

P.75674



1907567400000

Instytut Filozofii i Socjologii

Humanizm i filozofia w nauczaniu Adama Burskiego



Danilo Facca

<http://rcin.org.pl/ifis>



INSTYTUT
FILOZOFII
I SOCJOLOGII
POLSKIEJ
AKADEMII
NAUK

Danilo Facca

Humanizm i filozofia
w nauczaniu
Adama Burskiego



Polska Akademia Nauk Instytut Filozofii i Socjologii

Renesans i Reformacja
Studia z historii filozofii i idei

Pod redakcją
Lecha
Szczuckiego

Tom 22

Danilo Facca: Humanizm i filozofia w nauczaniu Adama Burskiego

<http://rcin.org.pl/ifis>

Danilo Facca

Humanizm i filozofia
w nauczaniu
Adama Burskiego



P 75 674

Warszawa 2000
Polska Akademia Nauk Instytut Filozofii i Socjologii

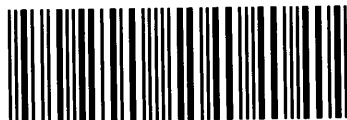
Redaktor naukowy
Lech Szczucki

Przełożyła
Anna Dudzińska-Facca

Okładkę projektował
Michał Bernaciak

Na okładce wykorzystano płaskorzeźbę przedstawiającą
Platona i Arystotelesa (Luca della Robbia – Campanile di Giotto, Florencja)

P.75674



19075674000000

Copyright © by Danilo Facca i Wydawnictwo IFiS PAN,
Warszawa 2000



ISBN 83-87632-57-0
ISSN 0860-1445

17. XI. 00
A 195/00

<http://rcp.wujp.pl/ifis>

Spis treści

Wstęp	7
I. <i>Elementa philosophiae</i>	17
1. Mądrość i mędracy	18
2. Umiłowanie mądrości	26
3. Podział filozofii	32
4. Porządek	39
5. Autorzy	45
6. Pochwała filozofii cycerońskiej	64
II. Komentarz do <i>Etyki Nikomachejskiej</i>	79
1. Charakterystyka ogólna	79
2. „Metoda” i „gromadzenie”	84
3. Dydaktyka i kultura filozoficzna	96
4. Platonizm etyczny i arystotelesowska nauka o cnotach	101
5. Komentarz cyceroński. Retoryka i filozofia	116
6. System cnót. Burski pomiędzy Arystotelesem i Lipsiusem. Stoicyzm i antystoicyzm	123
7. Burski i Birkowski – między filozofią i dialektyką	143
Indeks osób	157

Wstęp

Bodźcem do powstania niniejszej pracy był fakt, że w Bibliotece Narodowej w Warszawie zachowała się garść rękopisów z pierwszej połowy XVII wieku, stanowiących dokument nauczania filozofii w Akademii Zamojskiej w początkowym okresie jej istnienia¹. Dzieła te, cudem ocalałe do naszych czasów, stanowią niewielką część Biblioteki Ordynacji Zamojskich, rozproszoną obecnie pośród zbiorów Biblioteki Narodowej. Większość zbiorów zagubiła się na skutek zniszczeń na przestrzeni stuleci, zwłaszcza w okresie ostatniej wojny. Spośród pięciu autorów, takich jak: A. Burski, S. Birkowski, W. Alembek, A. Abrek i T. Drezner, zajmiemy się zasadniczo omówieniem sylwetki pierwszego, przy kilku okazjach nawiązując jednak do drugiego. Wybór podyktowany jest tym, że przede wszystkim w pismach Adama Burskiego – i w mniejszym stopniu Szymona Birkowskiego – dostrzec można tendencje dominujące w dydaktyce filozofii na ówczesnym etapie rozwoju Akademii. Pozostałych autorów pominięto, już to z powodu przynależności do późniejszej epoki (Abrek, Alembek), już to przez fakt, że ich zainteresowania filozoficzne były jedynie marginalne (Drezner).

Z niewielkiego korpusu pism Burskiego wybraliśmy dzieła o zdecydowanie filozoficznym charakterze: *Elementa philosophiae* oraz ko-

¹ Zob. niemal kompletny wykaz w: I. DĄBBSKA, *Filozofia w Akademii Zamojskiej w dobie Renesansu*, w pracy zbiorowej: *Nauczanie filozofii w Polsce w XV–XVII wieku*, pod red. L. SZCZUCKIEGO, Wrocław 1978, s. 87–114, s. 114. Na temat losów biblioteki por. B. SMOLEŃSKA, *Katalog rękopisów*, seria III, t. II, *Zbiory Biblioteki Ordynacji Zamojskich*, Warszawa 1991.

mentarz do *Etyki Nikomachejskiej*, natomiast prace z zakresu retoryki (komentarz do arystotelesowskiej *Retoryki*, inne pisma wprowadzające do nauki tego przedmiotu) interesowały nas tylko w takiej mierze, w jakiej służyły zilustrowaniu zasadniczego tematu tej pracy. Ma ona na celu dopełnienie przedstawianej dotychczas nieco jednostronnie sylwetki Burskiego poprzez omówienie jego działalności w dziedzinie nauczania filozofii w ogóle, a filozofii „praktycznej” w szczególności.

Historycy filozofii i filologowie poświęcili bowiem nieco miejsca jedynej opublikowanej pracy Burskiego, słynnej *Dialectica Ciceronis*, prawie nic natomiast nie wiadomo na temat drugiego aspektu działalności Burskiego, udokumentowanego przez wspomniane pisma. Jednak to właśnie ten aspekt odgrywa, naszym zdaniem, decydującą rolę przy całościowej ocenie nie tylko samej sylwetki zamojskiego profesora, ale przede wszystkim kryteriów, jakimi kierował się w nauczaniu filozofii oraz rzeczywistych efektów tegoż nauczania w codziennej pracy w salach Akademii. Ten właśnie, szkolny, wymiar stanowi zasadniczą perspektywę, z jakiej spoglądać będziemy na autora – wychowawcę szlacheckiej młodzieży i preceptora Tomasza Zamoyskiego. Jest to zapewne wizerunek mniej sugestywny, lecz bez wątpienia bardziej prawdopodobny od lansowanego przez literaturę sprzed kilku dziesięcioleci obrazu genialnego filologa i intelektualisty zdolnego do zaskakujących „odkryć”. Dopiero z takiej perspektywy dwa wspomniane wcześniej pisma zyskują należne im miejsce. Te typowe szkolne produkty (odpowiednio *Elementa philosophiae* i komentarz do *Etyki Nikomachejskiej*) otwierają i zamykają okres dojrzałej działalności Burskiego przypadający na czasy od wydania *Dialectica Ciceronis* (1604) do śmierci (1611). W tym okresie Burski trzykrotnie pełnił funkcję rektora Akademii, zasiadał na katedrze filozofii moralnej i ze szczególnym zaangażowaniem poświęcał się kształceniu syna Jana Zamoyskiego. Te zadania i przywileje sprawiły, że stał się jednym z filarów szkoły powstałej z inicjatywy Kanclerza. Warto zatem zatrzymać się na pismach z tego okresu, a nawet wykorzystać je jako klucz do naukowej i dydaktycznej działalności Adama Burskiego. Trzeba jednak od razu powiedzieć, że rękopisy te znajdowały się dotychczas poza kręgiem zainteresowań badaczy. Przyczyną jest być może to, że lekturę setek zapisanych drobnym maczkiem stron trudno uznać za zachęcającą. Jednocześnie niemal powszechnie – i nie bez racji – panuje przekonanie, że z uwagi na szkolną proveniencję tego

materiału wysiłek taki nie przyniesie nagrody w postaci interesujących odkryć. Jedyna badaczka, która zdecydowała się poświęcić piśmnom Burskiego nieco uwagi, to Izydora Dąbska. Wyniki swoich badań przedstawiła w artykule wydanym w 1974 roku², stanowiącym cenną pomoc bibliograficzną i klarowny zarazem obraz tła kulturowego Akademii Zamojskiej, okoliczności jej powstania i ludzi, którzy się do tego powstania przyczynili. Nie chcemy w tym miejscu podejmować dyskusji z oceną Dąbskiej, przypisującą Akademii Zamojskiej rolę „opozycji i przeciwwagi” wobec szkół jezuickich, które zaczęły się w owym czasie w Rzeczypospolitej rozwijać³. Wydaje się nam natomiast, że warto nieco uważniej przyjrzeć się kategorii, do której Dąbska często sięga, by określić orientację Burskiego, a także sam wizerunek Akademii w interesującym nas okresie: chodzi mianowicie o „eklektyzm” profesorów tej szkoły, który to termin podjęli także inni badacze. Jesteśmy bowiem zdania, że potoczne zastosowanie tej etykiety niesie za sobą pewne nieścisłości. Kiedy jest mowa o „eklektycznym duchu Renesansu” odziedziczonym po Cyceronie i żywym u Erazma, Lipsiusa, Montaigne’a, Ramusa, Melanchtona, a także Burskiego⁴, mamy po prostu do czynienia z określeniem antysekiarskiej postawy wobec tradycji, uwzględniającym jednak fakt, że każdy z tych „eklektyków” miał pewne bardzo wyraźne cechy indywidualne, a co za tym idzie, każdy z nich doprowadził do zupełnie innych rezultatów. Koniec

² *Filozofia w Akademii Zamojskiej*, op. cit. W ramach badań nad historią logiki autorka już wcześniej zajmowała się Burskim, a przede wszystkim jego *Dialectica Ciceronis*: por. I. DĄBSKA, *Adam Burski i jego „Dialectica Ciceronis”*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. XX, 1974, s. 3–15, ponownie wydany w: I. DĄBSKA, *Znak i myśli*, Warszawa 1975, s. 211–221, z którego to wydania czerpiemy cytaty.

³ Por. I. DĄBSKA, *Logika w Gimnazjum Akademickim Gdańskim w pierwszej połowie XVII wieku*, w: *Znak i myśli*, op. cit., s. 222–225, s. 223. Dąbska powtarza ocenę J. K. Kochanowskiego przedstawioną w pracy *Dzieje Akademii Zamojskiej* (Warszawa 1899–1900), w której autor stoi na stanowisku zdecydowanie antyjezuickim. Zupełnie inna jest ocena S. GRZYBOWSKIEGO (*Jan Zamojski jako wychowawca młodzieży szlacheckiej*, w: *W kręgu akademickiego Zamościa*, oprac. H. GMITEREK, Lublin 1996; s. 83–93, s. 85), który w jednoczesnym powstawaniu świeckich ośrodków nauczania i kolegiów jezuickich widzi „proces uzupełniający się, podporządkowany katolickiej reformie. Ich przeciwstawienie wynika raczej z rywalizacji ekonomicznej niż z różnic ideologicznych”. Aby uzyskać syntetyczny obraz, zob. też T. BIENKOWSKI – J. DOBRZYCKI, *Staropolski świat nauki*, Warszawa 1998, rozdz. I.

⁴ I. DĄBSKA, *Adam Burski*, op. cit., s. 211 i 212.

końców określenie to stanowi zatem rodzaj pustej lub prawie pustej otoczki, w której usiłuje się pomieścić niemal wszystko. Jeśli natomiast, jak to się często dzieje, pod terminem tym miałyby kryć się oskarżenia o brak oryginalności i intelektualnej obróbki, bierność wobec tradycji i źródeł, trudno byłoby posłużyć się nim nie tylko w stosunku do każdej z tych znakomitych postaci, ale także w odniesieniu do Burskiego, który dzięki swojemu specyficznemu „eklektyzmowi” dokonał określonych wyborów i przedstawił konkretne odpowiedzi zmiernie do ukierunkowania słuchaczy wobec pewnych tendencji ówczesnego życia umysłowego. Chcielibyśmy jednym słowem, na przekór mylącemu przekonaniu, że każdy eklektyzm ogranicza się jedynie do gromadzenia materiałów różnego pochodzenia, zrozumieć ducha i konkretne pobudki eklektyzmu Burskiego. Sądzymy bowiem, że za powszechnie przyjętym zastosowaniem tego terminu kryje się zawsze niebezpieczeństwo nieporozumienia. Niech wolno mi będzie w tym miejscu uczynić małą dygresję i przypomnieć przypadek *Historia critica philosophiae* Jakuba Bruckera⁵, który zdaje się być doskonałym przykładem takiego właśnie nieporozumienia. Dla Bruckera kategoria „eklektyzm” ma zasadnicze znaczenie, ponieważ symbolizuje antydogmatyzm, krytyczne posługiwanie się wolnością sądenia, a zatem właśnie postawę inaugurującą nowożytnie przedsięwzięcia naukowe (Bacon), w odróżnieniu od filozofii poprzednich epok (zwolennicy arystotelizmu). A jednak w odniesieniu do tych, których współcześni historycy określiliby (i określają) mianem „eklektyków” stosuje on termin „synkretyków”. I tu nieporozumienie powtarza się. „Synkretyzm” oznacza właśnie bierną postawę wobec źródeł, brak oryginalności, technikę „składanki”. Brucker oczywiście nie wymienia Burskiego jako przykładu tego typu postawy, ale – pośród wielu innych – pojawia się nazwisko autora, który szczególnie nas interesuje: znanego i cenionego w Zamościu Justusa Lipsiusa. Nie ulega wątpliwości, że Brucker ma na myśli technikę, którą posłużono się w konstrukcji takich dzieł Lipsiusa, jak *Manuductio ad stoicam philosophiam*, a przede wszystkim *Polityki*, polegającą na kompilacji powiązanych tematycznie fragmentów z dzieł autorów klasycznych. Niemiecki historyk zapomina jednak, że sam Lipsius bronił się przed podobnymi oskarżeniami (niedostateczna oryginalność, ograniczenie do erudycji) na kartach *Polity-*

⁵ J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae*, t. IV, Lipsiae 1766, s. 486.

ki⁶, twierdząc, że rezultaty jego „montażowej” pracy nie dają się sprowadzić do zwykłej sumy fragmentów, że – jednym słowem – za pomocą dawnych słów można powiedzieć coś nowego. Brucker zapomnia przede wszystkim o tym, że Lipsiusowi udało się w ten sposób zbudować pewną filozofię, a jego myśl, zwłaszcza polityczno-moralna⁷, miała wyraźnie określoną fizjonomię, którą współcześni – w odróżnieniu od Bruckera 150 lat później – bez trudu rozpoznawali.

Powróćmy jednak do tematu naszej pracy: możemy powiedzieć, że nie chodzi tylko o ocenę teoretycznej oryginalności określonego autora – w przypadku profesorów z Zamościa niewiele byłoby tutaj do powiedzenia – ale o spojrzenie na jego pracę jako na owoc określonych decyzji i usytuowanie ich w kontekście historycznym i kulturowym. To powiedziawszy, nie trzeba, jak się zdaje, przypomnieć pionierskiego charakteru artykułu Dąbskiej, stanowiącego pierwsze wystąpienie poświęcone nauczaniu filozofii w Zamościu na początku XVII wieku.

W konsekwencji podstawowe pomoce bibliograficzne, z których korzystaliśmy przy pisaniu tej książki, nie dotyczyły ściśle tematu pracy, lecz ujmowały go raz w szerszym, raz w węższym zakresie. Do prac pierwszego typu należą dzieła Stanisława Łempickiego poświęcone postaci Jana Zamoyskiego i jego działalności kulturalnej, dzieła wciąż aktualne, zarówno ze względu na przedstawioną w nich rekon-

⁶ Bierzemy pod uwagę następującą edycję: *Justi Lipsi Politicorum sive Civilis doctrinae libri sex, qui ad principem spectant, additae notae auctiores tum ex De una religione liber*, Antverpiae 1596, wstęp: *De consilio et forma nostri operis*: „Nam inopinatum quoddam stili genus institui in quo vere possim dicere omnia nostra esse et nihil. Cum enim inventio tota et ordo a nobis sunt verba tamen acquisimus a scriptoribus priscis. [...] Nec vero nudas aut sparsas sententias dedimus [...] sed eas aut inter se aut indecenter vinximus aut interdum velut caemento quodam commisimus nostrorum verborum”. A na następnej stronie: „Definivi, divisi, excepti et nihil omisi quod faceret ad formam faciemque perfectae artis. Rationes immo dictorum etiam addidi”.

⁷ Można na nią rozciągnąć następujący osąd, dotyczący nauczania fizyczno-kosmologicznego przedstawionego w *Physiologia stoicorum*: „Juste Lipse, en effet, se conduit ici en authentique philosophe, qui ne se contente pas de rapporter les opinions du passé, mais les retravaille selon les exigences et avec les catégories de son temps, produisant ainsi de la pensée nouvelle”. (B. JOLY, „*Mundum animal esse*” (*Physiologia stoicorum II*, 10): retour au stoïcisme ou triomphe de l’hermétisme? w: *Juste Lipse (1547–1606) en son temps. Actes du colloque de Strasbourg 1994*, Paris 1996, s. 49–69, s. 64. W artykule przedstawiono interesujący przykład stosowanej przez Lipsiusa techniki montażu fragmentów, prowadzącej do sformułowania nowej myśli.

strukcję umysłowego tła epoki, jak i liczne informacje na temat organizacji Akademii. Szczery podziw Łempickiego dla Kanclerza nie każe mu bynajmniej przyrywać oczu na rzeczywistość, na pewne ograniczenia działalności Zamoyskiego w dziedzinie polityki i kultury, czego nie można powiedzieć o innych autorach, którzy zajmowali się Janem Zamoyskim. I choć w niektórych przypadkach Łempicki ma tendencję do podkreślania roli demiurga, jaką miał odgrywać Zamoyski – na przykład wówczas, gdy przypisuje mu rolę bezpośredniego inspiratora *Dialectica Ciceronis* Burskiego⁸ – dokonane przez niego rekonstrukcje są w przeważającej mierze słuszne, a oceny – wyważone.

Z drugiej strony mamy pewną liczbę prac skoncentrowanych na konkretnym aspekcie twórczości Burskiego, jakim jest *Dialectica Ciceronis*, praktycznie jedyne dzieło wydane przez zamojskiego uczonego drukiem. Zainteresowanie tą pracą w naszym stuleciu częściowo przynajmniej wiąże się z opublikowaniem w latach dwudziestych i trzydziestych kilku ważnych pism Jana Łukasiewicza. Wskazano tam na zasadniczą różnicę między rachunkiem terminów, na przykład arystotelesowskim sylogizmem, i rachunkiem zdań, jakim jest dawna stoicka dialektyka. Powstały w ten sposób przesłanki pozwalające uznać oryginalność dawnej logiki stoickiej i jej niezależność w stosunku do logiki arystotelesowskiej⁹. W takiej sytuacji czymś oczywistym było przypomnienie sobie operacji przeprowadzonej 300 lat wcześniej przez innego Polaka i odpowiedź na pytanie, czy i w jakim stopniu wyprzedził on wnioski znakomitego dwudziestowiecznego logika. Oceny tej kwestii były jednak rozbieżne. W opublikowanym w 1981 roku artykule Maksymilian Majewski przedstawił obszerną rekonstrukcję logiki stoickiej według *Dialectica Ciceronis*, przekładając ją częściowo

⁸ S. ŁEMPICKI, *Działalność Jana Zamoyskiego na polu szkolnictwa 1573–1605*, Kraków 1921, s. 155 (o Burskim zwłaszcza na s. 145 i n.). ID., *Jan Zamoyski jako reformator wyższego szkolnictwa w Polsce*, Kraków 1918. Zob. jednak także bardziej wyważoną ocenę w haśle „Adam Burski” w *PSB*. Łempicki mógł jeszcze przeczytać słynne padewskie zapiski Jana Zamoyskiego i oceniać oryginalność *Dialectica* Burskiego w stosunku do nich. Zasadniczo na pracach Łempickiego opierają się rozdziały dotyczące pierwszych dziesięcioleci istnienia Akademii w: A.A. WITUSIK, *O Zamoyskich, Zamościu i Akademii Zamojskiej*, Lublin 1978. ID., *Młodość Tomasza Zamoyskiego*, Lublin 1977, dzieła w dużej mierze opisowe i nie pozbawione tonu panegirycznego.

⁹ Por. T. KWIATKOWSKI, *Pozycja historii filozofii i historii logiki w dorobku naukowym Jana Łukasiewicza*, w: *Z historii polskiej logiki*, oprac. W. VOISÉ i Z. SKUBAŁA-TOKARSKA, Wrocław 1981, s. 247–326, s. 293 i n.

na język współczesnej logiki i bez zbytniego wahania przypisując Burskiemu rolę prekursora Łukasiewicza¹⁰. Aby pozostać w kręgu historyków logiki, przeciwną opinię wyraziła natomiast Izydora Dąbmska w artykule z 1974 roku. Autorka wykazała, że u Burskiego zabrakło – i wzięwszy pod uwagę jego skłonności eklektyczno-konkordystyczne nie mogło być inaczej – świadomej analizy różnic między dwoma starożytnymi systemami logicznymi¹¹. Podążając za tym osądem, w pracy opublikowanej w 1988 roku Mikołaj Szymański przywrócił tej kwestii należyte proporcje, ukazując, że przedstawiona w *Dialectica Ciceronis* koncepcja nie wykracza w istocie poza ograniczenia swojej epoki, a także poza limity naukowego przygotowania i dosyć tradycjonalistycznego horyzontu kulturowego autora¹².

Szymański koncentruje się przede wszystkim na warsztacie pracy Adama Burskiego, który – jako wybitny filolog – znakomicie rekonstruuje. Na tym tle, na zaledwie kilku stronach, zarysowuje on sylwetkę Burskiego: humanisty o niezwyklej kulturze literackiej, który nie poświęca zbyt wiele uwagi współczesnym autorom, za to doskonale porusza się wśród starożytnych źródeł i – o ile to możliwe – podkreśla ich ogólną zgodność, a skłonny jest pomijać różnice¹³. W świetle tej pracy „eklektyzm” Burskiego zarysowuje się jako eklektyzm dość swoisty, a autor przedstawia niektóre jego konkretne efekty. Poza tym w pracy tej definitywnie wyprowadza się uczonego z Zamościa spod cienia Łukasiewicza, dzięki czemu Burski może powrócić do swojej epoki i środowiska.

Co się tyczy historycznego i kulturowego usytuowania Zamościa i Burskiego, warto przy tej okazji przypomnieć opinię takiego historyka kultury jak Claude Backvis, który ocenił Burskiego w ogólnym kontekście działalności Jana Zamoyskiego i wysiłków, które doprowadziły do ufundowania Akademii. Backvis określa całą operację Zamoyskiego, a w szczególności działalność Burskiego, mianem „epigonizmu”. Zdaniem belgijskiego uczonego Burski pozostaje w obrębie

¹⁰ Por. M. MAJEWSKI, *Charakterystyka stoickiej logiki formalnej według Bursiusa*, w: *Z historii polskiej logiki*, op. cit., s. 7–112.

¹¹ I. DĄBMSKA, *Adam Burski*, op. cit., s. 220.

¹² M. SZYMAŃSKI, *Dialectica Ciceronis Adama Burskiego. Problemy warsztatu filologicznego renesansowego badacza logiki stoickiej*, Warszawa 1988. Zob. uwagi Szymańskiego na temat pracy Majewskiego, s. 21–23.

¹³ Op. cit., s. 67–77.

wpływów renesansowego cyceronianizmu, obca jest mu natomiast nowa „manierystyczna” wrażliwość niesiona m.in. przez wzorowany na Senecie styl Lipsiusa. Jest to bez wątpienia prawda, choć można nie bez racji zauważyć, że osąd nie przyczynia się do pełniejszego zrozumienia problemu wówczas, gdy na jego podstawie Backvis oskarża Burskiego o posługiwanie się nieaktualnym materiałem, o studiowanie stoicyzmu w wersji prelipsiusowskiej, czyli, jednym słowem, o pominięcie nowych edycji Seneki i Tacyta¹⁴. Jakież to wszakże szczególne materiały, użyteczne do pracy nad stoicką logiką, miałby Burski pozyskać z dzieł moralnych Seneki i historycznych Tacyta. Przeciwnie, właśnie fakt, że nie ograniczył się on do autorów powszechnie uznawanych za stoików i wykorzystał bardzo szeroki wachlarz dzieł starożytnych pisarzy – nie tylko filozofów i moralistów – zdaniem specjalistów stanowi zasadniczą wartość jego pracy, polegającą właśnie na braku zaangażowania ideologicznego i kierowaniu się przede wszystkim wymogami natury dydaktycznej i pedagogicznej. A zatem wybór takich materiałów i takiej, a nie innej, struktury dzieła nie musi koniecznie świadczyć o postawie reakcyjnej, a przeciwnie, można go uznać za uzasadniony.

W niniejszej książce pragniemy posłużyć się, z innej perspektywy i w inny sposób, wynikami badań uczonych, o których wspomnieliśmy, pragnąc stworzyć pełny obraz sylwetki Burskiego. Będą nas szczególnie interesować dwa jej aspekty, znajdujące odzwierciedlenie w pismach, które szczegółowo przeanalizujemy. Teksty te ujawnią nam stanowisko Burskiego na temat dziedziny współcześnie określanej mianem „metafilozofii”, zajmującej się samymi zadaniami filozofii oraz rolą filozofa, a także na temat nauczania „filozofii praktycznej”. Obok tych dwóch punktów konieczne będzie uwzględnienie jeszcze jednego aspektu, związanego ze znaczną obecnością nauk retoryczno-dialektycznych w zamojskiej *ratio studiorum*. Chodzi o element nie filozoficzny w ścisłym znaczeniu tego terminu, który jednak – jak zobaczymy – w tym szczególnym kontekście jest nieodłącznie związany zarówno z problemami metodologii, z którymi musiał się zmierzyć Burski, jak i z jego orientacją filozoficzną. Ponieważ nie dysponujemy żadnym pismem poświęconym wprost filozoficznemu stanowisku Burskiego, a także z uwagi na to, że nie stworzył on

¹⁴ Por. C. BACKVIS, *Szkice o kulturze staropolskiej*, Warszawa 1975, s. 251–252.

systemu filozoficznego, pozostaje nam – jak się wydaje – naświetlenie twórczości tego autora z różnych stron, choćby tylko częściowo, aby w ten sposób wytyczyć możliwie najbardziej spójny profil.

Na zakończenie jedna uwaga: osobowość intelektualna Burskiego oraz wyjątkowa rola filozofii w programie studiów w Akademii Zamojskiej, a także dzieje i specjalny charakter tej szkoły, to elementy, które w szczególnie sposób sytuują interesujące nas zagadnienie w stosunku do analogicznych doświadczeń epoki, będą one zatem dla nas punktem odniesienia. Domyślnym założeniem niniejszej rozprawy jest oczywiście przekonanie, że takie czynniki, jak sposób przekazywania treści filozoficznych, sylwetka kulturowa aktorów tego procesu oraz jego kontekst mają zasadnicze znaczenie dla jego rozumienia, donioślejsze niż abstrakcyjne określenie samej treści czy też dyskusja na temat jej rodowodu. Innymi słowy, ważne jest rozpoznanie pochodzenia (np. arystotelesowskiego czy też stoickiego) danej idei filozoficznej, ale jeszcze ważniejsza jej interpretacja oraz wskazanie celu, w jakim się nią posłużono, a mianowicie ujawnienie czynników „pragmatycznych”, które przywrócą indywidualny charakter sylwetce danego myśliciela i jego pracy.

Niniejsza książka stanowi polską wersję rozprawy doktorskiej pt. *Umanesimo e filosofia nell'insegnamento di Adam Burski*, obronionej w grudniu 1998 roku w IFIS PAN. Pragnę tutaj podziękować mojemu promotorowi, prof. Lechowi Szczuckiemu, któremu zawdzięczam pierwotny zamysł zajmowania się mało znanymi rękopisami z Akademii Zamojskiej, a którego kompetencja naukowa i troskliwe kierowanie towarzyszyły mi przez cały czas prowadzenia badań. Dziękuję również moim recenzentom, prof. Tadeuszowi Bieńkowskiemu i prof. Juliuszowi Domańskiemu, którzy życzliwie ocenili mój wysiłek. Profesorowi Domańskiemu jestem szczególnie wdzięczny za wiele cennych uwag natury filologicznej i hermeneutycznej, które starałem się uwzględnić w przygotowanej do druku książce.

I

Elementa philosophiae

S pośród dokumentów ocalałych z Biblioteki Zamojskiej szczególnie jeden, ze względu na rozmiary i tematykę, stanowi doskonale wprowadzenie w interesujące nas zagadnienie, jakim jest nauczanie filozofii w Akademii w pierwszej połowie XVII wieku. Mamy na myśli trzydziestostronicowy rękopis pt. *Elementa philosophiae*, napisany wyraźnym, łatwo czytelnym pismem¹. Przypomnijmy, że statut Akademii przewidywał katedrę o takiej właśnie nazwie w ramach kursu niższego, dla studentów od 7 do 12 lat². Katedra ta miała, prawdę

¹ Biblioteka Narodowa, rkps. BOZ 141, ff. 9r–24r. Por. A.W. MACIEJOWSKI, *Dodatki do piśmiennictwa polskiego od czasów najdawniejszych aż do roku 1830*, Warszawa 1852, t. III, B s. 299; I. DĄBSKA, *Filozofia w Akademii Zamojskiej w dobie renesansu*, w: *Nauczanie filozofii w Polsce w XV–XVII wieku*, pod red. L. SZCZUCKIEGO, Wrocław 1978, s. 103–104 (w którym nie wiadomo dlaczego mowa jest o pięćdziesięciu stronach); na relacji Dąbskiej opiera się Z. OGOŃSKI, *Filozofia szkolna w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1985, s. 59. Interesujący nas rękopis był prawdopodobnie niedokończoną wersją tekstu, który Burski przygotowywał do druku. Istotnie, J.K. KOCHANOWSKI w uzupełnieniu swoich *Dziejów Akademii Zamojskiej*, Kraków 1899–1900, *Bibliografia druków ... anno 1609*, s. IX, wspomina o następującej pozycji (której nie udało się nam odnaleźć): *Elementa seu loci ex Ciceronis libris desumpti quibus via ad philosophiam aperitur. Pro usu studiosorum Eloquentiae et Philosophiae in Academia Zamoscensi*. Estreicher (t. 14, cz. III, s. 249) dodaje dane dotyczące tej edycji (*Zamosci excudebat Martinus Lenscius 1609, in 4^o*). Wydaje się nam wielce prawdopodobne, że chodzi właśnie o dziełko Burskiego, czy też jego udoskonaloną wersję, mającą jeszcze wyraźniejszy charakter cycerońskiej antologii.

² Por. S. ŁEMPICKI, *Działalność Jana Zamojskiego na polu szkolnictwa 1573–1605*, Kraków 1921, *Dodatek II*, s. 274–276. I. DĄBSKA, *Filozofia, op. cit.*, s. 96. Badacze ci

powiedziawszy, dwojaki charakter, jako że wykładowca „elementi” musiał jednocześnie uczyć wymowy w oparciu o *Progymnasmata* Aftoniusza, *Rhetorica ad Herennium*, *De oratore* oraz *Academica posteriora* (*Lucullus*) Cyserona³. Mamy zatem prawo sądzić, że interesujący nas tekst pełnił rolę swego rodzaju podręcznika do propedeutyki filozofii, stanowiącego schemat dydaktyczny dla nauczyciela, a zarazem przydatny dla studentów zbiór najogólniejszych informacji o studiach filozoficznych w Akademii Zamojskiej, a wszystko to okraszone wyborem ważniejszych fragmentów z pism Cyserona. Cechy te sprawiają, że *Elementa philosophiae* uznać należy za niezwykle cenny dokument, umożliwiający odtworzenie orientacji dydaktycznej dominującej w pierwszej fazie działalności Akademii. Dlatego dziełko to wydaje się nam warte szerszego omówienia⁴.

1. Mądrość i mędracy

We wstępie przedstawiono swego rodzaju spis dziedzin, o których będzie mowa (w nawiasie przytaczamy numer rozdziału):

In elementia philosophiae haec sunt: nomen philosophiae (I), definitio (II), divisio (III), ordo (IV), auctores (V) et laudes philosophiae (VI).

opierają się na pracy J.A. WADOWSKIEGO, *Anacephaleosis Professorum Academiae Zamascensis*, Warszawa 1899–1900, przypiski, s. 78 i 79.

³ *Ibidem*; S. ŁEMPICKI, *Działalność*, *op. cit.*, s. 190; na temat historii Akademii od jej założenia por. J.K. KOCHANOWSKI, *Dzieje Akademii Zamojskiej*, *op. cit.*

⁴ W przypisie przedstawimy obszernie fragmenty tego tekstu w oryginale. O ile nie będzie to miało wpływu na pełniejsze zrozumienie wywodu Burskiego, fragmenty stanowiące cytaty z innych autorów zostaną streszczone albo wskazane zostanie ich źródło. Trzeba bowiem mieć na uwadze, że Burski niejednokrotnie buduje swój wywód w oparciu o cytaty, przy pomocy pism innych autorów, a przytaczanie w tym miejscu obszernych fragmentów dzieł Cyserona lub innych greckich autorów niepotrzebnie obciążałoby przypisy. Pominięto także krótkie fragmenty pełniące rolę łączników, aby skoncentrować się na najistotniejszych elementach tego dziełka. Wszelkie pominięte fragmenty wskazano za pomocą oznaczenia [...]. Interwencja w sam tekst dotyczyła przede wszystkim interpunkcji, w oryginale niemal całkowicie nieobecnej. Nieliczne uzupełnienia oznaczono za pomocą < >, natomiast pominięcia []. W przypadku całych wyrazów lub wyrażień, które zostały zmodyfikowane, w nawiasie przedstawiono wersję pierwotną oznaczoną skrótem rkps.

Poza tym Burski dodaje dwa rozdziały, w spisie nie uwzględnione: *Philosophiae ciceronianae genus et ratio* (VII) oraz *A quibus philosophis ac rhetoribus Cicero institutus fuerit* (VII)⁵.

Wyjdźmy zatem od samej nazwy filozofii. Za najstosowniejsze uznaje Burski przytoczenie obszernego fragmentu *Tusculanek* (V, 3, 7–11), w którym Cynceron wprowadza rozróżnienie między starożytną mądrością siedmiu mędrców, Likurga, Homera, Odysa i innych mniej lub bardziej mitologicznych postaci, a nową postawą zainicjowaną przez Pitagorasa, czyli *studium sapientiae*, umiłowaniem mądrości realizującym się w nieustannym poszukiwaniu prawdy. Ta właśnie postawa sprawia, że *philo-sophus* nie dowierza tym, którzy uznają samych siebie za doskonałych mędrców. Ma to dla Burskiego szczególnie znaczenie. Powołując się na rozmaite fragmenty z Cyncerona (*Tusculanae disputationes*, *De legibus*), Platona (*Respublica*) i Seneki (*ep. 90*), wyjaśnia przyczynę, dla której Pitagoras wprowadził tę innowację. Trzeba było przede wszystkim napiętnować arogancję samozwańczych mędrców, a poza tym pitagorejski termin słusznie kładzie nacisk na trud, z jakim wiąże się to zadanie, oraz na czas trwania wysiłku zdobywania mądrości. Poza tym chodziło także o wyjaśnienie różnicy i wzajemnej relacji między pojęciami „sophia” i „philosophia”, która – zdaniem Burskiego – ma dwa aspekty: „mądrość” („sophia” jako „sapientia”) jest czymś bardziej ogólnym, może się bowiem odnosić do „wiedzy” zmierzającej do stworzenia konkretnego „mechanicznego” dzieła – jak wówczas, gdy poeta mówi o „mądrym rzemieślniku” – natomiast „filozofia” to pojęcie bardziej szczegółowe, odnoszące się jedynie do „sztuk wyzwolonych”. Drugi i najistotniejszy aspekt tego rozróżnienia, to to, że „sophia” jest celem, a „filosofia” drogą, która do niego prowadzi⁶.

⁵ *Elementa*, *op. cit.*, f. 9r. Dodajmy, że tom, w którym znalazły się *Elementa* zawiera różne dzieła, przy czym każde z nich ma własną numerację. Obok innych dzieł Burskiego znajdujemy w nim komentarz do *Sfery Proklosa*, dzieło Jana Ursinusa, komentarz do *Geografii Pomponiusza Meli* oraz *Chronologia universalis*. Są to prawdopodobnie teksty, którymi posługiwano się w Akademii w czasie wykładów nauk niehumanistycznych.

⁶ [...] Unde constat quod Pythagora primus nomen sophiae in nomen philosophiae, et sophi in philosophi appellationem mutavit, quod propter istas causas fecisse traditur. Prima; ut modestissimo nomine retunderet et comprimeret arrogantiam sophistarum, qui, cum umbram quandam et imaginem tantum doctrinae tenerent, se tamen sapientes esse et pro [10r] sapientes esse et profitebantur et praedicabant [...]. Secunda; ut ostenderet arduam esse adeptionem possessionemque sapientiae. Ad quam impenso

Podążający śladami Pitagorasa, to samo rozróżnienie wprowadzili także Platon i Arystoteles. I oto najpierw Platon w swoim *Państwie* (487a 2–5) przedstawia sześć „notae seu conditiones” (cechy charakterystyczne lub warunki), na podstawie których określić można charakter miłośnika filozofii. Cechuje go pragnienie poznania, umiłowanie prawdy, panowanie nad namiętnościami, zainteresowanie tym, co godne i użyteczne oraz pogarda dla próżnych ćwiczeń umysłowych, wrodzona inteligencja i pamięć, a także stosowne wykształcenie (prawdopodobnie – dodajmy – o charakterze językowym i literackim)⁷.

studio, magno labore et admixta opera perveniatur, quod vocabulum philosophiam indicat. Studium enim impensam et accuratam operam significat, ut definivit Cic. lib. *De inventione*. Ad sapientiam autem arduum est iter, sententia Platonis. Tertia; ut discrimen statueret inter philosophum et sapientem, inter philosophiam et sapientiam; etsi enim hae inter se coniunctae sunt, ut alterutra alterius nomen habeat, tamen, si limatius rem scrutamur, duplex (rkps.: *triplex*) inter ea <s> discrimen invenitur: primum, latius patet nomen sapientiae, quam philosophiae; illud enim comprehendit et mechanicas artes aliquando (ut indicat illud poetae: „fecerat hoc sapiens faber”), philosophia non competit nisi ingenuis doctrinis dedito est amore. Deinde, philosophia cursus est et profectio ad sapientiam, sapientia finis et perfectio, culmen et fastigium philosophiae [...]. *Elementa, op. cit.*, f. 10r. Por. też Seneka, *Epistulae*, 89, 4–5: „Haec eo tendit quo illa pervenit...”.

⁷ Prima est ut discendi insitam cupiditatem habeat [...]. Secunda, ut ad veritatem ita se habeat, ut huius amore vehementer ardeat et a mendacio abhorreat, propterea quod „sapientiae nihil – inquit – familiaris est veritate”. Hinc pulchre Varro in *Eumenidibus* veritatem appellat philosophiae alumnam. „Ecce – inquit – de improvise ad me accedit cana veritas, atticæ philosophiæ alumna”. Tertia, ut temperans sit et habeat perdomitas animi cupiditates: sicut enim nutrix (ut gravissimus ait Plutarchus) importunum nacta puerum vacare non potest ullo seriore negotio, donec eum somno composuerit, sic animus perturbatus affectuum tumultu nec potest vacare contemplatione, obstrepentibus et distrahentibus eum corporis intemperis. Quarta, ut animo liberali sit, hoc est in eo positum sit ut in humilibus et abiectis rebus studium nimium non collocet, sed ad praeclarissimam quaeque aciem mentis erigat [10v] et illa quae sunt maxime divina quaerat et scrutetur. Duplex est philosophia – ait Plato apud Gellium – altera quae virtutum omnium disciplina est, quaeque in publicis simul et privatis officiis excellit civitatesque et rempublicam, si nihil prohibeat, constanter fortiterque et perite administrat. Altera futilis atque puerilis meditatio argutiarum, nihil ad vitam neque tuendam neque ordinandam promovente, in qua id genus homines consenescent male feriat, quos philosophos esse vulgus probat. In illa ergo priore debet exercere sapiens futurus, hanc fugere. Quinta, ne illi absit (rkps. *adest*) ingenii docilitas et memoria, quorum illud est instrumentum doctrinarum, haec thesaurum scientiarum. Ultima conditio, ut educationem ac institutionem rectam habeat. Nam sicut „neglectis urenda felix innascitur agris” sic etiam in praeclarissimis ingeniis sontes et triboli nascerentur nisi cultus diligentis institutionis accesserit.

Haec sunt ornamenta veri philosophi ex divini Platonis sententia [...]. *Elementa, op.*

Ciekawe, że posługując się słowami „boskiego”⁸ Platona Burski podkreśla wychowawczy potencjał studiowania filozofii, która stanowić ma niezrównane ćwiczenie w kształceniu umysłu, a także w kształtowaniu charakteru i osobowości. Wydaje się nam zatem, że nacisk pada tu na czwarty punkt, w którym, podpierając się autorytetem Platona, autor odróżnia prawdziwą filozofię, stanowiącą w istocie propedeutykę do moralnego i obywatelskiego życia, od jej zdegenerowanej formy. Nawiązanie do próżnych *argutiae* pewnej filozofii, do uważających się za mędrców sofistów, noszących w sobie bezużyteczną wiedzę czerpiącą zadowolenie z samej siebie, stanowi z pewnością echo trwającej już niemal stulecie polemiki z degeneracją scholastyki, w trakcie której także w Polsce pojawiły się liczne próby reformy systemu studiów. Nie zapominajmy, że sama Akademia Zamojska ma w swoim kodzie genetycznym zapisane ślady tej antyscholastycznej orientacji. Była ona w istocie ostatnią podjętą przez Jana Zamoyskiego próbą stworzenia instytucji alternatywnej wobec Uniwersytetu Jagiellońskiego, którego reforma w kierunku humanistycznym, wielokrotnie podejmowana, okazała się w istocie niemożliwa⁹. Zamoyski chciał stworzyć w Krakowie sytuację podobną do paryskiego dualizmu między Collège Royal o orientacji humanistycznej, a Sorboną, fortecą tradycyjnej wiedzy¹⁰, ale zamysł ten udało mu się zrealizować, przynajmniej częściowo, dopiero w Zamościu.

Wracając do Burskiego, można – jak się wydaje – powiedzieć, że jawi się on jako spadkobierca prądu rozwijającego się na wydziale

cit., 10r i v.

⁸ *Ibidem*. Ciekawe właśnie z uwagi na nieteologiczną orientację szkoły, a także omawianego wprowadzenia. Pojawiający się już tradycyjnie w renesansowych edycjach dzieł Platona epitet „boski” jest oczywiście śladem ficiniańskiej interpretacji ateńskiego filozofa. Dzieła Ficina (podobnie jak Hermesa Trismegistosa i *Pimander*) zostały zaliczone do „libri theologici” także w katalogu Biblioteki Zamojskiej. Por. *Catalogus librorum Bibliothecae Academiae Zamoscensis conscriptus anno 1776* (BOZ 1582), f. 1r–114r, f. 2v. W Polsce jednak, jak się wydaje, postrzeganie Platona jako depozytariusza wiedzy wyższego rzędu, do której Arystoteles stanowi jedynie wprowadzenie, związana jest z rozpowszechnieniem koncepcji J. Lefevre’a d’Etaples. Por. J. CZERKAWSKI, *Arystotelizm na wydziale sztuk Uniwersytetu Krakowskiego w XVI i XVII w.*, w: *Nauczanie filozofii w Polsce w XV–XVII w.*, pod red. L. SZCZUCKIEGO, Wrocław 1978, s. 45–65, s. 48 i 49.

⁹ Por. L. SZCZUCKI, *Tra scolastica ed umanesimo. La filosofia all’università di Cracovia nel sec. XVI*, „Giornale critico della filosofia italiana” fasc. II, 1987, s. 220–234.

¹⁰ Por. S. ŁEMPICKI, *Działalność*, *op. cit.*, s. 20 i nn.

sztuk Uniwersytetu Jagiellońskiego przez cały XVI wiek i zmierzającego do reformy nauczania filozofii. Najważniejszym argumentem było przekonanie, że filozofia ma służyć budowaniu mądrości użytecznej w życiu, w przeciwieństwie do zimnego „naukowego” stylu typowego dla orientacji późnoscholastycznych¹¹. Na podstawie *Elementa* można uściślić, że w tej praktycznej orientacji wyróżnić można dwa powiązane ze sobą aspekty. Z jednej strony, nacisk pada na wychowawczą wartość filozofii, która pojawia się w *curriculum* w fazie wczesnej młodości, kiedy zaczynają się kształtować moralne postawy jednostki. Z drugiej strony, filozofia winna stanowić wprowadzenie do problemów życia społecznego, na których koncentruje się końcowa faza studiów poświęcona przede wszystkim prawu. Wiadomo powszechnie, że wedle pierwotnych założeń Akademia miała być przede wszystkim „szkołą obywatelską”, mającą za zadanie kształtować przyszłe elity rządzące, a zatem czymś, co dzisiaj nazwalibyśmy wydziałem „nauk politycznych” lub „prawa”. Mimo że na mocy papieskiej bulli miała ona prawo przyznawać dyplomy uniwersyteckie w dziedzinie sztuk, medycyny i prawa, zamysłem założyciela obcy był, jak się wydaje, zamiar stworzenia prawdziwego uniwersytetu z poszczególnymi wydziałami, a tym bardziej wydziału „sztuk”¹².

W takim świetle rozumieć trzeba dalsze słowa Burskiego na temat arystotelesowskiego mędrca opisanego w *Metafizyce* I, 2. Postać tę charakteryzuje pięć cech: niezwykle szeroka wiedza, nie specjalistyczna, lecz „uniwersalna”; znajomość tego, co „najtrudniejsze i najbardziej ukryte”, bowiem usytuowane daleko od zmysłów; zdolność przekazywania innym tych treści, co zakłada ich pełne, niepowierzchowne rozumienie; umiejętność wskazywania innym, „co należy czynić”; a wreszcie mądrości, której poszukuje się dla niej samej i której celem

¹¹ Por. J. CZERKAWSKI, *Arystotelizm*, *op. cit.*, s. 52 i nn.

¹² Por. S. ŁEMPICKI, *Działalność*, *op. cit.*, s. 101. Łempicki zwraca uwagę, że w tej kwestii dość szybko doszło do podziałów w gronie wykładowców oraz osób kierujących szkołą i Akademia stopniowo coraz bardziej upodabniała się do typowego uniwersytetu. Historycy są w dużej mierze zgodni co do tego, że początkowe plany Kanclerza, którego zamysłem było stworzenie szkoły dla szlachty, dość szybko uległy zmianie. Kochanowski np. podkreśla, że na dłuższą metę przeważyły tendencje wyznaniowe i wpływ jezuitów w duchu całkowicie obcym duchowi założyciela. Zarazem coraz większa liczba przedstawicieli „niższych klas” zmieniła pierwotną fizjonomię społeczną szkoły (*Dzieje*, *op. cit.*, s. 29; por. także mniej drastyczną ocenę Łempickiego, *Działalność*, *op. cit.*, s. 142 i 150 i n.).

jest poznanie jako takie. W związku z tymi cechami mędrzec ma rolę „architektoniczną”, to jest dominującą i kierowniczą¹³.

Omawiany tekst Arystotelesa (*Metaph.* I, 2, 982a, 8–19) przedstawia (co staje się jasne przede wszystkim w dalszej części, której Burski nie przytacza) model *sapientia*, będącej przede wszystkim poznaniem, wykraczającym poza poziom zmysłów i sięgającym do poziomu przyczyn zjawisk (na tym polega jego uniwersalność, a także przewaga co do ścisłości i w ogóle wyższość w stosunku do innych poszukiwań). *Sapientia* jest także działaniem, do którego dąży się dla niego samego, którego jedynym celem jest samo poznanie, w odróżnieniu od innych rodzajów wiedzy służących zaspokojeniu jakiejś potrzeby praktycznej. W krótkim podsumowaniu (może lepiej wolnym przekładzie) Burskiego te dwa najistotniejsze aspekty, poznanie przyczyn i niezależność poznania filozoficznego, zostały w pewien sposób przetworzone, przez co odnosi się wrażenie, że powstało coś zupełnie innego. W odniesieniu do pierwszego punktu, Burski powtarza stanowisko Arystotelesa, wedle którego mamy do czynienia z poznaniem trudnym do osiągnięcia, a nawet „ukrytym” (*occultissima*). Zabrakło jednak całkowicie podstawowej idei „poznanie przez przyczyny” (*scire per causas*), bez której arystotelesowskie wyjaśnienie, pozbawione najistotniejszego pojęcia, traci na spójności. Jeśli chodzi o drugi element, wczytując się dokładnie w tekst zauważamy, że prymat *theoria* Burski zastępuje czymś innym: mędrzec pochłonięty filozofią pierwszą ma rolę regulującą i normatywną, nie tyle i nie tylko ze względu na wewnętrzny porządek wiedzy (jak jest u Arystotelesa: ponieważ celem tej nauki jest ona sama, nie jest ona podporządkowana innym, a przeciwnie, jako że zajmuje się pierwszymi przyczynami, to ona raczej podporządkowuje sobie inne nauki), ile przede wszystkim ponieważ jest w stanie wskazywać ludziom pewne reguły życia, a nawet reguły,

¹³ [...] Prima est: oportet – inquit – nosse sapientem omnia quantum sciri possunt et quoad eius fieri potest, non quidem speciatim, sed universae. Secunda: oportet scire difficillima quaeque et occultissima. Nam quae sensibus subiecta sunt et patent omnibus cognoscere non faciunt hominem sapientem. Tertia: oportet eum habere non popularem et adumbratam scientiam rerum, sed exquisitam et omnibus suis numeris absolutam, quam et ipse quam rectissime teneat et alios rite valeat docere. Quarta: necesse est ut sciat imperare et praescribere aliis quid maxime cuique facto opus sit, quid non, et norit quaecumque conveniat, quid non. Postremam: opus est ut habeat illam sententiam quae propter se expetatur et cuius fructus sit ipsa scientia. Eius enim professio Architectonica[e] est, hoc est imperatrix et regina omnium [...]. *Elementa, op. cit.*, 10r i v.

według których należy podejmować decyzje (punkt czwarty). Znamiennym elementem tego pojęciowego przesunięcia jest zresztą przymiotnik „architektoniczna”, określający mądrość tego mędrca. Jak wiadomo, Arystoteles posługuje się tym terminem w pierwszej księdze *Etyki Nikomachejskiej* w odniesieniu do nadrzędnych nauk i dziedzin działalności człowieka, przede wszystkim zaś w stosunku do polityki, będącej nauką praktyczną, której zadaniem jest organizowanie życia miasta i kierowanie nim, a której cel, wspólne dobro, jest nadrzędny wobec innych¹⁴. Jest to oczywiście coś zupełnie innego niż prymat *theoria* oraz arystotelesowskiego *sophos* z tekstu *Metafizyki* (I, 2), który nie przyjmuje na siebie bezpośrednio jako takiej roli kierowania społecznością. Naciągane przekłady i ewidentne pominięcia sprawiają, że tekst Arystotelesa mówi coś nowego, kreśląc sylwetkę mędrca, który z pewnością nie może być „czystym” teoretykiem kojarzonym dotychczas z Filozofem. Taki ideał antropologiczny był oczywiście nie do pomyslenia w programie studiów filozoficznych szkoły o orientacji obywatelskiej, z niechęcią odnoszącej się do modelu mędrca stojącego poza światem i wspólnotą ludzi; pogrążonego w obojętnym *bios theoretikos*. Wydaje się zatem, że Burski w istocie wykorzystuje pewne klasyczne definicje arystotelesowskie, aby za ich pomocą ukazać sylwetkę intelektualisty bliską praktycznemu duchowi dominującemu w szkole i rzutującemu na organizację nauczania filozofii. W ten sposób jednak pomija się pewne, niejednokrotnie istotne, odcienie myśli Arystotelesa¹⁵. Ideał, który w rzeczywistości propagowano, to ideał człowieka wyposażonego w niekoniecznie specjalistyczną kulturę literacką i filozoficzną, jednak zorientowanego w tych dziedzinach na tyle, by móc się kompetentnie wypowiedzieć i, o ile zajdzie tego potrzeba, pogłębić

¹⁴ Por. *Eth. Nic.*, I, 2 (1094a 27). Analogicznie w *Metaph.* V, 1, 1013a 14.

¹⁵ Można by rzec, że Burski odczytuje fragment z Arystotelesa ze świadomą swobodą, wzięwszy pod uwagę, że w innym miejscu dowodzi, że zna (i ceni) koncepcję filozofii jako nauki o przyczynach. Wówczas jednak, co znamienne, oskarża Arystotelesa o nadmierny „intelektualizm” (zob. *Elementa*, f. 12r). Natomiast dokładną i wierną duchowi arystotelesowskiego fragmentu syntezę znajdujemy w głosie *ad locum* kolegi Burskiego, Szymona Birkowskiego, w jego komentarzu do *Metafizyki* z 1611 roku, także podyktowanym Tomaszowi Zamoyskiemu. Brak tam nacisku na „społeczną” rolę mędrca, podczas gdy słusznie podkreśla się wyższość „scire per causas” (*Commentarius in libros metaphysicorum Aristotelis*, rkps. BOZ 1524 ff. 1–290, f. 6). W tym wypadku mamy jednak do czynienia z komentarzem ciągłym, który, wedle zwyczaju Birkowskiego, jest jedynie objaśnieniem podążającym krok po kroku za komentowanym dziełem.

studia. Najbardziej liczyło się jednak przede wszystkim przygotowanie do odpowiedzialnego kierowania sobą i innymi w zakresie wyborów w życiu prywatnym i społecznym. Należało studiować metafizykę, pierwszą filozofię, a także poszczególne nauki przyrodnicze nie tyle dla nich samych – co zresztą niesłoby za sobą ryzyko zwyrodnienia takiej wiedzy, ile jako podstawy kultury człowieka zdolnego przyjąć na swoje barki kierowniczą rolę w społeczności. „Mędrzec” wyłaniający się ze „stosownie” odczytanych pism Arystotelesa to nie księżycowy „sostista” z poprzednich stron, z arystotelesowskiej „mądrości” znikają bowiem wszelkie odcienie, które mogły okazać się zbyt dalekie od ideałów szkoły.

W zakończeniu rozdziału poświęconego stereotypowi stoickiego filozofa dalej mowa jest o „mędrцу”:

Także i stoicy mają swojego mędrca, którego Cynceron, opierając się na ich teoriach, odmalował – choć z ironią – w mowie *W obronie Murena*¹⁶.

Następnie przytoczono długi fragment (*Pro Murena*, 61 i nn.) mowy, w której przedstawione zostały cechy typowego wczesnostoickiego mędrca (jest to w rzeczywistości parodia Katona z Utyki), którego sztywną postawę charakteryzują niezliczone paradoksy: on jeden jest prawdziwie mądry, obce są mu uczucie litości czy współczucia, jego tylko można nazwać pięknym, bogatym i wolnym, nawet wówczas, gdy zewnętrznie jest brzydki, nędzny i zniewolony. Nie zna nawet najmniejszego przewinienia, a to dlatego, że z jego punktu widzenia ukłucie szyi kurze i uduszenie własnego ojca to czyny równie karygodne. Jest to zatem postać wykraczająca poza wymiar człowieczeństwa, czy też, aby posłużyć się ironicznymi słowami Horacego:

Zatem: mędrzec jest jak mniejszy Jowisz; bogaty, wolny, zacy, piękny, na koniec król królów¹⁷.

¹⁶ Habent et stoici suum sapientem, cuius formam, licet irridens Cicero, tamen veram (rkps. *verum*) ex eorum sententiam descripsit in oratione *Pro Murena*. *Elementa*, *op. cit.*, f. 10r. Chodzi o fragment, który przy końcu XVI wieku tradycyjnie wykorzystywano w polemice antystoickiej. Por. C. BACKVIS, *Szkice o kulturze staropolskiej*, Warszawa 1975, s. 242.

¹⁷ *Elementa*, *op. cit.*, f. 10r i v. Por. HORATIUS, *Epistulae*, I, 1, 105–106. Jest to przekład słów Horacego cytowanych przez Burskiego w formie nieco zniekształconej

Ciekawe, że autor taki jak Burski, zawdzięczający swoją sławę przede wszystkim przypomnieniu dawnej logiki stoickiej, z tak małą sympatią odnosi się do innych koncepcji tej szkoły (tą pozorną sprzecznością zajmiemy się w dalszej części rozprawy, kiedy mowa będzie o komentarzu do *Etyki Nikomachejskiej*) i przy pierwszej nadarzącej się okazji przytacza karykaturalny obraz pióra Cyncerona. Jest w tym wszystkim, być może, nie tylko powrót do pewnych elementów antystoickiej polemiki, którą Cynceron, opiekuńczy duch Akademii, odziedziczył po Karneadesie, lecz także prawdopodobnie odniesienie do aktualnej sytuacji. Burski zamierzał zapewne przestrzec swoich słuchaczy przed ryzykiem kryjącym się za niektórymi antropologicznymi modelami proponowanymi wciąż od nowa w każdej epoce. Stoicki święty, strzegący zazdrośnie własnej świętości, całkowicie się w niej realizujący i niezdolny do jakiegokolwiek działania, to całkowite zaprzeczenie odpowiedzialnego za wspólne dobro *civis*. Na czym zresztą mogłaby polegać jego „mądrość” i w czym mogłaby być dla kogoś użyteczna? Zaledwie krok musiał dzielić „półboga” w duchu Zenona i Katona od zajętego sofizmatami Chryzypowego myśliciela, dziwnie przypominającego próżnych dialektyków zaludniających w owych czasach uniwersytety i będących celem ataków humanistów już od kilku stuleci.

