

Danilo Facca (Warszawa)

Szkolny arystotelizm Adama Burskiego w świetle komentarza do *Etyki Nikomachejskiej*

Liczący 722 strony rękopis komentarza do *Etyki Nikomachejskiej* Adama Burskiego, przepisany i w części opatrzony na marginesie glosami pióra młodzieńca, który nazywał się Tomasz Zamoyski, budzi ciekawość i sprawia, że stawiamy sobie pytania, a w szczególności jedno: *cui bono*? W istocie bowiem niełatwo dziś zrozumieć, jaki był cel opracowania i przepisania setek stron traktujących o filozofii „praktycznej”. Bez wątplenia nic można myśleć tylko o przekazie teorii działania moralnego, doktryny celów, wartości lub czegoś w tym rodzaju, ponieważ w tym celu wystarczyłaby zupełnie „metodyczna” synteza podobna do tych, które w owych czasach opracowywano w szkołach, prosta, przejrzysta i umożliwiająca uniknięcie trudu i nudy związanej z komentowaniem arystotelesowskiego tekstu prawie słowo po słowie. W tym kierunku przynajmniej posuwała się ówczesna dydaktyka filozofii, na przykład u jezuitów² lub w gimnazjach protestanckich: to właśnie Keckermann ironizował na temat komentatorów „dosłownych”, twierdząc, że winni oni ustąpić miejsca komentatorom „metodycznym”, jak on sam, którzy nie traktują tekstu w sposób fetyszystyczny, gubiąc się w szczegółach, ale wydobywają zeń unerwienie i całościową doktrynę³. Jest to bowiem epoka systemów, kompendiów, kursów, co powinno się było brać pod uwagę także w Zamościu, szkole dopiero co założonej (1595) i mającej, przynajmniej w pewnym stopniu, stanowić konkurencję dla szkół jezuickich przeżywających w owym czasie pełny rozkwit. Z drugiej strony wcale nie jest powiedziane, że nauka filozofii moralnej była jedynym celem pracy tego rodzaju, ani nawet, że była celem jej najważniejszym. Wszelkie bowiem ówczesne działania dydaktyczne nie powinny być oceniane jedynie z poznawczego punktu widzenia, jakby polegały wyłącznie na przekazie pewnych treści. W rzeczywistości wiążą się z nimi liczne inne wartości natury kulturowej i praktycznej, odnoszące się do sposobów realizacji tego przekazu (i jego recepcji), do kontekstu, w którym się on odbywa, do kulturowej i psychologicznej osobowości jego aktorów etc. Jedynie tedy obejmując analizą także te aspekty, będziemy w stanie znaleźć odpowiedź na postawione na wstępie pytanie i takiej właśnie analizie poświęcono niniejsze rozważania.

¹ *In X libros ethicos Aristotelis ad Nicomachum, Adami Bursii philosophiae doctoris Academiae Samosensis Professoris commentarius*, Warszawa, Biblioteka Narodowa, rkps BOZ 1515.

² Por. R. Darowski SJ, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków 1994.

³ Por. *Praecognitorum philosophorum libri duo*, Hanoviae 1607, s. 159 i nn.

Gdyby Adam Burski nie umarł właśnie wtedy, gdy prowadził wykłady na temat *Etyki Nikomachejskiej*, liczyłyby one prawdopodobnie około tysiąc stron, a nie „jedy- nie” 722, z których część, od połowy V księgi, napisana została przez kogoś innego (Szymona Birkowskiego?). Jeśli dodamy do tego fakt, że w tym samym czasie Tomasz Zamoyski przepisywał komentarz Burskiego do *Retoryki*⁴ oraz komentarz Birkowskie- go do *Timajosa*⁵ — a z pewnością nie były to jego jedyne zajęcia szkolne — otrzymamy obraz jeszcze bardziej imponujący. Nasuwają się na myśl sformułowane kilka lat temu uwagi na temat rutyny opracowywania komentarzy, która sprowadzała się do niesys- tematycznego gromadzenia materiałów pochodzących z różnych kierunków i związa- nych jedynie przez fakt, że stanowiły głosę opracowaną przez określonego mistrza i odnoszącą się do określonego ustępu w tekście⁶. Praca ta, a w szczególności przepi- sywanie lekcji w klasie, stanowiła ćwiczenie cierpliwości, dokładności, wierności i związanych z nimi umiejętności, które to wartości w owej pedagogice humanistycz- nej zajmowały w istocie miejsce centralne. Humanizm bowiem lubił głosić wzniosłe ideały cnót moralnych i obywatelskich, jednak w codziennej, żmudnej praktyce scho- dziły one na dalszy plan⁷.

Można by przypuszczać, że w przypadku Tomasza chodziło o świadomą decyzję jego nauczycieli, którzy wybrali dlań ów ascetyczny trening, tak żywo kontrastujący z wykształceniem, jakie w najlepszych europejskich szkołach i pośród kulturalnych elit ówczesnej Europy otrzymał jego ojciec⁸; taka metoda edukacji musiała się wydawać stosowniejsza dla umysłu mniej zdolnego od fundatora Akademii, tak że w tym szczególnym przypadku, forma komentarza mogła się okazać użyteczna. Z drugiej strony trzeba jednak powiedzieć, że w dziedzinie filozofii praktycznej w czasach naszego komentarza nie było jeszcze tradycji i przewodniej metody, jako że w ośrod- kach szkolnych, które w oczach Burskiego miały być punktami odniesienia dla Aka- demii, etykę w stosunku do innych dyscyplin filozoficznych traktowano trochę jak kopciuszkę. Jezuici sytuowali etykę na samym końcu *curriculum*, w istocie ją zanie- dbując⁹; na Uniwersytecie Padewskim jej nauczanie powierzano młodym absolwentom uczelni, a od roku 1567 filologom i retorom¹⁰ niezdolnym do opracowania komentarza filozoficznego z prawdziwego zdarzenia; w Krakowie tak zwane komentarze nie były niczym innym niż „zbiorami kilkudziesięciu definicji”¹¹ i tylko w szkołach protestanc- kich natknąć się można na pewne wrzenie wokół możliwości opracowania awangardo- wej metody nauczania etyki filozoficznej¹².

⁴ Warszawa, Biblioteka Narodowa, rkps BOZ 1516.

⁵ Warszawa, Biblioteka Narodowa, rkps BOZ 1523.

⁶ Por. A. Grafton, L. Jardine, *From Humanism to the Humanities; Education and the Liberal Arts in Fifteenth and Sixteenth Century Europe*, Cambridge Mass. 1986, s. 19 i nn.

⁷ A. Grafton, L. Jardine, *op. cit.*, s. 43 i nn.

⁸ Por. S. Łempicki, *Jan Zamoyski jako reformator wyższego szkolnictwa w Polsce*, Kraków 1918; S. Grzybowski, *Jan Zamoyski*, Warszawa 1994.

⁹ Por. R. Darowski, *op. cit.*, *passim*.

¹⁰ Por. A. Poppi, *Il problema del' a filosofia morale nella scuola padovana del Rinascimento; platonismo ed aristotelismo nella definizione del metodo dell' etica*, w: *Platon et Aristotele à la Renaissance*, XVIe Colloque Internationale de Tours, Paris 1976, s. 106–146, s. 106 i nn.; por. także D. A. Lines, *The Importance of Being Good; Moral Philosophy in the Italian University, 1300–1600*, „Rinascimento”, II serie, 36, 1996, s. 139–193.

