

Przełąd
Tomistyczny

tom XXIX 2023

Przegląd Tomistyczny

filozofia, teologia
kultura duchowa średniowiecza

The Annual Review of the Thomistic Institute



Instytut Tomistyczny
Dominikanie
Warszawa

RADA NAUKOWA

Henryk Anzulewicz (Bonn) • Paul J.J.M. Bakker (Nijmegen)
Magdalena Bieniak (Warszawa) • Stefano Caroti (Parma)
Bożena Chmielowska (Warszawa) • Juliusz Domański (Warszawa)
Wojciech Giertych OP (Watykan) • Maarten J.F.M. Hoenen (Bazylea)
Ruedi Imbach (Paryż) • Krystyna Krauze-Błachowicz (Warszawa)
Paweł Krupa OP (Petersburg) • Mikołaj Olszewski (Warszawa) • Michał Paluch OP (Rzym)
Jacek Soszyński (Warszawa) • Sławomir Szyller (Warszawa)
Ryszard Tatarzyński (Kraków) • Jean-Pierre Torrell OP (Fryburg)

REDAKTOR NACZELNY

Michał Mrozek OP (Warszawa)

REDAKCJA

Mateusz Przanowski OP (Warszawa)
Eliza Litak, sekretarz redakcji (Warszawa)

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Redakcja i korekta tekstów polskich: Magdalena Pabich
Redakcja i korekta tekstów angielskich: Aeddan Shaw
Redakcja naukowa tekstów łacińskich: Anna Ledzińska
Redakcja techniczna i skład: Zbigniew Pajda OP

Adres Redakcji: Instytut Tomistyczny
ul. Dominikańska 2, 02-738 Warszawa
e-mail: pt@dominikanie.pl

Druk i oprawa: Sowa — druk na życzenie®
www.sowadruk.pl, tel. 22 431-81-40

e-ISSN 2544-1000

Wersją pierwotną czasopisma „Przegląd Tomistyczny”
jest wersja elektroniczna

Wydanie elektroniczne ukazuje się pod adresem:
<http://www.it.dominikanie.pl/przeglad/>

ISSN 0860-0015

Nakład: 200 egz.

© Copyright by Instytut Tomistyczny, Warszawa

SPIS TREŚCI

EDYCJE I PRZEKŁADY

FABIO GIBIINO, Richard Fishacre, <i>Glossa super I Librum Sententiarum</i> di Pietro Lombardo, distinzione 27	7
Richard Fishacre, <i>Glossa Super I Librum Sententiarum</i> of Peter the Lombard, Dist. 27 (Summary)	40
MONIKA MANSFELD, Complexion in Geoffrey of Aspill's <i>Quaestiones super "De sensu et sensato" Aristotelis</i>	43
(Summary)	57
WŁODZIMIERZ GALEWICZ, O zakresie umiarkowania. Komentarz Tomasza z Akwinu do <i>Etyki nikomachejskiej</i> III, 1117b22–1119b15	59
About the Scope of Temperance. Thomas Aquinas' Commentary on the <i>Nicomachean Ethics</i> III, 1117b22–1119b15 (Summary)	78

STUDIA DOKTRYNALNE I HISTORYCZNE

BEATA SPIERALSKA-KASPRZYK, Gendered Language and Translation in the Sermons of Maurice de Sully	79
(Summary)	87
MAGDALENA PŁOTKA, <i>Dilectio, fruitio, delectatio</i> . Bonawentura o związkach miłości i przyjemności	89
<i>Dilecto, fruitio, delectatio</i> . Bonaventure on Love and Pleasure (Summary)	106
MAREK GENSLER, <i>Doctor Perspicuus non tantum?</i> Walter Burley on Human Will in his Commentary on <i>Nicomachean Ethics</i> , Book III, chapter I	107
(Summary)	121

ROBERT PODKOŃSKI, The Concept of ‘virtus/potentia rei’ in Fourteenth-Century Discussions on Transmutation and Reaction . . .	123
(Summary)	150
WOJCIECH BARAN, Medieval <i>principia</i> on Peter Lombard’s <i>Sentences</i> by Theologians from the University of Cracow. Characteristics of the Genre and Bibliography of sources	153
(Summary)	190

† ZENON KAŁUŻA 1936–2023

Biografia Zenona K. pióra ZENONA KAŁUŻY	191
Hommage a Zénon Kaluza — DRAGOS CALMA	195
<i>Laudatio</i> de Zénon Kaluza — PAWEŁ KRUPA	203
<i>Laudatio</i> auf Zénon Kaluza — HENRYK ANZULEWICZ	207
Kazanie na pogrzebie Zenona Kałuży — TOMASZ PEKALA	211

Fabio Gibiino

RICHARD FISHACRE, *GLOSSA
SUPER I LIBRUM SENTENTLARUM*
DI PIETRO LOMBARDO,
DISTINZIONE 27*

LA DISTINZIONE 27^a DEL I *Sententiarum*:
ANALISI STRUTTURALE E CONTENUTISTICA

In un precedente articolo abbiamo descritto diffusamente il ruolo di Fishacre quale primo domenicano inglese ad aver commentato le *Sentenze* di Pietro Lombardo, pubblicando il suo commento alla dist. 26 del primo libro¹.

In questo articolo vogliamo continuare l'indagine soffermandoci sul commento di Fishacre alla dist. 27 del primo libro delle *Sentenze* sia nell'analisi testuale che nell'analisi di critica testuale. Ne riassumiamo i punti generali di questo genere letterario, prima di soffermarci sulla dist. 27.

Il commento alle *Sentenze* di Fishacre può essere collocato nel genere della *glossa cum quaestionibus*. Non ci sembra senza fondamento affermare di questo particolare tipo di commento quanto gli editori della *Glossa in quatuor libros Sententiarum* di Alessandro di Hales hanno dichiarato:

Ideoque medium quasi locum tenet haec Lectura Alexandri inter antiquiores *Glossas* in quibus praevallet expositio litteralis, et *Commentarios* posteriores in quibus quaestiones potissimum tenent locum, quasi transitio existens ab uno modo expositionis ad alterum².

* Questo studio è lo sviluppo di una tesi sostenuta all'Università della Sorbonne (Paris IV) UFR de Philosophie, per il conseguimento del master I (2005).

¹ FABIO GIBIINO, "La *Glose* de Richard Fishacre sur la distinction 26 du premier livre des *Sentences* de Pierre Lombard", *Przegląd Tomistyczny*, 26 (2020), p. 7–78.

² MAGISTER ALEXANDER DE HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum: In Librum Primum*, Quaracchi 1951, p. 107*-108*.

Si tratta dunque di una struttura compositiva nella quale confluiscono un'esposizione letterale e delle *quaestiones*³, suggerite dal testo stesso o eco delle discussioni dei contemporanei. Ci sembra che il Fishacre dia origine a una nuova sessione del commento del Lombardo citando le parole del *Magister*, seguite da *capitulum*⁴. Si tratta — a nostro avviso — della *divisio textus* all'interno della quale vengono inserite delle *quaestiones*.

Potremmo poi suddividere le *quaestiones* in due tipologie differenti: alcune di esse presentano una struttura ben definita nelle sue parti, con gli argomenti *pro* e *contra* e relativa *solutio*. Questa struttura non è tuttavia rigorosamente seguita. Altre *quaestiones*, infatti, presentano una costruzione piuttosto semplificata che si esprime in tre sezioni funzionali: esse aprono su una glossa al testo del *Magister*, continuano con una obiezione contrappositiva, per finire con la soluzione in cui l'autore supporta il proprio pensiero.

Per ciò che concerne il contenuto della nostra distinzione, la tematica in essa affrontata è sulle *diverse denominazioni delle proprietà personali nella Trinità*. Dunque, una riflessione logico-linguistica in cui vengono esaminate alcune formule teologiche (*essentia generat, essentia est Pater, Pater paternitate est Pater...*) per valutarne la correttezza formale e contenutistica. Ci pare che il motivo dominante dell'obiettivo di questa distinzione si colloca nell'istanza di salvaguardare l'assoluta semplicità essenziale di Dio e la legittimità di ogni altra affermazione mediante la quale è confessata la fede nella Trinità e che aveva visto nel secolo XII la contrapposizione di due scuole. Da una parte la scuola abelardiana per la quale, volendo salvaguardare l'assoluta semplicità in Dio, non si poteva dare distinzione tra *Pater* e *paternitas* — come *Deus* e *divinitas* —, essendo essi nomi sinonimi per indicare la stessa realtà; dall'altra parte la scuola porretana per la quale, cogliendo lo specifico della *distinctio personarum* nella relazione, considerava le relazioni solo dal punto di vista *dell'esse ad*, intendendole così solo come *assistentes* cioè estrinseche, semplici *modi loquendi*, in modo da non implicare molteplicità nell'essenza divina⁵.

Si tratta di proposizioni i cui termini possono essere fonte di aporia per il fatto che — presi in se stessi — rinviano a una pluralità di referenti. In un termine bisogna distinguere il suo significato e la sua referenza. Ogni nome presenta

³ Cf. J. LONG – M. O'CARROLL, *The life and works of Richard Fishacre OP: Prolegomena to the Edition of his Commentary on the 'Sentences'*, München 1999, p. 43: «Sometimes this treatment is in the nature of a simple gloss on the Lombard text, sometimes the reader is treated to the full apparatus of a scholastic disputation, with arguments for against and a *solutio*».

⁴ Per esempio: *Ad quod sine preiudicio capitulum* (*infra*, p. 20, u. 44); *Nec tamen uidetur capitulum* (p. 21, u. 71); *Ideoque dicimus capitulum*, (p. 22, u. 95), etc...

⁵ Cf. R. QUINTO, "Trivium' e teologia: l'organizzazione scolastica nella seconda metà del secolo dodicesimo e i maestri della 'sacra pagina'", *Storia della Teologia nel Medioevo...*, t 2, p. 452.

un certo contenuto intelligibile, un'essenza definibile, si dice allora che *significa* questa essenza. Così l'uomo significa l'essenza umana: animale razionale. D'altra parte, in una proposizione il termine che svolge il ruolo di soggetto rappresenta un certo numero di suppositi concreti della sua essenza. Si dice allora che il termine *suppone* (*supponit*) per questi suppositi, il soggetto occupa una funzione "vicaria" per una moltitudine di soggetti concreti che l'essenza significa. La problematica allora riveste la sua importanza se viene collocata all'interno della terminologia trinitaria:

Dal XII secolo i teologi, utilizzando il verbo *supponere*, familiare ai grammatici (che l'utilizzano nel senso di «fungere come soggetto di una frase») si interrogano sulla maniera con cui «suppongono» alcuni termini di alcuni enunciati trinitari — «maniera di supporre» (*modus supponendi*) significando di conseguenza in questo caso «maniera di fungere come soggetto grammaticale» con due possibilità: come nome essenziale (comune) per designare l'essenza o come nome personale (proprio) per designare il supposto⁶.

La *suppositio*⁷ viene ad essere allora lo strumento cui Fishacre fa sovente ricorso per giustificare l'ambiguità a cui si prestano alcuni termini all'interno di una proposizione teologica. Vediamone allora alcuni esempi concreti come *Essentia est Pater, imago e Deus*:

hec dictio 'est' aliquando est nota identitatis, aliquando est nota inherentie. Si cum dico 'essentia est Pater', li 'est' est nota inherentie, falsa est: significat enim quod hec proprietas inheret essentie. Si identitatis, uera est: significat enim quod essentia est idem illi qui est Pater. Si ergo dictam predicationem sciliet 'essentia est Pater' intelligit Magister secundum quod hoc uerbum 'est' est nota identitatis, sic est uera, et sic uerum intendit⁸.

Nel giudizio 'essentia est Pater' occorre distinguere due modi di predicazione della copula 'est', e solamente di un'accezione è possibile sostenere la legittima correttezza; falso sarà allora il giudizio per il quale la copula designa l'inerenza in un soggetto (*nota inherentie*), vera quella in cui il predicato non si attribuisce ad un soggetto ma si identifica con esso (*nota identitatis*).

⁶ A. DE LIBERA, *Storia della filosofia medievale*, Milano 1996, p. 362.