2. Umiłowanie mądrości

Platon

Po filozofie i mędrca przyszła kolej na samą filozofię¹⁸: w praktyce początek stanowi fragment z *Tuskulanek* (I, 30, 74–76), którym Burski posługuje się, by przedstawić definicję filozofii jako *meditatio mortis* (*Phaed.*, 67 d) i ćwiczenie uwalniające od więzów cielesności¹⁹. Krótko:

i metrycznie niepoprawnej: *Ad summam, sapiens est pro minore Iove; dives/ Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum*. Współczesne edycje podają następujące brzmienie wersu 105: *Ad summam: sapiens uno minor est Iove, dives etc.*

¹⁸ Drugi rozdział nosi tytuł pełniejszy niż w początkowym spisie: *Referuntur variae diffinitiones philosophiae et explicantur*.

¹⁹ Ea [platońska definicja] vero ut intelligatur sciendum est duplicem esse mortem, unam quae in abscessum animi a corpore consistit, altera, qua mens in corpore adhuc manens a malis cupiditatibus abducitur, a sensuum (rkps.: *assensum*) commertio

platońskie formuły zjednoczenia (δμοίωσις) z Bogiem oraz zdobywania prawdy dzięki takiemu procesowi można wyprowadzić z trzeciej formuły, która czyni z filozofii „przygotowanie do śmierci”²⁰, podobnie jak w pojawiającym się na wstępie tekście *Tuskulanek*. Owego umiarkowania nie należy jednak rozumieć zbyt dosłownie: „śmierć” filozoficzna jest mniej niepokojąca niż się wydaje i polega po prostu na moralnym oczyszczeniu. Platon – przefiltrowany przez Cyncerona odczytanego przez Burskiego – pojął, że jego filozofia winna być przede wszystkim dla współobywateli przewodniczką w drodze do uwolnienia się od przywar i trosk materialnych, by mogli oni swobodnie poświęcić się kontemplacji prawdy. Filozofia ma też orientację religijną, wiedzie bowiem do poznania Boga i stanowi przesłankę czci, którą Mu oddajemy. Ta wzmianka o *pia philosophia* nie jest dalej w żaden szczególnie sposób rozwinięta, a Burski nie wydaje się zbyt zainteresowany tym zagadnieniem. Dają się raczej zauważyć pewne zabiegi zmierzające do złączenia tych fragmentów Cyncerońskiego tekstu,

abstrahitur, ut vitiorum soluta a vinculis et a sensuum turba et colluvione libera coelestia et divina meditetur. Quoniam igitur hanc separationem [11v] a corpore animi, hoc est philosophica mortem, philosophia adipisci docet eaque maxime [re]gloriatur, ab hoc tam praeclaro munere nunc mortis contemplatio, nunc solutio animi a corpore, alias consuetudo moriendi dicitur. Unde advertendum est hanc definitionem deductam esse a fine philosophiae. Plato enim summam excellentiam in hoc positam esse existimat, ut animum suum civiumque suorum a contagione perturbationum et sensuum purget (rkps. *purgat*), liberamque nactus tranquillitatem, libera perfruatur contemplatione, causas et rationes divinorum operum investiget, in his autorem deum investiget et colat. Nam in eiusmodi contemplatione sapientia, in cultu religio, in ambobus felicitas humana consistit.

Non procul ab hac definitione discessit illa eiusmodi Platonis descriptio: „Philosophia est hominis cum Deo similitudo, quoad eius et hominis fieri potest”, quae etiam finem complectitur philosophiae. Nam Plato in *Phaedone* eum fructum philosophiae censet praestantissimum cum homo sit Deo similis; id autem evenire existimat cum animus absolute illius veritatis fit particeps illaque quasi informatur, ideo quod et voluntas et mens, potiores animi partes, inflammantur illius aeternitatis splendore[m]. Tertia studii huius notatio habetur apud eundem philosophum in *Euthidemo*, qua philosophiam interpretatur „scientiae acquisitionem”, sed haec prima sicut nominis est magis quam rei. *Elementa, op. cit.*, f.11r–v.

²⁰ W *Fedonie*, 81 a, znajdujemy określenie μελέτη θανάτου, które Cynceron oddaje jako *commentatio mortis*. Interesujące uwagi na ten temat przedstawił J. DOMAŃSKI, *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les Controverses de l'antiquité à la Renaissance*, Fribourg–Paris 1996, (przekł. polski *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996), zwłaszcza s. 8–9.

które słuchaczom mogły się wydać zbyt ostre. We fragmencie *Tusculanek* bezpośrednio poprzedzającym zacytowany ustęp²¹, osoba dialogu wyraźnie powiada, że filozofia przygotowuje do śmierci, przy czym śmierć tę rozumie dosłownie. Przytoczony przykład to w istocie wzór stoika *par excellence*, Katon z Utyki, który aby ocalić własną wolność, nie tylko z radością wybrał śmierć, ale była to śmierć samobójcza. Fragment ten, a w szczególności ostatni szczegół – prawdę mówiąc o zasadniczym znaczeniu – Burski przemilcza, pragnąc zapewne pominąć treści zbyt szokujące dla młodych słuchaczy, a być może także podejrzewając, że tekst Cycerona w jakiś sposób niesie w sobie ów moralny ekstremizm, wcześniej przecież napiętnowany. Szacunek dla Arpinaty, a także dążenie do stworzenia harmonijnego i zgodnego z prawdą obrazu koncepcji starożytnych szkół filozoficznych²², skłoniło Burskiego do wykorzystania i interpretowania źródeł z dużą dozą swobody, tak by móc powiedzieć coś od siebie.

W każdym razie platonizm nie ograniczył się do przekonania, że sercem filozofii jest *meditatio mortis*, ponieważ widział w niej także „naukowe poznanie ludzkich i boskich rzeczywistości”. Propozycja ta jednak, zdaniem Burskiego, choć „niezwykle często pojawia się w szkołach”, pasuje bardziej do spełnionej już *sapientia* niż do *philosophia quaerens*. W najlepszym razie byłaby ona do przyjęcia, gdyby odnosiła się do filozofii jako całości. Nie można natomiast z pewnością zastosować jej wobec poszczególnych gałęzi filozofii, jako że żadna z nich nie zajmuje się, jak powiedziano w definicji, zarówno sprawami boskimi, jak i ludzkimi²³.

²¹ *Tusculanae disputationes*, I, 30, 74.

²² Nietrudno na tych stronach dostrzec tendencję do podkreślania wspólnych cech starożytnych filozofów i przemilczania dzielących ich różnic. Przypomnijmy jednak, że w innych przypadkach jest on mniej „ekumeniczny” niż zwykle się sądzić. Por. na ten temat niżej, s. 133 i n. i przypis 128 na s. 143. Na temat konkordystycznych skłonności Burskiego zob. przede wszystkim uwagi M. SZYMAŃSKIEGO (*Dialectica Ciceronis Adama Burskiego*, Warszawa 1988, s. 73). J. Czerkawski opisuje eklektyzm niektórych nauczycieli z Krakowa (Gostyński, Troper) jako „brak myślenia w kategoriach określonego systemu filozoficznego... programowa antysystemowość”, co bez wątpliwa przywodzi na myśl Burskiego, który zresztą uformował się w tym samym środowisku w okresie po reformie Górskiego. Por. *Arystotelizm na wydziale sztuk Uniwersytetu Krakowskiego w XVI i XVII w.*, w: *Nauczanie filozofii w Polsce, op. cit.*, s. 61. ID., *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992, s. 154.

²³ *Alii philosophiam esse dixerunt „humanarum divinarumque rerum cognitionem*

Arystoteles

Nadeszła zatem chwila, aby rozpocząć poszukiwania na polu filozofii perypatetyckiej, gdzie znajdujemy trzy definicje. Pierwsza pochodzi od Georgiosa Pachimeresa²⁴, według którego filozofia jest „ars artium, scientia scientiarum”. Najistotniejsze w tej definicji jest nie to, że filozofia nazwana została „sztuką”, lecz przekonanie, że jest ona nadrzędna (*imperat*) w stosunku do swoich części. Stanowi ona coś odmiennego od poszczególnych gałęzi, lepiej byłoby zatem powiedzieć, że jest „nauką”, nauką zajmującą się „rzeczami, które istnieją zawsze w ten sam sposób”, uniwersalnymi zasadami rzeczywistości. Odkryw-
szy je, poszukiwanie osiąga swój cel i ustaje²⁵.

Burski przyjmuje tę definicję, choć nie bez zastrzeżeń, podkreślając, że w ten sposób należałoby raczej zdefiniować jedynie pierwszą filozofię, czyli metafizykę. Następnie przechodzi do kolejnych definicji

et scientiam”. Qui, nomine rerum humanarum res corporum, concretioni obnoxias ac nobis familiares, divinarum vero nullo materiae nexu cohaerentes et in recessu materiae absconditas, intellexere; vel, ut aliorum sententia est, per res humanas philosophiam moralem, per divinas autem speculatricem significaverunt. Atque haec quidem definitio in scholis philosophantium frequentissima est. Repetit eam Plato in *Theaeteto et Phaedone* [...] verum illa in sapientiam videtur cadere magis quam in philosophiam, ut paulo post apparebit, nec singulis partibus, sed omnibus simul sumptis convenit. Non enim quaelibet philosophiae pars humana simul et divina considerat. *Elementa, op. cit.*, f.11v. Źródłem formuły „nauka o przedmiotach boskich i ludzkich” jest prawdopodobnie Sekstus Empiryk, który przypisuje ją stoikom jako definicję mądrości – *sophia*, najważniejszego terminu filozofii. Por. SVF ARNIM, 7. 36. Zob. także SVF 2. 35 (AETIUS, *prooemium*).

²⁴ Jako że jest to autor mało znany, warto być może przypomnieć, że Pachimeres (1242–ok. 1310) był bizantyjskim historykiem, teologiem i filozofem, autorem parafrazy *Metafizyki*, która została opublikowana w 1600 roku w Augsburgu. Jego dzieła wymienione zostały na f. 17r *Catalogus librorum* biblioteki zamojskiej.

²⁵ Peripatetici ex suo magistro Aristotele triplicem philosophiae definitionem colligunt. Primam Georgius Pachimeres definit *ex* (rkps. *est*) I libro *Metaph.* in hunc modum: „Philosophia est ars artium, scientia[e] scientiarum”, quam idem explicavit in proemio <*primae*> *philosophiae* his verbis: „Definivit – inquit – Aristoteles philosophiam artem artium et scientia scientiarum, non quod philosophia ars sit, sed ea de causa quod partibus imperet, earum nomine ei tamquam peculiare assignavit. Sed revera scientiae nomen aptius est. Scientia namque earum rerum est, [12r] quae semper eodem modo affectae sunt, cognitio quae philosophantem eo usque perducit ubi conquiescat. Est autem ipsa scientia scientiarum. Nam dum in specialibus rebus ceterae omnes versantur, illa in universis quae sunt occupata esse cernitur. Atque haec definitio <*secundum*> excellentiam elaborata est. *Elementa, op. cit.*, f.11v–12r.

perypatetyków: filozofia to nauka zajmująca się kontemplowaniem prawdy, to kontemplacja bytów jako takich („scientia rerum ut sunt”). Pierwsza z nich ogranicza się do wyrażenia istoty filozofii, ponieważ odsyła do jej formalnej zasady, którą jest sama prawda. Natomiast druga (pochodząca od neoplatońskich interpretatorów Arystotelesa: Jana z Damaszku i Ammoniusza) zasługuje na dokładne rozpatrzenie. Wyrażenie „ut sunt” – powiada Burski – oznacza w rzeczywistości „per suas causas”²⁶, a wiedza filozofa jest właśnie wiedzą o przyczynach. Nic bardziej zgodnego z prawdą, jest wszakże pewien problem: ta definicja nie wyjaśnia różnicy między filozofią a teologią (naturalną), która jest także nauką o „bycie jako o bycie” i ma za przedmiot ostateczne i najwyższe rzeczywistości poznawane za pomocą światła umysłu²⁷.

Definicji arystotelików czegoś zatem brak, czy też, innymi słowy, kreśli ona profil nauki o najwyższych, lub najbardziej ogólnych, zasadach, która z trudem daje się oddzielić od rozważań innego, wyższego rodzaju. W tym momencie trzeba tedy sprowadzić na stosowne miejsce środek ciężkości, który przeniósł się zbyt wysoko. Równowagę odzyskuje się dzięki pomieszaniu tych i innych definicji, a zarazem odwołaniu do tradycji stoików: jak powiada (pseudo-) Plutarch (*Placita phil.*, V, 5), filozofia jest dla nich „ćwiczeniem naj-

²⁶ Por. wyżej, s. 29 i n. „Ut sunt” to w rzeczywistości przekład arystotelesowskiego $\tau\eta\ \delta\upsilon\upsilon\tau\alpha$ z wyrażenia $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma\ \delta\upsilon\tau\omega\upsilon\tau\omega\upsilon\ \tau\eta\ \delta\upsilon\upsilon\tau\alpha$ – „poznanie bytów jako bytów”.

²⁷ Ex quibus verbis facile quis intelligere potest hanc definitionem maxime primae philosophiae seu metaphysicae esse. Altera eiusdem Aristotelis definitio posita est plane tertio libro *Metaph.* „Recte se habet – inquit – philosophiam scientiam veritatis contemplatricem appellari”, quae videtur esse essentialis. Nam ex forma est facta; veritas enim philosophiae forma et regula esse videtur. Tertiam, Iohannes Damascenus, libro 4 suae *Dialecticae*, et Ammonius, initio *Praedicamentorum* et libro 3 *Metaphysicae* cap. 3, referunt in hanc formam: „Philosophia est cognitio rerum ut sunt”. Verba illa „ut sunt” idem valent atque „per suas causas”, si eas habuerint. Sicut enim res, quarum causae investigantur, per causas esse obtinen $\langle e \rangle t$, ita percipi tunc dicuntur ut unt, cum per eas[que] conoscuntur. Debere autem philosophum causas tenere inde constat, quia, quemadmodum ex admiratione, id est ex notitia affectuum et ignoratione causarum, coeperunt homines philosophari, hoc est causas inquirere [...], ita par est eum perfectum (rkps. *perfecto*) philosophum iudicari, qui causarum cognitionem est assecutus. Haec definitio maxime probanda esse videtur, aperit enim intimam philosophiae naturam, si perfecta esset! Imperfectam autem esse ex eo patet quia non distinguit philosophiam a theologia. Est enim quoque theologia cognitio rerum ut sunt, naturae lumine inventarum. *Ibidem*. Fragment ten odnosi się oczywiście do teologii w rozumieniu arystotelesowskim, zob. *Metaph.* VI, I.

bardziej stosownej sztuki” (ἄσκησις ἐπιτηδείου τέχνης); definicję tę²⁸ można wyjaśnić – ciągnie Burski – odwołując się do (pseudo-) Galena (*De historia philosophica*²⁹, rozdz. 5), który twierdzi, że według niektórych stoików filozofia to przede wszystkim „zdolność poznawania i realizacji lepszego życia” (δύναμις γνωστικὴ καὶ περιποιητικὴ ἀρίστου βίου) polegającego na „życiu według cnót” (τὸ ζῆν κατ’ἀρετὴν). Zdaniem innych należy uznać, że „ćwiczenie” to filozofia, zaś „najbardziej stosowna sztuka” to sama mądrość (σοφία). W każdym razie wszystkie te definicje godzi Cyceron w *De finibus* (III, 2) oraz w *Tuskulankach* (V, 2), kiedy nazywa filozofię „ars vitae” oraz „dux vitae et magistra morum”. Dalsza część wywodu dotyczy Seneki (*ep.* 90), który proponuje „studium virtutis”, „studium corrigendae mentis” albo „appetitus rectae rationis”³⁰.

Mamy zatem element, którego zabrakło w definicji Arystotelesa, czyli aspekt ćwiczenia moralnego i przygotowania do życia w cnocie, bez których – zdaniem Burskiego – filozofia nie spełnia swojego najistotniejszego zadania. Arystotelizm wymaga zatem korekty, która pozwoli uniknąć ryzyka propagowania wzoru mędrca pogrążonego w dociekaniach wyjętych z konkretnej rzeczywistości, a nawet co gorsza, moralnie obojętnego. W konkluzji powraca zatem definicja przytoczona na początku, zasadniczo jednak zmodyfikowana i opatrzona błogosławieństwem Izydora z Sewilli (*Orig.* II): „Philosophia est rerum humanarum divinarum cognitio, cum studio bene vivendi [12v] coniuncta”³¹. Pozwala ona odróżnić filozofię od teologii, wprowadzić zasadnicze uściślenie w stosunku do modelu arystotelesowskiego i, co nie bez znaczenia, odzyskać najwartościowsze nauki znakomitych mistrzów stoickich (Cyceron, Seneka) oraz Platona. Jak widać Burski swobodnie porusza się w gęstwinie tradycyjnych koncepcji³², nie wiążąc

²⁸ Jest ona „zawikłana” zdaniem A.A. LONG, D.N. SEDLEY, *The Ellenistic Philosophy, Stoics, Epicureans, Sceptics*, vol. II, London 1974, s. 163.

²⁹ To pseudogalenowe dzieło jest bez wątpienia jednym ze źródeł, które zainspirowały *Elementa*. W szczególności w pierwszych siedmiu rozdziałach (początki filozofii, jej definicja, historia, wewnętrzny podział) niektóre klasyfikacje, definicje i osądy przytacza Burski całkowicie dosłownie.

³⁰ *Elementa*, f. 11v–12 r.

³¹ *Elementa*, ci. ff. 12r–v. Na temat definicji Izydora por. J. DOMAŃSKI, *Metamorfozy*, *op. cit.*, s. 15–16.

³² Por. J. DOMAŃSKI, *Metamorfozy*, *op. cit.*, s. 7: wszystkie przytoczone przez Burskiego definicje znalazły się już w neoplatońskich komentarzach do Arystotelesa,

się z żadnym kierunkiem i w zależności od potrzeb przyjmując lub odrzucając pewne elementy, aby, ośmieszwszy pewne zwyrodnienia stoicyzmu, odzyskać najbardziej żywotną część myśli tej szkoły. W wyniku tych definicyjnych poszukiwań zbyt teologiczne i „czyste” modele dociekań filozoficznych zostają odrzucone, czy raczej uzupełnione o elementy, które w gruncie rzeczy wysuwają się na pierwszy plan i nadają barwę całości: a) środkiem ciężkości filozofii są dziedziny „praktyczne”, b) te z kolei mają za zadanie nie tyle przekazywać nagą „wiedzę” o normach moralnych lub mechanizmach ludzkiego zachowania, ile prowadzić adepta filozofii drogą moralnego doskonalenia³³. Kiedy Burski kładzie nacisk na pozanaukowe cele filozofii, staje się ostatnim przedstawicielem „metafilozoficznej” orientacji, której korzenie tkwią w dawnej tradycji klasycznej, a także w kulturze filozoficznej średniowiecznej Polski: w orientacji Burydana i w późniejszych prądach dominujących na Uniwersytecie Jagiellońskim³⁴. Ważne jednak, że w tych orientacjach dostrzega aktualną propozycję dla potrzeb swojej szkoły.

3. Podział filozofii

Teraz kolej na podział filozofii. W tej kwestii w tradycji wszystkich epok widoczna jest głęboka spójność. Izydora i Euzebiusza powiadają, że począwszy od „autorów żydowskich” powszechna jest opinia, że filozofia dzieli się na trzy części: etykę, fizykę i logikę³⁵.

które były dobrze znane zarówno w Zamościu, jak i samemu Burskiemu.

³³ Por. *ibidem*, s. 11, gdzie orientację tę oddano za pomocą określenia „etyka zrealizowana”.

³⁴ Por. J. DOMAŃSKI, *Wiek XIII–XV*, w: J. DOMAŃSKI, Z. Ogonowski, L. SZCZUCKI, *Zarys dziejów filozofii w Polsce*, Warszawa 1989, s. 7–219, zwłaszcza na s. 172 i n. oraz 214 i n.; J.B. KOROLEC, *Filozofia moralna*, w: *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. VII, Wrocław 1980, w szczególności s. 34–46; ID., *Le commentaire de Jean Buridan sur l'Ethique à Nicomaque et l'Université de Cracovie dans la première moitié du XV^e siècle*, „Organon” 10, 1974, s. 187–208.

³⁵ Antiquissima et celeberrima est divisio philosophiae illa tripartita, quam Origenes, in capite 26 *Originum*, et Eusebius, libro 11 *De praeparatione evangelica*, iam idem ab haebreis auctoribus profectam affirmat. Alcinus Platoni autori eam adscribit, libro *De doctrina Platonis* cap. 3, et D. Augustinus, libro 8 *De civitate Dei* cap. 4, cuius ea de re haec sunt verba: „Proinde Plato utrumque iungendo, philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres parte distribuit: unam moralem, quae maxime in actione versatur, alteram naturalem,

Tym razem na pierwszym planie znajduje się Platon i podążający za nim Augustyn, jednak formuła ich autorstwa zdobyła sobie uznanie wszystkich: przyjął ją Cynceron (który zamiast o „częściach” wolał mówić o „formae, foetus, membra, loci”), Plutarch (który wolał „virtutes” – δῖραι), stoicy, a wraz z nimi Seneka w słynnym liście 90, platoński Apulejusz, a nawet Sekstus Empiryk³⁶. Jeśli zatem chcemy pozostać wierni jednogłośnej zgodzie starożytnych mędrców, wielkich filozofów i doktorów Kościoła, filozofia dzieli się na trzy części: etykę, fizykę i logikę.

Trzeba jednak przypomnieć, że podział ten wywodzi się obecnie od trzeciego scholarchy starożytnej Akademii, Senokratesa³⁷. Przyjęły go wszystkie szkoły epoki hellenistycznej, tak że dla Diogenesa Laertiosa stał się on podziałem *par excellence*³⁸. Być może ze względu na autorytet tego ostatniego Burski przyjmuje ów podział jako kanoniczny, uzupełniając go jednak o całkowicie obce Diogenesowi skojarzenie ze schematem historiozoficznym, który początków myśli greckiej upatruje w pierwotnej mądrości Wschodu. Tą koncepcją Burski po-

quae contemplationi deputata est, tertiam rationalem, qua verum discriminatur a falso”. Et lib. 2 cap. 25: „Quantum intelligi datur, hanc philosophiam sapientiae disciplinam tripartitam esse voluerunt. Imo tripartitam esse animadvertere potuerunt. Nec enim ipsi istituerunt ut ita esset, sed ita esse potius invenerunt [...]” Ita et Cicero interdum „partes” vocat (*De finibus* V) [...] interdum „formas” (*De fin.* V) [...], interdum „foetus” (*Tusc. disp.*, V), [...] „membrorum” meminit (*Tusc.* IV), [...] „locorum” (*De fin.* IV) [...]. Plutarchus autem, primo *De placitis* „virtutes” eas appellari solitas tradi [...]. Virtutes autem generalissimas (dicunt stoici) tres, naturalem, moralem, rationalem, atque propter eam causam [13r] tripartita est illis philosophia, cuius una naturalis pars, altera moralis, tertia rationalis. [Ita autem vertimus „principibus”] Seneca, *Epist.* 90, qui, stoicus, ea divisione maximos et plures auctores usos tradit [...], et „<in> Apuleio platonico philosopho *de interpretatione*. Sextus quoque, lib. 1 *De philosophia adversus logicos*, hanc divisionem etiam secutus stoicos memorat [...]. *Elementa, op. cit.*, f.12v–13r.

³⁶ Burski cytuje fragmenty *Adversus Mathematicos*, który nazywa *Adversus Logicos*, dzieła, które miało niezwykłą historię wydawniczą. Po raz pierwszy zostało opublikowane w tłumaczeniu łacińskim we Francji w 1569 roku. Edycja tekstu greckiego nastąpiła dopiero w roku 1621. Wiemy poza tym o zabiegach Kanclerza, by dostarczyć Burskiemu grecki rękopis dzieł Sekstusa. Por. I. DĄBBSKA, *Adam Burski i jego Dialectica Ciceronis, op. cit.*, s. 216.

³⁷ Według świadectwa Sekstusa, *Adv. Math.*, VII 16; Cynceron, *Acad. pr.*, 5, 19, o których wspomina także Burski.

³⁸ *Vitae*, I, 18, gdzie zamiast logiki mamy „dialektykę” Zenona z Elei, logika zaś powraca na swoje miejsce w VII, 39, w podsumowaniu podziału powszechnie przyjętego przez wszystkich stoików.

służy się w innym miejscu szerzej, pragnąc wskazać główny wątek tradycji filozoficznej, od najdawniejszej myśli żydowskiej prowadzący do teraźniejszości i godzący szkoły greckie z myślą chrześcijańską. Na tej kwestii zatrzymamy się w dalszej części pracy³⁹, na razie zaś przyjrzyjmy się jedynie czterem przyczynom, które „najbardziej uczeni” przytaczali na korzyść takiego podziału.

1. Z Augustynowego *Państwa Bożego* dowiadujemy się, że celem ludzkiego życia jest szczęście, może ono jednak być dwojakie: aktywne i kontemplacyjne. Oto dlaczego w filozofii wydzielić można dwie dziedziny. Ich zgłębianiu i ćwiczeniu się w nich winna jednak towarzyszyć zdolność logiczno-dialektyczna („disserendi facultas”), która prowadzi umysł i umożliwia odróżnienie prawdy od fałszu. W ten sposób uzyskujemy trzy części.

2. Filozof ma do czynienia z potrójnym „porządkiem” rzeczywistości: a) porządkiem naturalnym, który umysł zastaje i zgłębia; b) porządkiem pojęć i wyrażeń („notiones et effata”), który ukazuje sobie samemu; c) porządkiem wartości moralnych, który rozum wskazuje woli. Stąd wywodzą się trzy gałęzie filozofii.

Oprócz tych dwóch najważniejszych racji, przytoczyć można inne:

3. Są trzy pierwotne „gatunki” rzeczywistości: *res, mores, oratio* (rzeczy, obyczaje, mowa), *ergo...*

4. Augustyn wyróżnia trzy aspekty każdego ludzkiego działania: naturę, naukę i zwyczaj („usus”). Odpowiadają im trzy części filozofii, stanowiące coś na kształt „stopni” prowadzących do najwyższego szczytu poznania, jakim jest Bóg⁴⁰.

³⁹ Por. niżej, s. 44 i n.

⁴⁰ Quamobrem vero tot sunt animadversae partes philosophiae, hae traducuntur rationes a doctissimis hominibus. Prima: ex fine vitae humanae, quae est felicitas, ad quam philosophiam *dux* (rkps.: *dici*) esse debet. Nam, ut Augustinus, lib. 19 *De civitate Dei* cap. 1, ex Platone confirmat, philosophandi causa nulla est homini nisi ut beatus sit, ideo omnes istae tres partes ad felicitatem consequendam sunt necessariae. Nam humana felicitas partim in actione virtutis consistit, partim in contemplatione veritatis, ut docet Aristoteles, cap. 7 et 8 lib. 1 *Ethicorum*. Quare oportet esse aliquam scientiam, quae ad virtutem morumque probitatem hominem erudiat; haec vero moralis est philosophia. Oportet etiam aliam, quae abdita nostra mysteria mentis pervestiget et in solius veritatis cognoscendae studio versetur, atque ea est naturalis. Cum vero earum scientiarum acquisitio et exercitatio sine disserendi facultate haberi non possit, citra quam men <s> facile decepta labitur, statuenda [13v] est tertia quaedam, quae dirigat intellectum et illi loco cuiusdam lucis fit in dignoscendo vero a falsitate. Haec autem est loica. Tres igitur

Jeśli takie są „rationes”, w szeregu autorytetów podpierających ten podział znajdują się dalej Cyceon i stoicy, jak świadczą Diogenes Laertios (*Vita Zenonis*) i Sekstus Empiryk (*Adv. Math.*, lib. I), którzy przedstawiają słynne analogie pomiędzy częściami filozofii a częściami drzewa lub jajka⁴¹.

Zgoda jest zatem w istocie niemal powszechna, a jedynym jej mankamentem jest pominięcie imienia Arystotelesa. Co prawda jeden jedyny raz w *Topikach* (I, 14, 105 b 20) przyjmuje on trójpodział, znany jest jednak przede wszystkim z koncepcji podziału filozofii na dwie części (np. *Metaph.*, II, 1, 994 20–21), który wydaje się sprzeczny z powszechnie przyjętym. Warto oczywiście przyjrzeć się racjom Stagiryty i jego szkoły. Burski przedstawia ich pięć:

1. Filozofia – jak powiada Cyceon – jest „lekarstwem ducha”. Leczy ona zasadniczo dwie choroby: nieznamość prawdy oraz wady moralne. W ten sposób pojawia się dychotomia filozofia spekulatywna–filozofia praktyczna.

2. Cele działań ludzkich są dwojakie: to, co użyteczne i to, co „chwalebne”. Innymi słowy, człowiek nie zadawała się jedynie życiem, ale pragnie żyć „dobrze” („honeste”). Pierwszemu celowi odpowiada filozofia praktyczna, drugiemu, polegającemu na kontemplacji prawdy, filozofia spekulatywna.

debent esse partes philosophiae. Secunda sumitur ex officio philosophi. Praecipuum munus est sapientis in ordinando versari. Nam, ut scribit Aristoteles, libro I *Metaph.*, „sapientem decet ordinare”. At ordo rerum in philosophia considerari solitarum triplex est: unus, quem ratio non efficit, sed inspicit tantum et advertit, qualis est rerum naturalium ordo. Secundum, quem sibimet ipsa exhibet, cum notat[ti]ones suas et effata inter se ordinatim exponit; huiusmodi ordo est in logica. Tertius, quem ratio voluntati praescribit, ut illa probe instituta rectum atque honestum persequatur. Talis ordo in *moralibus* (rkps.: *maioribus*) cernitur. Tot igitur debet esse philosophiae partes. Haec ratio D. Thomae est initio *Ethicorum ad Nicomachum*. Tertia ex materia. Philosophia debet pertractare de omni forma; nam nihil scitur nisi (rkps.: *nihil*) ens, quod aut[em] forma est aut forma habet. At sic <ut> entium, sic et formarum tria sunt prima genera, res, mores, oratio. De formis rerum ait physica, de formis morum ait ethica, de formis orationis ait loica. Quamobrem tres sunt necessarias philosophiae partes. Quarta, ex similitudine quam habet D. Augustinus, lib. 8 *De civitate Dei* cap. 4 et lib. 11 cap. 25 eiusmodi [...]. Vult igitur D. Augustinus has tres philosophiae partes esse velut tres gradus, quibus perfecte philosophus iuvante Deo ad summum fastigium sapientiae tendit et ad Dei cognitionem quam propinquissime accedit [...]. *Elementa, op. cit.*, 13r i v.

⁴¹ *Ibidem*. Interesujący przykład wykorzystania i nadużywania źródeł przez Burskiego znajdujemy w: M. SZYMAŃSKI, *op. cit.*, s. 72–73.

3. Umysł jest dwojaki: spekulatywny i praktyczny. Podobnie rzecz ma się z filozofią.

4. Rzeczywistość jest dwojaka, ponieważ zawiera z jednej strony wszystko to, co jest od nas niezależne, a z drugiej to, co zależy od naszej woli. Stąd w niektórych przypadkach celem filozofii jest poznanie, ponieważ nie może ona zmienić rzeczywistości, a jedynie ją kontemlować, w innych zaś dąży ona do działania.

5. Szczęście może być albo aktywne, albo kontemplatywne, podobnie jak i filozofia⁴².

⁴² Prima: philosophia medicina est animi, ut docet Cicero *Tusc.* 3, quae comparata est ad curandos morbos animi. Sed morborum animi duo sunt genera. Unum est quod haeret intellectui, scilicet ignorantia veritatis, alterum quod dominatur in appetitu, nempe affectus, perturbationes, aegritudines, unde proficiuntur vitia morumque corruptelae. Quamobrem duo etiam genera debent esse philosophiae, alterum quod medeatur intellectui, quae est philosophia speculativa, alterum quod appetitui, quae est practica. Secunda: natura humana duplicem sibi metam statuit actionum suarum, utilitatem et honestatem. Nam non solum expetit vivere, sed etiam honeste vivere; sed ad utrumque consequendum opus habet subsidii doctrinae, propter utilitates quidem et commoda tuendae et degendae vitae, tam privata quam civilia, philosophia morali; propter contemplationem vero veritatis, honestissimum vitae pabulum, philosophia speculativa. Ergo philosophia quoque duplex, practica et speculativa. Tertia: subiectum scientiae. Intellectus duplex est tantum, speculativus et practicus, ut docet Aristoteles, 6 *Ethicorum* et 3 *De anima*; ergo philosophia quoque duplex, practica et *speculativa* (rkps. *superlativa*). [14v]. Quarta: „Res omnes in duo genera dividuntur ab Aristotele, in 3 cap. lib. 6 [rkps. 5] *De moribus ad Nicomachum*; alias enim necessarias, sempiternas esse dicit, alias contingentes esse, quae esse et non esse possunt. Necessarias autem vocat tum eas omnes quae ipsae semper per se sunt et numquam fiunt, tum eas quae sunt, fiunt quidem, non tamen a voluntate nostra, sed a natura per certas causas operante. Hae namque, etsi quatenus sunt singulares non semper sunt, tamen quatenus ad universalitatem rediguntur et ita a certis causis necessario pendere considerantur (ut eas esse vel non esse, fieri vel non fieri, non sit in nostra potestate consitutum), eatenus necessariae et sempiternae dici possunt, cuiusmodi esse res omnes naturales manifestum est. Quoniam igitur disciplinam omnem quae aliquid doceat rem aliquam tractare necesse est, duo oriuntur disciplinarum genera, quorum unum in his rebus versatur, quae a nobis fieri possunt, alterum in his quae non a nobis fiunt, sed vel semper sunt vel certas alias causas extra nostram voluntatem posita[ta]s consequuntur. Illud vocatur activum, hoc contemplativum. Nam res illas quas efficere non possumus, eo tamen consilio contemplamur ut eas cognoscamus non ut efficiamus. Eas vero quas facere possumus, ideo consideramus ut efficiamus”. Quare sicut rerum sic et philosophiae duo sunt genera, contemplativum et activum. Quinta: philosophia propter felicitatem adipiscendam quaesitam semper et nunc quaeritur et quaeri debet. At felicitas duplex est: contemplativa una, activa altera, ut est ab Aristotele, X *Ethicorum*, definitum. Ergo quoque philosophiae duae partes, contemplativa una et activa altera. *Elementa, op. cit.*, f. 14r-v.

Relacja Burskiego pozostaje bez komentarza i trudno w pierwszej chwili zrozumieć, dlaczego przedstawił odmienne stanowisko Arystotelesa: czy po to, by przeciwstawić je poprzedniej koncepcji, czy też po prostu, by dopełnić obrazu. Kilka uwag pomoże nam odpowiedzieć na to pytanie. Zauważmy przede wszystkim, że zasadnicza różnica między tymi podziałami dotyczy roli logiki, która w arystotelizmie uznawana jest raczej za narzędzie – *organon*, niż za część filozofii. Racje, które jednak Burski przytacza na poparcie stanowiska, które dla wygody moglibyśmy nazwać „stoickim” (trzy części filozofii o takim samym ciężarze właściwym), nie są ze sobą spójne: cytat z Augustyna (pierwsza „ratio”)⁴³ nie dostarcza w istocie koncepcji zasadniczo różnej od koncepcji arystotelesowskiej, ponieważ „*facultas disserendi*” przypisuje się rolę służebną wobec etyki i fizyki. Natomiast wówczas, gdy Burski stwierdza, że konieczność i niezależność logiki wypływa z faktu, że odsyła ona do odrębnego i niezależnego poziomu rzeczywistości (druga i trzecia „ratio”), istotnie znajdujemy się daleko od Arystotelesa, w atmosferze zdecydowanie stoicyzującej. Użyte przez Burskiego sformułowania, takie jak „*ordo*” immanentne dla samego umysłu, „*cum notiones suas et effata inter se ordinatim disponit*”, wyraźnie odsyłają do stoickich rozważań na temat sądu logicznego: „*effatum*” to w istocie termin Cyceroński, który oddaje – słusznie czy też nie – grecki termin „*axioma*”⁴⁴. Poza tym wiemy, że w *Dialectica Ciceronis* Burski jako „*notiones*” tłumaczy „*dicibilia*”, termin używany przez Sekstusa Empiryka jako przekład stoickiego *λεκτόν*. Przypomnijmy, że *λεκτά*, stanowiące odrębny poziom ontologiczny (i wyjątkowo, w przypadku kosmosu stoickiego, niecielesny), są przedmiotem i – by tak rzec – materiałem dialektyki. Aby posłużyć się słowami I. Dąbskiej, *λεκτόν* to „noeton, czyli przedmiot abstrakcyjny, idealny i bezczasowy, przeciwstawiany przez stoików przedmiotom realnym, zmys-

IV *ratio* stanowi cytat z *De natura logicae* J. Zabarelli (*Opera Logicae*, Kolonia 1597, zob. druk anastatyczny, Hildesheim 1966, kol. 2a–d, 3 a–c) odwołujący się do *Eth. Nic.* 1139b 18–24: rozróżnienie wprowadzone przez Zabarellę to *topos*, który odegrał tak ważną rolę w historii późnorenansowej recepcji Arystotelesa, że w protestanckiej scholastyce przyjmowano go powszechnie jako podstawę klasyfikacji nauk (na co, jako pierwszy, zwrócił uwagę Peter PETERSEN, *Geschichte der Aristotelische Philosophie im Protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921, s. 195–198).

⁴³ *Elementa*, *cit.*, f. 13r–v.

⁴⁴ Por. M. SZYMAŃSKI, *op. cit.*, s. 57.

łowym”⁴⁵. Czy zatem istnieją przesłanki pozwalające stwierdzić, że Burski ruszył szlakiem, który wyprowadził go z obszaru arystotelizmu i przyjął schemat stoicki z pełną filozoficzną świadomością? Wydaje się jednak, że nie. Właśnie Dąmbska informuje o kłopotach, jakie sprawia Burskiemu, w jego najważniejszym dziele poświęconym dialektyce stoickiej, posługiwanie się pojęciem $\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\nu$. Są one tak wyraźne, że powstaje poważna wątpliwość, czy nasz autor do końca zdawał sobie sprawę, że ma do czynienia z ontologią inną niż arystotelesowska⁴⁶. A jeśli jej brak, brak także podstaw dla słynnego stoickiego trójpodziału. W związku z tym trudno uznać, że Burski świadomie posługiwał się alternatywnymi koncepcjami. Jeśli jednak było właśnie tak, wielce prawdopodobne wydaje się, że w istocie przyjął tradycyjne stanowisko arystotelesowskie, które z logiki czyni narzędzie, technikę rozumowania i wypowiedzania się, a nie prawdziwą „część” filozofii. Rozważania pojawiające się w tym miejscu *Elementa*, mimo pewnych sugestii, ani z historycznego, ani z teoretycznego punktu widzenia nie wyjaśnia przyczyn, dla których starożytna myśl filozoficzna zrodziła różne opinie na temat podziału filozofii. W takim świetle nie wydaje się zatem prawdopodobne, aby przytoczone przez Burskiego „rationes” miały mieć w istocie wartość polemiczną wobec podziału perypatetyckiego, który nie stanowi dla niego rzeczywistej alternatywy w stosunku do innych rozwiązań.

Jeśli zastanowimy się dalej nad argumentami Arystotelesa przemawiającymi za podziałem na dwie części, odniesiemy wrażenie, że ich ogólny sens w żaden sposób nie kłóci się z intencjami wyrażonymi w poprzednim rozdziale, a wręcz stanowi ich potwierdzenie. Podstawowe pojęcie podziału zaczerpniętego od Augustyna i wspólnego tradycji stoicko-platońskiej to uznanie filozofii za narzędzie doskonałego życia. Uderza zatem, że dla wyjaśnienia koncepcji Arystotelesa, zazwyczaj zwolennika wyższości „czystej” teorii, Burski wykorzystuje tutaj cycerońską ideę filozofii jako „lekarstwa ducha”. W pismach Stagiryty da się, co prawda, znaleźć kilka odosobnionych miejsc potwierdzających to stanowisko, jednak jest ono znacznie bliższe niektórym tchnącym

⁴⁵ Por. I. DĄMBSKA, *Adam Burski*, *op. cit.*, s. 219. A. BURSKI, *Dialectica Ciceronis*, *op. cit.*, s. 204–205.

⁴⁶ *Ibidem*: Burski uznaje, że $\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\nu$ to „noemat”, „pojęcie”; taki mógłby być sens przekładu $\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\nu$ na „notio”, który to przekład zdaniem Dąmbskiej zniekształca pierwotną myśl stoicką w kierunku psychologicznym.

platonizmem ideałom „etyki zrealizowanej”⁴⁷. Pierwsze wrażenie potwierdzają także inne „arystotelesowskie” sformułowania, jak np. stwierdzenie, że prawda jest przede wszystkim „najuczciwszym pożywieniem życia”, lub że „filozofia zawsze była – jest i dalej powinna być – poszukiwana, ponieważ jest źródłem szczęścia”. Także w filozofii perypatetyckiej, mimo odmienności akcentów i języka, żywa jest zatem praktyczna koncepcja filozofii, wedle której jest ona przede wszystkim przewodniczką umysłów i obyczajów, z mocnym akcentem eudajmonistycznym⁴⁸. W tym kierunku podąża myśl wielkich szkół filozoficznych i wielkich mistrzów, a zatem uprawnia to do przemilczenia innych, mniej lub bardziej istotnych, różnic.

4. Porządek

Dalej następuje krótszy od poprzednich rozdział „De ordine partium philosophiae”. Rozpoczyna go rozróżnienie między kolejnością odkrywania poszczególnych dyscyplin a porządkiem ich nauczania. Jeśli chodzi o pierwszy punkt, Burski podkreśla, że poprzedniczką wszelkich przedmiotów filozoficznych jest „fizyka”, rozumiana jednak bardzo szeroko, tj. jako zbiór przedmiotów teoretycznych, takich jak „mathematica, physiologia et metaphysica”⁴⁹, co zresztą jest zgodne z propozycjami Arystotelesa (*Metaph.* I, 1, 981b 17 nn.) i Cycerona

⁴⁷ Por. J. DOMAŃSKI, *Metamorfozy*, *op. cit.*, s. 13–15, a zwłaszcza 14–15. Jednak koncepcja „lekarstwa ducha” to jedna z koncepcji, wokół których rozwija się słynna pochwała filozofii Jerzego Libana z 1537 roku, jeden z reprezentatywnych tekstów antyscholastycznych tendencji filozofii krakowskiej w XVI wieku, które musiały być Burskiemu szczególnie bliskie. Między *Elementa* i pochwałą znaleźć można i inne paralele, tam np., gdzie Liban mówi o umowie Adama z Bogiem jako źródle mądrości (por. *Elementa*, f. 16r i niżej, s. 53 i n.). W pochwalie filozofii obydwaj autorzy posługują się podobnymi źródłami cycerońskimi, a wreszcie obydwaj przekonani są o użyteczności nauk teoretycznych dla Rzeczypospolitej. Por. pochwała Libana w: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, oprac. L. SZCZUCKI, Warszawa 1978, s. 12 i nn. Por. także J. CZERKAWSKI, *Arystotelizm*, *op. cit.*, s. 53–55.

⁴⁸ Zob. piątą „ratio”, f. 14v.

⁴⁹ Ordo partium philosophiae duplex est: unus quo inventae sunt, alter quo tradi debent. At *primam* (rkps.: *primum*) quidem omnium inventam esse physicam; hoc enim nomen in *divisione* (rkps. *definitione*) illa triplici tam late patet ut complectatur tres partes, mathematicam, physiologiam et metaphysicam. Auctor est Aristoteles [...]. *Elementa*, *op. cit.*, f. 14v.

(*Tusc.* V, IV, 10). Warto chwilę zastanowić się nad tymi cytatami. Ostatni, w którym Sokrates „przenosi filozofię z nieba na ziemię”, bez wątplenia odpowiada założeniu Burskiego, wedle którego pierwszym i, można by dodać, najbardziej prymitywnym, przedmiotem filozoficznych dociekań była fizyka, którą zajmowano się, zanim ewolucja filozofii nie doprowadziła jej do najważniejszego tematu, jakim jest ludzkie życie. I właśnie taka jest opinia samego Burskiego. Jeśli jednak chodzi o Arystotelesa, cytat ten po raz kolejny okazuje się chybiony. Stagiryta bowiem istotnie stwierdza, że dyscypliny o charakterze czysto spekulatywnym zostały odkryte przez ludzkość dopiero po tym, jak zaspokojono potrzeby życiowe, w którym to celu stworzono rozmaite technai-artes, a także dzięki temu, że ktoś (na początku egipscy kapłani) mógł wreszcie poświęcić wolny czas (σχολάζειν) dociekaniom mającym jako jedyny cel same siebie. Dla Arystotelesa liczy się tutaj jednak nie tyle fakt, że „fizyka” (mówi on jednak o „matematykach”, mając istotnie na myśli nauki teoretyczne w ogóle) była pierwszą „wynalezioną” nauką, ale że poszukiwania filozoficzne przewyższają wszelkie formy nauki stosowanej. W tym sensie nauki „matematyczne” nie są pierwsze, lecz ostatnie w „ordo inveniendi”, ponieważ wymagają pewnego – jak byśmy dzisiaj powiedzieli – postępu społecznego, który uwalnia niektórych ludzi od troski o życie materialne. Arystoteles porównuje zatem nie – jak zakłada Burski – kanoniczne części filozofii: czyste, które miałyby znaleźć się na przedzie i praktyczne sytuujące się w tyle, lecz filozofię jako taką i nauki niefilozoficzne – techniki, przy czym to filozofia znajduje się na ostatnim miejscu, wówczas, gdy techniki osiągną dojrzałą formę. Jednym słowem, Arystoteles spogląda wstecz na drogę, która doprowadziła ludzkość do urzeczywistnienia jej najgłębszego i najszczytniejszego powołania, którym jest – jego zdaniem – życie według intelektualnej części duszy-*bios theoretikos*. Burski natomiast patrzy, by tak rzec, w przyszłość, na moment, w którym dojdzie do sokratyczno-cycerońskiej rewolucji sensu filozofii, dzięki któremu wzniesie się ona ponad swój czysto spekulatywny charakter. To, że przedstawiając tę koncepcję Burski w niewłaściwy sposób posługuje się cytatem, odwracając całkowicie jego perspektywę, wskazuje zatem na zasadniczą trudność w przyjęciu modelu arystotelesowskiego i jego prymatu „theoria”. Zarazem jednak tradycyjny prestiż filozofii arystotelesowskiej sprawia, że trudno się bez niej obyć.

Na zakończenie pragniemy jedynie pokrótce zasygnalizować problem, do którego powrócimy przy innej okazji. Z. Ogonowski słusznie

zauważył, że w trójpodziale filozofii przyjętym w *Elementa* brakuje metafizyki, rzecz szczególna w szkole, w której tak ogromne znaczenie miały teksty arystotelesowskie. Można jednak uściślić, że metafizyka została wymieniona i jest obecna – co widać w omówionym wcześniej fragmencie – jako część tzw. „fizyki” (która oznacza zatem raczej całość nauk teoretycznych, niż „naukę o przyrodzie”, jak dosłownie tłumaczy Ogonowski⁵⁰). Jeśli przyjrzymy się *curriculum* Akademii, jej rola i rzeczywiste znaczenie staną się wyraźniejsze. Może nam w tym pomóc krótkie wprowadzenie do komentarza do cyceronńskiego *De natura deorum* napisane przez Szymona Birkowskiego. Komentarz ten, powstały w 1610 roku, przechowywany jest pośród dokumentów biblioteki zamojskiej. Tekst ten studiowano w okresie przejściowym, na zakończenie programu filozofii naturalnej obejmującego księgi fizyczne Arystotelesa i Galena. Stanowiły one pierwszy krok „ad diviniora” – do rozważania nadprzyrodzonych sił kierujących naturą⁵¹. W tym celu Tomaszowi odczytano *Timajosa*, *Metafizykę*⁵² i *De natura deorum*, teksty, które mówiły zarówno o twórcy wszechświata, jak i o najbardziej ogólnych przyczynach rzeczywistości. W ramach tego programu metafizyka stanowi zatem ukoronowanie wykładów na temat filozofii natury i wyjście poza nakreślone przez nie granice w kierunku, który kładł nacisk na rodzaj teologii naturalnej, zilustrowanej przede wszystkim przez kosmogonię *Timajosa*. Temu właśnie dziełu poświęcony jest najobszerniejszy komentarz. Mamy tu zatem do czynienia z programem „onto-teologicznym”, jak by się dzisiaj powiedziało, zbudowanym w oparciu o trzy dość odmienne teksty. Podczas gdy w szkołach humanistycznych północnej i środkowej Europy metafizyka odgrywała w XVI wieku rolę w istocie drugoplanową⁵³, w programie Akademii

⁵⁰ *Filozofia szkolna, op. cit.*, s. 59.

⁵¹ Por. S. BIRKOWSKI, *Commentarius in libros Ciceronis de natura deorum*, BOZ 1522, ff. 1r–68v, f.1r.

⁵² Zachowały się komentarze Birkowskiego, por. odpowiednio BOZ 1523 i BOZ 1524. Nie należy zapominać, że pierwotny program Akademii (I. DĄBBSKA, *Filozofia w Akademii Zamojskiej, op. cit.*, s. 96) przewidywał nie *Timajosa*, lecz *Parmenidesa*. Połączenie *Parmenidesa* z *Metafizyką* jest z punktu widzenia historycznego słuszną intuicją, możliwe jednak, że mit *Timajosa* lepiej od trudnej dialektyki *Parmenidesa* ilustrował teologię naturalną.

⁵³ Por. J.S. FREEDMAN, *Philosophy Instruction within the Institutional Framework of Central European Schools and Universities during the Reformation Era*, „History of Universities”, V, 1985, s. 117–166, s. 121 i 124–125.

wyduje się ona – w tej szczególnej formie – zajmować znaczącą pozycję.

Po krótkim przedstawieniu „ordo inventionis” nadeszła kolej porządku nauczania dyscyplin filozoficznych. Nadmieniwszy, że Platon i Arystoteles proponują rozpocząć od matematyki, Burski obszernie relacjonuje poglądy stoików, którzy jednak nie byli w tej materii zgodni. Niektórzy z nich nie określili obowiązującego porządku. Tę tendencję reprezentował, jak się wydaje, Cyceron, który w różnych punktach swoich dzieł proponuje różne rozwiązania. Diogenes Laertios donosi jednak, że Zenon, Chryzyp i inni ważni przedstawiciele tej szkoły usytuowali na pierwszym miejscu dyscypliny logiczno-dialektyczne, a Sekstus Empiryk wyjaśnia dlaczego: zanim przejdzie się do prawdziwej filozofii, dobrze jest poprzez ćwiczenia przygotować umysł i wyposażyć go w odpowiednią metodę. Studenci winni wiedzieć, że jest to orientacja Epikteta i że Galen radził tę drogę „tym, którzy w przyszłości chcą filozofować w sposób przenikliwy i subtelny” („qui sunt subtiliter et acute philosophaturi”)⁵⁴.

⁵⁴ Quo autem ordine tradi debeant, variae multorum fuerunt sententiae. Platonem sensisse a mathematicis ordinandum esse videtur probari ex illo quod inscriptum superiori scholae Platonis traditur: οὐδεὶς ἀγεωμετρικὸς εἰσὶτω. Idem existimasse Aristotelem possumus ex eo suspicari quod scripsit libro 6 *Ethicorum*: Puerum posse evadere mathematicum, prudentem non posse”. Apud stoicos alteri censuerunt nullam partem praeferri, alteri quidem eorum dixerunt mixtas [*que arbitrantur*] easque <*promiscue*> tradebant. Ad quorum opinionem fortasse Cicero, *Academica* 1: orditur ab ea parte quae est de vita et moribus et desinit in eam partem quae est de natura rerum; secundam <*esse*> bonorum malorumque rationem, tertiam quam vocat subtilitatem. Primo *De finibus* [15v] principio physicam, deinde istam quae quaerendi et disserendi, quae λογικὴ dicitur, denique eam quae est de vita et de moribus numerat. Cato, 3 *De finibus*, cum de his quae beatam vitam efficiunt disseruisset, ad eas virtutem dialecticam adiungit et physicam. Ipse Cicero, libro 4, ei respondens, primo etiam ponit eam partem, qua mores conformantur, eam sequi dicit disserendi rationem cognitionemque naturae. Eodem ordine in memorandis illis utitur Philo peripateticus, libro 5 *Tusculanorum*. *De finibus* vero 5, ipse Cicero ex triplicibus animi foetibus unum positum in explicatione naturae, alterum in disserendo et iudicando, *alio* (rkps.: *alium*) <*in vivendo*>. Crassus, 1 *De oratore*, ex tribus [namque] philosophiae partibus unam asserit naturae obscuritatis[s], alteram rationum subtilitatis[s], tertiam vitae atque *moribus* (rkps.; *morum*). Alii autem primam censent collocari debere logicam, quorum fuit Zenon, Chrisippus, Archedemus. Ita Laertius: “Ἄλλοι δὲ πρῶτον τὸ λογικόν...” – „Alii autem in primo ordine logicam collocant, in secundo physicam, in tertio ethicam, in quibus est Zenon, *De oratione*, Chrisippus et Archedemus”. Chrisippi autem haec verba recitat Plutarchus, libro *De contrariis stoicis*: „δεῖν τάττεσθαι πρῶτα μὲν τὰ λογικά...” – „Oporetet – inquit

Za pomocą swojej antologicznej metody Burski konstruuje swój wywód: esencja opinii starożytnych jest zatem taka, że na początek należy nauczać logiki, jak dowodzą różne pierwszoplanowe osobistości z owej szkoły, wśród których znalazł się nawet Epiktet. Logika dostarcza bowiem narzędzi koniecznych do badania pozostałych dyscyplin, tj. etyki i fizyki, których pozycja w „ordo tradendi” staje się w tej sytuacji dość bez znaczenia. Burski zastanawia się tylko, z której strony zacząć i odpowiada, że od „logiki”. Po raz kolejny przyjmuje ona klasyczne barwy perypatetyckie, nacisk położony jest bowiem na jej charakter przygotowawczy i instrumentalny⁵⁵. Jest bardzo prawdopodobne, że „logika” ma dla Burskiego sens dość szeroki i obejmuje cały szereg dyscyplin i technik wypowiedania się i myślenia. Innymi słowy, Burski pragnie zapewne wiernie oddać i usprawiedliwić, jak zwykle za pomocą *consensus veterum*, sytuację studiów w łonie Akademii Zamojskiej na samym początku, kiedy to zakończywszy przygoto-

– primo ordine parere logicam, secundo ethicam, tertio physicam”.

Ceterorum Sextus Empiricus non solum eandem sententiam refert, sed etiam causas cur ita censuerint exponit: „Stoici – inquit, libro 1 *De philosophia adversus logicos* – dicunt primum locum tenere λογικά, secundum autem ea[m] quae pertinent ad mores, postremo autem collocata esse naturalia. Nam pie oportet mentem esse munitam ad ea quae traduntur ita custodienda ut difficulter excuti possint, locum autem dialecticum esse menti firmamentum; secundo autem loco describere morum contemplationem ad eos corrigendos; ea enim tuto suscipitur cum prius subiecta fuerit vis logica; inducere autem postremam naturae contemplationem, est enim divinior et profundiori opus habet attentioni.

Scite etiam ad eandem sententiam Epictetus, libro 1 cap 17: „Hanc ob causam nobis – inquit – prius proponunt logicam, quemadmodum ante mentionem frumentorum proponimus cognitionem mensurae, quod si prius exploratum de modio non habuerimus aut si libra cognita prius non fuerit, quae aut cuiusmodi sit, qui mensurare aut ponderare poterimus?” Et Galenus, *De historia philosophica* [16r] cum inquit: „Recentiores philosophi putant partem philosophiae de disserendo in primis proponi nec prius ceteras partes aggredi [prius] quam quid unumquodque sit cognoscatur.” *Elementa, op. cit.*, f. 15v–16r.

⁵⁵ Por. wyżej, s. 38 i n. W przytoczonym przez Plutarcha cytacie z Chryzypa liczy się przede wszystkim część końcowa (pominięta przez Burskiego, choć znajduje się zaraz za fragmentem przez niego przytoczonym), gdzie „fizyka” przedstawiona jest jako kulminacyjny punkt studiów filozoficznych. Por. M. SZYMAŃSKI, *op. cit.*, s. 73. Ta część rękopisu stanowi powtórzenie niektórych stron *Dialectica Ciceronis* (s. 45–47), należących do rozdziału „Ordo ac via et capita dialectices...”, które z kolei można bez trudu odnaleźć w różnych miejscach *Elementa*. Na stronicach najważniejszego dzieła Burskiego podkreśla się tym razem zgodność starożytnych szkół co do omawianej kwestii.

wanie w zakresie „gramatyki” młodzieniec rozpoczynał studia filozoficzne. W tym punkcie programu student powinien się być spodziewać wykładów na temat *Rethorica ad Herennium*, *Progymnasmata* Aftoniusza i Cycerońskiego *De oratore*, a zatem nauczania retoryki przez profesora *elementa* lub *primordia philosophiae*⁵⁶. W czasie niższego kursu studiów studenci musieli poza tym zmierzyć się z Arystotelesem logikiem (*An. post*), a także ze dialektyką stoicką (w celu jej przedstawienia Burski napisał swoje najważniejsze dzieło) oraz cycerońskim *Lukullusem* (tj. II księgą *Academica priora*)⁵⁷. Mamy zatem dość ambitny program, który miał nauczyć sztuki wymowy i stylu, reguł rozumowania w wersji arystotelesowskiego sylogizmu oraz stoickiego „rachunku zdań”, a także dialektycznych technik dyskusowania, na tle filozoficznym, którym jest – jak zobaczymy – neoakademicki probabilizm *Lukullusa*. Taki program musiał mieć, naszym zdaniem, dwa cele, obydwa o charakterze przygotowawczym: pierwszym było stworzenie propedeutyki nauczania innych części filozofii (etyki i filozofii przyrody) oraz innych przedmiotów niefilozoficznych, drugim – dostarczenie młodzieży narzędzi ułatwiających poprawne wypowiedanie się w mowie i piśmie oraz uczestniczenie w dyskusji. Uwzględniając także ogólny cel, jaki stawiała sobie Akademia, można powiedzieć, że w nauczaniu „logiki” nacisk padał na sztukę wymowy i dyskusji na niekorzyść technik abstrakcyjnego myślenia i naukowego rozumowania, w perspektywie wciąż jeszcze zdecydowanie humanistycznej⁵⁸. Powraca także, mimo wielokrotnego potępienia ze strony humanizmu, dialektyka, choć oczywiście nie w tradycyjnej roli „królowej nauk” (jak jeszcze u Ramusa), lecz jako jeden z elementów humanistycznego programu, który wydaje się konsekwentnie dążyć do odzyskania wszystkich narzędzi odziedziczonych po starożytności⁵⁹.

