawiedliwe, natomiast – przykładowo – szczodrość nie jest jednocześnie wstydliva i wielkoduszna. Trzecia cecha charakterystyczna tej grupy cnót to moc do porządkowania ludzkiego życia. Cnoty z *Etyki nikomachejskiej* porządkują jedynie poszczególne obszary władzy afektywnej, co więcej – w przeciwieństwie do cnót kardynalnych – nie dopełniają się, co w efekcie doprowadzać może do sytuacji, gdy konkretna osoba cnotliwie radzi sobie z przywiązaniem do dóbr materialnych, lecz jednocześnie jest bezradna wobec lęku wynikającego z niebezpieczeństwa. Dwanaście złotych środków, podobnie jak pięć cnót dianoetycznych i cztery rodzaje cnót społecznych, nie posiada właściwości, mocą której mogłyby na wzór cnót kardynalnych wszechstronnie uporządkować ludzkie życie.

Z tych trzech powodów cnoty kardynalne są niezastępowalnym środkiem do osiągnięcia doskonałości. Bez nich cnoty odkrywane na poziomie rozważania naukowego są niewystarczające. O wielkiej szlachetności kardynalnych cnót świadczy ich podobieństwo do porządku występującego w świecie. Na potwierdzenie tego Doktor Seraficki wylicza cztery analogie zachodzące między uporządkowaną duszą i światem. Następnie przypisuje cnotom kardynalnym cechę emanacyjnego rozwoju, który duszę je posiadającą doprowadza do szczęścia przebywania z Bogiem, w którym

347 L. Veuthey, *Filozofia chrześcijańska św. Bonawentury*, s. 389.

znajdują się idee wzorcze wszystkich cnót. Cnoty kardynalne przeobrażają zatem człowieka na trzech etapach. Na każdym z nich mamy do czynienia z odmiennymi właściwościami cnót kardynalnych. Najpierw dusza posiada cnoty polityczne, które doskonala ją w obszarze życia społecznego. Przeobrażają się następnie w cnoty oczyszczające, czego symptomem jest izolowanie się człowieka od spraw politycznych w kierunku kontemplacji spraw Bożych. Na tym etapie cnoty zaprawiają duszę w wolności względem społeczeństwa i swojego ciała, przygotowując ją na spotkanie ze swoim Źródłem. Osiągnąwszy to, człowiek nabywa cnoty duszy już oczyszczonej, dzięki którym uzyskuje niezmacony wgląd w sprawy Boże. Na tym etapie cnotliwa osoba, rozumowo i afektywnie obcując z samymi ideami wzorczymi cnót, sama ostatecznie staje się wzorem doskonałości dla innych. Natomiast same idee wzorcze znajdujące się w Bożym umyśle stanowią niejako czwarty szczebel doskonałości moralnej przynależny jedynie samemu Stworzycielowi. To z niego wypływa światło wieczne o poczwórnej właściwości, które odciska w duszy, mocą każdej ze swych cech, cztery kardynalne cnoty.

Doktor Seraficki, głosząc powyższe poglądy na temat cnót kardynalnych, zajmuje odpowiednie stanowisko wobec różnych ich ujęć z przeszłości. Odkąd Platon dostrzegł, że cnota nie jest jedna, lecz przejawia się w czterech różnych postawach, filozofowie zajmujący się aretologią na różne sposoby próbowali ustalić ich wewnętrzną hierarchię. Założyciel Akademii nadał prym cnotie sprawiedliwości, która zarządzała roztropnością, męstwem i mądrością³⁴⁸. Podobnie uważali Ambroży, który jako pierwszy określił cztery podstawowe cnoty wyróżnione przez Platona jako „kardynalne”, oraz Augustyn. W przeciwieństwie do nich Bonawentura wprowadził równouprawnienie: każda z kardynalnych cnót jest równie ważna. Pogląd ten nie był nowy, gdyż jako pierwsi wystąpili z nim stoicy. Jak wiadomo, nauka o cnotach kardynalnych dotarła do średniowiecza właśnie za ich pośrednictwem. Potwierdzenie tego znajduje się w samym *Hexaëmeronie*, gdzie Bonawentura, opisując je, korzysta z definicji Cycerona, a nie Platona. Stoicy zatem na tyle skutecznie spopularyzowali naukę o tych cnotach, że wywarli swój wpływ także na poglądy

348 Skład cnót kardynalnych nie zawsze wyglądał tak samo. Platon za kardynalne uważał sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie i mądrość. Stoicy w miejscu mądrości mówili o roztropności. Epiktet wymienił ją na religijność. Klemens Aleksandryjski na pobożność. Następnie kolejni pisarze wymieniali już klasyczny stoicki podział i powszechnie do cnót kardynalnych zaliczano sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie i roztropność (Olejnik, *Cnota chrześcijańska...*, s. 59–60).

Doktora Serafickiego³⁴⁹. Recepcja nauki o cnotach kardynalnych w duchu stoickim, a nie platońskim, wpłynęła zapewne i na to, że Bonawentura inaczej niż Platon wyprowadził te cnoty: nie z korzenia antropologicznego, lecz ze źródła kosmologicznego. Cnoty kardynalne nie wynikają ze struktury duszy ludzkiej, lecz ze struktury świata.

Czasy Bonawentury to czasy wypierania stoickich poglądów moralnych przez arystotelizm. „*Etyka nikomachejska*, będąc najpełniejszym wykładem problematyki moralnej, pozbawiła w XIII wieku tego szczególnego znaczenia, jakie posiadały w epoce wcześniejszej *Listy moralne do Lukrecjusza Seneki*”³⁵⁰. Schrystianizowana stoicka aretologia spotyka się w umyśle chrześcijanina z poglądami Arystotelesa. Również w jego doktrynie możemy odnaleźć próbę hierarchizowania cnót. Stagiryta, opisując cnoty, przypisuje jednej z nich wyższą rangę. Otóż „wszystkie cnoty, zdaniem Arystotelesa, podporządkowane są cnocie roztropności”³⁵¹. Doktor Seraficki w nawiązaniu do tego zapewne poprawiłby go, wykazując, że cnoty obyczajowe podporządkowane są wszystkim czterem cnotom kardynalnym, a nie tylko jednej z nich. Niemniej Arystoteles nie korzystał z podziału dokonanego przez Bonawenturę na cnoty z poziomu rozważania naukowego i cnoty z poziomu kontemplacji sapiencjalnej. Dopiero w oparciu o to rozróżnienie można dojść do wniosku zaproponowanego przez Doktora Serafickiego, do którego zresztą doszli już wcześniej także stoicy na podstawie podziału na cnoty kardynalne i cnoty z nich wypływające³⁵². Niemniej, przyglądając się poglądom Bonawentury, można dostrzec, że również on faworyzuje jedną z cnót, którą – co

349 Wpływ stoickich poglądów na cnotę widać także w pismach samego św. Franciszka, którego osoba stanowi jedną z podstawowych inspiracji twórczości Doktora Serafickiego. Zwolennicy filozofii Portyku głosili, że kto posiada jedną cnotę, posiada wszystkie. Identyczny pogląd wyznawał Biedaczyna z Asyżu. W swojej modlitwie zatytułowanej *Pochwała cnót* wypowiada następujące idee: „kto jedną posiada, a innym nie uchybia, posiada wszystkie. I kto jednej uchybia, żadnej nie posiada i wszystkim uchybia” (św. Franciszek z Asyżu, *Pozdrowienie cnót*, s. 191). Bonawentura jednak nie do końca zgadzał się tutaj z założycielem Zakonu Braci Mniejszych. Odniosłby ten pogląd do cnót kardynalnych, niemniej według niego nie obowiązuje on na poziomie cnót obyczajowych.

350 J. Korolec, *Postawy, normy i poglądy etyczne*, s. 453.

351 J. Korolec, *Postawy, normy i poglądy etyczne*, s. 458.

352 Stoicy podporządkowywali poszczególnej cnocie kardynalnej odpowiednie cnoty. Doktor Seraficki wraz ze stoikami uznaje wyższość cnót kardynalnych nad innymi, jednak w odróżnieniu od nich uważa, że wspólnie wszystkie cztery cnoty kardynalne wpływają na każdą z innych cnót. Natomiast stoicy przyporządkowali zależność poszczególnych cnót od innej cnoty kardynalnej.

ciekawe – pominął przy omawianiu katalogu cnót moralnych³⁵³. Citarad Pospíšil jest zdania, że uczynił to nieprzypadkowo w celu podkreślenia jej wyjątkowej roli w życiu moralnym³⁵⁴. Dla Doktora Serafickiego ową arystotelesowską roztropnością, której podporządkowane są wszystkie inne cnoty, jest pokora³⁵⁵.

Bonawentura nie opisuje jej ani podczas prezentowania cnót poznawanych za pomocą rozumowania naukowego (w *Reportatio B*), ani tych poznawanych dzięki kontemplacji sapiencjalnej. Na temat cnoty pokory wypowiada się jednak w pierwszej konferencji. Ukazuje w niej pokorę jako umiejętność dokonywania właściwej oceny samego siebie. Z oceny tej wynika, że człowiek samodzielnie nie potrafi doprowadzić siebie do zbawienia, lecz dokonać może tego tylko Chrystus. Owa pochodząca z pokory samowiedza połączona z chrystocentrycznym rozwiązaniem problemu zbawienia stanowi moralny fundament wszystkich koncepcji: zarówno teoretycznych, jak i praktycznych umieszczonych w *Hexaëmeronie*. Doktor Seraficki stwierdza: „Jeśli ktoś wywyższa się nawet troszeczkę bardziej, niż powinien, jest zagrożeniem dla siebie samego” (s. 53, B I 24a). Z braku pokory biorą się zatem swawola i sprzeniewierzenie się naukom oraz ciemności moralne szlachetnych filozofów. Takie rozumienie tej cnoty pozwala następnie Bonawenturze na stwierdzenie, że pokora jest najbezpieczniejszym miejscem dla duszy (s. 53, A I 24a).

Protreptyczny opis tak fundamentalnej cnoty domaga się podania przykładu osoby doskonale ją zachowującej. Kimś takim oczywiście jest Chrystus na krzyżu. Bonawentura uważa, że w scenie ukrzyżowania najpełniej objawiła się pokora. Dopiero wpatrując się w krzyż, można odnaleźć

353 Pokory nie wymienia Bonawentura w *Reportatio B*, natomiast w *Reportatio A* wymieniona jest w katalogu dwunastu złotych środków Arystotelesa (zob. poprzedni paragraf). Nazywana także łagodnością, dotyczy działań i kształtuje człowieka wewnątrznie, uspokajając poruszenia umysłu.