⁷ Per una più ampia presentazione del tema della *suppositio* si veda: I. ROSIER, "Res significata' et 'modus significandi': Les implications d'une distinction médiévale", *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen 1995, p. 135–168.

⁸ Cf. *infra*, p. 24, u. 135 sqq.

Si esamini adesso il caso del termine *imago*:

Nomine imaginis aliquando significamus id in quo aliqui assimilantur et sic diuina essentia est similitudo et imago trium personarum. Sicut species dicitur esse substantialis similitudo indiuiduorum. Et sic imago significat essentiam, et sic sumitur cum dicitur Gen. I: «Faciamus hominem ad imaginem nostram», idest similem essentie in qua similes sumus. Aliquando autem nomine imaginis significamus rem alteri assimilatam, sic dicitur 'Filius est imago Patris', et sic est nomen persone, scilicet Filii⁹.

A seconda della referenza il sostantivo *imago* può correttamente predicarsi sia dell'essenza divina, inteso in questo caso come principio di somiglianza, sia della persona del Figlio, inteso in questo caso come principio di assimilazione.

Passiamo adesso ad esaminare il termine *Deus*:

Similiter cum dico 'Deus est', potest li 'Deus' stare pro essentia uel pro persona, scilicet unica. Set cum stat pro essentia, consequitur ut pro omnibus stet personis propter summam identitatem essentie ad personas in Deo. Non sic autem in creaturis, quia essentie ad indiuidua non est summa identitas. Et ideo non sequitur quod quidquid conuenit uel predicatur de essentia, quod predicatur de indiuiduis in creaturis. Set in Deo, propter summam simplicitatem, quidquid inest uel inesse dicitur essentie, eo ipso inesse dicitur personis omnibus. Verumtamen dico quod cum dico 'Deus est', primo et principaliter dicitur quod essentia est. Et ex consequenti dicitur illos esse qui sunt omnino idem essentie¹⁰.

In virtù della *ampliatio* o *restrictio* della *suppositio*, il termine *Deus* ha la possibilità di significare l'essenza comune a tutte le tre persone (*propter summam identitatem*) o *supponere* per la singola persona.

Questa continua presenza della logica nel percorso della nostra distinzione, mostra — a nostro avviso — l'impegno di un'intelligenza intenta a perseguire, a beneficio della teologia, delle formulazioni rigorosamente elaborate. Ruolo ancillare dunque, quello della logica, condiviso da tutte le altre scienze nei confronti della teologia (*omnes aliae scientiae sunt huius pedisequae et ancillae*)¹¹ ma non per questo meno importante, anzi ancillarità necessaria che rivela il disegno di raccogliere da ispirazioni molteplici tutte le idee che meglio si addicono al servizio di una chiara esposizione della dottrina cristiana (*accedentem ad hanc oportet alias praecognoscere*)¹².

⁹ Cf. *infra*, p. 29, u. 278 sqq.

¹⁰ Cf. *infra*, p. 36, u. 438 sqq.

¹¹ R.J. LONG, "The Science of Theology...", cit., p. 85.

¹² *Ibid.*

STUDIO CRITICO DEL TESTO

1. I manoscritti.

Della *Glossa super libros Sententiarum* di Fishacre conosciamo 16 manoscritti, che sono stati descritti da J. Long e M. E. O'Carroll¹³; di questi, soltanto 10 attestano il commento al primo libro delle Sentenze:

A	=	Oxford, Balliol College 57 (xiii), f. 52r–54r
B	=	Bologna, Biblioteca Universitaria lat. 1546 (xiii), f. 116r–121v
C	=	Cambridge, Gonville and Caius College 329, f. 73v–76v
N	=	Oxford, New College E 112 (xiii ex.), 110v–113v
O	=	Oxford, Oriel College 43, f. 151v–157r
P	=	Paris, Bibliothèque Nationale lat. 15754, f. 42r–52r
R	=	London, British Library Royal 10.B. vii (xiii), f. 59r–61v
W	=	Wien, Österreichische Nationalbibliothek, lat. 1514 (xiii), f. 112v–116r
S	=	Paris, Bibliothèque Nationale lat. 16389 (xiii), f. 59v–61r
V	=	Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Ottob. lat. 294 (xiii), f. 48r–50v

Quattro di questi manoscritti riportano per intero il commentario, rispettivamente CRAO.

Per ciò che concerne la nostra distinzione (libro I, dist. 27), il testo da noi pubblicato riproduce fondamentalmente la tradizione attestata dal ms. V, il quale, sebbene presenti solo in parte il commentario (lib. I–IV, d. 8), attesta, tuttavia, il libro primo per intero.

Le ragioni che ci portano a preferire il testo di V come base della presente edizione, emergono chiaramente dalla seguente analisi delle varianti.

2. La famiglia VS

Nell'insieme delle varianti è emerso che il ms. V concorda con S in una serie di varianti significative che li distinguono dal resto dei mss. Elenchiamo dapprima le varianti SV ritenute nel testo:

1–3 Hic...folio] *om.* ABCNOPRW

118 Vna] unica ABCNOPRW

145 Sorti] communi ABCNOPRW

163 quod] quia ABCNOPR; *om.* W

¹³ R.J. LONG – M. O'CARROLL, "The life...", cit., p. 49–222

Si deve osservare che queste varianti, proprie ai due mss SV, sono necessarie a ricostituire il testo dell'archetipo (o ne attestano indirettamente varianti originali, come ad esempio: 234 <nos>] *suppl.*; enim SV).

Un altro gruppo di varianti attesta la dipendenza di SV da un medesimo modello, che si distanzia, tuttavia, dal testo originale. Un primo gruppo di queste varianti sono delle lezioni alternative a quelle del resto della tradizione:

- 187 existentie...proprium] modum proprium existentie SV
- 243 tantum Filius] Filius tantum ABCNOPRW
- 307 sicut] ut ABCNOPRW
- 315 habens] est *praep.* SV
- 322 idest] scilicet ABCNOPRW

Un'altra serie di varianti comuni a SV è invece costituita da omissioni o corrotte del testo proprio ai due mss:

- 35 Quas] *om.* SV
- 45 Nota] quod *add.* SV
- 178 Damascenus] scilicet *praep.* SV
- 222 diceretur] *om.* SV
- 244 facit] similiter SV
- 356 anima] Ada BCORW; Adam SV

2.1. La relazione tra V e S

Abbiamo poi studiato il rapporto di S con V e abbiamo riscontrato 22 varianti in cui S e V si separano tra loro. Ben 9 di queste varianti costituiscono delle omissioni di S rispetto al testo dell'archetipo, che è invece attestato da V:

- 125 in] *om.* ABCNORS
- 191 pro] *om.* NPSW
- 193 est] *om.* RS
- 230 sicut] *om.* CNORSW
- 235 nos] *om.* NOS
- 370 est] *om.* BCS
- 421 et ponitur] *om.* BS; *mg.* C
- 451 ideo] *om.* ABCPS

E inoltre S omette lo schema iniziale (4 Hic agitur... *nomina substantie*), cui però rimanda l'introduzione (1–3 Hic agit...folio) che S stesso attesta con V.

Segnaliamo poi 3 addizioni di S rispetto a V, che non sono state ritenute proprie dell'archetipo e che S condivide con mss non rappresentativi della famiglia:

230 Spiritus] sanctus *add.* CNORSW

257 Spiritus] sanctus *add.* BCSW

436 communi] scilicet *add.* BCPS

Abbiamo riscontrato una sola addizione, 292 unde] autem *add.* NV, attestata da V, che non può essere ritenuta nel testo.

Costatiamo ancora 8 varianti in cui S e V si separano:

86 nec] non ACNS

106 dictum] dictu ACNOWS

340 transformamur] transformata ANRV; transforma BCOW; transformans S

364 est hic] hic est ABCNOPRSW

397 communicantibus] communicabilis PRS

405 non...secundum multipliciter] multipliciter et secundum non multipliciter BCNS

115 sequitur] habetur PV

168 quidem] quid ABCVW

Osserviamo ancora una inversione di S rispetto a V:

77 habet ad materiam] ad materiam habet BOWS

2.2. Il testo della famiglia VS

A conclusione dello studio del gruppo VS dobbiamo constatare che i due mss costituiscono una famiglia: i primi due gruppi di varianti allegate qui sopra, sono allo stesso tempo “disgiuntive” del gruppo rispetto al resto della tradizione manoscritta, e “congiuntive” dei due manoscritti.

Le varianti testuali che abbiamo esaminato confermano il comportamento che abbiamo osservato nella precedente pubblicazione¹⁴. In effetti, lo studio

¹⁴ F. GIBIINO, “La *Glose* de Richard Fishacre sur la distinction 26 du premier livre des Sentences de Pierre Lombard”, *Przegląd Tomistyczny*, 26 (2020), p. 7–78.

delle 22 divergenze, e soprattutto il fatto che S attesti 9 omissioni rispetto al testo di V (e, viceversa, V non ne presenti alcuna), ci permette di affermare che S non è stato copiato su V, né V è stato copiato su S, ma che entrambi hanno copiato su un modello comune (Ω).

Possiamo concludere lo studio del gruppo VS affermando che questa tradizione testuale V l'attesta da solo; inoltre, esso riproduce con grande completezza redazionale il commentario di Fishacre, giovando all'intelligibilità del testo medesimo.

2.3. Lo schema iniziale della distinzione e il ms. V.

L'esordio della distinzione presenta la seguente fenomenologia: i mss SV attestano la seguente lezione:

1-3 Hic agit Magister de diuersis nominationibus personalium proprietatum; huius autem distinctionis diuisionem sic accipe ut uides statim in sequenti folio:

La chiusa di questo passaggio rinvia, "in sequenti folio", ad uno schema che presenta la divisione del testo di tutta la distinzione 27 delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Ora, mentre il ms. V attesta lo schema annunziato, il ms. S si separa ancora una volta da V omettendo lo schema.

A loro volta, i mss. BC presentano lo stesso schema tradito da V, senza tuttavia introdurlo con la frase "Hic agit Magister...in sequenti folio" e collocandolo semplicemente nel margine inferiore del foglio.

Questo esempio conferma la constatazione che il ms. V, in questa distinzione, è testimone di una tradizione testuale che presenta una maggiore completezza redazionale.

3. La famiglia AN

I mss AN costituiscono un gruppo a se stante, rappresentato da numerose varianti. Consideriamo, innanzitutto, alcune inversioni:

137 uera est] est uera AN; nota est BW

175 non sit ibi] ibi non sit AN

248 est ab eo] ab eo est AN

310 minimis partibus] partibus minimis AN

323 non tamen] tamen non AN

Rileviamo poi alcune varianti significative non accolte, però, nel testo:

36 Augustinus] autem A; aut N

39 et] et ideo AN

46 significari] considerari AN

69 III De Trinitate] III libro De Trinitate AN

150 substatiuum] subiectum tantum AN

327 questionem] dicendum uel *add.* AN

Altre varianti non accolte nel testo, ma che confermano l'origine di AN da un medesimo modello, sono allegate in apparato.

Notiamo, infine, due varianti proprie di AN che sono necessarie per ricostituire il testo dell'archetipo:

201 idem est] idem BCOPRSVW

356 anima] Ada BCORW; Adam SV

3.1. Il testo della famiglia AN

Osserviamo innanzitutto che AN presenta due varianti esclusive con SV:

328 aliquando] uero *add.* BCOPRW

342 per] secundum BCOPRW

Inoltre, se teniamo conto che AN condivide numerose altre lezioni con SV, ma non esclusive ai quattro mss, possiamo formulare l'ipotesi di un possibile modello comune (sia esso l'archetipo stesso o un intermediario).