⁵⁶ S. ŁEMPICKI, *Działalność*, op. cit., Dodatek III, s. 278.

⁵⁷ Por. J.A. WADOWSKI, *Anacephaleosis*, op. cit., s. 76–82.

⁵⁸ Na temat logiki humanistycznej i różnic dzielących ją od logiki scholastycznej, zob. jako wprowadzenie, uwagi Lisy JARDINE w: *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988, s. 172 i n. Bardziej szczegółowe opracowanie stanowi: C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo*, Milano 1968.

⁵⁹ Takie jest w istocie znaczenie słów, w których Jan Zamoyski polecał rektorowi swojej Akademii rekonstrukcję dialektyki stoickiej. Por. wprowadzenie do *Dialectica Ciceronis*, (przekład polski w: I. DAMBSKA, *Filozofia w Akademii*, op. cit., s. 92 i 93).

5. Autorzy

Przegląd „autorów” otwierają uroczyste słowa i równie uroczyste odwołanie do św. Augustyna (*De civitate Dei* 18, 38–39):

To bez wątpienia od autorów żydowskich filozofia wzięła swój początek i rozpowszechniła się na wszystkie epoki całego świata, począwszy od samego zarania rodzaju ludzkiego. Zaiste Adam, ojciec wszystkich ojców, był także filozofem, jedynym, który nauki swoje pobrał bezpośrednio od Boga. I kiedy w wyniku kary za swój grzech stracił wiele darów łaski Bożej, a pośród nich także i te najwspanialsze, pozostała mu jednak jako jedyna wiedza o wszystkich rzeczach. Przekazał ją swoim spadkobiercom nie tylko ustnie, ale także w pismach. Zaświadcza o tym św. Augustyn w *Państwie Bożym*, XVIII 38 [...] ⁶⁰.

Dalej mowa jest o tych autorach żydowskich, „odkrywcach” filozofii, która jest „matką ... wszystkich dobrych nauk”:

Seth, który nadał imiona gwiazdom i odkrył astronomię (Suidas, Józef Flawiusz w *Dawnych dziejach Izraela*), Iubał, który wynalazł muzykę (*Księga Rodzaju*), Enoch, którego księgi cytuje Orygenes (28 *Homilia o Księdze Liczb*) i o których powiada, że posiadli tajemną wiedzę na temat nazw obszarów nieba, wszystkich gwiazd i wszystkich ciał niebieskich. I w *Streszczeniu* ksiąg *O zasadach* pisze: „Enoch zobaczył i poznał wszystkie materie, to znaczy wszelaki podział materii, który od jedności prowadzi do każdego z poszczególnych gatunków (ludzkiego, zwierzęcego, niebieskiego, słonecznego oraz wszystkich innych na tym świecie), aż do tego, co jest niedoskonałe, to jest do materii niedoskonałej, to znaczy pozbawionej wartości”. Nauka ta nie była niczym innym niż nauką o przyrodzie. Kiedy jednak Adam, posiadający ducha prorockiego, zobaczył, że świat czeka zniszczenie przez wodę i ogień, uczynił dwie kolumny, jedną z brązu (wedle niektórych z marmuru lub z kamienia), aby oparła się wodzie, a jedną z cegieł,

⁶⁰ Ab haebreis auctoribus in universi orbis terrarum universa tempora profectam et <progeminatam> esse philosophiam non est dubium, iam inde a primo initio humani generis. Nam Adamus, sicut fuit pater omnium patrum, ita fuit philosophus, omnium philosophorum solus θεοδιδάκτος. Cum enim propter poenam peccati multa eaque praeclarissima gratiae divinae dona amisisset, sola in eo scientia permansit eaque rerum omnium, quae non solum per traditionem, sed etiam libris ad posterios transmisit. Auctor est Divus Augustinus, lib 18 *De civitate Dei*, cap. 38 [...]. *Elementa, op. cit.*, f. 16 r.

aby oparła się płomieniom. Na nich za pomocą tajemnego pisma zapisał nauki wyzwolone, zwłaszcza naukę o Bogu, czyli teologię, matematykę, fizykę i inne szlachetne sztuki, którymi zajmował się Suidas, Józef Flawiusz i Pliniusz. Tym sposobem filozofia mogła być przekazana przez pierwsze pokolenia następnym nie tylko ustnie, ale także za pomocą pism. Patriarchowie Abraham, Józef i Jakub, którzy wedle tradycji zostali wprowadzeni w tajniki mądrości Chaldejczyków i Egipcjan, byli zatem filozofami. Następnie Mojżesz, który według tego, co napisano (*Dzieje*, 7) „został wprowadzony do całej wiedzy Egipcjan”. Przewyższa ich wszystkich Salomon, którego niezliczone dzieła, jak wiemy, zaginęły (I Kr. 4 Wulgata): „Na sposób filozoficzny rozprawił o wszystkich roślinach, od cedru, który wysokością przewyższa inne drzewa, od hizopu, aż do najmniejszego owocu. Napisał osiem tysięcy ksiąg, tj. pięć tysięcy ód i pieśni oraz trzy tysiące parabol i eikones”. W owym czasie w Egipcie kwitły nauki i wszelkiego rodzaju mądrość (*ibidem*, J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, VIII, 4). Filozofem był także Jeremiasz, który wędrował po Judei i kiedy miał 41 lat zabrano go do Egiptu od jego rodziny, która zdołała zbiec przed gniewem Nabuchodonozora. Zanim jednak go ukamienowano, wprowadzono go w najbardziej tajemną filozofię hierofantów. Powodowani pragnieniem takiej mądrości niektórzy Grecy: Solon, Pitagoras i Platon, żyjący w tych samych czasach, co Jeremiasz (o czym mówi Ambroży według św. Augustyna, *De doctrina christiana*) wielokrotnie wędrowali, a raczej – żeglowali, do Egiptu i przejęli jego filozofię. Filozofia mająca źródła żydowskie, przeniosła się do bliższych ludów: Chaldejczyków, Egipcjan, Syryjczyków, a później Greków⁶¹.

⁶¹ [...] Sethus et stellarum nomina astronomiamque invenit (Suidas et Iosephus de antiquitatibus scriptore), Iubal qui musicam reperit (*Genesis*); Enochus, cuius libri citantur ab Origene, *Homiliae 28 in Numeros*, quibus comprehensa ait fuisse secreta de nominibus plagarum coeli, sed etiam omnium stellarum atque syderum. Et in *Anacephalosi* librorum *De principiis*: „Enoch universas materias per <s>pexisse, id est omnes materiae divisiones, quae ab una in singulas quasquas fiunt species, nempe hominum, animalium, coeli, solis et omnium quae in hoc mundo sunt quousque pervenirent ad imperfectum, id est ad materiam imperfectam, id est absque qualitatibus”. Quae non erat alia doctrina quam naturalis, sed, cum Adam spiritu prophetico praescivisset interitum mundum aqua et igne, duas columnas fecit, unam aeneam (iuxta alios marmoream sive lapideam) contra aquae eluvionem, alteram latericam contra ignis conflagrationes, in quibus disciplinas liberales, praesertim doctrinam de Deo, hoc est theologiam, mathematicam, physicam et alias ingenuas artes celato opere conscripsit, quas praedicant Iosephus, Suidas, Plinius. Sic ultra diluvium non solum per traditionem, sed etiam

Podniosłą opowieść o podróży „filozofii” od Boga Stwórcy do Adama i dalej, poprzez jego pierwszych spadkobierców, patriarchów, proroków, aż do Hellady, ilustrują tym razem cytaty ze słynnych pisarzy, ojców Kościoła, a także z samej Biblii, podczas gdy źródła humanistyczne, wykorzystywane przy innych okazjach, milczą. Przedmiotem jest zresztą coś więcej niż wiedza opracowana przez ludzi, chodzi bowiem o samą mądrość Boga powierzoną łańcuchowi wielkich mędrców. Tak więc mówienie o filozofii, jak się to czyni w tym miejscu, okazuje się anachronizmem i całkowicie nie na miejscu: cóż bowiem z tą Adamową mądrością ma wspólnego cycerońska filozofia, która w końcowej części rękopisu okaże się jedynie formą probabilistycznego sceptycyzmu? Nie ma ona dość siły, aby dążyć do prawdy, zadowala się zatem tym, co „prawdopodobne”, podczas gdy mądrość Adamowa została wryta w brązie i kamieniu i dane jej będzie przetrwać zniszczenie świata. Wydaje się, że w tym miejscu Burski pozwolił się ponieść pewnym historiozoficznym modelom szeroko w Renesansie rozpowszechnionym, nie biorąc sobie zbytnio do serca relacji tego wywodu wobec rzeczywistego wymiaru swojej pracy w łonie Akademii. Kiedy dalej ma wymienić owe wryte na kolumnach sztuki „wyzwolone”, wymienia mocno tchnące perypatetyzmem nazwy teologii, matematyki i fizyki, które przywodzą na myśl raczej szkolny kontekst Akademii Zamojskiej, niż kapłański – Pisma Świętego. Ten ceniony *topos* literacki miał, być może, służyć po prostu przedstawieniu programu studiów w szkole w otoczce legendarnej hiperboli, nie należy

scriptis transmissa a primis saeculis ad sequen[...]tia philosophia. Hinc philosophi Abrahamus, Iosephus, Iacob patriarcha <e>, qui chaldeos et aegyptios doctrina imbuisse traduntur, Moses, qui Act. 7 eruditus in omni sapientia aegyptorum dicitur; sed ante alios Solomon, cuius innumerabilia [intercidisse] opera habemus, 3 Regum 4: „Philosophatus est a cedro, quae alias arbores celsitudine superat, ab hysopo usque ad fructum minimum. Octo milia librorum composuit, nempe 5.000 odarum et carminum, 3.000 parabolarum et eikonon”. Quo tempore in Aegypto omne doctrinae sapientiaeque genus florebat, 3 Regum 4, Iosephus *Antiquitatum* libro 8 cap. 4. Philosophus fuit Hieremias, qui in Iudaea, vaticinationis munere functus, annorum 41 tractus a suis in Aegyptum, iram Nabucodonosoris fugientibus, antequam lapidaretur, secretiore philosophia hierophantas imbuat. Cuius fama excitati graeci Solon, Pythagoras, Plato, tempore Hieremiae, ut docuit Ambrosius apud D. Augustinum, libro *De doctrina christiana*, peregrinationes vel potius navigationes multas in Aegyptum susceperunt et philosophiam ad se derivarunt. Ab haebreorum igitur fontibus derivata primum in viciniores populos chaldeos, aegyptios, syrios, a quibus defluxit ad graecos. *Elementa, op. cit.*, f. 16 r-v.

jednak lekceważyć żywej potrzeby nauczyciela odpowiedzialnego za wychowanie młodzieży, by znaleźć główny wątek mądrości i za jego pośrednictwem mierzyć różne, niezgodne ze sobą filozofie, które pojawiły się na przestrzeni wieków.

Szukanie „sapiencjalnych”, a nie greckich początków filozofii było – powtórzmy – dość rozpowszechnionym ćwiczeniem w owej epoce, zwłaszcza, choć nie tylko, w literaturze filozoficznej. Przypomnijmy w szczególności, że idea pierwotnego objawienia, „antiquissima sapientia”, obejmującej jedyną prawdę na temat natury, a przede wszystkim – Boga, powróciła już we wczesnym włoskim platonizmie, przede wszystkim za sprawą Ficina i Pica. U tych autorów jednak sapiencjalna genealogia sytuowała na początku Egipcjanina Hermesa Trismegistosa, Persa – Zaratustrę lub (u Pica) tradycję kabalistyczną, podczas gdy Pismo Święte pozostawało na drugim planie⁶². Jeśli zatem przyjmujemy, że zasadniczą cechą modelu Burskiego jest odwołanie do Biblii i stwierdzenie pierwszeństwa mądrości hebrajskiej, za jego źródło inspiracji uznać możemy sapiencjalną genealogię biskupa Agostino Steuco. Choć trudno, prawdę powiedziawszy, z całą pewnością stwierdzić, że Burski odwoływał się właśnie do Steuco, w każdym razie w owych czasach dobrze znanego, także w Zamościu, niemniej jednak wydaje się, że warto powrócić do stronic tego autora, jako że to na nich po raz pierwszy w powszechnie znanym dziele tradycyjny schemat renesansowego neoplatonizmu wzbogaca się o interesujący nas element. W *De perenni philosophia* z 1540 roku *sapientia veterum* zostaje wyprowadzona nie od tego, czy innego proroka ze Wschodu, ale od starożytnych Żydów. Przedstawivszy kluczową koncepcję, wedle której „podobnie jak początek wszystkich rzeczy jest jeden, także i nauka zajmująca się nim zawsze była jedna i jednakowa dla wszystkich ludzi; potwierdzają to umysł i historyczno-literackie świadectwa niezliczonych narodów”, Steuco zaczyna właśnie od Adama, który – jak się wydaje – był świadkiem stworzenia i mógł poznać rzeczy, podczas gdy Bóg je tworzył. Jednak na pytanie, jak to możliwe, aby tak doskonała wiedza zaginęła, u Steuca znajdziemy dość wymijające odpowiedzi, sprawiające wrażenie wymyślonych specjalnie, by uniknąć odwołania do grzechu pierworodnego i związanego z nim upadku: spadkobiercy

⁶² Por. E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, t. I, Torino 1966, s. 378 i n. i s. 468 i n.

Adama zapomnieli wszystko, czego Adam nauczył ich przez 930 lat swojego życia, po prostu dlatego, że rozpraszały ich tysiące drobnych zajęć. Później nastąpił potop (także jego przyczyny autor pomija milczeniem) i tak z tej doskonałej prawdy pozostały jedynie strzępy, zaszyfrowane lub w formie legend, w pamięci starożytnych Chaldejczyków („Abraham chaldaeus fuit”), Żydów i Egipcjan, w sensie geograficznym najbliższych źródłom⁶³. Steuco woli podkreślać możliwość przywrócenia zasad prawdziwej teologii, a przede wszystkim trwałej co do niej zgody (kolejny neoplatoński lejtymotyw) dzięki sile oświeconego umysłu w połączeniu z pewną tradycją filozoficzno-kapłańską. Tak należy prawdopodobnie rozumieć przytoczony powyżej fragment, sytuujący się na tle wyznaniowej polemiki antyprotestanckiej. Byłaby to zatem odpowiedź na najbardziej krańcowe stanowiska antyracjonalistycznego fideizmu oraz luteranckiego antyhumanizmu⁶⁴.

Proponuje się zatem rozszerzoną wersję mitu starożytnej teologii, którą to wersję znajdujemy często u autorów działających u schyłku Renesansu. W przypadku Steuca zasadniczą rolę odgrywają wspomniane wcześniej wymogi apologetyczne, które nakazują podkreślić pozostający zwykle w cieniu neoplatonizmu aspekt skrypturalny. Nie należy jednak w tym miejscu zapominać, że być może mamy tu do czynienia z echem kabalistycznego motywu targu między Bogiem a Adamem⁶⁵. Warto także wspomnieć, że właśnie w świecie protestantyzmu i w Europie Północnej ta dłuższa wersja mitu zajmuje uprzywilejowane miejsce, chociaż ma on tutaj zupełnie inne motywy niż u włoskiego autora. Jeśli bowiem przejdziemy do kontekstu bliższego Burskiemu, tj. do dwóch ksiąg *Praecognita philosophica* Bartłomieja Kerkermanna (wprowadzenie do gimnazjalnego kursu filozofii, podobne do *Elementa* i powstałe w tym samym okresie), natkniemy się na dalszą

⁶³ Korzystaliśmy z edycji: *Augustini Steuchi Eugubini Episcopi... tomus tertium operum. De perenni philosophia libri 10*, Parisiis 1577. W tym miejscu streszczono rozdz. I ks. I.

⁶⁴ Por. E. GARIN, *Storia della filosofia italiana, op. cit.*, t. II, s. 604.

⁶⁵ Por. G. SCHOLEM, *Mistycyzm żydowski*, Warszawa 1997, s. 47. Na temat Steuca i sukcesu idei odwiecznej filozofii por. G. DI NAPOLI, *Il concetto di „Philosophia perennis”*, w: ID., *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento*, Gubbio 1966; Ch.B. SCHMITT, *Perennial Philosophy, from Augustino Steuco to Leibniz*, „Journal of the History of Ideas”, XXVII, 1966, s. 505–532; na temat Steuca zwłaszcza s. 517 i n.

interesującą ewolucję tego tematu. U gdańskiego profesora akcent pada zdecydowanie na konkretny element: grzech Adama pozbawił ludzkość pewnych darów, które jedynie Boża łaska może przywrócić. Jednak stanowiąca bezpośrednią emanację Ducha Świętego mądrość, którą Adam posiadał *ante lapsum*, nie została nam całkowicie odebrana. Zachowały się jej ślady i w oparciu o nie, posługując się stosowną „metodą”, można dokonać rekonstrukcji gmachu wiedzy. „*Philo-sophia*” to postawa stanowiąca obraz zagubienia człowieka *post lapsum*, człowieka instynktownie wyczuwającego, że rozproszone elementy tworzą jeden system filozoficzny i usiłującego je z trudem poskładać. Nie jest to tedy próżne dążenie do zaspokojenia ciekawości, ale pragnienie odzyskania utraconej jedności, znajdujące swoje uzasadnienie w *praecognita*, niejasnych i fragmentarycznych, ale prawdziwych pojęciach stanowiących punkt wyjścia w procesie odbudowywania mądrości. Na nich to właśnie opierają się *praecepta*, czyli całość pracy związanej z nauczaniem rzeczywiście realizowanym w szkołach⁶⁶. Podjęty tu zostaje, jak widać, typowy Melanchtonowy temat „światła natury”, tym razem jednak umiejscowiony w kontekście szkolnym i przedstawiony za pomocą języka „pradawnej mądrości” (*sapientia veterum*). Świadczy to w każdym razie o żywotności tego mitu i możliwości jego wykorzystania w różnych celach. Wersja „Adamowa” wydawała się zapewne stosowniejsza co najmniej z dwóch przyczyn: pierwsza to możliwość wprowadzenia szczególnie żywego w tym kontekście kulturowym tematu grzechu pierworodnego i jego konsekwencji, a druga to konieczność uniknięcia kryjącego się za odwróceniem prawidłowej genealogii ryzyka sprowadzenia mądrości hebrajskiej do wtórnego produktu mądrości egipskiej, z wszystkimi konsekwencjami takiej sytuacji⁶⁷.

⁶⁶ *Praecognitorum philosophorum... libri duo... in Gymnasio Dantiscano a Bartholomeo Keckermanno Dantiscano... professore*, Hanoviae 1607. Księga I, s. 39: „Ab Haebreis autem ad Aegyptios, ab his demum ad Graecos fuit propagata [scil. philosophia]”. Temat „upadku” powraca u Keckermanna w poszczególnych wykładach, także i tutaj w tonie, na wzór Melanchtona, optymistycznym: zob. *Sistema Ethicae*, Hanoviae 1607, s. 9, w odniesieniu do pozytywnej wartości życia według cnót moralnych i obywatelskich *in statu naturae lapsae*.

⁶⁷ Nie było to niebezpieczeństwo czysto teoretyczne, jeśli wziąć pod uwagę najbardziej krańcowy i najsłynniejszy przypadek Giordana Bruna. Na ten temat oraz na temat hermetycznego prądu *prisca theologia*, por. F.A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964; D.P. WALKER, *The Ancient Theology*, London 1972. Ten ostatni zajmuje się przede wszystkim „starożytną teologią” we Francji oraz w Anglii,

Steuco i Keckermann mogą, naszym zdaniem, stanowić punkt odniesienia dla przytoczonego fragmentu rozważań Burskiego. Zamojski profesor pozostaje zatem wierny tej „północnej” wersji, a w wykorzystywanych przezeń augustyńskich odniesieniach pobrzmiewa motyw upadku, choć zarazem pojawia się pewien osobisty akcent, po raz kolejny różny od prekursorów i współczesnych. Grzech istotnie zaszkodził rodzajowi ludzkiemu, jednak zupełnie inaczej niż w opowieści Keckermanna: od tamtej chwili mądrość pozostała upadłej ludzkości jako jedyny dar z Edenu, jedyny, lecz zarazem bez zniekształceń czy jakiegokolwiek uszczerbku, w całości (z czym zgodziłby się Steuco, mniej zaś Keckermann). Są pewne niebezpieczeństwa, nie dotyczą one wszakże treści tej wiedzy, lecz wierności jej przekazu przez kolejne pokolenia. W dalszej części rozdziału wokół tego właśnie problemu koncentruje się uwaga i antykwaryczna pedanteria Burskiego. Co się tyczy tego, co powinno się wiedzieć, jest to możliwe pod warunkiem, że korzystać się będzie z odpowiednich źródeł. Jakich? Spróbujmy się na tym przez chwilę zatrzymać. Kazawszy Adamowi wyryć treść sztuk wyzwolonych w brązie i kamieniu, Burski powtarza za św. Augustynem, że mądrość przekazywana jest przez wieki „nie tylko ustnie („per traditionem”), ale także z pomocą pism”. Czyż nie jest to zachęta, a zarazem ostrzeżenie, by nie wierzyć, a przynajmniej nie tylko, pewnym kabalistycznym modom („kabała” – „tradycja”) szerzącym się w ówczesnej kulturze? Burski nie mówi o tym wprost, a nawet w innych miejscach kładzie nacisk na „tajemną”, ezoteryczną naturę języka i treści filozofii⁶⁸. Odnosi się jednak wrażenie, że w tym przypadku mamy do czynienia ni mniej, ni więcej tylko ze stereotypem, którego Burski nie potrafi ani zignorować, ani prawidłowo wykorzystać. W rzeczywistości natomiast wydaje się, że przedkłada źródła „pozytywne” i możliwe do sprawdzenia, Pismo Święte, teksty kanoniczne i powszechnie uznane, czyli jednym słowem, książki, słowo pisane, niezależnie od tego, czy są to teksty sakralne, czy też pisma autorów

a zatem jego uwagi są dla nas interesujące, acz nie dotyczą bezpośrednio omawianego przypadku (jak wówczas, gdy przypomina, że w krajach tych ortodoksyjni kalwińscy i luteranie przyjmowali wobec „ancient theology” postawę otwartej wrogości, zob. s. 144–145). Także Walker jedynie mimochodem przypomina, że schemat Adam-Zaratustra (*grosso modo* odpowiadający schematowi Burskiego) był znacznie mniej powszechny niż schemat Mojżesz-Platon (s. 144).

⁶⁸ *Elementa, op. cit.*, f. 20v, por. niżej, s. 86.

klasycznych. Wrażenie to pogłębia następny fragment, kiedy to Burski dociera do Chaldejczyków, którzy zajmowali się matematyką astronomiczną. Odnaczył się pośród nich przede wszystkim jeden z pilastów *theologia veterum*, Zaratustra, o którym znowu niedawno zaczęło być głośno za sprawą Francesca Patriziego (znajdujemy w tym wypadku, co w dziełach Burskiego jest całkowitym ewenementem, imię i nazwisko współczesnego autora oraz tytuł jego dzieła *Nova de universis philosophia* z 1591 roku). Burski powiada, że tzw. zaratustriańskie *oracula caldaica* zostały napisane po grecku. Nie mogą być zatem tak starożytne, jak sądzi ich wydawca, Francesco Patrizi, ponieważ w tamtych stronach język grecki pojawił się dopiero po podboju macedońskim⁶⁹. Nad autentycznością 320 chaldejskich „przepowiedni”, które Francesco Patrizi opublikował w 1591 roku jako suplement do swojej *Nova de universis philosophia*, ciąży zatem poważna wątpliwość. Przypomnijmy, że uczony Dalmatyńczyk, pisarz sławny w całej Europie, reprezentował najbardziej wysunięte skrzydło neoplatońskich zwolenników *prisca theologia*, ponieważ nie starał się pogodzić „bezbożnego” Arystotelesa z tą pasjonującą go dziedziną. Jak wynika z uwag Burskiego, w zaratustriańskich przepowiedniach o te-

⁶⁹ Sed Chaldaeae videntur proxime post divisionem linguarum et nationum philosophiae studia accepisse, maxime autem mathematicas scientias excoluisse, Laertius in *proemio*: „Ton de Chaldeen peri astronomian ...”, ex quibus tantum nomen sunt adepti, ut chaldei loco mathematici et mathematici chaldei, cuiuscumque gentis essent, appellerunt. Inter eos celeberrimi nominis et doctrinae fuit Zoroaster, cuius librorum fragmenta collegit Franciscus Patricius Ferrariensis et illustravit libris quos inscripsit *Nova philosophia*. In his fragmentis sunt oracula (ita enim ea appellavit Zoroaster) de deo trino, de coelo, de natura et aliis, quae vel ad theologiam vel ad philosophiam pertinent. Quia vero graece scripsisse traditur, inde suspicari possumus (certi enim nihil affertur) illum vixisse vel aequalem vel inferiorem Alexandri magni imperio. Ante enim Alexandri magni tempora sermo graecus in illis regionibus non colebatur. Quod autem Chaldei in sua historia – ut refert Genebrardus in *Chronologia* – memorant se ante graecorum monarchiam quadraginta tribus millibus annorum menstruorum, qui ter mille sexcentos triginta solares efficiunt, litterarum et philosophiae principia coluisse, id commentitium esse videtur. Hi enim anni, retro ducti per imperium persicum babylicum et quinque primas Scripturae aetates, in Adami quinquagesimum annum et Sethi vigesimum primum *incurrunt* (rkps. *in currum*). Certior igitur fides est illorum qui dicunt post divisionem gentium ab Abrahamo et maioribus illius magistris philosophiam accessisse. [17r] Isdem fere temporibus in Aegyptum propagata est philosophia et iam *tum* (rkps. *num*) extant graeci. Ideo vixisse videtur post Alexandri tempora, quo tempore incertum, vetustissimus tamen auctor est. *Elementa*, *op. cit.*, f. 16v–17r.

matyce magiczno-teurgicznej Patrizi odnajdował zasady odwiecznej mądrości, a nawet dogmaty chrześcijańskie, zwłaszcza zaś dogmat o Trójcy Świętej. We wprowadzeniu do łacińskiego przekładu *oracula* wydanego w 1591 roku czytamy m.in., że ta magia „nie jest niczym innym niż teologią i religią, choć nie w pełni prawdziwą, tak jak religia objawiona przez Chrystusa, a w każdym razie jej najbliższą; widać tedy jak umysł ludzki, opierając się tylko na własnych siłach, potrafił się wspaniale wznieść”⁷⁰. Nie wiemy, czy to właśnie ten przesadny gnoseologiczny optymizm (w perspektywie podważający wartość Objawienia, a zatem otwierający drogę do drażliwych problemów natury dogmatycznej⁷¹) raził Burskiego, czy też może nie przypadł mu do gustu ostry antyarystotelizm Patriziego albo ogólny ton jego filozofii zafascynowanej ezoterycznymi objawieniami, tajemnicami i magią, a tym samym nie nadającej się do szkoły „obywatelskiej”. W każdym razie odpowiedź nie może leżeć daleko, co daje nam wyobrażenie o dystansie dzielącym Burskiego od pewnych typowych tematów włoskiego i europejskiego platonizmu. Z drugiej strony nie przypadkiem ów Merkur-Hermes Trismegistos, którego imię łączyło się z najśłynniejszymi i najodważniejszymi wersjami *prisca theologia*, w sapiencjalnej genealogii Burskiego jest zaledwie wymieniony i to jakby mimochodem, pośród innych nazwisk⁷². Nawet kiedy wydawałoby się to całkiem oczywiste, gdy mowa jest o Egipcie jako o częstym celu pielgrzymek filozofów i filozofii, nasz autor nawet nie wspomina o Hermesie.

⁷⁰ Korzystaliśmy z: *Francisci Patrici summi philosophi Zoroaster et eius 320 Oracula Chaldaica, Asclepi dialogus et philosophia magna Hermetis Trismegisti*, Hamburgi 1593, f. 20 v.

⁷¹ I Patrizi, jak wiadomo, miał niemałe kłopoty: wezwany do Rzymu jako profesor filozofii platońskiej już w 1594 roku otrzymał zakaz nauczania, by nie wspomnieć o trudnościach z wydaniem dzieł (zwłaszcza cytowanej przez Burskiego *Nova philosophia*). Z obszernej bibliografii na temat Patriziego zacytujemy w tym miejscu jedynie prace (i tak liczne), odnoszące się bezpośrednio do tego ważnego epizodu. Por. zatem L. FIRPO, *Filosofia italiana e Controriforma. La condanna di Francesco Patrizi*, „Rivista di filosofia”, 41, 1950, s. 150–173 i 390–401; 1951, 42, s. 30–47; T. GREGORY, *L'Apologia e le Declarationes di Francesco Patrizi*, w: *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze 1955, s. 385–424; F. PATRIZI, *Emendatio in libros suos Novae Philosophiae*, oprac. P.O. KRISTELLER, „Rinascimento”, X 1970, s. 215–218; *Francesco Patrizi da Cherso, Nova de universis philosophia (Materiali per un'edizione emendata)*, oprac. A.L. PULIAFITO BLEUEL, „Quaderni di Rinascimento”, XVI, 1993.

⁷² Por. wyżej przypis 65, jeśli zaś chodzi o renesansowy hermetyzm przypis 81.

Z punktu widzenia renesansowego autora oznacza to poważne pominięcie. Tłumaczy je być może zamiar niedopuszczenia do szkoły niebezpiecznych, pozbawionych historycznego oparcia tendencji, odchodzących od głównej tradycji i niezbyt ortodoksyjnych. Na zakończenie zauważmy, że Burski wybiera pozornie słabą metodę zaprzeczenia, przedstawiając jedynie argument dotyczący wczesnej datacji pseudo-Zaratustriańskich przepowiedni. Prawdą jest, że nasz autor nigdy nie wykazuje temperamentu filozoficznego polemisty, posługuje się bowiem swoją ulubioną bronią erudycji⁷³, jeśli jednak miał w zamyśle podważenie wiarygodności tych tekstów, a także operacji, którą na ich podstawie chciał przeprowadzić Patrizi, przyjęta taktyka mogła okazać się równie skuteczna. Tekst „sapiencjalny” jest bowiem tym bardziej wiarygodny, im starszy, i odwrotnie, tym bardziej należy się spodziewać manipulacji, im jest on nowszy. Nie zapomnijmy kolei losu drugiej wielkiej książki ezoterycznego neoplatonizmu, *corpus hermeticum*, cieszącym się w XV i XVI stuleciu niesłychanym autorytetem, który w dużej mierze utracił, kiedy w 1614 roku Isaac Casaubon odkrył i wykazał jego młody wiek⁷⁴.

W dalszej części rozdziału mowa jest o podróży filozofii, która dociera wreszcie na obszary nieco mniej legendarne. Tutaj istotną rolę odgrywa Ferecydes, ważny nie tylko ze względu na pochodzenie ze Wschodu, z Syrii, ale także dlatego, że był nauczycielem Pitagorasa. Ferecydes – podkreśla jeszcze raz Burski – korzystał z „ksiąg” Żydów

⁷³ Warto zaznaczyć, że tom zawierający *Elementa philosophiae* mieści także liczącą niemal 150 stron *Chronologia universalis*. Rozpoczyna się ona stworzeniem świata (25.3.4022 a.Ch.) i dochodzi do czasów najnowszych. Jest to fakt znaczący, dowiadujemy się bowiem, że w chwili pisania owej pracy mięło 5 629 lat od samego stworzenia (f. 11v). Oznacza to, że chronologia powstała w 1607 roku, a zważywszy na brak jakichkolwiek wskazówek co do czasu powstania *Elementa philosophiae*, uznać możemy, że pochodzą one z tego samego okresu. W odniesieniu do historii starożytnej *Chronologia* odwołuje się do tych samych źródeł co Burski: Augustyna, Euzebiusza i Józefa Flawiusza. Interesujące są także słowa włożone w usta Adama: „primus philosophus, orator et artium omnium liberalium, sine quibus humana vita incunda esse nequit, inventor esse perhibetur, isque easdem facultates ad posteros suos transmisit” (f. 13r). Dla szkolnego *curriculum* Zamościa nie można byłoby znaleźć bardziej prestiżowego (i dziwnego) przypięczętowania.

⁷⁴ Por. F.A. YATES, *Giordano Bruno, op. cit.*, s. 398 i n. Por. też *Isaaci Casauboni de rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI*, Francofurti 1616, Ex. I diatr. X, s. 51–65, „...quia veteres Graeci nihil horum cognorunt” (s. 40).

i od tego momentu nic już nie mogło powstrzymać rozwoju filozofii w kręgach „magów”, „gimnosofistów” i „druidów”. Burski wielokrotnie powtarza, że proces ten ma swój początek u Żydów lub przynajmniej na Wschodzie, niezależnie od tego, co sądził na ten temat Diogenes Laertios, jak wiadomo zwolennik czysto greckich początków filozofii. Dowodzą tego liczne teksty patrystyczne, które Burski chętnie cytuje. To one, obok literatury klasycznej, stanowią drugi pilastr jego kultury literackiej: Józef Flawiusz, Justyn Męczennik, Klemens Aleksandryjski, Euzebiusz z Cezarei, Cyryl z Aleksandrii i Teodoret z Cyru. Natomiast po stronie Diogenesa Laertiosa można postawić jedynie Diodora Siculusa, a przede wszystkim Epikura z jego (pre-Heideggerowskimi) mrzonkami, wedle których jedynie Grek jest w stanie filozofować⁷⁵.

⁷⁵ In Syriam quando venit philosophia parum certe constat. Ex ea tamen celebris fuit Pherecides, praeceptor Pythagorae. Is ex haebreorum libris in Graeciam philosophiam deduxit, vixit captivitatis babilonicae temporibus; sub initium Cyricum apud graecos floruerunt septem sapientes. Laertius: fuerunt in remotioribus etiam regionibus a Iudaea familiae philosophorum, magi apud persas et arabas, apud indos gymnosophistae, apud gallos druidae, ut prodidit Aristoteles apud Laertium in proemio *Vitarum* his verbis: Τὸ τῆς φιλοσοφίας ἔργον ἐνίοι φασιν ἀπὸ βαρβάρων ἄρξαι. Quod etsi negat Laertius, verum tamen esse indicat Plato multis locis, ut initio *Timaei*, in *Cratylo*, in *Convivio* et in *Epimenide*, et item Aristoteles in proemio *Metaphysicae* loquens de aegyptiis. Quamobrem Pythagoras, Democritus, Plato studio ac spe addiscendi externas ac barbaras nationes adierunt longinquasque terras peragrarunt. Quin etiam Aristotelem multa didicisse a quodam iudaeo et a Theophrasto magnopere laudatam esse philosophiam haebreorum Eusebius confirmat, libro 9 *De praeparatione evangelica* cap. primo et tertio, testimonio Porphyrii et Hecataei peripatetici, id quod Eusebius accepisse videtur ex Iosepho, libro *Adversus Apionem*. Illos etiam quos tamquam sapientes venerata est antiquitas, non graecos, sed magnam partem barbaros fuisse constat; etenim Orpheus thrax fuit, Thales phoenix, Mercurius aegyptius, Zoroaster persa, Atlas lybicus seu phryx, Anacharsis scyta, Pherecides syrus. Deinde apud hispanos olim magistratus gerebant viri sapientia clari, disserentes de natura, de Deo et moribus, apud gallos sapientes habebantur druidae, apud babilonios chaldei, apud persas magi, apud haebreos prophetae. Quin immo cunctarum artium et scientiarum originem et inventionem multi antiquitatis scientissimi et maximae auctoritatis viri referunt ad barbaros et imprimis ad haebreos, cuius rei non parva nec obscura restant in Sacris Litteris argumenta. Verum hac de re copiosissime scripserunt Iosephus, duobus libris *Contra Apionem*, Iustinus martyr in [17v] sermone exhortatorio Ad gentes, Clemens libro 1 *Stromatum*, Eusebius libro 9 et 10 *De praep. ev.*, Cyrillus proemio libri *Contra Iulianum*, Theodoretus in libro *De graecanis affectionibus*, licet Diodorus Siculus, libro 1 cap. 1, putet graecis barbaros non esse antiquiores et Epicurus, ut in aliis sicut in hoc etiam delirans, dixerit neminem nisi graecum idoneum esse ad philosophandum. *Elementa*, op. cit., f. 17r i v.

W ten sposób udowodnione zostają wschodnie, a nie greckie początki filozofii⁷⁶. Ściśle rzecz biorąc, wszystko zaczęło się od ksiąg żydowskich. Taki był początek głównej drogi, która sprawiła, że mądrość Adamowa rozpowszechniła się we wszystkich najdalszych zakątkach ziemi. Wynika z tego, że próżne i niebezpieczne byłoby szukanie w różnych objawieniach hermetycznych i zaratustriańskich tego, co dostępne jest każdemu zdrowemu umysłowi. W ten sposób Burski zdaje się tworzyć na użytek swoich studentów własną wersję pobożnej, odwiecznej filozofii, wersję niezbyt porywającą i odważną, lecz zarazem jaśniejszą i mniej ryzykowną od koncepcji pewnego radykalnego neoplatonizmu.

Wreszcie wraz z Muzeuszem, Linuszem i Orfeuszem docieramy do Hellady. Tutaj od trzech mitycznych poetów-*sophoi* pałeczkę przechwytuje siedmiu mędrców, którzy – jak wspomina Burski – żyli w okresie niewoli babilońskiej i monarchii rzymskiej lub nieco później. W ten sposób kończy się okres wschodni w dziejach starożytnej mądrości i następuje po nim okres grecki, kiedy to filozofia znalazła „najwspanialsze i kolejne miejsce”, począwszy od pierwszych „sekt”. Burski swobodnie podążając za Diogenesem Laertiosem i samodzielnie uzupełniając go chronohistorycznymi uwagami, wyróżnia trzy szkoły (jońska, italska i eleatycka)⁷⁷, o jedną mniej niż Diogenes. Najważniej-

Los Epikura i epikurejczyków, z wyjątkiem pewnych dość znanych, lecz okazjonalnych przypadków powrotu do nich (Valla, młody Ficino) naznaczony był zawsze ich „materializmem”, sprawiającym, że nie zasługują nawet na miano filozofów.

⁷⁶ Analogiczny akcent na Ojców położył Nowopolczyk właśnie w relacji do tematu starożytnej mądrości Wschodu. Por. przekład *Oratio de laude physices*, w: *Filozofia i myśl społeczna*, op. cit., s. 146–153. Por. także J. CZERKAWSKI, *Arystotelizm*, op. cit., s. 57; ID., *Humanizm*, op. cit., s. 23–24.

⁷⁷ Sed quamvis in aliis orbis terrarum partibus ante graecos floruit philosophia, in Graecia tamen illustrius et diutius quasi domicilium comparavit in eaque antiquissimos philosophorum tradit Laertius Musaeum atheniensem et Linum thebanum his verbis in proemio: Λαυθάνουσσι δὲ αὐτοῖ... Musaei aemulum tradunt Orpheum thracem. Hos vixisse saeculo iudicium, Abdon iudice, fabuloso tempore circa Troiae excidium prodidit Theodoretus, *De graecanibus affectionibus*. Musaeo [septem], Lino, Orpheo successerunt sapientes, quos iuxta celebratam memoriam septem, iuxta alios plures, recensit Laertius ibidem: Σοφοὶ δὲ ἐνομιζόντων... Traduntur vixisse alii paulo ante Cyri maioris aetatem, saeculo historico, finiente aetate babylonica, alii Cyri tempore, soluta captivitate, circa Olympiadem quinquagesimam, Servio Tullio deinde Tarquinio Superbo regibus romanis. Ab iis auctoribus iisdem temporibus discessit philosophia in tres partes seu *sectas* (rkps. *sextas*) primas, ex quibus aliae sunt propagatae, unam ionicam, alteram italicam, tertiam

sza operacja w stosunku do schematu diogenejskiego⁷⁸ polega na potraktowaniu jako odrębnej szkoły eleatów i uznaniu za ich przywódcę Anaksymandra, który u Diogenesa jest jedynie następcą Talesa stojącym na czele sekty jońskiej. W efekcie tego swobodnego tańca szkół i scholarchów sytuacja przedstawia się tedy następująco: Tales jest inicjatorem szkoły jońskiej zajmującej się rozważaniami naturalistycznymi, a przy tym nauczycielem Anaksymandra, kierującego szkołą eleatycką, czyli zajmującą się rozważaniami metafizycznymi szkołą Ksenofanesa, Parmenidesa, Melissosa i Demokryta. Wynika z tego – co ważne – że sekty miały w rzeczywistości wspólne źródło w osobie na wpół legendarnej postaci Talesa i że ich racja bytu opiera się nie tyle na konfliktach lub doktrynalnych podziałach, ile na odmiennej „specjalizacji” lub po prostu na różnej dyslokacji geograficznej. Jeśli zaś chodzi o Pitagorasa i szkołę italską, ich związek z Talesem wydaje się przede wszystkim terytorialny, ponieważ pitagorejska Samos znajduje się właśnie w Jonii, a Jonia to kolebka ponownego rozkwitu filozofii. Oddajmy teraz głos samemu Burskiemu:

eleaticam. Laertius de duabus ita refert: Φιλοσοφίας δὲ δύο... Ionicae sec<t>ae auctor fuit Thales Milesius, unus ex septem. Vixit Thales ac floruit circa Olympiadem 56, quo tempore, ut paulo ante memoratum fuit, haebrei erant in captivitate babylonica. Successores Ionicae sectae hos memorat Aphthonius: θαλλομένου γάρ Ἀναξιμάνδρου... De aliorum aetatibus infra; de Anaxagora convenit intra omnes illum vixisse inter Olympiadem 70 et 80. Posterior Thalete Pythagoras fere annis 50; nam, licet adversissimae sint de illis vitae temporibus auctoribus sententiae, plures tamen et acutiores conveniunt eum floruisse eo tempore quod inter sexagesimam et septuagesimam Olympiadem interiectum est. Venit in Italiam ex Samo insula oriundus, regnante Tarquinio Superbo. Successores eius memorantur Theano uxor, Thelauges filius, Empedocles, Epicharmus, Archytas tarentinus, Alcmaeo crotoniades (quem Aristoteles, 1 Metaph. cap. 5, confirmat fuisse tempore Pythagorae iam *senioris* (rkps. *seniores*), Hippas[t]us metapontinus et Philolaus. Eleaticae vero scholae principem tradunt Anaximandrum milesium, discipulum Thaletis. Is 32 anniis fere iunior traditur Thalete, Plinius auctor libro 2 cap. 8. Sectatores eius memorantur Xenophanis colophonius, Parmenides milesius (!), Melissus samius, Zeno eleates, Leucippus eleates, Democritus abderites cui aequalis fuit Hippocrates ceus. Herodotus alicarnasseus, Parmenides et Heracli<t>us Xenophanis colophonii (rkps. *colopharii*) auditores fuerunt; Parmenidis Melissus samius et Zeno eleates; Zenonis Leucippus eleates et Leucippi Democritus abderites. Floruerunt Xenophanes circa Olympiadem 60, Parmenides et Zeno circa 70, Melissus et Leucippus circa 84, Democritus circa 81. *Elementa, op. cit.*, f 17v–18r.

⁷⁸ Którą jednak znaleźć można także w rozdziale 5 pseudogalenowej *Historia philosophica*, znanym Burskiemu.

„Takie są początki, które przyczyniły się do znakomitości filozofii w Jonii. Stamtąd Archelausz z Aten, uczeń Anaksagorasa i nauczyciel Sokratesa zaniósł ją do Attyki, przydając jej dalszej znakomitości, a Sokrates został przez Cyncerona w *Lukullusie* i *De oratore* słusznie nazwany »źródłem i początkiem filozofii«. Miał on zresztą wielu uczniów, zwłaszcza pośród arystokracji: Platona, który był założycielem starożytnej Akademii, Arystypa i Antystena, którzy założyli odpowiednio sektę cyrenejską i cyników. Dojrzałość Sokratesa sytuuje się w okresie dziewięćdziesiątej Olimpiady, zaś Platona – setnej. Od nich wzięły swój początek liczne sekty, które wymienimy poniżej w kolejności:

AKADEMICY:

ze starej Akademii:	Platon	100 Olimpiada
	Speuzyp	108
	Ksenokrates	116
	Polemon	117
	Krates, Krantor	118.
z nowej:	Arkesilaos	120
	Lakides	124
	Ewander	131
	Egezymos	132
	Karneades	134
	Klitomachos	150
	Filon, nauczyciel Cyncerona.	
z najnowszej:	Plotyn	287 n.e.
	Porfiriusz	260
	Ammoniusz	262
	Syrian	498
	Proklos	500

PERIPATETYCY:

Arystoteles	114 Olimpiada
Teofrast	115
Straton	115
Demetriusz z Faleronu słuchacz Teofrasta	
Kratyp, nauczyciel syna Cyncerona	

Aleksander z Afrodyzji	200 n.e.
Temistiusz	388
Filopon	500
Simplicjusz	(?)

STOICY:

Zenon	118 Olimpiada
Kleantes	120
Chryzyp	143

Z tymi autorami wiąże się apogeum filozofii w Grecji⁷⁹.

Oto trzy klasyczne szkoły, które podobnie jak wiele innych oddzieliły się od pierwotnego pnia i stanowią ostateczny kanon filozoficznych autorytetów. Szczególnie interesujące – wyprzedzimy w tym miejscu nieco konkluzję naszych rozważań – jest dwukrotne pojawienie się Cyserona: po raz pierwszy na zakończenie długiego szeregu scholarchów starej i nowej Akademii, jako ucznia Filona, po raz drugi – w Liceum, ze względu na to, że wysłał syna na naukę u perypatetyka Kratypa. Wziąwszy pod uwagę, że związków Cyserona ze stoicyzmem nie musiał przecież podkreślać autor, który swoją książkę poświęconą logice stoickiej zatytułował imieniem Arpinaty, oczywiste staje się, kto był spadkobiercą potrójnej tradycji myśli greckiej. Zresztą, żeby rozwiać wszelkie wątpliwości, wymienia się wprost imię tego, który dalej pokierował rozwojem filozofii. Oto słowa Burskiego:

⁷⁹ *His* (rkps. *hic*) principibus in Ionia philosophia claruit, unde etiam eam in Atticam illustrius detulit Archelaus atheniensis discipulus Anaxagorae, praeceptor Socratis, quem merito Cicero „fontem et caput philosophiae” appellat [18v] in *Lucullo* et libro *De oratore*. Habuit multos auditores, sed imprimis nobiles: Platonem, qui fuit auctor veteris Academiae, Aristippum, qui cyrenaicae sectae inventor, Antistenem, qui cynicae. Floruit Socrates circa Olympiadem 90, Plato centesimam, a quibus multae sectae sunt propagatae, quarum hae sunt successiones:

ACADEMICORUM: veteris Academia: Plato Olymp. 100., Speusippus 108, Senocrates 116, Polemon 117, Crates Crantor 118. Novae: Arcesilaus 120, Lacides 124, Evander 131, Egesimus 132, Carneades 134, Clitomachus 150, Philo Ciceronis praeceptor. Novissimae: Plotinus, anno Domini 287, Porphyrius 260, Ammonius 262, Syrianus 498, Proclus 500. PERIPATETICORUM: Aristoteles Olymp. 114, Theophrastus 115, Strato 115, Demetrius Phalerus Theophrasti auditor, Cratippus Ciceronis filii praeceptor, Alexander Aphrodisaeus anno Domini 200, Themistius 388, Philoponus 500, Simplicius? *His* auctoribus philosophia in Graecia floruit. *Elementa, op. cit.*, ff. 18r–19r.

Dzięki Cyceronowi i Warronowi przeniosła się do Lacjum, gdzie dotrwała do epoki Boecjusza, który żył do roku 707. Był to ostatni starożytny filozof łaciński. Od niemal trzystu lat barbarzyńcy – Goci, Hunowie, Wandalowie – bez przerwy łupili Italię. W ten sposób zniszczeniu uległy nie tylko wspaniałe biblioteki, ale także sama kultura: filozofia została usunięta wraz z filozofami, a na koniec sam język łaciński, język klasycznego Rzymu, zniekształcił się w język, którym obecnie mówi się w Italii oraz w inne jemu podobne. Sto lat przed Boecjuszem, w roku 600, urodził się Mahomet, który zaprowadził w Arabii władzę cesarską. Mimo to studia filozoficzne odrodziły się w Arabii wiele wieków później, około roku 1144 naszej ery. W tamtych to czasach żyli Awerroes, Algazali, Awicenna, Mesue, Hali i inni filozofowie i lekarze. Mniej więcej w tamtych czasach w związku ze stworzeniem publicznych gimnazjów w licznych miastach, takich jak Trypolis, Tunis, Konstantynopol, a później Maroko i Fez, filozofia przeniosła się do Afryki. Później, po założeniu w 1216 roku słynnego gimnazjum w Kordobie, odnajdujemy ją w Hiszpanii. Stamtąd w związku z kontaktami i wymianą z sąsiadującymi narodami studia filozoficzne przeniosły się do Galii. Jednak podczas gdy w Afryce i Hiszpanii uniwersalnym językiem filozofii był arabski, w Galii odrodziła się filozofia łacińska, jakby wygnaniec powracający do domu, choć był to język nieczysty i barbarzyński, jako że całkowicie zarzucono studia humanistyczne i literackie. Oczywiście jest bowiem, że filozofowie z tego pokolenia, choć chcieli wypowiadać się piękną łaciną, nie byli w stanie tego robić. Nie jest pewne, kto jako pierwszy wprowadził do Galii filozofię perypatetycką. Nie ulega wątpliwości, że jako pierwsi z filozofów, których nazywamy łacińskimi, filozofię perypatetycką przedstawili za pośrednictwem komentarzy Aleksander z Hales i Albert Wielki. Okres dojrzałej twórczości Alberta Wielkiego przypada mniej więcej na rok 1260. Miał on wielu uczniów, jednak największym z nich był św. Tomasz, Włoch, a wraz z nim Duns Szkot. Od nich wywodzi się niezliczona mnogość dyskutantów, dzielących się z kolei na przeróżne szkoły jedna inna od drugiej: tomiści, nominaliści, szkotyści, realiści... liczba ich – mówi się – wynosi 12 000, którzy napisali coś na temat teologiczny lub filozoficzny⁸⁰.

⁸⁰ In Latium translata est per Ciceronem et Varronem duravitque ad Severi Boetii tempora, qui vixit a. Domini 707 (sic!). Is ultimus fuit latinorum veterum: per trecentos fere annos retro ante eum barbari vastabant identidem Italiam, Gotti, Hunni, Vandali. Ab his non solum celebres bibliothecae sunt deletae, sed etiam cultus litterarum:

W ten sposób kończy się wspaniały pochod filozofii. Jego bohaterką jest właśnie ona, Filozofia, a nie jej okazjonalni propagatorzy: filozofia w całości przekazana Adamowi przez Boga jest mocnym czynnikiem jednoczącym złożoną historię Wschodu i Zachodu. Za pośrednictwem Talesa jądro mądrości z ksiąg hebrajskich przeniosło się do myśli greckiej, stamtąd poprzez różne szkoły dotarło do Cyserona, u którego po raz ostatni miało pełną i pozbawioną zniekształceń formę. To, co stało się po Tuliuszu, jest natomiast historią upadku lub – lepiej – wymuszonego zaciemnienia, przerywanego tu i ówdzie odrodzeniem studiów tyleż bohaterskim, ile zagrożonym ze wszystkich stron. Jego kolebką były przede wszystkim szkoły, a nawet – by posłużyć się znamienym anachronizmem Burskiego – „gimnazja”. Ta postępująca z trudem *restauratio* oczywiście nie dobiegła jeszcze końca, a wręcz grozi jej kolejne zniekształcenie. I tak opowieść kończy się na klasycznej humanistycznej polemice przeciwko barbarzyństwu stuleci ciemności oraz zalewowi sofistycznych dysput licznych szkół średniowiecznej scholastyki, które to dyskusje niemal usunęły dopiero co przybyłą z wygnania filozofię.

philosophia sublata cum ipsis philosophis, denique et lingua latina quae vernacula <erat> in hanc (aut huic similem) qua nunc Itali utuntur corrupta est. Centum annis ante eum (Boecjusz) a. Domini 600 ortus, Mahometes imperium coepit transferre in Arabiam. Multis tamen post saeculis studia philosophiae renata in Arabia circa annum Domini 1144; circa quae tempora vixerunt Averrois, Algazal, Avicenna, Mesue, Hali et alii philosophi et medici; eodem ferme tempore in Africam <transiit> erectis publicis Gymnasiis, per multa loca Tripolis, Tuneti, Constantineo, Maroci et Phesae. In Hispaniam autem, celebri Gymnasio Cordubae constituto a Dominis 1216. Ex Hispaniis, commertio et vicinitate finitimarum nationum, philosophiae studia transierunt in Gallias. Sed sicut in Africa et Hispania omnes arabico sermone philosophabantur, sic rursus quasi postlimi <ni> o coepit in Gallis latine philosophia renasci, barbaro quidem illo et impuro sermone, extinctis prorsus humanitatis litteris, ita tamen ut appare <a> t illius saeculi philosophos latine loqui voluisse, sed nescivisse. Quis vero primus omnium aristotelicam philosophiam in Gallis tractaverit in incerto est; sane constat Alexandrum de Ales et Albertum Magnum priusquam omnes (rkps.: omnium) latini nominis philosophos (rkps.: philosophorum) aristotelicam philosophiam commentariis exposuisse. Floruit autem magnus Albertus circa annum Domini 1260. Habuit multos discipulos, sed praecipuus fuit D. Thomas Aquinas italus et Ioannes D. scotus. Ex his propagata est ingens multitudo disputatorum, in diversas rursus divisa sectas thomistarum, nominalium, scotistarum, realium, quorum numerum usque ad 12 millia ferunt pervenisse, qui scriptis aliquid vel philosophicum vel theologicum mandarunt. *Elementa, op. cit.* f. 19r.

Oczywiste jest, że taki schemat służy Burskiemu do przedstawienia własnego nauczania jako wkładu w ostateczne odrodzenie nieznanego w wiekach średnich ducha cyceronianizmu, jako dążenia do przywrócenia jedynej prawdziwej tradycji poprzez powrót do ostatniego herolda starożytnego świata. Z tego punktu widzenia Akademia Zamojska zajmuje ostatnie miejsce w długim szeregu szkół, które zaproponowały zreformowanie programu nauczania w kierunku antyscholastycznym i filohumanistycznym. Wystarczy przypomnieć w innych kontekstach i w innych momentach inicjatywy Sturm, Melanchtona lub Ramusa. Nie była jednak osamotniona także pośród podobnych szkół w Polsce, bowiem tendencja do unowocześnienia programu nauczania poprzez wprowadzenie języków i autorów klasycznych stała się w owych czasach tendencją powszechną⁸¹.

W tym sensie powrót do Cyserona, postaci, która stała się jednym z najbardziej żywych symboli humanizmu, należy najprawdopodobniej wiązać z tendencjami rozwijającymi się na Uniwersytecie Jagiellońskim w okresie poprzedzającym studia Burskiego oraz w czasie ich trwania. Istotnie, zamojski profesor polemizuje z Albertem Wielkim i Szkotem, czyli autorami, którzy w owych czasach w Krakowie stanowili fundament najbardziej tradycyjnego nauczania na wydziale sztuk i musieli stanowić ulubiony cel ataków humanistów⁸². Fakt, że wolą Kanclerza było wprowadzenie do grona osób kierujących Akademią właśnie Burskiego, musiał wynikać z orientacji, za którą opowiedział się on już w tamtych czasach. W tym sensie można powiedzieć, że Burski, który najprawdopodobniej nigdy nie studiował za granicą⁸³, jest przedstawicielem tradycji mającej w Polsce dość mocne korzenie. Tradycja ta służy naszemu autorowi jako miara i kryterium wobec nowinek

⁸¹ Por. S. SALMONOWICZ, *Nauczanie, op. cit.*, s. 141 i n.; T. BIENKOWSKI, *Nauczanie, op. cit.*, s. 116 n. jeśli chodzi o szkoły protestanckie.