354 C. V. Pospíšil, *Pokora*, [w:] *Słownik Bonawenturiański*, s. 876.

355 Jak mogliśmy zauważyć w drugim paragrafie rozdziału drugiego, pokora wraz z chrześcijaństwem zdobywała coraz ważniejsze miejsce w aretologicznej hierarchii. Wyraźnie wymieniana jest przez Ambrożego z Mediolanu, Grzegorz Wielki ukazuje ją jako pierwszą cnotę typowo chrześcijańską, zaś prawdziwe apogeum popularności zyskuje wraz z Bernardem z Clairvaux: nie jest już tylko, choć nową, to jednak jedną z wielu innych cnót (Ambroży), nie stanowi już zaledwie cnoty rozpoznawczej wyznawcy Chrystusa (Grzegorz), lecz w ujęciu opata z Jasnej Doliny rozumiana jest jako cnota najważniejsza. Doktor Seraficki rozczytany w pismach Bernarda przyjął jego doniosłe poglądy na pokorę i starał się w *Hexaëmeronie* ukażać jej znaczenie na tle dominujących do tej pory w aretologii czterech cnót kardynalnych oraz trzech teologalnych.

złoty środek każdej cnoty (s. 53, A I 24b). Poznanie pokory dokonuje się zatem w tajemnicy krzyża, która następnie staje się „strażniczką cnót” (s. 53, A I 24b), a dokładniej strażniczką złotych środków cnót obyczajowych. Bonawentura pragnie przekazać swoim słuchaczom, żeby rozumieli *Etykę nikomachejską* przez pryzmat tajemnicy krzyża, w której objawia się pokora. Arystotelesowska roztropność zanurzona w wodach chrztu staje się właśnie nią. Nie dziwią zatem wezwania Doktora Serafickiego typu: „staśmy się więc pokorni i maluczcy z Chrystusem” (s. 53, A I 23). Pokora jest kluczem do zrozumienia *Etyki nikomachejskiej* i zarazem *Etyka nikomachejska* jest drogą do niej. Bonawentura ukazał to, opisując, w jaki sposób sześć złotych środków prowadzi człowieka do stanu osoby duchowej, w którym podporządkowuje się ona prawdzie wiary. Wymagania arystotelesowskiej etyki przygotowują zatem zarazem do praktykowania cnoty pokory i cnoty wiary, które w koncepcji moralnej Doktora Serafickiego są mocno powiązane.

Bonawentura o wzajemnych relacjach między tymi cnotami wrywkowo wspomina w konferencji drugiej i dziewiątej. Z charakterystyczną dla siebie precyzją stwierdza, że „wiarę nabywa się poprzez pokorę” (s. 83, B II 19) oraz zaznacza, iż do kontemplacji Pisma Świętego „w sposób szczególny usposabia pokora, dzięki której człowiek poddaje intelekt pod jarzmo wiary” (s. 83, A II 17–19a). Z przytoczonych fragmentów wynika, że żadna z innych cnót nie bierze tak bezpośredniego udziału w akcie wiary. Jak zostało wspomniane już w pierwszym paragrafie tego rozdziału, cnota wiary polega na stałej dyspozycji do uległości względem Boga. Umiejętność uległości wymaga pokory, stąd tak mocne powiązanie wiary z pokorą. Według Doktora Serafickiego występuje także odwrotna zależność: nie tylko pokora wpływa na wiarę, ułatwiając ją, lecz również następnie wiara wpływa na pokorę i wszystkie pozostałe cnoty. W konferencji dziewiątej stwierdza, że skutkiem poznania podniesionego dzięki wierze jest umocnienie cnoty. Wiara nadaje zatem cnotie szczególnej mocy i dzięki temu „nie ma nic trudnego dla duszy posiadającej niewzruszoną wiarę” (s. 295, B IX 27b). Cnota umocniona przez wiarę utwierdza człowieka i czyni go gotowym, „by znosić wszystko ze względu na wiarę” (s. 295, B IX 27b).

Właściwa ocena samego siebie (pokora) otwiera możliwość do uległości Bogu (wiara). Świadomość swojego miejsca w hierarchii skutecznie powstrzymuje swawole i pokusy sprzeniewierzenia się zastanemu porządkowi. Największym zagrożeniem dla człowieka jest on sam, a dokładnie jego pycha – przeciwieństwo pokory. Doskonały przykład właściwej oceny samego siebie połączonej z uległością względem Boga znajduje się w przywołanej już scenie ukrzyżowania Chrystusa. Chrystus na krzyżu

dla Doktora Serafickiego jest niejako wcieloną ideą wzorczą pokory. Teoretyczne powiązanie pokory z wiarą w nauczaniu Bonawentury staje się dla niego miejscem, z którego pragnie wydobyć sam rdzeń franciszkanizmu. Opisując i interpretując życie św. Franciszka, akcentuje właśnie pokorę jako fundament duchowości Zakonu Braci Mniejszych³⁵⁶. W życiorysie poświęconym zakonodawcy stwierdza: „Pokora, strażniczka i ozdoba wszystkich cnót, napełniała obficie duszę Bożego męża [czyli św. Franciszka]. We własnym mniemaniu był tylko grzesznikiem, a naprawdę był zwierciadłem i blaskiem wszelkiej świętości. Na pokorze starał się budować siebie samego”³⁵⁷. Zatem całą hierarchicznie uporządkowaną drogę wzrostu moralnego po szczeblach kolejnych cnót można streścić w jednym zdaniu: „bądź pokorny”.

Na końcu konferencji VI poświęconej cnotom z poziomu kontemplacji sapiencjalnej, których to rozważania doprowadziły do powyższej analizy cnoty pokory, Bonawentura, nie wymieniając z imienia Arystotelesa, pozwala sobie kolejny raz na uszczypliwość względem wszystkich filozofów negujących idee wzorcze, przywołując fragment z *Listu do Rzymian*: „uważając się za mądrych, stali się głupimi” (Rz 1, 22). W tym aspekcie platonizm ukazuje swą wyższość nad arystotelizmem. Doktor Seraficki docenia szlachetnych filozofów za to, że doszli do tak zaawansowanego poznania cnót, nie posiadając światła wiary. Kończy następnie konferencję VI, wskazując, że w omówieniu cnót pozostało jedynie skierować wszystkie dotychczasowe rozważania ku promieniowi wiary, który może rozświetlić ciemności rozważań filozoficznych Arystotelesa i Plotyna. Pokonane zostaną wówczas niedoskonałości naturalnego poznania przejawiającego się w rozważaniach naukowych i kontemplacji sapiencjalnej. Według Bonawentury ten krok jest niezbędnym, ponieważ „dzięki wierze cnoty zostają poznane najbardziej doskonale oraz prowadzą do celu” (s. 237, A VI 32b).

3.3. Poznanie podniesione przez wiarę

Mogłoby się wydawać, że Plotyn i Cynceron, zakładając istnienie cnót wzorczych, z których wypływają cnoty kardynalne, byli na tyle oświeceni

356 C. V. Pospíšil, *Pokora*, [w:] *Słownik Bonawenturiański*, s. 875.

357 Bonawentura, *Życiorys większy św. Franciszka z Asyżu*, s. 262. Zauważmy, że cytowane dzieło „jest punktem kulminacyjnym całej serii pism Bonawentury, które dowodziły wzrostu samoświadomości Braci Mniejszych, broniły zakonu i miały stać się świadectwem dla przyszłych pokoleń” (J. Freyer, „*Legenda*” *Bonawentury...*, s. 343–344).

przez poznanie wszczępione z natury, że „mogli o własnych siłach osiąść szczęście” (s. 241, B VII 3a), że „oddzielili światło od ciemności” (s. 241, A VII 3a). Podobne oczekiwania można by wiązać nie tylko z moralistami czczącymi jednego Boga, ale również z filozofami przyrody zajmującymi się cnotami. Przecież „owi nadzwyczajni filozofowie stwierdzili, nawet w ten sposób oświeceni, jednakże bez wiary, że dzięki emanacji są w naszej świadomości cnoty kardynalne” (s. 241, B VII 4). Doktor Seraficki z podziwem spogląda na dokonania tych wszystkich pogańskich filozofów. Wyraża jednak ubolewanie, że niestety pomimo licznych sukcesów nie osiągnęli oni poznania cnoty w takim stopniu, aby zapewnić sobie i swoim uczniom szczęście, gdyż pozostawali dalej w ciemnościach, będąc pozbawieni światła wiary (s. 241, AB VII 3b). Czego zatem Plotyn i Cynceron nie dostrzegli w aretologii, pozostając w ciemnościach światła poznania wszczępionego z natury? Odpowiedź Bonawentury brzmi: nie dotarli „do prawdziwych i doskonałych aktów cnót, które są takie: kierować duszę ku ostatecznemu celowi, czynić prawym afekt duszy oraz uzdrawiać choroby duszy. Zatem w tych trzech aspektach filozofowie niedomagali” (s. 241, A VII 4).

Pierwszy akt cnot, który przeoczyli filozofowie, dostrzegł już św. Augustyn w dziele *O Trójcy Świętej*³⁵⁸. Bonawentura interpretuje, że Doktor Łaski, pisząc o pragnieniu nieśmiertelności wdrukowanym w sercu każdego człowieka, wskazuje tak naprawdę na właściwość, jaką powinna charakteryzować się doskonała cnota, która polega na tym, że kieruje duszę ku Bogu – jedynemu gwarantowi nieśmiertelności. Doktor Seraficki wsparty autorytetem Augustyna stwierdza, że cnota pozbawiona tego ukierunkowania nie jest nią w ogóle: „jeśli działania obecnego życia nie kierują się ku życiu wiecznemu, nie jest to prawdziwa cnota” (s. 243, A VII 5b). Możemy w tym miejscu zauważyć, że ton wywodu Doktora Serafickiego względem filozofii starożytnej w dotychczas przerobionej części

358 Doktor Łaski obszernie przez sporą część księgi trzynastej traktatu *O Trójcy Świętej* wykazuje konieczność nieśmiertelności dla osiągnięcia prawdziwego szczęścia (s. 387–410). Oto dwa z wymowniejszych fragmentów ilustrujących powiązanie nieśmiertelności ze szczęściem, które Doktor Seraficki przywołuje na potwierdzenie swojej tezy, że działania obecnego życia powinny kierować duszę ku życiu wiecznemu: „Szczęśliwie żyje ten, kto żyje tak, jak chce, i nie chce niczego złego. Otóż pragnienie nieśmiertelności nie może być niczym złym, jeśli tylko natura ludzka jest zdolna przyjąć ją od Boga. Jeśli zaś nie jest do niej zdolna, niedolna jest również i do szczęścia. Bo żeby żyć szczęśliwie, trzeba żyć. Na przykład umierający, który traci życie; jakżeż on będzie mógł żyć szczęśliwie?” (Augustyn, *O Trójcy Świętej*, s. 396 [1022]). „Wiara natomiast obiecuje, że cały człowiek, złożony z duszy i ciała, będzie nieśmiertelny, a przez to naprawdę szczęśliwy” (Augustyn, *O Trójcy Świętej*, s. 398 [1023]).

Hexaëmeronu był o wiele cieplejszy niż ten, który obrał obecnie pod wpływem polemicznej lektury *O Trójcy Świętej* Augustyna. Niemniej Biskup Hippony wypowiada się w jeszcze ostrzejszy sposób w drugim, przywołanym przez Bonawenturę dziele *Państwo Boże*, w którym już wprost mówi o konieczności odnoszenia cnót do Boga (s. 243, B VII 5b). „Bo jakimż to panem ciała i błędów może być umysł taki, co Boga prawdziwego nie zna i władzy Bożej podległy nie jest [...]? To też i cnoty posiadane przez [..], o ile nie odnosi je do Boga, same są raczej ułomnościami, niż cnotami”³⁵⁹. Choć Bonawentura nie przywołuje bezpośrednio tych słów, unaocznia krytyczne poglądy Doktora Łaski oraz odmienną postawę szacunku, jaką on sam darzył myślicieli pogańskich. W obliczu tego porównania zadziwia ogromna pobłażliwość Bonawentury wobec Arystotelesa, którego braki w aretologicznej nauce usprawiedliwia tym, że choć założył istnienie życia po śmierci, to „nie było jego zamiarem mówienie o nim, ponieważ wymaga to innego światła niż światło naturalne” (s. 241, A VII 2d) albo po prostu to „nie należało do jego rozważań” (s. 241, B VII 2c–d). Roger Bacon mógłby tylko pozazdrościć Arystotelesowi wyrozumiałości, z jaką traktował go Bonawentura. Zapewne Stagiryta zostałby skrytykowany tak samo jak angielski franciszkanin, gdyby w jego czasach istniało już chrześcijaństwo.