4. La restituzione del testo dell'archetipo

Consideriamo innanzitutto che alcune varianti coinvolgono tutti i 10 mss:

291 sibi...equaliter] liliū simile equaliter ABO; filii simile equaliter N; simillime equaliter W; liliū (simile *mg.*) equaliter C; liliū (equaliter *sup.u.*) simile R

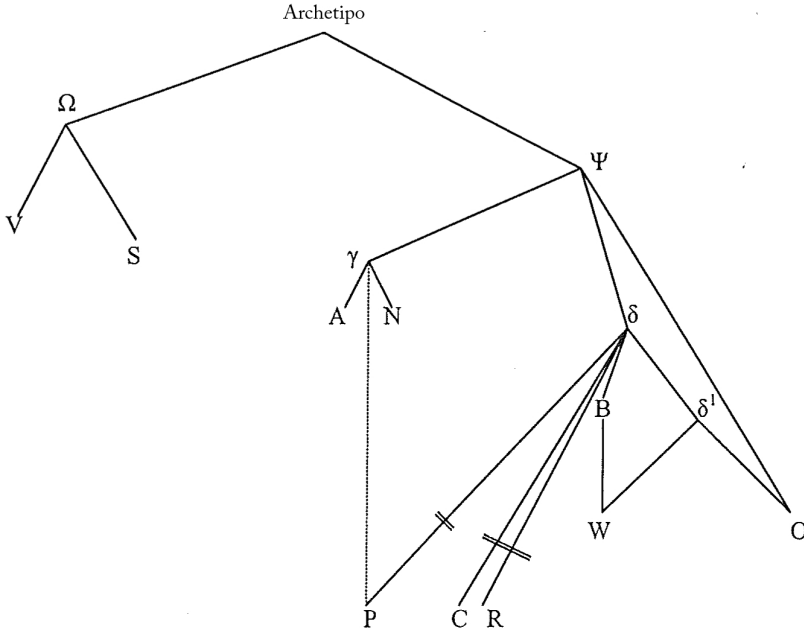
340 transformamur] transformata ANRV; transforma BCOW; transformans S

Queste due varianti lasciano supporre dei difetti nell'archetipo di tutta la tradizione manoscritta.

Nell'insieme dei 10 mss, abbiamo isolato con certezza due famiglie, VS e AN, che attestano la dipendenza da un modello comune, ricostituibile a partire dal testo di ciascuna di esse.

Se consideriamo che i restanti mss, BCOPRW, non sono mai serviti per la ricostituzione del testo dell'archetipo (e che presentano varianti difficili da classificare), possiamo supporre che si collochino ad un livello della tradizione manoscritta inferiore a quello di VS e di AN.

Tuttavia abbiamo giudicato opportuno indicare in apparato tutte le varianti dei mss, poiché il testo della distinzione 27 non ci è stato sufficiente a collocare stemmaticamente i mss del gruppo BCOPRW. Al contrario, i mss V e AN ci garantiscono la possibilità di ricostruire le lezioni dell'archetipo.



EDITIO

Sigla codicum

A	=	Oxford, Balliol College 57 (xiii)
B	=	Bologna, Biblioteca Universitaria lat. 1546 (xiii)
C	=	Cambridge, Gonville and Caius College 329
N	=	Oxford, New College E 112 (xiii ex.)
O	=	Oxford, Oriel College 43

P	=	Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15754
R	=	London, British Library Royal 10.B. vii (xiii)
W	=	Wien, Österreichische Nationalbibliothek, lat. 1514 (xiii)
S	=	Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16389 (xiii)
V	=	Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana Ottob. lat. 294 (xiii)

Compendia et notae

AL	=	Aristoteles Latinus
CCSL	=	Corpus Christianorum Series Latina, Turnhout
Denzinger	=	DENZINGER, H., <i>Enchiridion Symbolorum...</i>
PL	=	Patrologia Latina (J.P. Migne, <i>Patrologiae cursus completus, Patres Latini</i>)
< >	=	suppleui
add.	=	addit
August.	=	Augustinus
cap.	=	capitulum
cf.	=	conferatur
comm.	=	commentum
ed.	=	edidit
f.	=	folio
gr.	=	a graeco transl.
mg.	=	in margine
ms.	=	codex manu scriptus
mss	=	codices manu scripti
om.	=	omittit
p.	=	pagina
praep.	=	praeponit
sec.m.	=	secunda manus
transl.	=	translatum
suppl.	=	suppleui
sup.u.	=	super uersum
u.	=	versus

< RICARDVS FISHACRE >

< GLOSSA SVPER I LIBRVM SENTENTIARUM
MAGISTRI PETRI LOMBARDI >

< Distinctio 27 >

< DE DIVERSIS NOMINATIONIBUS PERSONALIVM PROPRIETATVM >

* * *

Hic quaeri potest utrum proprietates quas Hilarius supra assignavit, scilicet quod Pater semper est Pater et Filius semper est Filius, sint illae eadem proprietates quas Augustinus superius distinxit, dicens proprium esse Patris quod genuit Filium, et proprium Filii quod genitus est a Patre, et Spiritus sancti quod ab utroque procedit; ac deinde, utrum et istae sint illae quae dicuntur paternitas, filiatio, processio.

Videtur quod non sint eadem proprietates quas ponit Hilarius, et illae quas ponit Augustinus. Si enim eadem sunt, idem est ergo Patri esse Patrem, et genuisse Filium: quod utique quidam concedunt. Si autem hoc est, cui ergo convenit ut sit Pater, ei convenit genuisse Filium. Natura igitur divina, si Pater est, genuit Filium; si vero non genuit, Pater non est. Sed quis audeat dicere, aut quod ipsa genuit Filium, aut quod ipsa Pater non sit? Si autem ipsa Pater est nec Filium genuit, non est ergo idem dicere aliquid esse Patrem et gignere Filium; et ita non videtur una eademque esse proprietas.*

Hic queri potest, d. 27. Hic agit Magister de diuersis nominationibus personalium proprietatum; huius autem distinctionis diuisionem sic accipe ut uides statim in sequenti folio:

Hic agitur de diuersis proprietatum personalium nominationibus.

- 5 <1.> De nominibus nominantibus eas ex significatione.
<1.1.> Primo. De nominationibus omnium trium.

* Il testo di Pietro Lombardo riproduce la seguente edizione critica: *Magistri Petri Lombardi Parisiensis episcopi Sententiae in IV libris distinctae*, editio tertia, I–II, dist. 27, Grottaferrata 1971, p. 203–209.

1 d. 27] *om.* SV 1–3 Hic agit...folio] *om.* ABCNOPRW 4 Hic agitur ... (p. 19, u. 34) *nomina substantia*] *om.* ANOPRSW

- <1.1.1.> De nominationibus eorum secundum Augustinum et Hillarium.
- <1.1.1.1.> Querit.
- <1.1.1.2.> Quesitum soluit, cap. 2, *ad quod sine preiudicio.* 10
- <1.1.1.2.1.> Quomodo nomina dicta ab utrisque idem significant.
- <1.1.1.2.2.> Quomodo non idem, cap. 3, *nec tamen nobis.*
- <1.1.1.2.2.1.> Vtens ad hoc primo ratione.
- <1.1.1.2.2.2.> Deinde exemplo, cap. 4, *ideoque dicimus quia Patris.*
- <1.1.1.2.2.2.1.> Ponit exemplum. 15
- <1.1.1.2.2.2.2.> Eliminat errorem. cap. 5, *ibi tunc oportet intelligi in subiectis.*
- <1.2.> Secundo. De nominationibus quibusdam Patris et Filii quibus non respondet tertia que sit Spiritus sancti, cap. 7, *hic non est pretermittendum quod sicut Pater.* 20
- <1.2.1.> Quod uerum est dictum.
- <1.2.2.> Auctoritatibus astruit, cap. 7, *ibi unde Augustinus in V libro De Trinitate ait.*
- <1.2.2.1.> Primo auctoritates ponit secundum tres auctoritates.
- <1.2.2.2.> Secundo quid in eis dictum sit breuiter aperit, *aperte ostensum est quod sicut Filius.* 25
- <1.2.2.3.> Ex incidenti regulam quandam subiungit *ibi et hic aduertenda quedam regula generalis.*
- <2.> De nominantibus eas ex determinatione *ibi hic queritur cum dicitur Deus de Deo.* 30
- <2.1.> Querit.
- <2.2.> Soluit *ibi ad quod dicimus quod licet Deus.*
- <2.3.> Errorem destruit *ibi et sciendum est quod secundum nomina substantie.*

Quas Hillarius supra assignauit, d. 26, in illo capitulo: *Quo circa sciendum.* Quas 35
Augustinus superius distinxit, d. 26, capitulo illo: *Iam de proprietatibus.*

Vtrum et iste sint ille que dicuntur paternitas et cetera. Eadem proprietas significatur per hoc uerbum 'genuit' et per hec nomina 'Pater', 'paternitas', set differenter, quia 'paternitas' significat abstractiue et non supponit hypostasim, 'genuit'

35 Quas] *om.* SV 36 Augustinus] *autem* A; *aut* N 39 quia] *scilicet praep.* VW 39 et] *et ideo* AN

35 quo...sciendum] Petri Lomb., *Sent.*, I d. 26 (ed. Grottaferrata 1971, p. 198, u. 20). 36 iam de proprietatibus] Petri Lomb., *Sent.*, I d. 26 (ed. Grottaferrata 1971, p. 197, u. 27-28).

40 significat quasi concrete, nec supponit hypostasim neque significat. 'Pater' significat concrete et supponit hypostasim secundum quod subiectum est. Et ita patet quod 'esse Patrem' et 'gignere Filium' non est idem licet eadem proprietas hinc inde notetur. *Set quis audeat dicere quod ipsa*, scilicet diuina essentia.

* * *

Ad quod, sine praeiudicio aliorum, dicimus quod easdem proprietates notavit uterque, licet diversis verbis. Quod enim Hilarius ait, ita intelligi debet: 'Proprium Patris est quod semper Pater est', id est, proprietas Patris est qua semper Pater est; semper vero Pater est, quia semper genuit Filium. Ita et 'proprium Filii est quod semper Filius est', id est proprietas Filii est, qua semper Filius est; Filius vero semper est, quia semper genitus est. Ergo proprietas qua Pater est Pater, est quia semper genuit; et haec eadem dicitur paternitas vel generatio. Et proprietas qua Filius semper est Filius, est quia semper genitus est a Patre; et haec eadem dicitur filiatio, vel genitura, vel nativitas, vel nascibilitas. Sic et proprietas qua Spiritus Sanctus est Spiritus Sanctus vel Donum, est quia procedit ab utroque; et haec eadem dicitur processio. In praemissis igitur locutionibus eadem significatae sunt proprietates.

Ad quod sine praeiudicio capitulum.

45 Nota — ut planius ad questionem Magistri respondeatur — quod dupliciter potest forma significari: scilicet uel in abstractione ut 'paternitas' uel in concretionem, id est in ratione inherentie. Et hoc dupliciter uel in ratione distincti ut 'Pater', uel distinguentis ut 'generans' uel 'generat'. Eadem ergo forma uel proprietas diuersis nominibus significatur. Nec tamen sequitur quod cuicumque
50 attribuat nomen unum, quod ei attribuat alterum. Potest enim modus significandi discrepare, licet res significata non discrepet, quia ergo essentia significat indistinctum in ratione indistincti, proprietas quidem significata in ratione distinguentis, id cui adiungitur, inconuenienter ei adiungetur, licet eadem proprietas significata in ratione distincti non discrepet ab ea eo quod distinguens
55 ut distinguens exercet distinctionem, distinguens autem in ratione distincti non, et ideo bene dicitur 'essentia est Pater', male uero 'essentia generat'.

Vterque Augustinus et Hillarius. Hillarius ait, d. 26, cap. quo circa in fine. Ergo Proprietas qua Pater est Pater et cetera. Ex hoc patet quod hec est uera 'Pater paternitate est Pater'. Nota etiam quod licet in Deo simul sint generatio et paternitas, tamen prius intellectu et natura uidetur esse generare quam Patrem esse.
60

45 Nota] quod *add.* SV 46 significari] considerari AN 52 indistinctum] et *add.* PSV
52 quidem...in] uero significata in BOW; quidam significata in CR; quidem in significata N
58 et cetera] *om.* PSV 59–60 generatio et paternitas] paternitas et generatio BOW

57 quo...fine] Petri Lomb., *Sent.*, I, d. 26 (ed. Grottaferrata 1971, p. 198, u. 20 et p. 199, u. 16-23).