⁸² Por. J. CZERKAWSKI, *Humanizm, op. cit.*, s. 153 i n.; zwłaszcza Duns Szkot i szkotyizm to już od czasów Erazma symbole „zimnej” wiedzy przeciwstawianej wiedzy humanistycznej. Jeśli chodzi o Alberta Wielkiego, przypomnijmy, że w Krakowie wykorzystywano kompendium filozofii natury znane jako *philosophia pauperum* oparte na pismach tegoż autora.

⁸³ Por. hasło Adam Burski w: *PSB*, III s. 139–140. Łempicki zauważa, że do roku 1593, w którym Burski uzyskał w Krakowie tytuł doktora, w jego biografii jest trzynastoletnia przerwa. Jednak na jego pobyt w Italii, wbrew temu, co pisze Wiktor Wąski w historii filozofii polskiej, nie ma żadnych dowodów (por. W. WĄSIK, *Historia filozofii polskiej*, t. I, Warszawa 1958, s. 117, na temat Burskiego s. 117–122).

z zagranicy, co pokazaliśmy w odniesieniu do Patriziego i zobaczymy w odniesieniu do Piccolominiego i Lipsiusa. Wracając do Cyncerona, przypomnijmy, że jego imię często pojawia się w szesnastowiecznej historii krakowskiego wydziału sztuk, niemal zawsze w związku z reformami oraz w zamiarze osłabienia monopolu arystotelizmu, czy raczej hegemonii scholastycznych komentatorów w zakresie studiów filozoficznych. Wiadomo, że „novatores” wznosili sztandar cynceronianizmu mając w zamyśle poważny program reformy kultury i filozofii, w którym nie brakowało ideałów zainspirowanych w jakimś stopniu Erazmem i niektórymi aspektami włoskiego neoplatonizmu⁸⁴. Niewykluczone, że Burski podzielał te poglądy. Z drugiej strony nie powinno nazbyt dziwić, że w przytoczonym fragmencie dramat zaćmienia prawdziwej filozofii zdaje się sprowadzać do problemu natury językowej. Czytamy, że kiedy zanikł język łaciński, zaginęła także filozofia, a zatem wydaje się, że sam powrót do języka Cyncerona przywróci także jego filozofię, czyli Filozofię jako taką. To, że związana jest z nią nierozłącznie czysta cynceroniańska *latinitas* nie jest bynajmniej stwierdzeniem zaskakującym w kontekście renesansowego humanizmu. Nie należy też upatrywać w tym jedynie przejawu formalizmu, iskry językowego puryzmu. Jeśli bowiem spojrzymy na renesansowy cynceronianizm jako całość, dostrzeżemy, że słusznie lub nie, był on wielokrotnie związany z odnową samego serca filozofii. Esencję humanistycznych protestów przeciwko scholastycznemu arystotelizmowi stanowiło, jak wiadomo, wezwanie do przyjęcia bardziej „naturalnego” stylu myślenia w przeciwieństwie do „sztucznego” stylu adwersarzy. Wynikało ono z przekonania, że nie może istnieć „czysta” myśl, pierwotna wobec formy językowej lub po prostu jej pozbawiona, myśl, która nie byłaby zarazem wyrazem oraz inter- lub intrasubiektywnym przekazem. Już od czasów Valli humaniści grzmieli przeciwko *monstruum* technicznego języka uniwersytetów i arystotelesowskich kursów opartych na komentarzach, przepelnionych barbarzyńskimi technicznymi. Polemikę tę kontynuowali późniejsi autorzy, tacy jak Ramus czy Nizolio (z pewnością znani i cenieni w Zamościu)⁸⁵, o czym nie należy

⁸⁴ Por. J. CZERKAWSKI, *Arystotelizm, op. cit., passim*.

⁸⁵ Jeśli chodzi o Ramusa, uznaje się, że Jan Zamojski – jak wiadomo gorący wielbiciel Cyncerona – był jego uczniem (por. niżej, przypis 102). Natomiast w odniesieniu do Nizolia, w bibliotece zamojskiej nie mogło zabraknąć jego słynnego dzieła *Thesaurus cynceronianus*.

zapominać czytając słowa Burskiego oraz przede wszystkim pragnąc wczuć się w atmosferę nauczania filozofii w Zamościu. Jej elementem była szczególna troska o kształt wypowiedzi, język i styl, przy jednoczesnym niewielkim zainteresowaniu bardziej sformalizowanymi aspektami logiki scholastycznej. Najważniejsze dzieła Arystotelesa i Platona starano się przedstawić w formie jasnych i o ile to możliwe, pozbawionych sztuczek komentarzy, lubowano się w eleganckich cytatach, które służyły także jako ilustracja bardziej technicznych pojęć z dziedziny filozofii i logiki. Nie można zatem powiedzieć, że Burski proponuje jedynie kanon literackiej imitacji. Nie należy zapominać, że w owych czasach kanon taki w zamyśle jego zwolenników nie oznaczał jedynie stylistycznego puryzmu i perfekcjonizmu⁸⁶.

A oto końcowy tryptyk najbardziej „Tuliuszowych” rozdziałów.

6. Pochwała filozofii cycerońskiej

Pochwała filozofii powierzona została całemu szeregowi słynnych fragmentów z pism Cycerona (*Tusculanae disputationes* V, 2,5 i III 3,5; *De legibus* I, XXII 59–62; *Orator*, III, 12) bez komentarza: one same mają bowiem powiedzieć to, co Burski pragnie przekazać. Z tych długich cytatów wynika, że filozofia jest „dux vitae” („przewodniczka życia”) i fundamentem życia obywatelskiego, medycyną duszy, matką wszystkich nauk i sztuk oraz wychowaniem do mądrości, esencją kultury doskonałego mówcy, będącego oczywiście zarazem politykiem⁸⁷. Jest to synteza tego, co Burski powiedział do tej pory, bezpośrednio lub posługując się cytatami, jednak słowa Cycerona nadają rozważaniom ostateczną sankcję. W tym miejscu należałoby jednak wyjaśnić, na czym polega esencja metody cycerońskiej (tak tłumaczymy wyrażenie „genus et ratio” z tytułu rozdziału VII). Chodzi

⁸⁶ W ten sam sposób moglibyśmy zinterpretować to, co czytamy w innym tekście Burskiego, mieszczącym się w tomie rękopisów BOZ 141 zatytułowanym *Tractatus de elocutione et ornamentis illius sive figurae verborum et sententiarum*, na temat którego por. także niżej, s. 140 i n. Kanonem *locutio* wymowy jest tam w istocie czysta *latinitas* oczyszczona z solecyzmów i barbaryzmów (f. 142r). Nie zatrzymujemy się oczywiście na problemie kulturowego znaczenia cyceronianizmu w stosunku do tendencji prebarokowych na polu stylistyki i literatury. Na ten temat zob. prace B. OTWINOWSKIEJ (zob. poniżej przyp. 129, s. 139).

⁸⁷ *Elementa*, cit., ff. 19r–20v.

przede wszystkim o metodę przekazywania filozofii, czy też lepiej, relację między nauczycielem a uczniem, co ma znaczenie także wówczas, gdy pragnie się określić, co jest istotą filozofii. W tym celu Burski przedstawia drugi historyczny *excursus*.

Niektórzy filozofowie, jak Pitagoras i platonicy, powierzyli filozofię przekazowi ustnemu. Inni zaufali słowu pisanemu (które zapewniało większą trwałość), posługiwali się jednak różnymi technikami: Egipcjanie mieli święte pismo, Orfeusz, Linusz, Muzeusz i Homer – mitologiczne alegorie, Arystoteles i inni – „subtilitas disserendi” (zawiłe rozumowanie, dialektyczna subtelność), nowi akademicy mają wreszcie „incertitudo affirmandi et negandi” (wątpliwość, która rodzi się z zaprzeczenia tego, co się przed chwilą stwierdziło i stwierdzenia tego, czemu się zaprzeczyło). Tą drogą poszli także Sokrates i Karneades. Na temat tej ostatniej metody mamy świadectwo Cycerona (*Tusculanae disputationes* V, 10–11) przypisujące Sokratesowi dwie najważniejsze innowacje, które Arpinata sam przyjął i dalej przekazał. Chodzi o metodę sceptyczną, polegającą na zawieszeniu osądu i poszukiwaniu tego, co „prawdopodobne”, oraz o przeniesienie tematycznego środka ciężkości filozofii z kosmosu do państwa. Najważniejsze jest jednak, że wszystkie te tendencje zmierzają do jednego: do ocalenia mądrości od ignorancji niegodnego ludu i utrzymania jej w pewnych rękach wybrańców. Burski kończy słowami: „Wszyscy oni jednak dążyli do tego samego: trzymać niegodne masy z dala od tajemnic filozofii i dopuszczać do nich prawie wyłącznie tych, którzy są przeznaczeni do inicjacji”⁸⁸.

⁸⁸ Alia[rum] olim ut nunc etiam aliis fuit philosophiae tractandae ratio. Fuerunt enim quibus communicatio illius paucorum hominum visa est facienda, cuius rei consequendae gratia, alii alias artes excogitaverunt. Quidam enim vivae voci duntaxat mandando, non litteris, delectum hunc servare putarunt si probatus probato velut lampada ei[us] traderet, quod institutum antiquissimum Pythagorae platoniorum scholas diu tenuisse traditur. Alii autem, cum meliores custodes diuturnitatis litterarum viderent et tamen illud consilium [21r] non profanandae sapientiae probarent, diversas vias sunt ingressi et scribendi et disserendi: nonnulli enim, negatis vulgo sacrosanctae <mysteriis>, vero sculptis (quas geroglyphicas vocant) litteris (ut aegypti) aliam philosophiam aperuerunt; alii sub involucra fabularum absconderunt, ut veteres graeci Orpheus, Linus, Homerus et alii; quidam vero disputandi subtilitate involverunt, quod se fecisse Aristoteles in epistulis ad Alexandrum fatetur; alii incertitudine affirmandi et negandi dissimulandum quid sentirent putarunt, cuius consilii novos academicos fuisse D. Augustinus tradit, libro *Contra Academicos* cum inquit: „Quisquis autem putat hoc sensisse academicos ipsum Ciceronem audiat: ait enim illis morem fuisse occultandi sententiam suam, nec eam cuiquam nisi qui secum usque ad senectutem vixisset aperire

Zatem brany w obronę przez Cyncerona sceptycyzm miałyby być jedynie kontynuacją starożytnej orientacji ezoterycznej (znowu na powierzchnię wychodzą Egipcjanie). Podobnie jak inni na różne sposoby ukrywali prawdziwą wiedzę, tak filozof sceptyczny nigdy nie oświadczy, że zna prawdę, lecz zgodnie z nauczaniem i praktyką Sokratesa pozwoli sobie zadawać pytania. Taka postawa wobec prawdy jest w oczach Burskiego najbardziej godna szacunku, przyznaje jednak, że nie przetrwała ona długo i filozofowie w większości wybrali drogę otwartego przekazywania swoich dogmatów:

Ci, którzy w tej materii nie chcieli jawić się jako całkowicie uzależnieni od celów religijnych, a pragnęli umożliwić dostęp do świątyni mądrości, który powinien pozostać otwarty dla wszystkich bez wyjątku, przyjęli różne zwyczaje. Z jednej strony ci, którzy jak Epikur i jego zwolennicy Amafiniusz i Rabiriusz oraz im podobni, którzy nie mieli żadnej metody, którzy – jak czytamy w *Akademikach* – nie wypracowali żadnej techniki, dyskutowali przy pomocy zwyczajnego języka na temat tego, co było dostępne ich zmysłom, nie definiując, nie dzieląc, nie wyciągając wniosków z wartościowych hipotez, w przekonaniu, że można zrezygnować z jakiegokolwiek techniki retorycznej czy dialektycznej (i jak czytamy, sądząc, że terminującemu filozofowi nie jest potrzebne przygotowanie w zakresie literatury). Podczas gdy oni – jak już mówiłem – nie mieli żadnej metody, inni natomiast, dysponując przygotowaniem w każdej z dziedzin filozofii, jeśli chodzi o przekazywanie filozofii poszli trzema drogami: sekta stoicka nie troszczyła się w ogóle o styl wyводу, ani o jego retoryczne rozszerzenie; stoicy mieli raczej zwyczaj dogłębnie przebadać każdą kwestię za pomocą gęstwiny szczegółowych pytań, posługując się zatem stylem dość zawiłym. Natomiast Platon (znakomity mistrz myśli i słowa) oraz Arystoteles (złota rzeka wymowy), a także spadkobiercy ich mądrości, starożytni akademicy i perypatetycy, wykazali się jakością wypowiedzi nie ustępującą ich umysłowi. Z drugiej strony zarówno stoicy, jak i perypatetycy, choć różnili się w sposobie przedstawiania, wypracowali własną, określoną formułę przekazu i skrupulatnie jej

consuevisse.” Quem morem significasse videretur Cicero in *Lucullo*: „Restat igitur – inquit – quod dicunt veri inveniendi causa, contra eam dici oportere et pro omnibus. Volo igitur videre quid inveniunt; non solemus – inquit – ostendere quae sint tandem vitae mysteria aut cur caelatis quasi turpe aliquid sententiam vestram”. Et *Tusculanae V. Elementa*, *op. cit.*, f. 20v–21r.

przestrzegali. Natomiast neoakademyści, z punktu widzenia retoryki najbardziej wyróżniający się wymową i bogactwem wypowiedzi, wykorzystali metodę filozoficzną, którą wcześniej posługiwali się znakomici filozofowie, a którą oni sami uznali za najlepszą. Polega ona na tym, że nic nie należy uznawać za pewne, niezmiennie i ostateczne, nic nie należy uznawać za ostatecznie wyjaśnione, natomiast wszystko traktować trzeba jako prawdopodobne i możliwe, poszukując we wszystkim tego, co najbliższe prawdzie. Jest to metoda, którą Cyzeron zaakceptował, przyjął i pozostał jej wierny. Metoda ta zasłużyła na jego uznanie, ponieważ jest to metoda godna filozofa. Członkowie nowej Akademii uważali, że perypatetycy i stoicy zdecydowanie oddalali się od dawnych autoritetów, ponieważ twierdzili, że dzięki postrzeżeniom pojmują prawdziwą rzeczywistość. Z tego założenia wynikało, że uznawali się za „mędrców”, co zostało w *Pierwszych akademikach* opisane jako nazbyt przewyższające naturę ludzką: „Wydaje mi się, że Sokrates [...]”. Jego nauczanie, powtarzające nieustannie tę koncepcję i wierne tej opinii, miało na celu pochwałę cnoty i zachęte, by ludzie starali się żyć w cnocie, co można wywnioskować z książek sokratycznych, przede wszystkim Platona⁸⁹.

⁸⁹ In quibus vero rebus non admodum religiosi esse voluerunt videri, sed aperto ostio sine discrimine omnes ad sapientiae templum admittendos censuerunt, in varias consuetudines abierunt. Nam, ut Epicuri eiusque discipuli Amaphini et Rabirii et similium nulla ratio habebatur, qui – ut est in *Quaestionibus academicis* scriptum – nulla arte adhibita de rebus ante oculos positus vulgari sermone disputabant, nihil definiabant, nihil partiebantur, nihil apta interrogatione concludebant, nullam denique artem esse nec dicendi, nec disserendi putabant (utque scribitur, nihil opus esse eum qui philosophus futurus sit scire litteras), eorum – inquam – ut nulla ratio habe $\langle b \rangle$ atur, reliqui nullius partis philosophiae ignari triplicem habuerunt docendi viam. Stoicorum enim haeresis nullum florem orationis sequebatur neque dilatabat argumentum, sed minutis interrogatiunculis, quasi punctis, omnia conficiebant utebanturque spinosiore genere sermonis. At Plato non intelligendi solum, sed etiam dicendi gravissimus auctor et Aristoteles, aureum flumen orationis fundens, haeredesque illorum sapientiae veteres academici et peripatetici non minus linguam quam pectus habe $\langle n \rangle$ t admirabile. Verum Stoici cum peripateticis, cum in orationis genere dissiderent, in hoc conveniebant quod utrique suam certam formulam disciplin $\langle 21v \rangle$ nae composuerunt, cuius decreta tuebantur. Academici autem novi, cum in orationis ubertate et copia eloquentissimos quoque $\langle se \rangle$ exprimerent, eam philosophandi rationem sunt secuti quam et a summis in philosophia viris usurpatam et optimam iudicaverunt. Ea fuit: nulla decreta certa, rata, fixa habere, nihil affirmare tamquam perpetuo verum et perceptum, sed omnia verisimilia et probabilia dicere, ex omnibus quod verisimile esset consecrari. Hanc rationem Cicero probavit, usurpavit, confirmavit, ea $\langle m \rangle$ hisque causis laudavit quod esset digna philosopho. Academicis novis peripatetici et stoici visi sunt a maiori auctoritate

Podsumujmy. Po tym, jak zdecydowano (słusznie czy nie) otworzyć filozofię dla szerszego audytorium, niektórzy, jak nieokrzesani epikurejczycy, uczynili to bez jakiegokolwiek metody i przygotowania w zakresie logiki, retoryki, dialektyki i literatury. Natomiast wielkie szkoły klasyczne opracowały „formulae”, „rationes”, stanowiące swego rodzaju cechy dystynktywne każdej z nich: stoicy posługiwali się gatunkiem „pełnym kolców”, na który składały się szczegółowe, zawile rozumowania (lepiej to niż nic, jak w przypadku epikurejczyków), natomiast Arystoteles⁹⁰, Platon i ich uczniowie troszczyli się o kształt wypowiedzi, wybierając styl „kwiecisty”. Wyższość neoakademików (Arkesilaos, Karneades) polega na tym, że uwolnili się oni od pretensjonalnego dogmatyzmu wspólnego perypatetykom i stoikom, by pójść drogą sokratyczną probabilizmu, którą następnie podjął i pobłogosławił Tulusz. Pierwsi następcy Platona istotnie zrezygnowali z postawy sokratycznej, przez co także od samego Platona pochodzą dwie szkoły, czy też raczej jedna, ale o dwóch różnych nazwach⁹¹: akademicy i perypatetycy, którym przewodzili odpowiednio Ksenokrates i Arystoteles. Porzucili oni sokratyczny zwyczaj wątpienia i uczynili z filozofii zwykłą technikę, którą wzbogacili w systematyczne uporządkowanie przedmiotów i naukę o nich⁹².

Oczywiście kwestia „formuły” – jak za Cyceronem nazywa ją Burski – nie jest tylko kwestią formalną, lecz dotyka istoty filozofii. Dla Burskiego różnice między poszczególnymi szkołami filozoficznymi

discessisse, quod scire res a se et percipi dicerent, quo recepto sequebatur sapientes esse, quod maius esse conditione humana exemplo Socratis iudicabant. *Academicis primis*: „Socrates mihi videtur primus inter omnes e rebus occultis avocavisse philosophiam [...]”. Quae cum diceret constanter et in sententia permaneret, omnis eius oratio tum in virtute laudanda et in omnibus hominibus ad virtutis studium cohortandis consumebatur, ut e socraticorum libris maximeque Platonis intelligi potest. *Elementa, op. cit.*, f. 21r–21v.

⁹⁰ Pozytywna ocena stylu Arystotelesa – w żadnym razie nie przesądzona z góry – pojawia się np. w *Ciceronianus* Ramusa i wywodzi się z pewnych fragmentów *Tuskulaneek*, w których czytamy, że Arystoteles pojął za żonę wymowę i doktrynę. Cyceron jednak mógł czytać dzieła egzoteryczne, dialogi, znane nam jedynie w fragmentach, i to do nich prawdopodobnie odnosiła się jego ocena. Dziwne wydaje się raczej, że ocenę tę powtarzali niemal chórem humaniści, którzy przecież tych dzieł nie znali.

⁹¹ Burski często podejmował ten schemat historyczny, który Cyceron przejął od Antiocha z Ascalony. To on wyprowadził Akademię ze sceptycyzmu i nadał jej piętno „dogmatyczne”.

⁹² Burski cytuje z *Academica priora*, IV, 32.

– bardziej niż w zakresie nauczanych treści – mierzy się na obszarze metodyki. Istota filozofii leży zatem w praktykach mających na celu jej upowszechnienie („propagatio”, termin powracający wielokrotnie). Burski interesuje się wyraźnie filozoficznymi wspólnotami, takimi jak starożytna Akademia lub Perypat, w których uczono się przez naśladowanie mistrzów. Różne metody w rozmaity sposób kształtowały zadania aktorów pracy filozoficznej (nauczycieli, uczniów oraz ich relacje z prawdą), wymagały odmiennych stylów i postaw egzystencjalnych. Ten „pragmatyczny” wymiar można jednak podsumować mówiąc, że *imitatio Socratis* stanowi kryterium pozwalające zmierzyć się z różnymi tradycjami i stwierdzić, która z nich była najwierniejsza naturze i powołaniu filozofii⁹³.

W pewnym momencie na drodze dogmatycznej degeneracji staje zdrowy duch sokratyczny:

Uznali, że rozsądniej będzie nie utrzymywać tylko samej nazwy swojej profesji, ale także jej istotę, ponieważ dalej czuli się i nazywali poszukującymi mądrości i miłującymi ją, a nie posiadającymi mądrość, a zatem filozofami, a nie *sophoi*. A ponieważ uznawali tę postawę za słuszną, za pośrednictwem precyzyjnych argumentów przeczyli, jakoby można było osiąść ostatecznie prawdziwą wiedzę i postrzeżenia⁹⁴.

Nastąpiła zatem reakcja stawiająca pod znakiem zapytania dogmatyczne konkluzje arystotelizmu (*scientia* perypatetyków) oraz stoicyzmu (*comprehensio* i *perceptio*, prawdopodobnie przedstawienie „kataleptyczne” podające kryterium, gwarancję prawdy). Stało się tak za sprawą nowych akademików, zwłaszcza Arkesilaosa, którego myśl zrekonstruowano na podstawie długiego fragmentu z cycerońskiego *Lucullusa* (*Academica posteriora*, XXI), z którego na zakończenie należy wysnuć wnioski, że

wszelkie dysputy toczyły się nie wokół pojęcia mędrca, ale wokół postaci filozofa. Mędrcom wszyscy zgodnie nazywali tego,

⁹³ Por. *Dialectica Ciceronis*, *op. cit.*, s. 470: „Omnes enim certe Socratici, et volumus esse et sumus; a quo capite et fonte omnia haec derivata habemus”.

⁹⁴ Retinendum igitur satius putaverunt non vocabulum duntaxat, sed rem quoque professionis suae, si quaesitores se et amatores, non possessores sapientiae, hoc est philosophos, non sophos esse, et sentiret et profiterentur. Quod revera ita sentiendum esse, accuratissimis disputationibus contra scientiam, *comprehensionem* et *perceptionem* obtinere contendebant. *Elementa*, *op. cit.*, f. 22v.

kto posiadał mądrość; jednak perypatetycy i stoicy, uznając samych siebie za posiadających mądrość i prawdziwe przedstawienia, nazywali samych siebie mędrkami, co akademikom wydawało się oznaką arogancji⁹⁵.

Arystotelesowska „scientia” i stoicka „perceptio” to jedynie ludzka wiedza, która straciła poczucie własnego ograniczenia, zasługując sobie na ironię i oskarżenia akademików.

Pozostała część, do końca rozdziału VII, to antologia fragmentów z *Lucullusa* (XVII), *Tusculanek* (II, 2,5; I, 4, 7; II, 6, 9), *De officiis* (II, 2, 7), *De finibus* (II, 1,1), dowodzących wyższości sceptycznego stanowiska Cyserona i wyjaśniających przyczyny, które skłoniły Arpinatę do zajęcia takiego stanowiska. Antologię zamykają dwa znamienne cytaty: pierwszy z *Tusculanek* (II, 6, 9), w którym mówi się, że akademicka „formuła” jest przede wszystkim „maxima dicendi exercitatio” („najlepszym ćwiczeniem wymowy”), drugi zaś z *Orator* (III, 12), gdzie Cyseron „wyznaje, że został mówcą, ponieważ był w Akademii”.

Filozof sceptyczno-probabilistyczny, a zarazem mówca: oto cyce-ronńska synteza zamykająca się fragmentem, w którym Cyseron wspomina swojego mistrza, akademika Filona z Laryssy, a także dialektyczne ćwiczenia z towarzyszem studiów, stoikiem Diodotem, co daje w efekcie niezwykle zetknięcie dwóch kierunków, w starożytności ostro ze sobą rywalizujących⁹⁶.

Chcąc ocenić końcowe deklaracje Burskiego przychylnie sceptycyzmowi środkowego okresu Akademii, musimy wziąć pod uwagę kontekst, w którym padła taka propozycja. Choć stanowisko zainspirowane Cyseronem w szesnastowiecznej Polsce dziwić nie powinno, warto zastanowić się nad przyczynami wyraźnego akcentu położonego na tę właśnie postać i na tę właśnie fazę jej filozoficznej ewolucji. Paradymat symbolizowany przez Cyserona neoakademika musiał, naszym zdaniem, przynosić Burskiemu liczne korzyści. Po pierwsze, posługując

⁹⁵ [...] Omnem contentionem fuisse non de sapientis, sed de philosophi persona. Sapientis enim persona omnes uno ore firmitate scientiae definiebant, sed peripatetici et stoici, quoniam sciri et percipi a se asserebant, sapientes se esse praedicabant, quod arrogans videbatur academicis. *Elementa, op. cit.*, f. 22v.

⁹⁶ *Op. cit.*, f. 23v. Na temat Cyserona neoakademika w okresie Renesansu, por. C.B. SCHMITT, *Cicero scepticus. A Study of the Influence of the „Academia” in the Renaissance*, The Hague 1972.

się Arpinatą, Burski może przywołać cechy idealnego mędrca, który nie przyjmuje dogmatów, nie stawia ograniczeń swoim poszukiwaniom i świadomy arogancji leżącej u podstaw każdej samozwańczej mądrości, stara się jej unikać. Oznacza to także, jak zobaczyliśmy, odwołanie do pewnego modelu praktycznej mądrości, wychowanie do postawy egzystencjalnej, która nie uznaje poznania stanowiącego cel sam w sobie za najwyższą wartość. Ideał ten jest z pewnością wystarczająco ogólny, aby móc się przeoblec w szaty odwiecznej filozofii, z której Burski go wywodzi. Jest on jednak zarazem wystarczająco znaczący, by stanowić dobry punkt wyjścia dla programu kształcenia młodzieży. I tutaj przechodzimy do kolejnej korzyści płynącej z przyjęcia powyższego paradygmatu. Burski uznał zapewne, że taki model bardziej niż inne sprawdzi się jako podstawa *curriculum* studiów. Przecież mędrzec, który ciągle pyta i krytykuje, nieustannie dyskutuje z innymi, posługuje się bronią dialektyki i technikami retorycznymi, w sztuce słowa znajduje narzędzia służące do przekonywania, rozumowania, dowodzenia, przeczenia i przekonywania. W przykładach i cytatach zawartych w *Elementa philosophiae* wielokrotnie powraca to zestawienie neoakademickich tendencji Cyncerona z przypomnieniem, że był on znakomitym mówcą, zupełnie jakby jedno miało stanowić przesłankę drugiego. Wreszcie, przyjęcie wspomnianego modelu usprawiedliwia najbardziej charakterystyczne, być może, powołanie tego profesora, czyli brak jakiegokolwiek powołania, jeśli pod określeniem tym rozumiemy będziemy wybór sztywnej i nieprzepuszczalnej ortodoksji filozoficznej.

W tej predylekcji dla sceptycyzmu można by zatem dostrzec ukrytą podstawę filozoficzną „eklektyzmu”, który, jak się zdaje, w czasach Burskiego i w środowisku, w którym nastąpiła jego formacja, nie był stanowiskiem odosobnionym. W samym Zamościu zresztą programy nauczania filozofii były stosunkowo otwarte, nie pomijały żadnej z wielkich szkół filozoficznych starożytności i nie tworzyły doktrynalnych kanonów, które znajdujemy choćby w systemie kształcenia uniwersyteckiego we Włoszech. Z tego punktu widzenia należałoby docenić kulturową wartość podejścia „sceptycznego”, ostrożnego, antydogmatycznego i tolerancyjnego, zwłaszcza w czasach, kiedy nie brak było tendencji przeciwnych, a filozofii groziło wykorzystanie jako narzędzia polemiki i apologii. W jednym wszakże punkcie eklektyzm Burskiego wydaje się niezbyt jasny. Chodzi o trudność w połączeniu

zbyt dużej liczby odmiennych elementów, a także o niektóre dziwne zestawienia. Z jednej strony Burski kładzie nacisk na różnice między mędrcom a filozofem, jakby chciał powiedzieć, że ten ostatni jest w stosunku do starożytnych doświadczeń kimś nowym. Z drugiej strony jednak wiadomo, że filozofia sokratyczna zaszczerpiona została na pniu *antiquissima sapientia* Adama, a zatem jest ona w gruncie rzeczy dalekim, lecz prawowitym, spadkobiercą starożytnej postawy religijnej, niezależnie od tego, jakim mianem się ją określa.

Jak zatem porównać najpewniejszą „wiedzę” starożytnej mądrości do męczącego i przynoszącego wątpliwe rezultaty sokratycznego „poszukiwania”, a nawet traktować je na równi? Zasugerowane w pewnym momencie wyjaśnienie, że filozof, kierując się swego rodzaju religijnym skrupułem, zatrzymuje dla siebie rzeczywistą prawdę, a publicznie głosi jedynie opinie możliwe, stanowi z pewnością interesujący punkt. U innych autorów lub w innym kontekście wyjaśnienie to mogłoby przywołać na myśl rodzaj gnoseologicznego dualizmu (rozum–objawienie) albo pewną formę fideistycznego irracjonalizmu, czy też coś jeszcze innego⁹⁷. Jednak kiedy słowa te padają z ust Burskiego nie wiadomo, co myśleć, ponieważ ani w *Elementa philosophiae*, ani w innych pismach tego autora nie znajdujemy czegoś, co kwestię tę nieco by rozjaśniło. Odniesienia do tego dwuznacznego stanowiska trudno także znaleźć w pismach Cyserona, którego sylwetka pozostaje w każdym razie bardziej złożona niż zakłada to sprowadzenie do sceptycyzmu. Tę niespójność można by wytłumaczyć poprzez uzupełnienie wyводу Burskiego o historii mądrości elementami, które – z różnych przyczyn – pozostają w tym szczupłym tekście domyślne. Rozumowanie naszego autora mogłoby zatem przedstawiać się następująco: mądrość Adama, proroków i kapłanów jest z pewnością „posiadaniem”, rzeczywistym poznaniem, bezpośrednią relacją z prawdą. Jednak z dala od swoich wschodnich źródeł, w Grecji, Rzymie i na chrześcijańskim Zachodzie coś istotnego zostało utracone. Zatem to, co było możliwe dla mędrców-kapłanów-wschodnich proroków, świadomość, że są mędrkami – ze względu na ich chronologiczną, geograficzną i duchową bliskość wobec Boga, nie jest możliwe na Zachodzie (a zatem także tu i dzisiaj). Co więcej, przekonanie takie świadczy

⁹⁷ Na temat tego skojarzenia zob. pierwsze rozdziały pracy R.H. POPKIN, *The History of Scepticism* [1960], revised and expanded ed., Berkeley–Los Angeles 1979.

o arogancji, a prawdziwym śladem owej starożytnej mądrości jest rezygnacja z takich pretensji. Innymi słowy: pod *recit* Burskiego ukrywa się idea upadku współczesnej ludzkości w stosunku do ludzkości biblijnej, poczucie utraconej pełni. Zważywszy jednak niewielką ilość wskazówek, które daje nam Burski, trudno stwierdzić, czy to ta właśnie koncepcja stała u podstaw dokonanej przezeń rekonstrukcji.

Być może jednak nie należy odczytywać tego tekstu Burskiego wyłącznie z perspektywy wewnętrznej, doszukując się konsekwencji, której po prostu nie ma. Sądzimy, że aby zrozumieć ten problem, warto spojrzeć nań z zewnątrz, jesteśmy bowiem zdania, że proponując bliżej nieokreślony sokratyczno-cyceroński model Burski miał konkretne zamiary, a model ten to w rzeczywistości polemika *ad hominem*. Przedstawmy w tym miejscu pokrótce hipotezę, która zostanie obszerniej wyłożona przy innej okazji⁹⁸. Tło dziełka Burskiego stanowi, naszym zdaniem, rozpowszechnienie dzieł Justusa Lipsiusa oraz ideologii neostoicyzmu, z którą nasz autor nie chciał się pogodzić. Antystoickie akcenty są bowiem jednym ze stałych elementów pisma, a za awersję Burskiego do dogmatyzmu płacą ni mniej, ni więcej tylko następcy Arystotelesa, których obejmuje wyrok wydany na stoików. Do problemu tego jednak powrócimy później. Jeśli natomiast pominie się to historyczne odniesienie, przeczytana wcześniej wypowiedź wraz ze wszystkimi niekonsekwencjami i niejasnościami, sprowadza się do zwykłego pomieszania, nawet wówczas, gdy nie chce się przecenić filozoficznego zaangażowania i wewnętrznej spójności tego rodzaju tekstu.

W każdym razie nie można też przemilczeć faktu, że te neoakademickie odwołania nie są kwiatami na pustyni, a przeciwnie, mamy pełne prawo mówić o renesansowym sceptycyzmie posiadającym własną fizjonomię. Tematy i refleksje w stylu sceptycznym były w owych czasach dobrze znane, a w związku z tym propozycja Burskiego znajdowała adresatów gotowych ją przyjąć. Trzeba to mieć na uwadze, także abstrahując od innych motywacji, które skłoniły Burskiego do jej wysunięcia. Przypomnijmy zatem, że w okresie, gdy powstawały *Elementa*, humanistyczne odkrycie starożytnego sceptycyzmu, a przede wszystkim opracowanie na tej podstawie neosceptycznych teorii miało

⁹⁸ Por. poniżej, s. 123 i n.

już niemalą historię: wystarczy wspomnieć Montaigne'a, Charrona, Sancheza, by wymienić tylko najważniejsze nazwiska współczesne Burskiemu lub poprzedzające go. W „sceptycznym kryzysie” myśli Renesansu niektórzy chcieli nawet dostrzec nie tylko ważny element złożonej gry religijnych polemik w XVI i XVII wieku, ale i punkt przełomowy, który doprowadził do Kartezjusza i narodzin nowożytnej filozofii⁹⁹. Z uwagi na ich znaczenie w tym kontekście, warto zatem z uwagą prześledzić wszelkie odwołania do tekstów lub idei Pirrona, Sekstusa lub Filona. To powiedziawszy, trzeba oczywiście stwierdzić, że rozważania Burskiego sytuują się na innej płaszczyźnie niż słynne prądy późnorenansowego sceptycyzmu. Nie znajdujemy tutaj bowiem filozoficznego i ideologicznego zaangażowania dorównującego Montaigne'owi czy Charronowi, nie znajdujemy także najbardziej być może charakterystycznego aspektu filozoficznego sceptycyzmu, jakim była systematyczna krytyka poznania zmysłowego i intelektualnego. Przeciwnie, wszystko wskazuje na to, że u Burskiego sceptycyzm ma znaczenie mniej radykalne. Sprowadza się ono do praktycznego odwołania do sokratyczno-cycerońskiego modelu mędrca dającego się wykorzystać w łonie Akademii, przy jednoczesnym unikaniu innych obszarów, z filozoficznego punktu widzenia bardziej wymagających i delikatnych. To prawda, że znajdujemy szkic krytyki stoickich (lub perypatetyckich) koncepcji gnoseologicznych, tam, gdzie z nieufnością odnosi się do ich „scientia” oraz posiadającego ją mędrca – pół-boga. Jest to jednak tylko praktyczno-egzystencjalna konsekwencja tego, co Burskiego razi, podczas gdy problem możliwości poznania, problem pirroński *par excellence*, nie wydaje się go wcale zajmować. Wystarczy tu przywołać słowa, które Burski wkłada w usta Kanclerza we wstępie do *Dialectica Ciceronis*: „unica est veritas, a variis tamen variae rationes traditae sunt et eruendae et defendendae illius”. Są one, jak się wydaje, całkowicie obce jakimkolwiek pirrońskiemu lub prekartezjańskiemu wrzeniu¹⁰⁰. Istotą tego sceptycyzmu można natomiast znaleźć gdzie indziej, a mianowicie w fakcie, że inspirację jego

⁹⁹ Na przykład Popkin rozpoczyna swój *excursus* od polemiki Erazma z Lutrem (*op. cit.*, rozdz. I). Por. także I. DAMBSKA, *Sceptycyzm francuski XVI–XVII wieku*, Toruń 1958, zwłaszcza s. 82 i *passim*, jeśli chodzi o temat gnoseologiczny. Na temat *Academica* Cycerona zob. także już cytowaną książkę Schmitta.

¹⁰⁰ W II księdze *Dialectica Ciceronis*, przy okazji rozważań o „rozumieniu kataleptycznym”, które to miejsce doskonale nadaje się do przedyskutowania tego problemu, nie ma śladu krytyki stoickiej koncepcji kryterium prawdy. Krytykę tę, odzwierciedlającą

stanowi praktyczna postawa intelektualnej giętkości, otwarcia na rozwiązywanie różnych szkół, a także nadanie temu eklektycznemu stanowisku pewnych filozoficznych barw, o ile nie rzeczywistych fundamentów. Być może nie przypadkiem końcowy cytat z *Elementa* przypomina Filona z Laryssy, nauczyciela Cycerona, który spośród wszystkich przedstawicieli nowej Akademii kładł najmniejszy nacisk na hiperbole i paradoksy niepoznawalności rzeczywistości i najusilniej ze wszystkich starał się uzasadnić możliwość istnienia wypowiedzi i opinii „mniej fałszywych”, czyli bardziej prawdopodobnych¹⁰¹. Sceptycyzm, którym posługuje się Burski, nie jest ani bronią polemiki wyznaniowej, ani narzędziem krytyki poznania, lecz podstawą dla pewnych wymogów dydaktycznych i etycznych związanych ze środowiskiem akademickim Zamościa. Paralelizmów szukać więc trzeba nie tyle u Montaigne'a, Charrona czy Sancheza, ile w środowisku szkolnym związanym z Piotrem Ramusem, które było z pewnością dobrze znane zamojskim profesorom¹⁰². Jednak dopiero w paryskich kolegiach, w których działał Ramus, w atmosferze słynnej i długotrwałej polemiki ze scholastyką arystotelesowską, idee neokademieskie niespodziewanie rozkwitły¹⁰³. Wystarczy np. przeczytać te strony *Ciceronianus*, na których Ramus wspomina właśnie Filona z Laryssy jako inspiratora jedności filozofii i elokwencji, której ostateczne wcielenie stanowi Arpinata¹⁰⁴, czy też tekst prawej ręki Ramusa, Homera Talona, mający stanowić rekonstrukcję pojedynku między jego przyjacielem a mistrzem ortodoksyjnych arystotelików, Gouveia, w którym autor posuwa się do stwierdzenia, że filozofowie akademicy mają się do innych filozofów jak ludzie wolni do sług¹⁰⁵.

ataki Arkesilaosa i Karneadesa na Chryzypa, Burski musiał znać z cycerońskiego *Lukullusa*. Na „dogmatyzm” *Dialectica Ciceronis* zwrócił uwagę K. Leśniak w artykule, nie pozbawionym zresztą pewnych błędów i powierzchownych ocen: K. LEŚNIAK, *Burski – Pochwała dialektyki stoickiej*, „Filozofia Polska”, Warszawa 1967, s. 65–90, s. 73–75.

¹⁰¹ Por. Mario DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, Bari 1975, s. 306–317, który opiera się na tekstach z *Lukullusa* cytowanych w całości przez Burskiego.

¹⁰² Wydaje się, że Jan Zamojski studiował z Ramusem. Por. S. ŁEMPICKI, *Ze studiów nad Zamojskim*, w: ID., *Renesans i humanizm w Polsce*, Kraków 1952, cz. III; I. DĄB-SKA, *Filozofia w Akademii*, op. cit., s. 89–90. Przypomnijmy, że w owych czasach Ramusa i Talona powszechnie oskarżano o „neokademiesizm”, por. R. POPKIN, op. cit., s. 29 i n.

¹⁰³ Por. C. VASOLI, *Dialettica e retorica*, op. cit., s. 405 i n. i W.G. ONG, *Ramus. Method and the Decay of Dialogue*, Cambridge Mass. 1958, s. 23 i n.

¹⁰⁴ *Ciceronianus*, Francofurti 1580, s. 65.

¹⁰⁵ *Academica ad Carolum Lotharingium*, Parisiis 1548; tekst ten, będący małym

Mimo wszystkich ograniczeń i niejasności, jeśli spojrzeć na całość twórczości Burskiego, jego sceptycyzm mógłby jednak wzbudzać wątpliwości natury historiograficznej. Jakich pojęć dotyczy ta możliwa niekonsekwencja? Właśnie „neosceptyk” Burski kilka lat wcześniej zaproponował logikę stoicką, opierającą się, jak wiadomo, na najbardziej dogmatycznej w epoce klasycznej gnoseologii, która już w starożytności była ulubionym celem ataków sceptyków. Nasz autor doskonale o tym wiedział, o czym świadczy przedstawiony w *Elementa* szkic krytyki gnoseologicznych koncepcji stoików (i arystotelików)¹⁰⁶. Stajemy zatem w obliczu niemałej rozbieżności; mamy do czynienia z autorem, który w ciągu zaledwie kilku lat opowiada się za opcjami niemożliwymi do pogodzenia. Burski neostoik czy Burski sceptyk? W historiach filozofii Tatarkiewicza i Wąsika, ale także u badaczy historii retoryki znajdujemy pierwsze rozwiązanie¹⁰⁷, podczas gdy współcześni historycy filozofii są ostrożniejsi, jeśli chodzi o uznanie Burskiego za stoika¹⁰⁸. W odniesieniu do tendencji neosceptycznej niewielką pomocą są nam dotychczasowe badania, które w ocenie

manifestem wiary neoakademickiej, przeczytaliśmy w: *Audomari Talaei praelectiones in Ciceronem, Isagogem Porphyrii, Aristotelis primum librum ethicum nunc demum in usum Socraticae philosophiae studiosorum... editae*, Fracofurti 1583, s. 13. Talon rekonstruuje sokratyczne korzenie filozofii nowej Akademii praktycznie w ten sam sposób co Burski, opierając się na tych samych cytatach z Cyserona. Można by zatem odróżnić „cycerońskie” odrodzenie sceptycyzmu od odrodzenia wywołanego odkryciem Sekstusa Empiryka (od lat sześćdziesiątych XVI wieku znanego w przekładzie łacińskim, zaś w wersji greckiej dopiero od roku 1621); por. na ten temat s. 16–43 rozprawy Popkina oraz I rozdział pracy Dąmbskiej. Burski, związany oczywiście z pierwszym prądem, zna i cytuje przekłady Sekstusa, zasadniczo jednak zarówno w *Elementa*, jak i *Dialectica Ciceronis*, korzysta z niego jedynie jako ze źródła doksograficznego.

¹⁰⁶ Por. wyżej, s. 65.

¹⁰⁷ Jeśli chodzi o W. TATARKIEWICZA zob. dziesiąte wydanie *Historii filozofii*, Warszawa 1983, t. II, s. 37. Tatarkiewicz korzystał oczywiście ze źródeł już nieaktualnych, a w szczególności przyjął ocenę I. ŚREDZIŃSKIEJ, *Logika i nowa metodologia Adama Burskiego*, „Myśl Filozoficzna”, 2 (12) 1954, gdzie stwierdza ona, że Burski był „otwartym zwolennikiem sensualizmu i stoickiego empiryzmu i – jeszcze przed Baconem – odwołał się do korzystania z metody indukcyjnej”. Tę samą perspektywę i podobne oceny znajdziemy w: W. WĄSIK, *Historia filozofii polskiej*, t. II, s. 117–122. Na temat nieporozumienia co do „empiryzmu” Burskiego por. M. SZYMAŃSKI, *Dialectica Ciceronis*, *op. cit.*, s. 17. Na temat badaczy tradycji literackiej i retorycznej, którzy opowiedzieli się za tym osądem zob. poniżej, s. 189 i przypis 129.

¹⁰⁸ Por. Z. OGONOWSKI, *Filozofia szkolna*, *op. cit.* s. 55 i n.; I. DĄMBSKA, *Adam Burski*, *op. cit.*, s. 215 i n.; EAD., *Filozofia w Akademii*, *op. cit.*, s. 99 i n.

Burskiego nie uwzględniają jej lub też całkowicie przemilczają¹⁰⁹. Naszym zdaniem natomiast to właśnie jest najbardziej autentyczny wymiar orientacji Burskiego, podczas gdy *Dialectica Ciceronis* stanowi epizod ważny, ale pozbawiony szczególnej wartości filozoficznej. Innymi słowy, rzeczoną niekonsekwencję można naszym zdaniem wyjaśnić, jeśli wykluczy się, że *Dialectica Ciceronis* chciała być tekstem neo stoickim, że krył się za nią zamiar wsparcia odrodzenia stoicyzmu lub pewnych jego komponentów. Lektura tego dzieła dość wyraźnie potwierdza tę hipotezę, ponieważ Burski rekonstruuje logikę stoicką jako oderwany element, pozbawiony znaczących powiązań z resztą filozofii stoickiej. Takie postawienie problemu¹¹⁰ pozwala mu wyodrębnić logikę stoicką z pierwotnego kontekstu i uczynić z niej po prostu jedną z wielu technik wypowiedzania się i myślenia, rozumianych jako równie wartościowe narzędzia czy też bronie, które ma do dyspozycji strateg, by posłużyć się porównaniem z *Dialectica Ciceronis*. Wszystko to zgodnie z instrumentalną koncepcją logiki, abstrahującą w istocie od jej filozoficznego tła i podstaw. „Zneutralizowana” w ten sposób logika stoicka może współlistnieć z technikami innej proveniencji i co ważniejsze nie kłóci się z zasadniczą opcją neoakademicką oraz z modelem sokratycznego mędrca, na których Burskiemu w tych rozważaniach skierowanych do studentów zależy najbardziej. Na zakończenie możemy zatem, jak się wydaje, stwierdzić, że akcenty antystoickie i filoscceptyckie w *Elementa* nie są ze sobą sprzeczne ani też nie stanowią żadnego przełomu w osobistej historii Burskiego. Jeśli zaś chodzi o kwestię samego stoicyzmu odsyłamy do dalszej części rozprawy.

¹⁰⁹ Znamienne jest, że właśnie Dąmska, która od końca lat pięćdziesiątych zajmowała się sceptycyzmem, w szczególności szesnasto- i siedemnastowiecznym sceptycyzmem francuskim, nie posługuje się tą kategorią w swoich studiach poświęconych Burskiemu. Można to wyjaśnić albo po prostu pominięciem licznych cytatów sceptyckich w końcowej części *Elementa*, albo faktem, że zdaniem autorki nie stanowiły one wystarczającej podstawy do oceny poglądów Burskiego. W pracy Dąmskiej znajdujemy bowiem całą sieć możliwych „sceptycyzmów” (*Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, *op. cit.*, s. 9) tłumaczących to zjawisko intelektualne w całkowicie odmiennym kontekście kulturowym i być może trudno było dopasować do nich niejasne uwagi Burskiego.

¹¹⁰ Por. wyżej, s. 36 i n.

II

Komentarz do *Etyki Nikomachejskiej*

1. Charakterystyka ogólna

Niewielki zachowany *corpus* pism Burskiego pozwala nam przyrzeć się nieco innemu aspektowi działalności tego profesora. Choć *Elementa* dokumentują przede wszystkim odgrywaną przez niego rolę organizatora i inspiratora programu studiów filozoficznych (lub też interpretatora idei Jana Zamoyskiego i Szymona Szymonowica), nie możemy zapomnieć, że oficjalnie Burski sprawował funkcję profesora filozofii moralnej i jego działalność dotyczyła przede wszystkim tej dziedziny. Owocem i świadectwem tej pracy jest obszerny komentarz do arystotelesowskiej *Etyki Nikomachejskiej*¹, który zresztą, jeśli pominąć *Elementa*, jest jedyną spośród zachowanych prac Burskiego rozprawą o tematyce filozoficznej. Nauki przekazywane z katedry „philosophia de vita et moribus ac re civili” obejmowały pierwsze lata pięcioletniego kursu wyższego („akademickiego”) studiów w Akademii Zamojskiej. Lektury i komentarze przewidziane programem obejmowały dość szeroki zakres: obok *Etyki* i *Polityki* Arystotelesa, *Economica* Ksenofonta oraz w zarysie *Prawa* Platona (rano); dalej dzieła „praktyczne” Cyncerona, tj. *De officiis*, *De republica*, a także fragmenty

¹ *In X libros ethicos Aristotelis ad Nicomachum Adami Bursii philosophiae doctoris Academiae Samoscensis Professoris commentarius*, Warszawa, Biblioteka Narodowa, BOZ 1515–1516. Numeracja rozpoczyna się jednak od karty siódmej: *In ethicam Aristotelis ad Nicomachum praelectiones, anno Domini iiii id. Octobris*, (f. 1r) i dochodzi do f. 336 r (anno Domini 1612 V Kal. Febr.), co daje w całości 672 strony *in folio*.

i listy o tematyce obywatelskiej (po południu)². Jeśli zaufamy uwagom Łempickiego, który wspomina, że pięcioletni kurs niższy rozpoczynał się w siódmym roku życia ucznia, uznać musimy, że komentarz do arystotelesowskiej *Etyki* musiał sytuować się w momencie, gdy uczeń ów miał niewiele ponad 13 lat. Jednak pojawiające się w rękopisie daty sugerują pewne przesunięcie do przodu: zawarty w nim komentarz został bowiem przepisany własnoręcznie przez Tomasza Zamoyskiego, który na początku i na końcu każdej z dziesięciu ksiąg notował daty lekcji. Początek to 12 października („IV idy października”) 1609 roku, kiedy Tomasz, urodzony w kwietniu 1594 roku, skończył już 15 lat. Wiemy z drugiej strony, że jego ojciec przed śmiercią nakazał, aby edukacja syna przebiegła zgodnie z normalnym planem studiów w Akademii, tak by mógł uczestniczyć w zajęciach razem z rówieśnikami³. W każdym razie komentarz do Arystotelesa musiał wypadać w okresie wczesnej młodości lub niewiele później i – o ile nam wiadomo – warunkiem podjęcia studiów nad nim była znajomość pism Cycerona.

Jeśli zaś chodzi o Burskiego, trzeba przypomnieć, że jego śmierć nastąpiła dokładnie w połowie cyklu wykładów udokumentowanych przez omawiany rękopis. Burski zmarł 15 lutego 1611 roku⁴, wykłady

² Por. J.A. WADOWSKI, *Anacephaleosis Professorum Academiae Zamoscensis*, Warszawa 1899–1900, s. 76–82, powtórzone przez A.A. WITUSIKA w: *Młodość Tomasza Zamoyskiego*, Lublin 1977, s. 70 i n.

³ S. ŁEMPICKI, *Działalność Jana Zamoyskiego na polu szkolnictwa 1573–1605*, Kraków 1921, s. 237. Na temat tej działalności dydaktycznej zob. także listy Burskiego do Jana Zamoyskiego, opublikowane przez J. PRZYBOROWSKIEGO (*Listy Adama Burskiego, profesora Akademii Zamojskiej*, „Biblioteka Warszawska”, 1884, t. II, s. 321–331). W szczególności w piątym liście, bardziej niż rektor szkoły, dochodzi do głosu sługa – o ile można tak powiedzieć – Jana Zamoyskiego, który narzeka na zbyt niskie wynagrodzenie za pracę preceptora Tomasza, z pewną dozą zawiści wspominając o kolegach, którzy pracują mniej i zarabiają lepiej (Szymonowic). Burski podkreśla, że udziela Tomaszowi trzech lekcji dziennie (s. 329). Zob. także (oparte na Łempickim) A.A. WITUSIK, *op. cit.*, a zwłaszcza rozdział zatytułowany *Lata szkolne*, s. 40–96. W dedykacji *Dialectica Ciceronis* Tomaszowi Zamoyskiemu, Burski tłumaczy wprost wolę Jana, aby program studiów opracowany dla syna został przyjęty w całej Akademii: „Sciens enim rectam iuventutis educationem fundamentum esse rectae institutionis Reipublicae, tuam informationem non privatis parietibus includere voluit, sed commune cum omnium civium liberis fecit ... id curriculum studiorum iuvenilium descripsit quo et optime et celerrime ad optatam metam possit perveniri”. *Op. cit.*, *praefatio*.

⁴ Por. *Album studentów Akademii Zamojskiej 1595–1781*, oprac. H. GMITEREK,

zaś trwały do 26 lutego („V kalendy lutego) 1612 roku. Wiadomo, że kurs poświęcony *Retoryce* Arystotelesa prowadzony jednocześnie z kursem etyki przejął po Burskim Birkowski⁵. Nie wiadomo jednak, czy Birkowski doprowadził też do końca komentarz do *Etyki*, chociaż wydaje się to wysoce prawdopodobne. W tym samym okresie dyktował on bowiem Tomaszowi kurs „logiki i metafizyki”, w rzeczywistości będący kursem metafizyki i teologii naturalnej⁶. Ścisłej: po przeczytaniu platońskiego *Timajosa* następowała arystotelesowska *Metafizyka*. Poświęcone jej lekcje rozpoczęły się w lipcu 1611 roku i trwały przez czas bliżej nieokreślony, nie doprowadzając jednak do przedstawienia całości dzieła (komentarz kończy się na X księdze). Można się domyślać, że przyczyną przerwania kursu była właśnie konieczność przeniesienia Birkowskiego na katedrę filozofii praktycznej, po śmierci Burskiego wakującą. Tym bardziej, że w późniejszym okresie tenże sam Birkowski komentować będzie dla Tomasza *Politykę* (BOZ 1517, styczeń–lipiec 1612). Oznaczałoby to zarazem, że nauczanie filozofii praktycznej uznawano za ważniejsze od nauczania „logiki i metafizyki”, jeśli w związku z niemożliwością prowadzenia obydwu kursów, zrezygnowano z drugiego. Aby jednak wrócić do komentarza do *Etyki Nikomachejskiej*, nie ma wątpliwości, że styl drugiej części całkowicie różni się od stylu pierwszej. Począwszy od początku V księgi, datowanej 7 czerwca („VII id. Iunii”), znikają dwa najbardziej charakterystyczne elementy komentarza Burskiego: *tabulae*, czyli synoptyczne schematy podające syntezę niektórych ważnych punktów arystotelesowskiego tekstu oraz cytaty z autorów klasycznych. W drugiej części⁷ zamieszczona jest jedna tylko tablica synoptyczna – na zakończenie I rozdziału V księgi⁸ (prawdopodobnie pozostałość po Burskim), a odwołania do autorów, których nie cytuje sam Arystoteles, stają się

Warszawa 1994. Na s. 76 tej edycji (s. 64 oryginału) czytamy następującą uwagę: „Anno Domini 1611 die 15 Februarii Adamus Bursius philosophiae doctor, Academiae Zamoscensis rector, mortuus est. In cuius locum die 2 Martii [...] Simon Birkowski, philosophiae et medicinae doctor, rector Academiae suffectus est”. Por. także t. III, s. 140.

⁵ Z glosy Tomasza Zamoyskiego do komentarza do *Retoryki* pochodzącej z końca maja 1611 roku.

⁶ Por. wyżej, s. 47–48.

⁷ Dokładnie ff. 195v–336r.

⁸ F. 199v.

niezwykle rzadkie⁹. Upraszczając, moglibyśmy powiedzieć, że w pierwszych czterech księgach interpretuje się Arystotelesa przy pomocy Cyserona (Seneki, Wergiliusza), zaś w drugiej części parafrazuje się go lub co najwyżej interpretuje za pomocą odniesień do jego dzieł. Oznacza to, że komentarz musiał wziąć w swoje ręce profesor, który dobrze znał *Etykę Nikomachejską*, natomiast nie miał czasu ani na wypracowanie oryginalnej metody, ani staranniejsze przygotowanie lekcji. W rezultacie uzyskuje się coś na kształt ciągłej glosy, nieco obszerniejszej od zwykłej parafrazy, pozbawionej jednak wnikliwszej analizy czy to filozoficznej, czy to literacko-retorycznej. Daje się w nim dostrzec jedynie częste korzystanie z formy określanej tutaj jako „sylogizm”, a polegającej zasadniczo na odtwarzaniu dyskursu Arystotelesa w formie dowodu, być może w przekonaniu, że dzieło Stagiryty zawiera w gruncie rzeczy ściśle argumentacje, które należy rozwinąć *explicite*. Było to zresztą przekonanie w owych czasach powszechne. Taki styl komentarza jest typowy dla niemal wszystkich zachowanych prac Birkowskiego (ważny wyjątek stanowi jego komentarz do *Timajosa*, o którym w innym miejscu). Tytułem przykładu podajemy fragment z X księgi (X, 7, 1178a 1–9):

Wydawaloby się: piąty argument: szczęście w najwyższym stopniu dotyczy takiego działania, które ma za cel samego siebie i pragnie się go dla niego samego. Jednakowoż działaniem takiego rodzaju jest kontemplacja. A zatem to jej w najwyższym stopniu przypada szczęście. Udowadnia się mniejsze założenie: kiedy kontemplujemy, nie szukamy dóbr zewnętrznych, jak czynimy to kiedy działamy; kontemplacja jest celem samym w sobie. Natomiast czyny odnoszące się do cnót moralnych są niejednokrotnie podejmowane z jakiejś przyczyny (zewnętrznej wobec nich) i tak na przykład czyny powodowane odwagą mają prowadzić do zwycięstwa, wolności, ocalenia ojczyzny, czy też zdobycia łupów wojennych; i dalej, czyny zainspirowane wolnością i sprawiedliwością mają prowadzić do chwały i sławy..., podczas gdy po kontemplacji niczego takiego się nie spodziewa¹⁰.