Powracając do omówienia pierwszego doskonałego aktu cnót, należy stwierdzić, że filozofowie, nie znając znaczenia wieczności, jakie udostępnia wiara, nie zakładali prawdziwego szczęścia w trwałym przebywaniu w zaświatach ani nie potrafili odkryć w sercu człowieka głębokiego pragnienia do przebywania ze swoim ciałem na całą wieczność. Opowiadali się przez to raczej za wędrówką dusz z ciała w ciało. Jedyne prawda wiary o zmartwychwstaniu ciał mogłaby ich obudzić z drzemki reinkarnacyjnej, niemniej rozum bez wiary nie może do niej dotrzeć. Dopiero wiara poprzez prawdę o zmartwychwstaniu pokazuje, że dusza nie musi wyrzucać w nieświadomość swojej najgłębszej tęsknoty za własnym ciałem i nie musi pocieszać się przebywaniem w ciałach zwierząt czy innych ludzi. Filozofowie – jak stwierdza Augustyn – „nie znali więc wiary, bez której cnoty nie mają wartości” (s. 245, B VII 6b)³⁶⁰. Bonawentura, wsparty argumentacją dostarczoną przez Doktora Łaski, ostatecznie stwierdza,

359 Augustyn, *Państwo Boże*, s. 796 (ks. 19, rozdz. 25). Bonawentura nie przywołuje tego cytatu, lecz jedynie go parafrazuje.

360 W polskim przekładzie wspomniany cytat brzmi następująco: „Tak więc wszystkie cnoty, dzięki którym żyje się roztropnie, mężnie, wstrzemięźliwie i sprawiedliwie, wszystkie one odnoszą się do wiary i bez niej nie mogłyby być prawdziwymi cnotami” (Augustyn, *O Trójcy Świętej*, s. 420 [1035]).

że „jeśli działania obecnego życia nie kierują się ku życiu wiecznemu, nie jest to prawdziwa cnota” (s. 243, A VII 5b).

Drugim prawdziwym aktem cnót jest porządkowanie i naprawianie uczuć duszy. Uczucia są cztery: lęk, ból, radość i zaufanie. Ich choroby, wypaczenia, niegodziwości polegają na tym, że lęk jest zuchwały, ból niesprawiedliwy, radość niestosowna, zaś zaufanie zarozumiałe. Cnoty, naprawiając te afekty, sprawiają, że lęk zaczyna być święty, ból sprawiedliwy, radość prawdziwa, a zaufanie pewne (s. 245, B VII 7a). „To natomiast nie może dokonać się dzięki cnotom ujętym tak, jak przekazali je filozofowie” (s. 245, A VII 7a). Cnoty na drodze naturalnej, same z siebie, nie zdołają naprawić uczuć. Dzieje się tak dlatego, że w celu uzdrowienia uczuć należy dodatkowo skorzystać z wiedzy dostarczanej przez wiarę. Dlatego dopiero uczucia odniesione do rzeczywistości życia wiecznego zostają uporządkowane, otwierając duszy i ciału drogę do niczym nieskrępowanego szczęścia (s. 245, AB VII 7b). Uzdrowienie uczuć jest warunkiem koniecznym do jego osiągnięcia (s. 245, B VII 8a)³⁶¹. „Filozofowie nie mogli więc stać się szczęśliwymi dzięki cnotom, które uważali za wystarczające, bez wiary” (s. 245, A VII 7b)³⁶².

Trzeci doskonały akt cnoty bezpośrednio związany jest z drugim. Nieuporządkowanie uczuciowe to zaledwie objaw czegoś poważniejszego – duchowej choroby. Ostatni zatem z doskonałych aktów cnoty polega na uzdrawianiu z niej duszy³⁶³. „A nikt nie zostaje uzdrowiony, jeśli nie pozna choroby i jej przyczyny, lekarza i lekarstwa” (s. 245, B VII 8a). Poznanie tych trzech rzeczy związane jest z wiarą, zatem oczywistym staje

361 Dodatkowo o niezastąpionej roli afektu w uprawianiu teologii i praktykowaniu wiary w koncepcji Bonawentury możemy przeczytać w: G. LaNave, *Bonawentura*, s. 220–221.

362 Poznanie wszczępione z natury na poważnie podjęło temat uzdrowienia sfery afektywnej człowieka pod koniec XIX w. wraz z pojawianiem się psychologii eksperymentalnej oraz psychoanalizy, z której – obok behavioryzmu – wyrosły różne szkoły psychoterapii.

363 Doktor Seraficki prezentuje tutaj stanowisko odmienne od stoickiego na temat stosunku do afektów. Jak wiemy z poprzedniego rozdziału, stoicy traktowali afekty jako przeciwne naturze poruszenia duszy, którym należy odebrać jakikolwiek wpływ na człowieka. Bonawentura stwierdza wręcz przeciwnie, że afektów nie powinno się pozbywać, lecz leczyć. Nie są one przeciwne naturze, lecz stanowią naturalną część duszy. Cnota nie polega zatem na pozbawieniu ich jakiegokolwiek oddziaływania, lecz najpierw na ich uleczeniu, a następnie korzystaniu z naturalnej pomocy, jakiej dostarczają dążącemu do doskonałości człowiekowi. Stoicy, nieposiadający Bożego Objawienia, nie mogli tego dostrzec.

się dla Bonawentury, że filozofowie nie znali tego aktu (s. 245, A VII 8). Następnie omawia poszczególne aspekty uzdrawiającej właściwości cnót.

W celu podjęcia skutecznego leczenia najpierw choroba musi zostać prawidłowo zdiagnozowana. Doktor Seraficki stwierdza zatem, że duchową chorobą człowieka jest znieprawienie „afektu” (s. 245, B VII 8b) lub – jak czytamy w kolejnym *reportatio* – „duszy” (s. 245, A VII 9a). Owo znieprawienie polega na słabości, niewiedzy, złości i pożądlivości, które zarażają każdą poszczególną władzę duszy (w tradycji chrześcijańskiej są to cztery skutki grzechu pierworodnego). „Władza intelektualna, władza miłowania i władza władczą są skażone aż do szpiku” (s. 245, B VII 8b) przez co znieprawieniu ulega cała dusza. Bonawentura mocno to podkreśla, gdyż wspomniani szlachetni filozofowie, choć byli świadomi tych chorób, nie poznali ich jednak całkowicie, przypisując owe cztery braki jedynie fantazji³⁶⁴. Nie dostrzegli ich obecności we władzach wewnętrznych. Uważali, że rozum, będąc sam w sobie wolny od słabości, ulega jedynie chorobliwej fantazji, która przez swoje nieuporządkowanie skłania go ku rzeczom zewnętrznym i niższym. Dla filozofów rozum jest nieskalany i sam z siebie potrafi poruszać się w sposób naturalny ku rzeczom wyższym. Diagnoza Doktora Serafickiego jest bezlitosna: dostrzegane nawet przez pogańskich myślicieli znieprawienie fantazji ma przerzuty na część intelektualną duszy. Złośliwy i morderczy rak znieprawienia opanował całą duszę aż do samego szpiku (s. 245, B VII 8b; A VII 9a).

Następnie jest rozpatrywana przyczyna duchowej choroby. Poczwórne znieprawienie przenikające całą duszę wynika z jej połączenia z ciałem. Dostrzec tego nie mogli filozofowie, ponieważ zakładali, że samo połączenie duszy z ciałem dokonuje się w sposób pozbawiony jakiegokolwiek moralnego niebezpieczeństwa. Jeżeli owemu połączeniu towarzyszyłoby niebezpieczeństwo zakażenia się duchową chorobą, wówczas – jak uważali – Bóg niszczyłby takie dzieła, a nie zachowywał ich w istnieniu.

³⁶⁴ W *reportatio B* znajduje się łagodniejsza ocena filozofów starożytnych (nie poznali dogłębnie chorób duszy), zaś w *reportatio A* mamy do czynienia z surowszą oceną, według której filozofowie wcale o tych chorobach nie wiedzieli. Możemy dostrzec, że właściwa Bonawenturze uprzejma i wyrozumiała postawa wobec myślicieli ze starożytnej Grecji ulega w tekście pewnemu zaostreniu od momentu przywołania poglądów św. Augustyna w punktach 5a i 5b konferencji VII w obu rękopisach. W omawianym fragmencie dostrzegamy, że w *reportatio B* przemawia sam Doktor Seraficki – wydobywający pozytywne aspekty z doktryn starożytnych filozofów, owe „ziarna prawdy”, zaś w *reportatio A* mamy do czynienia raczej z przypisaniem, przez autora notatek z wykładów, Bonawenturze postawy Doktora Łaski, który, zestawiając filozofię grecką z chrześcijaństwem, całkowicie ją dewaluuje.

Choroba władzy intelektualnej świadczyłaby wówczas o źle ustanowionej naturze. Po części filozofia ma tutaj rację, gdyż duchowa choroba ulokowana w miejscu połączenia duszy z ciałem co prawda bierze swój początek w momencie naturalnego ich połączenia, lecz przyczyna choroby nie leży w owym naturalnym połączeniu, lecz w winie pierworodnej. Człowiek jest chory duchowo nie dlatego, że dusza połączyła się z ciałem, lecz dlatego, że w momencie połączenia zaciąga grzech pierworodny. Niezrozumienie filozofów wynika z faktu, że „nie wierzyli w prawdę o Adamie i o jakimkolwiek raj” (s. 247, A VII 9b), ponieważ „tego, że Adam spożył z drzewa zakazanego, nie można poznać rozumem inaczej, niż ze słuchania, i dlatego konieczna jest wiara” (s. 247, B VII 9a–b). Filozofowie, poznając prawdę o łączeniu się duszy z ciałem, nie poznali zarazem prawdy o przyczynie duchowej choroby. Bonawentura wskazuje na ich winę poprzez przytoczenie opinii Augustyna o tym, że „wybitnie filozofowie pogańscy”, nie wierząc najpierw prorokom (że ma przyjść Chrystus), następnie apostołom (że już przyszedł), zatrzymali posiadaną przez siebie prawdę w nieprawości (s. 247, B VII 9c)³⁶⁵.

Poznawszy chorobę i jej przyczynę, pozostały do omówienia jeszcze lekarz oraz proponowane przez niego lekarstwo. „Powszechna choroba zaistniała na skutek zbrodni obrazy majestatu” (s. 247, A VII 10a). Grzech pierworodny, roznoszący poczwórne znieprawienie na każde nowe pokolenie ludzkości, swój początek bierze z nieposłuszeństwa wobec nakazu Boga. Właśnie stąd bierze się owa „obraza majestatu”. Dlatego Bonawentura uzdrowienie nierozzerwalnie wiąże – zgodnie z całą wielowiekową tradycją teologiczną – z aktem zadośćuczynienia Bogu doznanej zniewagi

365 Zacytowany przez Doktora Serafickiego fragment brzmi: „Owi wybitni filozofowie pogańscy, którzy mogli dostrzec „niewidzialne przymioty Boga poprzez te rzeczy, które stały się zrozumiałe” (Rz 1, 20). Jednak ponieważ filozofowali bez Pośrednika, to znaczy bez Chrystusa-Człowieka – bo nie uwierzyli prorokom, że ma On przyjść, ani apostołom, że już przyszedł – zatrzymali prawdę w nieprawości” (s. 247, B VII 9c). Natomiast w przekładzie polskim traktatu Doktora Łaski brzmienie owego cytatu wygląda następująco: „Niektórzy filozofowie pogańscy — biorąc za punkt wyjścia rzeczywistości stworzone — doszli do kontemplacji niewidzialnych doskonałości Boga. Ale ponieważ filozofowali bez Pośrednika, to jest bez Człowieka-Chrystusa, i nie uwierzyli w Niego, nie idąc ani za zapowiedzią proroków, ani za świadectwem Apostołów, przeto posiadali swoją prawdę w nieprawości, jak mówi św. Paweł”, Augustyn, *O Trójcy Świętej*, s. 417 (1034). Przede wszystkim można zauważyć tutaj różnicę w określeniu filozofów. W wersji Bonawenturowej mamy „wybitnych filozofów pogańskich”, zaś we współczesnym wydaniu „niektórych filozofów pogańskich”. Zastanawiające jest, czy ów dodany przymiotnik oznacza ironię czy rzeczywistą pochwałę.