Similiter genitum esse uidetur esse prius natura quam Filius. Vnde Augustinus V libro De Trinitate cap. 7: “Ideo Filius, quia genitus et quia Filius utique genitus”, non dixit ‘quia Filius ideo genitus’. Et ita genitum esse uidetur precedere natura. Set dic quod hee dictiones ‘quia’ et ‘ideo’ non dicunt in Deo causam set consequentiam. Vnde sensus est: non causaliter ‘quia genitus est, Filius est’, set potius sequitur ‘si genitus est, Filius est’, *uel genitura* passiuue, *uel origo* passiuue. Hoc nomen ‘origo’ quandoque essentialiter sumitur ut supra d. 3, cap. *nunc restat*, quandoque notionaliter ut hic, quandoque personaliter. Vnde Hillarius III De Trinitate: “Confitemur Patrem et ab origine liberum confitemur et Filii originem”. Et ita Pater est origo Filii. 65 70

* * *

Nec tamen videtur nobis omnino esse idem dicere aliquid esse Patrem et genuisse Filium, vel aliquid esse Filium et habere Patrem, vel esse Spiritum Sanctum et procedere ab utroque. Alioquin Pater non esset nomen hypostasis, id est personae, sed proprietatis tantum; similiter Filius et Spiritus Sanctus, et ita non per tria nomina significarentur tres personae.

Nec tamen uidetur capitulum.

Aliquid esse Patrem et genuisse Filium. Persona enim hypostasis est proprietate distincta, superhabundat igitur a proprietate. *Alioquin* idest, si aliud esset, esse Patrem et genuisse Filium.

Pater non esset nomen persone et cetera. Nota quod forma creata duplex habet esse, scilicet in materia et in mente, et ideo ut est mentis, nominatur in abstractione et ut est materie, dupliciter nominatur, quia duplicem habet ad materiam habitudinem. Habet enim habitudinem inherentis et saluati in materia et sic nomine accidentis nominatur, scilicet nomine adiectiuo uel uerbo, et habet habitudinem complementis, et sic nomine concreto substantiuo nominatur. 75 80

Nomen ergo abstractum et concretum utroque modo significat — primo formam, set abstractum formam tantum, concretum modo accidentali formam, ut est inherens materie. Set concretum substantiuum primo significat formam, secundario compositum, tertio materiam.

61 uidetur esse] *om.* ABW; *mg. sec.m.* O; uidetur (esse *om.*) R 61 natura] *om.* BW; *mg. sec.m.* O 62 libro] *om.* ABCNORW 65 Filius est] Filius SV 67 sumitur] *om.* BW; *mg. sec.m.* O 69 III De Trinitate:] III libro De Trinitate AN 71 *Nec*] nunc AN 72 *Filium.*] simul ANSV 72 enim] et AN 75 et cetera] *om.* OPSV 77 est] *om.* BO 77–78 habet ad materiam] ad materiam habet BOWS 82 modo] uero BO

61 Augustinus] August., *De Trinitate*, V, vii, 8 (CCSL 50, p. 213, u. 3–4; cf. PL 42, 915): “Ideo enim filius quia genitus, et quia filius utique genitus”. 68 Hillarius] Cf. Hilarius, *De Trinitate*, IV, 6 (CCSL 62, p. 105, u. 15–17; cf. PL 10, 100 A): “Confitetur Patrem aeternum et ab origine liberum. Confitetur et Fili originem ab aeterno...”.

85 Materia enim uel compositum non est intelligibilis nisi per formam, et ideo nec significabit nisi per formam. In proposito uero simile quoquomodo est hypostasis materie, proprietas forme, persona composito, et ideo 'Pater' primo est nomen forme, scilicet paternitas, secundo compositi, idest persone, tertio hypostasis, sicut hic dicitur.

90 Verumtamen quod maxime consueuimus significare nomine concreto sustantiuo ut est 'Pater', est compositum idest 'persona'. Non dico compositum set cumproportionale composito in creaturis, et ideo aliud est 'genuisse', idest proprietatem tantum, quam 'esse Patrem', idest persona ipsa quod dixi, aliud in modo significandi intellige esse diuersum.

* * *

Ideoque dicimus quia Patris nomen non tantum relationem notat, sed etiam hypostasim, id est subsistentiam significat; ita et Filius et Spiritus Sanctus. Relationum uero uocabula, scilicet paternitas, filiatio, processio, uel gignere, gigni, procedere, ipsas tantum relationes, non hypostases significant, siue habere Filium et habere Patrem. Vt, uerbi gratia, cum dicimus 'Deus est Pater', nomine Patris et relationem notamus et diuinam hypostasim significamus, ut sit intelligentia talis:

95 *Ideoque dicimus capitulum.*

Siue habere Filium, idest illa relationum nomina significant 'habere Filium' uel 'habere Patrem', non ipsum habentem Filium uel Patrem.

Cum dicimus Deus Pater est etc. Porretani tamen dicebant huiusmodi falsas esse: 'Deus uel diuina essentia est Pater', in predicato enim dixerunt notionem solam predicari non hypostasim.

Nomine Patris et relationem notamus et diuinam hypostasim significamus. Hoc uidetur falsum.

< 1. > Nomina enim concreta in subiecto quidem dicunt hypostasim, set in predicato tantum formam uel proprietatem et non hypostasim. Vnde sensus est 'Sortes est homo', non 'Sortes est ille qui est homo', set potius 'humanitas inest Sorti'. Similiter 'Sortes est albus', non est dictum 'Sortes est ille qui est albus', set potius 'albedo est in Sorte' et hoc est quod dicit Aristoteles in V Metaphysice dicens: "Non est differentia dicere quod homo est in sanitate et quod homo est sanus, aut quod homo ambulat et quod homo est in ambulatione, et simili-

86 nec] non ACNS 89 hypostasis] materie add. BW 90 concreto] concretiuo ABCPRSV 98 etc.] om. PSV 103 quidem] om. AN 106 dictum] dictu ACNOWS

98 Porretani] Cf. Gilbertus Porretanus, *Expositio in Boethii libros De Trinitate*, cap. X, 9 (ed. N.M. Häring, p. 80; PL 64, 1293). 107 dicit Aristoteles] *Metaph.* V, 7 (1017 a 27–30), a Michaele Scotto transl. (ed. Ponzalli, p. 128, u. 49–52): "non enim est differentia inter dicere quod homo est in sanitate et dicere quod homo est sanus, aut quod homo ambulat aut est in ambulatione. Et similiter in aliis rebus".

ter in aliis rebus”, idest in aliis predicamentis. Igitur similiter est de concretius in predicamento substantie. Et Commentator plane ibidem hoc dicit et deducit Auicennam et alios qui aliter ponunt ad metam nugationis. Sic, si cum dico ‘Sortes est albus’, li ‘albus’ dicit non tantum formam, set subiectum, scilicet corpus, tunc est sensus: ‘Sortes est corpus album’ et iterum in hac dictione ‘album’ est corpus, et sic sequitur nugatio infinita. Igitur tam auctoritas quam philosophica ratio est contra hoc quod dicit hic Magister. Videtur enim Magister sentire super hoc sicut sensit Auicenna.

< 2. > Item. Vna persona ut Pater de nullo predicatur quia, ut dicitur in Predicamentis in capitulo de substantia, indiuiduum substantie sic diffinitur scilicet: “substantia prima est que neque de subiecto dicitur neque in subiecto est”. Set si non dicitur de subiecto, de nullo predicatur. Et Aristoteles de talibus loquens in V Metaphysice dicit: “Omnia ista dicuntur substantie, quia non dicuntur de subiecto”. Set alia dicuntur de ipsis et Commentator ibidem: “Ista est diffinitio indiuidui substantie, quod non dicitur de aliquo, nec est in aliquo”. Set persona est in infinitum uerius in indiuiduum et indiuisibile quam aliquod indiuiduum predicamenti substantie, ergo multo fortius de nullo predicatur, ergo non de essentia.

< 3. > Item. Numquam minus commune de magis communi predicatur. Set essentia est aliquo modo communis, quia tribus personis communicabilis, Pater autem nullo modo. Ergo hec erit falsa: ‘essentia est Pater’.

< 4. > Item. Si ‘essentia est Pater’. Set Pater est ens distinctum. Ergo essentia est ens distinctum.

110 de] in BW 112 aliter] sic BW 114 sensus] is *praep.* BW 115 sequitur] habetur PV 116 Videtur...sentire] Vtrum...sentiret BW 118 Vna] unica ABCNOPRW 120 est¹] *om.* AN 121 de talibus loquens] loquens de talibus BOW 122 dicit] *om.* AN 124 nec est in aliquo] *om.* BW; *mg. sec.m.* O 125 uerius] numerus BRW 125 in] *om.* ABCNORS 128 predicatur] predicabitur AN

111 Commentator] Auerroes, *In V Metaph.*, 7, comm. 14 (ed. R. Ponzalli, p. 130–131, u. 85–94): “Socrates est albus’ significat substantiam et accidens aut substantiam in qua fit accidens. Sicut aestimavit Avicenna, qui, cum vidit quod haec dictio ‘albus’ significat aliquid in quo est albedo, dixit quod primo significat subiectum et secundo accidens. Sed est e converso: scilicet primo significat accidens et secundo subiectum. Accidens enim innatum est existere in subiecto. Et si esset sicut dicit, scilicet quod ‘albus’ primo significat corpus, tunc idem esset dicere ‘Socrates est albus’ quod dicere ‘Socrates est corpus album’ et idem esset dicere ‘corpus album’ et ‘corpus album’ et sic in infinitum, quoniam cum dixerimus hoc vocabulum ‘album’ collocabitur in eo corpus”. 118–119 in Predicamentis] Aristoteles, *Categoriae*, cap. 5, a Boet. transl. (AL I. 1–5, p. 9, u. 23–24): “Prima enim substantia nec de subiecto dicitur nec in subiecto est”. 122 V Metaphysice dicit] Aristoteles, *Metaph.* V, cap. 8 (1017b 13–14), a Michaele Scoto transl. (ed. Ponzalli, p. 134, u. 4–5): “Omnia enim ista dicuntur substantiae, quia non dicuntur de subiecto sed alia dicuntur de eis”. 123 Commentator] Auerroes, *In V Metaph.*, cap. 8, comm. 15 (ed. R. Ponzalli, p. 135, u. 24–27): “Et ista est diffinitio indiuidui substantiae. Et quasi dixit substantia dicitur primo de illo quod non dicitur de aliquo neque est in aliquo et alia dicuntur de eo. Et hoc dicitur indiuiduum substantiae”.

< 5. > Item. 'Essentia est Pater'. Ergo per Aristotelem et Commentatorem paternitas inest essentiae, et sic proprietates sunt in essentia, quod falsum est.

135 SOLUTIO. Dico quod hec dictio 'est' aliquando est nota identitatis, aliquando est nota inherentie. Si cum dico 'essentia est Pater', li 'est' est nota inherentie, falsa est: significat enim quod hec proprietas inheret essentiae. Si identitatis, uera est: significat enim quod essentia est idem illi qui est Pater. Si ergo dictam predicationem, scilicet 'essentia est Pater' intellegit Magister secundum quod
140 hoc uerbum 'est' est nota identitatis, sic est uera, et sic uerum intendit. Quod autem uidetur Aristoteles dicere quod non predicatur nisi forma tantum, uerum est cum per 'est' notatur inherentia non cum notatur identitas.

Similiter ad 2um. Indiuiduum de nullo predicatur ut notetur eius inherentia, set potius ut notetur identitas.

145 Similiter ad 3um. Indiuiduum enim non adheret Sorti, set idem illi esse potest.

Similiter ad 4um. Cum enim dico 'essentia est Pater', sensus est: 'essentia est idem Patri'. Pater enim est indiuiduum, licet nomine communi uideatur significari. In hiis enim hypostasis non habet nomen nisi a proprietate. Debet ergo inferri: 'ergo est ens distinctum' ita quod li 'ens' sit substantium, et sic
150 sensus est idem enti distincto.

Similiter ad 5um. Patet quod non sequitur, non enim notatur inherentia, set identitas.