⁹ Jeśli nie umknęły nam inne, są to następujące odwołania: f. 268v (Juwenalis), f. 296r i 300r (Cyseron, *De amicitia*), f. 323v (Wergiliusz), f. 328r. (Cyseron, *In somnium Scipionis*) i f. 335v (Diogenes Laertios oraz Cyseron, *De finibus*).

¹⁰ Δόξατε δ' ὅτι; Sum argumentum: quae operatio finem suum in se ipsa habet atque etiam per se expetitur, ea etiam maxime competit beatitudini. Sed contemplatio est

Zobaczmy też, co mówi na początku księgi VI, gdzie Arystoteles wprowadza temat „cnót dianoetycznych” (VI, 1, 1138b 18 n.):

Ponieważ zdarzyło się nam już mówić: udowadnia za pośrednictwem następującego sylogizmu, że nadszedł czas, aby zająć się prawym rozumem: trzeba jednak wyjaśnić w tych księgach wszystko, co mogłoby wyjaśnić temat cnoty etycznej. Jednak wywód na temat prawego rozumu pomoże zrozumieć naturę cnoty etycznej. Słuszne zatem będzie w tym miejscu przerwać rozważania na temat prawego rozumu. Udowadnia mniejsze: wywód na temat prowadzący do określenia tego, co pośrednie jest pomocny w zrozumieniu cnoty etycznej. To, co pośrednie jest bowiem jakby formą cnoty i – jak szeroko przedstawiono to w księdze drugiej – jest właśnie tym, czego powinno się przestrzegać w celu nabycia cnoty. A zatem ponieważ prawy rozum prowadzi do wyróżnienia tego, co pośrednie, pewne jest, że wywód na temat prawego rozumu pomaga zrozumieć naturę cnoty¹¹.

Mamy tu do czynienia z pedantycznymi rozszerzeniami arystotelesowskiego tekstu w formie *modus ponens*, opatrzonymi na marginesach starannymi glosami odnotowującymi etapy rozumowania: „probat agendum de recta ratione. Maior. Minor. Conclusio. Minor probatur”.

Należy przede wszystkim pamiętać, że mianem „sylogizmu” określano wówczas wszelkie formalnie skonstruowane argumentacje, chociażby, jak w tym przypadku, miały one nie mieć nic wspólnego

eiudmodi operatio. Igitur ea maxime competit beatitudini. Minor probatur: nam, contemplando non quaerimus bona externa, quemadmodum agendo; ipsa contemplatio est sibi ipsi finis. Actiones autem virtutum aliquando per aliquam causam suscipiuntur, v. g. actionibus fortitudinis comparatur victoria, libertas, salus, opes hostium acquiruntur; actionibus liberalitatis, iustitiae comparatur laus, gloria..., ex contemplatione autem nihil horum. *Op. cit.*, f. 327 r-v.

¹¹ Ἐπει δὲ τυγχάνομεν; de recta ratione sibi agendum esse tali syllogismo docet: quaecumque ad virtutis ethicae intelligentiam facere possunt hisce libris explicanda sunt. At rectae rationis tractatio ad intelligentiam virtutis ethicae confert. Ergo rectae rationis tractatio nunc assumenda. Minorem probat: quia quae ad medii acquisitionem conferunt eorum tractatio ad virtutis ethicae intelligendum facit. Est enim medium veluti forma virtutis et ad acquirendam virtutem medium esse amplectendum lib. 2 abunde demonstratum est. Cum itaque recta ratio ad medii acquisitionem confert, profecto rectae rationis tractatio ad virtutis intelligentiam facit. *Op. cit.*, f. 223r.

z doktryną *Analityk wtórych*. Mimo bowiem arystotelesowskiego słownictwa („minor”, kwantyfikacja „quaecumque”), rozumowanie to przypomina bardziej hipotetyczny, „niekategorialny” schemat typu stoickiego. Po drugie musimy zwrócić uwagę, że jeśli chodzi o zasadniczą koncepcję filozoficzną anonimowy komentator podąża drogą wyznaczoną przez Burskiego. Będzie to wyraźniej widoczne w dalszej części pracy, kiedy zajmiemy się szczegółowym przedstawieniem tejże drogi. Na razie powiemy tylko, że w drugiej części znajdujemy potwierdzenie pewnych stanowisk typowych dla pierwszej, a w szczególności trójpodział dyscyplin moralnych, praktyczną orientację etyki oraz pewne akcenty, które możemy tymczasowo określić jako antyplatońskie. Otwierają one i zamykają komentarz. Wszystkie te elementy możemy zatem uznać za zgodne z ogólną orientacją Akademii Zamojskiej, a dopiero potem za stanowisko tego, czy innego profesora. Na zakończenie zaznaczmy fakt, że druga część komentarza, choć obejmuje 6 z 10 ksiąg Arystotelesa, zajmuje jedynie 282 strony w stosunku do całości dzieła liczącego 672 strony. Można stąd wnosić, że wykłady doprowadzono do końca w sytuacji „awaryjnej”, jednak znalazł się ktoś, kto był w stanie porządnie skomentować grecki tekst Arystotelesa i osobę tę znaleziono najprawdopodobniej w gronie profesorów Akademii. Gdyby jednak dzieła dokończył sam Burski, przyjęta przezeń metoda – której teraz przyjrzymy się bliżej – pozwala przypuszczać, że liczyłoby ono około tysiąca stron.

2. „Metoda” i „gromadzenie”

Przejdźmy zatem do najważniejszej części komentarza, która jest bez wątpienia owocem pracy profesora oficjalnie zasiadającego na katedrze filozofii moralnej w Akademii Zamojskiej. Jak już powiedzieliśmy, od razu rzuca się w oczy znaczna liczba tablic synoptycznych, za pomocą których Burski przedstawia w skrócie pewne nauki Arystotelesa oraz streszcza najważniejsze zagadnienia. Znaleźliśmy 44 tablice o różnych rozmiarach i strukturze: niektóre zajmują jedną, a nawet dwie strony (ff. 169r i v), inne ograniczają się do kilku linii (tablice na temat cnót moralnych zamieszczone w księdze III), jedne opierają się na schemacie ściśle dychotomicznym (f. 9r), inne zaś na

mniej sztywnych podziałach (f. 146r), jedne mają stanowić syntezę arystotelesowskiego tekstu poprzez usystematyzowanie go (np. tablice dotyczące cnót), inne wykorzystują cztery przyczyny arystotelesowskie jako kryterium heurystyczne i porządkujące (ff. 144v–145r), a jeszcze inne są zwykłymi wykazami terminów-idei wraz z przekładem na łacinę (f. 108v). Stanowią one pomoc umożliwiającą natychmiastowe zrozumienie i łatwe zapamiętanie długiego i złożonego tekstu Arystotelesa, a także jeszcze dłuższego komentarza. Burski korzysta z nich przy określonych okazjach, zwłaszcza tam, gdzie treść w formie bardziej usystematyzowanej jawi się jako bardziej użyteczna lub po prostu łatwiejsza.

Zastosowana przez Burskiego metoda wykładu polega zasadniczo na gromadzeniu cytatów z dzieł klasycznych pomocnych w rozumieniu tekstów. Niesie to oczywiście ryzyko pogrzebienia czytelnika pod ogromną masą cytatów, choć trzeba powiedzieć, że praktykę tę usprawiedliwia prawdopodobnie powszechny także w Zamościu zwyczaj systematycznych ćwiczeń, w czasie których student miał obowiązek opracować określony temat, wykorzystując idee i fragmenty z przygotowanego wcześniej tematycznego repertuaru¹². Poza takim wykorzystaniem w *curriculum* retoryczno-dialektycznym, nie można było także zapomnieć, że studiowanie Arystotelesa stanowi składową część kultury filozoficznej i, w tym konkretnym przypadku, podstawę znajomości zasadniczych kategorii doktryny moralnej. W konsekwencji dobrze było wykorzystać owe „typoi”, jak nazywa je Burski, schematy synoptyczne, które przygotowywał, jak wiemy, z wielką troską¹³. Są one ważnym świadectwem pracy nad opracowaniem

¹² Por. I. DAMBSKA, *Filozofia w Akademii Zamojskiej w dobie Renesansu, w: Nauczanie filozofii w Polsce w XV–XVII wieku*, pod red. L. SZCZUCKIEGO, Wrocław 1978, s. 97. Por. także na ten temat szerzej niżej, s. 139 i n.

¹³ Por. czwarty list do Kanclerza wydany przez Przyborowskiego, *op. cit.* „Typos” znaczy dosłownie „obraz”, „odbity kształt”, a fakt, że Burski posługuje się tym pojęciem na określenie owych schematów, natychmiast przywołuje na myśl rozważania W.G. Onga na temat rozpowszechnienia w tych czasach prasy i pewnych postaw myślowych (W.G. ONG, *Ramus, Method and the Decay of Dialogue*, Cambridge Mass. 1958, s. 307–318). Nie należy jednak zapominać, że termin ten znaleźć można w innych miejscach w *Polityce* i w *Etyce Nikomachejskiej* (1094a 25 i b 20), gdzie Arystoteles wyjaśnia, że nauka etyki uporządkowaniem logicznym nie dorównuje innym dyscyplinom i zadawała się jedynie przedstawieniem swojego przedmiotu „ogólnie” (właśnie „typoi”, tj. „w postaci ogólnego schematu, w ogólnym zarysie, nie uwzględ-

wykładów, w czasie których uproszczenia te służyły jako pomoc dydaktyczna. Miały wspomóc pamięć profesora i studenta, nie tracąc zarazem nic z istoty myśli Arystotelesa. Burski, jak się zdaje, podziela dominującą w epoce post-Ramusowej przekonanie, że „zrozumieć” tekst znaczy w istocie nauczyć się go „metodycznie” na pamięć¹⁴. Wspomniane schematy są liczniejsze w pierwszych częściach komentarza, przede wszystkim zaś na samym początku, zaraz po wprowadzeniu. Dobry przykład stanowią cztery tabele obrazujące wymienione przez Arystotelesa na początku cztery kategorie działalności człowieka („*techne, methodos, praxis, proairesis*”, 1094a 1). W odniesieniu do pierwszej, *techne*, Burski układa systematyczny wykaz różnych sztuk według rozmaitych kryteriów: „*unde constant, quo exercentur, a quibus exercetur, ab ordine, a fine*”. Zaraz potem mamy „*plicatio tabulae*”, w której w odniesieniu do każdej z wyróżnionych kategorii znajdujemy odesłania do innych miejsc *Etyki*, krótkie definicje lub przykłady¹⁵. I chociaż w kolejnych rozdziałach tego rodzaju obróbka staje się mniej widoczna, a przeważać zaczyna technika parafrazy, a przede wszystkim zbiór *exempla* i klasycznych cytatów, Burski dowodzi, że uległ modzie, która w jego czasach była niezwykle rozpowszechniona. Prace Onga i Vasolego już dawno ukazały fenomen post-Ramusowego zalewu typizacji i schematyzacji wszelkich dyscyplin i przedmiotów, zjawisko, w którym wymogi dydaktyczne, ideały encyklopedyczne, aspiracje „pansoficzne”, a także magia, lullizm, kabała, projekty reformy politycznej i religijnej spletały się w tysiące przeróżnych kombinacji¹⁶. Oczywiście jest, że u naszego komentatora

niając jego zastosowania w najmniejszych szczegółach”. Por. E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Bari 1989, s. 117).

¹⁴ Także na ten temat zob. interesujące stronicę W.G. ONGA, *op. cit.*, s. 193 i n.

¹⁵ *In ethicam, cit.*, f. 4r i v. posługując się niemal wyłącznie schematami, tabelami i Definicjami można było pisać całe komentarze, nawet ogromnych rozmiarów: zob. komentarz humanisty i lekarza z Bazylei, Theodora ZWINGERA, *Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum libri decem... argumentis atque scholiis, tabulis quinetiam novis methodice illustrati*, Basileae 1582. Taką właśnie metodą posługuje się na ponad sześćdziesiąt stronach uczeń Ramusa (nie antyarystotelesowski, jak jego mistrz). J. KRAYE, *Moral Philosophy*, w: *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988, s. 303–386.

¹⁶ W.G. ONG, *op. cit.*; C. VASOLI, *La retorica e la dialettica, op. cit.*, s. 590 i n.; ID., *Encyklopedyzm w XVII wieku*, Warszawa 1996. Na temat problemu mnemotechniki zob. także uwagi F.A. YATES, *Sztuka pamięci*, Warszawa 1977, zwłaszcza s. 233–244.

nie znajdujemy nic, co sugerowałyby zaangażowanie ideologiczne wykraczające poza horyzonty pracy gimnazjalnego profesora filozofii moralnej i co łączyłoby go bezpośrednio z tymi złożonymi prądami kulturowymi. Bardziej na miejscu wydaje się nam raczej odniesienie do pewnych konkretnych problemów dydaktycznych, które podnoszono w ośrodkach szkolnych pokrewnych Zamościowi, a w szczególności do problemu metody nauczania filozofii. W tej kwestii musiało być kilka oczywistych dla Burskiego i jego epoki punktów odniesienia.

Jako pierwszy z nich przyjmijmy tezy, które cytowany już Bartłomiej Keckermann, rektor gdańskiego gimnazjum i ceniony autor wielu prac, wysunął w *Praecognita philosophica* wydanych w 1607 roku¹⁷, tj. właśnie w okresie, kiedy Burski był rektorem Akademii. Druga księga dzieła zatytułowana „De docenda et discenda philosophia” poświęcona jest przede wszystkim zagadnieniu metody przekazywania i przyswajania przedmiotów filozoficznych. Założywszy na wstępie, że opracowanie systemu uwzględniającego samą naturę przedmiotu jest lepszym rozwiązaniem niż komentowanie poszczególnych *autoritates* (rozd. II), Keckermann przyznaje, że Arystotelesa należałoby studiować mimo to, przede wszystkim dlatego, że „maxime fuit methodikos, philokatholikos kai philoaitios”, tj. stworzył wyraźniejszą niż inni racjonalną metodę zmierzającą do przekazywania wiedzy uniwersalnej i systematycznej¹⁸. Przekazywanie jego nauki miało następować zgodnie ze wskazówkami zawartymi w jego dziełach, według „ordo” wykładu, które – jak uczy Keckermann – winno z kolei możliwie najwierniej odzwierciedlać „ordo rerum”, sam porządek rzeczywistości. Tak właśnie, jego zdaniem, postępują perypatetycy „metodyczni”, podczas gdy perypatetycy

¹⁷ *Praecognitorum philosophicorum libri duo, op. cit.*, księga II. Dzieła Keckermanna figurują w rejestrze ksiąg Biblioteki Zamojskiej, por. *Catalogus librorum, op. cit.*, s. 20.

¹⁸ *Praecognitorum, op. cit.*, rozdz. IV. Jeśli chodzi o przekonanie, że Arystoteles był „metodyczny”, Keckermann odchodzi od Ramusa, który – jak wiadomo (por. W.G. ONG, *op. cit.*, s. 36 i n.) – uważał księgi Stagiryty za pozbawione struktury zlepki różnych rzeczy („commentitia”). Od tego nieporozumienia wzięły się później, zdaniem Keckermanna, wszystkie błędy ramizmu (rozd. V). Na temat *Praecognita* por. także T. BIENKOWSKI, *op. cit.*, s. 118–121. Przypomnijmy, że w łonie samej szkoły ramistycznej T. Zwinger w swoim komentarzu do *Etyki* nazwał Arystotelesa „methodi summus artifex”. 600 stron podziałów i tablic wyjaśnia, o jaką metodę chodzi (*Aristotelis Ethicorum Nicomacorum libri decem, op. cit.*, wprowadzenie).

„dosłowni” identyfikują filozofię z prostym wykładem myśli Arystotelesa, a zatem przez całe życie „przerabiają” te same teksty, czasem nawet te same słowa, tracąc mnóstwo czasu i nie ucząc żadnej metody¹⁹.

Drugim czynnikiem tłumaczącym formę omawianego komentarza jest bez wątpienia tradycja panująca w Uniwersytecie Jagiellońskim, gdzie Burski studiował i uczył, i gdzie w ostatnim ćwierćwieczu XVI wieku wciąż jeszcze powstawały komentarze do Arystotelesa, choć w formie coraz bardziej uproszczonej. Czerkowski pisze, że „akcent w tych komentarzach padał nie tyle na problemy ściśle filozoficzne, ile na terminy i ich znaczenie w arystotelesowskim kontekście [...] Niektórzy wykładowcy nie wybiegali poza odwoływanie się do innych dzieł samego Arystotelesa, dyktując studentom niezmiernie zwięzłe komentarze, będące faktycznie zbiorami kilkudziesięciu definicji”²⁰.

Trzecia tradycja, którą należy uwzględnić, to prawdopodobnie tradycja uniwersytetu padewskiego, gdzie studia ukończył Jan Zamoycki i gdzie przez większą część XVI stulecia komentarz do Arystotelesa stanowił podstawę nauczania filozofii moralnej. Komentarz ten miał jednak charakter bardziej filologiczny – literacki i retoryczny, niż w ścisłym znaczeniu filozoficzny, co zgodne było z dawnymi zwyczajami mającymi swoje korzenie we wczesnym włoskim humanizmie²¹. Jeśli

¹⁹ Rozdz. V „De philosophis recentibus, sive de ea docendi philosophiam ratione, quae hoc nostro tempore observatur”. Gdański profesor myślał przede wszystkim o pewnych orientacjach uniwersyteckiego arystotelizmu we Włoszech (znajdujemy tam cały wachlarz stanowisk, od otwarcie antyarystotelesowskiego do zbliżonych do Keckermanna poglądów Francesca Patriziego z *Discussiones peripateticae*). Dodajmy, że zwłaszcza jeśli chodzi o etykę oraz pozostałe części filozofii praktycznej, Keckermann zauważa, że w nauczaniu należałoby posłużyć się metodą „analityczną”, która wychodzi od początku (w tym przypadku celów, stanowiących wrodzoną sferę *praecognita*, którą sobie uświadamiamy, choć nie dość dokładnie) i dochodzi do konkretnych faktów, czyli działań (*op. cit.*, s. 140). Por. T. BIENKOWSKI, *op. cit.*, s. 120–121.

²⁰ J. CZERKAWSKI, *Humanizm i scholastyka, op. cit.*, s. 155.

²¹ Por. A. POPPI, *Il problema della filosofia morale nella scuola padovana del Rinascimento: platonismo ed aristotelismo nella definizione del metodo dell'etica*, w: *Platon et Aristote à la Renaissance*, XVI^e Colloque International de Tours, Paris 1976, s. 105–146, s. 106 i *passim*. D.A. LINES, *The Importance of Being Good. Moral Philosophy in the Italian Universities, 1300–1600*, „Rinascimento”, XXXVI, 1996, s. 139–193. Wreszcie można by przypomnieć kierowaną przez Jana Sturma szkołę w Strasburgu z jej piętnem humanizmu oraz połączeniem cyceronianizmu i arystotelizmu, por. A. SÉGUEN-

zatem odłożymy na bok wyraźnie już wygasającą tradycję krakowską, sytuację nauczania etyki na przełomie XVI i XVII wieku moglibyśmy podsumować mówiąc, że istniały dwa alternatywne paradygmaty, jeden „kumulatywny”, zakorzeniony w dydaktycznej praktyce humanizmu rodem z południa Europy²², a drugi – „metodyczny”, znajdujący się pod wpływem scholastycznej atmosfery „Ramusowej” panującej na północy Europy.

Na tym tle styl komentarza Burskiego sytuuje się w jakiś sposób na przecięciu tych odmiennych tradycji: z jednej strony należy do komentarzy tradycyjnych, które Keckermann określiłby jako „dosłowne”, ponieważ stawia sobie za cel wyjaśnienie całego tekstu zdanie po zdaniu bez jakiegokolwiek selekcji czy systematycznej redukcji. Keckermann nie zaakceptowałby tej swego rodzaju fetyszystycznej obsesji na punkcie słowa Arystotelesa, niejasno usprawiedliwianej względami dydaktycznymi i pedagogicznymi, wiązało się z nią bowiem ryzyko skupienia uwagi na szczegółach i stracenia z oczu niełatwego szkieletu doktryny etycznej (do tego stopnia, że czasami można było mieć wątpliwości, czy to rzeczywiście ona była przedmiotem nauczania²³). Z drugiej strony, opracowanie licznych tablic synoptycznych dowodzi, że Burski nie był głuchy na pewne bodźce i zdawał sobie sprawę z ograniczeń dosłownego komentarza typu humanistycznego jako narzędzia do nauczania filozofii praktycznej. Komentarz wciąż jeszcze uznawano za skuteczne narzędzie edukacyjne w *ratio* szkoły, dlatego że zapewniał pewnego rodzaju opracowanie treści filozoficznych i to nie tylko z powodu erudycyjnych skojarzeń, które powodował, czy też ze względu na materiał literacki, który można było zebrać w glosach. Z tego punktu widzenia pierwsze pięć ksiąg omawianego komentarza do *Etyki Nikomachejskiej* uznać należy za niecałkowicie dojrzały owoc ewolucji, która w owym czasie zaczynała obejmować dydaktykę filozoficzną, nie zdołała jednak jeszcze zaproponować ostatecznych i powszechnie akceptowanych wzorców. Jednym słowem, Burski, wierny statutowi

NY, *Akademia Strasburska w latach 1536–1621 i jej rektor Jan Sturm*, w: *W kręgu akademickiego Zamościa*, op. cit., s. 7–23.

²² Na ten temat zob. interesujące uwagi w: A. GRAFTON, L. JARDINE, *From Humanism to the Humanities; Education and the Liberal Arts in Fifteenth and Sixteenth Century Europe*, Cambridge Mass. 1986.

²³ Por. poniżej, s. 146 i n. i *passim*.

(czy też lepiej samemu sobie i swojej formacji), który zalecał „czytanie” Arystotelesa, utrzymuje przy życiu praktykę komentarza ciągłego, która wydaje się stopniowo wychodzić z mody zwłaszcza w szkołach. Przy tym jednak stara się ją w jakiś sposób unowocześnić i dostosować do nowych zadań. Wysiłku tego nie należy oczywiście przeceniać: formacja, zainteresowania i sylwetka intelektualna Burskiego sprawiają, że opowiada się na koniec za rozwiązaniem dość tradycyjnym, a metodyczny duch jego zreformowanych i jezuickich kolegów pozostaje mu obcy. Postarajmy się zobaczyć, co przede wszystkim go od nich dzieli. Kategorie stojące u podstaw szkolnej pracy Keckermanna i Burskiego można porównać w następujący sposób: rozważania metodologiczne Keckermanna, a w szczególności pojęcia *praecognitum* i *praeceptum*, stworzyły naukową podstawę dla jego dydaktyki. Przystawianie wiedzy było dla niego stopniowym procesem odbudowywania utraconej wiedzy począwszy od elementów, które zachowały się w niezmiennym stanie, nauczanie zaś – racjonalizacją tego procesu poprzez metodyczne opracowanie treści. „Naturalne światło” stanowiło gwarancję, że działania *discere* i *docere* nie pozostaną jedynie błędzeniem po omacku, lecz poprowadzą do nawiązania relacji z prawdą, a wreszcie do jej odkrycia.

U Burskiego, przeciwnie, opowieść o Adamie nie wydaje się w żaden sposób wpływać na problem rekonstrukcji wiedzy. Z sapienckalnej genealogii *Elementa* nie wynikają żadne szczególne wnioski na temat natury wiedzy *in statu naturae lapsae*. Boża mądrość, jak widzieliśmy została przekazana w całości, każdy poszukujący może ją w całości osiągnąć i nie trzeba ku temu żadnej szczególnej „metody”. Wystarczy po prostu tradycyjna, cierpliwa i żmudna lektura ksiąg, przede wszystkim świętych, następnie Arystotelesa, ewentualnie objaśnionego przez Cyncerona. Ta wrogość czy też obojętność wobec opcji „metodycznej” jest wyraźniej widoczna w niefilozoficznym tekście Burskiego, który – choć jedynie na marginesie – porusza właśnie zagadnienie porządku nauczania i przyswajania wiedzy. Zajmiemy się nim teraz pokrótce.

Chodzi o pismo skierowane do Jana Zamoyskiego (a zatem napisane przed rokiem 1605), w którym Burski występuje przeciwko słynnej krytyce historii Tukidydesa napisanej przez Dionizego z Hali-

karnasu²⁴. W epoce Renesansu do epizodu tego często wracano, w tym miejscu interesuje nas jednak przede wszystkim strona, gdzie Burski zastanawia się nad naturą historii (i historiografii) w systemie wiedzy, co pozwala mu przedstawić pewne uwagi szczególnie dla nas interesujące. Krótko:

(1) Temat porządku nauczania i przyswajania wiedzy jest dzisiaj najbardziej kontrowersyjny. Niektórym wydaje się, że istnieje jeden porządek i że dyktuje go natura. Prawa natury są jednak niezienne. Sztuka ją naśladuje, podobnie czyni metoda, która uczy sztuki.

(2) Ci, którzy tak sądzą, nie zauważyli jednak, że czym innym jest porządek naturalny, a czym innym porządek „nauczania” (*disciplina*). Arystoteles uczy nas bowiem, że czym innym jest to, co najbliższe naturze, a czym innym to, co najbliższe nam. Porządek tego, co jest najbliższe nam, pochodzi od zmysłów, drugi zaś dotyczy przyczyn i ogólnych niezmiennych zasad.

(3) Stwierdzenie, że zaczyna się od zmysłów, od przypadków szczególnych nie wystarczy jeszcze do zdefiniowania porządku, czy też lepiej jego punktu wyjścia. Istnieje bowiem „najpewniejsza reguła”, która mówi, że należy rozpocząć od najłatwiejszego. Także i to jednak jest tylko ogólna reguła, nie jest bowiem powiedziane, że dla wszystkich, niezależnie od ich indywidualnych cech, najłatwiejsze jest to samo. Zależy to od konkretnego przypadku i okoliczności.

(4) W tym miejscu, cytując trzeci rozdział drugiej księgi *Metafizyki*, Burski mówi, że każdemu poziomowi rzeczywistości odpowiada pewien rodzaj dyskursu: nie można żądać matematycznego dowodu od poety, historyka czy mówcy. Dzieje się tak po prostu dlatego, że ich dyskurs odnosi się do tego, co indywidualne i określone przez niezliczone i niepowtarzalne okoliczności, a nie tego, co konieczne i niezienne. Taką rzeczywistością zajmuje się natomiast umysł i nauka, podczas gdy to, co indywidualne jest przedmiotem „roztropności”.

(5) Ten porządek będący przedmiotem roztropności, która jest miejscem realizacji „*res civiles gerendae*” i nie rządzi się prawami, a przeciwnie „*arbitrio proficiscitur*”; jego osąd nie rodzi się z za-

²⁴ *Recensio iudicii Dionysis Halicarnassei de Historia Thucydidis, eius denique historiae defensio*, BOZ 1585, ff. 1r-45v.

stosowania określonej metody naukowej, a jedynie „animadeversione circumstantiarum”. Mylą się więc ci, którzy wyobrażają sobie „matematyczną” metodę w odniesieniu do „literae humaniores”²⁵.

²⁵ Cytujemy ten fragment w całości, mimo jego rozmiarów (ff. 14–16r) ze względu na jego znaczenie oraz fakt, że w porównaniu do innych zachowanych pism Burskiego jest on literacko dopracowany: „Videtur ... nihil in his temporibus inter doctos magis intricatum et controversum fuisse quam sententiam de ordine. Fuerunt enim non pauci iique neque obscuri, nec indocti, qui sive in docendo, sive in discendo unam eamque immutabilem quandam legem ordinis statuebant, a qua abire nefas sine magna docendi discendique perturbatione. Ac huius suae opinionis non futilem laudabant auctorem, naturam ipsam, cum et enim unaquaeque artium eius sit aemula, sicut naturae una et invariabilis via est in rerum productione; sic nobis unum iter solum est tenendum in vestigiis illis sequendis. Verum ii ... surda aure naturam videntur audivisse aut altera tantum. Si enim utramque doctrinae eius adhibuissent, facile didicissent ... non eundem esse ordinem naturae rerum et ordinem disciplinae nostrae. In ordine enim naturae prima sunt quae simpliciter sunt prima, ut principia, causae, elementa rerum; in ordine disciplinae nostrae prima sunt quae nobis notiora et sensibus [15r] nostris viciniora et familiariora. Insedisset animis eorum prope aura sententia illa, quam habet idem Philosophus libro quinto *Divinorum*: „In doctrina – inquit – non a primo et rei principio aliquando inchoandum esse, sed unde quis facilius discat.” Relicta ergo istorum sententiam dicamus nos et sentiamus duplicem esse ordinem, alium naturae rerum, alium naturae nostrae, et hunc esse qui initium sumit ab his rebus quae sunt nobis cognitu faciliores, hoc est sensibus propinquiores. Nostra enim omnis cognitio principia sua et ortum capit a sensu. Verum enimvero quamquam haec ita se habeant, nondum tamen quod opus est habemus. Licet enim scimus certissimam regulam esse instituendi ordinis nostri facilitatem cognoscendi et discendi, tamen et facilitas ipsa non eadem est apud omnes nec omnium rerum. Quemadmodum enim, si quis digito solem ostendat populo, ex eius numero qui perspicaci erit oculo facilius contra obtuebitur, qui debili in speculo aut aqua facilius lucem spectaverit, sic res se habet in docendo: non omnia perinde sunt facilia, sed huic aliud. alteri aliud. Hoc videns oculatissimus ille magister doctrinarum Aristoteles sapienter loquitur libro secundo *Sapientiae*: „Oportet – inquit – eruditum esse et bene institutum ut sciat quomodo singula recipienda sint, quoniam absurdum est simul scientiam et modum sciendi quaerere. Utrumque enim istorum non facile est cognitu. Quare ἀκριβολογίαν illam mathematicam non oportet in cunctis quaerere, sed in his quae non habent materiam.” Cum igitur contingit non omnia omnibus eodem modo esse facilia, quis ordo erit in doctrina instituendo? Docet Aristoteles his verbis superius adductis rem de qua agitur esse inspiciendam et pro ingenio illius esse tractandam: si eiusmodi est ut sub intellectus acumen tantum cadat, materiae expertus existens, utendum esse in illa methodo et ratione docendi exacta et subtili; si vero est humanior et sensibus familiarior, rudiori et populari via tractandam et docendam. „Omne enim consuetum – ait eodem loco idem Philosophus – notius est. Quare ita quisque docendus est ut institutus est, sic enim facilius capiet [15v]; id enim illi facilius est quod consuetius.” Unde rursus intelligimus duos esse [genera] ordines nostros, alterum exactum illum et philosophicum, quo in rebus perperuis et necessitatem naturae immutabilem habentibus

Burski przeczy, jakoby nauki dotyczące człowieka były rzeczywistymi naukami²⁶, ponieważ ich organem nie jest intelekt zajmujący się zasadami, ale „roztropny” osąd szczególnych przypadków. Jednak, aby go ukształtować na nic nie zda się Ramusowa czy post-Ramusowa „methodus unica” (zob. 1), konieczne jest coś innego. Nauczyciel musi doskonale znać swoich uczniów, wiedzieć, czego każdy z nich potrzebuje, by rozpocząć drogę do wiedzy (3), uczeń zaś musi dysponować doświadczeniem świata czy raczej znajomością wszystkich *exempla*, wielu konkretnych, szczególnie znaczących miejsc z literatury (4), które może intuicyjnie rozumieć i przypominać je sobie w chwili, gdy ma podjąć decyzję lub sformułować osąd wydarzenia lub osoby (5).

uti debemus, qualis est ordo demonstrationum mathematicarum; alterum popularem hunc et rudiorum, cuius usus in his artibus quae proximius cum vulgo et populo rem habent, qualis est ordo apud poetas in disponendis tragoediis aut comoediis aut aliis poeseos partibus; apud oratorem in orationibus, apud historicos in historiis. At hi quidem duo ordines etsi multis rebus a se sunt distincti et iis in quibus versantur et personis apud quas instituuntur, tamen illud nobis praecipue discrimen notandum esse videtur, quod ille prior ordo ab intellectu et scientia proficitur, hic posterior a prudentia. Sub intellectus enim et scientiae acumen cadunt res civiles gerendae; quamobrem, sicut scientia ex sollerti causarum et principiorum indagazione animum humanum ducit et dirigit non solum ad intelligendum <quod sit verum>, sed dicendum etiam „prudentiam” ad deligendum quod sit bonum sic prudentia. Hinc manifestum est ordinem popularem nullam in se legem posse recipere nec ullis praeceptionum vinculis posse alligari nec <ea> habere. Totus enim quisquis est a prudentiae arbitrio proficitur; quae ex circumstantiarum animadversione quod bonum aut malum factu sit definit. Ac circumstantiarum rursus, sicut rerum singularium, quarum illae sunt tantum, cum sit infinita varietas, sub artem cadere non potest. Quamobrem instituendi ordinis in hac re vel illa „consilium sub manu nasci debet” – ut romanus sapiens dixit – pro circumstantiarum prudenti animadversione. Ex hac consideratione intelligimus inscienter facere illos qui in humanioribus literis ordinem tractandi mathematicum requirunt; qui esse nec potest nec debet. Ex quarum genere quoniam historia quoque est, una eademque opera facile intelligitur quis ordo tractandi illi conveniat. Non enim alius in illam cadere potest quam popularis ille et civilis, hominum consuetudini et rerum ingeniis quae in historia tractantur familiaris et consentaneus pro circumstantiarum conditione institutus”.

²⁶ Podobną polemikę z metodycznym podejściem do historii znajdujemy w Keckermannowskiej krytyce *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* Bodina z 1566 roku (na ten temat por. *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, oprac. Z. OGONOWSKI, Warszawa 1979, t. 1, s. 10–11), którą Burski prawdopodobnie znał. Jednak w odróżnieniu od Keckermanna, dla którego historia winna być oddzielona od retoryki, w dalszej części *Recensio* Burski opowiada się za ścisłą współpracą retoryki i historiografii, zgodnie z cyceronią zasadą, wedle której ta ostatnia jest „opus maxime oratorium”.

Wydaje się nam jednym słowem, że Burski kładzie nacisk na pewien szczególnie rodzaj „empiryzmu”, chciałoby się powiedzieć – empiryzm humanistyczny, który unika formułowania uogólnień, a tym bardziej uniwersalnych praw²⁷. W tendencjach reprezentowanych przez Ramusowe rozważania o metodzie (1 i 2) dostrzega on wręcz próbę odwrócenia zasad kierujących rzeczywistością (5). Ciekawe, że dążąc za wszelką cenę do przeciwstawienia się tym, którzy sprowadzają nauki o człowieku do nauk ścisłych, Burski wpada w drugą skrajność i w tym fragmencie, usianym cytatami i pochwałami Filozofa, pojawia się niezbyt arystotelesowska idea, że ludzka rzeczywistość złożona jest z jednostek wolnych od jakichkolwiek praw lub też po prostu od owych „typologicznych” uogólnień, które Arystoteles dopuszcza także w odniesieniu do dyscyplin praktycznych: przeciwnie – powiada Burski – rzeczywistość ludzkich wydarzeń jest miejscem, w którym króluje „arbitralność”. W każdym razie, wyobrażenie na temat dydaktycznych konsekwencji takiego swego rodzaju atomizmu czy też po prostu programowej predylekcji do szczegółu możemy sobie wyrobić na podstawie asystematycznej kompozycji komentarza do *Etyki Nikomachejskiej*. A zatem, w świetle powyższych rozważań wydaje się on mniej przypadkowy i bardziej zgodny ze stanowiskiem autora.

Można by oczywiście powiedzieć, że Burski jest po prostu kontynuatorem tradycyjnych orientacji mających korzenie w filologicznym lub obywatelskim humanizmie oraz w doświadczeniu humanistycznych gimnazjów (Sturm). Można by także powiedzieć, że w łonie Akademii nigdy nie rozwinęła się refleksja pedagogiczna i dydaktyczna porównywalna z koncepcjami zrodzonymi w innych ośrodkach, np. protestanckich lub jezuickich, które charakteryzowały się większym nowatorstwem. Z dzisiejszego punktu widzenia są to oczywiście oznaki „epigonizmu”²⁸, braku tożsamości, za które z biegiem czasu płacić się będzie stopniowym uleganiem wpływowi szkół jezuickich²⁹.

Jeśli byśmy, wreszcie, chcieli ocenić próbę ożywienia ciągłego komentarza do Arystotelesa przyjmując miarę – by tak rzec – obiektywną:

²⁷ Dlatego w Burskim nie ma nic baconskiego, jak niektórzy chcieli wierzyć. Por. przyp. 121.

²⁸ Por. wyżej, s. 13 i 14.

²⁹ Por. J.K. KOCHANOWSKI, *Dzieje*, Kraków 1899–1900, zwłaszcza s. 40 i n. Na temat drastycznie antyjezuickich sądów Kochanowskiego zob. jednak S. ŁEMPICKI, *Działalność*, op. cit., s. 270 i n.

jego sukces i rozpowszechnienie w Zamościu, najlepiej będzie przyjrzeć się historii Akademii w latach następnych. W.A. Maciejowski, który miał możliwość obejrzenia zbiorów biblioteki zamojskiej jeszcze niemal w całości, w *Dodatkach* do swojego *Piśmiennictwa polskiego*³⁰ przytacza wykaz rękopisów z biblioteki Akademii, co prawda niepełny i nieco przypadkowy, jednak, jak się wydaje, dość znamienity. Nie brak w nim bowiem naszego komentarza do *Etyki, Elementa philosophiae* oraz innych dzieł Burskiego i innych autorów działających w Zamościu w pierwszej połowie XVII wieku. Najważniejsze jednak, że lista ta wyraźnie wyznacza historyczną trajektorię: komentarze, niemal wszystkie do Arystotelesa, są najważniejszym gatunkiem w pierwszym dziesięcioleciu wieku, w drugim zaś ich miejsce stopniowo zaczynają zajmować *scholia, breves et dilucidae expositiones, disputationes, compendia, tractatus, prolegomena, notae, claves, indices*, wskazujące na wielokierunkowe, choć nieco chaotyczne poszukiwanie nowych form systematyzacji i nauczania. Komentarz ciągle zdaje się jednak definitywnie zanikać dopiero w połowie lat dwudziestych, kiedy to całe bogactwo gatunków zastępuje forma *cursus* (arystotelesowskiego, arystotelesowsko-tomistycznego). Wiemy, że w tej kwestii Zamość uległ powszechnej tendencji, bowiem kryteria nauczania przyjęte w szkołach jezuickich i w innych szkołach zakonnych stanowiły wzory, które trudno było odrzucić³¹. Już jednak w czasach Burskiego na przyszłości komentarza ciąglego, a przede wszystkim jego wykorzystaniu w szkołach ciążyły chmury, w coraz mniejszym stopniu bowiem spełniał on wymogi skutecznej i nowoczesnej metodyki. Komentarz Burskiego wydaje się zatem ostatnią, na tym obszarze i w zakresie filozofii praktycznej, próbą ożywienia formy, którą humanizm, począwszy od słynnych komentarzy Lefevre'a d'Étaples oraz jego ucznia Clichtove'a³², zdołał unowocześnić. Teraz jednak, w obliczu konkurencji

³⁰ T. II, Warszawa 1852, s. 299 i n.

³¹ Por. Z. OGONOWSKI, *Filozofia szkolna, op. cit.*, s. 7; J. CZERKAWSKI, *Humanizm i scholastyka, op. cit.*, s. 170 i n.; R. DAROWSKI SJ, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków 1994. W Zamościu utrzymał się jednak zwyczaj opracowywania komentarzy do *Metafizyki*. Pośród rękopisów zachował się np. komentarz do *Metafizyki* pióra A. Alembeka z 1649 roku (BOZ 1573).

³² Wydanych kilkakrotnie w Krakowie w XVI wieku. Por. IACOBUS FABER STAPULENSIS, *Artificialis introductio per modum epitomatis in decem libros ethicorum Aristotelis adiectis elucidata commentariis*, Venetiis, 1506. Egzemplarz przechowywany

tendencji „metodystycznych” i systematycznych z roku na rok tracił on na aktualności. Usprawiedliwiona wydaje się zatem konkluzja znacznie bardziej kategoryczna: komentarz do *Etyki Nikomachejskiej* wraz z innymi ocalałymi komentarzami pióra Burskiego i Birkowskiego, stanowiącymi dokument wykładów filozofii i *ratio studiorum* opracowanych z myślą o Tomaszu Zamoyskim, w istocie zamykają pewien okres w historii Akademii Zamojskiej, okres, który moglibyśmy nazwać – renesansowym. Sam Tomasz, osiągnąwszy w 1614 roku wiek dojrzały, uwolni się od opieki Szymonowicza, stanowiącego w pewnym sensie ostatni węzeł łączący go z humanistyczno-renesansową kulturą ojca.

3. Dydaktyka i kultura filozoficzna

Na osobne omówienie zasługuje aspekt, który sytuuje się poza obszarem dydaktyki i filozofii, jednak rodzi się na ich przecięciu. Z tego względu trudno dla tej problematyki wskazać punkty odniesienia, mimo że za bardzo użyteczne uważamy wspomniane wcześniej badania Onga na temat kształtowania się stylu myślenia, przyzwyczajzeń logicznych itd. w szkołach, a szczególnie w szkołach ramusowych.

Naszym zdaniem w częstym stosowaniu techniki tablic synoptycznych u Burskiego dochodzi do spotkania potrzeby dydaktycznej zainspirowanej takimi wartościami, jak jasność, porządek, prostota (w służbie inteligencji i pamięci) oraz tendencji do teoretyzowania, która przyjmuje te same wartości, przy tym jednak przekształca je i absolutyzuje, przypisując im znaczenie bezpośrednio filozoficzne. Można zatem powiedzieć, że dochodzi do przesunięcia w kierunku

w Bibliotece Narodowej (sygn.: XVI. Qu. 2038), z którego skorzystaliśmy, należał właśnie do biblioteki zamojskiej.

Przykładem komentarza humanistycznego do *Etyki Nikomachejskiej* bliższego czasem Burskiego może być komentarz znakomitego prawnika Hubrechta van Giffena (OBERTUS GIPHANIUS, *Commentarii in decem libros Ethicorum Aristotelis ad N.*, Francofurti 1608, zarejestrowany w katalogu biblioteki zamojskiej, f. 18 v), który pod wieloma względami jest podobny do komentarza Burskiego. Giffen, który aby usprawiedliwić wykorzystanie Arystotelesa, odwołuje się chętnie do Melanchtona, sięga do podobnych do Burskiego źródeł, szczególnie Cycerona, z pomocą którego czyta i ocenia starożytnych stoików.

innego paradygmatu. Przesunięcie takie sprawia, że to, co na pierwszy rzut oka jawi się jako zwykła metoda przekazu pewnych pojęć i treści, ulega przewartościowaniu i przekształceniu w systematyczny opis rzeczywistości i – co najważniejsze – opis ten szuka filozoficznego fundamentu, którym staje się model metafizyczny. Aby zilustrować to rozumowanie przedstawiamy tablicę, w której Burski objaśnia schemat „bonum”, a także następujący potem komentarz (*ad 1094a2 αγα οὐ τινός*, znajdujemy się na samym początku *Etyki Nikomachejskiej*, Arystoteles definiuje „to, co jest dobrem”). Oto „divisio bonorum”

apparens

Bonum

enim commune

aliud

est: verum:

proprium: a) imperfectum

b) perfectum

c) essentia <1> e

d) morale, quod

dividitur in: a subiecto: animi

corporis

externum

a fine: honestum

utile

iucundum³³

Rozprawiwszy się pokrótce z tym, co wydaje się dobrem, lecz w rzeczywistości nim nie jest (cytaty z Cyncerona i Seneki), Burski podaje „tabellae explicatio”:

Prawdziwe dobro to takie, które przez swoją naturę jest zawsze jednakowe. Można w nim wyróżnić stopnie: najprawdziwsze jest to, co Platon i Arystoteles nazywają καθόλου, „po-

³³ *Elementa, op. cit., f. 7v.*

wszechnym”. W *Filebie*, ks. 6, w *Państwie* oraz w wielu innych miejscach Platon nazywa je αὐταγαθὸν εἶδος καὶ ἰδέαν ἀγαθοῦ, dobrem jako takim, formą i istotą dobra; albo αἴτιον ἀγαθὸν οὐ τ’ἄλλα μετασχόντα ἀγαθὰ ἐστὶ, czyli „przyczyną dobra, w której uczestnicząc inne dobra takimi się stają”. W 1 rozdziale 12 księgi *Metafizyki* Arystoteles nazywa je φύσεως τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, „tym, co przez swoją naturę jest dobre i najlepsze”.

Dobro owo – według obydwu tych filozofów – to Najwyższy i Najlepszy Bóg³⁴.

Dalej następuje wyjaśnienie na temat innych „bona” aż do najmniejszych i najmniej znaczących. Krótko mówiąc, to, co mogło być jedynie narzędziem służącym uporządkowaniu złożonej materii czy też mechanizmem generowania definicji, staje się schematem metafizycznym. Odnosi się on bez wątpienia do metafizyki uczestnictwa typu platońskiego, w której pierwsze dobro jest dobrem jako takim, zaś kolejne są dobrami ze względu na to, że w różnym stopniu w nim uczestniczą. Metafizyka ta, niezbyt słusznie przypisywana także Stagiryście, zainspirowana jest tutaj ideałem wzajemnej zgodności poszczególnych systemów filozoficznych oraz filozofii i teologii (tematem tym zajmiemy się w dalszej części książki). Dalej Burski poszukuje jakiegoś odpowiednika tego schematu dóbr i znajduje go w klasyfikacji „pożądań”. Na następnej stronie (także 1094a 2 „ἐφίεσθαι δοχεῖ”) znajdujemy zatem:

1) *improprius*

Alius:

a) *sensus*

2) **proprius:**

b) *rationis: confusus
perspicuus*³⁵

³⁴ Verum bonum est quod suapte natura tale est semper uniusmodi. In quo sunt gradus. Verissimus est quod Plato et Aristoteles vocant *katholou*, commune. Plato in *Philaebo*, lib. 6 et *De Republica* et aliis locis plurimis αὐταγαθὸν εἶδος καὶ ἰδέαν ἀγαθοῦ, per se bonum, forma et essentia boni; αἴτιον ἀγαθὸν οὐ τ’ἄλλα μετασχόντα ἀγαθὰ ἐστὶ, causa bonorum cuius ex participatione omnia sunt bona. Aristoteles, lib. 12 *Metaph.* c. 1, φύσεως τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, id quod in natura est bonum et optimum. Quod bonum ex sententia utriusque philosophi est D.O.M. In *Ethicam*, *op. cit.*, f. 7v e 8r.

³⁵ *Op. cit.*, f. 9r.

Wyjaśniewszy, że „niewłaściwe” pożądanie to pożądanie pozbawione świadomości celu (np. u kamieni, powracających do miejsca, z którego się wywodzą, czy też u roślin)³⁶, za pośrednictwem hierarchii Burski wyjaśnia schemat „właściwego” pożądania:

Poznanie zmysłowe jest pierwszym i najniższym rodzajem poznania; jest ono typowe dla zwierząt, które poznają jedynie w takiej mierze, w jakiej kierują nimi zmysły. W konsekwencji ich pożądanie lokuje się najniższym i określane jest mianem pożądania zmysłowego, podobnie jak pożądanie ludzi oddających się przyjemnościom czy też takich, którzy jak dzieci żyją w posłuszeństwie zmysłom, a nie rozumowi.

Pożądanie, które rodzi się z rozumu jest pożądaniem wyższego rzędu, ponieważ rozum ma większą wartość niż zmysły. Jednak ludzki rozum jest niedoskonały, na przykład u dzieci, u ludzi głupich i niedoświadczonych. W konsekwencji w tych przypadkach pożądanie racjonalne jest pełne zamętu i niejasne. Zob. Cyceeron w *De finibus* [...].

Pożądanie jest natomiast jasne u mędrców, którzy znają rzeczywistości ludzkie i boskie.

Jeszcze bardziej jasne jest pożądanie u błogosławionych umysłów mających najdoskonalszą świadomość dobra. W konsekwencji także ich pożądanie sytuuje się najwyżej i jest konieczne, zgodnie z tym, co wydawało się wielu³⁷.

Między wymiarem „obiektywnym” (dobra) i „subiektywnym” (pożądania) Burski usiłuje znaleźć następujące powiązanie (1094a 2–3 „ἀπεφάντο”):

[...] Jeśli bowiem połączymy rodzaje dobra z rodzajami pożądań, [zobaczymy] że wszystko ciąży w kierunku dobra.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ „Sensus prima cognitio est et infima, qualis est brutorum animantium, quae tantum cognoscunt quantum sensu moventur; ideo appetitio eorum infima est et sensilis vocatur, qualis est in hominibus voluptariis et iis qui sensu non ratione vivunt, ut pueri.

A ratione proficiscens appetitus superior est, quia excellentior vis rationis quam sensus. Sed ratio in hominibus [aut] imperfecta est, ut in pueris, in rudibus, et imperitis hominibus; ideo in his appetitus rationalis est confusus et obscurus. Cic. lib. 5 *De finibus* [...].

Perspicuis appetitus est ut in hominibus doctis divinarum et humanarum rerum peritis.

Perspicacior in beatis mentibus quarum cognitio boni est perfectissima; ideo appetitio maxima et necessaria, ut multis placet”. *Op. cit.*, f. 9v.

Wszystkie rzeczywistości ciężą do „wspólnego” dobra, jednak takie, które są pozbawione świadomości, poszukują go według pewnej analogii, a nie właściwie, ponieważ siłą swojej własnej natury jakby posłuszne były Bożej woli, dążą do osiągnięcia stanu, który Bóg w swojej mądrości im przeznaczył.

Co się tyczy ludzi, wszyscy poszukują Boga, jednak niektórzy jedynie w oparciu o pomieszczone poznanie lub pożądanie, ponieważ – jak napisał Cynceron w *De natura deorum*, ks. 2 – „wszyscy uznają, że Bóg jest i mają Jego wrodzone pojęcie, nie wiedzą jednak, kim jest i jaki jest”; pojęcie to zatem jest niejasne i niepewne, podobnie jak pożądanie.

U innych pożądanie jest wyraźniejsze, a są to ci, którzy mają świadomość spraw boskich. W konsekwencji dążą oni do Dobra usilniej i szczerzej. Jednak najbardziej wyraźne jest pożądanie błogosławionych, którzy już teraz cieszą się życiem wiecznym, którzy znają Boga, bowiem ujrzeli go na własne oczy [...] ³⁸.

W tym przypadku zatem klasyfikacja i schematyzacja prowadzi do wyodrębnienia hierarchii stopni korzystania z dobra, od najmniej czystego do najwyraźniejszego, która to hierarchia stanowi jedynie odzwierciedlenie przedstawionej wcześniej hierarchii dobra. Na pierwszy rzut oka pierwsza z nich, wyjęta z kontekstu, mogłaby stanowić jedynie niewinne zestawienie zbudowane w celach mnemotechnicznych, dalszy ciąg jednak sprawia, że pojawiają się wątpliwości. Techniczna sztuczka, jaką jest dychotomiczna tabela, w pewnym momencie przestaje być jedynie narzędziem i nabiera filozoficznego ciężaru. Zwyczaj określonego porządkowania treści, tworzenia dychotomii oraz opracowywania schematów wiąże się naturalnie z pewnymi zasadami metafizycznymi, takimi jak uczestnictwo, analogia („similitudo”) oraz hierarchia, mimo że nie pojawiła się w międzyczasie świadomo-

³⁸ „[...] Si enim bonorum genera cum appetituum generibus coniungamus, omnia bonum appetunt. Omnia appetunt communem bonum, sed quae sine cognitione sunt, tantum similitudine quadam appetunt, non proprie, cum suapte natura tendunt in eum statum in quo eas optime Deus collocavit, quasi obtemperantes voluntati divinae.

Homines autem Deum appetunt, alii confusa tantum cognitione et appetitu, quia – ut scripsit Cicero lib. 2 *De natura deorum* – omnes Deum esse sciunt eamque insitam cognitionem habent, sed quis qualisve sit ignorant; quia ut cognitio obscura et incerta est, ita appetitio quoque.

Aliorum autem apertior est appetitio qui in rebus divinis sunt eruditi; ideo hi magis et verius appetunt. Apertissima autem qui beati aevo sempiterno fruuntur, qui oculatam Dei cognitionem habent [...]. *Op. cit.*, f. 10 r.

ma refleksja na ten temat, krytyczna analiza prawomocności tego związku lub tych zasad. Operacja ta jest interesująca, właśnie dlatego że znajdujemy się poza obszarem świadomej teoretyzacji, ukazuje bowiem przypadek typowo szkolnej pracy, która stopniowo prowadzi do treści filozoficznych z prawdziwego zdarzenia. Myśliciel systematyczny czy też kierujący się zamysłem encyklopedycznym – np. Alsted – przedstawiłby przyczyny takiego postępowania, powiedziałby prawdopodobnie, że „ordo idearum” i „ordo rerum” odzwierciedlają poziom Opatrzności albo że „łańcuch bytu” rozpoczyna się od najwyższej Zasady. Znacznie donioślejsze jest jednak odnalezienie fragmentów myśli systematycznej u autora, który w żadnym razie systematykiem nie jest, a jego wykształcenie i powołanie sprawiają, że nie lubi teoretycznych budowli. W ten sposób uwidacznia się proces kształtowania i natychmiastowej krystalizacji pewnych pojęć metafizycznych na poziomie – by tak rzec – pośrednim, tj. na poziomie szkolnej kultury filozoficznej. Trudno przecenić jego znaczenie, jeśli pomyśli się, że musiał on stanowić *humus*, rodzaj *basso continuo*, domyślnego tła, zbioru pojęć i sposobów myślenia wspólnych wszystkim wykształconym ludziom³⁹.

4. Platonizm etyczny i arystotelesowska nauka o cnotach

Możemy teraz bliżej przyjrzeć się samemu komentarzowi. Na początek przytaczamy fragment wstępu:

Uważam, że w *Elementach filozofii* zadowalająco wyjaśniono przyczynę, dla której Arystoteles, przeciwstawiając się Platonowi, podzielił całą filozofię na dwie części, teoretyczną i praktyczną (zob. II ks. *Metafizyki*, rozdz. 5), czy też – jak tłumaczy Cynceron – *inspectrix* i *actuosa*. Platon, a następnie stoicy i Cynceron nazwali tę ostatnią „etyką”. Arystoteles woli określać ją mianem „polityki”, którym to terminem posługuje się później, kiedy pragnie wskazać na całość filozofii moralnej. Wyjaśnia to dokładnie w I rozdziale I księgi *Wielkiej etyki*, gdzie powiada: „Etyka jest częścią polityki, a ta jest całością”. A zatem całość filozofii

³⁹ Na kategorię „kultury filozoficznej” nacisk kładzie Czerkawski (*Humanizm i scholastyka*, op. cit., s. 6). Jesteśmy zdania, że rozważania te wskazują konkretny przykład jednego z możliwych przejawów tej kategorii.

praktycznej można – moim zdaniem – słusznie określić mianem „polityki”, raczej niż „etyki”. (Arystoteles) podaje także przyczynę takiej opinii. Mówi on bowiem: „Każda zasada i przyczyna jest częścią tego, czego jest zasadą i przyczyną. Ale etyka jest przyczyną i zasadą polityki”. „Dobrze zatem – ciągnie – by, kto chce być dobrym obywatelem, znał zasady prawego postępowania i cnoty, a nie mając takich przymiotów, niech lepiej zrezygnuje z życia publicznego. W tym miejscu zatem będziemy omawiać cnoty.

Dlatego etyka jest zasadą, przyczyną, a zatem częścią polityki. Ponieważ jednak całość jest ważniejsza od części, wydaje się, a nawet jest, logiczniejsze, żeby (dziedzina ta) określana była mianem „polityki”, tj. od całości, a nie od części”⁴⁰.

Aby wyjaśnić pojawiające się zwykle na początku wykładów zagadnienie miejsca omawianej dyscypliny w systemie nauk, Burski wykorzystuje początek *Magna moralia*, gdzie myśl, na której mu najbardziej zależy, wyrażona jest wyraźniej: filozofia „praktyczna” Arystotelesa winna nazywać się właśnie „polityką”⁴¹, ponieważ ma za zadanie wykształcenie jednostki, a ostateczny jej cel to ukształtowanie uczciwego obywatela. Nie będzie uczciwy ten, kto nie posiadać koniecznych cnót moralnych. Stanowią one zatem podstawę, na której

⁴⁰ „Cur Aristoteles dissentiens a Platone universam philosophiam distinguerit in duas partes, in *theoretiken et praktiken* (lib. 2 *Methap.*, cap. 5), quarum illam Cic. vertit „inspectricem”, hanc „actuosa”, puto satis fuisse declaratum in *Philosophicis elementis*. Actuosa Plato et eum secuti Stoici et Cic. appellarunt ἐθικήν, Aristoteles appellavit πολιτικήν, quo vocabulo continue utitur cum totam moralem philosophiam significat; sed diserte hoc docet *Magnorum moralium* liber 1 cap. 1: „Ethica – inquit – politicae pars est; haec autem totum”. Ideo universa philosophia actuosa merito mihi cognomentum habere videtur ut vocetur non ethica, sed politica. Cuius sententiae suae rationem hanc ibidem adfert: „Omne principium et causa pars est eius rei cuius est principium et causa. Ethica est causa et principium politicae. Oportet enim – inquit – bene esse moratum et virtutibus instructis qui sit civis bonus futurus, nec sine eo ad rempublicam est accedendum. Hic vero de virtutibus agitur”. Ergo ethica principium est, causa et pars politicae. Quoniam vero praestantius est torum quam pars, convenientius videtur, convenientius est, ut „politica” nominetur, a toto potius quam a parte”. In *Ethicam, cit.*, f. 1r.