(s. 247, B VII 10a). Takiego uzdrawiającego zadośćuczynienia może dokonać jedynie ktoś, kto nie byłby skażony słabością, niewiedzą, złością i pożądlivością. Niemniej każdy człowiek, przychodząc na świat, otrzymuje od najstarszego przodka, czyli Adama, znamię grzechu pierworodnego. Dokonać uzdrowienia może zatem tylko ten człowiek, który rodząc się, nie zachoruje automatycznie na duchową chorobę. Człowiek sam z siebie jednak nie posiada żadnych możliwości ominięcia czyhającego na jego naturę znieprawienia, dlatego dopiero sam Bóg, mając nad tym władzę, względem samego siebie mógł spełnić owo wymaganie, przychodząc na świat w ludzkiej postaci. Syn Boży, wcielając się, „nie urodził się pod prawem natury, lecz z Dziewicy” (s. 247, B VII 10a), co świadczy o jego duchowym zdrowiu. Takie warunki musi spełniać lekarz i takim Lekarzem, już wielką literą, był właśnie Chrystus³⁶⁶. Zadośćuczynienie Boga-Człowieka uzdrawia ludzkość i jednocześnie ją odnawia: „któż zatem mógł uzdrowić, jeśli nie ten, kto mógł również odnowić?” (s. 247, A VII 10a)³⁶⁷. Jezus Chrystus wykazuje, że „jest prawdziwym lekarzem poprzez przykłady cnót przeciw słabości, poprzez dowody prawd przeciw niewiedzy, poprzez bodźce miłości przeciw złości, poprzez remedia zbawienia w sakramentach przeciw pożądlivości” (s. 247, A VII 10b). „Ten Lekarz leczy wszystkich” (s. 247, B VII 10b). Filozofowie zatem nie poznali tego Lekarza, mogli Go jednak poznać Żydzi, gdyż nauka o chorobie i jej przyczynie znajduje się już w Starym Testamencie. Niemniej zatrzymali się na etapie przed-Chrystusowym, nadal upatrując lekarza i lekarstwa w pokropieniu krwią kozłów i cielców (s. 247, A VII 10b).

Znając Lekarza, poznajmy lekarstwo: „jest nim łaska Ducha Świętego dana poprzez sakramenty” (s. 249, A VII 11). Owo lekarstwo podawane jest do ludzkich serc za pośrednictwem miłości rozlewanej w nich przez

366 Jak wspomnieliśmy w paragrafie drugim drugiego rozdziału, lekarzem chorób moralnych nazwał Chrystusa już Klemens Aleksandryjski. Klemens, powołując się na Demokryta, zdrowie ciała przypisuje medycynie, zaś zdrowie duszy mądrości. Chrystus, pochodzący od Ojca Logos, będący Mądrością, leczy niedomagania ludzkiej duszy – por. Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, s. 22 (I, II, 6). Tutaj Doktor Seraficki prezentuje pogłębioną wersję tego porównania.

367 Idea ta w historii myśli chrześcijańskiej, choć znajdująca się mniej lub bardziej wyraźnie już w *Piśmie Świętym*, została wyraźnie uświadomiona i wyartykułowana dopiero w Anzelmowym dziele *Cur Deus homo*, gdzie ojciec scholastyki powodowany celem racjonalnego wykazania konieczności wcielenia Syna Bożego, stara się odpowiedzieć na tytułowe pytanie poprzez wykazanie, w jaki sposób jedynie Bóg-człowiek może przywrócić człowiekowi stan sprawiedliwości (por. J. Kempa, *Metafizyczne podstawy Cur Deus Homo*).

Ducha Świętego³⁶⁸. Tabletką miłości implikowana w sakramentach uobecniających dzieło zbawcze Lekarza, czyli jego śmierć i zmartwychwstanie, skutecznie uzdrawia ludzką naturę z duchowej choroby. Po zaprezentowaniu owego lekarstwa zaczyna się krytyka filozofii starożytnej dokonana w duchu augustiańskim, czyli w duchu ją dewaluującym. W odniesieniu do uzdrawiającej miłości Ducha Świętego słuchacz konferencji Doktora Serafickiego zanotował: „z pewnością ta miłość nie została rozlana w ten sposób w tajnikach serc Platona, Arystotelesa i innych filozofów” (s. 249, A VII 11), ponieważ „do tego Lekarza i do tej łaski filozofia nie może dotrzeć” (s. 249, B VII 11). Nie może dotrzeć zaś z tego powodu, że filozofom brakuje wiary (s. 249, B VII 12a). Nie posiadają zatem powodów do chlubienia się znajomością cnót kardynalnych, gdyż poznali je zaledwie częściowo, przez co ich aretologia ani nie uzdrawia, ani nie naprawia, ani nie ukierunkowuje do właściwego celu władzy afektywnej człowieka. Doktor Seraficki porównuje filozofów do strusi, stwierdzając, że co prawda sprawnie biegają, zajmując się ziemskimi tematami, jednak ich pióra nie pozwalają im wznieść się wyżej na poziom poznania wspartego przez wiarę (s. 249, A VII 12a).

Filozofowie-strusie, nie posiadając światła wiary, popełnili trzy zasadnicze błędy w swoich teoriach etycznych. Nie posiadając wiedzy o ostatecznym celu, błędnie założyli prawdę o wędrówce dusz, teoria o krążeniu szczęścia jest zatem w opinii Doktora Serafickiego fałszywa. Po drugie, nie posiadając światła wiary, błędnie wykazywali wystarczalność obecnych zasług. Po trzecie, nie zdiagnozowali trafnie zakresu duchowej choroby, uważając, że nie dotyczy władz wewnętrznych, w tym przede wszystkim rozumu, zatem ich pogląd o nienaruszalności władz duszy również okazuje się nieprawdziwy (s. 249, AB VII 12b). W zestawieniu z ich błędnymi koncepcjami doktryna Bonawentury ukazuje, że dopiero „wiera uzdrawia, naprawia i wprowadza porządek” (s. 249, B VII 13a), dopiero ona poprawnie oddzieliła światło od ciemności. Dzięki niej w końcu myśliciele znajdują się w prawdziwym świetle (s. 249, B VII 13b).

Doktor Seraficki relacjonuje następnie, jak w niektórych współczesnych mu środowiskach została przyjęta głoszona przez niego aretologia. „Niektórym z nich wydaje się, że my, kierowani promieniem wiary w naszym rozprawianiu o prawdzie cnót, odchodzimy od zmysłów” (s. 249, A VII 13b). Zarzut ten wydaje się oparty o błędną – z punktu widzenia Bonawentury – prawdę o znieprawieniu dotyczącym jedynie władzy fantazji. Właśnie o to oponenci franciszkańskiego kardynała zdają się go oskarżać: uległ znieprawiającej mocy zmysłów oddziałujących na fantazje, tworząc swoją

368 Na związek cnoty z Duchem Świętym zwrócił uwagę już Grzegorz Wielki.

schrytianizowaną aretologię. Doktor Seraficki, zapewne ugodzony taką opinią, określa argumentację swoich oponentów – odplacając pięknym za nadobne – sennym marzeniem czcicieli bożków (s. 249, A VII 13b), uważając, że przyjmują oni „fałsze za prawdy” (s. 249, B VII 13b).

Ostatnimi dwoma akcentami bonawenturiańskiej nauki o cnotach jest powiązanie ich z trzema cnotami teologalnymi oraz ukazanie, w jaki sposób prym w jego etycznej koncepcji wiedzy cnota Bożej miłości. Doktor Seraficki wiąże ze sobą cnoty kardynalne z teologalnymi na cztery różne sposoby, zanim jednak tego dokona, to dla klarowności wyводу dotyczącego pierwszeństwa cnoty miłości, stwierdza, że sama wiara nie może wystarczyć do osiągnięcia doskonałości moralnej, ponieważ „nasze cnoty są prawdziwe, gdy nasze uczucia zostają uzdrowione dzięki wierze, nadziei i miłości” (s. 249, A VII 13b). Na temat cnot kardynalnych stwierdzi podobnie, że są „zapoczątkowane przez wiarę, podniesione przez nadzieję i dopełnione przez miłość” (s. 251, B VII 15b). Wobec tego do wiary, która pozwala właściwie rozeznąć kondycję moralną człowieka poprzez udoskonalenie poznania wszczepionego z natury dotyczącego prawdy obyczajów, dołączyć powinna nadzieja wraz z miłością (s. 249, A VII 13b). W dalszej części swoich rozważań Bonawentura skupia uwagę jedynie na cnotcie miłości i jej relacji pomiędzy miłością ludzką a miłością Boga. Pomijając osobną analizę cnoty nadziei, zaznacza jedynie, że „wiara wprowadza nadzieję, a nadzieja miłość” (s. 251, s. B VII 14a)³⁶⁹.

Powołując się na *Państwo Boże*³⁷⁰ św. Augustyna, Bonawentura rozumie miłość jako korzeń wszelkich „upodobań” (s. 251, B VII 14a) lub „uczuć” (s. 251, A VII 14b)³⁷¹. Miłość w człowieku jest zatem czymś, co rozporządza afektami. Kondycja ludzkiej miłości przedstawiona jest dalej następująco: „ulega łatwo skłonności ku dobru terazniejszemu i dlatego

369 Obszerną analizę cnoty nadziei Bonawentura dokonał w *Komentarzu do „Sentencji” Piotra Lombarda w XXVI dystynkcji księgi III*. Obecnie brakuję kompleksowych badań nad tym zagadnieniem (A. Pompei, *Nadzieja*, [w:] *Słownik Bonawenturiański*, s. 617).

370 Możemy domniemywać, że Doktor Seraficki powołuje się na niniejszy fragment, gdzie cztery podstawowe afekty zostają odniesione do miłości: „Miłość wzdychająca do posiadania przedmiotu [...] miłości jest pożądaniem; posiadająca już i ciesząca się tym przedmiotem jest radością; unikająca tego, co jest jej przeciwne, jest bojaźnią; a odczuwająca (przykro), gdy już to przeciwne na nią przypadło – jest smutkiem” (Augustyn, *Państwo Boże*, s. 516 [ks. 14, rozdz. VII]).

371 W obu łacińskich wersjach na określenie, czego korzeniem jest miłość, użyte jest słowo „affectus” (B) „affectionum” (A). Jak zauważa Schlosser: „akt *affectus* może być opisany jako ‘kochać’ w sensie ogólnym i jest to podstawowe i główne znaczenie *affectio*, od którego pochodzą wszystkie inne” (M. Schlosser, *Uczucie*, [w:] *Słownik Bonawenturiański*, s. 1294).

jest ona podejrzana i chorowita, i nie jest zdolna do przyjęcia cnót” (s. 251, A VII 14b). Warunkiem naprawienia czterech podstawowych afektów jest zatem najpierw uleczenie samej ludzkiej miłości, ponieważ to ona znieprawia lub porządkuje ból, smutek, radość i zaufanie: „te cztery uczucia nie zostaną naprawione, jeśli wcześniej nie zostanie naprawiona miłość” (s. 251, A VII 14b). Natomiast miłość człowieka zostaje naprawiona jedynie dzięki miłości Bożej, która jest „czysta w odniesieniu do umiarkowania, troskliwa w odniesieniu do roztropności, wierna w odniesieniu do sprawiedliwości i nieustająca w odniesieniu do męstwa (s. 251, B VII 14b). *Caritas*, rodząc i porządkując (s. 251, A VII 15a) cnoty kardynalne, które jak wiemy z poprzednich rozważań stanowią fundament innych *aretai*, staje się „celem i formą wszystkich cnót” (s. 251, AB VII 14b). Doktor Seraficki oddaje całą tę naukę w jednej maksymie, stwierdzając, że „jedynie cnota miłości leczy afekt” (s. 251, B VII 14a).