¹¹ Por. J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka*, Lublin 1992, s. 155.

¹² Por. *Nauczanie filozofii w Polsce w XV–XVII wieku*, pod red. L. Szczuckiego, Wrocław 1978. Przypomnijmy, że *Systema Ethicae* Keckermanna jest z roku 1607.

Na początku wieku XVII nie mógł zatem Burski liczyć na znaczące i spójne alternatywy, o ile nie weźmie się pod uwagę post-ramusowego (ale dla etyki arystotelesowskiej także post-lefevrowskiego) rozkwitu tablic synoptycznych, które towarzyszyły tekstowi arystotelesowskiemu, zamykały go lub nawet zastępowały¹³. Jeśli chodzi o to, należy powiedzieć, że komentarz Burskiego jest *up to date*, ponieważ uwzględnia aż 44 schematy, różne tak w formie, jak i w rozmiarach. Byłoby ich z pewnością więcej, gdyby naszemu profesorowi przyszło żyć wystarczająco długo, aby ukończyć dzieło i gdyby nie zostawił go do ukończenia osobie, która ograniczyła się do nieco obszerniejszej parafrazy (księgi V–X). Odnosi się jednak wrażenie, że w owym związku z ówczesnymi modami nie należy doszukiwać się istoty dzieła. Burski musiał więc jednym słowem działać sam: rezultat, komentarz, który przepisowywał Tomasz Zamoyski jest zatem świadectwem stadium przejściowego w historii dydaktyki filozoficznej owej epoki, kiedy to dyscyplina, usiłująca znaleźć dla siebie miejsce w *curricula*, jeszcze go nie znalazła i próbowała nowych dróg i nowych form. To powiedziawszy, nietrudno wskazać, co robi (a czego nie) Burski: tekst arystotelesowski analizowany jest w sposób jak najbardziej ciągły, zdanie po zdaniu, a czasami wręcz słowo po słowie, nie ma syntez ani streszczeń¹⁴, dygresji w formie *quaestiones*¹⁵ lub uwag, które umożliwiłyby w jakiś sposób odkrycie unerwienia tego prawdziwego *mare magnum*, jakim jest tekst *Etyki Nikomachejskiej*. W rzeczy samej, tego rodzaju próba została zapowiedziana we wstępie, tradycyjnie poświęconym kwestiom ogólnym i wprowadzającym (autentyczność, podział, cel dzieła, jego miejsce w korpusie etc.), w którym Burski stwierdza, że zamierzeniem ksiąg Arystotelesa było prowadzenie do szczęścia. Jest to jednak *extremum* — cel ostateczny, do spełnienia którego konieczne są etapy pośrednie reprezentowane przez cnoty. Arystoteles miałby zatem nakreślić czterostopniowe doskonalenie na drodze cnoty: w pierwszych pięciu księgach mówi o cnotach moralnych, w szóstej o cnotach „intelektualnych”, w siódmej, ósmej i dziewiątej mamy cnoty „bohaterskie”, aż wreszcie dochodzimy do czwartego stopnia w księdze dziesiątej, traktującej o cnotach „boskich”¹⁶.

¹³ Por. Iacobus Faber Stapulensis, *Artificialis introductio per modum epitomatis in decem libros ethlicorum Aristotelis adiectis elucidata commentariis*, Venetiis 1506 (egzemplarz Biblioteki Narodowej w Warszawie należał niegdyś właśnie do biblioteki zamojskiej). Jeśli chodzi o komentarze z okresu ramusowego, największe wrażenie robi komentarz Theodora Zwingera (*Aristotelis Ethica Nicomachea libri decem... argumentis atque scholiis, tabulis quinque novis methodice illustrati*, Basileae 1582), ucznia Ramusa, lecz w przeciwieństwie doń — pozytywnie nastawionego do Arystotelesa. Komentarz ten liczy ponad 600 stron schematów i tabeli wykonanych zgodnie z „metodą” mistrza.

¹⁴ Jak w *scholia* do *Retoryki* Arystotelesa, pochodzących z tego samego okresu, co komentarz do *Etyki Nikomachejskiej*, w których na początku każdego rozdziału zamieszczono *memorabilia* w kilku punktach streszczające najważniejsze aspekty tekstu.

¹⁵ Jak dygresje, którymi usiany jest komentarz Sebastiana Petrycego („przydatki”); por. W. Wąsik, *Sebastian Petrycy z Pilzna i epoka*, Warszawa 1923.

¹⁶ „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 praecipuae sunt partes felicitatis et 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, divinatorum, de quibus libro decimo”. *In X libros Ethicorum, op. cit.*, f. 3r i v.

Nic można jednak powiedzieć, aby schemat ten miał jakiś znaczący wpływ na układ i sposób przedstawienia materiału, prowadzi on bowiem co najwyżej do niewielkiego przesunięcia w kompozycji ksiąg Arystotelesa¹⁷. Nie jest zresztą łatwo pogodzić te wskazówki z tym, co rzeczywiście czytamy w *Etyce Nikomachejskiej*: przede wszystkim trudno pojąć dlaczego przyjaźń — prawdziwy temat ksiąg VII–IX — miałaby być cnotą „bohaterską”; po drugie, przyjąwszy nawet (niezwykle trudna sprawa, nawet w aktualnym stadium studiów nad Arystotelesem), że owe dziesięć ksiąg zostało napisanych przez Arystotelesa zgodnie z jakimś jednorodnym planem, trudno w nich dojrzeć *ascensus*, jak to wydaje się Burskiemu. Zresztą sam autor komentarza do księgi X ideę tę po prostu porzuca, wielokrotnie podkreślając, że Stagiryta zaplanował swój traktat w formie „kukloides — circularis”, ponieważ kończy się on tak, jak się rozpoczął, to jest na zagadnieniu szczęścia¹⁸.

Wprowadzenie to, choć nie ma szczególnych konsekwencji, prowadzi nas jednak nieco poza dydaktykę filozofii w ścisłym znaczeniu, od której wyszliśmy. Mamy tu raczej do czynienia z motywami, które zainspirowały powstanie komentarza, z filozoficzną orientacją jego autora, sposobem pojmowania przezeń filozofii praktycznej i jej miejsca w kształceniu, a także w życiu człowieka. Powiedzmy od razu, że jest wielce prawdopodobne, że w tej pierwszej części komentarza Burski ma na myśli jedno, szczególnie dzieło, *Universa philosophia de moribus* Francesco Piccolominiego¹⁹, najbardziej znamieną, być może, w owych latach próbę stworzenia nauki filozofii praktycznej według systematycznego planu. W istocie bowiem Piccolomini stworzył koncepcję *philosophia de moribus* (nie ksiąg *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa, jak Burski) właśnie w formie dziesięciostopniowego wznoszenia się, którego kulminacją miała być kontemplacja najwyższego dobra, pojęcia, które u padewskiego profesora miało wyraźny odcień platoński²⁰. Najciekawszy jest jednak fakt, że Burski przyjmuje ową sugestię na swój sposób, pozbawiając ją rzeczywistego znaczenia. Burski bowiem daleki jest od przekonania, że etyka arystotelesowska w swoim najwyższym wyrazie lub w swojej istocie stanowi pochwałę „życia kontemplacyjnego”, lecz woli dostrzegać w niej przygotowanie do życia moralnego, do „praktyki”. Zupełnie inna jest orientacja „boskiego” Platona, godna szacunku i uznania, odmienna jednak od nauczania Arystotelesa, które w żaden sposób nie jest jakąś odmianą teorii najwyższego dobra. Ten ostatni — pisze dalej Burski — krytykuje swojego byłego mistrza, „ponieważ wydaje się, że pomieszał różne nauki, poruszał bowiem temat idei wśród zagadnień etycznych. Owo rozpatrywanie jednak nie należy do etyki, lecz do teologii, to jest pierwszej filo-

¹⁷ Aby wyraźniej uwidocznic grupę cnot „moralnych” Burski przenosi rozdziały 6–13 księgi II na początek księgi IV, która liczy zatem 16 rozdziałów, a nie, jak to było przyjęte, 9 (w podziale wprowadzonym przez Lefèvre’a, por. wstęp D. Gromskiej do przekładu *Etyki Nikomachejskiej*, Kraków 1955, obecnie w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1996, t. 5, s. 8–75, s. 50).