⁴¹ Tym bardziej, że kiedy „polityka” znaczy jedynie „nauka o państwie”, Burski informuje o tym czytelnika: „Quamvis voce hac totam doctrinam moralem comprehendit Philosophus, hoc loco tamen peculiari significato usus est et innuit solam partem quae est de Republica”. *Op. cit.*, f 14v, ad 1094a 27.

opiera się *Państwo*. Burski z jednej strony ponownie podkreśla wychowawczą rolę filozofii praktycznej, z drugiej zaś kładzie nacisk na obywatelską wartość cnót moralnych. Rozważania te zostają uściślone w dalszej części, gdzie mowa jest o tym, że „polityka ma trzy części”:

Niektórym wydaje się, że filozofia zajmująca się działaniem została podzielona przez Arystotelesa na dwie części: pierwszą zwykłą i spekulatywną, zajmującą się najpowszechniejszymi zasadami, przyczynami i elementami konstytutywnymi ogólnej filozofii moralnej (wyróż. *D.F.*), która to nauka miałaby zostać przedstawiona przez Arystotelesa w dziesięciu księgach *Etyki Nikomachejskiej*. Druga część miałaby być częścią szczególną, praktyczną, przedstawioną w *Polityce* i *Ekonomice*. Opinia ta wydaje się jednak zdecydowanie niezgodna zarówno z myślą Arystotelesa, jak i z samą prawdą⁴².

W istocie, mającemu korzenie w średniowieczu i starożytności, tradycyjnemu podziałowi na etykę, politykę i ekonomię, nie brakowało w okresie Renesansu konkurencji. Przy końcu XVI wieku i w pierwszych dziesięcioleciach XVII wieku zaproponowano nowy podział na etykę i politykę, który jednak miał mniej szczęścia, zwłaszcza w komentarzach ciągłych. Żeby uniknąć podejrzenia, że rzecz cała ma znaczenie jedynie historyczne i klasyfikatorskie⁴³, powiedzmy od razu, że Burski ma tu na myśli najprawdopodobniej konkretnego autora i konkretne dzieło: chodzi o Francesco Piccolominiego, którego *Universa philosophia de moribus*⁴⁴ wymieniona zostaje niemal wprost. To najważniejsze dzieło padewskiego profesora było w Zamościu dobrze znane, w bibliotece znajdowało się kilka jego egzemplarzy⁴⁵, co stanowiło ewenement.

⁴² „Sunt quibus videtur philosophiam in agendo positam ab Aristotele in duas distributam esse partes, quarum unam esse communem et contemplatricem, quod consideret principia communissima, causas et elementa *universae philosophiae morum*, eamque esse traditam ab Aristotele his 10 libris *Ethicorum*; alteram autem esse propriam et actuosam, quae explicatur libris *De republica* et *De re familiari*. Quae sententia contraria prorsus videtur et sententiae Aristotelis et veritati”. *Op. cit.*, f. 1v.

⁴³ Por. *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1998, s. 303–305, która jednak ogranicza się do zanotowania faktu pojawienia się tej propozycji i nie wdaje się w wyjaśnienia jej znaczenia.

⁴⁴ *Universa philosophia de moribus a Francesco Piccolomineo senense... in decem gradus redacta ... amplissimo serenissimoque senatui veneto dicata*, Venetiis 1583.

⁴⁵ Por. katalog książek biblioteki zamieszczony w rkps. BOZ 1582 f. 17; 18; 19; 20; a zatem więcej niż dwa egzemplarze, jak pisze Dąmbska (*Filozofia w Akademii*

Historiografia skoncentrowała się przede wszystkim na słynnych i głośnych polemikach Piccolominiego z padewskimi profesorami-konkurentami: Pendasiem i Zabarellą, dotyczących – w pierwszym przypadku – interpretacji komentarza Symplicjusza do *De anima*, a w drugim – metody udowadniania i w ogóle metody w nauce⁴⁶, przy czym podkreślano przede wszystkim platońskie skłonności sienieńczyka. Ostatnio, dzięki A.E. Baldiniemu, badaczowi późnorenesansowej filozofii politycznej, dysponujemy bardziej wyważoną oceną znaczenia tych polemik oraz samego *Universa philosophia de moribus* w dyskusjach filozoficznych i politycznych końca XVI wieku. Aby w skrócie przedstawić wyniki badań włoskiego uczonego, powiedzmy, że dzieło Piccolominiego miało być traktatem „filozofii obywatelskiej”, w którym „moralność i polityka, moment teoretyczny i praktyczny, kierowały się najwyższym dobrem [...] i w ostatecznym rozrachunku opierały się na roztropności i przekładały na cały szereg maksym na temat prawych rządów”. Platonizująca orientacja Piccolominiego prowadziła go zatem do konkluzji, że „z tego, że można w sposób obiektywny i pewny poznać doskonały [...] model działania politycznego, wynikała naukowa i praktyczna przydatność jego przekładu na definicje i pojęcia”. Oznaczało to prymat „filozofii, która stawała się polityką” oraz „całkowite uzależnienie polityki od moralności”, nie bez wyraźnego akcentu antymakiawelowskiego. Była to jednocześnie „koncepcja podkreślająca rolę filozofii jako najważniejszego elementu poznania i umniejszająca znaczenie prawa jako nauki pochodnej i niezdatnej jako podstawa prawdziwej i absolutnej polityki”⁴⁷. U Piccolominiego

Zamojskiej, op. cit., s. 91). W katalogu znalazły się także inne dzieła Piccolominiego. Zdaniem W. Wąsika najważniejsze dzieło Piccolominiego stanowi także wzór wielkiego komentarza Sebastiana Petrycego, jednak tylko w odniesieniu do erudycji i bogactwa źródeł. U Polaka brak bowiem filozoficznego fundamentu charakterystycznego dla Włocha. Por. W. WĄSIK, *Studia nad scholiami do Etyki Nikomachejskiej*, „Przegląd Filozoficzny”, XXVII, 1924, s. 72–86 i 210–229, s. 210 i n; ID., *Sebastian Petrycy z Pilzna i epoka*, Warszawa 1923–1935.

⁴⁶ Zob. odpowiednio B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal sec. XIV al sec. XVI*, Firenze 1958, s. 413–414 i 425–441, który w swoim klasycznym już studium zajmuje się Piccolominim poszukując ostatnich odgałęzień renesansowego awerroizmu; poza tym N.W. GILBERT, *Renaissance Concepts of Method*, New York 1960, s. 173–176.

⁴⁷ A.E. BALDINI, *Girolamo Frachetta e l'enciclopedia della politica*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, XXXIX, 1995, s. 164. Autor przedstawia tutaj w skrócie wyniki swoich poprzednich badań na temat Piccolominiego. Pełny obraz filozofii moralnej

zatem podział filozofii moralnej na etykę i politykę⁴⁸ odpowiadał wymogom projektu moralnej reformy polityki, który – jak przypomina Baldini – miał także konkretnych adresatów, w osobach latorośli z weneckiej arystokracji (elita studentów Piccolominiego). Jego echem było odrodzenie platonizmu przy końcu stulecia związane przede wszystkim z nazwiskiem Francesco Patriziego.

Nie należy jednak zapomnieć, że jest coś, co w jakiś sposób łączy Piccolominiego z Zamościem: sienneńczyk był bowiem jednym z profesorów Jana Zamoyskiego w czasie jego studiów w Padwie. Ten ostatni wszakże, znajdując się poza ścisłym kręgiem adresatów nauczania Piccolominiego, najprawdopodobniej musiał patrzeć obojętnie, o ile nie sceptycznie, na głoszone tam idee. Można przypuszczać, że w oczach Zamoyskiego musiał to być eksperyment właśnie zbyt „platoński”, zbyt filozoficzny i oddalony od rzeczywistych problemów życia społecznego. Zauważmy bowiem, że system zaproponowany w *Universa philosophia* był obcy, a wręcz przeciwny, planom Zamoyskiego dotyczącym utworzenia szkoły, w której filozofii przyznano by rolę propedeutyczną, zaś najważniejszym elementem *curriculum* miały być studia prawnicze, które Piccolomini nie zbyt sobie cenił⁴⁹. Poza tym już w okresie padewskich studiów Kanclerza nacisk położono przede wszystkim na studia prawnicze, zgodnie z orientacją prawniczego humanizmu Carla Sigonio⁵⁰ i być może nie przypadkiem Piccolomini

Piccolominiego oraz jej historyczne tło znaleźć można także w artykule A. Poppiego, zob. przyp. 145, s. 114–115, 119–122 i 124–133.

⁴⁸ Por. *Universa philosophia*, *op. cit.*, wstęp, w którym odrzuciwszy tradycyjny trójpodział, Piccolomini proponuje wyróżnić *scientia civilis* „in partem communem de moribus; in partem propriam de republica, quorum tamquam appendices sunt libri de cura familiari”. Analogiczny punkt widzenia znajdziemy u T. Zwingera, *op. cit.*, wstęp, gdzie jednak dominują aspekty metodyczne i dydaktyczne: musi być wprowadzone uporządkowanie od ogółu do szczegółu, etyka stanowi pierwszy moment, zaś polityka i ekonomia – drugi (miałyby to oczywiście być metoda samego Arystotelesa).

⁴⁹ Jeszcze w XVII wieku komentarze do arystotelesowskiej *Etyki* nosiły wyraźne ślady inspiracji dziełem Piccolominiego: zob. np. nieskończenie długi komentarz do pierwszych pięciu ksiąg etycznych pióra jezuita Galluzio, wydany w Paryżu w roku 1632. W III wstępie do dzieła autor obwieszcza: „Nihil proderunt leges, nisi cives per disciplinam moribus idonei instituantur. Cedant iureconsulti philosophiae!”.

⁵⁰ Por. M. KURYŁOWICZ, *Prawo rzymskie w studiach i koncepcjach akademickich Jana Zamoyskiego*, w: *W kręgu akademickiego Zamościa*, *op. cit.*, s. 95–112; zob. też M. KURYŁOWICZ, W. WITKOWSKI, *Rozprawa Jana Zamoyskiego o senacie rzymskim*, Lublin 1997.

– w odróżnieniu od niemal wszystkich byłych profesorów Zamoyskiego z padewskiej *Alma Mater* – nie znalazł się w gronie adresatów korespondencji Kanclerza, kiedy na próżno starał się on zgromadzić odpowiednie grono wykładowców dla swojego pierwszego projektu uniwersyteckiego kolegium, które miało powstać w Krakowie⁵¹. Projekt ten podjęto następnie i zrealizowano w Zamościu, według programu analogicznego do wcześniej zaniechanego. Filozofia miała w nim rolę dość znaczną, jednak tylko propedeutyczną, a zatem nie tak doniosłą, jak chciał autor *Universa philosophia de moribus*.

Z drugiej strony, dzieło Piccolominiego stanowiło ważny i w pewnym sensie nieunikniony punkt odniesienia. *Universa philosophia de moribus* to bowiem także nowatorska propozycja sposobu pojmowania nauczania etyki. Przypomnijmy, że dotychczas etyka była w istocie swego rodzaju kopciuszkim w filozoficznym *curriculum* uniwersytetów, a jej nauczanie powierzano młodym, niedoświadczonym absolwentom, którzy opatrywali dzieło Arystotelesa komentarzem niewiele mającym wspólnego z filozofią. Nauczanie etyki opierało się w przeważającej mierze na gromadzeniu ważnych cytatów filologicznych i retorycznych albo, w najlepszym razie, przykładów moralnych zaczerpniętych ze starożytnych klasyków, a jego cel postrzegano bardziej jako moralistyczną parenezę, ogólnikową zachętę do *studium virtutis* niż jako naukową analizę *praxis* moralnej i jej norm. W świecie uniwersyteckim, choć jeszcze nie w samych *curricula*,

O takim ukierunkowaniu studiów Jana Zamoyskiego wspomina sam Burski w pośmiertnej oracji, kiedy przypomina jego znakomity *cursus studiorum* w Strasburgu, Paryżu i Padwie, dodając wyjaśnienie: „Ex hac (Padwa) plerosque nobilitatis Poloniae nuper (kursywa od aut.) vidimus adferre solitos doctrinam, subtilem illam quidem et acutam, sed abhorrentem ab usu huius Reip.cae, ex qua nihil neque ad communem afferre fructum neque in aspectum Reip.cae lucemque proferre poterant” (*Oratio funebris in anniversario depositionis Joannis Zamosci... ab Adamo Bursio... habita Junii V a.D. 1606*, Samosci, Martinus Lenscius Typogr. Acad. excudebat, anno Domini MDCVI).

Czy to (i inne) wspomnienia o charakterze panegiryku dochowywały wierności historycznej prawdzie, czy też były jedynie owocem zniekształcenia dokonanego jeszcze za życia Zamoyskiego (por. S. GRZYBOWSKI, *Jan Zamojski, op. cit.*, s. 15 i n.), zasadniczo nie ma w tym miejscu znaczenia. Liczy się raczej to, że w 1606 roku Burski uznaje za wciąż aktualne te motywacje, które skłoniły Kanclerza do trzymania się z daleka od zbyt specjalistycznych studiów „czyste” filozofii.

⁵¹ Por. S. ŁEMPICKI, *Jan Zamojski jako reformator wyższego szkolnictwa w Polsce*, Kraków 1918, cz. I. Zob. także S. GRZYBOWSKI, *Jan Zamojski, op. cit.*; ID., *Jan Zamojski jako wychowawca młodzieży szlacheckiej, op. cit.*

pojawiło się systematyczne nauczanie filozofii moralnej oraz filozoficzna analiza etyki arystotelesowskiej (i nie tylko) dokonana przez znakomitego i cenionego intelektualistę. Wraz z Piccolominim filozofia moralna nareszcie „porzuca rolę opiekunki młodzieży i staje się przewodniczką w poszukiwaniach filozoficznych tych, którzy dysponują już pewnym życiowym doświadczeniem”⁵².

Wyjaśnwszy powyższe, wróćmy do bezpośredniej krytyki zasadniczej orientacji filozoficznej, którą Burski dostrzega u zwolenników podziału dyscyplin praktycznych na dwie części. Aby umotywić swoją postawę przytacza trzy argumenty, które przedstawia zaraz po przytoczonym powyżej fragmencie:

Po pierwsze, ponieważ nieprawdą jest, że najważniejsza część filozofii moralnej zajmuje się w całości dociekaniem, podobnie nieprawdą jest, że drugiej części, której przedmiotem jest życie społeczne, dociekania są całkowicie obce. Prawdą jest raczej, że w każdej nauce dotyczącej moralności zawsze konieczne jest najpierw poznanie (zwane „teorią”), a dopiero po nim następuje działanie. W podziale filozofii Arystoteles nie posłużył się tym kryterium, lecz kryterium celu. Powiedział bowiem, że celem filozofii spekulatywnej jest prawda, a praktycznej – działanie. Polityka tedy, przynajmniej w części, nie jest mniej spekulatywna od etyki⁵³.

Burski obawia się, że dojdzie do zdrady zadań etyki i wydzieli się z niej „praestantissima pars”, naukę ściśle spekulatywną, uprawianą dla niej samej. Nie podoba mu się idea etyki zmierzającej jedynie do kontemplacji (najwyższego dobra), etyki teoretycznej,

⁵² Por. D.A. LINES, *The Importance*, *op. cit.*, s. 166. Zdaniem Poppiego (*Il problema della filosofia morale*, *op. cit.*, s. 124) książka Piccolominiego jest „w całej epoce Renesansu włoskiego dziełem najbardziej ważkim, jeśli chodzi o teorię etyki”. Z opinią tą zbieżny jest przedstawiony przez Grafton-Jardine obraz znaczenia humanistycznej praktyki tworzenia komentarzy „kumulatywnych” (*op. cit.*, s. 19 i *passim*), który podważał jedynie „kognitywny” model Ramusowy (s. 160 i n.).

⁵³ Primum quia praestantissimam philosophiae moralis partem esse totam in contemplando positam, sicut altera quae de civitate est nullam contemplationem habere manifeste falsum est, cum ubique in omni doctrina morum necesse sit <praeire> cognitionem (quae theoria dicitur) et subsequi actionem; non ab eo distribuit Aristoteles philosophiam, sed a fine, cum dixit inspectricis philosophiae finem esse veritatem, actuosae actionem. Itaque non magis ethica erit contemplatrix in partem quam politicam. *In Ethicam*, *op. cit.*, f. 1v.

która nie spaja się ściśle z momentem praktycznym. Jego krytyka mierzy zatem w ukryte platońskie podstawy podziału na dwie części oraz w będące ich konsekwencją zniekształcenie roli etyki. Wiąże się to w jakiś sposób z tematem, z którym spotkaliśmy się już w *Elementa philosophiae*, kiedy to z pewną dozą podejrzliwości mówi się o wszelkich formach „czystej” filozofii.

Uwaga ta ma zasadnicze znaczenie, jako że stanowi pochodną idei najbardziej Burskiemu drogich. Kolejna obiekcja jest mniej ważna i wywodzi błąd wpisany w podział na dwie części ze zniekształcenia egzegetycznego. Zwolennicy takiego podziału mieli bowiem przenieść podział odnoszący się do sposobu nauczania etyki na jej rzeczywistą naturę. Nauczanie, „modus tradendi” wychodzi od wspólnych zasad, a następnie przechodzi do zagadnień szczegółowych, co – nawiasem mówiąc – dotyczy wszystkich dyscyplin filozoficznych. Czym innym jest natomiast stwierdzenie, że etyka jest dychotomiczna przez samą swoją naturę⁵⁴.

Wreszcie, podział na dwie części ma rodowód nie arystotelesowski, lecz stoicki – powiada Burski, mając na myśli Cyserona⁵⁵. A zatem:

Przyjmijmy zatem starożytny podział na etykę, politykę i ekonomię, zaproponowany przez starożytnych peripatetyków, a następnie powszechnie przyjęty. Na jego wsparcie możemy przedstawić wiele argumentów. Pierwszy, wywodzący się z przedmiotu tych nauk, czyli ludzkich działań i usposobień. Są one bowiem trojakie: jedne odnoszą się do prywatnego życia ludzi i dotyczą człowieka jako żyjącego z sobą samym; inne są publiczne i należą do społeczności obywatelskiej; wreszcie ostatnie odnoszą się do domu i dotyczą kierowania rodziną i dobrami⁵⁶.

Inne *rationes* „a forma”, „a fine”, „ab officis vitae” ograniczają się do powtarzania podobnej koncepcji: trójpodział jest podporządkowa-

⁵⁴ „Deinde haec distributio non est ipsius philosophiae moralis, sed methodi quae perpetua est Aristotelis in omnibus partibus, ut primum doceat communia postea propria”. *Ibidem*.

⁵⁵ „Denique haec partitio stoicorum esse videtur apud Cic”. *Op. cit.*, ff. 1r i v.

⁵⁶ „Teneamus igitur antiquam veterum peripateticorum partitionem vulgo receptam in ethicam, politicam, oeconomicam, cuius rationes paucas adferamus. Prima ratio est a materia subiecta, quae actiones sunt seu mores hominum. Verum hi sunt tripartiti: alii enim sunt privatorum hominum et pertinent ad hominem ut secum ipse vivit; alii sunt publici et spectant ad societatem civilem; alii sunt domestici, quibus familia et res familiaris administrantur”. *Op. cit.*, f. 1v–2r.

ny ludzkiemu życiu w jego różnorodnych formach, a nie zewnętrznym kryteriom filozoficznym. Tradycyjnego podziału broni Burski za pomocą tradycyjnych argumentów, sięgając poprzez św. Tomasza aż do bizantyjskiego komentatora Eustracjusza z Nicei⁵⁷. Naturalnie dodaje też coś od siebie i co krok podkreśla, że każda z trzech części filozofii ma za zadanie „uczyć”, „kształtować”, „kształcić”, „prowadzić” „vir bonus, civis bonus, pater familias bonus”, kładąc przy tym nacisk na temat zdecydowanie pedagogicznego powołania etyki.

Zgodnie z przyjętym zwyczajem fragment ten kończy się wieloczęściową definicją polityki.

Polityka jest częścią filozofii praktycznej, ponieważ tworzy i kształtuje działania i zwyczaje ludzkie, zarówno prywatne, jak i publiczne. Jej celem jest ukształtowanie cnotliwych ludzi, cnotliwych obywateli i cnotliwych ojców rodzin, a tacy w każdych okolicznościach uzyskują szczęście w życiu prywatnym, publicznym i zarządzaniu dobrami. Definicja ta została zbudowana w oparciu o przyczynę⁵⁸.

Definicja ta – powiada Burski – zbudowana została w oparciu o przyczynę i w związku z tym nietrudno w niej wyróżnić formę, materię i cel. W tym miejscu ograniczymy się jedynie do zwrócenia uwagi, jak jasno wyrażona jest myśl Burskiego na temat natury filozofii moralnej i etyki arystotelesowskiej. Nie ulega wątpliwości, że obydwie, choć nie rezygnują całkowicie z roli nauki systematycznej,

⁵⁷ *Cambridge History of Renaissance Philosophy, op. cit.*, s. 303. Burski cytuje Eustracjusza na początku (f. 1v) razem z Aleksandrem z Afrodyzji, Symplicjuszem i Aspazjuszem. Komentatorów tych Burski zna, choć w gruncie rzeczy nie wykorzystuje. Możliwe, że Burski miał w ręce *Aristotelis Stagiritae in Ethicorum sive moralium Nicomachiorum libri decem... una cum Eustratii, Aspasii, Michaelis Ephesii nonnullorumque aliorum graecorum explanationibus, nuper a Joanne Bernardo Feliciano latinitate donati*, Basileae 1542. Jest to przekład greckich scholiów do *Etyki Nikomachejskiej*, który poprzedziła ich aldyńska edycja (1536), na której przekład ten się opiera. Interesująca jest zamieszczona na wstępie *epistola nuncupatoria* stanowiąca przykład „pobożnej” lektury Arystotelesa. Korzystaliśmy z egzemplarza paryskiej edycji z roku 1543 pochodzącego właśnie z biblioteki zamojskiej (sygn. Biblioteka Narodowa Z.A. 107). Na temat tej edycji scholiów por. W. WAŚK, *Studia nad scholiami, op. cit.*, s. 75–79.

⁵⁸ „Politica est pars philosophiae actiosa, quia actus et mores hominum, tam privatos quam publicos, componit et format, ut ex eo boni viri, boni cives, boni patres familias evadant et vitam beatam undecumque consequantur in se, foris, domi. Definitio est e causis constituta”. *Op. cit.*, ff. 1v–2r.

są dlań przede wszystkim inspiratorkami mądrości i przewodniczkami w życiu praktycznym. Aspekty te zresztą pojawiają się już razem w tekście arystotelesowskim, nie należy jednak zapominać, że na Uniwersytecie Jagiellońskim refleksje na ten temat poszczycić się mogły wielowiekową tradycją⁵⁹.

Wstęp poświęcony jest dalej zagadnieniom autentyczności *Etyki Nikomachejskiej*, znaczenia tytułu i struktury dzieła, które tradycyjnie poprzedzały rzeczywisty komentarz. Co do kwestii autentyczności nie ma żadnych wątpliwości, o czym świadczy – „stilus aureus”, „doctrina” oraz „ordo et methodus”, które przypisać można tylko Arystotelesowi oraz przede wszystkim świadectwo Cycerona. Argumenty te przypominają argumentację Piccolominiego w *Universa philosophia de moribus* i prawdopodobnie stamtąd je zaczerpnięto⁶⁰. Co się tyczy tytułu, po kilku uwagach na temat sensu terminu *ethos – mos*, Burski przyjmuje powszechnie zaakceptowaną tezę (pozbawioną wiarygodnych podstaw), że tytułowy Nikomach to syn filozofa. W ten sposób podkreśla wychowawczy zamysł stojący u podstaw dzieła⁶¹. Kilka innych uwag dotyczy tego, co Burski określa mianem rozmieszczenia przedmiotu. Oddajmy jednak głos samemu autorowi:

Dzieło to dzieli się na dziesięć ksiąg [...]. Podstawowym celem jest przedstawienie drogi prowadzącej do szczęścia, a zatem w pierwszej księdze od razu mowa jest o szczęściu. Ponieważ jednak jest ono jedynie krańcem życia i działania, a między krańcem a początkiem nie ma postępu i przejścia, jeśli nie przez kroki pośrednie, dalej, w drugiej księdze mowa jest o cnotach, które bardziej niż cokolwiek innego są częściami szczęścia i krokami pośrednimi do niego prowadzącymi. Ponieważ jednak szczęście jest najwyższym dobrem, dochodzenie do niego winno odbywać się stopniowo; dlatego wyróżnione zostają cztery stopnie cnoty. Pierwszy, najniższy, to cnoty moralne, które przedstawia się w następnych księgach; drugi, wyższy od niego, to cnoty rozumu, o których mowa jest w księdze szóstej; trzeci, wyższy od dwóch

⁵⁹ Por. J.B. KOROLEC, *Filozofia moralna*, w: *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. VII, Wrocław 1980.

⁶⁰ Piccolomini z kolei odpowiadał na wątpliwości co do autentyczności *Etyki* przedstawione w *Discussione peripateticae* Patriziego. Ten ostatni ustawicznie dążył do zdyskredytowania Stagyryty, zależało mu zatem zapewne na podważeniu arystotelesowskiego rodowodu dzieła takiego kalibru. Por. *Universa philosophia, op. cit.*, s. 3.

⁶¹ *Op. cit.*, f. 3r.

poprzednich, to stopień cnót bohaterskich, o którym mowa jest od księgi siódmej do dziewiątej; czwarty stopień, ostatni i najwyższy, to cnoty boskie, będące tematem dziesiątej księgi⁶².

W odróżnieniu od współczesnych arystotelików⁶³ komentatorzy renesansowi byli przekonani, że dziesięć ksiąg *Etyki Nikomachejskiej* jest owocem jednolitego i systematycznego projektu, choć oczywiście nikomu nie mogła umknąć różnorodność przyjętych w niej perspektyw. Jednolitość *Etyki* nie była czymś dostrzegalnym na pierwszy rzut oka, trzeba jej było zatem szukać i dowodzić. Burski przypisuje Arystotelesowi opis *ascensus*, stopni cnót wznoszących się od najniżej usytuowanych cnót moralnych, poprzez intelektualne i „bohaterskie”, aż do „boskich”. W ten sposób *Etyka Nikomachejska* uzyskiwała główny wątek, a przede wszystkim upodabniała się bardziej do *vademe-cum* życia moralnego, pojmowanego jako stopniowe doskonalenie poprzez wnoszenie się na kolejne stopnie cnót. Tylko bowiem wola dochowania wierności temu założonemu schematowi wyjaśnia dziwny pomysł Burskiego, by w księgach od siódmej do dziewiątej doszukiwać się opisu cnót „bohaterskich” (Arystoteles rozprawia tam przede wszystkim o przyjaźni: czy i ona miałyby być zawsze dowodem bohaterstwa?). Trzeba jednak powiedzieć, że schemat ten, podobnie jak inne, trudno dopasować do złożoności i bogactwa dzieła Arystotelesa. Wydaje się, że Burski pamięta tutaj o przewodniej myśli *Universa philosophia* Piccolominiego, który jednak do dziesiąciu wznoszących się

⁶² „In decem libros hoc opus distributum est [...]. Propositum est ad felicitatem perveniendi iter patefacere, ideo lib. 1 statim agitur de felicitate. Sed quia haec extremum est vitae et agendarum rerum – a principio autem ad extrema non datur progressio et transitus nisi per media – ideo protinus lib. 2 de virtutibus tractatur, quae precipue sunt partes felicitatis et media ad eam perveniendi; quia vero beatitudo bonum supremum est, per gradus ad eam ascendendum; ideo 4 gradus ponuntur virtutum. Unus, infimus, moralium quae continuis libris explicantur; alter, iis superior, virtutum intellectus, de quibus liber 6; tertius, utrisque etiam superior, virtutum heroicarum, de quibus 7,8,9; quartus gradus, ultimus et supremus, divinorum, de quibus libro decimo”. *Op. cit.*, f. 3r–v.

⁶³ Zob. na przykład opinię W. Tatarkiewicza, który opierając się na słynnej księdze Jaegera z 1923 roku, mówi o „trzech etykach Arystotelesa” (*Trzy etyki: studium z Arystotelesa*, „Przegląd Filozoficzny”, XXXVI, I–II, Warszawa 1933, s. 13–25). Problem ten, jako że dotyczy interpretacji całej myśli Arystotelesa, jest szczególnie złożony i nie można nawet wykluczyć, że redakcja w dziesiąciu księgach, którą dzisiaj czytamy, nie jest oryginalna, jak zwykle się przyjmować. Por. C. NATALI, *Etica*, w: *Aristotele*, oprac. E. BERTI, Roma–Bari 1997, s. 281 i n.

stopni, prowadzących do kontemplacji najwyższego dobra, sprowadził samą filozofię praktyczną, a nie księgę *Etyki Nikomachejskiej*. Wobec braku komentarza pióra Burskiego do następujących po piątej ksiąg, nie możemy stwierdzić, w jaki sposób ten *ascensus* przebrnąłby przez najbardziej delikatne momenty. Należy ubolewać przede wszystkim z powodu braku części dotyczącej cnót określanych przezeń mianem „boskich”. Chodziło najprawdopodobniej o te rozdziały X księgi *Etyki Nikomachejskiej*, w których Arystoteles rozprawia o szczęściu jako kontemplacji wyższych rzeczywistości, którą uznaje za nadrzędną w stosunku do wszystkich innych działań człowieka. Stosunek między cnotami etycznymi i „intelektualnym” szczęściem był przedmiotem dyskusji w gronie komentatorów Arystotelesa⁶⁴, szczególnie ciekawe jednak byłoby przyjrzenie się, jak Burski daje sobie radę z tematem *bios theoretikos*, zważywszy na jego tendencję do postrzegania etyki jako dyscypliny wybitnie praktycznej i wykluczania z horyzontów jej zainteresowań postaci autarkicznego filozofa, pogrążonego w intelektualnej kontemplacji⁶⁵. Pewne wyobrażenie na ten temat może nam dać analiza komentarza do szóstego rozdziału księgi pierwszej. Przypomnijmy, że w rozdziale tym Arystoteles w imię więzów przyjaźni, która łączy go bardziej z prawdą niż z jego nauczycielami, Platonem i Sokratesem, przedstawia i krytykuje koncepcję, która dobro idealne stawia ponad dobrami szczególnymi i uznaje przede wszystkim za ich wzór. Renesansowi komentatorzy powtarzali zazwyczaj arystotelesowską krytykę Platona, trudno im było jednak całkowicie zrezygnować z pojęcia odrębnego najwyższego dobra. Poza tym, ponieważ jest ono „idea”, dostęp do niego musiał mieć charakter poznawczy, intelektualny i kontemplacyjny. Czy sam Arystoteles w X księdze *Etyki Nikomachejskiej* nie twierdzi, że doskonałość natury ludzkiej polega na działaniu o charakterze spekulatywnym, zwłaszcza kiedy kieruje się ono w stronę przedmiotów wyższych? A czymże miałyby być owe przedmioty wyższe, jeśli nie idealnymi i odrębnymi naturami? Wyda-

⁶⁴ Por. *Cambridge History of Renaissance Philosophy, op. cit.*, s. 333–339.

⁶⁵ Por. oczywiście to, co powiedziano na temat *Elementa*, wyżej, s. 13 i *passim*. Autor komentarza do księgi X zauważa jedynie, że *Etyka* Arystotelesa jest *κυκλοειδής* – „okrężna”, ponieważ zamyka się tematem „beatitudo”, który pojawił się na jej początku. Ta ostatnia jednak może być dwojaka, praktyczna i kontemplacyjna, i teraz nadszedł moment, aby zająć się tą drugą, która jest bardziej wzniosła (331v). Jaka jest wzajemna-ich relacja, nie zostaje wyjaśnione na tych stronach stanowiących zwykłą parafrazę.

wałoby się, że platonizm wyrzucony drzwiami w pierwszej księdze *Etyki Nikomachejskiej*, wraca oknem w księdze X. Istotnie, tematem drogim renesansowym tendencjom platońskim⁶⁶ było uznanie za szczyt ludzkiego życia wizji boskich rzeczywistości, skąd już tylko krok do kolejnego utożsamienia, wspólnego niemal wszystkim prądom: *summum bonum* – najważniejszy przedmiot filozofii moralnej, a zarazem najwyższy cel ludzkiego życia – to sam Bóg. W ten sposób „boski” Platon stawał się zwolennikiem tezy, że idea dobra, dobro idealne czy też dobro jako takie to właśnie Bóg, podczas gdy Arystoteles z *Etyki Nikomachejskiej* X proponował niezbyt odległą ideę, że eudaimonia w jakiś sposób odnosi się do Boga lub też od Niego pochodzi, poprzez poznanie go, naśladowanie czy też jakąś inną formę zbliżenia do Niego⁶⁷. Ale jak w takim razie wy tłumaczyć zawartą w I księdze krytykę idealizmu, jaki był pierwotny zamysł Arystotelesa wobec dawnego nauczyciela? Oto właśnie problem stający przed Burskim. W jaki sposób ocalić cały ten kapitał idei, który spajał szczyt etyki filozoficznej z teologią i pozwalał podkreślić zgodność Platona z Arystotelesem, a być może także zbieżność tych filozofów z religijną *pietas*? Trzeba było zatem zinterpretować arystotelesowską krytykę teorii idei oraz idei dobra w szczególności. Wychodząc od fragmentu, w którym Arystoteles mówi, że dyskusję nad ideą dobra pozostawia na inny moment i innej dyscyplinie filozoficznej (1096b 30), Burski przedstawia następującą interpretację:

Arystoteles nie polemizuje z Platonem dlatego, że w idei – czyli w Bogu – usytuował najwyższe dobro; czyni to raczej dlatego, że Platon, który dyskutował na temat idei w ramach zagadnień etycznych, pomieszał poszczególne dyscypliny. Dyskusja ta nie powinna bowiem należeć do etyki, ale do teologii, czyli pierwszej filozofii, która zwie się metafizyką⁶⁸.

⁶⁶ Por. *Cambridge History of Renaissance Philosophy, op. cit.*, s. 394–353.

⁶⁷ W tym samym kierunku podąża omawiany komentarz. V. In *Ethicam, op. cit.*, s. 317 i n.

⁶⁸ „Aristoteles non pugnat contra Platonem quod ideam, hoc est Deum statuerit summum bonum, sed quia confudisse videtur <de> illis scientias, qui de ideis in *ethicis* disputaverit; quae disputatio non ad ethicam pertineret, sed ad theologiam, hoc est primam philosophiam, quae metaphysica dicitur”. In *Ethicam, op. cit.*, f. 35r. Wcześniej również, we wstępie do komentarza do szóstego rozdziału (f. 32v), Burski napisał: „[...] quem [Platonem] reprehendit Aristoteles non ut male sentientem, sed ut eum qui parum distincte unam posuerit felicitatem quae est in contemplando, cum prior sit <in>

A zatem krytyka Arystotelesa wymierzona jest nie w zasadniczy punkt, czyli uznanie, że Bóg i najwyższe dobro to jedno, lecz raczej w błędną ocenę kompetencji poszczególnych „nauk”. Arystoteles miałby się ograniczyć do uwagi, w gruncie rzeczy, nie tak istotnej, że to nie do etyki należy rozprawianie o ideach, czyli o Bogu, które w tym miejscu są po prostu tym samym, rozważanie tych kwestii winno się zaś pozostawić metafizyce. Platon natomiast pomieszał dociekania należące do różnych poziomów, przez co może nas wprowadzić w błąd. Jeśli zaś prawidłowo zdefiniuje się zakres filozofii moralnej i ograniczy go do kwestii etycznych jako takich, znikną pewne nieporozumienia, odnoszące się w gruncie rzeczy do spraw powierzchownych, a nie do istoty rzeczy.

Czy rzeczywiście Burski przyjmuje taktykę polegającą na ustanowieniu swego rodzaju komplementarności (w rozróżnieniu) między propozycjami perypatetyckimi i akademickimi? Wydawałoby się, że tak i zobaczymy, jak to się dzieje. Poprzednio, przytaczając fragment z Cycerona (odnoszący się prawdopodobnie do Antiocha z Ascalony), przypisywał Platonowi koncepcję zakładającą istnienie dwóch rodzajów idei:

Jeden z nich to idee, które są przyczynami i przykładami rzeczy obecnymi w boskim umyśle lub ściślej samym boskim umysłem, jako że w sposób doskonały zawiera on w sobie całą rzeczywistość. Drugi rodzaj to idee, które znajdują się w duszach wyposażonych w rozum; są to obrazy i przyczyny rzeczywistości postrzeganej. Platon sytuował szczęście w pierwszych z nich i nazywał je „boskimi”⁶⁹.

agendo, et quod confudisse videatur primam philosophiam cum morali doctrina. Ipse enim quoque X huius operis et XII *Metaphysicae* eundem quem Plato finem ultimum statuit, nempe Deum”.

⁶⁹ „Unum earum quae sunt rationes et exemplaria rerum in mente divina aut potius ipsa mens divina, ut in se eminenter habet omnia quaecumque sunt; alterum earum quae sunt in animis intellectu praeditis, nempe imagines et rationes rerum perceptarum. In primo genere Plato felicitatem statuebat et divinas vocabat”. *Op. cit.*, f. 33r.

To rozróżnienie, typowe przede wszystkim dla średniego platonizmu (Filon, Plutarch, Albinus, Numenius; na temat idei jako myśli Boga por. ostatnio K. PAWŁOWSKI, *Filozofia średniego platonizmu w formule Albinusa ze Smirny*, b.m. 1998), było w Akademii powszechne. Znajdujemy je także w komentarzu Birkowskiego do *Timajosa*, w którym stanowi wręcz zasadniczy punkt oparcia. Boskie idee-myśli są *vinculum* między Jednym i wieloma, między Bogiem i naturą. Powodzenie tej koncepcji tłumaczy fakt, że pozwalała ona znaleźć punkt równowagi między platońską teorią idei a arystotelesowską teorią form. Jej wartość nie ograniczała się zatem do filozofii

Platońskie szczęście wiąże się zatem z ideami pojmowanymi jako myśli boskiego umysłu i jak należy przypuszczać, polega na swego rodzaju zjednoczeniu z tymże umysłem poprzez intuicyjne rozumienie idei. W ten sposób rozumie Burski wspomniane wcześniej utożsamienie dobra idealnego, najwyższego dobra, celu ludzkiego życia i Boga, i nie ma co do tego żadnych wątpliwości. Przeciwnie, kolejne strony są przede wszystkim obroną tego utożsamienia, w której autor posuwa się do przeciwstawienia dwunastu wysuniętych przez Arystotelesa krytykom tezy o istnieniu idei Dobra tyłuż rozwiązań przedstawionych przez „platonici cum theologis” i opartych zasadniczo na rozróżnieniu cyceronijskim. Arystotelesowska krytyka – wedle Burskiego czyni z platońskiego ἀγαθόν jedynie ideę drugiego rodzaju, zwykły powszechnik (arystotelesowski)⁷⁰. Jednak właśnie na tym polega nieporozumienie: trzeba odróżnić idealne Dobro od dóbr, które w Nim uczestniczą, pamiętając, że w dialogach metafizyczno-moralnych Platon odnosi się tylko do tego Pierwszego. Można zatem bronić tej operacji przed zarzutami Arystotelesa, który nie rozumie takiego pomieszania pierwszej filozofii i etyki (nie pojmując przy tym głębokiej, „boskiej” natury platońskich dociekań). Jednak nic zasadniczo nie stoi na przeszkodzie, aby Stagiryta uznał, że prawdziwe dobro, dobro jako takie, jest rzeczywistością transcendentną, jako że jest myślą Boga czy też lepiej samym Bogiem. Chodzi przede wszystkim o to, by uniknąć nieporozumienia, po czym można ze spokojnym sumieniem stwierdzić, że Platon i Arystoteles są zgodni co do tego, co należy uznać za najwyższe dobro, jednak to Platon dzięki swojej „teologii” prowadzi nas do poznania go i w konsekwencji nakłania do dążenia do doskonalszego szczęścia, związanego z kontemplacją. Co się tyczy Arystotelesa, nie należy nigdy zapominać, że jego rozważania lokują się

moralnej – co można bez trudu wyczuć – i należy ją bez wątplenia rozszerzyć na ogólną interpretację relacji między wielkimi starożytnymi myślicielami. Niemniej jednak trzeba zwrócić uwagę, że ta nauka o ideach-formach pojawia się także w tekście, który Burski musiał dobrze znać, to jest w *Dialektyce* Jakuba Górskiego (*Commentariorum artis dialecticae libri decem*, Lipsiae 1563, s. 61), w obrębie rozważań na temat metafizyki podporządkowanej topice, czyli teorii „inwencji”.

⁷⁰ Ff. 33r–35v. Zob. na przykład f. 34v: „Si idea sumatur ut est *similitudo quaedam in mente humana rerum perceptarum aut universale quoddam in rebus commune unius naturae* verum esset: quorum est una idea, unam etiam est definitio. Sed non ea intelligitur, verum *illa quae continet eminenter omnia*; ideo non potest esse illius una definitio, quia est longe diversa essentia” (kursywa D.F.).

na innym, niższym poziomie. Innymi słowy, arystotelesowska etyka nie jest teorią najwyższego dobra. Jej ostateczną perspektywą jest bez wątpienia ideał życia kontemplacyjnego, na co wskazuje schemat „gradus virtutis”, jednak jej rzeczywisty horyzont to praktyka moralna i związane z nią cele. Ideał kontemplacyjnego życia może i powinien być podtrzymywany, choćby dlatego, że Arystoteles rozprawia o nim w księdze X i uznaje za nadrzędny wobec innych, jednak lepiej sprawę tę wyjaśnia boski Platon i „teologia”⁷¹, podczas gdy w *Etyce Nikomachejskiej* nacisk pada na cnoty aktywne, na zagadnienia z zakresu praktyki moralnej i obywatelskiej.

5. Komentarz cyceronowski. Retoryka i filozofia

Powyższe uwagi nie mają oczywiście dowieść, że omawiany komentarz ma mocne podstawy filozoficzne ani że przeważa w nim polemika doktrynalna. Omówione rozważania Burskiego stanowią raczej wyjątek w tekście, który zadowala się poruszeniem pewnych kwestii jedynie we wstępie. W istocie jednak książka Piccolominiego musiała być w owych czasach wyraźnym odstępstwem od tradycyjnych rozwiązań, a jej sukces zmusił Burskiego do przywdziania choć na chwilę szat miernego, lecz zdecydowanego polemisty. Poza tym omawiany komentarz to cierpliwa i niezwykle szczegółowa lektura greckiego tekstu Arystotelesa opatrzona wyjaśnieniami, którą poprzedzić musiała żmudna selekcja i gromadzenie materiałów. Także i w tym przypadku, podobnie jak w *Dialectica Ciceronis*, Burski posługuje się swoją ulubioną metodą pracy, polegającą na gromadzeniu wokół pewnych tematów pokaźnej liczby starożytnych źródeł. Można by zauważyć, że metoda ta – skuteczna w odniesieniu do pionierskiego dzieła, jakim była rozprawa na temat zapoznanej logiki stoickiej, gdzie zresztą Burski mógł z pewną swobodą układać materiał doksograficzny wokół głównych wątków tematycznych – była trudniejsza do realizacji i mniej

⁷¹ Taki wizerunek Platona, dominujący w Akademii Zamojskiej, to obraz włosko-florencki z końca XV wieku, szczególnie bliski poglądom Marsilia Ficina. Nie przypadkiem jego dzieła, razem z *corpus hermeticum*, zostały w katalogu książek biblioteki zamojskiej zaliczone do „ksiąg teologicznych” (rkps. BOZ 1582, f. 1). Zob. także cytowany już komentarz Szymona Birkowskiego do *Timajosa*, dzieła, które uznawano za „teologiczne”.

użyteczna w przypadku komentarza ciągłego. Tutaj Burski zmuszony był za każdym razem podążać za tekstem innego autora, który narzucał mu tematy i ich porządek. Ponadto nie do każdego fragmentu Stagiryty można było łatwo dopasować cytaty i znaleźć nadające się do porównania fragmenty tekstów innych autorów (i jak zobaczymy, nie zawsze się to Burskiemu udawało). Niemniej jednak i taki rodzaj pracy miał swoje dobre strony, ponieważ syntetyczne i niejednokrotnie niejasne teorie Arystotelesa tłumaczono młodemu studentowi wykorzystując jasne i eleganckie fragmenty tekstów pisarzy łacińskich i greckich (te ostatnie przede wszystkim w przekładzie), którzy to autorzy byli mu już zresztą częściowo znani zarówno z poprzednich lat, jak i innych bieżących kursów. Można było w ten sposób uniknąć nudy w pewnym stopniu męczących łańcuchów argumentów i sylogizmów, przedstawiając żywy i wyrazisty styl lepszych autorów, przede wszystkim oczywiście Cyserona, czasem przytaczanego w całości, a czasem w formie bibliograficznego odesłania. Chodzi przede wszystkim o fragmenty z *De finibus*, *De officiis* i *Tusculanae disputationes*, które studenci już znali lub właśnie poznawali w trakcie kursu etyki. Trzeba powiedzieć, że dzieła te, w znacznie większej mierze niż Arystoteles, stanowiły podstawę filozoficznej kultury tych studentów⁷². W związku z tym – podobnie jak we fragmencie przytoczonym powyżej – szczególnie liczne są nawiązania do etyki stoickiej, która była prawdziwą obsesją Cyserona. Do tej kwestii powrócimy w dalszej części książki, teraz natomiast przyjrzymy się przykładowi takiego postępowania.

Arystoteles właśnie wyłożył swoją słynną tezę, wedle której moralnym działaniem kieruje prawy rozum, pozwalający uniknąć zarówno nadmiaru, jak i niedomiaru, innymi słowy, wybierać „środek”⁷³. Na początek nie należy zapomnieć, że doktryna *μεσότης* nie jest całkiem oczywista i już w okresie Renesansu wzbudzała wątpliwości. Nie wszyscy bowiem skłonni byli bez dyskusji uznać, że cnotliwe działanie jest zawsze czymś pośrednim między dwiema skrajnościami. Przeciwnie, naprawdę cnotliwe postępowanie wydaje się często przypominać coś krańcowego i w samej naturze imperatywów moralnych leży odrzucenie kompromisu⁷⁴. Ten kontro-

⁷² Por. wyżej, s. 77 i 78.

⁷³ II, 2, 1103b 26–1104 b 3.

⁷⁴ Por. *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, *op. cit.*, s. 339 i n.

wersyjny punkt arystotelesowskiej etyki nigdy jednak nie wzbudził zaciekłych polemik, jak było w przypadku innych pism Stagiryty poświęconych delikatniejszym problemom. W gruncie rzeczy większość komentatorów nie zaprzętała sobie głowy obroną czy też choćby przedstawianiem doktryny „środka”⁷⁵. Kiedy pojęcie to pojawia się po raz pierwszy (II, 2, 1104a 26 i n.) Burski komentuje:

τῆς μεσότητος; wcześniej nazwał ją *symmetria*, czyli dostosowywaniem, kiedy ktoś pragnie według miary, jak powie później. W tym miejscu nazywa ją μεσότης. Cyceron tłumaczył *συμμετρίαν*, ale przyznawał, że „nie jest tego pewien”. Częściej zatem przekłada jako „mediocritas”, ponieważ środek znajduje się między dwoma krańcami, co zobrazuje później obszerniej. Cnota polega właśnie na niej i dlatego wielce ją sławiono. Mówili o niej poeci w historii Ikara, któremu ojciec, dając mu wskazówki co do lotu, powiedział: „Wzlatując wysoko, ponad granice nieba, spłoniesz; / zbyt nisko zaś upadniesz na ziemię; najlepiej, abyś się trzymał w połowie”.

Dalej jest przypadek Scylli i Charybdy, według którego ukuto przysłowie stosowane wtedy, kiedy ktoś oddala się od środka i popada w skrajności: „Chcąc uniknąć Charybdy, wpada na Scyllę”.

„Środek” sławił Homer: „Wszystko, co pośrednie, jest najlepsze”; Hezjod: „W każdym przypadku najlepiej jest utrzymać miarę”; Plaut w *Poenulo*: „Umiarkowanie we wszystkim, siostrzo, jest najlepszą rzeczą”.

Horacy nazwał środek „złotym”, uznając, że na nim polega cnota: „We wszystkich rzeczach jest miara, są pewne granice/ poza którymi nie może być słuszności”. Posłużył się nim do zdefiniowania cnoty: „Cnota to środek w stosunku do przeciwnych wad”⁷⁶.

⁷⁵ Interesująca jest np. otwarta dyskusja tego pojęcia w *Ethica Aristotelica* Jana Crella, gdzie na wielu stronach usiłuje się nadać sens stwierdzeniu, że cnota jest czymś pośrednim, a mimo to nie udaje się całkowicie rozwiązać wątpliwości. Por. edycję pośmiertną, *Ethica aristotelica ad sacrarum litterarum normam emendata*, Cosmopoli 1681, zwłaszcza rozdz. V, *De mediocritate*, s. 49. Z drugiej strony już św. Tomasz przedstawił obronę pojęcia μεσότης, która jednak uczyniła zeń ogólne zalecenie, rodzaj pustej skorupy (*Summa th.*, I, II, q 64, art. 1.3.).

⁷⁶ τῆς μεσότητος; supra dixit *συμμετρίαν* – commensurationem, si quis secundum mensuram appetitu utatur, eam quae suae naturae est conveniens, ut infra docebit. Hic vocat μεσότητα. Cicero vertebat „medietatem” sed „non audere se” ait. Frequentius igitur vertit „mediocritatem”, quia inter extrema versatur media, ut postea copiose

Kwestia językowa, objaśniona zwykle za pomocą przekładów Cyserona, sytuuje się na pierwszym planie, a komentarz faktycznie ogranicza się do przedstawienia szeregu wariantów ze znakomitych źródeł i ukazania, że już starożytni poeci przeczuwali prawdziwość tej doktryny. Idei „środka” Burski poświęca dość dużo miejsca i stara się ją dookreślić z nadzwyczajną dla tego komentarza pedanterią⁷⁷. Przy tym, w przeciwieństwie do innych autorów (wśród których jest także ulubiony Cyseron z IV księgi *Tuskulanek*, które mimo to są w tej części komentarza punktem odniesienia dla Burskiego), nie ma co do niej najmniejszych wątpliwości. Zobaczmy później, z jakiej przyczyny wolał nie zagłębiać się w szczegóły⁷⁸.

Czasem bodźcem do ukazania kultury literackiej Burskiego są klasyczne *topoi*, jak np. nietrwałość fortuny:

pantoiai tychai; drugi argument. Gdyby życie ludzi, także prawych i mądrych, nie ulegało wielu niemożliwym do przewidzenia kolejom losu, niepotrzebny byłby sprzyjający los. Jednak, takie częste i rozmaite zmiany mają miejsce. Zdarza się w istocie, że ktoś, kogo szczęście nie opuszczało przez całe życie, w pode-

ostendet. In qua quia virtus consistit, miris laudibus celebrata est. Adumbrarunt eam poetae in fabulis de Icaro, cui, cum pater Daedalus praecepta daret volandi, lib. II *Metamorph.*, inquit:

Altius egressus coelestia tecta cremabis,

Inferius terra, medio tutissimus ibis

In Scylla et Charybdi, ex quibus proverbium, quo utuntur cum aliquem a mediocritate excidisse et in extrema recidisse, sciunt et dicunt:

Incidit in Scylla volens [e]vitare Charybdim

Laudarunt Homerus:

ἀμείνω δ'αἴσιμα πάντα

meliora enim mediocritia cuncta

μέτρα φυλάσσεσθαι καιρὸς ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος

mensuram serva, modus in re est optimus omni

Plautus in *Poenulo*:

modus omnibus in rebus, soror, est optimus

Horatius appellavit „auream”, Oda 10 lib. 2, et in ea virtutem sitam dixit:

Est modus in rebus, sunt certi denique fines

quos ultra citraque nequit consistere rectum

Perque eam definit virtutem:

Virtus est medium vitiorum utrimque reductum”.

In *Ethicam*, *op. cit.*, f. 67r i v.

⁷⁷ *Op. cit.*, ff. 78v.–84v.

⁷⁸ *Tusc.*, IV, 17, 38 i n. Por. poniżej, s. 183 i n.

słym wieku przeżywać będzie tragiczne nieszczęścia, jak to było w przypadku Priama. [Życie ludzkie] potrzebuje tedy sprzyjającego losu.

Tematem tym zajmują się obszernie pisarze „pocieszeń”. Aby znaleźć lekarstwo na ból, powiadają oni właśnie, że taka jest natura naszego życia, że podlega ono zmiennym kolejom losu. Wychodząc od tego Teofrast – zobacz Cyceron, *De finibus* 5 i *Tusculanae disputationes* 6, która to księga poświęcona jest szczęśliwemu życiu – uznawał, że co się tyczy osiągnięcia szczęścia, wielkie znaczenie ma los, sławił więc słynny wers Kallistenesa:

„Los, a nie mądrość, życiem kieruje”.

Wielu polityków i poetów się z nim zgadzało: Demostenes – w drugiej mowie *Olintyjskiej* – „Los jest wielce potężny, a nawet całkowicie panuje nad wszystkimi ludzkimi sprawami”; Plaut w *Kłamacy*: „Jedna bogini jest zdolna samotnie pokonać mądrość stu doktorów: to Fortuna...”⁷⁹.

Podczas gdy Arystoteles powiada, że do szczęśliwego życia potrzebny jest także pomyślny los, Burski posuwa się dalej i mówi coś zupełnie innego, a mianowicie, że los jest niezwykle zmienny i niestety wszystkim kieruje. Zamyśl retoryczny obecny jest jednak nie tylko w emfazie, ale także w innym sensie: konstrukcji tego komentarza towarzyszy bowiem cały czas pewien konkretny zamiar, który w powyższych fragmentach staje się oczywisty. Komentarz ma być przede wszystkim materiałem do wykorzystania w nauce szkolnej, na którą – jak wiadomo – składają się ćwiczenia, rozprawki, próby wymowy itp. W ostatnim przedstawionym fragmencie najpierw mamy parafrazę

⁷⁹ παντοίαι τύχαι; secunda ratio. Si vita humana etiam bonorum et sapientium, hoc est felicitium, non esset subiecta multis ac variis mutationibus fortunae, non indigeret prosperitate fortunae. Multae vero sunt mutationes et variae. Nam fit hoc ut qui totam vitam vixerit fortunate, iam in senecta incidat in gravissimas calamitates, ut Priamus. Indiget igitur prosperitate. Hoc argumentum copiosissime tractant isti qui de consolatione scribunt. Utuntur enim hoc remedio doloris, eam esse vitae conditionem ut obnoxia sit vicissitudinibus fortunae, quo inductus Theophrastus, ut est apud Cicero-nem, lib. 5 *De finibus* et *Tusculanae* 5, lib. *De vita beata*, dicitur multum tribuisse fortunae in beata vita efficienda et laudavisse illum versum in Callisthene:

Vitam regit fortuna, non sapientia.

Quam plerique secuti et politici et poetae: Demosthenes *Olynthica* 2: „Fortunam magnum habet momentum, immo potius totum dominium in omnibus rebus humanis”. Plautus in *Pseudolo*:

Centum doctum hominumque consilio haec una devincit Dea
Fortuna, etc”. In *Ethicam*, f. 48v.

tekstu Arystotelesa, w formie – na co warto zwrócić uwagę – hipotetycznego „sylogizmu” w stylu stoickim (jeśli nie A to nie B; ale A, to B). Później następuje wzmianka o jego „topicznym” wykorzystaniu w klasycznym gatunku *consolationes*, dalej jak zwykle przykłady, jeden grecki i jeden łaciński, jeden z mówcy i jeden z poety komicznego. Na koniec z arystotelesowskiej problematyki zostaje niewiele, ale oto w międzyczasie udało się stworzyć cały szereg dialektycznych i retorycznych okazji dla adresata komentarza, który – jak należy przypuszczać – miał później za zadanie opracowywać je i wykorzystywać do samodzielnych ćwiczeń.