* * *

Deus vel divina essentia est Pater, id est ille qui genuit, scilicet hypostasis quae habet Filium. Similiter 'Deus est Filius', id est hypostasis genita vel habens Patrem. Ita etiam 'Deus est Spiritus Sanctus', id est hypostasis procedens ab utroque, sive ille qui procedit. Cum uero nomina relationum ponimus in praedicatis, notiones ipsas tantum significamus, non hypostases, ut cum dicitur 'Deus genuit', id est habet Filium, et 'Deus genitus est', id est habet Patrem; et tunc oportet intelligi in subiectis hypostases tantum, non essentiam, quae illis proprietatibus determinantur. Illae enim proprietates singulae singulis proprie conveniunt personis, et per eas personae determinantur; et a se invicem differunt, sed a se non secedunt. — Vnde Ioannes Damascenus: «Non differunt ab invicem hypostases secundum substantiam, sed secundum characteristicam idiomata, id est determinativas proprietates; characteristicam uero, id est determinativa sunt hypostaseon, et non naturae: etenim hypostases determinant». Item: «Esse quidem intemporaliter et aeternaliter dicimus divinam Verbi hypostasim, simplicem, omnia habentem quae habet Pater ut eius homousion, id est consubstantialem, nativitatem modo et habitudine a paternali hypostasi differentem, nunquam uero a paternali hypostasi secedentem». Idem apertius exprimens personales proprietates, in eodem ait: «Differentiam hypostaseon, id est personarum, in

137–138 uera est] est uera AN; nota est BW 144 identitas] eius *praep.* BW 145 sorti] communi ABCNOPRW 150 substatiuum] subiectum tantum AN

tribus proprietatibus, id est paternali et filiali et processibili, recognoscimus; inaccessibiles autem ipsas hypostases et indistabiles invicem et unitas, et unitas quidem inconfusibiliter: tres enim sunt etsi unitae, divisas autem indistanter». Etenim singula «perfecta est hypostasis, et propriam proprietatem, scilicet existentiae modum proprium possidet; sed unitae sunt substantia, et non distant neque secedunt a paternali hypostasi». Ecce hic habes distinctas tres illas proprietates, quae supra diversis significatae sunt modis.

Deus uel diuina essentia est Pater et cetera. Hec potest concedi, ut dicunt ‘diuina essentia est generans’, si li ‘generans’ sumatur substantiue. *Et Deus est genitus.* 155

Set hoc uidetur mirum cum tam ‘Filius’ quam ‘genitus’ significet formam in concreione cum hypostasi, quare magis ‘Filius’ dicit hypostasim quam ‘genitus’.

SOLUTIO. ‘Filius’ et ‘genitus’ idem — differenter tamen — significant. Nomen enim concretum adiectiuum tantum formam significat, set non ut abstractam, set potius ut inherentem. Et hoc est quod dicit Aristoteles in Predicamentis quod: “Album solam qualitatem significat”, set nomen concretum substantiuum formam ut magis unitam, quia ut substantialem et completiuam eius cui inest. Et ideo tale nomen quod significat formam ut hypostasim magis unitam, non tantum formam, set etiam compositum et hypostasim dicitur significare. 160

Et per eas persone determinantur non per materiam indiuiduantem sicut persone in creaturis. Differunt relatione, scilicet non secedunt, idest essentialiter non separantur. Iohannes Damascenus cap. 48 in principio: Ypostaseon idest proprietatem. — Item, esse quidem: hoc dicit Damascenus cap. 49, in principio. Vbi hypostasim, idest personam Filii. Simplicem, set quomodo simplex et omnia habens? Omnia dicit propter multitudinem nominum, ut potentia, sapientia et huiusmodi. 165

Omnia habentem, idest plene habentem diuinam essentiam. Set quomodo est simplex? Dicitur enim in precedenti capitulo quod in hoc nomine ‘Pater’ intelligitur hypostasis et proprietas. Set dic: hec compositio non facit aliquam multitudinem nec e conuerso, illa enim proprietas est ipsa hypostasis licet enim non sit ibi multitudo. Intentiones enim relatiue uel negatiue non multiplicant rem. 175

Natiuitatis modo et habitudine: modus ad seipsum habitudo ad Patrem. Per natiuitatem enim in se determinatur et ad Patrem refertur. *Idem Damascenus apercius et cetera ait, cap. 47, lib. 48, quod sic incipit: Quemadmodum.*

154 *Deus*] Set *praep.* BW 154 *est Pater*] *om.* RSV 154 *et cetera*] *om.* ABCNSVW
158 SOLUTIO] ergo BCW 161 concretum] communem BCW 163 quod] quia ABC-
NOPR; *om.* W 167–168 proprietatem] proprietatum ORSV 168 *quidem*] quid ABCVW
173 in¹] *om.* BCW 175 enim] etiam ABCNOPRW 175–176 non sit ibi] ibi non sit AN
178 *Damascenus*] scilicet *praep.* SV 179 *ait*] arr BCW

160 in Predicamentis] Aristoteles, *Categoriae*, cap. 5, a Boet. transl. (AL I. 1–5, p. 11, u. 8–9): “Nihil aliud significat album quam qualitatem”. 167 *Damascenus*] Petri Lomb., I d. 27(ed. Grottaferrata 1971, p. 205, u. 19–23) 168 *Damascenus*] *Ibid.*

180 *Insecessibiles*, idest indistantens secundum locum, quia ubicumque est una persona et quelibet.

Indistabiles inuicem, essentia. *Vnitate* non unione, contra Arrium. *Inconfusibiliter* sine personarum confusione, contra Sabellium. *Tres enim sunt persone*, contra Sabellium. *Etsi unite* in essentia, contra Arrium. *Diuersas autem* quoad personam, contra Sabellium. *Indistanter* quoad essentiam, contra Arrium. *Singula*, idest quelibet. *Proprietatem propriam*, contra Sabellium.

185 *Scilicet modum proprium existentie*, quia quelibet persona suam proprietatem habet, qua ab alia distinguitur. *Set unite sunt persone substantia*, contra Arrium. Neque *secedunt ypostases Filii* et Spiritus. *Tres proprietates que supra diuersis significate sunt modis*, secundum diuersos enim sumuntur diuersimode.

190 Augustinus enim accipit hec ‘genuisse’ et ‘natum esse’ pro procedere. Hillarius, secundum paternitatem originem et processionem. Anselmus sic: “Solus Pater est qui est de nullo, de quo alii duo; solus Spiritus est qui de duobus et de quo nullus; solus Filius de quo unus et qui de uno”. De hoc Anselmus De
195 processione Spiritus sancti in fine.

* * *

Hic non est praetermittendum quod, sicut Pater et Filius et Spiritus Sanctus nomina personarum sunt et proprietates personales designant, ita etiam sunt et alia nomina personarum, id est quae ipsas personas significant et earum proprietates denotant, et easdem quas et nomina praedicta: unde et relative dicuntur, scilicet, genitor, genitus, verbum, imago. — Vnde Augustinus, in V libro *De Trinitate*: «Videndum est, inquit, hoc significari cum dicitur genitus, quod significatur cum dicitur filius. Ideo enim Filius, quia genitus, et quia filius, utique genitus». «Sicut autem filius ad patrem, sic genitus ad genitorem refertur; et sicut pater ad filium, ita genitor ad genitum». Idem in VI libro *De Trinitate*: «Verbum quidem solus Filius accipitur, non simul Pater et Filius, tanquam ambo sint unum verbum. Sic enim verbum dicitur, quomodo imago; non autem Pater et Filius simul ambo imago, sed Filius solus est imago Patris...»

Hic non est praetermittendum capitulum.

180 *Insecessibiles*] insensibiles BCW 187 *Scilicet*] satis O; om. W 187 *modum...existentie*] existentie modum proprium ABCNOPRW 189 *supra*] om. BC 191 pro] om. NPSW

191 Augustinus] Cf. August., *De Trinitate*, IV, xx, 29 (CCSL 50, p. 199, u. 96–102; cf. PL 42, 908): “Sed quemadmodum *qui genuit* et qui *genitus* est, ita et qui *misit* et qui *missus* est *unum* sunt quia pater et filius *unum* sunt; ita etiam spiritus sanctus unum cum eis est quia *haec tria unum sunt*. Sicut enim natum esse est filio *a patre* esse, ita mitti est filio cognosci quod ab illo sit. Et sicut spiritui sancto *donum dei* esse est *a patre* procedere, ita mitti est cognosci quod ab illo procedat”. 191–192 Hillarius] *Non inueni*. 192 Anselmus] Anselmus Cantuariensis, *De processione Spiritus sancti*, XVI [28] (ed. Schmitt, t. I/2, p. 217, u. 10–12; PL 158, 323 A–B): “Solus itaque pater est, qui est de nullo et de quo sunt alii duo; solus contra spiritus sanctus est, qui de duobus et de quo nullus; solus filius, qui de uno et de quo unus”.

Imago quod aliquando sumitur essentialiter ut “faciamus hominem ad imaginem”. Augustinus in V *De Trinitate* cap. 6: *Videndum* et cetera, auctoritas hec prima de genitore et genito. *Ideo enim Filius quia genitus*, idest sequitur unum ad alterum et e conuerso, et ita idem sunt. Li “*ideo*” et “*quia*” sunt nomina consequentie uel concomitantie, non cause. *Et quia Filius utique genitus*, ergo idem est causa sui et est circulatio in causis. 200

SOLUTIO. Non dicit ‘quia Filius ideo genitus’, uel sic: ‘ideo Filius quia genitus’, idest ea proprietate qua Filius et genitus est.

Item. Estne hec uera: ‘diuina essentia est genita’ sicut hec ‘diuina essentia est Filius’? An forte dici debet: ‘diuina essentia est genitus’, ut sicut hoc nomen ‘Filius’ substantiue sumitur, cum dicitur de diuina essentia, sic li ‘genitus’. Vel si utrumque adiectiue utraque falsa. 205

Idem, in VI libro De Trinitate capitulo 2. *Verbum quidem* hec auctoritas de Verbo et imagine. *Sic enim Verbum dicitur quomodo imago*, idest sicut Verbum dicitur solus Filius, similiter imago. 210

* * *

De imagine:

< 1. > Primo queritur cum Pater sit eiusdem essentie cum Filio sicut Filius cum Patre, quare magis dicitur Filius imago Patris quam Pater Filii.

< 2. > Item. Cum Spiritus habeat totam Patris essentiam sicut Filius et ita assimiletur Patri ut Filius. Quare non dicitur imago Patris sicut Filius? Quia dicitur in Simbolo “qualis Pater talis Filius, talis Spiritus sanctus”. 215

< 3. > Item. Sicut Filius est similis Patri sic Spiritus est similis Filio; quare ergo non dicitur Spiritus sanctus imago Filii sicut Filius Patris?

< 4. > Item. Videtur esse falsum quod dicitur in littera cito post, scilicet quod Filius solus imago Patris est, nisi enim esset aliqua communis imago omnium trium personarum quomodo diceretur uere ab eis “ad imaginem nostram” sicut dicitur Gen. 1? 220

199 *Ideo*] non BCRW 200 *quia*] li *praep.* PS 201–202 idem est] idem BCOPRSVW 205 uera] natura BR 206 dici debet] *om.* BCW 207 de] *om.* CP 216 *Quia*] Sicut AN 219 ergo] *om.* AN 219 sanctus] *om.* PSV 222 diceretur] *om.* SV

198 Augustinus] August., *De Trinitate*, V, vii, 8 (CCSL 50, p. 212, u. 1–p. 213, u. 4; cf. PL 42, 915): “Ac primum uidendum est hoc significari cum dicitur *genitus* quod significatur cum dicitur *filius*. Ideo enim filius quia genitus, et quia filius utique genitus”. 209 *De Trinitate*] Cf. August., *De Trinitate*, VI, ii, 3 (CCSL 50, p. 230, u. 21–26; cf. PL 42, 925): “...uerbum quidem solus filius accipitur non simul pater et filius tamquam ambo unum uerbum. Sic enim *uerbum* quomodo *imago*; non autem pater et filius simul ambo imago, sed filius solus imago patris quemadmodum et filius; non enim ambo simul filius”. 217 Simbolo] Denzinger, n. 75. 223 Gen.] Gen. 1, 26: “faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram”.

Ad primum. Dico quod imago est alicuius expressissima similitudo. Similitudo autem importat subauctoritatem: non enim dicimus Cesarem similem sue statue, set e conuerso. Et ideo non dicimus eum imaginem sue statue, set e conuerso. Sicut ergo exemplum connotat auctoritatem, sic imago subauctoritatem. Et ideo non dicitur Pater imago Filii, set e conuerso, apud Patrem enim residet auctoritas.