¹⁸ *In X libros Ethicorum, op. cit.*, f. 311v *et passim*.

¹⁹ Pełniejszy tytuł, który warto tutaj przytoczyć, brzmi: *Universa philosophia de moribus a Francesco Piccolomineo Senense... in decem gradus redacta... amplissimo serenissimoque senatui veneto dicata*, Venetiis 1583.

²⁰ Por. B. Nardi, *Saggi sull’aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze s.d., s. 413–414 i 425–441 i przede wszystkim A. Poppi, *Il problema della filosofia morale nella scuola padovana del Rinascimento*, *op. cit.*, zwłaszcza 114–122 i 124–133, a także nowsze artykuły: A. E. Baldini, *Per ’a biografia di Francesco Piccolomini*, „Rinascimento”, s. II, XX, 1980, s. 389–420; *id.*, *Girolamo Fracchetta e l’enciclopedia della politica*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. XXXIX, 1995, s. 163–178, s. 164 *et passim*.

zofii, zwanej inaczej metafizyką”²¹. Innymi słowy moralne dobro nie jest ideą, którą należy kontemplować, a filozofia praktyczna nie jest nauką spekulatywną. Konkluzja ta jest odległa — żeby nie powiedzieć przeciwna — w stosunku do konkluzji Piccolominiego, który opracował etykę teoretyczną. Komentarz Burskiego otwiera się krytyką tych, którzy dzielą filozofię praktyczną na dwie części, „jedną ogólną i kontemplującą, która miałaby się zajmować najogólniejszymi zasadami, przyczynami i elementami całej filozofii moralnej, przekazaną w dziesięciu księgach *Etyki* przez Arystotelesa. Druga miała być częścią szczegółową i odnoszącą się do działania, przedstawioną w *Polityce* i w *Ekonomice*”²². Prawie dosłowne odesłanie do dzieła Piccolominiego i wprowadzonego w nim podziału dyscyplin praktycznych ma właśnie na celu krytykę zbyt teoretycznego, naukowego tonu, który starano się przypisać filozofii moralnej. Ze swojej strony Burski odrzuci ten podział i wróci do tradycyjnego trójpodziału, który w każdej części filozofii moralnej (etyka, polityka, ekonomia) widzi współobecność elementu teoretycznego i praktycznego, nie dających się oddzielić²³.

A zatem, jak powiedzieliśmy, walor przede wszystkim praktyczny refleksji moralnej. Nie trzeba podkreślać jak głęboko orientacja ta zakorzeniona jest w tradycji polskiego humanizmu²⁴, zasilona lekturą wielkich starożytnych moralistów (Seneki i przede wszystkim Cyserona), mistrzów tego, co zostało niezwykle trafnie określone jako „etyka zrealizowana”, która przede wszystkim sobie przypisuje zadanie prowadzenia do moralnej doskonałości, *studium virtutis*²⁵. Burski — jak się zdaje — podejmuje motyw, który w środowisku, w jakim się ukształtował, musiał być powszechny, a mianowicie humanistyczną polemikę przeciwko niepłodnej wiedzy płynącej z tradycyjnego nauczania, skłonnej do przekształcania się w ćwiczenia dialektyczne i nawet puste sofizmaty. Prawdopodobnie tego samego niebezpieczeństwa dopatrywał się nasz profesor — słusznie lub nie — w drodze zaproponowanej przez *Universa philosophia* Piccolominiego, nie współgrającej z ideałami kształcenia w szkole w Zamościu i z jego własną formacją kulturową.

Próba opisywania „*ascensus* — wznoszenia się” i stworzenia w tym kontekście jakiegoś systematycznego porządku dla nauki etycznej nie ma żadnego konkretnego wpływu na rzeczywisty kształt komentarza. Była ona nawet sprzeczna z podstawową orientacją kulturową naszego autora i w końcu obca jego metodzie pracy. Wracając więc do rzeczywistości nauczania filozofii praktycznej w formie, w jakiej było ono prowadzone, powtórzmy, że polegało ono po prostu na dokładnej analizie arystotelesowskiego tekstu. Dla znamienitego znawcy literatury klasycznej, jakim był Burski, fakt ten miał szczególnie znaczenie: tekst komentarza jest bowiem kluczem umożliwiającym wejście do świata starożytnej refleksji moralistycznej, rozsianej w niezliczonych fragmentach autorstwa pisarzy, poetów i mówców. Jest to dla Burskiego okazja do zademostrowania tego, co potrafił robić najlepiej i co czynił z największą pasją: pracy na

²¹ „Quia confudisse videtur scientias, qui de ideis in ethicis disputaverit, quae disputatio non ad ethicam pertinet, sed ad theologiam, hoc est ad primam philosophiam, quae metaphysica dicitur”. In *X libros Ethicorum*, *op. cit.*, f. 35r.

²² „Sunt quibus videtur philosophiam in agendo positam ab Aristotele in duas distributam esse partes, quarum una esse communem et contemplatricem, quod consideret principia communissima, causas et elementa *universae philosophiae de moribus* [kursywa D.F.] eamque esse traditam ab Aristotele in 10 libris *ethicorum*. Alteram autem esse propriam et actuosam, quae explicatur libris *De republica et De re familiari*”. *Op. cit.*, f. 1v.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Por. J. Czerkawski, *op. cit.*, s. 13 *et passim*.

²⁵ Por. J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996, s. 11.

źródłach, zbierania świadectw dotyczących określonego zagadnienia, idei czy terminu. Właśnie ta metoda umożliwiła mu rekonstrukcję logiki stoickiej w *Dialectica Ciceronis*, w oparciu o imponującą liczbę autorów i doksografów²⁶, która to metoda powraca teraz w formie szerszej, a przy tym mniej systematycznej, wzięwszy pod uwagę fakt, że Burski musi kierować się materialnym porządkiem arystotelesowskiego tekstu, a nie narzucać porządek własny, jak to uczynił w swojej pionierskiej pracy na temat logiki stoickiej.