Jednak najbardziej typowa procedura polega na zilustrowaniu fragmentu z Arystotelesa za pomocą fragmentu z dzieł Cycerona: Arystoteles właśnie przedstawił definicję szczęścia – *ἑυδαιμονία*, uznając je za coś samowystarczającego i doskonałego, nie podlegającego wzrostowi (1097b 16 i n.):

ἐπεὶ δὲ πάντων czwarty opis: szczęście pojmuje się i definiuje na dwa sposoby: albo jest ono niepodzielne i nie dodaje się do innych dóbr, ale mieści w sobie wszelkie dobra i nie jest żadnego pozbawione; albo mówi się o takim szczęściu, do którego można dodać i doliczyć jakieś inne dobro. Pierwsze z nich nie ma stopni, jest to bowiem szczęście najwyższe, a zatem nie ma nic, co byłoby pożądane bardziej od niego. Drugie zaś ma stopnie, a zatem, jeśli doda się do niego jakieś inne dobro, choćby i najmniejsze, będzie bardziej pożądane niż wcześniej, kiedy było tego dobra pozbawione. Dodatek ten czyni go bowiem większym dobrem, a większe dobro jest bardziej pożądane. Należy w tym miejscu zauważyć różnicę między myślą Arystotelesa i perypatetyków oraz myślą Zenona i stoików, przedstawioną przez Cycerona w *De finibus*: wystąpił on w obronie stoików przeciwko Pizonowi i zwrócił uwagę, że: „Jeśli te rzeczy (o których później powie, ma na myśli ślepotę, inwalidztwo, choroby) są złem i jeśli mędrcy także mogą spotkać, do szczęśliwego życia nie wystarczy posiadanie mądrości”. Pizon odpowiedział wówczas, broniąc perypatetyków: „Chwilkę; aby żyć w najwyższym szczęściu to zbyt mało, ale wystarczy, żeby być szczęśliwym”. Na co Ciceron, stojący po stronie stoików...⁸⁰

⁸⁰ ἐπεὶ δὲ πάντων; quarta descriptio: felicitas duobus modis consideratur et dicitur, vel non divisa nec cum aliis bonis collata, sed in qua cumulatim sint omnia bona nullumque ab ea absit; vel dicitur et intelligitur ea cui aliquod bonum accedere potest et

Jak to często dzieje się w komentarzach, a szczególnie w komentarzach z tamtej epoki, parafraza staje się „podziałem”, dominuje bowiem przekonanie, że wyjaśnić tekst znaczy pokawałkować go i ustawić te kawałki w porządku dychotomicznym. Ale po przykładzie rozumowania analitycznego i porządkującego graniczącego z pedanterią, następuje przykład dialektyki sokratycznej, czy też karneadesowej, w którym dwaj rozmówcy opowiadają się rzekomo za jedną z opinii. I oto komentarz ożywia gorąca dyskusja *pro et contra* między Ciceronem i Pizonem, zaczerpnięta z V księgi *De finibus*.

Efektowny osąd, uczony cytat, sylogizm, analiza leksykalna i etymologiczna, dialektyczne współzawodnictwo, dychotomia itd. Już na tych pierwszych stronach komentarza zetknęliśmy się z długim szeregiem schematów i myśli, retorycznych i dialektycznych *topoi* i nie ma wątpliwości, że szukając dalej, znaleźlibyśmy ich jeszcze więcej. Jeśli pominąć nieliczne filozoficznie zaangażowane dygresje, istotę komentarza Burskiego stanowi prawdopodobnie ten arsenał form mający być dla studenta wzorem do nauki i naśladowania. Filozofia przyjmuje tutaj w gruncie rzeczy rolę służebną w stosunku do wymogów retoryczno-dialektycznego *curriculum*. Pozostaje ona ważnym elementem kształcenia, jednak nie tyle dla niej samej, ile z uwagi na fakt, że pozwala przedstawiać teksty stanowiące niewyczerpane źródło materiału, który może być poddany formalnej i stylistycznej obróbce zgodnie z typowo humanistycznym piętnastowiecznym modelem⁸¹.

Jeśli zatem taki był zamysł autora, komentarz ciągle mógł mieć jakąś wartość. Skomentowanie całego tekstu miało sens, ponieważ każdy fragment może stanowić interesujący punkt wyjścia, a arystotelesowska

adnumerari. Illa prior nullos habet gradus, sed est summa, ideo illa nihil magis est exoptandum. Haec posterior habet gradus, ideo si illi vel minimum bonum accesserit, magis erit exoptanda quam prius cum illo bono caruit. Illa enim accessio efficit eam maius bonum; maius autem bonum magis est expetendum. Ubi advertenda differentia inter Aristotelis et peripateticorum et [inter] Zenonis ac stoicorum sententiam, quam exposuit Cicero lib. *De finibus*. Nam cum obiecisset pro stoicis adversus Pisonem „si ista mala sunt (quae infra refert: caecitatem, debilitatem, morbum), in quae potest incidere sapiens, sapientem esse non esse ad beate vivendum satis”, respondet Piso pro peripateticis: „Immo vero – inquit – ad beatissime vivendum parum est, ad beate vero satis”. Contra Cicero pro stoicis etc.” *Op. cit.*, f. 37v–38r. Por. *De finibus*, V 27.

⁸¹ W odniesieniu do tego modelu dydaktycznego odsyłamy raz jeszcze do cennych uwag zawartych w rozprawie A. GRAFTON, L. JARDINE, *From Humanism to Humanities*, *op. cit.*

księga jest niewyczerpaną kopalnią idei i wiadomości dających się rozwijać i wykorzystywać na przeróżne sposoby. W tym przypadku jednak nacisk padał mniej na „metodę”, a bardziej na przygotowanie kulturalne samego nauczyciela. Potrzebny był ktoś posiadający kulturą filozoficzną, przede wszystkim jednak zdolny sprawnie posługiwać się *humanae litterae*, a przy tym obznajomiony z technikami retorycznymi i logicznymi. Rzuca się tutaj w oczy wszechstronność Adama Burskiego (o czym świadczą rozmiary tekstu przepisane przez Tomasza Zamojskiego, trudno bowiem, nawet pośród komentarzy drukowanych, znaleźć teksty tak obszerne), ale niełatwo sobie wyobrazić, jak można by podążać tą samą drogą po nim i bez niego, o czym dobitnie świadczy porządny, acz już nie tak imponujący poziom końcowej części dzieła. Zresztą w szkołach typu Akademii Zamojskiej taki sposób komentowania *Etyki Nikomachejskiej* nie był wcale normą, a dzieło, którym się zajmujemy, stanowiło pewien ewenement. Prawdą jest, że wiele można zliczyć podobnych komentarzy wydanych drukiem, w przeważającej mierze nie są one jednak związane z dydaktyką i przypominają raczej erudycyjne i filologiczne badania humanistów. Jeśli natomiast program szkolny przewidywał nauczanie etyki arystotelesowskiej, prowadzono je w oparciu o streszczenia i kursy systematyczne, skróty i różnego rodzaju opracowania wierne zupełnie innym kryteriom. Praca Burskiego – jak już powiedzieliśmy – przypomina raczej metodę modną na wydziałach sztuk włoskich uczelni (przede wszystkim w ulubionych przez Polaków Padwie i Bolonii), gdzie jednak nauczanie filozofii praktycznej stanowiło całkowicie drugorzędny element programu studiów⁸², a w każdym razie nie zajmowano się tam analizą filozoficzną *Etyki Nikomachejskiej*.

6. System cnót. Burski pomiędzy Arystotelesem i Lipsiusem. Stoicyzm i antystoicyzm

Przedmiotem następnego wywodu są oczywiście, zgodnie z układem *Etyki Nikomachejskiej*, cnoty etyczne, przy czym jest to ostatnia część pióra samego Burskiego. Zagadnieniu temu poświęcona jest

⁸² Na co narzeka Patrizi, podkreślając, że w istocie nie bierze się pod uwagę ksiąg Arystotelesa, które nie odnosiły się ściśle do studiów medycznych, co sprzyjało stworzeniu zniekształconego i ograniczonego wizerunku Stagiryty. Zob. na ten temat *Discussiones peripateticae, op. cit.*, przede wszystkim księga XIII.

księga II, w której przedstawiono ogólną charakterystykę cnót moralnych, a następnie księgi III, IV i V, gdzie znajdujemy rozważania na temat poszczególnych cnót. Księga V, poświęcona sprawiedliwości, ma już jednak w przeważającej części innego autora. Burski jest natomiast autorem glos na temat odwagi, wstrzemięźliwości, swobody itd., tj. usposobień rzeczywiście moralnych, uzyskiwanych dzięki przyzwyczajeniu i wychowaniu i kształtujących jednostkę odpowiedzialną za własne czyny, skłaniając ją do wyboru „złotego środka”. Zauważmy przede wszystkim, że układ rozdziałów w komentarzu Burskiego różni się od układu współczesnych edycji *Etyki Nikomachejskiej*, a także od edycji najbardziej powszechnych w czasach Burskiego⁸³. Trzecia księga komentarza zawiera jedynie pięć z trzynastu rozdziałów III księgi najbardziej rozpowszechnionej wersji *Etyki*. Pozostałe siedem zostaje dołączone do następnej księgi, która zamiast dziewięciu ksiąg ogólnie przyjętej wersji liczy szesnaście. To przesunięcie ma swój głębszy sens, nowy układ odpowiada bowiem w większym stopniu rzeczywistemu rozmieszczeniu zagadnień: w pierwszych pięciu rozdziałach III księgi, które u Burskiego stanowią całość III księgi, Arystoteles rozprawia ogólnie na temat cnót moralnych, podczas gdy od rozdziału VI począwszy przechodzi do omówienia poszczególnych cnót i przegląd ten obejmuje całą księgę IV, aby zakończyć się w V, w całości poświęconej sprawiedliwości. Mamy tu zatem do czynienia z drobną modyfikacją, która jednak najprawdopodobniej miała dla autora pewne znaczenie. Zamykając w jednej księdze omówienie poszczególnych cnót moralnych, poprzedzone analizą ich wspólnej istoty, Burski przestrzegał formalnego kryterium, w myśl którego każde zagadnienie przedstawić należy najpierw ogólnie – *in genere*, a następnie *speciatim*, o czym mówi wyraźnie na początku ksiąg II i III⁸⁴. Zarazem jednak w ten sposób uzyskiwał on bardziej jednolity i systematyczny wykład jedenastu cnót wyodrębnionych przez Arystotelesa. Uważamy zatem, że ta mała modyfikacja była ściśle związana z jego schematem czterech „stopni”, ponieważ pozwalała wyraźniej oddzielić blok cnót sytuujących się na najniższym poziomie określonej wcześniej hierarchii,

⁸³ We wstępie do swojego przekładu *Etyki Nikomachejskiej* (Kraków 1955, obecnie w: ARYSTOTELES, *Dzieła wszystkie*, s. 8–75, s. 50) Daniela Gromska powiada, że podział, który nie bez pewnych oporów, został powszechnie przyjęty (przyjmuje go także sama Gromska), to podział przedstawiony przez Lefevre'a d'Étaples w 1497 roku.

⁸⁴ *In Ethicam, op. cit.*, odpowiednio f. 59r i f., 94 r.

prowadzącej do wyższych wymiarów życia moralnego. Jak staraliśmy się pokazać, w duchu tego dążenia w kierunku cnót „boskich”, musiała znaleźć się furta na jakąś formę etycznego platonizmu, a zarazem staranie, aby nie pomieszać platońskiego poznania dobra z praktyczną i obywatelską nauką Arystotelesa. A zatem jedność w różnorodności.

Nadszedł jednak moment, aby sformułować tezę, że przestrzeń eklektyzmu Burskiego ogranicza się zasadniczo do Arystotelesa i Platona. Można wręcz powiedzieć, że sposób jej wytyczenia niesie za sobą pewne świadome i zamierzone, naszym zdaniem, wykluczenie. Burski pilnie baczy, by do konkordystycznego chóru nie dopuścić głosu etyki stoickiej. Omówione wcześniej koncepcje wyrażone w naszym komentarzu już same w sobie zasadniczo różnią się od pewnych charakterystycznych kanonów etyki stoickiej. Burski ma na uwadze przede wszystkim jej bardziej rygorystyczną wersję związaną ze starożytną Stoa Zenona, jednak jeszcze bardziej kojarzy mu się ona z historycznym zastosowaniem u postaci takiej jak Katon z Utyki. Taka etyka wszakże nie pasuje do przedstawionego wcześniej schematu „stopniowego” wznoszenia się. Według stoików bowiem doskonałe dobro dla człowieka polega na praktycznym ćwiczeniu cnót (a z pewnością nie na kontemplacji). Te ostatnie jednak nie są rzeczywiście odrębne, a stanowią jedynie rodzaj podziałów jednolitej istoty. Nie można tu w żadnym razie mówić o stopniach, jak przewiduje teoria Burskiego. W ten sposób wszakże pojawiła się jedynie niezgodność co do zasad między poszczególnymi kierunkami teoretycznymi. Pozostaje sprawdzić, jakie było jej znaczenie na płaszczyźnie historycznej, a szczególnie w tym konkretnym przypadku. Innymi słowy, czy ma sens myślenie, że nasz komentarz odnosi się do konkretnej i historycznie określonej propozycji etyki stoickiej i ma na celu zdystansowanie się od niej? Naszym zdaniem, biorąc pod uwagę epokę i środowisko Burskiego, warto tę ewentualność rozważyć. Sądzymy zatem, że jeśli Burski podkreśla zgodność między Arystotelesem, Platonem i „teologami”, czyni to właśnie po to, aby odróżnić to stanowisko od stanowiska stoickiego, czy też lepiej – neostoickiego. Stwierdzenie to wymaga jednak dalszych wyjaśnień.

Na przełomie XVI i XVII wieku ważnym zjawiskiem był, jak wiadomo, spektakularny rozkwit neostoicyzmu. Jak to często miało miejsce w okresie Renesansu, impuls do odkrycia tego prądu myśli stanowiła edycja pism stoickich, choć prawdę powiedziawszy, znajo-

mość nauk stoickich nigdy nie zanikła. Można je było poznać także w średniowieczu przez lekturę Cycerona, Seneki i ojców Kościoła, by nie wspomnieć o tym, że także w komentarzach do Arystotelesa mogła się tu i ówdzie, w zależności od częstości odwołań do Cycerona, pojawić o nich wzmianka. Jakościowy skok nastąpił jednak wraz z dziełem Justusa Lipsiusa, nie jedynego⁸⁵, lecz z pewnością najbardziej w Zamościu znanego i czytanego herolda neo stoicyzmu. Dzięki flamandzkiemu humaniście literackie i filologiczne zainteresowania (jakie znajdujemy np. u Marc-Antoine'a Mureta, który posłużył jako bodziec dla Lipsiusa) przekształciły się w odkrycie o doniosłym znaczeniu filozoficznym, a nawet ideologicznym. „Ego e Philologia Philosophiam feci”, stwierdził z dumą Lipsius⁸⁶, który, jak wiadomo, zwrócił się w stronę nauk stoickich, aby szukać rozwiązania dramatycznych problemów moralnych nękających jego epokę. Punktem wyjścia było odkrycie ideału *constantia*, wewnętrznej stałości, której nic z zewnątrz nie może naruszyć; model ów zaproponował Lipsius w klimacie krwawych wojen toczących się w ostatnim ćwierćwieczu XVI wieku w Niderlandach. Miał on stanowić jądro etyki zdolnej przemówić do ludzi tamtej epoki dzięki autorytetowi wielkich pisarzy, jak Seneka i Tacyt. Trzydzieści dwa wydania i rozliczne przekłady, których dzieło to się doczekało⁸⁷, świadczą o tym, jak wielka była we wstrząsanej tysiącem konfliktów Europie potrzeba etyki nieakademickiej, kładącej nacisk na praktykę i odwołującej się do niezależnych zasobów moralnych jednostki. Już w latach pięćdziesiątych niemiecki badacz Gerhard Ostreich⁸⁸ dowiódł, że zamysłem Lipsiusa było stworzenie moralności opartej na prawie naturalnym i dzięki temu dającej się zaakceptować przez różne kierunki wyznaniowe. W propozycji tej nacisk padał

⁸⁵ Mamy tu na myśli w szczególności Gaspara Schoppe (Schopp, Scioppio), słynnego humanistę i katolickiego polemistę, który w roku 1606 wydał *Elementa philosophiae stoicae moralis*; por. M. D'ADDIO, *Il pensiero politico di Gaspare Scioppio*, Milano 1962.

⁸⁶ List do przyjaciela J. Woveriusa z 3 XI 1603 roku, w: *Iusti Lipsi epistolarum selectarum centuria IV miscellanea postuma*, Antverpiae 1607, s. 70. I zaraz potem dodaje: „Vide Constantiam meam, dicet; vide *Politica*, idem”.

⁸⁷ Por. L.D. REYNOLDS, N.G. WILSON, *Scribes and Scholars*, Oxford 1968 (cytuje z edycji włoskiej, *Copisti e filologi*, Padova 1974, s. 188).

⁸⁸ *Iustus Lipsius als Theoretiker des Neuzeitlichen Machtstaates*, „Historische Zeitschrift”, t. 181, 1956, s. 31–76, a także szerzej, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge 1982. Zob. przede wszystkim część I.

oczywiście na indywidualne zaangażowanie i budowanie świadomości moralnej silnej jedynie samą sobą nawet w najtrudniejszych okolicznościach życiowych, swego rodzaju jądra niedostępnego nawet dla najbardziej niszczących historycznych kataklizmów. Jednak indywidualna etyka nie była celem samym w sobie, a przeciwnie, znajdowała naturalne uzupełnienie w etyce obywatelskiej. Propozycja Lipsiusa, skuteczniej niż związana ze szczególną teologią koncepcja kalwińska, miała dostarczyć rodzącym się nowoczesnym państwom (a także kapitalizmowi) potrzebnej im etyki, tzn. etyki naturalnej i niewyznaniowej, zarazem o silnych akcentach obywatelskich, zdolnej wpajać członkom społeczeństwa zasady surowej moralności oraz tworzyć podstawy pokojowego współistnienia w obrębie państwa⁸⁹.

Jest to, jak widać, emblematyczny przykład, jak humanizm, którego Lipsius był wybitnym przedstawicielem, potrafił ukazać całą swoją kulturową żywotność, historyczną wrażliwość i zdolność prowadzenia do ideologicznego odrodzenia. Jeśli dalej, w poszukiwaniu ech neostoicyzmu, ze sceny europejskiej przenieśmy się do Polski, nie doznamy rozczarowania, ponieważ i tutaj Justus Lipsius zapoczątkował interesujący proces, czy może raczej przyczynił się do rozwoju problematyk obecnych już wcześniej *in nuce*. Recepcja jego dzieł w tym wyjątkowym kontekście społecznym i politycznym otwiera – co oczywiste – całkowicie odrębny rozdział w historii losów neostoicyzmu. Zadowolimy się w tym miejscu wskazaniem niektórych elementów tego problemu, niezbędnych do oceny znaczenia dzieła Burskiego, nie roszcząc sobie pretensji do wyczerpania tego zagadnienia, które zresztą, wyjąwszy jedną rozprawę, o której powiemy, nie doczekało się jeszcze systematycznego opracowania. W tej kwestii trzeba przede wszystkim przypomnieć polski przekład *De constantia* z roku 1599, choć być może jeszcze większe znaczenie miał wcześniejszy (1595) przekład *Polityki* dokonany przez przedstawicieli kół bliskich dworowi Zygmunta III⁹⁰.

⁸⁹ Zob. rekonstrukcje w drugiej części książki Ostreicha na temat stosunku między neostoicyzmem a narodzeniem się państwa absolutnego.

⁹⁰ *O stałości księgi dwoje, przełożył na polskie Janusz Piotrowicz, roku 1599*. W roku 1770 jezuita z Wilna wydali dzieło po raz drugi. Przypomnijmy, że pierwsze wydanie *De constantia* pochodzi z roku 1584. Przekładu *Politicorum seu civilis doctrinae libri VI* dokonał Paweł Szczerbic (1552–1609), przy czym ukazało się ono pod tytułem *Politica pańskie* (Cracoviae 1595). Por. S. Kot, *Stosunki Polaków z uniwersytetem lowańskim, w: Polska złotego wieku i Europa. Studia i szkice*, Warszawa 1987, s. 545–576, s. 559 i n.

Na tym ostatnim dziele Lipsiusa warto się chwilę zatrzymać. Przedstawiono je jako kontynuację programu nakreślonego w księdze na temat stałości: „(tam) uczyliśmy obywateli znosić i być posłusznymi... tutaj (nauczmy) rządzić tych, którzy dzierżą władzę”⁹¹. Takie stwierdzenie przywodzi na myśl Machiavellego i, istotnie, już na następnej stronie Lipsius oddaje mu cześć jako jedynemu być może dawnemu pisarzowi politycznemu, który powiedział coś ważnego na temat władzy politycznej. Śpieszy jednak dodać: „Gdyby jednak poprowadził swojego Księcia prostą drogą do świątyni cnót i honoru! Niestety, zbyt często oddalał się od niej i tak, kiedy uparcie przemierzał ścieżki samych tylko korzyści, zboczył z głównej drogi”⁹². Ten moralistyczny rys⁹³, nic oczywiście nie ujmuje użyteczności dobrze Lipsiusowi znanej koncepcji Machiavellego, zwłaszcza jeśli chodzi o klasyczny i teraz, bardziej niż kiedykolwiek, drażliwy, temat roli religii w państwie. Istotnie, w *Polityce*, wracają akcenty wyraźnie przypominające stronice florenckiego sekretarza, jak choćby w miejscu, gdzie na temat Joanny D’Arc Lipsius orzeka, że: „Nie ma nic skuteczniejszego we władaniu masami niż przesąd”⁹⁴. Flamandzki humanista przyjmuje optykę Machiavellego, kiedy patrzy na religię jako na czynnik społecznie i politycznie stabilizujący (czy też destabilizujący, jak w tamtych czasach). Znane są jego rozważania na temat konieczności „utrzymania jednej religii w jednym królestwie”⁹⁵, chociaż dopuszcza się później możliwość tolerowania dysydentów, pod warunkiem jednak, że zjawisko to ograniczy się do sfery sumienia i nie zyska ogólnego znaczenia

(rozprawa Kota pochodzi z roku 1927). Zob. A. KEMPF, *O tłumaczeniach Justusa Lipsiusa w piśmiennictwie staropolskim*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej”, S.A., z. 5, 1962, s. 41–48.

⁹¹ „Quemadmodum in *Constantia* cives formavimus ad patiendum et parendum [...] hic eos qui imperant ad regendum”. *Politicorum*, *op. cit.*, „*De consilio et forma nostris operis*”.

⁹² „[...] nisi quod unius tamen Machiavelli ingenium non contemno, acre, subtile, igneum, et qui utinam Principem suum recta duxisset ad templum illud virtutis et honoris! Sed nimis saepe deflectit et dum commodi illas semitas intente sequitur aberravit a regia hac via”. *Ibidem*.

⁹³ Zob. także *notae* do księgi pierwszej, s. 11: „Machiavellum ergo nemo audiat, qui simulatam nescio quam virtutem principi induit et scenae servientem. O dogma ad Principis perniciem parite et subditorum!”

⁹⁴ „Nulla res multitudinem efficacius regit quam superstitione”. *Notae* do księgi I, s. 5.

⁹⁵ „Ergo firmiter haec nostra sententia est, unam religionem in uno regno servari”. *Politicorum*, *cit.*, księga IV, s. 82.

politycznego⁹⁶. Skojarzenie Lipsiusa i politycznej nauki Machiavellego było zatem naturalne i stanowiło w owych czasach fakt dobrze znany, często zresztą wykorzystywany w celach polemicznych przez tych, którzy chcieli podkreślić „bezbożną” i amoralną istotę doktryny przedstawionej w *Polityce*. Jest to jeden z wielu epizodów złożonej i niejasnej historii makiawelizmu i antymakiawelizmu, na której nie możemy się w tym miejscu dłużej zatrzymać. W interesującej rozprawie na temat recepcji Lipsiusa w Polsce Claude Backvis dowiódł, że przedstawiona pokrótce sytuacja usprawiedliwiała rozpowszechnienie *Polityki* w kręgach flirtujących z królewskim absolutyzmem oraz opowiadających się za zniesieniem tolerancji religijnej (jezuici), którym to tendencjom przeciwstawiali się ludzie tacy, jak Jan Zamoyski. Backvis przypomina także jego przemówienie wygłoszone w sejmie w 1592 roku, w którym Kanclerz cytuje i potępia Lipsiusa, w praktyce jako teoretyka absolutnej i niepodzielnej władzy królewskiej⁹⁷. W naszych rozważaniach winniśmy też prawdopodobnie mieć na uwadze pewien fragment z czwartej księgi *Polityki*, który nie zainteresował szczególnie polskich badaczy, a być może powinien. Chodzi o osąd Lipsiusa na temat Polski i, wzięwszy pod uwagę jego przesłanki teoretyczne, nie należy się spodziewać niczego pochlebnego: „Nie ma wątpliwości, że spokój ten [w Polsce] jest fałszywy; widzimy bowiem, jak przy każdej okazji, na przykład w czasie zgromadzeń sejmu czy też elekcji króla, spierają się, a nawet chwytają za broń jedni przeciw drugim. Powstrzymuje ich jedynie mądrość i sława nielicznych kapitanów, lecz kiedy ich zabraknie, obawiam się, że zniknie także i ten pozorny spokój. Czyż zatem można nie dostrzegać wielkich, zgubnych niebezpieczeństw, które i dzisiaj niesie za sobą pomieszanie religii?”⁹⁸

Sytuację panującą w Polsce Lipsius uznaje oczywiście za nienormalną i groźną, a działalność tych „kapitanów” („hetmanów”? Jan

⁹⁶ *Op. cit.*, s. 83.

⁹⁷ Por. C. BACKVIS, *Szkice, op. cit.*, s. 266.

⁹⁸ „Infida profecto illa quies est et videmus quam in omni occasione, ut in comitiis aut electione regis, inter se dividantur, imo in se armentur. Continentur tamen prudentia et auctoritate paucorum capitum, quae ubi desierint, vereor ut desineat illa. Denique quis magni et summi hoc incommodi ex confusione religionum etiam nunc non videt” *Op. cit.*, s. 105–106. Dziwne, że Kot w swojej pionierskiej pracy *Rzeczpospolita polska w literaturze politycznej Zachodu* (Kraków 1919) nie zwrócił na ten fragment uwagi. Także Backvis niestety o nim nie wspomina.

Zamoyski?) za kruche i prowizoryczne rozwiązanie, które pozwala jedynie uniknąć większego zła. Inne punkty styeczne i rzeczywiste związki Zamoyskiego z Lipsiusem i Lipsiusa z Akademią Zamojską są dość dobrze znane i zdają się raczej świadczyć o pewnej wzajemnej sympatii; w pośmiertnym wydaniu listów flamandzkiego humanisty⁹⁹ znajdujemy istotnie, że V *centuria* poświęcona jest (jak powiadają edytorzy stosując się do wskazówek autora) Tomaszowi Zamoyskiemu. Poza tym Jan Zamoyski wymieniony jest we wstępie jako wielbiciel Lipsiusa, podczas gdy w liście z grudnia 1605 roku Lipsius wychwala pamięć Kanclerza¹⁰⁰. W tej edycji listów znajdujemy także epitafium po grecku i po łacinie, a także elegię *De obitu Justi Lipsi*, dzieło Szymona Birkowskiego, w którym sławi się wkład holenderskiego humanisty w odbudowę *virtus* i *mos romanum*¹⁰¹. Jednak najbardziej interesujący znany dokument to krótkie pismo Lipsiusa do Szymonowica z listopada 1604¹⁰², w którym autor otwarcie chwali *Dialectica Ciceronis* Burskiego. Nie da się zatem zaprzeczyć, że w Zamościu żywe było zainteresowanie postacią i twórczością flamandzkiego mistrza, a zarazem zamojska szkoła, jej założyciel i niektórzy profesorowie byli Lipsiusowi znani. Znacznie mniej oczywiste jest stwierdzenie, że Lipsius był „w ciągłym kontakcie z Akademią”¹⁰³, przynajmniej w oparciu o wspomniane wcześniej dokumenty, które raczej wskazują na kontakty sporadyczne i okazjonalne. Naszym zadaniem jest jednak ustalenie, jak rzeczywiście w Zamościu oceniano Lipsiusa, jak przyjmowano jego dzieła. Na początek winniśmy ostrożnie oszacować wagę poszczególnych źródeł i sprawdzić wartość każdego z nich w konkretnym kontekście. Jeśli chodzi o listy i dedykacje skierowane do Jana Zamoyskiego i Tomasza, jesteśmy zdania, że stanowią one jedynie świadectwo przyjętych konwencji, zewnętrznych form ówczesnej *respublica litterarum*. W odniesieniu do elegii Birkowskiego, wychwalającej odrodzenie *mos antiquorum*, czy można sobie wyobrazić osąd bardziej ogólnikowy z ideologicznego punktu widzenia? Któż śmiałyby podawać w wątpliwość znaczenie *virtus*

⁹⁹ Sięgnęliśmy do lyońskiej edycji dzieł wszystkich z 1613 roku.

¹⁰⁰ Który nawet z łoża śmierci wysłał mu odznaczenie. Por. J. KOT, *Stosunki Polaków, op. cit.*, s. 552; C. BACKVIS, *Szkice, op. cit.*, s. 262 i n.

¹⁰¹ *Opera, op. cit.*, s. 43.

¹⁰² List nr 57 z V centurii na s. 168.

¹⁰³ I. DĄMBSKA, *Adam Burski, op. cit.*, s. 215–216. *Filozofia Akademii Zamojskiej, op. cit.*, s. 105.

romana ujętej w sposób tak ogólny? Nie dość na tym: nie jest bowiem wcale powiedziane, że dokonana przez Lipsiusa operację uznać należy po prostu za odrodzenie zapomnianej etyki – jak sugeruje Birkowski – o ile oczywiście nie pominie się różnorodnych i silnych powiązań z problematyką moralną rodzącej się nowożytności¹⁰⁴. Jednym słowem, Birkowski odczytuje intencje Lipsiusa powierzchownie, a w jego pochwałach daje się raczej słyszeć echo filocyceronianizmu i filorepublikanizmu właściwego jego własnej, chciałoby się rzec, na przekór duchowi *Politica* i *De constantia*.

Na tym samym poziomie należałoby także usytuować dokument, częściej niż inne wykorzystywany na potwierdzenie tezy o związku Burskiego z Lipsiusowym neostoicyzmem: chodzi o napisaną przez Lipsiusa w liście do Szymona Szymonowica pochwałę *Dialectica Ciceronis*. Jeśli się jej uważnie przyjrzymy, zauważymy wszak, że zaraz po tej pochwalie Lipsius umieszcza znacznie bardziej znamienne uwagi: że on sam logiki stoickiej nie zna, ponieważ, jak pokazaliśmy, jego zainteresowania dotyczą przede wszystkim etyki, religii, polityki, wojskowości, a w mniejszym stopniu fizyki i kosmologii¹⁰⁵. Wspomniane teksty nie usprawiedliwiają zatem tezy o wpływie Lipsiusa na orientację Akademii Zamojskiej, ani tym bardziej na dzieło Burskiego, które zrodziło się pod wpływem bodźców zupełnie innych niż ówczesny neostoicyzm. Przeciwnie, znacznie bardziej prawdopodobne jest, że na Lipsiusowe „odrodzenie” środowisko Zamościa zareagowało z wielką ostrożnością, czy może nawet z niechęcią i właśnie Burski chciał wątpliwościom tym dać jakiś wyraz nawet w swojej działalności dydaktycznej. Aby poprzeć tę tezę, musimy oczywiście powrócić do dorobku Burskiego, zostawiając na boku ogólne rozważania na temat atmosfery kulturowej stanowiącej tło poglądów Burskiego, zwłaszcza jeśli chodzi o ewolucję retoryczno-literackiego gustu w późnym humanizmie europejskim i polskim¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Pragniemy tu jedynie zwrócić uwagę na interesującą, naszym zdaniem, perspektywę, wiążącą Lipsiusa ze zjawiskiem nowoczesnego podziału na sferę publiczną i prywatną oraz tworzeniem nowoczesnego pojęcia „jednostki”: zob. wnioski P.F. MOREAU, *Juste Lipse et Erasme: la rôle du stoïcisme dans la transformation de la philosophie chrétienne*, w: *Juste Lipse en son temps*, op. cit., s. 91–100, s. 99 i 100.

¹⁰⁵ Odwołujemy się do *Physiologia stoicorum* towarzyszącej edycjom *Manuductio*. Na temat *Physiologia*, por. ostatnio B. JOLY, „*Mundum animal esse*”, op. cit.

¹⁰⁶ Zob. niżej, przypis 128, s. 143.

Naszym zdaniem należy przede wszystkim odrzucić tezę, jakoby *Dialectica Ciceronis* Burskiego miała stanowić wkład w odrodzenie neostoicyzmu. Ta poświęcona logice Stoic książka ukryta była pod powłoką cyceronianizmu i okraszona obszernymi i wymownymi zapewnieniami konkordystycznymi¹⁰⁷. Burski utrzymuje nawet (i nie ma znaczenia, czy to prawda, czy nie, liczy się samo stwierdzenie), że opracował to dzieło dzięki padewskim notatkom i zachęcie Jana Zamoyskiego, którego trudno byłoby posądzić o tendencje neostoickie. W istocie jednak, ilekroć Burski ma okazję mówić wprost, wyraża wątpliwości co do filozofii Portyku i to właśnie w odniesieniu do zagadnień z zakresu filozofii moralnej: jak np. wtedy, gdy postaci stoickiego mędrca twardo trzymającego się swoich dogmatycznych prawd przeciwstawia sokratyczne wątplenie. A zatem Burski wcale nie sytuuje swojego dzieła na temat logiki stoickiej w ogólnym kontekście filozofii stoickiej. Można wręcz powiedzieć, że pilnie baczy, by tego uniknąć, byłoby to bowiem całkowicie sprzeczne z jego orientacją. Z tego punktu widzenia zresztą, pomijając ocenę jej obiektywnej wartości, *Dialectica Ciceronis* jawiła się jako odosobniony owoc erudycji przeznaczony do użytku szkolnego. To, że niebawem popadła w zapomnienie, wynika m.in. właśnie z faktu że nie była żywotnie związana z nowym klimatem kulturowym, którego motorem był neostocizm¹⁰⁸.

Nie oznacza to jednak, że Burski nie znał i na swój sposób nie cenił niektórych aspektów filozofii stoickiej, a także pewnych części dzieł Lipsiusa, który, nie zapominajmy, wydał swoją *Manuductio* w roku 1604, czyli w roku, kiedy ukazała się *Dialectica Ciceronis* oraz kilka lat przed *Elementa* i opracowaniem komentarza do *Etyki Nikomachejskiej*. Dziwić mógłby raczej brak jakichkolwiek odniesień do dzieł flamandzkiego humanisty, co wydaje się bardzo mało prawdopodobne, wzięwszy pod uwagę, że w Zamościu bez wątplenia o Lipsiusie się mówiło. Wpływ Lipsiusa na działalność Burskiego w ciągu tych kilku lat (1604–1611), ślady dyskusji wokół stoicyzmu, w granicach i na sposób właściwy Burskiemu, mogą zatem stanowić klucz do przynajmniej częściowej lektury jego dzieł. Aby tę hipotezę zweryfikować, musimy jednak przede wszystkim powrócić do mniejszego tekstu Burskiego, *Elementa philosophiae*.

¹⁰⁷ Por. *Dialectica Ciceronis*, op. cit., wstęp.

¹⁰⁸ Zob. Z. OGONOWSKI, *Filozofia szkolna*, op. cit., s. 55–58, oraz wyżej, s. 98 i n.

Porównanie najślynniejszego dzieła Lipsiusa, *Manuductio ad stoicam philosophiam* z roku 1604¹⁰⁹ i *Elementa* nieuchronnie nasuwa myśl, że te ostatnie mają stanowić odpowiedź i swoisty dialog z *Manuductio*. Tematyka pierwszej księgi dzieła Lipsiusa zasadniczo niewiele się różni od tematyki centralnej części tekstu Burskiego, a liczne analogie każą myśleć o jego bezpośredniej zależności od *Manuductio*. Przedstawimy jednak najpierw krótkie streszczenie tej części *Manuductio*.

- a. (*Dissertationes* I–III) Lipsius stwierdza prymat filozofii nad sztukami, które mają wobec niej znaczenie propedeutyczne. Jednak filozofia nie powinna być sofistycznym ćwiczeniem, ale matką mądrości, mądrości znanej także poganom, a zatem, jak można przypuszczać, wyprzedzającej wszelkie orientacje wyznaniowe.
- b. (*Dissertatio* IV) Ci, którzy zajmują się filozofią, winni strzec się przed groźbą sekciarstwa. Ryzyko to dotyczy zwolenników Arystotelesa i prądu perypatetycko-akademickiego, którym grozi zatrzymanie się na niższym stadium filozofii. Lepszym jest Seneka, który wprowadza nas do prawdziwej mądrości: Lipsius nie gardzi terminem „dogmatyzm”, w sensie pozytywnym, ponieważ oznacza on, że filozofia gotowa jest przyjąć rolę trwałej i skutecznej przewodniczki w życiu. Sam Seneka jednak nauczył nas doceniać znaczenie wolności krytyki. Jeśli już ktoś koniecznie chce się opowiedzieć za jakąś „sektą”, niech lepiej zainspiruje się jego nauczaniem i wybierze „sektę” *eklektike-electiva*, która prowadzi prosto do prawdy, bez zbędnych wątpliwości.
- c. (*Dissertationes* V–IX) W odpowiedzi swojemu *auditor*, który chce za wszelką cenę usłyszeć nazwy sekt, Lipsius wyróżnia sektę „barbarzyńską”, której mądrość została przez Boga dana Adamowi. Doszła ona do druidów, gimnosofistów itd. Sekta „italica” pochodzi od Pitagorasa, a „graecanica” kończy się na twórcy etyki, Sokratesie. Tradycje te nie rozproszyły powierzonej im spuścizny mądrości, w przeciwieństwie do filozofii postsokratycznych, były ją na tysiące fragmentów.
- d. (*Dissertationes* X–XV) Główny pień tej diaspory, najwierniejszy pierwotnej wizji filozofii, to filozofia stoicka. Lipsius przedstawia jej

¹⁰⁹ *Iusti Lipsi Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres, L. Annaeo Senecae aliisque scriptoribus illustrandis*, Antverpiae ex officina plantinense apud J. Moretum 1604. W katalogu biblioteki zamojskiej znalazły się wszystkie najważniejsze dzieła Lipsiusa.

genealogię. Skierowane przeciwko Chryzypowi i w ogóle stoikom oskarżenia o zdradliwość są niesłuszne. Cyceron był akademikiem, a zatem jego oskarżenia są tendencyjne, a poza tym filozofia to trudny przedmiot, niedostępny wszystkim i wymagający stosownego stylu. Stoicy zresztą lubią *brevitas*, ponieważ to ona najbardziej pasuje do męskiego stylu odpowiadającego programowi stoicyzmu, który chce być szkołą życia i cnót, a nie rozwlekłego i retorycznego (cycerońskiego) filozofowania.

- e. (*Dissertationes* XVI–XVII) Cała filozofia stoicka ukierunkowana jest na etykę, będącą przede wszystkim parenezą i wychowaniem do cnotliwego życia.

W drugiej i w trzeciej księdze Lipsius wchodzi bezpośrednio w meritum koncepcji stoickiej i broni jej podstaw. Przypomnijmy jedynie, że odrzuca klasyczne oskarżenia kierowane przeciwko stoickiemu modelowi mędrca, podjęte także przez Burskiego, broniąc „pedagogicznej” wartości tego wzniosłego i szlachetnego ideału. Dalej dyskutuje na temat wszystkich paradoksów, które usiłowano wskazać w monolitycznej postaci mędrca nawiązującego do myśli Zenona (III księga). Wreszcie przechodzi do kontrataku krytykując ówczesną filozofię, która ćwiczy jedynie umysł, a nie ducha, uczy dyskutować, a nie żyć: „...ita, quae philosophia fuit, facta philologia est an – et cum Platone dicam – forte φιλοδοξία?”¹¹⁰.

Genealogia, natura, zadania filozofii przedstawione przez Burskiego w *Elementa*, mają, jak się wydaje, wiele wspólnych cech z koncepcją Lipsiusa, a między dwoma tekstami nie brak paralelizmów, także dosłownych. Można wręcz powiedzieć, że wiele motywów, jak np.: antyscholastyczna polemika, moralna orientacja filozofii, jej rola w cnotliwym życiu, i dalej poszukiwanie źródła poprzedzającego wszystkie sekty – pojmowane jako zjawisko upadku – w pierwotnej, przewyższającej je mądrości, jest obu autorom wspólne. Wspólna jest także skłonność do „eklektyzmu”, rozumianego jako gotowość przyjęcia koncepcji o różnej proveniencji, w przekonaniu, że poszukiwanie prawdy jest wspólnym wymogiem, a sama prawda – dobrem dostępnym dla wszystkich, którzy jej szukają. Jednak właśnie w tym miejscu nacisk u obu autorów pada na coś innego: Lipsius podkreśla znaczenie

¹¹⁰ *Op. cit.*, II, *diss.* 5, s. 80. Zauważmy, że wyrażenie to (kryptocytat z Seneki) stanowi dokładne przeciwieństwo stwierdzenia cytowanego powyżej.

swobodnych dociekań, ale przede wszystkim fakt, że zmierzają one do prawdy, kończąc zatem wyraźnym akcentem dogmatycznym; natomiast Burski z koncepcją eklektyzmu wiąże swoją skłonność do filoseptyckiego akademickiego probabilizmu.

Na podstawie tej porównawczej rekonstrukcji możemy zatem powiedzieć, że zamojski uczyony bez wątpienia przyjmuje Lipsiusowe aksjomaty, zwłaszcza jego koncepcję filozofii praktycznej, czyni to jednak w takiej mierze, w jakiej odpowiadają one jego własnemu stanowisku, które wyrobił sobie niezależnie od Lipsiusa i pod wpływem konkretnych bodźców. Jednak do tej wspólnej podstawy Burski wprowadza pewną zmianę: na miejsce Chryzypa, Zenona i Seneki, główną drogę filozofii reprezentuje szlak Sokrates-Cyceron i metoda probabilistyczna, która zasłynęła dzięki temu ostatniemu. Wydaje się, że lepiej od stoickiego dogmatyzmu zapewnia ona wierność zasadniczej roli filozofii. A zatem to stoicki dogmatyzm jest sekciarskim odchyleniem, zdradą ducha filozofii. Naszym zdaniem *Elementa* stanowią tedy otwartą polemikę z nową, ważną propozycją filozoficzną, która poddana zostaje modyfikacji umożliwiającej jej przyjęcie w specyficznym świecie Akademii Zamojskiej. Burski podziela ducha neostoicyzmu, opowiada się za praktycznym powołaniem filozofii, ale nie przyjmuje poszczególnych rozwiązań niezgodnych ze swoimi poglądami i programem szkoły. Można by dyskutować, czy konkluzje Burskiego są wewnętrznie spójne, czy schemat sapiencjalny może w jakiś sposób współistnieć z filoseptycznym eklektyzmem. Nie ulega jednak wątpliwości, że idee te są spójne z historią formacji naszego profesora oraz z jego zainteresowaniami, z historią Akademii Zamojskiej, jej założycieli, zasad i programów. Burskiemu zależy tutaj zatem przede wszystkim na określeniu i obronie własnej tożsamości kulturowej, ale także na otwartej dyskusji z zagrażającymi jej propozycjami, a czyni to ukazując punkty, w których możliwa jest jakaś ugoda oraz te, których pogodzić się nie da.

W tym momencie możemy niewątpliwie powrócić do komentarza do *Etyki Nikomachejskiej* i sprawdzić, czy są tam jeszcze jakieś elementy określające stanowisko Burskiego wobec stoicyzmu. Nie należy, oczywiście, spodziewać się otwartej polemiki czy też ideowych deklaracji w dziele przeznaczonym do użytku szkolnego, mającym pomóc młodym studentom w ćwiczeniu pewnych praktycznych umiejętności. Uważamy jednak, że w rozsianych po całym komentarzu odwołaniach do doktryny stoickiej Burski miał na uwadze aktualne

i niejednokrotnie niewygodne znaczenie tej problematyki, a bodźce kultury europejskiej w jakiś sposób przedostawały się także do rutyny szkolnych lekcji.

Przed wszystkim, pewne sygnały pozwalają przypuszczać, że stoicka doktryna etyczna zachęciła Burskiego do szukania możliwości dostosowania nauki Arystotelesa do nowego obrazu pojęciowego. Że ogólne rozważania na temat cnót zostały zawarte w dwóch księgach (II i III), natomiast w księdze IV zawarto rozważania o ich konkretnych przejawach (odwaga, swoboda itd.)¹¹¹, może wynikać po prostu z zastosowania kryterium jasności, z pewnością jednak przedstawia się jako solidniejsza alternatywa wobec propozycji stoickiej. Ta ostatnia bowiem kładła właśnie nacisk na jedność tradycyjnie wyróżnianych czterech cnót moralnych (siła, sprawiedliwość, roztropność, umiarkowanie). Należało je w istocie uznać za przejawy jednej natury, tak więc posiadanie jednej równało się posiadaniu wszystkich. Czym w takim razie była owa „cnota w ogóle” z II i III księgi *Etyki Nikomachejskiej* w wersji Burskiego, jeśli nie tą jedyną istotę cnoty moralnej?

Po drugie, w komentarzu Burskiego rzucają się w oczy dość obszerne i pełne emfazy rozważania na temat usposobienia określanego jako *ἀνδρεία*, tłumaczonego jako „fortitudo” (w układzie Burskiego – pierwsza część IV księgi), stanowiącego najbardziej charakterystyczne usposobienie człowieka moralnie dojrzałego. Także i w tym przypadku znaczenie mają akcenty, podkreślenia: „fortitudo” staje się bowiem czymś więcej niż tylko jednym z dziesięciu usposobień i otrzymuje wyraźnie uprzywilejowaną pozycję¹¹², a dzieje się tak z dwóch przyczyn. Po pierwsze – powiada Burski – „ponieważ cnota ta odnosi się do wyjątkowo rozległego przedmiotu, tzn. do różnych rodzajów zła”¹¹³, a po drugie „ponieważ jest ona niczym mur okalający inne cnoty. A zatem, jak ci, którzy zakładają miasto na terytorium wroga, pierwiej wznoszą mury, żeby móc spokojnie budować wewnątrz nich, tak i tutaj zaczniemy od rozważań na temat siły”¹¹⁴. Siła zostaje opisana przede

¹¹¹ Por. wyżej, s. 120.

¹¹² Rozważania na jej temat zajmują ff. 122–145, a zatem niemal trzecią część całej księgi IV.

¹¹³ „Quia haec virtus latissime patentem habet materiam, nempe mala”. In *Ethicam, op. cit.*, f 122v. Następnie umieszczona jest obszerna tabela z wszystkimi rodzajami zła. Reprodukcję tej strony znaleźć można w: *Filozofia i myśl społeczna, op. cit.*, s. 511.

¹¹⁴ „Quia esta tamquam saepimentum et murus aliarum virtutum. Itaque sicut qui

wszystkim jako rodzaj oporu wobec zła i przeciwności, indywidualne i nienaruszalne jądro, do którego nie ma dostępu z zewnątrz i na którym opiera się postawa moralna i inne cnoty. Czy w opisie tym nie daje się dostrzec profilu Lipsiusowej „constantia”? Wydaje się nam zatem, że Burski pragnie zasugerować, że jeśli przyrzeć się uważnie arystotelesowskiej etyce, znajdziemy w niej wszystkie najistotniejsze elementy innych kierunków. W tym przypadku stoicki bodziec przyczynił się do inteligentnego uporządkowania danych arystotelesowskich, reinterpretacji materii za pośrednictwem ciężkiego mechanizmu komentarza.

Także w innych okolicznościach Burski udowadnia znaczną otwartość wobec propozycji stoickiej, wtedy jednak, gdy przydaje mu się ona jako wyjaśnienie lub uzupełnienie etyki arystotelesowskiej. Stanowi ona kapitał mądrości, z którego warto skorzystać, oczywiście pod warunkiem, że uda się go jakoś usytuować na teoretycznym horyzoncie arystotelizmu. Przeczytajmy np. fragmenty, w których rozprawia się na temat stosunku między szczęśliwym życiem, ćwiczeniem się w cnotach, a zewnętrznymi dobrami. Autor zastanawia się, czy w ostateczności sama cnota wystarczy mędrcom do szczęścia. Oto słowa Burskiego:

Człowiek silny, wytrwały, wielkoduszny jest szczęśliwy; tedy nawet pośród przeciwności losu nie traci pewności, jest niezłomny, bezpieczny i dzielny [...] ¹¹⁵.

Fortuna jest zmienna, raz sprzyjająca, raz przeciwna, i w każdym z tych przypadków może być z kolei wielka lub mała. Mędrzec kieruje się w życiu regułą i oceną, która stoi poza wszystkim, a zatem żaden cios losu nie może jej naruszyć... ¹¹⁶.

Nawet wówczas, gdy szaleństwo losu całkowicie pogrąży mędrca, będzie on nadal stał – jak zwykło się mówić – „mocno na

inter hostes urbem condunt, prius muris statuunt, ut tuto intra aedificare possint, sic et fortitudo prius explicatur”. *Op. cit.*, f. 123v. Niemal identyczne słowa znalazły się w innym dziełku Burskiego: *Recensio iudicii Dionysis Halicarnassei de Historia Thucydidis, eiusque denique historiae defensio*, *op. cit.*, f. 1v, tym razem w porównaniu tej cnoty będącej dla innych cytadelą i historii stanowiącej podstawę nauk politycznych. Świadczy to w każdym razie o tym, że mamy do czynienia z tematem ważnym dla Burskiego, a nie z przypadkowo pojawiającą się myślą.

¹¹⁵ „Beatus est fortis, constans, magnanimus; ideo in mediis quoque fortunae procellis est tutus, inexpugnabilis, saeptus atque munitus [...]”. *Op. cit.*, f. 52v.

¹¹⁶ „Multiplex est fortuna, modo prospera, modo adversa, et utraque rursus duplex, magna et parva. Vir bonus igitur et sapiens ita subductam habet in vita sua rationem et aestimationem rerum ut nulla fortuna possit eum loco movere”. *Op. cit.*, f. 53v.

nogach”. Jest bowiem niczym bryła o kwadratowym boku, która postanowiona na którejkolwiek ze stron, ma mocną i płaską podstawę¹¹⁷.

W powyższym tekście arystotelesowskie wątki (1100b 7 i n.) zostają wzmocnione przez zastosowanie języka, który nieodparcie przywodzi na myśl stoickiego (lub neostoickiego) mędrca oraz jego „autarkię”. Nie brak mu niczego i nic nie może zakłócić jego „constantia”. Z niej to wynika w konsekwencji jego szczęście.

To zainteresowanie nie jest jednak pozbawione krytycyzmu i nie oznacza, że Burski traci z oczu różnicę między dwiema propozycjami. W kwestii niedocenianej przez stoików roli dóbr wewnętrznych w osiągnięciu szczęścia, w omawianym komentarzu znajdujemy precyzyjne stanowisko. Tam, gdzie Arystoteles powiedział, że dobra duchowe są najważniejsze (κυριώτατα – 1198b 14), Burski dodaje:

Jest to teza, którą przyjęli stoicy, jednak w formie przesadnej. Uznali oni bowiem cnotę, za jedyne dobro, natomiast zaprzeczyli, jakoby dobra cielesne i zewnętrzne były dobrami. Natomiast Arystoteles i peripatetycy określili rolę cnoty w osiągnięciu szczęścia w następujący sposób: ten kto ją uzyskał, winien być uznany za szczęśliwego, jeśli natomiast owe dobra nie są obecne, nie może on się uznać za całkowicie szczęśliwego (zob. *supra* s. 159 – dialog między Pizonem i Cyncerem z *De finibus* V) [...].

(a 1198b 22) Starożytni byli zdania, że do szczęścia potrzebne są dobra cielesne i zewnętrzne. Kiedy zdefiniowaliśmy szczęście jako *autarkeia* chcieliśmy właśnie powiedzieć to samo, a to z następujących przyczyn: po pierwsze, bez tych dóbr niemożliwe jest, czy też przynajmniej bardzo trudne, cnotliwe postępowanie. I tak Sofoklesowy Filoktet dotarł do Lemnos chory... (w tym miejscu następuje szereg cytatów z Plauta, Cyncerona, Juwenalisa, Wergiliusza i innych)¹¹⁸.

¹¹⁷ „Vir bonus et sapiens, quantumcumque fortunae furiis iactatus fuerit, recto talo – ut dicitur – consistit. Est enim instar tessera quadrata, cuius omnes partes solidum et planum habent fundamentum”. *Op. cit.*, f. 53r.

¹¹⁸ „Hanc sententiam postea plus quam opus fuerit amplexi sunt stoici. Unum enim tantum bonorum constituerunt virtutem, corporis et externa bona negarunt esse bona. Aristoteles et peripatetici tantum dederunt virtuti ut qui eam habuerit beatus sit iudicandus, non tamen beatissimus si illa non adfuerint [...]”.

Ductum etiam fuit ab antiquis felicitatem indigere bonis corporis et externis. Idem

Podobnie jak [...] rzemieślnik nie może nic dobrego wytworzyć bez odpowiednich narzędzi, uczciwy człowiek bez przyjaciół, środków materialnych oraz innych dóbr (nie jest gotowy do pełnego życia moralnego). Posługując się nimi, niczym narzędziami, realizuje wiele rzeczy. W tym samym sensie Seneka – choć stoik – nazywa te dobra narzędziami i materią cnoty (po cytacie z Seneki następują cytaty z Salustiusza, Plauta i Tacyta)¹¹⁹.

Arystoteles i ci, którzy się do niego odwołują, są bogatsi i bardziej giętki, lepiej obznajomieni z konkretną ludzką rzeczywistością, natomiast stoicy wzięli jedną z części jego nauki i uznali za jedynie słuszną. Arystoteles nie przeczy, że cnota wystarczy do szczęśliwego życia, nie może jednak przyznać, że zewnętrzne dobra (przynajmniej niektóre) do szczęścia się nie przyczyniają. Interesujące i znamienne, że Seneka nie pozwolił się zaślepić dogmatyzmowi i z intelektualnym spokojem spoglądał na ludzką rzeczywistość. Burski cytuje zawsze Senekę z dużym szacunkiem, korzysta z licznych fragmentów z *De vita beata*, *Listów* oraz, w księdze V, z *De beneficiis*, przy czym w wielu miejscach symbolowi odrodzenia neostoicyzmu przypisuje stanowisko przeciwne stoickiej ortodoksji. Ceni Senekę przede wszystkim za to, że nie podporządkował się ślepo doktrynie swojej szkoły (która to ocena – niech wolno będzie dodać – jest słuszna, był bowiem Seneka stoikiem bez wątplenia nietypowym, myślącym po swojemu i nie zawsze ortodoksyjnym ze stoickiego punktu widzenia. Trzeba zresztą pamiętać, że Lipsius oceniał Senekę w sposób bardzo zbliżony)¹²⁰.

Poza tym można powiedzieć, że Burski szeroko wykorzystuje koncepcję stoicką, np. w odniesieniu do klasyfikacji, definiowania i charakteryzowania pożądań (πάθη „affecta”) w księdze IV. Kiedy jednak dochodzi się do bardziej zasadniczego punktu, jakim jest kwestia, czy można i należy się ich pozbyć (jak chcieli stoicy) czy też należy je rozsądnie łagodzić i wykorzystywać (opinia Arystotelesa),

nos diximus cum felicitatem definivimus esse *autarkeian* propter has rationes, quarum una est quia sine his vel impossibile, vel difficile honeste agere, ut Philoctetus apud Sophoclem aeger in Lemno discedit [...]”. *Op. cit.*, f. 44r i v.

¹¹⁹ „Sicut [...] artifex nihil potest egregius facere sine instrumentis, ita nec vir bonus sine amicis, opibus et aliis bonis per quae ille tamquam instrumenta multa conficit. Ita et Seneca, quamvis stoicus (*De vita beata*, cap. 22), bona haec vocat instrumenta et materiam virtutis”. *Op. cit.*, f. 44v–45r.

¹²⁰ Por. wyżej, s. 133.

stanowisko Burskiego jest wyraźne, nawet jeśli przychodzi za nie płacić przeciwstawieniem się ulubionym autorytetom. Na temat gniewu czytamy np.:

Perypatetycy mówią, że te niepokoje nie tylko są naturalne, ale także, że natura obdarzyła nas nimi dla naszego dobra... Ciceron wszakże występuje przeciwko tej opinii, przyjmując stanowisko stoickie, podobnie jak Seneka w V księdze *De ira*, rozdz. 1 i w II księdze rozdz. 1 [...] Plutarch nazywa gniew „sprzymierzeńcem cnoty”. Nie chodzi o to, że gniew czyni naprawdę silnymi, jest on jednak pomocny jako naturalne narzędzie silnych¹²¹,

pod warunkiem, jak powie na następnej stronie parafrazując Arystotelesa (117a 4), że znajduje się on pod kontrolą prawego rozumu (*recta ratio*)¹²². Po drugiej stronie sytuują się natomiast teorie stoickie i ilekroć prowadzą one do skrajnych i nierealistycznych wniosków, Burski nie zaniedbuje sposobności, aby o tym powiedzieć. Przeczytajmy np., co pisze na temat samobójstwa, które stoicy dopuszczali (w określonych warunkach), a nawet uznawali za najwznioślejszy przejaw cnoty. Wymieniwszy różne przyczyny skłaniające do samobójstwa (oraz przedstawiwszy przypadki Apicjusza, Tyzbe, Lukrecji, Katona i Brutusa), Burski podsumowuje:

Stoicy wysławiali tego rodzaju mężne czyny, nazywając je eufemistycznie „rozsądnym odejściem”. Zobacz, co mówi o tym Ciceron w I księdze *De officiis*, Seneka w *Epistula X*. Filozof natomiast wykazuje, że takie wątpliwe męstwo nie jest męstwem, a przeciwnie, jest lękiem [...] Siła to przeciwieństwo słabości. A ci, którzy zabijają się, aby przez śmierć uciec od życiowych trudności, są właśnie słabi. A zatem nie są silni (dalej cytat z *Heraklesa Eurypidesa*)¹²³.

¹²¹ „Peripatetici perturbationes istas non modo naturales esse dicunt, sed etiam utiliter a natura datas [...]. Sed haec Cicero ex sententia stoicorum exagitat, ut Seneca lib. 5 *De ira* cap. 1 et lib. 2 cap. 1[...]. Plutarchus vocat iram σύμμαχον ἀρετῆς – commilitonem virtutis. Ira igitur non facit vere fortis, sed adiuvat ut naturale instrumentum fortium”. *Op. cit.*, f. 138r.