„Cnoty kardynalne są bezkształtne i nagie u filozofów” (s. 251, B VII 15a), zaś cnoty zaprezentowane przez Bonawenturę w *Hexaëmeronie* przyrodziane są w złoto miłości. I jak cnoty filozofów były przedstawiane przez rzeczy naturalne: cztery strony świata czy własności żywiołów, tak cnoty uporządkowane przez wiarę, nadzieję i miłość mogą być przedstawiane przez rzeczy mistyczne (s. 251–253, A VII 15c). Właśnie w taki sposób ukazane są w Piśmie Świętym. W odniesieniu do wiary, w której cnoty kardynalne zostają zapoczątkowane, to wyobrażają je cztery rajskie rzeki (Rdz 2, 10–14). Aspekt podniesienia ich przez nadzieję ukazany jest przez cztery ozdoby Namiotu Spotkania (Wj 26, 1–37). Natomiast dopełnienie ich przez miłość przedstawione jest przez cztery ściany miasta ukazane w Księdze Apokalipsy (Ap 21, 13–16) (s. 253, AB VII 16–17c). Dalej, po dodaniu do czterech cnót kardynalnych trzech cnót teologalnych, mamy do czynienia z siódmką cnót (dodawanie symbolizuje tutaj zawieranie się każdej cnoty teologalnej w każdej cnotie kardynalnej). Przedstawiają je mistycznie następujące rzeczy: siedem gwiazd (Hi 38, 31), siedem kobiet (Iz 4, 1) i siedem chlebów ewangelicznych (J 6, 51) (s. 255, AB VII 18a–20). Dodatkowo Doktor Seraficki mnoży cnoty kardynalne z teologalnymi i w wyniku powstaje ich dwanaście (mnożenie symbolizuje tutaj zawieranie się każdej cnoty kardynalnej w każdej cnotie teologalnej). Mistycznie ukazane są przez dwanaście: źródeł (Rdz 15, 27), drogocennych kamieni na szacie arcykapłana (Wj 28, 17–20), bram miasta (Ap 21, 13) (s. 255–257, AB VII 21a–21d).

Ostatnie mistyczno-matematyczne połączenie dotyczy podwojenia wcześniej pomnożonych przez siebie cnót kardynalnych z cnotami teologalnymi, co w wyniku daje dwadzieścia cztery cnoty. Doktor Seraficki dokonuje potrójnego podwojenia wyobrażonego przez liczbę dwudziestu

czterech: godzin, starców i skrzydeł. Pierwsze podwojenie sprawia, że dusza jest troskliwa w pomyślności i w przeciwnościach (Joz 10, 12–15). Na każde z nich przypada po pół dnia, co daje całą dobę składającą się z dwudziestu czterech godzin. Drugie podwojenie dwunastki cnót następuje poprzez władzę czynną i kontemplatywną, co mistycznie wyobraża zgromadzenie dwudziestu czterech starców (Ap 4, 4; 5, 8). Dzięki temu dusza osiąga dojrzałość i pełnię wieku zarówno w życiu czynnym i kontemplatywnym. Trzecie podwojenie dokonuje się dzięki podziałowi władzy kontemplatywnej na praktyczną i spekulatywną, co wyobrażają dwadzieścia cztery skrzydła czterech istot żywych (Ap 4, 8). Wskutek niego dusza staje się zdolna do uniesień mistycznych zarówno w poznawaniu i w doświadczaniu uczuciowym (s. 257–259, AB VII 22a–22e).

Poznanie podniesione dzięki wierze nie tylko bezlitośnie obnaża niedoskonałości pogańskich cnót, ukazując ich nagość, lecz jednocześnie, nie dewaluując ich, przyodziewa je w szaty cnót teologalnych. Doktor Seraficki zatem wbrew tendencji przejawianej przez Augustyna nie przekreśla wartości cnót filozofów starożytnych. Cnoty pozbawione wiary nie tracą wszelkiego sensu, lecz jedynie niedomagają w trzech aspektach. Owe trzy braki nie przysłaniają Bonawenturze tego, co w cnotach niewytworzonych przez chrześcijaństwo jest mimo wszystko wartościowe. Filozofowie po pierwsze nie potrafili dostrzec, że prawdziwa cnota powinna ukierunkować duszę do Boga – jedyne dawcę trwałego szczęścia w niebie. Po drugie, ich cnoty były bezradne wobec chorób toczących władzę afektywną. Po trzecie, nie zdiagnozowali trafnie stanu, w jakim znajduje się dusza. Stąd odkryte przez niektórych z nich cnoty kardynalne nie były w stanie skutecznie doprowadzić ich do szczęścia. Doktor Seraficki ukazuje, że dopiero powiązanie tych cnót z cnotami teologalnymi stanowi rozwiązanie moralnej niemocy. Wskutek wzajemnego przenikania się każdej cnoty kardynalnej z każdą cnotą teologalną pokonane zostają niedoskonałości starożytnej etyki, dzięki czemu człowiek osiąga moralną doskonałość, która jest trwała; przejawia się zarówno w życiu czynnym i biernym, jak i doprowadza do możliwości przekroczenia siebie zarówno na poziomie poznawczym, jak i afektywnym. Ostatnie słowo należy tutaj do cnoty miłości, która jako jedyna jest w stanie doprowadzić do definitywnego uzdrowienia sfery uczuciowej człowieka.

Doktor Seraficki w odniesieniu do cnót teologalnych, podobnie jak w opiniach dotyczących cnót kardynalnych, korzysta obficie ze ścieżek wyrobionych przez poprzedników. Niemniej z oczywistych względów, zajmując się cnotami teologalnymi, korzysta jedynie z tradycji chrześcijańskiej. Podstawowym źródłem inspiracji dla każdego wierzącego myśliciela

zajmującego się aretologią jest fragment z *Pierwszego listu do Koryntian* zwany „Hymnem o miłości” (1 Kor 13, 1–13). To w nim znajdują się dwa podstawowe założenia, które zdominują kościelną naukę o moralności: podstawowe znaczenie wiary, nadziei i miłości oraz prym tej ostatniej. Doktryny teologiczno-filozoficzne Justyna Męczennika, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesesa i w końcu Augustyna z Hippony oraz Grzegorza Wielkiego doprowadziły do ukształtowania się nauki o cnotach teologicznych, w których najważniejszą rolę pełni cnota miłości. Bonawentura przedstawia kolejny głos w tej dyskusji, potwierdzając przyjęte przez tradycję podstawowe założenia, że człowiek jest pociągnięty przez miłość, będącą cnotą teologiczną przenikającą wszystkie inne cnoty³⁷².

Rozważania analizujące cnotę na poziomie poznania podniesionego przez wiarę zostaną zakończone zwróceniem uwagi na pozostałą treść *Hexaëmeronu*. Bonawentura w pozostałych konferencjach dotyczących poznania pouczonego przez Pismo oraz poznania zawieszonoego dzięki kontemplacji zaledwie w kilku miejscach wspomina o cnotie. W kontekście pierwszego z wymienionych rodzajów poznania stwierdza, że Pismo Święte jest „pełne przykładów cnót” (s. 463, A XVII 9–11b). Człowiekowi duchowemu nie wystarczy znajomość wewnętrznych reguł kierowniczych, za którymi podążając, przekształca swoje działanie w cnotę, lecz potrzebuje dodatkowo szczegółowych przykładów, które znaleźć może właśnie w natchnionej księdze chrześcijan (s. 463, B XVII 9b). Zauważa, że wzory podstawowych cnót, potrzebnych wierzącemu do duchowego wzrostu, znajdują się u patriarchów. Opisane postawy moralne pierwszych wielkich postaci Starego Testamentu (Abraham, Mojżesz i inni) stanowią niejako korzeń „wszystkich spraw, które powiedziano w Piśmie” (s. 375, B XIV 5c). W innym miejscu zaznaczy jednak, że „najwyższy wzór cnót jest w Chrystusie” (s. 483, B XVIII 9c). Natomiast nauczając o kontemplacji, jako o jednym ze sposobów poznania, przypomni jedynie ustaloną już przez poprzedników zależność kontemplacji od cnoty (na co zwrócił już uwagę pod koniec konferencji V). Człowiek kontemplatywny, według Bonawentury, powinien znać porządek hierarchiczny cnót (opisany przez niego szczegółowo w poprzednich konferencjach) i następnie uczynić wszystko, żeby znaleźć się na samym jego szczycie (s. 541, B XX 23c). Kontemplatyk powinien być „byстрыm w ćwiczeniu cnót, aby jak najuważniej oczekiwał na te promienie niebiańskie wysłane z góry” (s. 541, A XX 24a).

³⁷² Niemniej nie jest to jedyna średniowieczna koncepcja opisująca złożony charakter życia moralnego. O stanowiskach Bonawentury i względem niego konkurencyjnych możemy przeczytać w: J. Korolec, *Średniowieczne spory...*, s. 300.

Zakończenie

Koncepcja cnoty Bonawentury została przedstawiona, uwzględniając kontekst sytuacyjny XIII wieku, sposób filozofowania Doktora Serafickiego i specyfikę dzieła, w którym została ona opisana (rozdział pierwszy). Bonawentura, łącząc tradycję pogańską z chrześcijańską (rozdział drugi), przedstawił syntetyczny protreptyczny wykład na temat *areté* (rozdział trzeci). W zakończeniu pozostało zebrać przeprowadzone powyżej analizy oraz jednocześnie dokonać oceny zaprezentowanej przez Doktora Serafickiego teorii.

Bonawentura, przygotowując się do wygłoszenia konferencji na Uniwersytecie Paryskim w 1273 roku, odpowiadał na potrzeby czasów, w których przyszło mu żyć, czyli szczególnie na potrzebę zaktualizowania syntezy teologicznej Augustyna. Czy udało się mu ją odnowić? Odpowiedź jest twierdząca. Świadectwem powodzenia jest przedstawiona w pierwszym paragrafie rozdziału trzeciego linia graniczna przechodząca pomiędzy poznaniem rozumu a poznaniem rozumu wzbogaconego przez wiarę. Dla trzynastowiecznego stanu wiedzy epistemologicznej było to przedsięwzięcie satysfakcjonujące. Skoro synteza pomiędzy wiedzą pogańską i wiedzą chrześcijańską została ocalona, Bonawentura mógł w oparciu o nią przedstawić koncepcję cnoty, łączącą w sobie dokonania filozofów poznających fenomen cnoty tylko za pośrednictwem rozumu wszczepionego z natury oraz teorie etyczne myślicieli opracowujących ten temat za pomocą poznania podniesionego przez wiarę. Jego praca polegała najpierw niejako na wczuciu się w filozofów pogańskich i sformułowaniu ich doktryn z wysokości poznania podniesionego przez wiarę, a następnie na implikowaniu powstałych w ten sposób koncepcji w chrześcijańską tradycję nauki o cnotach. W *Hexaëmeronie* umieścił efekt tego intelektualnego wysiłku i przedstawił go nie tylko w postaci merytorycznego wykładu zadowalającego rozum teoretyczny, lecz również i przede wszystkim w formie protreptycznej, przeznaczonej dla rozumu praktycznego.