Ad 2um. Licet Patri assimiletur Spiritus sicut et Filius, tamen non omnino ita expresse gerit Patris similitudinem sicut Filius, quod multipliciter potest patere. — Primo enim huic consonat nomen Filii. Dicitur enim Filius, ut dicit Augustinus, quia fit ut ille; non sic dicitur Spiritus sanctus. — Item, Filius est media persona, Psalmus: “Benedicat nos Deus”, scilicet Pater; “benedicat <nos> Deus”, scilicet Filius; “benedicat nos Deus”, scilicet Spiritus sanctus. Medium autem expressiorem gerit similitudinem alicuius extremorum, quam unum extremorum alterius extremorum. — Item, Pater est hypostasis que non est ab alia, set alia est ab ea. Set Spiritus est hypostasis que est ab alia et nulla ab ea, et ita directe habet conditiones oppositas Patri. Set Filius quasi medium communicat cum utroque, est enim hypostasis que est ab alia, et alia ab ea, et ita expressiorem gerit Patris similitudinem quam Spiritus quoquomodo. Et ideo si non dicitur alicuius imago proprie nisi eius expressissima similitudo, non dicitur Spiritus imago Patris, set tantum Filii. — Item, gignit homo aliquis filium similem sibi, facit et imaginem ligneam similem sibi. Quid ergo horum aut filius aut statua est expressior huius similitudo? Constat quod filius. Set filii fuit principium in quantum est natura, statue uero in quantum est uoluntas. Igitur expressioris similitudinis est natura principium quam uoluntas; merito igitur dicitur imago alicuius potius quod est ab eo in quantum est natura, quam quod est ab eo in quantum est uoluntas. Set, ut supra dictum est, Deus Pater in quantum natura

224 alicuius expressissima] expressissima alicuius ANOP; expressiua alicuius BCRW
 230 Spiritus] sanctus *add.* CNORSW 230 sicut] *om.* CNORSW 232 huic] hoc BCRW 233 quia] quod AN 234 nos] *suppl.*; enim SV 235 Filius] noster *add.* AB-CPRW 235 benedicat] *om.* NO 235 nos] *om.* NOS 238 Spiritus] sanctus *add.* C; *mg. sec. m.* O 243 tantum Filius] Filius tantum ABCNOPRW 244 facit] similiter SV 247 igitur] ergo BCOPRSW 248 est ab eo] ab eo est AN

233 Augustinus] Cf. August., *De Trinitate*, IV, xx, 27 (CCSL 50, p. 195, u. 1 – p. 196, u. 15; cf. PL 42, 906): “Si autem secundum hoc missus a *patre* filius dicitur quia ille pater est, ille filius, nullo modo impedit ut credamus *aequalem patri* esse filium et *consubstantialem* et coaeternum et tamen a *patre* missum filium. Non quia ille *maior* est et ille *minor*; sed quia ille pater est, ille filius; ille genitor, ille genitus; ille a quo est qui mittitur, ille qui est ab eo qui mittit. Filius enim a *patre* est, non pater a filio. Secundum hoc iam potest intellegi non tantum ideo dici missus filius quia *uerbum caro factum est*, sed ideo missus ut uerbum caro fieret et per praesentiam corporalem illa quae scripta sunt operaretur, id est ut non tantum homo missus intellegatur quod uerbum factum est, sed et uerbum missum ut homo fieret quia non secundum imparem potestatem uel substantiam uel aliquid quod in eo patri non sit aequale missus est. Sed secundum id quod filius a *patre* est, non pater a filio”. 234 Psalmus] Ps. 66, 7 et 8 (gr.).

est, est principium Filii, — in quantum uoluntas est, est principium amoris uel 250
 doni sui, scilicet Spiritus sancti, tamen ualde aliter quam creature. Igitur potius
 dicetur imago Patris quam Spiritus. Et ideo Filius non immerito in Scriptura
 ‘imago’ appellatur. Vnde II Cor. iv: “Cristi qui est imago Dei”, Col. i: “Filii qui
 est imago Dei inuisibilis”.

Ad 3um. Expressissima similitudo non est nisi unius respectu unici. Super- 255
 lat<iu>um enim uni soli conuenit. Set Spiritus, licet in una conditione, conue-
 niat cum Filio, sicut in una Filius cum Patre, tamen Spiritus est utriusque, et
 ita si esset imago, esset imago utriusque; immo et potius Patris, quia auctoritas
 processionis Spiritus est in Patre. Et ideo non oportet, licet sicut Filius in una
 conditione conuenit cum Patre, sic Spiritus in alia cum Filio, quod si Filius est 260
 Patris imago, similiter Spiritus fit Filii imago.

Considerande enim sunt et comparande conditiones. Si enim una est com-
 muniore quam alia, non sequetur. Non enim quia ego et asinus conuenimus in
 animalitate, et tu et ego in humanitate, adeo similis est asinus mihi sicut tu. Si-
 militer hic: conditio in qua Filius conuenit cum Patre est aliquem, qui est Deus, 265
 esse ab utroque, que conditio non potest conuenire aliis ab hiis duobus. Set con-
 ditio in qua conuenit Filius et Spiritus communiore est. Quia esse ab aliquo qui
 est Deus potest aliquid tripliciter: uel per generationem, uel per spirationem, uel
 per creationem. Set esse aliquem a quo est Deus non est nisi dupliciter, scilicet
 aut esse aliquem a quo est Deus per generationem uel per spirationem. Sic ergo 270
 Spiritus imago Patris uel Filii non est. Immo nec legi quod recolo Spiritum dici
 uel similem Patri uel Filio, licet legamus: “Qualis Pater talis” et cetera.

Quare autem Filius dicatur similis Patri, non Spiritus sanctus, dicere non pos-
 sumus, quia inter generationem et processionem dum hic uiuimus, distinguere
 non sufficimus, sicut dicitur dist. 13. Vnde Damascenus: “Quoniam est differen- 275
 tia generationis et processionis didicimus; quis autem modus dicere nequaquam,
 modo generationis et processionis incomprehensibili existente”.

Ad 4um. Dicendum quod nomine imaginis aliquando significamus id in quo
 aliqui assimilantur et sic diuina essentia est similitudo et imago trium persona-
 rum. Sicut species dicitur esse substantialis similitudo indiuiduorum. Et sic ima- 280
 go significat essentiam, et sic sumitur cum dicitur Gen. i: “Faciamus hominem

250 est] *om.* BCOPRSVW 257 Spiritus] sanctus *add.* BCSW 259 ideo] etiam BCOR-
 SVW 259–260 in... Patre] conuenit cum Patre in una conditione BCW 261 similiter]
 sicut AN 264 animalitate] alteritate BW 264 tu] et *praep.* BCW 270 sic] si AN
 272 similem] *om.* BW 272 licet] set BRW 280 species] spiritus OR; *om.* N

253 II Cor.] 4, 4. 253 Col.] 1, 15. 272 Qualis Pater talis] Denzinger, n. 75. 275 Dama-
 scenus] Cf. Iohannes Damascenus, *De fide orthodoxa* I, 8, a Burgundione transl. (ed. Buytaert,
 p. 40, u. 216–217): “Et quoniam quidem est differentia generationis et processionis didicimus;
 quis autem est modus differentiae, nequaquam. Similis autem est et Filii ex Patre generatio et
 Spiritus Sancti processio”.

ad imaginem nostram”, idest similem essentiae in qua similes sumus. Aliquando autem nomine imaginis significamus rem alteri assimilatae, sic dicitur: Filius est imago Patris, et sic est nomen personae scilicet Filii.

* * *

285 Set de creatura uidendum:

Primo. An differenter et quam differenter quam Filius sit imago Dei. Item. An quelibet creatura uel aliqua una. Tertio. Si una an ipsa semper equaliter, an differenter.

290 De primo patet quod ualde differenter, quippe natura est principium multo similitioris quam uoluntas. Hinc filius consimilis Cesari est similitior ei quam statua. Quis enim artifex faciat sibi simile equaliter ut natura? Set Deus, unde natura, est principium Filii, unde uoluntas creature. – Item. Natura creature non est susceptiua tante assimilationis, sicut es non est susceptiuum tante similitudinis cum Cesare sicut semen Caesaris, et ideo non fit simile in specie.

295 Ad 2um. Videtur quod non quelibet creatura, set tantum rationalis Spiritus sit imago. Augustinus De Trinitate libro XI, cap. 5: “Non omne quod in creaturis aliquo modo simile est Deo, eius etiam imago dicenda est, set illa sola qua superior ipse solus est”.

300 CONTRA. Imago dicitur quasi imitatio ab imitando. Set tantumdem imitatur lapis iste suam ideam in mente diuina sicut hec anima suam, set ipsa idea non nisi ipse Deus est. Ergo equaliter assimilatur Deo quelibet creatura, alioquin impotentior uidetur idea lapidis ad exprimendum sibi uestigium quam idea anime.

305 Item. Augustinus, De ecclesiasticis dogmatibus, in fine: “In anima libere confitemur imaginem in eternitate, similitudinem in moribus inueniri”. Set multa, ut mundus et celum et stelle, eterne sunt et multis animalibus priora et eis coeterna, ergo sunt imago Dei: “Sicut anima”.

282 similem] similitudinem *praep.* PW 284 est] *om.* RS 285 uidendum] primo *praep.* BCW 289 quippe] quempe BW 289 est] *om.* AN 291 sibi...equaliter] lili simile equaliter ABO; filii simile equaliter N; simillime equaliter W; lili (simile *mg.*) equaliter C; lili (*sup.u.*) simile R 292 unde] autem *add.* NV 295–296 Spiritus sit] sit Spiritus CW 300 anima] animam NP 300 suam] sua CW 307 Sicut] ut ABCNOPRW

296 De Trinitate] August., *De Trinitate*, XI, v, 8 (CCSL 50, p. 344, u. 38–40; PL 42, 991): “Non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est deo etiam eius imago dicenda est, sed illa sola qua superior ipse solus est”. 304 Augustinus] Cf. Gennadius, (Ps.-Augustinus), *De ecclesiasticis dogmatibus* (PL 42, 1222): “In anima libere confitemur imaginem in eternitate, similitudinem in moribus inueniri”.

Item. Augustinus in libro De presentia Dei: “sicut unus Deus semper ubique totus est omnia uiuificans, mouens, et gubernans, sic anima in suo corpore ubique tota uiget uiuificans gubernans et illud mouens in minimis partibus tota et in maximis tota, et hec est imago omnipotentis Dei quam anima habet in se”. Set hoc equaliter inuenitur in uegetabili et sensibili sicut in rationali, ergo et ipse sunt imago Dei. 310

SOLUTIO. Ad primum. Dico quod licet idipsum sit Deus et idea, tamen non sunt hec nomina sinonima, quia idea asini est essentia diuina, ut est habens in se unde quando quomodo qualisque fiat asinus. Dico ergo quod idea lapidis habet in se quod fiat lapis dissimilior diuine essentie quam anima. Non ergo est hoc ex impotentia idee lapidis, set potius ex potentia eius. Sicut enim ex potentia eius est quando fiat lapis, sic qualis scilicet ignobilior quam anima. 315

Ad 2um. Potest dici quod dicit Augustinus non quod tantum ratione eternitatis quod anima imago dicitur, set eternitatis in uita, quasi dicat ‘inter uitas sola rationalis anima est imago Dei ratione eternitatis sue, idest eterne uite’. 320

Ad 3um. Licet uegetabilis et sensibilis sint in qualibet parte corporis tota, non tamen sunt imago Dei, sicut anima rationalis que est non tantum in qualibet parte corporis tota, set insuper in sensibili forte tota, et in uegetabili, et ita in quolibet sui minoris mundi. 325

Ad tertiam questionem sciendum quod imago dicitur multipliciter. Aliquando enim est nomen essentie, aliquando persone, aliquando creature, — non quia creatura possit esse creatoris expressissima similitudo absolute, set potius in comparatione, scilicet respectu animatarum creaturarum. 330

Sic dicitur intellectualis creatura imago Dei. Set hoc uerius et minus uere. Reformata quidem uere, set minus uere ipsa natura, minime uero ipsa deformata.