Powraca jednak pytanie postawione na początku, na które daliśmy dotychczas tylko częściowe odpowiedzi: jaki był cel pedagogiczny tego niezwykle wysiłku? Nie kryjemy wątpliwości co do skuteczności tej metody, nie jesteśmy do końca przekonani, że cierpliwość Tomasza została wykorzystana w najwłaściwszy sposób i dla jego dobra, niemniej jednak sądzimy, że warto nieco uważniej przyjrzeć się stylowi komentarza i samej konstrukcji glos. Wtedy być może uda się nam sformułować hipotezy mniej drastyczne od sformułowanych przez badaczy, do których odwoływaliśmy się na wstępie, a którzy w istocie stwierdzali istnienie głębokiej rozbieżności między najwyższymi obywatelskimi i moralnymi ideałami, umieszczonymi na sztandarze humanistycznego nauczania, a monotonią szkolnej praktyki, mierzącej w rzeczywistości w cele w pewnym sensie skromniejsze (nauka języków antycznych, przyswojenie jak największej ilości „użytecznych” pojęć, nauka *patterns* stylistycznych)²⁷. Przejdźmy zatem do analizy niektórych przykładowych glos.

W *Eiycie Nikomachejskiej* II, 2, 1104a 26 pojawia się ważne pojęcie *mesotes*. Burski komentuje:

„[Arystoteles] powiedział wcześniej *symmetrian*, co znaczy umiarkowanie — kiedy ktoś pragnie według miary zgodnej z własną naturą, tak jak naucza dalej. Tu jednak nazywa ją *mesotes*. Cyceron z kolei przełożył to jako *medietas*, lecz powiedział, że «nie był pewien tej interpretacji». Wobec tego częściej oddawał ją słowem *mediocritas*, ponieważ środek leży pomiędzy krańcami, jak później szeroko pokazuje. Ponieważ cnota polega na umiarze, bardzo go chwalono; poeci nakreślili go w legendach o Ikarze: kiedy ojciec Dedal udzielał mu nauk latania, powiedział: «Zbyt wysoko wzbiwszy się na sklepienie niebieskie spłoniesz; / zbyt nisko jest ziemia: najbezpieczniej pójdziesz pomiędzy nimi». Lub w przypadku Scylli i Charybdy, stąd to przysłowie, z którego korzystają (pocci), kiedy pokazują i opisują tego, kto oddał się od środka i wpadł w skrajności: Natknął się na Scyllę, chcąc uniknąć Charybdy itd.”

W dalszym ciągu następują cytaty z Homera i Hezjoda (po grecku), z Plauta i oczywiście Horacego („est modus in rebus...”)²⁸. Kwestia leksykalna, oświetlona

²⁶ Por. I. Dąbska, *Adam Burski i jego „Dialectica Ciceronis”*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. XX, 1974, później w: ead., *Znak i myśli*, Warszawa 1975, s. 211–221. Na ten temat por. przede wszystkim M. Szymański, *Dialectica Ciceronis Adama Burskiego, problemy warsztatu filologicznego renesansowego badacza logiki stoickiej*, Warszawa 1988.

²⁷ Por. *supra* przyp. 6.

²⁸ „Supra dixit *symmetrian* — commensurationem, si quis secundum mensuram appetitu utatur, eam quae suae naturae est conveniens, ut infra docebit. Hic vocat *mesoteta*. Cicero vertebat *medietatem*, sed ‘non audere se’ ait. Frequentius igitur vertit *mediocritatem*, quia intra extrema versatur media, ut postea copiose 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 (sic) *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 extremum recidisse, sciunt et dicunt

Incidit in Scyllam, volens vitare Charybdim ecc.”

przez propozycje Cyncerona i zbiór literackich ustępów *ad hoc* zastępuje analizę pojęcia, które wśród komentatorów *Etyki Nikomachejskiej* zrodziło liczne problemy. Nie dla Burskiego jednak²⁹.

W innym punkcie sens tej pracy jawi się wyraźniej. W I, 9, 1100a 5–6 powiada Burski:

„...Gdyby życie ludzkie, nawet życie ludzi szlachetnych i mądrych, to jest szczęśliwych, nie podlegało licznym i nieprzewidywalnym zmianom losu, nie potrzeba by szczęśliwego losu. Zmian jednak jest wiele i są one nieprzewidywalne. Zdarza się bowiem, że ten, który przez całe życie był szczęśliwy, już jako starzec doświadcza najgorszych cierpień, tak jak na przykład Priam. A zatem szczęście jest potrzebne. Autorzy konsolacji szeroko omawiają ten dowód i wykorzystują go jako lekarstwo przeciw cierpieniu, mówiąc właśnie, że w istocie życie ludzkie podlega zmianom losu. Dlatego mówi się, że Teofrast (por. Cyncerona, w 5 księdze *De finibus* i 5 *Tuskulanek*, w księdze, która porusza temat szczęśliwego życia) ściśle uzależnił szczęśliwe życia od losu, chwalać ów sławny wiersz Kallistenesa:

«Los rządzi życiem, a nie mądrość». Naśladowało go wielu polityków i poetów: Demostenes, *Olynth. 2*: «Ogromna jest siła losu, panuje on wręcz całkowicie nad wszystkimi ludzkimi sprawami». Podobnie Plaut w *Pseudolusie*: «Rady stu uczonych sama ta bogini zwycięża, Fortuna itd.»³⁰

Kiedy Arystoteles mówi, że dla szczęśliwego życia potrzebny jest także szczęśliwy los, Burski szybuje dalej i rozważa zagadnienie zasadniczo inne, a mianowicie kwestię niestałości fortuny. Retoryczna emfaza, oczywiście, ale jest tu z całą pewnością inny element retoryczny. Głosa ta jest w istocie zbudowana w oparciu o różnorodny materiał: składa się nań parafraza tekstu Arystotelesa w formie hipotetycznego „sylogizmu” na modłę stoicką, dobrze Burskiemu znaną (jeśli nie A, to nie B; ale jeśli A, to B), później wzmianka o jej topicznym wykorzystaniu w określonym gatunku literackim, dalej starannie dobrane cytaty: jeden grecki z księcia mówców i jeden łaciński z poety komicznego. Na zakończenie niewiele zostaje z Arystotelesa, ale w zamian dostajemy bogaty repertuar dróg argumentowania, na które składają się sylogizmy, entymematy, podziały (*divisiones*), przykłady itd., a zatem materiał, który musiał być w Zamościu bardzo przydatny dokładnie w fazie, w której znajdował się Tomasz Zamoyski, kiedy przepisywał wykłady na temat *Etyki Nikomachejskiej*, co stanowiło trening przede wszystkim retoryczny, umożliwiający uczniowi zdobycie niezwykle ważnej umiejętności wygłaszania publicznych mów w różnych okolicznościach życia obywatelskie-

In X libros Ethicorum, op. cit., f. 67r e v. Burski cytuje wiersze 203–209 z VIII księgi *Przemian* Owidiusza bardzo swobodnie i w skrócie.

²⁹ Por. J. Kraye, *Moral Philosophy*, w: *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988, s. 339 i nn.

³¹ „...Si vita humana etiam bonorum et sapientium, hoc est felicitium, non esset subiecta multis ac variis mutationibus fortunae, non indigeret prosperitate fortunae. Multae sunt vero mutationes et variae. Nam fit hoc ut, qui totam vitam vixerit fortunatae, 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 Ciceronem, lib. 5 *De finibus* et *Tusculanae* 5, libro *De vita beata*, dicitur multum tribuisse fortunae in beata vita efficienda et laudavisse illum versum in Callisthene:

Vitam regit fortuna, non sapientia.