Justyn Męczennik odkrył, że Nowy Testament nie jest jedynie własnością wierzących wywodzących się z judaizmu. Jest również odpowiedzią na pytania stawiane przez filozofię grecką. Bonawentura stawia tezę, że skoro Nowy Testament jest dopełnieniem myśli Platona, Zenona i Plotyna, to dlaczego nie może nim być także dla koncepcji Arystotelesa. Podobnie jak nauczanie Jezusa z Nazaretu było zwieńczeniem wszystkich różnych wobec siebie ksiąg Starego Testamentu, jest nim również dla ksiąg Plotyna, Zenona i Arystotelesa. Synteza Bonawentury stara się pogodzić różnice pomiędzy tymi autorami tak, aby wszystkie znajdujące się w ich doktrynach *spermata tou logou* wyrosły w glebie chrześcijaństwa na harmonijnie ułożony ogród. Praca Bonawentury polegała na takiej modyfikacji filozoficznych doktryn starożytności w świetle Objawienia, aby wzajemne powiązania pomiędzy nimi nie przybierały postaci relacji roślina–chwast, lecz roślina–roślina, gdzie wzajemnie obok siebie rozwijając się, tworzą zhierarchizowaną całość. Podstawowym wyzwaniem, które towarzyszyło temu przedsięwzięciu, było zespolenie tradycji platońsko-stoicko-plotyńskiej z tradycją arystotelesowską, którą dodatkowo należało najpierw schrystianizować, gdyż pierwsza z wymienionych tradycji uległa temu procederowi dzięki działalności intelektualnej chrześcijańskich myślicieli od Justyna do Bernarda. Koncepcja cnoty przedstawiona w *Hexaëmeronie* jest owocem tej pracy. Ukazuje syntetyczne połączenie wszystkich tradycji starożytnych z doktryną chrześcijańską, liczącą wtedy już ponad tysiąc dwieście lat.

Pozostaje jeszcze odpowiedzieć na pytanie, czy zaprezentowana przez Doktora Serafickiego synteza jest na tyle wyczerpująca, że nie nosi znamion płytkiego eklektyzmu. Eklektyzm jest rozumiany tutaj jako oparta na ustalonym wcześniej kryterium wyboru próba połączenia różnych, nawet sprzecznych względem siebie, teorii w jedną nową całość. Eklektyczne próby są różnej jakości. Istnieją lepsi i gorsi eklektycy. Natomiast za przeciwieństwo eklektyzmu możemy uznać synkretyzm. Rozumiemy go w tej pracy jako zestawienie w jednej teorii sprzecznych względem siebie koncepcji bez wcześniejszej ich modyfikacji. Eklektyzm różne teorie spaja w jedną całość, zaś synkretyzm, w sposób nie do końca przemyślany, miesza ze sobą odmienne koncepcje. Różnicę pomiędzy nimi precyzyjnie wyraził Michał Węclawski: „Synkretyzm nie łączy, lecz miesza – eklektyzm łączy w skutek wyboru. W procesie tym synkretyk nie dodaje nic do prostej sumy treści – eklektyk tworzy nową całość”³⁷³.

Kryterium selekcji wybranym przez Doktora Serafickiego było Objawienie znajdujące się w Piśmie Świętym i przekazane mu przez Tradycję

373 M. Węclawski, *Eklektyzm jako postawa filozoficzna*, s. 140.

Kościoła Rzymskiego. Na jego podstawie zebrał w jedną całość ustalenia starożytnych filozofów na temat cnoty, zarówno te, które stały się niezuważalnym i przez to nieusuwalnym dziedzictwem średniowiecza (przykładowo Sokratesa powiązanie nauki o duszy z nauką o cnocie, następnie wynikającą z jego definicji człowieka, że jest nim jego dusza, doniosłą pozycję ludzkiej *psyché* w etyce oraz uzasadniony racjonalnie pogląd mówiący, że cnota stanowi spełnienie dążeń człowieka do doskonałości – Bonawentura nie dostrzega ich i wciąga w swoją doktrynę), jak i te, które w świadomy sposób zaczerpnął z doktryn innych, wcześniejszych myślicieli (przykładowo sokratejskie powiązanie cnoty z poznaniem, że od jej jakości, czyli stopnia rozwoju cnoty w podmiocie poznającym, zależy jakość poznania, czyli jego zasięg). Tworząc swoją syntezę na temat cnoty, korzystał również z wypracowanych przez chrześcijańskich myślicieli dotychczasowych prób pogodzenia obu tradycji.

Eklektyzm od synkretyzmu można także odróżnić za pomocą następującej metafory. Wyobraźmy sobie osobę wracającą do domu z zakupów dokonanych w sklepie spożywczym. Nabyte artykuły żywnościowe można następnie albo ustawić obok siebie na stole (synkretyzm), albo przygotować z nich określoną potrawę (eklektyzm). Przygotowane danie, nadal składające się z tych samych części, które wcześniej znajdowały się w dowolnie ułożony sposób na stole, zyskuje nowy, niespotykany w żadnym ze składników, smak. I jak istnieją lepsi lub gorsi kucharze, tak samo istnieją lepsi lub gorsi eklektycy (najgorsi z nich w zasadzie stają się synkretykami). Bonawentura należy do eklektyków z górnej półki, a przygotowane przez niego w *Hexaëmeronie* danie o nazwie „teoria cnoty”, nawet dla trzynastowiecznego rozumu niewspartego wiarą, jest obfite, smaczne i sycące.

Bibliografia

Pisma Bonawentury

- Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, tłum. Celestyn Napiórkowski, Klub Książki Katolickiej 2001.
- Bonawentura, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenie kościoła*, tłum. Aleksander Horowski, Wydawnictwo SERAFIN i Wydawnictwo UNUM, Kraków 2008.
- Bonawentura, *O sprowadzeniu sztuk do teologii*, tłum. Mikołaj Olszewski, [w:] *Wszystko to ze zdziwienia: antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, wybór Krystyna Krauze-Błachowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 125–137.
- Bonawentura, *Życiorys większy św. Franciszka z Asyżu*, tłum. Salezy Kafel, [w:] *Wczesne źródła franciszkańskie*, tom 1, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1981, s. 237–336.

Pisma autorów starożytnych i średniowiecznych

- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska, PWN, Warszawa 2012.
- Arystoteles, *Topiki*, tłum. Kazimierz Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978.
- Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. Maria Stokowska, ZNAK, Kraków 1996.
- Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. Władysław Kubicki, Antyk, Kęty 2002.
- Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga*, [w:] Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, tłum. Stanisław Kiełtyka, Klub Książki Katolickiej, Poznań 2000, s. 21–54.
- Bernard z Clairvaux, *O stopniach pokory i pychy*, [w:] Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, tłum. Stanisław Kiełtyka, Klub Książki Katolickiej, Poznań 2000, s. 65–95.
- Cycon Marek Tulliusz, *Rozmowy Tuskulańskie*, tłum. Józef Śmigaj, [w:] Cycon, *Pisma filozoficzne*, tom III, PWN, Warszawa 1960, s. 481–743.
- Franciszek z Asyżu, *Testament*, tłum. Kajetan Ambrożkiewicz, [w:] Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma, wydanie łacińsko-polskie*, Wydawnictwo M, Kraków–Warszawa 2004, s. 215–219.

- Franciszek z Asyżu, *Pozdrowienie cnót*, tłum. Kajetan Ambrozkiewicz, [w:] Święci Franciszek i Klara z Asyżu, *Pisma, wydanie łacińsko-polskie*, Wydawnictwo M, Kraków–Warszawa 2004, s. 277.
- Hugon od św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, [w:] *Bibliotheca Litterarum Medii Aevi. Artes – Opera*, nr 4, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2017, s. 61–240.
- Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, tłum. Marian Szarmach, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. Stanisław Kalinkowski, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1977.
- Platon, *Charmides*, [w:] Platon, *Dialogi*, tom I, tłum. Władysław Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2021, s. 33–84.
- Platon, *Fajdros*, [w:] Platon, *Dialogi*, tom II, tłum. Władysław Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2021, s. 91–186.
- Platon, *Laches*, [w:] Platon, *Dialogi*, tom I, tłum. Władysław Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2021, s. 201–248.
- Platon, *Państwo*, tłum. Władysław Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2020.
- Plotyn, *Enneady*, tłum. Adam Krokiewicz, Wydawnictwo AKME, Warszawa 2000.
- Porfiriusz, *O życiu Plotyna oraz układzie jego ksiąg*, [w:] Plotyn, *Enneady*, tłum. Adam Krokiewicz, Wydawnictwo AKME, Warszawa 2000, s. 61–88.

Literatura przedmiotu

- Andrzejuk Artur, *Mistyka miłości Bożej w pismach św. Bernarda*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 47 (2011) nr 2, s. 63–102.
- Anzulewicz Piotr, *Święty Bonawentura „intelektualista zaangażowany”*, [w:] *Filozofia franciszkanów*, część 1, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2005, s. 73–90.
- Armellada Bernardino De, *Środek/Pośrednik*, tłum. Edmund Świerczek, [w:] *Słownik Bonawenturiański. Filozofia. Teologia. Duchowość*, red. Romuald H. Kośla Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2022, s. 1189–1196.
- Balthasar Hans Urs von, *Chwała. Estetyka teologiczna. Modele teologiczne. Od Ireneusza do Bonawentury*, tłum. Ewa Marszał, Jerzy Zakrzewski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Wydawnictwo w drodze, Poznań 2010.
- Bérubé Camille, *Redukcja nauk do teologii według Rogera Bacona i św. Bonawentury „Collationes in Hexaëmeron”*, [w:] Stanisław Napiórkowski OFMConv, Edward Zieliński OFMConv, *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, Niepokalanów–Warszawa 1976, s. 247–263.
- Błoch Grzegorz Bernard, *Historia filozofii franciszkańskiej*, Poznań–Kalisz 2001.
- Bougerol Jacques Guy, *Św. Bonawentura: wiedza i wiara*, [w:] Stanisław Napiórkowski OFMConv, Edward Zieliński OFMConv, *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, Niepokalanów–Warszawa 1976, s. 264–277.