310 minimis partibus] partibus minimis AN 312 et sensibili] *om.* AN 312 in²] et *praep.* RW 313 imago] *om.* AN 314 idipsum sit] sit idipsum BCW 315 hec] *om.* BCW 315 ut] idest SV 315 habens] est *praep.* SV 316 quomodo qualisque] qualisque quomodo BCW 319 quando] quod BCW 322 idest] scilicet ABCNOPRW 323–324 non tamen] tamen non AN 324 non] *om.* BCW 327 questionem] dicendum uel *add.* AN 327 imago] dei *add.* OR 328 aliquando²] nomen *add.* OR 328 aliquando³] uero *add.* BCOPRW 330 scilicet] *om.* BCW 330 animatarum] animarum NRSV; aliarum P

308 Augustinus] Alcherus Clareauellensis, (Ps. Augustinus), *De Spiritu et anima*, cap. 35 (PL 40, 805): “...sicuti Deus unus semper ubique totus est, omnia uiuificans, mouens et gubernans, sicut Apostolus ait, quod in eo uiuimus, movemur, et sumus (Act. XVII, 28): sic anima in suo corpore ubique tota uiget, uiuificans illud, mouens et gubernans. Nec enim in maioribus corporis sui membris maior est et in minoribus minor: sed in minimis tota est, et in maximis tota ... Haec est imago sive similitudo omnipotentis Dei, quam anima habet in se”. 320 Augustinus] Cf. August., *De Trinitate*, XIV, iv, 6 (CCSL 50A, p. 428, u. 61–64; cf. PL 42, 1040): “Nec ista imago dei est quae tunc non erit, sed ea est inuenienda in anima hominis, id est rationali siue intellectuali, imago creatoris quae immortaliter immortalitati eius est insita”.

De prima harum imaginum, scilicet quod est essentia diuina, dicitur Gen. 1: 335 “Faciamus” et cetera; et Sap. 11, in fine: “Ad imaginem sue similitudinis fecit illum”, scilicet hominem; et Eccli. xvii: “Deus creauit de terra hominem et secundum imaginem suam fecit illum”. De secundo modo, scilicet ut est persona Filii, supra dictum est. De intellectuali creatura reformata per gratiam dicitur I Cor. xv: “Portemus imaginem celestis”, et II Cor. iii: “Gloriam Dei speculantes 340 in eandem imaginem transformamur”.

Set prior auctoritas est de reformata per gratiam, scilicet in uia. Secunda de reformata per gloriam in patria, ubi uerissime secundum quod possibile est creature, erimus imago Dei. De intellectuali natura ante reformationem uel deformationem dicitur I Cor. xi: “Vir imago et gloria est Dei”. De ipsa deformata 345 in Psalmo: “Verumtamen in imagine pertransit homo”. Vbi habet Augustinus: “Quamquam in imagine ambulet homo, tamen frustra conturbatur” idest quamuis sit imago dei tamen conturbatur per culpas, de qua conturbatione Psalmus: “Torrentes iniquitatis conturbauerunt me”; quasi dicat ‘non perdit imaginem quamuis transeat de culpa in culpam’.

Nota insuper quod imago dicit expressissimam similitudinem alicuius. Set Filius superaddit, significat enim quod est expressissima similitudo et de eo cuius est similitudo. Verbum dicit utraque hec, et insuper respectum ad creaturas, sicut dicit Augustinus De LXXXIII questionibus, quia dicit ‘operatiuam potentiam’. Igitur ut sit perfectissima similitudo et consummata necessaria sunt tria: 355 assimilatio in natura qualisqualis, sic anima Deo, quia immortalis et incircumscriptibilis ut Deus aliquo modo; in hiis que insunt nature, sicut in anima, est trinitas potentialium et unitas essentie; et forte cuilibet idee in Deo uel ueritati respondet uestigium in anima. Set quia cum hiis omnibus potest esse deformitas. Si ipse, cuius est imago, fiat forma ei, consummabit imaginem quod erit cum 360 ille ignis Deut. iv: Deus uester “ignis consumens est”, fiet forma huius anime, igniens eam per totum ut ei assimiletur ut ferrum ignitum igni, scilicet in celo cum implebitur mandatum dilectionis.

340 transformamur] transformata ANRV; transforma BCOW; transformans S 342 per] secundum BCOPRW 342 ubi] nisi ORW 348 me] *om.* ANW 349 transeat] pertranseat AN 356 insunt] sunt BCRW 356 anima] Ada BCORW; Adam SV 357 in Deo] *om.* BC

334 Gen.] 1, 26: “Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram”. 335 Sap.] 2, 23. 336 Eccli.] 17, 1. 338–339 I Cor] 15, 49. 339 II Cor] 3, 18: “...nos uero omnes reuelata facie gloriam Domini speculantes in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tamquam a Domini Spiritu”. 344 I Cor] 11, 7. 345 Psalmo] Ps 38, 7 (gr.). 345 Augustinus] August., *Sermones*, Sermo 90 (PL 38, 566). 353 Augustinus] August., *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*, Q. LXIII (CCSL 44A, p. 136, u. 5; PL 40, 54): “Sed hoc loco melius uerbum interpretatur, ut significetur non solum ad Patrem respectus, sed ad illa etiam quae per Verbum facta sunt operativa potentia”. 360 Deut.] 4, 24: “Dominus Deus tuus ignis consumens est”.

* * *

«...quemadmodum et Filius». Idem in VII libro *De Trinitate*: «Verbum, secundum quod sapientia est et essentia, hoc est quod Pater; secundum quod Verbum, non hoc est Pater, quia Verbum non est Pater et Verbum relative dicitur sicut Filius». Item in eodem: «Sicut Filius ad Patrem refertur, ita et Verbum ad eum cuius est Verbum refertur cum dicitur verbum. Et propterea, non eo verbum quo sapientia dicitur, quia verbum non ad se dicitur, sed tantum relative dicitur ad eum cuius est verbum, sicut Filius ad Patrem». — «Eo quippe Filius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius, sapientia vero quo essentia; et ideo, quia Pater et Filius una essentia, et una sapientia». Item in eodem: «Non est Pater ipse verbum, sicut nec Filius nec imago». «Quid autem absurdius quam imaginem ad se dici?» Idem, in V: «Dicitur relative Filius, relative etiam dicitur Verbum et imago, et in omnibus his vocabulis ad Patrem refertur; nihil autem horum Pater dicitur». Aperte ostensum est quod sicut Filius vel genitus relative dicitur ad Patrem, ita Verbum et imago; et quod eo dicitur Verbum sive imago quo Filius, id est eadem proprietate sive notione dicitur Verbum et imago qua Filius; sed non eo quo Verbum, dicitur sapientia vel essentia, quia non notione qua dicitur Verbum, dicitur sapientia: nam sapientia dicitur secundum essentiam, non secundum relationem.

Quemadmodum et Filius solus Filius est. Idem in VII De Trinitate, cap. 3, Verbum et cetera. Hec auctoritas est de Verbo, non est hoc quod Pater, id est non est hic qui Pater, uel non eo quod est Verbum est hoc quod est Pater. — Item, in eodem libro VII, cap. 2, sicut auctoritas de Verbo, eo quippe, id est ea notione. — Item, in eodem capitulo, id est non est de Verbo et imagine. 365

Item. In V libro De Trinitate, cap. 13, *relatiue*, similiter est hec auctoritas de Verbo et imagine: *Verbum siue imago*. Set ex quo est imago, est similis Patri et eo quo similis est Patri idem est Patri, quia non est similitudo nisi in substantia; et eo quo idem Patri est Deus, ergo eo quo est Filius est Deus, quod falsum est quia deitate Deus est et filiatione Filius. 370

Solutio. Hec est falsa 'eo quo est imago est similis Patri', quia similis dicitur secundum essentiam, imago uero secundum relationem. Vel subtilius potest dici quod imago non est proprie personale set quodammodo essenziale, significat enim personam et connotat essentiam. Similis e conuerso. Cum ergo dicitur 'eo quo Filius est imago similis est Patri', hec est duplex. Si 'eo quo' respiciat hunc terminum 'imago' ratione principalis significati et hunc terminum 'similis' eodem modo, falsa est. Si autem respiciat li 'imago' ratione connotati et 'similis' similiter, falsa est. Si autem 'imago' ratione connotati et li 'similis' ratione principalis significationis, uera est. Set tunc non est hec uera: 'eo quo est Filius est imago', si eodem modo sumatur habitudo dicta per hunc terminum 'imago'. 375 380

364 auctoritas] auctor CW 364 est¹] *om.* ABCN 364 est hic] hic est ABCNOPRSW
 365 *Item*] quod AN 368 est...auctoritas] est auctoritas (hec *om.*) S; et hec auctoritas BC (et *mg.*) O; et hoc AN 370 quo] quod NR 370 est¹] *om.* BCS 374 secundum] per AN
 378 significati] *om.* AN 378 hunc] habet NW 380–381 principalis] *om.* PS 381 est²] *om.* BC

Item, si respiciat li ‘imago’ ratione principalis significati et li ‘similis’ ratione connotati, similiter uera est. Set tunc hec falsa: ‘eo quo est similis Patri est idem Patri’, eodem respectu terminorum retento.

* * *

Et est hic advertenda quaedam generalis regula eorum quae ad se et eorum quae relative dicuntur de Patre et Filio. «Quidquid enim ad se dicuntur, ut ait Augustinus in VI libro *De Trinitate*, non dicitur alter sine altero, id est quidquid dicuntur quod substantiam eorum ostendat, ambo simul dicuntur. Ergo nec Pater est Deus sine Filio, nec Filius sine Patre, sed ambo simul Deus»; sed non ambo simul Pater, non ambo simul Filius, vel Verbum, vel imago.

Et hic advertenda, capitulum.

Quidquid enim ad se dicuntur li ‘quidquid’ est ex parte predicati. *Quod substantiam eorum ostendant*, et ita non est obiectio de hoc nomine ‘missus’ nec ‘incarnatus’.

* * *

Hic quaeritur, cum dicitur ‘Deus de Deo’, ‘lumen de lumine’ et huiusmodi, utrum dicantur secundum substantiam; nam secundum relationem constat ista non dici. Si vero secundum substantiam dicuntur, simul ambo, scilicet Pater et Filius, possunt dici Deus de Deo, lumen de lumine, secundum praedictam regulam. Ad quod dicimus quia licet Deus secundum substantiam dicatur et lumen et sapientia et huiusmodi, et nunquam relative accipiuntur, aliquando tamen pro relativis, id est pro personis, sed non relative accipiuntur, ut cum dicitur ‘Deus genuit Deum’, alterum pro Patre, alterum pro Filio ponimus. Similiter cum dicitur ‘Deus de Deo’, ‘lumen de lumine’. In aliis quoque locutionibus saepe reperiuntur nomina essentiae ad significationem personarum deducta; ut cum dicitur ‘Deus natus’, ‘Deus mortuus’, ‘Deus passus’, ubi Filius tantum significatur. Ita et de solo Filio intelligitur, cum dicitur: ‘Deus de Deo’, et huiusmodi. Vnde Augustinus, quaerens quomodo huiusmodi dicantur, in VI libro *De Trinitate* ait: «Quomodo Deus de Deo lumen de lumine dicitur? Non enim simul ambo Deus de Deo, sed solus Filius de Deo, scilicet Patre; nec ambo simul lumen de lumine, sed solus Filius de lumine Patre».

390 *Hic queritur cum dicitur, capitulum.*

Quod licet Deus. Set Filius est ‘Deus de Deo’, similiter Spiritus. Igitur aut sunt unus Deus de Deo, aut sunt plures dii de Deo, si unus. Set constat quod Deus de Deo non potest stare pro essentia, quia essentia non est de Deo, igitur pro persona, ergo sunt una persona, si plures. Ergo sunt plures dii.