Quem plerique secuti et politici et poetae: Demosthenes, *Olynth. 2*: ‘Fortunam magnum habet momentum, immo potius totum dominium in omnibus rebus humanis’. Plautus in *Pseudolo*:

„Centum doctum hominum consilia sola haec devincit dea, Fortuna etc.” *In X libros Ethicorum, op. cit.*, f. 48v.

go. Możemy zatem stwierdzić, że Burskiego interesowało przede wszystkim uczynienie z komentarza do Arystotelesa miejsca konstrukcji pewnej „topiki”, osi nośnej tej części retoryki jaką jest *inventio*. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że inna zasadnicza część tej dyscypliny, *elocutio*, była przedmiotem innego dzieła Burskiego, powstałego w okresie bezpośrednio poprzedzającym komentarz do *Etyki*³¹ i że „sztuce dyskusowania” była oczywiście poświęcona *Dialectica Ciceronis*, możemy podsumować, że nauczanie filozofii moralnej było zasadniczo częścią kursu retoryki, według tradycyjnej wizji panującej na uniwersytetach w XVI wieku³². Ta funkcja wspomagająca topikę tłumaczy rozległość zebranego i przedstawionego materiału, ich pozorną niejednorodność, wielkość komentarza, a także, w części, benedyktyńską pracę Tomasza. Zresztą w Zamościu trudno byłoby oddzielić ćwiczenia filozoficzne od programu dialektyczno-retorycznego, nie było tam zajęć czysto teoretycznych, ponieważ orientacja „obywatelska” miała decydujący wpływ na wszelkie aspekty *curriculum*.

Rozważania nasze nie byłyby jednak pełne, gdybyśmy nie wzięli pod uwagę jeszcze jednego punktu, istotnego dla zrozumienia charakteru tego komentarza. Dotyczy on zewnętrznych okoliczności powstania dzieła, to jest faktu, że było ono tekstem służącym do ćwiczeń dla Tomasza Zamoyskiego, syna Hetmana. Innymi słowy, samo nasuwa się pytanie, w jakiej mierze i w jakim znaczeniu był to komentarz *ad usum delphini*, przeznaczony także w celu właściwego ukierunkowania „ideologicznego” arystokratycznej latorośli w panoramie ówczesnych propozycji. Odpowiedzi na to pytanie, jak sądzimy, szukać należy w faktie wszechobecności Cyncerona na wszystkich poziomach życia szkoły, wszechobecności konkretnej postaci literackiej i historycznej, ale oczywiście także symbolu: politycznego ideału *civis bonus* (obrońca wolności republikańskich), kulturowego ideału mówcy obdarzonego solidnym przygotowaniem filozoficznym i literackim, modelu doskonałego stylu, łacińskiego tłumacza trudnej myśli greckiej i tak dalej. Badając dzieje Akademii Zamojskiej w jej fazie początkowej nie trudno byłoby wskazać odzwierciedlenia każdego z tych motywów w tym czy innym aspekcie jej orientacji i działalności. Aby jednak pozostać przy Burskim i jego komentarzu, widzieliśmy, że w obydwóch zacytowanych przypadkach glosa opiera się przede wszystkim na terminologicznych i pojęciowych ilustracjach Arpinaty i można bez obaw stwierdzić, że operacja ta powtarza się we wszystkich znaczących przypadkach: stronicie *Tusculanae*, *De officiis*, *De finibus* podsuwają interpretacje trudnych stron Stagiryty i przytaczane są zawsze przed innymi (ewentualnymi) źródłami. Twierdzenie, że podstawowym tekstem komentarza są w istocie pisma Cyncerona, byłoby być może przesadne, ale z pewnością niezbyt dalekie od prawdy i temu właśnie zagadnieniu pragniemy poświęcić ostatnią część tego artykułu.

³¹ Por. *Tractatus de elocutione et ornamentis illius sive figurae verborum et sententiarum ΠΕΡΙ ΛΕΞΕΩΣ ΚΟΣΜΩΝ* (rkps BOZ 141).

³² Por. A. Poppi, *op. cit.*, s. 106 i nn.

Z całą pewnością cyceronianizm w Zamościu nie dziwi, podobnie jak nie dziwi on w Polsce. Zostało ostatnio potwierdzone³³, że polski cyceronianizm — pojmowany w szerokim znaczeniu — jest czymś więcej niż prądem literackim czy stylistycznym, stanowi bowiem niemal cechę narodowej tożsamości kulturowej owej epoki, jeśli nie z innych przyczyn, to choćby z powodu oczywistego odniesienia do wolności i wartości politycznego systemu republikańskiego. Czy ma jednak sens odwoływanie się do tak rozległego tła kulturowego w przypadku typowego dzieła szkolnego, jakim był komentarz do Arystotelesa, owocu trudu profesora retoryki? Naszym zdaniem można tu udzielić odpowiedzi twierdzącej, jeśli pójdzie się w pewnym, określonym kierunku, a mianowicie w stronę rosnącego znaczenia filozofii neoostoickiej, zwłaszcza na obszarze północnoeuropejskim, spowodowanego rozpowszechnieniem dzieł znakomitego flamandzkiego humanisty Justusa Lipsiusa. Zjawisko to, jak wiadomo, dotyczy także Polski, gdzie pismami Lipsiusa zainteresowano się w środowiskach flirtujących z królewskim absolutyzmem³⁴.

Propozycja etyki stoickiej, mająca służyć idei silnego i zjednoczonego państwa, pozbawionego religijnych konfliktów prowadziła zwykle do pewnych wniosków: tacytyzmu (krypto-makiawelizmu), filo-absolutyzmu, moralności świeckiej i obywatelskiej³⁵. Nabierze to dla nas szczególnego znaczenia, jeśli zwrócimy uwagę na fakt, że odwołania do stoicyzmu, a także, do Lipsiusa są stałą w twórczości ostatnich lat Burskiego. Zobaczymy wtedy, że chodzi mu przede wszystkim o zajęcie pozycji obronnej w stosunku do tych nowych idei, jakby chciał położyć kres ich rosnącemu wokół Zamościa wpływowi. Obronę tę organizuje Burski przy pomocy broni, którą ma do dyspozycji: znajomości literatury starożytnej i podjęcia, w wielkim stylu, cyceroniańskiego dziedzictwa. Warto fakt ten od razu podkreślić, aby uniknąć wrażenia, że sam Burski przyjął filostoickie stanowisko filozoficzne: podstawowym argumentem

³³ Por. J. Axer, *Trening oratorski jako składnik wychowania obywatelskiego w systemie republikańskim. Przypadek Polski*, w: *Retoryka antyczna i jej dziedzictwo* (Materiały Sesji naukowej zorganizowanej w Lublinie w dniach 24–26 września 1993 poświęconej retoryce starożytnej i jej dziedzictwu, zorganizowanej przez Polskie Towarzystwo Filologiczne), Warszawa 1996, s. 134–143. Oczywiście mowa jest o ideologii szlachty polskiej, odwołującej się chętnie do wzoru republiki rzymskiej. Na ten temat wciąż jeszcze warto przeczytać: S. Kot, *Wpływ starożytności na teorie polityczne Andrzeja Frycza z Modrzewa*, Kraków 1911, zwłaszcza pierwszą część tej rozprawy.