- Bramorski Jacek, *Muzyka w kontekście myśli teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, *Studia Gdańskie*, tom XXVII, Wydawnictwo Bernardinum, Gdańsk Oliwa 2010, s. 91–110.
- Brooke Rosalind B., *Early Franciscan Government. Elias to Bonaventure*, Cambridge University Press 1959, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511559358>.
- Buliński Roman, *Program pracy duszpasterskiej Papieża Grzegorza wielkiego w świetle ekshortacji pastoralnych zwartych w XI Homiliarum in Evangelia*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 1 (2009), s. 151–167.
- Cargnoni Constanzo, *Życie i chronologia Bonawentury z Bagnoregio*, tłum. Emil Kumka, [w:] *Słownik Bonawenturiański. Filozofia. Teologia. Duchowość*, red. Romuald H. Kośla, Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2022, s. CXXVII–CXLV.
- Covolo Enrico dal, *Stanowisko ojców przedniejskich wobec niektórych aspektów życia świeckiego*, [w:] *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Polihymnia, Lublin 1998, s. 25–40.
- Cullen Christopher M., *Bonaventure*, Oxford University Press 2006, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195149258.001.0001>.
- Cullen Christopher M., *Bonaventure's philosophical method*, [w:] *A Companion to Bonaventure*, ed. by Jay M. Hammond, J. A. Wayne Hellmann, Jared Goff, Leiden–Boston 2014, s. 121–166 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 48), https://doi.org/10.1163/9789004260733_006.
- Dąbrowski Eugeniusz, *Dzieje Pawła z Tarsu*, Wydawnictwo „Pax”, Warszawa 1953.
- Delio Ilija, *Theology, Spirituality and Christ the Center: Bonaventure's Synthesis*, [w:] *A Companion to Bonaventure*, ed. by Jay M. Hammond, J. A. Wayne Hellmann, Jared Goff, Leiden–Boston 2014, s. 359–402 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 48), https://doi.org/10.1163/9789004260733_012.
- Drączkowski Franciszek, *Wstęp*, [w:] *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Polihymnia, Lublin 1998, s. 3–8.
- Freyer Johannes, „*Legenda*” *Bonawentury – teologiczna interpretacja prostoty (Simplicitas)*, [w:] *Bonawenturiański system myślenia. Pytanie o aktualność. 1217–2017*, Calvarianum, Kraków 2018, s. 341–356.
- Galewicz Włodzimierz, *Studia z klasycznej etyki greckiej*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kety 2020.
- Gensler Marek, *Bonawentura wprowadzenie*, [w:] *Wszystko to ze zdziwienia: antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, Krauze-Błachowicz, Krystyna Wybór, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 98–103.
- Gilson Étienne, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. Sylwester Zalewski, PAX, Warszawa 1987.
- Gilson Étienne, *The Philosophy of St. Bonaventure*, translated by Dom Illtyd Trethowan, Sheed & Ward, London 1940.
- Gogacz Mieczysław, *Filozofia bytu w „Beniamin Major” Ryszarda ze św. Wiktora*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1957.
- Gromska Daniela, *Wstęp tłumacza*, [w:] *Arystoteles, Etyka Nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska, PWN, Warszawa 2012.
- Groń Ryszard, *Fenomen doktora Kościoła w historycznym rozwoju*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 7 (1999) nr 1, s. 53–64.

- Hadot Pierre, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. Juliusz Domański, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2000.
- Hadot Pierre, *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, tłum. Piotr Domański i Wanda Klenczon, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2019.
- Hadot Pierre, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, tłum. Patrycja Bobowska, ANTYK, Kęty 2004.
- Horowski Aleksander, *Św. Bonawentura z Bagnoregio, doktor Kościoła, i jego Konferencje o sześciu dniach stworzenia*, [w:] *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenie kościoła*, tłum. Aleksander Horowski, Wydawnictwo SERAFIN i Wydawnictwo UNUM, Kraków 2008.
- Hughes Kevin, *St. Bonaventure's Collationes in Hexaëmeron: Factured Sermons and Protreptic Discourse*, „Franciscan Studies” 63 (2005), s. 107–129, <https://doi.org/10.1353/frc.2005.0006>.
- Jaeger Werner, *Paideia*, tłum. Marian Plezia, tom I, Instytut Wydawniczy PAX, 1962.
- Jaeger Werner, *Paideia*, tłum. Marian Plezia, tom II, Instytut Wydawniczy PAX, 1964.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2006, s. 1081–1198.
- Karłowicz Dariusz, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Teologia Polityczna, Warszawa 2021.
- Karłowicz Dariusz, *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*, Teologia Polityczna, Warszawa 2020.
- Kashchuk Oleksandr, *Droga doskonałości chrześcijańskiego w nauczaniu Grzegorza Wielkiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 61 (2008) nr 2, s. 143–153, <https://doi.org/10.21906/rbl.355>.
- Kashchuk Oleksandr, *Posiadanie cnót jako przedsmak niebiańskiego życia w nauczaniu Grzegorza Wielkiego*, „Vox Patrum” 32 (2012) t. 57, s. 263–275, <https://doi.org/10.31743/vp.4131>.
- Kazimierczak-Kucharska Anna, *Aspekty procesu dążenia do doskonałego życia w filozofii greckiej i chrześcijaństwie pierwszych wieków*, „Studia Theologica Varsaviensia” 47 (2009) nr 2, s. 183–200.
- Kazimierczak-Kucharska Anna, *Mnich i filozofii. Elementy życia filozoficznego w monastycyzmie wczesnochrześcijańskim od jego początków do VI w.*, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2021.
- Kempa Jacek, *Metafizyczne podstawy Cur Deus Homo*, „Teologia w Polsce” 4 (2010) nr 2, s. 305–315.
- Kijewska Agnieszka, *Soliloquium św. Bonawentury jako przykład ćwiczenia duchowego*, [w:] *Bonawenturiański system myślenia. Pytanie o aktualność. 1217–2017*, Calvarianum, Kraków 2018, s. 39–62.
- Korolec Jerzy, *Postawy, normy i poglądy etyczne*, [w:] *Historia filozofii średniowiecznej*, red. Jan Legowicz, PWN, Warszawa 1979, s. 434–468.
- Korolec Jerzy, *Średniowieczne spory o rozumienie pojęcia cnoty*, „Roczniki Humanistyczne” 34 (1986) z. 2, s. 293–305.
- Kuksewicz Zdzisław, *Problematyka duszy jako istoty człowieka*, [w:] *Historia filozofii średniowiecznej*, red. Jan Legowicz, PWN, Warszawa 1979, s. 374–393.
- Kulesza Eugeniusz, *Kontemplacja mistyczna według Ryszarda od św. Wiktora*, „Collectanea Theologica” 12 (1931) nr 2–3, s. 236–253.

- LaNave Gregory, *Bonawentura*, [w:] Paul L. Gavrilyuk, Sarah Coakley, *Duchowe zmysły*, tłum. Aleksander Gomola, WAM, Kraków 2014, s. 205–222.
- Langston Douglas C., *Conscience and other virtues. From Bonaventure to MacIntyre*, The Pennsylvania State University Press 2001.
- Lewicki Jan, *W sprawie poglądów filozoficznych św. Bernarda z Clairvaux*, „Roczniki Filozoficzne” 16 (1968) z. 1, s. 75–81.
- Lohr Mikołaj, *Problematyka etyczna w De Civitate Dei św. Augustyna*, „Roczniki Filozoficzne” 16 (1968), s. 67–74.
- Łapicki Borys, *O spadkobiercach ideologii rzymskiej. Okres chrystianizacji Cesarstwa Rzymskiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu, Łódź 1962.
- Łopat Jerzy, *Współczesne interpretacje poznania Boga według św. Bonawentury*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1999.
- MacIntyre Alasdair, *Krótką historia etyki*, tłum. Adam Chmiel, PWN, Warszawa 2013.
- Maio Andrea Di, *Polityka*, tłum. Romuald H. Kośła, [w:] *Słownik Bonawenturiański. Filozofia. Teologia. Duchowość*, red. Romuald H. Kośła Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2022, s. 903–922.
- Maio Andrea Di, *Wiedza*, tłum. Romuald H. Kośła, [w:] *Słownik Bonawenturiański. Filozofia. Teologia. Duchowość*, red. Romuald H. Kośła Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2022, s. 1355–1388.
- Maranesi Pietro i Stewart Robert M., *Bonaventure of Bagnoregio: A Transcription of the Third Collation of the Hexaëmeron from the St. Petersburg Manuscript*, “Franciscan Studies” 53 (1993), s. 47–57, <https://doi.org/10.1353/frc.1993.0005>.
- Marchewka Feliks, *Filozoficzne podstawy rozumienia Chrystusa jako Prawdy w ujęciu św. Bonawentury*, [w:] *Bonawenturiański system myślenia. Pytanie o aktualność. 1217–2017*, Calvarianum, Kraków 2018, s. 63–120.
- Mauro Letterio, *Filozofia*, tłum. Łukasz Stec, [w:] *Słownik Bonawenturiański. Filozofia. Teologia. Duchowość*, red. Romuald H. Kośła Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2022, s. 279–286.
- McInerney Ralph M., *The Contemporary Significance of St. Bonaventure and St. Thomas*, „The Southwestern Journal of Philosophy” 5 (1974) nr 2, s. 11–26, <https://doi.org/10.5840/swjphil19745227>.
- Napiórkowski Stanisław Celestyn, Małaszuk Stanisław, *Bibliografia Bonawenturiańska*, [w:] Stanisław Napiórkowski OFMConv, Edward Zieliński OFMConv, *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, Niepokalanów–Warszawa 1976, s. 577–603.
- Olejnik Stanisław, *Cnota chrześcijańska: struktura i rozwój cnotliwego życia*, „Studia Theologica Varsaviensia” 13 (1975) nr 1, s. 43–75.
- Palacz Ryszard, *Człowiek, jego pochodzenie, miejsce w świecie, jego cele i zadania*, [w:] *Historia filozofii średniowiecznej*, red. Jan Legowicz, PWN, Warszawa 1979, s. 340–373.
- Pałucki Jerzy, *Nabywanie cnót w ambrożyjskim programie doskonalenia chrześcijańskiego*, [w:] *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Polihymnia, Lublin 1997, s. 77–88.
- Pałucki Jerzy, *Rola dziedzictwa kultury klasycznej w nauczaniu św. Ambrożego*, [w:] *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Polihymnia, Lublin 1998, s. 149–163.

- Pałucki Jerzy, *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle ekshortacji pastoralnych*, Polihymnia, Lublin 1996.
- Pawlak Adam, *Nauka o cnotach w dialogach św. Grzegorza Wielkiego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 28 (2019) nr 2, s. 189–203.
- Petry Ray C., *Late Medieval Mysticism*, The Westminster Press 1957.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wydanie piąte, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2007.
- Pompei Alfonso, *Nadzieja*, tłum. Błażej Strzechmiński, [w:] *Słownik Bonawenturiański. Filozofia. Teologia. Duchowość*, red. Romuald H. Kośla Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2022, s. 617–632.
- Pompei Alfonso, *Wiara*, tłum. Błażej Strzechmiński, [w:] *Słownik Bonawenturiański. Filozofia. Teologia. Duchowość*, red. Romuald H. Kośla Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2022, s. 1325–1338.
- Pospíšil Ctirad Václav, *Pokora*, tłum. Dariusz Kasprzak, [w:] *Słownik Bonawenturiański. Filozofia. Teologia. Duchowość*, red. Romuald H. Kośla Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2022, s. 875–880.
- Prejs Roland, *Bibliografia Bonawenturiańska 1986–2019*, [w:] *Słownik Bonawenturiański. Filozofia. Teologia. Duchowość*, red. Romuald H. Kośla, Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2022, s. XXXIII–CVIII.
- Prentice Robert P., *The Psychology of Love According to St. Bonaventure*, The Franciscan Institute St. Bonaventure, New York 1957 (Franciscan Institute Publications Philosophy Series, 5).
- Przybysławski Artur, *Przyczynek do aretologii Plotyna*, „Etyka” 1996 nr 29, s. 131–135, <https://doi.org/10.14394/etyka.634>.
- Quinn John F., *St. Bonaventure and Arabian Interpretations of Two Aristotelean Problems*, „Franciscan Studies” 37 (1977), s. 219–228, <https://doi.org/10.1353/frc.1977.0005>.
- Quinn John F., *The Moral Philosophy of St. Bonaventure*, „The Southwestern Journal of Philosophy” 5 (1974) nr 2, s. 39–70, <https://doi.org/10.5840/swjphil19745229>.
- Ratzinger Joseph, *Świętego Bonawentury teologia historii*, tłum. Edward Zieliński, KUL, Lublin 2010.
- Reale Giovanni, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. Edward Zieliński, KUL, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, t. 4: *Szkoły epoki Cesarstwa*, Lublin 2012.
- Roch Robert J., *The Philosophy of St. Bonaventure – A Controversy*, „Franciscan Studies” 19 (1959) nr 3–4, s. 209–226, <https://doi.org/10.1353/frc.1959.0009>.
- Ruman Natalia Maria, *Bernard z Clairvaux i jego rozważania o człowieku*, [w:] *Mysł pedagogiczna średniowiecznej Christianitas*, red. Andrzej Murzyn, Tomasz Kopczyński, Wydawnictwo Naukowe TPF CHOWANNA, Łódź 2014, s. 41–50 (Filozofia i Pedagogika, 2).
- Schlosser Marianne, *Bonaventure: Life and Works*, [w:] *A Companion to Bonaventure*, ed. by Jay M. Hammond, J. A. Wayne Hellmann, Jared Goff, Leiden–Boston 2014 (Brill’s Companions to the Christian Tradition, 48), pp. 7–59, https://doi.org/10.1163/9789004260733_003.
- Schlosser Marianne, *Uczucie*, tłum. Czesław Gniecki, [w:] *Słownik Bonawenturiański. Filozofia. Teologia. Duchowość*, red. Romuald H. Kośla Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2022, s. 1291–1304.