¹²² *Op. cit.*, f. 138v.

¹²³ „Hanc speciem fortitudinis laudarunt stoici et vocabant honesto nomine εὐλογον ἐξαγωγήν – discussum e vita recta ratione susceptum. Vide Cic. lib. 1 *De officiis*, Seneca *Epistula* 10. Talem opinabilem fortitudinem non modo non esse fortitudinem, sed esse timiditatem probat Philosophus [...]. Fortitudo procul abest a mollicie. Qui sese

W tle coraz częściej pojawia się duch stoickiego mędrca, prawdziwa *summa* wszystkich skrajności i paradoksów. Powróćmy na chwilę do problemu, czy sama cnota wystarczy do szczęścia:

Jeśli bowiem zewnętrzne i cielesne dobra podporządkowane władaniu i rządowi losu, stanowią jeden z elementów najwyższego dobra, nikt w tym życiu nie może uznać się za szczęśliwego... [...]. Jeśli natomiast nie należą doń, do szczęścia wystarczy sama cnota, co jest tezą stoików. Jednak w życiu takim jak nasze, to szczęście, o którym mówią, mogli oni tylko wyobrazić sobie i zbudować w fantazji, nie mogąc wskazać przykładu, co zresztą przyznał sam Chryzyp, jak donosi Diogenes Laertios¹²⁴.

W innym miejscu, kiedy przechodzi się od analizy cnoty jako takiej do rozważania poszczególnych cnotliwych czynów, Burski podkreśla, że:

Dysputy, choćby nie wiedzieć jak przenikliwe i wyrafinowane, na temat czynów ludzkich, na temat cnot, albo trzymają się rzeczywistości ludzkiego życia i czynów konkretnych jednostek, albo są przedsięwzięciem bezużytecznym, jak najwyraźniej były dysputy stoików, którzy wnikliwie i szczegółowo rozprawiali o mędrcach, czynach, cnotach, doskonałościach, jednak ani ten mędrzec, ani oni, nie doświadczyli tego, ani też nie byli w stanie pokazać, gdzie też się ono znajduje. A zatem owe dyskusje o cnotliwym człowieku były zwodnicze i na pokaz i nie prowadziły do prawdy¹²⁵.

Stoicyzm należy tedy do podstawowej spuścizny starożytnego świata, jest on jednak bardziej do przyjęcia – z wieloma zastrzeżeniami

interimunt, ut per mortem labores effugiant, sunt molles. Igitur non sunt fortes". *Op. cit.*, f. 132r i v.

¹²⁴ „Nam si externa bona et corporis in summo bono continentur, quorum fortuna domina et arbitra est, nemo in hac vita beatus dici potest [...]. Si vero non continentur, sola virtus beatum reddet, quod stoici defenderunt. Verum hi eum in hac vita potius imaginabantur et fingebant quam aliquem ostendere potuerint, quod et ipse Chrysippus confessus est apud Laertium". *Op. cit.*, f. 49r.

¹²⁵ „Disputationes, licet accuratae et subtiles, de actionibus humanis, de virtutibus, nisi concordabunt cum vita humana et actionibus singulorum frustra suscipiuntur. Quales videntur fuisse stoicorum qui acute quidem et subtiliter de sapientibus, actibus, virtutibus, perfectionibus disseruerunt, sed talem sapientem nec ipsi habuerunt, nec usquam ostendere potuerunt, nec usquam ostendere potuerunt; ideo splendidius et ad ostentationem magis quam ad veritatem de bono vito disseruerunt". *Op. cit.*, f. 84v.

– w formie praktycznej mądrości takiego Seneki czy samego Cyncerona, a jeszcze lepiej w formie *mos*, którego świadectwo dało wiele postaci z greckiej i rzymskiej historii i literatury. Zwyczaj przenikliwego dyskusowania sprawił jednak, że stoicy utracili kontakt z rzeczywistością, ich osławiony mędrzec to jedynie twór filozoficznej wyobraźni, który nie służy ani wyjaśnieniu praw moralnych, ani prowadzeniu innych ludzi.

Brak sympatii do stoickiego „świętego” to lejtmotyw dzieła Burskiego, co dało się zauważyć już w *Elementa*. Jeśli jednak pominąć jego niewygodną postać, pozostaje cały szereg uwag terminologicznych i przedmiotowych, które Burski czytał przede wszystkim u Cyncerona, a które stanowiły nośnik najbardziej wartościowej, żywej części stoickiego nauczania w kwestii moralności i mogły i powinny być wykorzystane w nauczaniu tej dyscypliny. Kiedy tylko okoliczności na to pozwalają, Burski ze swojej strony podejmuje pewne akcenty konkordystyczne, nawiązujące do stanowiska Antiocha z Ascalony. Na temat definicji szczęścia czytamy:

Szczęście polega nie na innych dobrach, ale na cnotliwym postępowaniu. W definicji tej, jak się zdaje, różnice między stoikami i perypatetykami były jedynie językowe¹²⁶.

Nie trzeba przypominać o ciągłym posługiwaniu się cytatami z Cyncerona, wykorzystującymi liczne, wnikliwe i mądre uwagi stoików na tema pożądań, wad i cnoty. Wszystko to jednak pod warunkiem, że nie ustępuje się w odniesieniu do zasadniczych kwestii i odrzuca się doktrynalną przesadę Chryzypa i Zenona. W tym świetle, naszym zdaniem, należy patrzeć na szczególne zainteresowanie Burskiego arystotelesowską teorią *μειστότης*, której poświęca najwięcej miejsca w ogólnej analizie zasad w sięgach II i III, a następnie w księdze IV nieustannie ją wykorzystuje w celu zilustrowania poszczególnych cnót, zarówno w tabelach, jak i w samym tekście komentarza¹²⁷. Jest to zasada praktyczna, ucząca, że w racjonalnym panowaniu nad pożądaniem, w równowadze między błędnymi postawami o charakterze skrajnym, sytuuje się „forma” postępowania cnotliwego, a zarazem

¹²⁶ „Beatitudo non in aliis bonis, sed in actu virtutis consistit. In hac definitione non videtur dissensisse stoici a peripatetici nisi verbis”. *Op. cit.*, f. 52r.

¹²⁷ *Op. cit.*, f 78v i n.

zasada heurystyczna, służąca wyodrębnieniu cnót moralnych i wad oraz sklasyfikowaniu ich według określonego porządku. Znajdujemy tu zatem dwa aspekty najpełniej oddające istotę nauczania filozofii praktycznej tak jak pojmował ją Burski. Być może to właśnie tłumaczy powodzenie formuły $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$. W każdym razie, jako zalecenie moralne odrzuca ona konieczność wyzbycia się popędów, jakby były one chorobami, z których należy się wyleczyć, natomiast szanuje złożoną naturę człowieka i nie dąży do zastąpienia go abstrakcyjnym wzorcem świętości. W dużej mierze wokół tej właśnie koncepcji konstruuje Burski niedokończoną część komentarza do etycznych ksiąg Arystotelesa. Miała ona, jak się wydaje, stanowić esencję nauczania moralności, które można było w owych latach zaczerpnąć z Arystotelesa. Zastosowana „metoda” polegała na dialogu ze starożytnymi źródłami, wzbogaconym sporadycznymi odwołaniami do nowszych głosów sceny kulturowej. Rozmówcy to Seneka, Cyceon, ale także Ajaks i Katon z Utyki, poprzez których Burski przedstawia własne uwagi na temat nowych propozycji filozoficznego humanizmu. Wierny koncepcjom wypracowanym w ciągu XVI wieku przez krakowski humanizm, których owocem było założenie Akademii Zamojskiej, Burski nie posuwa się w swoim eklektyzmie do bezkrytycznego przyjmowania idei, które tradycji tej były obce¹²⁸.

7. Burski i Birkowski – między filozofią i dialektyką

Na zakończenie pozostaje nam wspomnieć o ostatnim aspekcie, tym razem związanym z nauczaniem przedmiotów retorycznych, bowiem i on także pozostawił ślad w rękopiśmienniczym dorobku Burskiego. Zagadnieniu temu badacze polskiej tradycji literackiej

¹²⁸ W świetle tych uwag warto byłoby ponownie zastanowić się nad powszechnie przyjętą oceną orientacji Burskiego, a w szczególności jego najważniejszego dzieła, *Dialectica Ciceronis*. Kluczem do oceny eklektyzmu naszego autora powinna być właśnie formuła Antiocha, pojawiająca się niezliczoną ilość razy w rozmowach stoika, akademika i perypatetyka. Dotychczas badacze nie przykładali większej wagi do „dramaturgicznej” struktury tekstu, koncentrując się przede wszystkim na stwierdzeniu zgodności między różnymi stanowiskami. Należałoby jednak ponownie przeczytać i rozważyć fragmenty – a nie jest ich mało – w których perypatetykowi oświadczającemu, że starożytne szkoły „non rebus, sed verbis differre”, stoik odpowiada: „Imo et rebus”. Por. np. s. 172.

i retorycznej poświęcili, prawdę powiedziawszy, krótkie i sporadyczne uwagi, podkreślając wszakże niejednokrotnie konieczność systematycznego opracowania tej kwestii.

B. Otwinowska sytuuje Burskiego w obrębie historii szesnasto- i siedemnastowiecznego cyceronianizmu, a dokładniej w chwili, gdy coraz mocniejszą pozycję zdobywać zaczął nowy retoryczno-stylistyczno-literacki paradygmat zainspirowany neostoicyzmem i zapowiadający epokę baroku. Wzmianki o Burskim są nieliczne, a na temat jego domniemanej orientacji filostoickiej – którą zakłada Otwinowska – już się wypowiedzieliśmy¹²⁹. J. Lichański z kolei widzi w Burskim przede wszystkim jednego z odkrywców retoryki bizantyjskiej (Hermogenes, Aftoniusz)¹³⁰, podkreślając jednak kompilatorski charakter jego pracy. Natomiast w poprzednim tomie poświęconym retoryce od średniowiecza do baroku, ten sam autor stawia twórczość Burskiego w obrębie wybuchłych po Górskim dyskusji z jednej strony na temat roli dialektyki i jej stosunku do retoryki, a z drugiej na temat relacji między „*inventio*” (konstrukcja tematu, *res*) i *elocutio* (jego formalne i stylistyczne opracowanie, *verba*). Z nieco, prawdę mówiąc, pośpiesznych i ogólnikowych uwag Lichańskiego wydaje się wynikać, że Burski należał do zwolenników Górskiego, podkreślających konieczność równowagi *res-verba* i opowiadających się za wzajemnym uzupełnianiem się dialektyki, pojmowanej przede wszystkim jako topika, teorii *inventio* oraz retoryki, rozumianej przede wszystkim jako ozdoba dyskursu, *elocutio*. U Burskiego równowaga ta wciąż jeszcze się utrzymuje, choć widać już elementy typowe dla post-Ramusowej *via moderna*, która w praktyce sprowadzała retorykę do roli techniki opracowania tekstu, uniezależniając ją od dialektyki i zbliżając do poetyki¹³¹.

¹²⁹ Por. wyżej, s. 98 i n. Por. B. OTWINOWSKA, *Modele i style prozy w dyskusjach na przełomie XVI i XVII wieku (wokół toruńskiej rozprawy Fabriciusa z 1619)*, Wrocław 1967, zwłaszcza s. 144 i n.; EAD., *Cyconianizm polski, w: Literatura staropolska i jej związki europejskie*, Wrocław 1973, s. 99–130.

¹³⁰ Por. J. LICHAŃSKI, *Recepcja retorów greckich w Polsce w XVI i XVII wieku w nauczaniu szkolnym, w: Retoryka antyczna i jej dziedzictwo*, Warszawa 1996. Materiały z sympozjum, które odbyło się w Lublinie w dniach 24–26 września 1993, s. 115–126. Na temat filozoficznego (platońskiego) odcienia, który od czasów Sturm nosiła propozycja powrotu do *De ideis* Hermogenesa, zob. artykuł H. CICHOCKIEJ, *Recepcja traktatu Hermogenesa „De ideis” w Renesansie (zagadnienia wybrane)*, „Eos”, 78 1990, s. 225–236, zwłaszcza s. 234.

¹³¹ *Retoryka od średniowiecza do baroku. Teoria i praktyka*, Warszawa 1992, s. 190.

Nie posuwając się do ocen wymagających specjalistycznego przygotowania, ograniczymy się zatem w tym miejscu do kilku uwag. Wkład Burskiego w opracowanie programu nauczania retoryki w Akademii Zamojskiej stanowił ważną część jego działalności, prawdopodobnie ważniejszą od działalności w dziedzinie filozofii i przynajmniej równie ważną jak pisanie podręcznika do nauki dialektyki. Jednak w pracy nad podręcznikami retoryki Burski wołał tworzyć teksty krótkie, poręczne i syntetyczne. Jeśli pominąć wstęp do *Περὶ ἰδέων* Hermogenesa z Tarsu i komentarz do *Progymnasmata* Aftoniusza (pierwszy to wprowadzenie, a drugi „przewodnik po lekturze”)¹³², najbardziej dopracowanym dziełem pozostaje traktat na temat *elocutio*¹³³, w którym Burski postępuje podobnie jak w *Dialectica Ciceronis*, tj. proponuje całościową teorię, tym razem retoryczną, ilustrując ją cytatami z pisarzy klasycznych, a szczególnie z Cycerona. W świetle naszych założeń warto zwrócić uwagę na wyjątkową rolę, jaka przypisana zostaje *elocutio* w obrębie pięciu tradycyjnych części retoryki. Zgodnie z typową renesansową tendencją, na którą wskazuje Lichański¹³⁴, przyćmiewa ona pozostałe cztery działy. Przyjmując tedy jako kryteria dwumiany retoryka-dialektyka, *inventio-elocutio*, możemy powiedzieć, że u Burskiego dochodzi do polaryzacji nauczania sztuki myślenia i sztuki słowa na retorykę, pojmowaną przede wszystkim jako technika zdobnicza, i dialektykę, która winna tej ostatniej przygotować sieć tematów sprawdzonych z punktu widzenia formalnej wartości i spójności. Na początku *De elocutione* czytamy:

Mowa filozofów jest nazywana raczej dyskursem niż mową. Chociaż wszelka wypowiedź jest mową, tylko wypowiedź mówcy określana jest słusznie tym mianem. Wypowiedź ozdobna różni się od czystej wypowiedzi, ponieważ ta ostatnia jako taka jest pozbawiona figur (ἀσχηματισμός); wypowiedź ozdobna zaś posiada

Zob. jednak także cały rozdział VII tomu. Na ten temat por. przede wszystkim E. ULČINAITE, *Teoria retoryczna w Polsce i na Litwie w XVII wieku. Próba rekonstrukcji schematu retorycznego*, Wrocław 1984, zwłaszcza s. 76 i n. Na temat retoryki Ramusowej zob. W.G. ONG, *Ramus, op. cit.*, s. 279–291.

¹³² Na temat Hermogenesa i Aftoniusza w Renesansie por. E. ULČINAITE, *Teoria retoryczna, op. cit.* odpowiednio s. 45 i 157 i n.

¹³³ *De elocutione et ornamentis illius. ΠΕΡΙ ΛΕΞΕΩΣ ΚΟΣΜΩΝ*, BOZ 141, numeracja własna, s. 2–135. Do tego tekstu Burski odwołuje się we wspomnianym wcześniej liście do Jana Zamoyskiego (zob. przyp. 127).

¹³⁴ W.G. ONG, *Retoryka, op. cit.*, s. 128 i *passim*.

figury i ozdoby (σχηματισμένη). W stosunku do czystej wypowiedzi wypowiedź ozdobna posiada zatem dodatkowo ozdoby¹³⁵.

Poziom *locutio* to „zerowy poziom” formalnego opracowania, poziom nagiego dyskursu referencjalnego, który następnie zostaje ubrany w ozdoby dostarczone przez *elocutio*. Jako przykład tego podstawowego poziomu Burski wielokrotnie podaje właśnie dyskurs filozoficzny, w gruncie rzeczy to, czego student Akademii uczył się na początku poprzez studiowanie arystotelesowskich *Analitik* i dialektyki stoickiej. Opanowawszy umiejętność budowania skutecznej argumentacji, opartej na kategoriycznych albo hipotetycznych modelach inferencji, można było przejść do teorii „*schemata-figurae*”, która uczy „nadawać kształt pojęciom i myśli za pośrednictwem momentu uczuciowego” i stanowi ów *surplus*, jakim dysponuje mówca w stosunku do czystego dialektyka, a wynikający z odmiennego celu wypowiedzi:

Sąd, jak już powiedziano, jest dyskursem złożonym z rzeczownika i czasownika, który oznacza i wyraża pojęcie i myśl. Jednak te pojęcia i myśli można oznaczać i wyrażać na dwa sposoby: jeden prosty, nagi, płaski, jak wówczas, gdy mówię „człowiek jest wyposażony w rozum”, drugi zaś jest ubogacony ruchem, uczuciem i pewnym aparatem, jak wtedy, kiedy chcąc wyrazić to samo powiadam: „i cóż? czyżby człowiek nie był wyposażony w rozum?”. Pierwszy sposób wyrażania jest typowy dla dialektyków lub filozofów i nosi miano dyskursu. Drugi przysługuje mówcom i nazywa się emfazą. Figura sądu nie jest zatem niczym innym niż przetworzeniem pojęcia i myśli za pośrednictwem uczucia i poruszenia [wyróż. *D.F.*]. Za jej pomocą ukazujemy przede wszystkim nasz stan ducha, jakby to było jego poruszenie, a następnie podobny stan wzbudzony zostaje w duszy słuchacza¹³⁶.

¹³⁵ *De elocutione, op. cit.*, s. 1 i 2. „Oratio philosophorum sermo potius quam oratio dicitur. Quamquam enim omnis locutio oratio est, tamen unius oratoris locutio hoc proprio signata nominis est [...]. Elocutio [...] differt a locutione eo quod locutio est, ut locutio *aschematismos* – sine figuris; elocutio est omnis *schematismene*, figurata et ornata. Habet elocutio ultra locutionem additum ornamentum”.

¹³⁶ „Sententia est, ut ante diximus, oratio ex nomine et verbo conflata, sensus animi et cogitationem significans et proferens. Verum sensa animi et cogitationes duobus modis possunt significari et proferri, uno modo simpliciter, nude, quiete, ut cum ita loquor: homo est compos rationis. Alio modo cum motu, affectu et apparatu quodam, ut cum idem sic profero: quid enim (rkps.: quidem)? num homo compos rationis non est? Prius

Nie jest to zresztą nic nowego, wzięwszy pod uwagę, że rozróżnienie między nagim dyskursem dialektyka i jego retorycznym odzieniem jest rozróżnieniem tradycyjnym i znajdujemy je choćby u Melanchtona¹³⁷, czy też u bliższego Burskiemu – Górskiego, w jego *Dialektyce*¹³⁸. Ograniczymy się zatem do jednej tylko uwagi na marginesie: w innych kontekstach – jak sugeruje Lichański – sprowadzenie retoryki do *elocutio* oznaczało faktycznie także podporządkowanie samej retoryki dialektyce. Jej tylko bowiem przypada „wymyślanie” tematu i jego logiczna weryfikacja, dla retoryki natomiast pozostaje zewnętrzna obróbka, literackie upiększenie. Ten rozłam prowadził m.in. do rozumienia dialektyki jako sztuki czystego myślenia, niezależnego wobec wypowiedzanego słowa. W gruncie rzeczy oznaczało to koniec tego, co przynajmniej od czasów Valli, stanowiło humanistyczny projekt, a zarazem samo zjawisko określone mianem „upadku dialogu”: „Słowo (wypowiedziane) nie jest już narzędziem, w którym żyją ludzki umysł i wrażliwość. Odbiera się je przede wszystkim jako rodzaj narośli myśli, którą z kolei wyobraża się jako funkcję służącą rozmieszczaniu niemych pojęć czy też „idei” na obszarze cichej przestrzeni umysłu. Tutaj doskonałą retoryką byłaby rezygnacja z wszelkiej retoryki. Myśl staje się przedsięwzięciem osobistym, a może nawet społecznym”¹³⁹. Nie wydaje się jednak, by Burski przyjmował taką właśnie perspektywę, mimo pewnych sygnałów, które zdają się na to wskazywać. Burski pozostaje bowiem związany z humanistyczną koncepcją retoryki będąc mocno przekonany, że odgrywa ona przede wszystkim rolę „obywatelską”. Nie należy sądzić, że dla Burskiego *elocutio* oznacza jedynie czyste literackie upiększenie, subiektywne i w gruncie rzeczy pozbawione głębszego znaczenia, ponieważ to właśnie za pośrednictwem sztuki zdobniczej słowo uzyskuje – by tak

modus loquendi est dialecticarum seu philosophorum et vocatur sermo. Posterior est oratorum et vocatur contentio. Figura igitur sententiae nihila aliud est quam *sensus et cogitationis per affectum aliquem ac motum efformatio*, qua primum animi nostri habitus et quasi gestus significatur, deinde similis in animo auditoris excitatur”. *Op. cit.*, s. 69.

¹³⁷ Por. *Elementa rhetorica*, lib. I, w: *Opera*, Halle 1834–1860, przedruk anastatyczny Frankfurt am M. 1963, t. XIII, kol. 420: „Hoc discrimen... ostendit quid rhetorica maxime proprium habeat, videlicet elocutionem”.

¹³⁸ „Hoc... uno artifex disserendi ab oratore distat: quod hic ultra ripas exuberet, ille intra alvum se contineat, ornatumque verborum ac copia remota, rem nudam oculis hominum spectandum subiiciat”. *Op. cit.*, s. 10.

¹³⁹ W.G. ONG, *Ramus*, *op. cit.*, s. 291.

rzec – pełnię swojej istoty, staje się żywym słowem realizowanym i przekazywanym audytorium, które należy przekonać i ukierunkować. Dlatego Burski ma pełne prawo powiedzieć, że – tylko jemu (mówcy) przysługuje największa sztuka mówienia, czyli siła wyrazu”¹⁴⁰. Z powodu tego prymatu wymiaru obywatelskiego w stosunku do czysto umysłowego jego horyzont pozostaje, jak się zdaje, horyzontem humanistycznym, ściślej – horyzontem polskiego humanizmu. Bardziej kompetentną ocenę historyczną pozostawmy jednak specjalistom.

Jeśli z jednej strony „trywialnego” programu Akademii znajdujemy retorykę, po drugiej stoi oczywiście dialektyka. Na temat jej praktycznego znaczenia w opozycji wobec pewnych „teologicznych” i hiperplatonizujących pretensji, Burski wypowiada się we wstępie do dzieła, przy okazji omówionej już krytyki koncepcji Ficina¹⁴¹. Nie zajmiemy się tutaj także lekturą *Dialectica Ciceronis*, inni bowiem uczynili to już przed nami. Wypada być może dodać jedynie kilka słów na temat usytuowania nauczania dialektyki w ramach programu Akademii. Trzeba, jak się wydaje, zwrócić uwagę na to, że jest to jeden z niewielu przypadków, być może jedyny, kiedy w Zamościu posługiwano się tekstem oryginalnym: mamy bowiem teksty Platona i Arystotelesa do filozofii, Charpentiera do filozofii natury, *corpus hermogenianum* do retoryki, a dalej Cycerona i Galena, natomiast w przypadku dialektyki, odgrywającej zresztą kluczową rolę w humanistycznej i renesansowej formacji intelektualnej, opracowano specjalny podręcznik. Nie przypadkiem w tej samej dziedzinie nie brak było w owych czasach prac na wysokim poziomie ani dobrych podręczników szkolnych. Od Agrykoli do Sturma, Melanchtona i Ramusa, obszar ten wydaje się jednym z najpłodniejszych w kulturze renesansowej. Jednak dla absolwenta Uniwersytetu Jagiellońskiego, jakim był Burski, punktem odniesienia musiało być przede wszystkim dziesięć ksiąg *Dialektyki* Jakuba Górskiego, podręcznik wykorzystywany na tej właśnie uczelni w drugiej połowie XVI wieku. W istocie jest wielce prawdopodobne, że Burski odwołuje się właśnie do niego, kiedy na początku czwartej księgi *Dialectica Ciceronis* Akademik ukazuje różnicę między układem tematycznym w dialektyce stoickiej a układem

¹⁴⁰ „Dicendi ... idest eloquendi maxima vis soli huic [mówcy] conceditur”. *De elocutione*, op. cit., s. 1.

¹⁴¹ *Dialectica Ciceronis*, op. cit., s. 34. Por. M. SZYMAŃSKI, op. cit., s. 83.

przyjętym w szkołach i ogólnie zwanym „arystotelesowskim”. Zwykle – powiada Akademik – zaczyna się od „pięciu postaci orzeczników” („quinque voces, praedicabilia”), a następnie przechodzi się do „kategorii” i dalej do „interpretacji” (teoria osądu), którego to porządku w istocie przestrzega Górski w swojej *Dialektyce*. Natomiast stoicy i perypatetycy proponują inny układ, równie „naturalny”: wyróżniają oni przede wszystkim dyskurs „wewnętrzny” (*ratio*), który od zmysłów rozwija się do mądrości, oraz dyskurs „wypowiadany” (*oratio*), który od indywidualnych epitetów („voces”) przechodzi do wymiaru dyskursu pojęciowego, wykorzystującego rodzaje i gatunki¹⁴². W ten sposób Burski dowodzi, że świadom jest zasadniczych różnic między drogami stoicką i tradycyjną (arystotelesowską?), a zarazem innej konstrukcji swojego podręcznika w stosunku do dzieła Górskiego. Jeśli jednak z obszaru dyskusji na temat ogólnych założeń przejdziemy do innych aspektów, ściślej związanych z nauczaniem, zauważymy, że różnicę między swoim podręcznikiem, a podręcznikiem swojego poprzednika, Burski postrzegać musiał przede wszystkim w jednym: dialektyka – *ars disserendi* w formie, którą przyjmuje w *Dialectica Ciceronis* to przede wszystkim teoria sądenia (*iudicium*), jak się wówczas mawiało. Sam Burski jest tego całkowicie świadom i zależy mu na tym, aby to podkreślić: przytacza na przykład znaną opinię Cycerona, wedle której stoicy całkowicie zaniedbali technikę wyszukiwania tematów – „inwencję” – i skupili się na technice ich wykorzystania w argumentacji¹⁴³. Jednym słowem, z dwóch tradycyjnych działów dialektyki: topiki

¹⁴² „Ac quod video his accidere, qui in domestica aliqua schola a teneris annis eruditus et assueti, nullam reperiri posse putari aliam, hoc mihi quoque accidit. Nam cum familiaris semper fuit aut vulgaris aliqua, aut Aristotelea logica, in qua, ut nostis, primum praecipitur de quique vocibus, seu, ut vulgo loquitur, de Praedicabilibus, tum ab his gradus sit ad Categorias seu Praedicamenta et interpretationem, mirabar quo evaderet illud novum artificium incipiendi a sensu et perveniendi ad sapientiam et rursus quasi novo exordio sumpto a voce ad genera et species. Sed mediusfidius videntur mihi quoque stoici ... non abhorrentem a natura ingressi viam! Illa enim prior, ut cogito, progressio videtur universae disciplinae nostrae a primis natalibus usque ad extremam maturitatem constitutio, quam diximus a Platone et stoicis sermonem intimum appellari cuiusque initium est sensus, apex sapientiae. Haec vero posterior orationis nostrae a primis quoque fundamentis usque ad supremum fastigium quasi aedificatio [...]. In quibus duabus rebus, ratione – inquam – et oratione universam dialecticam esse sitam dixit Cicero”. *Dialectica Ciceronis*, op. cit., s. 170 i 171.

¹⁴³ *De finibus* IV, 4, 9–10. *Dialectica Ciceronis*, op. cit., s. 53.

i teorii rozumowania, *ars inveniendi* i *ars iudici*, stoicy, a za ich przykładem Burski, zajmują się jedynie drugim. Ma to szczególne znaczenie wówczas, gdy porówna się Burskiego z Górskim: w dialektyce tego ostatniego lwia część zajmuje bowiem topika, a piąta księga, traktująca o znajdowaniu tematów, jest przerośnięta i obejmuje niemal połowę całego dzieła (mimo że także krakowski uczony przyjmuje definicje stoicko-cycerońskie, zgodnie z którymi cała dialektyka jest ową sztuką „która otwiera drogi sądzenia”)¹⁴⁴. Czy zatem należy sądzić, że program studiów Akademii Zamojskiej ustępuje w czymś innym, pełniejszym *curricula*, zawierającym pełny wykład tego działu dialektyki? Trudno stwierdzić. Być może odpowiedzi można by szukać w wewnętrznym i zewnętrznym kontekście Akademii w okresie studiów Tomasza Zamoyskiego. Wziąwszy pod uwagę dydaktyczną wrażliwość Burskiego, mało prawdopodobne wydaje się, by nie zdawał sobie sprawy z braku tak istotnego aspektu dialektycznego treningu. Jeszcze mniej prawdopodobnym czyni to praktyczna, a nie filozoficzno-teologiczna orientacja tej dyscypliny w jego interpretacji. Jak zatem mieli studenci nauczyć się „wymyślać-*invenire*” argumenty do dyskusji czy mowy? Sądzimy, że można zaryzykować wspomnianą już wcześniej hipotezę, że wobec braku systematycznej topiki, Tomasza Zamoyskiego i jego kolegów uczono swego rodzaju topiki konkretnej, czy też lepiej, pokazywano im jak czytać niektóre klasyczne teksty i w oparciu o nie zdobywać potrzebne schematy i argumenty, a także powszechnie stosowane strategie rozumowania i argumentowania. Mamy tutaj oczywiście na myśli specyficzną strukturę komentarza Burskiego do *Etyki Nikomachejskiej*, ale także strukturę innego komentarza z korpusu rękopisów przepisanych przez Tomasza: komentarz Birkowskiego do platońskiego *Timajosa*, gdzie być może sytuacja ta jest jeszcze wyraźniejsza. Jak już wspomnieliśmy komentarze te jako jedyne nie ograniczają się do parafrazowania tekstu wyjściowego. Pierwszy z nich, jak pokazaliśmy, traktuje podstawę jako *sylva rerum* co krok podsuwający temat do rozwinięcia czy też cytat do zapamiętania. Co się tyczy drugiego dzieła, otwórzmy w tym miejscu nawias i spróbujmy przyjrzeć się mu z punktu widzenia powyższej hipotezy.

Ten liczący 230 stron komentarz został odczytany Tomaszowi Zamoyskiemu między rokiem 1610 a 1611, tj. mniej więcej w tym

¹⁴⁴ „Quae iudicandi vias aperit” *Dialectica Ciceronis, op. cit.*, s. 36–37.

samym okresie, kiedy powstał komentarz do *Etyki Nikomachejskiej*. Najprawdopodobniej Birkowski ustępował swojemu koledze kulturą literacką, nie żywił też równie gorącego uczucia do Cyncerona, choć aby lepiej pojąć kosmologię *Timajosa* studiował wielu autorów platońskich, neoplatońskich i platonizujących. Jego komentarz różni się zatem z pewnego punktu widzenia od komentarza Burskiego, który niemal przy każdym zdaniu Arystotelesa podawał pewną ilość materiału ilustracyjnego. Birkowski woli wyróżnić pewne wiodące problemy i wokół nich zgromadzić cytaty z *auctoritates* i argumenty. Nie do końca słuszne jest nazywanie takich fragmentów „questiones”, nie mają bowiem ich kanonicznej formy (*quaeritur an...; videtur quod sic... etc.*). Zręczniej byłoby je nazwać „dygresjami”, bowiem przerywają ciągłość wywodu i proponują głębszą analizę jakiegoś zagadnienia. Tematy to klasyczne problemy kosmogonii i filozofii platońskiej, początek wszechświata od jego *opifex*, idee, matematyczno-muzyczna struktura *anima mundi*, metempsychoza i natura ludzkiej duszy, demony itd. Jednak jakie problemy filozoficzne należałoby wyróżnić i rozwinąć, a przede wszystkim w jakiś sposób wokół każdego z nich zorganizować dyskusję i argumentację? Pierwszy i najbardziej naturalny wątek to schemat kategoriałny (*praedicamenta*). Weźmy na przykład temat idei:

Przede wszystkim trzeba ustalić, czy istniają, następnie określić ich istotę i jakość, dlaczego i gdzie są usytuowane. Po drugie, czego idee istnieją, a czego nie? I wreszcie: w czym odnoszą się do tej samej idei, w jaki sposób w niej uczestniczą?¹⁴⁵

tj. *existentia, essentia, qualitas, ubi, relatio*. Podobną drogę poszukiwania proponuje się w odniesieniu do kwestii demonów

[...] zastanawiamy się, czy istnieją, a następnie, jaka jest ich natura. W tej drugiej kwestii zawarte są także inne: czy są one cielesne? nieśmiertelne? A wreszcie, jaka jest ich władza wobec człowieka?¹⁴⁶

¹⁴⁵ „Dicendum primum an sint, deinde quae et quales, propter quid et ubi sint positae. Secundo loco, quorum illae sint et quorum non sint. Postremo, in rebus quae ad eandem ideam referuntur quis participandi modus”. In *Platonis Timaeum... commentarius*, BOZ 1523, s. 35.

¹⁴⁶ „[...] quaeramus an sint, deinde quales sint in eaque posteriore quaestione haec comprehendenda: an corporei, an immortales. Quam tandem potestatem in hominem habeant”. *Op. cit.*, s. 122.

tj. *existentia, essentia, actio*, z interesującym – zresztą typowym – rozgałęzieniem diairetycznym drugiego pytania.

W innym miejscu przed pytaniem, czy świat jest jednością, przedstawiony jest „podział” („*divisio*”) wyczerpujący przypadki, które mogłyby zaistnieć: „Czy jest jeden, więcej niż jeden, czy jest ich nieskończenie wiele?”¹⁴⁷ Rozmaite odpowiedzi, których filozofowie udzielili na to pytanie, z łatwością dają się umieścić w tym czy innym miejscu, jednak przedstawivszy je można przejść do dyskusji na temat ich logiki i prawdziwości, by w ten sposób wyróżnić rozwiązanie najbardziej prawdopodobne.

Mniej systematyczny, ale niemniej płodny jest wątek zasady „analogii”, pozwalającej opisać wszechświat w oparciu o podobieństwa (czy też różnice) między dziełem boskiego demiurga a dziełem człowieka¹⁴⁸. Można by mnożyć przykłady ukazujące, jak Birkowski poprzedza wszelką głębszą analizę zagadnienia sygnałami wskazującymi drogę, którą zamierza przebyć w konstrukcji glos.

Poza tym omawiany komentarz jest także i przede wszystkim wspaniałym katalogiem strategii argumentacyjnych, logicznych i retorycznych szablonów, przynajmniej jeśli chodzi o te najczęściej stosowane w ćwiczeniach szkolnych. Nie chcielibyśmy nie docenić filozoficznych ambicji tego komentarza, wydaje się nam jednak, że ten ostatni aspekt jest w nim dominujący.

Aby lepiej zilustrować tę tezę, posłużymy się kilkoma przykładami. W pewnym momencie pojawia się pytanie, czy zdaniem Platona świat został stworzony¹⁴⁹. Odnosi się ono do fragmentu *Timajosa*, w którym powiedziane jest dosłownie, że jest on „zrodzony” (28b). Birkowski pragnie oczywiście dać odpowiedź na tę delikatną kwestię, tym bardziej że gra toczy się tutaj o całościową interpretację filozofii platońskiej oraz w ogóle filozofii pogańskiej w kontekście odwiecznej mądrości. Problem wynika przede wszystkim z tego, że Platon wielokrotnie stwierdził, że świat jest wieczny. Co robi Birkowski? Przede wszystkim, w kwestii filozoficznej opowiada się za stanowiskiem umiarkowanym – spójnym, można powiedzieć, ze stanowiskiem Burskiego w stosunku

¹⁴⁷ An unus sit, an plures, an innumerabiles”. *Op. cit.*, s. 49.

¹⁴⁸ *Op. cit.*, s. 24–26.

¹⁴⁹ *Op. cit.*, s. 26–30.

do Patriziego¹⁵⁰ – twierdząc, że Platon intuicyjnie podążał w dobrym kierunku, jednak jego horyzont pozostaje horyzontem kultury pogańskiej, o czym świadczy choćby fakt, że nie podaje on w wątpliwość politeizmu. Sercem dygresji wydaje się jednak wyrozumiałość, z jaką filozof chrześcijański powinien traktować Platona, ponieważ ten ostatni „w tajemnicach tak głębokiej prawdy ... nie dostrzegł samego światła, a jedynie pewne jej iskry wyłaniające się z ciemności”¹⁵¹. Liczy się zatem nie tyle możliwość „umojżeszowienia” Platona, tj. określenia, czy zgadza się on, czy nie z *Księgą Rodzaju*, który to problem pozostaje w gruncie rzeczy na drugim planie i wydaje się rozwiązany już na wstępie na sposób najbardziej ortodoksyjny, tzn. przez stwierdzenie, że naturalne światło nie wystarcza. W głosie tej ważniejsza jest zachęta do rozumowania „pro Platone” w ramach swego rodzaju obrony z urzędu, w której usiłuje się wykorzystać pryncypia filozoficzne *Timajosa*, aby pozbyć się sprzeczności, do której zdają się prowadzić pewne sformułowania. A zatem raczej dialektyczne ćwiczenie, a nie filozoficzny wysiłek poszukiwania prawdy. Co do niej bowiem nie ma wątpliwości i podpowiada ją zdrowy rozsądek. Jest to prawda, którą znajduje się zazwyczaj we własnym środowisku kulturowym i społecznym, dzięki tradycji i tradycyjnemu nauczaniu.

Aby wskazać przykład paralelny powróćmy na chwilę do rozdziału poświęconego demonom (lepiej nazywać je wprost aniołami lub diabłami)¹⁵². Punktem wyjścia i prawdziwym tematem dygresji jest powszechna zgoda filozofów i teologów co do ich istnienia. Także i tutaj teza jest banalnie ortodoksyjna, jednak liczy się przede wszystkim wykazanie, w jaki sposób wykorzystuje się taki argument jak *consensus omnium*. Że Birkowskiego nie interesuje w gruncie rzeczy poważne rozpatrzenie samej kwestii, zaś całościowy zamysł jest – by tak rzec – instrumentalny, dowodzi fakt, że do jednogłośnego chóru zostają wpisani nawet Cardano i Pomponazzi. Ten ostatni z pewnością przewróciłby się w grobie na wieść o tym, że jego *De incantationibus* ktoś przypisuje coś dokładnie przeciwnego niż jest tam napisane: że aniołów i demonów nie ma, ponieważ są bezużyteczne do rozumienia

¹⁵⁰ Por. wyżej, s. 51 i przypis 69.

¹⁵¹ „In tantae veritatis mysteriis ... non lucem quidem ipsam, sed scintillas tantum quasdam in mediis tenebris viderit”. *Commentarius, op. cit.*, s. 26.

¹⁵² *Op. cit.*, s. 121–134.

zjawisk naturalnych. Birkowski daje sobie z tym radę, oświadczając, że w pewnym sensie prawdą jest, że diabłów nie ma, tzn. już nie ma, ponieważ Jezus je wygnał. Pomponazzi wyraża tedy pogląd, który może być w jakiś sposób przyjęty i w gruncie rzeczy zgadza się ze świętymi i chrześcijańskimi teologami¹⁵³. Czy można poważnie traktować tego rodzaju argument? Jedyne wytłumaczenie stanowić może fakt, że Birkowski chciał pokazać, jak skorzystać także (a może przede wszystkim) z opinii pozornie najmniej przychylnych własnej tezie, odwracając je lub ukazując tę część prawdy, którą i one zawierają; sugestia w strategii argumentacyjnej z pewnością niebanalna.

Wreszcie być może najbardziej charakterystyczny w tym tekście przykład czegoś wydatnie przypominającego dialektyczną „symulację”, dyskusja o początku, naturze i przeznaczeniu duszy. Na zakończenie długiej dygresji¹⁵⁴ staje się jasne, że szkoły filozoficzne zaplątały się w dylemat, którego rezultatem jest aporia. Przejdźmy do sedna: albo przyjmie się, że dusza jest formą organicznego ciała jednostki, wówczas jednak nie wiadomo jak mogłaby ocalać przed rozkładem obejmującym jej materialną podstawę; albo jeśli chce się, żeby dusza była nieśmiertelna, trzeba przyznać, że w całości lub przynajmniej w części jest ona czymś na kształt *superinfusum*, wtedy jednak trudno uznać ją za prawdziwą formę człowieka. Birkowskiego interesuje jednak nie tyle filozoficzna decyzja w odniesieniu do *vexata questio*, ile przedstawienie możliwych dróg obrony jednej lub drugiej tezy (argumenty i/lub cytaty z niezliczonych źródeł) w tak trudnej materii, w której oczywiste są ograniczenia dyskursu filozoficznego w obliczu zadania uchwycenia prawdy jako takiej (która, powtarzamy, nie jest przedmiotem dyskusji ani dociekania). Dialektyczna esencja tego rozdziału jest wyraźna tam, gdzie czytamy np.: „*melius hic dubitare quam pro certo aliquid affirmare*”¹⁵⁵, czy też w konkluzji, która przestrzega, że trzeba się tutaj zadowolić powiedzeniem, co jest „*probabilius*”¹⁵⁶.

Na zakończenie tego *excursus* mamy, jak sądzimy, prawo potwierdzić wyjściową hipotezę: praktyka komentarza ciągłego, w formie, jaką przyjmuje on w dwóch najbardziej znaczących przypadkach z pierw-

¹⁵³ *Op. cit.*, s. 125–126.

¹⁵⁴ *Op. cit.*, s. 194–205.

¹⁵⁵ *Op. cit.*, s. 200.

¹⁵⁶ *Op. cit.*, s. 203.

szego okresu działalności Akademii Zamojskiej, wynikała z pewnych szczególnych okoliczności. Chodziło zatem nie tyle (i nie tylko) o przedstawienie określonej filozofii natury czy też etyki filozoficznej, ale także (lub przede wszystkim) dostarczenie materiału do ćwiczeń w zakresie pewnych umiejętności uznawanych wówczas za najistotniejsze w procesie wychowania. W szczególności, wobec braku systematycznego wykładu „topiki”, wykluczonej z programu dialektyki i retoryki z powodów, o których była już mowa, komentator miał za zadanie zapełnić powstałą lukę, opatrując glosami niektóre teksty klasyczne, by w ten sposób przekazać uczniowi elementy teorii inwencji oraz jej praktyczne zastosowanie. Oczywiście jest jednak – aby powrócić do *Dialectica Ciceronis*, że takim podręcznikiem można się było posługiwać tylko pod warunkiem, że znalazł się ktoś zdolny uzupełnić to, czego w nim brakowało i skłonny do dość nietypowej pracy w oparciu o teksty klasyczne, innymi słowy: pod warunkiem, że wśród pedagogów Akademii był ktoś taki jak Burski czy Birkowski. W przeciwnym wypadku lepiej było przejść utartym szlakiem i zawierzyć tekstom bardziej tradycyjnym, a przede wszystkim pełniejszym od *Dialectica Ciceronis*. Jeśli tak spojrzymy na tę kwestię, los tego dzieła Burskiego jako tekstu szkolnego wydaje się od samego początku naznaczony przegraną i nie dziwi, że przetrwał zaledwie tyle, ile trwała edukacja Tomasza Zamoyskiego.

Indeks osób

- Abdon 56
Abraham patriarcha 45–46, 48, 51
Abrek 7
Adam *bibl.* 39, 45, 47–51, 55–56, 61, 72, 90, 133
Aftoniusz, 18, 44, 57, 144–145
Aecjusz 28
Agrykola R. 148
Ajaks 143
Albinos 114
Alkinos 32
Arkelausz z Ateny 58
Albert Wielki 60, 62
Aleksander Wielki 52
Aleksander z Afrodyzji 58, 109
Aleksander z Hales 60
Alembek W. 7, 95
Alkmeon 57
Algazali 60
Alsted J.H. 101
Amafiniusz 66
Ambroży, św. 45–47
Ammonios 29–30, 58
Anacharsis 55
Anaksagoras 57–58
Anaksymander 57
Antiochos z Askalonu 68, 114, 142–143
Antystenes 58
Apicjusz 140
Apulejusz 32
Archedemos 42
Arkesilaos z Pitane 58, 68–69, 72
Archytas z Tarentu 57
Arnim H. von 28
Arystoteles 20–21, 23–24, 29, 31, 35–37, 38–41, 44, 52, 54–55, 58, 64–66, 73, 78, 98, 99, 101–120, 123–125, 133–134, 138–140, 148, 151
Arystyp 58
Aspazjusz 109
Atlas 55
Augustyn, św. 32, 34, 36, 38, 45–46, 50, 54, 64
Awerroes 60
Awicenna 60

- Backvis C. 13, 25, 129–130
 Bacon F. 10, 76
 Baldini A. E. 104–105
 Berti E. 86, 111
 Bieńkowski T. 9, 15, 62, 87
 Birkowski S. 7, 24, 41, 78–79,
 81–82, 96, 114–116, 130–131,
 143, 150–155
 Bodin J. 93
 Boecjusz 60
 Brucker J. 10–11
 Bruno G. 50
 Brutus 140
 Burydan J. 32

 Cardano G. 153
 Casaubon I. 54
 Charpentier J. 148
 Charron P. 74–75
 Chrystus 53
 Chryzyp 26, 41, 58, 75, 129,
 134–135, 141–142
 Cichocka H. 144
 Clichtove J. 95
 Crassus 42
 Crell J. 118
 Cynceron, 18–19, 25, 27, 30–35,
 39, 41, 44, 58–70, 72–73,
 80–82, 100–102, 114, 117–122,
 126, 129, 131, 134–138, 140,
 142, 145–148, 151
 Cyryl z Aleksandrii 55
 Cyrus Wielki 56
 Czerkawski J. 21, 28, 39, 56,
 62–63, 88, 95, 101

 D'Addio M. 126
 Daedalus 118

 Dal Pra M. 75
 Darowski R. 95
 Dąbbska, 7, 9, 11–13, 15, 17,
 33, 38, 41, 44, 75–77, 85,
 103, 130
 Demetriusz z Faleronu 58
 Demokryt 55, 57
 Demostenes 120
 Di Napoli G. 49
 Diodor Sycyliski 55
 Diodot stoik 68
 Diogenes Laertios 33–34, 41–42,
 51, 55–57, 82, 141
 Dionizy z Halikarnasu 90
 Dobrzycki J. 9
 Domański J. 15, 27, 31, 39
 Drezner T. 7
 Duns Szkot 60, 62

 Egezymos 58
 Empedokles 57
 Enoch 45
 Epicharmus 57
 Epikur 55, 66
 Epiktet 42–43
 Erazm 9, 62, 74
 Estreicher K. 17
 Eurypides 140
 Ewander 58
 Eustracjusz z Nicei 109
 Euzebiusz z Cezarei 32, 54–55

 Feliciano G.B. 109
 Ferecydes 54–55
 Filolaus 57
 Filoktet 138
 Flawiusz J. 45–46, 54–55
 Ficino M. 20, 48, 56, 116, 148

- Filoktet 138
 Filopon 58
 Filon z Aleksandrii 114
 Filon z Larissy 59, 70, 74–75
 Firpo L. 53
 Freedman J.S. 41

 Galen 30, 40–42, 148
 Galluzio G. B. 105
 Garin E. 48–49
 Geliusz A. 20
 Genebrardus G. 51
 Giffen H. van 96
 Gilbert N. W. 104
 Gmiterek H. 9, 80
 Gostyński 28
 Gouveia A. de 75
 Górski J. 28, 115, 144, 147, 148–149
 Grafton A. 89, 107, 122
 Gregory T. 53
 Gromska D. 124
 Grzybowski S. 9, 106

 Hali 60
 Hekatajos z Miletu 55
 Hermes Trismegistus 20, 53–54
 Heraklit 57
 Hermogenes 144–145
 Herodot 57
 Hezjod 118
 Hipпасus 57
 Hippokrates 57
 Homer 19, 65, 118
 Horacy 25, 118

 Ikar 116
 Iubal 45

 Izydor z Sewilli 31–32
 Jaeger W. 111
 Jakub patriarcha 45
 Jan z Damaszku 29
 Jardine L. 44, 89, 107, 122
 Jeremiasz 45–47
 Joanna d'Arc 128
 Joly B. 11, 131
 Józef patriarcha 45–46
 Justyn Męczennik 55
 Juwenalis 82, 138

 Kallistenes 120
 Katon z Utyki 25–27, 41, 125, 140, 143
 Karneades 25, 58, 65, 68, 73
 Kartezjusz 74
 Keckermann B. 49–51, 87–90, 93
 Kempfi A. 128
 Kleantes 58
 Klemens Aleksandryjski 55
 Klitomachos 58
 Kochanowski J.K. 9, 17–18, 22, 94
 Korolec J. B. 32, 110
 Kot S. 127–130
 Krantor 58
 Krates 58
 Kratyp 58–59
 Kraye J. 86
 Kristeller P.O. 53
 Ksenokrates 57–58, 66, 68
 Ksenofanes 57
 Ksenofont 79
 Kuryłowicz M. 105

 Lakides 58
 Lefevre d'Etaples J. 21, 95, 124

- Lenski M. 17
 Leśniak K. 75
 Leucyp 57
 Liban J. 39
 Lichański J. 144–145, 147
 Likurg 19
 Lines D. A. 88, 107
 Linos 55, 65
 Lipsius 9–11, 13, 63, 73, 123,
 126–135,
 Long A.A. 30
 Lukrecja 140
 Luter M. 74
- Łempicki S. 11–12, 17–18, 21–22,
 44, 62, 75, 80, 94, 106
 Łukasiewicz J. 12–13
- Machiavelli N. 128–129
 Mahomet 60
 Maciejowski A.W. 17, 95
 Majewski M. 12–13
 Mela P. 19
 Melanchton F. 9, 50, 62, 96,
 147–148
 Melissos 57
 Mesue 60
 Mojżesz 45–46, 51
 Montaigne M. de 9, 74–75
 Moreau P. F. 131
 Moret J. 133
 Muret M. A. 126
 Musajos 56, 65
- Nabuchodonozor 46–47
 Nardi B. 104
 Natali C. 111
 Nikomach 110
- Nizolio 63
 Nowopolczyk W. 56
 Numenius 110
- Odyszeusz 19
 Ogonowski Z. 17, 31, 40–41, 76,
 93, 95, 132
 Ong W. G. 75, 85–86, 93, 145,
 147
 Orfeusz 56, 65
 Orygenes 32, 45
 Ostreich G. 126–127
 Otwinowska B. 64, 144
- Pachimeres G. 29
 Parmenides 57
 Patrizi F. 52–54, 63, 88, 105,
 110, 123, 153
 Pawłowski K. 114
 Pendasio F. 104
 Petersen P. 37
 Petrycy S. 104
 Piotrowicz J. 127
 Pizon 121–122, 138
 Piccolomini F. 63, 103–105,
 110–112, 116
 Pico G. 48
 Pirron 74
 Pitagoras 19–20, 46, 47, 54–55,
 57, 65, 133
 Platon, 19–21, 26–28, 31–32, 34,
 41–45, 46, 51, 54, 58, 64,
 67–68, 79, 97–98, 101–102,
 112–116, 125, 130, 152–153
 Plaut 118, 138–139
 Pliniusz Starszy 46, 57
 Plotyn 58
 Plutarch 20, 32, 43, 114, 140

- (pseudo) Plutarch 30
 Polemon 58
 Pomponazzi P. 153
 Popkin R.H. 72, 74
 Poppi A. 88, 105–107
 Porfiriusz 55, 58
 Priam 120
 Proklos 19, 58
 Przyborowski J. 80, 85
 Puliafito Bleuel A.L. 53
- Rabiriusz 66
 Ramus P., 9, 44, 62, 68, 75,
 86, 144, 148
 Reynolds L. D. 126
- Salmonowicz S. 62
 Salomon 46–47
 Salustiusz 139
 Sanchez F. 74–75
 Schmitt Ch. B. 49, 70, 72
 Scholem G. 49
 Schoppe G. 126
 Sedley D. N. 30
 Séguenny A. 88
 Sekstus Empiryk 28, 32–34, 37,
 41–42, 74–75
 Seneka 13–14, 19–20, 30–32, 82, 94,
 126, 133, 134–135, 139–140, 142
 Senokrates 33
 Servius Tullius 56
 Seth 45, 51
 Sigonio C. 105
 Simplicjusz 58
 Smoleńska B. 7
 Sofokles 138
 Sokrates 40, 58, 65–67, 112, 133, 135
 Solon 46–47
- Speuzyp 58
 Skubała-Tokarska Z. 12
 Steuco A. 48–51
 Straton 58
 Sturm J. 62, 91, 144, 148
 Symplicjusz 57–58, 104, 109
 Syrian 58
 Szczerbic P. 123
 Szczucki L. 7, 15, 17, 21, 31,
 39, 85
 Szymański M. 13, 27, 34, 37,
 43, 76, 148
 Szymonowicz S. 79, 93, 130–131
- Średzińska I. 76
- Tales 57
 Tacyt 13–14, 126, 139
 Talon H. 75
 Tarquinius Superbus 56
 Tatarkiewicz W. 76, 111
 Temistiusz 58
 Teodoret z Cyru 55
 Teofrast 54, 58, 120
 Theano 57
 Thelauges 57
 Tomasz z Akwinu, św. 34, 60,
 109, 118
 Troper A. 28
 Tukidydes 90
 Tyzbe 140
- Ulčínaitè E. 145
 Ursinus J. 19
- Valla L. 56, 63, 147
 Vasoli C. 44, 75, 86

Voisè W. 12

Wadowski J. A. 17, 44, 80

Walker D. P. 50

Warron 20, 60

Wąsik W. 62, 76, 104, 109

Wergiliusz 82, 138

Wilson N. G. 126

Witkowski W. 105

Witusik A. 12, 80

Wowerius J. 126

Yates F.A. 50, 54, 86

Zabarella G. 37, 104

Zamoyski J. 8, 9, 11–13, 17,
21–22, 44, 62–63, 74, 80,
88, 90, 105–106, 125–126,
128, 145

Zamoyski T. 8, 12, 24, 40, 80–81,
96, 125, 129, 130, 150, 155

Zaratustra 48, 51–52, 54

Zenon stoik 26, 41–42, 58, 118,
125, 134–135, 142

Zenon z Elei 26, 57

Zwinger T. 86–87, 105

Zygmunt III 127



W serii ukazały się:

- P.O. Kristeller: *Humanizm i filozofia. Cztery studia*. Warszawa 1985
- E. Garin: *Powrót filozofów starożytnych*. Wyd. 1. Warszawa 1987. Wyd. 2. Warszawa 1993
- M. Szymański: *Dialectica Ciceronis Adama Burskiego. Problemy warsztatu filozoficznego renesansowego badacza logiki stoickiej*. Warszawa 1988
- C. Vasoli: *Encyklopedyzm w XVII wieku*. Warszawa 1991. Wyd. 2. Warszawa 1996
- S. Sousedik: *Walerian Magni 1586–1661. Próba odnowienia filozofii chrześcijańskiej XVII wieku*. Warszawa 1991
- T. Gregory: *Etyka i religia w krytyce libertyńskiej*. Warszawa 1991
- E. Garin: *Zodiak życia. Astrologia w okresie Renesansu*. Warszawa 1992. Wyd. 2. Warszawa 1997
- C. Webster: *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*. Warszawa 1992
- Z. Ogonowski: *Filozofia polityczna w Polsce w XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*. Warszawa 1992. Wyd. 2. Warszawa 1999
- L. Szczucki: *Nonkonformiści religijni XVI i XVII wieku. Studia i szkice*. Warszawa 1993
- P. Zambelli: *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*. Warszawa 1994
- A.C. Crombie: *Style myśli naukowej w początkach nowożytnej Europy*. Warszawa 1994
- A. Aduszkiewicz: *Od scholastyki do ontologii. Dwa studia*. Warszawa 1995
- K. Pomian: *Drogi kultury europejskiej*. Warszawa 1996
- J. Domański: *Metamorfozy pojęcia filozofii*. Warszawa 1996
- S.I. Camporeale: *Lorenzo Valla i jego traktat o donacji Konstantyna*. Warszawa 1997
- J. Domański: *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*. Warszawa 1997
- C. Vasoli: *Myśl Dantego. Cztery studia*. Warszawa 1998
- P. Rossi: *Zatonięcia bez świadków. Idea postępu*. Warszawa 1998

W przygotowaniu

- J. Miernowski: *Bóg-Nicość. Teologie negatywne na początku czasów nowożytnych*
- G. Ernst: *Studia Campanelliana*

Redaktor wydawnictwa
Antonina Majkowska-Sztange

Redaktor techniczny
Ewa Nagajewska

Opracowanie komputerowe
Andrzej Ofierski

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. 6572-897
Wydanie I. Obj. 12 ark. wyd., 10,25 ark. druk.

Druk: Akant, ul. Waszyngtona 33/5, 04-030 Warszawa

<http://rcin.org.pl/ifis>



Daniło Facca urodzony 1961 w Pordenone (Włochy); adiunkt w IFiS PAN w Warszawie. Zajmuje się filozofią włoskiego Renesansu i dziejami europejskiego arystotelizmu oraz filozofią polską. Napisał kilka artykułów z tej dziedziny ogłoszonych w „Odrodzeniu i Reformacji w Polsce”, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” i „Acta Comeniana”. Od roku 1994 mieszka w Polsce.

ISBN 83-87632-57-0

ISSN 0860-1445

<http://rcin.org.pl/ifis>