³⁴ Por. S. Kot, *Stosunki Polaków z uniwersytetem łowańskim*, w: Id., *Polska złotego wieku i Europa. Studia i szkice*, Kraków 1987, s. 545–576, zwłaszcza s. 574; por. też o znaczeniu *Polityki* Lipsiusa Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Warszawa 1992, s. 104–5; A. Kempfi, *O tłumaczeniach Justusa Lipsiusa w: Piśmiennictwo staropolskie*, „Studia i Materiały z dziejów nauki polskiej”, seria A, z. 5, 1962, s. 41–48; B. Otwinowska, *Lipsjanizm w Polsce w XVI, XVII wieku*, w: Ead., *Modele i style prozy w dyskusjach na przelomie XVI i XVII wieku*, Wrocław 1967, s. 144–172. U dwojga ostatnich autorów zainteresowania stylistyczno-retoryczne dominują w stosunku do polityczno-ideologicznych. Jeśli chodzi o te ostatnie, zob. G. Oestreich, *Iusius Lipsius als Theoretiker des Neuzeitlichen Machtstaates* w: „Historische Zeitschrift”, t. 181, 1956, 1, s. 31–76 oraz Id., *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge 1982, w których jednak nawiązania do przypadku Polski są nieliczne. O ile nam wiadomo, nie istnieją żadne badania na temat recepcji Lipsiusa w Polsce, jednak punktem wyjścia powinny stać się strony *Polityki* (I ed. 1589) z księgi IV, na których autor dokonuje oceny sytuacji Polski. Lipsius stwierdza, że brak jedności religijnej zagrażałby jedności państwa, gdyby nie niektórzy „kapitanowie” (hetmani? — Zamoyski?), chroniący je przed upadkiem (s. 105–106 wydania Antverpie 1596). Dziwi, że oceny Lipsiusa nie przytacza S. Kot w swoim znakomitym dziele *Rzeczpospolita polska w literaturze politycznej Zachodu*, Kraków 1919.

³⁵ Por. dzieła Oestreicha cytowane w poprzednim przypisie. Interesująca wydaje się uwaga P. O. Kristellera (*Myśl moralna humanizmu włoskiego*, w: Id., *Humanizm i filozofia* Warszawa 1985, s. 109–110), że doktryna stoicka, obok silnego akcentu rygorystycznego, była paradoksalnie bliska formom moralnego indyferentyzmu (ze swoim pojęciem „tego, co jest obojętne”), a co za tym idzie doskonale nadawała się do skojarzenia z pewnymi tematami makiawelizmu.

przemawiającym za tą tezą mógłby być fakt, że zrekonstruował on w sposób systematyczny logikę Portyku w książce, która została pochwalona (czy jednak także przeczytana?) przez samego Lipsiusa³⁶. Z drugiej strony, poza faktem, że Burski zatytułował swoją książkę *Dialektyka Cycerona* i że przedstawił ją jako zdobycz i wspólne dziedzictwo wszystkich szkół starożytnych, niewiele można w niej znaleźć, co wskazywałoby na wolę wejścia do programu Lipsiusa i uzupełnienia tego, czego w nim zabrakło: logiki. Nie ma w istocie przesłanek, aby sądzić, że Burski zamierza przyczynić się do neoostoickiego odrodzenia. Jego celem jest raczej odnowienie znakomitej techniki dyskursu, *ars disserendi*, wielce przydatnej w życiu szkoły i miasta, a nie lansowanie jednego z pilastrów filozofii stoickiej. Co więcej, Burski z trudnością radzi sobie z zasadniczymi kategoriami logiki Chryzypowej³⁷, podczas gdy sama koncepcja zakładająca, że dyscypliny logiczno-dialektyczne są „narzędziem — *organon*” filozofii, należy raczej do tradycji perypatetyckiej, niż do stoickiej, dla której stanowią one „część” filozofii. Jednym słowem, żaden to stoicyzm, co widać jeszcze wyraźniej, jeśli przyjrzymy się pozostałym pismom Burskiego. Znajdujemy w nich przede wszystkim przypomnienie, że główną linią etycznej myśli klasycznej jest oś Arystoteles — Cyceron; po drugie, przeciwstawienie paradoksom moralnego rygoryzmu pierwszych stoików mądrej równowagi między namiętnościami i racjonalnością wyrażonej przez arystotelesowską *mesotes*³⁸, a wreszcie wielokrotny opis legendarnego stoickiego mędrca, jako pozbawionej jakiegokolwiek wartości moralnej „figmentum-fikcji”³⁹. Wszystko to — niedługo po opublikowaniu *Manuductio ad stoicam philosophiam* (1604) — stanowi wyraźną wskazówkę dla uczniów i otwartą zachętę do rozsądnego rozpoznania ostatnich nowinek i przywrócenia właściwych hierarchii.

Odwolanie do neoostoicyzmu Lipsiusa dostarcza nam, jak sądzimy, przede wszystkim klucza do lektury krótkiego pisma Burskiego, powstałego około roku 1607, które miało służyć jako wprowadzenie do wykładów filozofii w szkole, trzydziestu stron zatytułowanych *Elementa philosophiae*⁴⁰, zbudowanych głównie w postaci antologii cytatów z Cycerona i w mniejszym zakresie z innych autorów. Interesująca byłaby analiza całego tekstu, stanowiącego małą *summę* opcji Burskiego w nauczaniu filozofii, ograniczymy się jednak do tego, co posłuży przedstawianemu zagadnieniu.

Rdzeń dziełka stanowi rozdział V (*De auctoribus philosophiae*), który proponuje jeden z najbardziej popularnych *topoi* filozoficznej literatury renesansowej, a mianowicie temat pradawnej mądrości znanej ludziom wszystkich epok, kryjącej podstawowe prawdy dotyczące natury, człowieka i Boga. Powodzenie tego mitu tłumaczy także jego giętkość i możliwość wykorzystania w służbie różnym wymogom i stanowiskom. Oczywiście jest, że Burskiemu obce są — wybieramy spośród licznych możliwych przykładów — apologetyczne zamiary Ficina, który widział w *sapientia veterum*

³⁶ Por. *Iusti Lipsi Episcopi selectarum centuria quinta, Miscellanea postuma*, Antverpiae 1607, s. 56, list do S. Szymonowicza. Tradycyjną opinię, według której Burski jest stoikiem, znajdujemy przede wszystkim u W. Tatarkiewicza, *Historia filozofii*, t. II, s. 37, (wyd. 10) Warszawa 1983. Późniejsi historycy filozofii (Dąmbska, Ogonowski etc.) są tu jednak ostrożniejsi. B. Otwinowska (*op. cit.*, s. 144) natomiast podkreśla stoicyzm Burskiego, którego nazywa nawet „współwyznawcą” Lipsiusa.

³⁷ Por. I. Dąmbska, *Adam Burski jego „Dialectica Ciceronis”*, *op. cit.*, s. 218–220: Burski, jak się zdaje, nie rozumie prawdziwego statusu ontologicznego *lekta*, umyka mu po prostu fakt, że ma do czynienia z ontologią odmienną od arystotelesowskiej. Inne nieporozumienia sygnalizuje M. Szymański, *op. cit.*, *passim*.

³⁸ Por. na przykład: *In X libros Ethicorum*, *op. cit.*, f. 44v–45r, f. 49r i f. 138r.

³⁹ *Op. cit.*, f. 84v.