- Schopenhauer Artur, *O podstawie moralności*, tłum. Zofia Bassakówna, Wydawnictwo vis-à-vis etiuda, Kraków 2020.
- Siemianowski Antoni, *Filozofia i ewangelia*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 18 (2005), s. 203–235.
- Sileo Leonard, *Kontekst kulturowy XIII wieku a Bonawentura. Ponowne „odkrycie” Arystotelesa*, tłum. Polikarp Jan Nowak, [w:] *Słownik Bonawenturiański. Filozofia. Teologia. Duchowość*, red. Romuald H. Kośła, Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2022, s. CIX–CXXV.
- Smith Randall B., *Aquinas, Bonaventure, and The Scholastic Culture of Medieval Paris. Preaching, Prologues, and Biblical Commentary*, Cambridge University Press 2021, <https://doi.org/10.1017/9781108893084>.
- Snell Bruno, *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, tłum. Agna Onysymow, Aletheia, Warszawa 2009.
- Sojka Stanisław, *Przedchrześcijańskie „actio” i „contemplatio” a „vita activa” i „vita contemplativa” u św. Grzegorza Wielkiego*, „Vox Patrum” 6 (1989) z. 10, s. 17–39, <https://doi.org/10.31743/vp.10462>.
- Soszyński Jacek, *Wstęp*, [w:] *Bibliotheca Litterarum Medii Aevi. Artes – Opera*, nr 4, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2017, s. 9–44.
- Sparty Andrzej, *Dzieje filozofii starożytności chrześcijańskiej i średniowiecza*, Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu, Biblioteka Pomocy Naukowych, Poznań 1992.
- Steenberghen Fernand Van, *Filozofia w wieku XIII*, tłum. Edward Zieliński, KUL, Lublin 2006.
- Stefaniak Łukasz, *Camino jako droga metanoi i nabywania sprawności moralnych*, [w:] *Dziedzictwo religijne i kulturowe Drogi św. Jakuba – w 30. rocznicę uznania szlaku za pierwszy Europejski Szlak Kulturowy*, red. P. Roszak, F. Mróz, Ł. Mróz, Kraków 2017, s. 283–297.
- Stępień Tomasz, *Przedmowa. Ścieżki doskonałości*, [w:] Kazimierczak-Kucharska Anna, *Mnich i filozofii. Elementy życia filozoficznego w monastycyzmie wczesnochrześcijańskim od jego początków do VI w.*, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2021, s. 9–15.
- Świeżawski Stefan, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, PWN, Warszawa–Wrocław 2000.
- Szram Mariusz, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesesa*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997.
- Szram Mariusz, *Chrystus jako uosobienie cnót według Orygenesesa*, [w:] *Droga doskonałości chrześcijańskiego w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Polihymnia, Lublin 1997, s. 57–75.
- Szram Mariusz, *Chrystus-Mądrość Boża a mądrość władców tego świata według Orygenesesa*, [w:] *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Polihymnia, Lublin 1998, s. 99–132.
- Vecchio Silvana, *Cnoty Kardynalne*, tłum. Paweł Warchoł, [w:] *Słownik Bonawenturiański. Filozofia. Teologia. Duchowość*, red. Romuald H. Kośła Instytut Studiów Franciszkańskich, Kraków 2022, s. 95–106.
- Veuthey Léon, *Filozofia chrześcijańska św. Bonawentury*, tłum. Edward Zieliński, [w:] *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980 (*Opera Philosophorum Medii Aevi*, 3).


- Voegelin Eric, *Arystoteles*, tłum. Michał J. Czarnecki, Teologia Polityczna, Warszawa 2011.
- Walt Barend Johannes van der, *Man, the Tension-ridden Bridge Between the Transcendent and the Non-transcendent World in the Thought of Bonaventure of Bagnorea*, „Philosophia Reformata” 39 (1974) nr 3–4, s. 156–169, <https://doi.org/10.1163/22116117-90001272>.
- Węclawski Michał, *Eklektyzm jako postawa filozoficzna*, „Hybris” 2018 nr 2 (41), s. 126–146, <https://doi.org/10.18778/1689-4286.41.07>.
- Wigura Katarzyna, *Namiętności, uczucia czy emocje? Trzy tradycje myślenia o afektach i trzy doktryny afektów w polityce*, „Kultura i Społeczeństwo” 2017 nr 4, s. 3–25, <https://doi.org/10.35757/KiS.2017.61.4.1>.
- Wojtczak Jerzy, *Cnota gościnności w Divinae Institutiones Laktancjusza*, [w:] *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Polihymnia, Lublin 1998, s. 133–136.
- Woźniak Robert, *Przełom w teologii św. Bonawentury z Bagnoregio i jego teologiczno-pastoralne konsekwencje w perspektywie współczesności*, „Polonia Sacra” 23 (2019) nr 2 (56), s. 61–82, <https://doi.org/10.15633/ps.3351>.
- Zakrzewski Grzegorz, *Filozofia antyczna w pierwotnym chrześcijaństwie. O recepcji filozofii antycznej w pismach Ojców Kościoła według Dariusza Karłowicza*, Wydawnictwo NATAN, Lublin 2013.
- Zembrzusi Michał, „O miłości! Cóż mogę o tobie powiedzieć?” *Hugona ze św. Wiktorra pochwała miłości*, „Studia Theologica Varsaviensia” 55 (2017) nr 1, s. 159–180, <https://doi.org/10.21697/stv.2017.55.1.07>.
- Zieliński Edward, *Dwie współczesne interpretacje filozofii św. Bonawentury*, „Roczniki filozoficzne” 22 (1974) z. 1, s. 13–38.
- Zieliński Jacek, *Logosofia Filona Aleksandryjskiego*, „Principia” 16–17 (1996–1997), s. 181–197.
- Zieliński Tadeusz, *Chrześcijaństwo antyczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010.
- Zieliński Tadeusz, *Religia hellenizmu. Religie starożytnej Grecji. Zarys ogólny*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2001.

Abstrakt

Stefan Michał Rymarczyk OFM

ofmstefan@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-1045-7560>

Teoria cnoty w *Hexaëmeron* św. Bonawentury

 <https://doi.org/10.21906/9788376432434>

Bonawentura przedstawił syntetyczną koncepcję cnoty w protreptycznym dziele „Hexaëmeron”. Połączył w niej tradycję filozofii pogańskiej oraz tradycję wywodzącą się od myślicieli chrześcijańskich. Do połączenia obu tradycji posłużył się rozróżnieniem na poznanie wszczepione z natury i poznanie podniesione przez wiarę (konstruując to rozróżnienie, odpowiadał przede wszystkim na palący problem odnowienia syntezy teologicznej św. Augustyna). Na poziomie poznania wszczepionego z natury, dokonał połączenia koncepcji cnoty wywodzącej się od Platona, stoików i Plotyna, z nowo odkrytym w XIII wieku dorobkiem Arystotelesa. Natomiast na poziomie poznania podniesionego przez wiarę, zebrał w jedną całość cały dorobek chrześcijańskiego nauczania o cnotcie. Następnie, utworzenie płynnego przejścia z jednego poziomu poznania na drugi, pozwoliło Doktorowi Serafickiemu na przedstawienie solidnej koncepcji cnoty, obejmującej wszystkie dotychczasowe dokonania w tej dziedzinie.

Słowa kluczowe: Bonawentura, Augustyn, Platon, Arystoteles, Plotyn, cnota, dusza, wiara, rozum, złoty środek

ISBN 978-83-7643-242-7 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-7643-243-4 (wersja online)



Ten utwór jest dostępny na licencji
Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0).

Spis treści

Przedmowa	5
Wstęp	7
1. Zagadnienia wprowadzające	11
1.1. XIII wiek	11
1.2. Bonawentura z Bagnoregio	19
1.3. <i>Collationes in Hexaëmeron</i>	31
2. Poprzednicy Bonawentury	41
2.1. Filozofia pogańska	42
2.1.1. Przedfilozoficzne rozważania o cnocie	42
2.1.2. Sokrates	44
2.1.3. Platon	50
2.1.4. Arystoteles	63
2.1.5. Stoicy	71
2.1.6. Plotyn	76
2.2. Filozofia chrześcijańska	82
2.2.1. Nowy Testament	82
2.2.2. Justyn Męczennik	85
2.2.3. Klemens Aleksandryjski	87
2.2.4. Orygenes	90
2.2.5. Laktancjusz	92
2.2.6. Antoni Pustelnik i monastycyzm	93
2.2.7. Ambroży z Mediolanu	95
2.2.8. Augustyn z Hippony	97
2.2.9. Grzegorz Wielki	100
2.2.10. Wiktorianie	103
2.2.11. Bernard z Clairvaux	106

3. Bonawenturiańska aretologia	113
3.1. Cnota między rozumem a wiarą	114
3.2. Poznanie wszczepione z natury	123
3.2.1. Rozważanie naukowe	123
3.2.2. Kontemplacja sapiencjalna	137
3.3. Poznanie podniesione przez wiarę	148
Zakończenie	161
Bibliografia	165
Abstrakt	173

Bonawentura przedstawił syntetyczną koncepcję cnoty w proreptycznym dziele „Hexaëmeron”. Połączył w niej tradycję filozofii pogańskiej oraz tradycję wywodzącą się od myślicieli chrześcijańskich. Do połączenia obu tradycji posłużył się rozróżnieniem na poznanie wszczepione z natury i poznanie podniesione przez wiarę (konstruując to rozróżnienie, odpowiadał przede wszystkim na palący problem odnowienia syntezy teologicznej św. Augustyna). Na poziomie poznania wszczepionego z natury, dokonał połączenia koncepcji cnoty wywodzącej się od Platona, stoików i Plotyna, z nowo odkrytym w XIII wieku dorobkiem Arystotelesa. Natomiast na poziomie poznania podniesionego przez wiarę, zebrał w jedną całość cały dorobek chrześcijańskiego nauczania o cnotcie. Następnie, utworzenie płynnego przejścia z jednego poziomu poznania na drugi, pozwoliło Doktorowi Serafickiemu na przedstawienie solidnej koncepcji cnoty, obejmującej wszystkie dotychczasowe dokonania w tej dziedzinie.

Pisanie o filozofii, zwłaszcza o filozofii scholastycznej, w sposób zajmujący nie jest zadaniem łatwym. W pracy Rymarczyka, co istotne z punktu widzenia czytelnika, widać autentyczne zainteresowanie jej tematem. To nastawienie, które Autor potrafi doskonale przekazać klarownym językiem, sprawia, że jest to lektura „wciągająca”. Książka wymaga wprawdzie od czytelnika pewnej wcześniejszej wiedzy filozoficznej, ale może być ciekawa dla każdego, kto poszukując mądrości życia, chciałby się zwrócić do dawnych mistrzów.

DR HAB. MAREK GENSLER, PROF. UŁ