⁴⁰ Biblioteka Narodowa, rkps BOZ 141, ff. 9r–25r.

potwierdzenie religii chrześcijańskiej, czy też ekstremistyczne zamiary Bruna, który z kolei uważał, że świadczy ona o niewielkiej oryginalności tej ostatniej. Horyzont Burskiego jest odmienny, ponieważ interesuje go idea sapiencjalnych, przedgreckich początków filozofii, wyodrębnienie linii jednoczącej historię świata, która służyłaby jako kryterium przy odróżnianiu prawdziwej mądrości od jej form zdegenerowanych, co zresztą stanowiło w pełni zrozumiałą postawę profesora profesjonalnie niejako odpowiedzialnego za przekazywaną studentom wiedzę. Jego wersja tego mitu różni się poza tym wyraźnie od wersji powszechnej w neoplatonizmie europejskim, wzięwszy pod uwagę fakt, że „antydatuje” początkowy moment całej historii i wybiera inne źródło całego ruchu: już nie Hermes Trismegistos, Zoroaster, Orfeusz (zależnie od wersji)⁴¹, początkowe objawienie nastąpiło bowiem w czasie rozmów Boga z Adamem w ziemskim raju⁴².

Fakt, że wersja ta pojawia się z większą częstotliwością u autorów późnego Renesansu oraz w szczególności u tych, których wzięliśmy pod uwagę (Steuco, Keckermann, Lipsius) może mieć różne przyczyny. Nie można z całą pewnością wykluczyć tu wpływu motywu kabalistycznego⁴³, niemniej jednak podstawową korzyścią z niego płynącą musiała być możliwość wprowadzenia kolejnego, pełnego cech tematów, dotyczącego upadku Adama i grózb wiszących nad doskonałością mądrości *in statu naturae lapsae*. Kwestia ta jest ewidentna, na przykład u Keckermanna, który, podejmując pewne tematy Filipa Melanchtona, wyobraża sobie Adamową mądrość *post lapsum* jako idealny punkt wyjścia do skonstruowania systematycznej metodyki⁴⁴, ale widoczna jest także u Lipsiusa. Burski ze swojej strony przyjmuje wersję „przedłużoną” celem podkreślenia żydowskiego pochodzenia mądrości, którą od samego początku nazywa on „filozofią”, a która już u starożytnych patriarchów (Adama, Seta, Enocha) zawiera „dyscypliny wyzwolone, zwłaszcza naukę o Bogu, to jest teologię, matematykę, fizykę i inne szlachetne sztuki”⁴⁵. Adam, dokładniej, miał ją zachować poprzez wyrzeźbienie na kolumnie z brązu (albo z marmuru, albo z kamienia) i z cegieł, aby w ten sposób oparła się ona zniszczeniu za sprawą wody i ognia⁴⁶. Burski kładzie raczej nacisk na sposób, w jaki miał później następować przekaz tej „filozofii”, nie tylko na sprawą „tradycji” (kabała?), ale także w formie pisemnej (Pismo Święte?), a także za pośrednictwem Egipcjan, Syryjczyków, Chaldecyjków i, wreszcie, Greków. Następnie Cynceron przeniósł ją od Greków do Lacjum, gdzie pozostała ona do Boccjusza. Później studia filozoficzne, (sami filozofowie) i „cultus litterarum” zniszczone zostały za sprawą barbarzyńców, aby narodzić się ponownie po wielu wiekach, najpierw pośród Arabów, potem we Francji, a wreszcie w niezliczonej liczbie szkół powstałych z powodu konkurencji między Dunsem Szkotem i świętym Tomaszem. Niestety jednak jest to odrodzenie, które czystej *latinitas* nie wiąże ze studiami filozoficznymi i któremu ponadto nic udało się uniknąć choroby sekciarstwa⁴⁷.

⁴¹ Na temat „starożytnej teologii” por. F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago 1964, oraz klasyczna praca D. P. Walkera, *The Ancient Theology* London 1972; por. też Ch. B. Schmitt, *Perennial Philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz*, „Journal of History of Ideas”, XXVII, 1966, s. 505–532.

⁴² *Elementa philosophiae*, op. cit., f. 16r.

⁴³ Por. G. Scholcm, *Mistyctw żydowski*, Warszawa 1997, s. 46–47 i przyp. 21.

⁴⁴ *Praecognitorum philosophorum libri duo*, op. cit., s. 39 i n.

⁴⁵ „Disciplinas liberales, praesertim doctrinam de Deo, hoc est theologiam, mathematicam, physicam et alias ingenuas artes”. *Elementa*, cit., f. 16r.

⁴⁶ *Op. cit.*, f. 16r–v.

Prawdziwe odrodzenie nastąpi, jak się wydaje, poprzez odzyskanie filozofii cyce-
rońskiej, która jawi się jako centralny rdzeń dziejów, które Burski zaledwie nakreśla.
Konkretniej chodzi o odzyskanie „ratio philosophandi” (styl, metoda) wielkiego Arpi-
nata, a intencje Burskiego wychodzą w pełni na jaw w VII rozdziale *Elementa* („Phi-
losophiae ciceronianae genus et ratio”), gdzie jasne staje się, że problemu wcale nie
stanowi treść tej filozoficznej wiedzy, ale metoda jej przekazywania, forma, w jakiej
jest ona wykładana, budowana i wyrażana. Właśnie na tej płaszczyźnie w okresie szkół
poplatońskich ujawniły się tendencje sekciarskie i prowadzące do upadku, a dokładniej,
kiedy usiłowano stworzyć system filozofii dogmatycznej i porzucono sokratyczną
metodę wątpliwości; jedynie sceptyczni Akademicy (Arkezylaos, Karneades) zacho-
wali zasadę nietwierdzenia niczego, jakby było wiecznie prawdą, ale uznawania
wszystkiego za podobne do prawdy⁴⁸. A przecież esencją cyceronianizmu jest właśnie
ten probabilizm i wynikające zeń techniki badania i dyskusji, podczas gdy najbardziej
niewierni sokratycznemu zapisowi byli twórcy systemów dogmatycznych, perypatety-
cy i przede wszystkim stoicy⁴⁹. Fakt, że tego rodzaju metoda — tłumaczy Burski —
daje się usprawiedliwić wymogiem uniknięcia profanacji „świętej” prawdy filozoficz-
nej, utrudnianiem dostępu do niej tym, którzy pozbawieni są odpowiedniego przygo-
towania⁵⁰, z całą pewnością nie stanowi wiarygodnej interpretacji sceptycznego pro-
babilizmu i ujawnia raczej niezdarną próbę wytłumaczenia, że w istocie także ten
ostatni wywodzi się z prawd kapłańskich wyrytych przez Adama w kamieniu i w
brązie, a zatem próbę utrzymania cennej konstrukcji *prisca theologia*. Tym, co nas
interesuje, jest jednak fakt, że Burskiemu zależało najprawdopodobniej na przedsta-
wieniu tej opowieści w celu udzielenia bezpośredniej odpowiedzi na analogiczną
rekonstrukcję, pojawiającą się w I księdze *Manuductio ad stoicam philosophiam*
Lipsiusa⁵¹, którą w skrócie przedstawić można w następujący sposób:

a) Lipsius oświadcza, że filozofia nie może być sofistycznym ćwiczeniem, ale
matką mądrości, mądrości znanej także poganom, a zatem niezależnej od wyborów
religijnych.

b) Niebezpieczeństwem nieustannie zagrażającym filozofii jest sekciarstwo i ule-
gają mu łatwo zwolennicy perypatetyzmu. Lepiej iść śladami Seneki; Lipsius nie gardzi
terminem „dogmatyzm”, woli jednak, aby był rozumiany prawidłowo: filozofia jest
gotowa kierować życiem, ponieważ prowadzi ją prawda.

c) Różne tradycje („barbarica”, wywodząca się od Adama, „italica” — od
Pitagorasa, „graecanica” — od Orfeusza, Hezjoda itd.) utrzymały jedność mądrości,
dziedzictwo to jednak rozproszyło się w filozofiach posokratycznych.

d) Prądem najwinniejszym owej pierwotnej misji filozofii jest prąd stoicki. Seneki
brevitas nie powinna być mylona z pokrętną sofistyką pewnego stoicyzmu (Chryzypo-
wego) i jest bardziej „męskim” stylem filozoficznym, przeciwstawionym stylowi
„rozwlekłemu” i retorycznemu (cycerońskiemu)⁵².

⁴⁷ *Op. cit.*, ff. 16r–19r.

⁴⁸ „Nulla decreta certa, rata, fixa habere, nihil affirmare tamquam perpetuo rerum (sic), sed omnia
verisimilia et probabilia esse dicere, ex omnibus quod verisimile esset consecrari.” *Op. cit.*, f. 21v.

⁴⁹ *Op. cit.*, ff. 20r–22v.

⁵⁰ *Op. cit.*, f. 20r i *passim*.

⁵¹ *Iusti Lipsi Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres*, L. Anneo Senecae aliisque scriptoribus
illustrandis, Antverpiae 1604.

⁵² Jest to synteza *dissertationes* III–XV z książki II. W odniesieniu do ostatniego punktu por. B.
Otwiniowska, *op. cit.*, s. 146 i n., która mówi o „attyckim” stylu Lipsiusa.

Przedstawione przez Burskiego genealogia, natura, zadania filozofii mają wiele cech upodabniających je do opisu Lipsiusa. Można by wskazać liczne paralele, nawet dosłowne, między tymi dwoma tekstami: polemikę antyscholastyczną, praktyczną orientację filozofii, jej skuteczność w kształceniu, poszukiwanie źródła poprzedzającego wszelkie sekty i wskazanie, że w jednej z istniejących w świecie starożytnym szkół znajduje ona swój wierny wyraz, wreszcie „eklektyzm”, choć w tym przypadku ujawniają się akcenty odmienne: Lipsius przekonuje o wartości swobodnego poszukiwania, podkreśla jednak prymat kierującej nim prawdy, natomiast Burski łączy z tym pojęciem swoją preferencję dla akademickiego probabilizmu skupionego wokół „prawdopodobieństwa”. Opierając się zasadniczo na tym samym materiale, co Lipsius, wprowadza Burski istotny wariant: nie Chryzyp, Zenon i Seneka, ale filoseptyczny Cynceron jest spadkobiercą odwiecznej mądrości patriarchów. Należy przeciwstawić się dogmatyzmowi: w pierwszym rozdziale *Elementa* Burski cytuję cytat z mowy *Pro Murena* (28,3–30), która jest w swojej istocie karykaturą stoickiego mędrca, samotnego i oddalonego od świata ludzi⁵³ i zamyka dziełko przypomnieniem najbardziej antydogmatycznego Cyncerona, ucznia Filona z Laryssy i Akademii septyckiej⁵⁴.

Sprowadzenie autora *Tuskulanek* do roli epigona Filona jest uproszczeniem, które ma walor przede wszystkim polemiczny, to jest przeciwstawienie Senece, symbolowi neostoickiego odrodzenia, jakiegoś innego symbolu. Jeśli mielibyśmy dalej powiedzieć, jaka była istota prowadzonej przez Burskiego polemiki, czy raczej obrony własnych opcji kulturowych, można, jak się zdaje, stwierdzić, że nie chodziło raczej o wybór między różnymi doktrynami, ponieważ starożytne szkoły przekazały nam tę samą filozofię „używając jedynie innych słów”⁵⁵. Należy preferować Cyncerona nie dlatego, że jego teorie filozoficzne są lepsze, albo że są zwięźlej sformułowane, ale ponieważ wskazuje on nam ideał mędrca lepiej nadający się do przyjęcia i wykorzystania w Akademii Zamojskiej, z jej treningiem dialektyczno-retorycznym, orientacją obywatelską i usytuowaniem w tradycji ideologii filo-republikańskiej. Z tego punktu widzenia septycyzm Burskiego jest niewiele więcej niż bitewną chorągwią i nieprzypadkowo nie ma jego śladu w późniejszych pismach, a przede wszystkim w komentarzu do *Etyki Nikomachejskiej*, od których rozpoczęliśmy nasze rozważania. To, co liczyło się w roku 1607, w zaledwie kilka lat po *Manuductio ad stoicam philosophiam*, to udzielenie odpowiedzi na propozycję podstępą, ponieważ wywodzącą się z terytorium studiów filologicznych z ideologicznego punktu widzenia pozornie neutralnego, ponieważ wysuniętą przez najwybitniejszego humanistę i ponadto potencjalnie konkurencyjną. Burski wyraził tu bowiem własny punkt widzenia na temat zadań studiów filozofii w nowoczesnym *curriculum* szkolnym oraz autorów, którzy byli dlań bardziej użyteczni. Natomiast w roku 1609, w chwili powstawania komentarza do *Etyki Nikomachejskiej*, postawa antystoicka uległa wzmocnieniu dzięki porozumieniu między Cynceronem i tym Arystotelesem, który kiedyś oskarżany o dogmatyzm, teraz okazał się całkiem użyteczny ze swoim ideałem racjonalnego umiarkowania. Na płaszczyźnie teorii działania i indywidualnej moralności, od której rozpoczęła się ofensywa Lipsiusa już od czasów *De constantia* (1583), nic było wykładu bogatszego i bardziej wyważonego niż *Etyka Nikomachejska*, skomentowana przez *De Officiis* lub *De Finibus*. W tym celu i w innych, które staraliśmy się przedstawić powyżej, powraca stara forma *com-*

⁵³ *Elementa*, f. 10r i v.

⁵⁴ *Op. cit.*, f. 23v.

⁵⁵ Jest to konkordystyczna formuła Antiocha z Askelonu, którą Burski lubi powtarzać.

mentarius in Aristotelem, w zadziwiający sposób zdolna dostosować się do różnorodnych wymogów kulturalnych i pedagogicznych.

L'Aristotelismo scolastico di Adam Burski
alla luce del suo commento *All'etica Nicomachea*

Nel 1609–11 Adam Burski, professore di filosofia morale presso l'Accademia di Zamość, detta a Tomasz Zamoyski un vasto commento all'Etica Nicomachea, non riuscendo comunque a concluderlo per il sopraggiungere della morte. Dal momento che una pratica scolastica del genere non ha paralleli nelle scuole di pari livello dell'epoca (collegi gesuitici e protestanti), le sue ragioni vengono cercate in due direzioni: 1) all'interno stesso dell'Accademia Zamoscense, nei suoi programmi e nelle sue finalità culturali e civili; 2) negli orientamenti e nel particolare tipo di preparazione filologico-letteraria di Adam Burski. Particolarmente interessante risulta un ulteriore elemento che appare discretamente, ma costantemente nelle opere degli ultimi anni di attività di Burski: la presa di distanza, se non addirittura la polemica, con la filosofia stoica, allora all'apogeo della sua rinata fortuna nella forma conferitale da Giusto Lipsio.