395 **SOLUTIO.** Predicatum hoc ‘Deus de Deo’ componitur ex termino essentiali et relatione, esse enim de Deo. Hoc non est nisi procedere, quod est relatio communis Filio et Spiritui. Set essentia est communicabilis ita quod non in commu-

384 hec] est *add.* CN 392 sunt] *om.* BC 397 non] *om.* BC 397–398 communicantibus] communicabilis PRS

nicantibus multiplicabilis. Set illa relatio est communicabilis et multiplicabilis quia quilibet eorum est procedens, et sunt duo procedentes non unicus procedens. Ex hoc iam patet quod insufficienter diuidit dicens ‘aut sunt unus Deus de Deo, aut plures dii de Deo’, ac si diceret: ‘aut sunt unus Deus procedens, aut duo dii procedentes’. Et est ac si quereret cum et Deus et procedens conueniat Filio et Spiritui aut conuenit utrumque multiplicabiliter aut utrumque non multiplicabiliter, set certe neutrum. Sunt enim duo membra media, scilicet quod primum multipliciter et secundum non. Et hoc adhuc falsum; aut primum non multipliciter et secundum multipliciter, et hoc uerum. Deberet ergo sic diuidi: aut sunt unus Deus de Deo, aut plures dii de deo, aut ‘plures dii et unus de Deo entes’, et quodlibet horum est falsum, aut sunt unus Deus et plures entes de Deo, quod uerum est. Et accidit tale sophisma ubicumque termino communicabili, sine multiplicatione additur communicatus terminus cum multiplicatione.

Aliquando tamen pro relatiuis melius dixisset pro relatis. Res enim relate, uoces uero relatiue sunt. Set non relatiue accipiuntur quia in uocis non exprimuntur. Alterum pro Filio, quoad suppositionem non quoad significationem, quia utrobique significat diuinam essentiam. Ad significationem, idest suppositionem. Vbi Filius tantum significatur, sic excluditur tantum Pater quia de Spiritu non fuit mentio.

Ita et de solo Filio intelligitur immo et de Spiritu sancto, set ibi non excluditur nisi Pater, Deus de Deo per filiationem uel natiuitatem, in VI libro De Trinitate, cap. 2.

* * *

Et est sciendum quod secundum nomina substantiae tantum dicitur ‘illud de illo’, licet ibi illa nomina substantiam non significant. Secundum uero eadem nomina personarum nunquam dicitur ‘illud de illo’, sicut Verbum de Verbo vel Filius de Filio, quia huiusmodi nomina diversis personis conuenire non possent. Quod Augustinus, licet obscure, in eodem libro ita ait: «Hoc solum de eis dici non potest, illud de illo, quod simul ambo non sunt», id est illo solo nomine non possumus uti ad ostendendum unum de uno, quod simul ambobus non conuenit. «Sicut Verbum de Verbo dici non potest, quia non simul ambo Verbum; nec Imago de Imago, nec Filius de Filio, quia non simul ambo Filius vel imago». Et sicut nomina substantiae aliquando ad intelligentiam personarum distincte faciunt, ita etiam interdum totius Trinitatis simul. Vnde Augustinus in eodem libro ait: «In Patris nomine ipse Pater per se pronuntiatur, in Dei uero nomine et ipse et Filius et Spiritus sanctus, ut cum dicitur: *Nemo bonus nisi solus Deus*, quia Trinitas est unus solus Deus».

398 multiplicabilis¹] *om.* BC 398 est] *om.* BNP; *mg.* C 400 iam] *om.* BC 400 sunt] est BC 401–402 ac... dii] *om.* BW; *mg.* CO 403 Filio] simul BCRW 405–406 non...secundum multipliciter] multipliciter et secundum non multipliciter BCNS 406 Deberet] Debet ORW 407 aut²] sunt *add.* ANORW 407 de... dii] *om.* PSVW; aut plures dii (de Deo *om.*) B (de Deo *sup.u.*) C; de deo aut sunt plures dii A 412 in...exprimuntur] non in uocis exprimunt ANOPRSVW 416 *Ita et*] *ita* quod A; et *ita* quod N 417 uel] idest AN 418 cap. 2] *om.* BCR

417 De Trinitate] Cf. August., *De Trinitate*, VI, II, 3 (CCSL 50, p. 231, u. 40–51; cf. PL 42, 925): “Non enim simul ambo *deus de deo*, sed solus filius *de deo*, scilicet patre... ut cum dicitur *deus*, quod non est filius sine patre, et *de deo*, quod non est pater sine filio, perfecte intellegatur quod non praecessit genitor illud quod genuit”.

Et sciendum capitulum.

420 *Quod secundum nomina*, concretiua uel media dicitur ‘illud de illo’, alia litera dicitur ‘maxime illud de illo’ et ponitur electiue, quia secundum nomen relatiuum non dicitur ‘illud de illo’.

425 *Non significant*, idest non supponent. *Nomina personarum* super propria personis. Dicitur enim principium de principio, *illud de illo*, secundum idem nomen, rectus de obliquo. *Quod huiusmodi nomina* et cetera, quod exigeretur ratione prepositionis. *Obscure in eodem libro* scilicet VI, cap. 2, *et sicut nomina*. Hoc dicit Magister, *Ita etiam interdum totius Trinitatis simul*, idest essentie que dicitur tota Trinitas.

430 SET CONTRA. Terminus communis in numero plurali simul dicit plura singularia, ut ‘homines’, set numquam in singulari, ut ‘homo’, nisi addito signo, ut dicatur ‘omnis homo’. Vnde licet duo homines currant, si dicatur ‘homo currit’, li ‘homo’ non stat nisi pro uno eorum, set indeterminate. Igitur Deus numquam stabit pro pluribus personis in singulari, nisi addito signo. Set in plurali et addito signo non dicitur, quia tunc exigeretur pluralitas essentiarum.

435 SOLUTIO. Dico quod terminus communis in subiecto potest stare dupliciter: scilicet pro essentia communi, ut sit simplex suppositio, ut homo est species, — uel pro indiuiduo, et est personalis suppositio.

440 Similiter cum dico ‘Deus est’, potest li ‘Deus’ stare pro essentia uel pro persona, scilicet unica. Set cum stat pro essentia, consequitur ut pro omnibus stet personis propter summam identitatem essentie ad personas in Deo. Non sic autem in creaturis, quia essentie ad indiuidua non est summa identitas. Et ideo non sequitur quod quidquid conuenit uel predicatur de essentia, quod predicetur de indiuiduis in creaturis. Set in Deo, propter summam simplicitatem, quidquid inest uel inesse dicitur essentie, eo ipso inesse dicitur personis omnibus. Verumtamen dico quod cum dico ‘Deus est’, primo et principaliter dicitur quod ‘essentia est’. Et ex consequenti dicitur illos esse qui sunt omnino idem essentie. Set quare magis dicitur hic ‘Deus est’ quod principaliter stat pro essentia, quam quod homo stet pro essentia communi cum dico ‘homo est’? Dico quod terminus communis in subiecto nisi cogatur per primo dicit indiuiduum, et per posterius dicit essentiam communem. Set essentia diuina est quoddam indiuiduum, uel quasi, et ideo primo dicitur per hoc nomen ‘Deus’, cum dicitur ‘Deus est’.

419 *Et sciendum*] et cetera *praep.* BCR 419 capitulum] est *praep.* CR; *mg.* O 421 et ponitur] *om.* BS; *mg.* C 426 *sicut*] sint OW 427 *interdum*] medium AN 436 communi] scilicet *add.* BCPS 438 stare] *om.* BC 444–445 personis omnibus] omnibus personis BC 447 quare] queritur *add.* BCP 447 magis] magister AN 451 ideo] *om.* ABCPS 451 primo] *om.* ORW

Vnde Augustinus in eodem libro VI, cap. 2, in Patris nomine, idest in hoc nomine 'Pater', *Pater per se pronuntiatur*, idest pro solo Patre fit suppositio, in Dei uero nomine, idest in hoc nomine 'Deus'. *Et ipse* etc., magister Petrus Tornacensis sic exponit, quod fit suppositio pro essentia que est Pater et Filius et Spiritus sanctus. Set Cantor dicit quod pro ipsis tribus. "Nemo bonus" etc. Mattheus XIX, alia littera Luca XVIII, Marcus x: *Nisi solus Deus*, idest sola Trinitas secundum Cantorem.

455

INDEX BIBLIOGRAPHICVS

NOVVM TESTAMENTVM: *Novum testamentum domini nostri Iesu Christi secundum editionem sancti Hieronymi*. Ad codicum manuscriptorum fidem recensuit I. WORDSWORTH, S.T.D. Episcopus Sarisberiensis in operis societatem adsumto H.I. WHITE, A.M. Collegii Mertoniensis socio. — Pars Prior: *Quattuor Euangelia*, Oxonii, 1889–1898. — Pars Secunda: *Epistulae Paulinae*, rec. I. WORDSWORTH..., H.I. WHITE... in operis societatem adsumtis A. RAMSBOTHAN, H.FR. DAVIS SPARCS, CL. IENKINS, Oxonii, 1913–1941. — Pars Tertia: *Epistulae Iacobi*, rec. I. WORDSWORTH..., H.I. WHITE..., Oxonii, 1954.

VETVS TESTAMENTVM: *Biblia sacra iuxta latinam vulgatam versionem ad codicum fidem edita*.... Romae: Libreria Editrice Vaticana, 1926–1995, XVIII vols.

457 sanctus] *om.* NPSV

453 Augustinus] Cf. August., *De Trinitate*, V, VIII, 9 (CCSL 50, p. 215, u. 20–22; PL 42, 917): "In patris enim nomine ipse per se pater pronuntiatur, in dei uero et ipse et filius et spiritus sanctus quia trinitas unus deus". 455 Petrus Tornacensis] *Non inueni*. 457 Cantor] Cf. Luisa Valente, *Phantasia contrarietatis. Contraddizioni scritturali, discorso teologico e arti del linguaggio nel 'De tropis loquendi' di Pietro Cantore*, Firenze, 1997 (p. 183). 457 Nemo bonus] Cf. Mt. 19, 17: "...quid me interrogas de bono, unus est bonus Deus". 458 alia littera Luca] Lc. 18, 19: quid me dicis bonum, nemo bonus nisi solus Deus". 458 Marcus] Marc. 2, 2: "...quid me dicis bonum, nemo bonus nisi unus Deus". 459 Cantorem] Cf. Luisa Valente, *Phantasia contrarietatis*..., p. 183.

FONTES

ALCHERVS CLARAEVALLENSIS, (Ps. Augustinus), *De Spiritu et anima*. «PL 40». Paris: J.-P. Migne, 1887, col. 779–832.

ALEXANDER DE HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi: In librum primum*. Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. «Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 12». Quaracchi [Florentiae]: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1951.

ANSELMVS CANTVARIENSIS, *De processione Spiritus sancti*. Ed. F.S. SCHMITT. «S. Anselmi Cantuariensis Episcopi Opera Omnia, t. I, vol. 2». Stuttgart – Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzbog), 1968 reprint, [Seckau – Roma – Edinburg, 1938–1961], p. 177–219. — (PL 158, 285–326).

ARISTOTELES LATINVS, *Categoriae vel Praedicamenta. Translatio Boethii*. Ed. L. MINIO-PALUELLO. «AL, t. I.1-5». Bruges – Paris: Desclée de Brouwer, 1961, p. 5–41.

ARISTOTELES LATINVS, *Metaphysica*, lib. V, a Michaele Scoto transl. In: PONZALLI, R., *Averrois in librum V (Δ) Metaphysicorum Aristotelis Commentarius*. Edizione condotta su manoscritti scelti con introduzione, note ed uno studio storico-filosofico. Berna: Edizioni Francke, [1971].

AVGVSTINVS HIPPONENSIS, *De doctrina christiana libri IV*. Cura et studio I. MARTIN. «CCSL, t. 32». Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1962, p. 1–167.

AVGVSTINVS HIPPONENSIS, *De Trinitate libri XV*. Cura et studio W.J. MOUNTAIN, auxiliante FR. GLOIRE. «CCSL, t. 50–50A». Turnholti: Brepols, 1968. — (PL 42, 819–1098).

AVGVSTINVS HIPPONENSIS, *Sermones*. «PL 38». Paris: J.-P. Migne, 1863.

AVGVSTINVS HIPPONENSIS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. Ed. A. MÜTZENBECHER. «CCSL, t. 44A». Turnholti: Brepols, 1975, p. 1–249. — (PL 40, 11–100).

AVERROES LATINVS, *In Librum V Metaphysicorum*. Dans: PONZALLI, R., *Averrois in librum V (Δ) Metaphysicorum Aristotelis Commentarius*. Edizione condotta su manoscritti scelti con introduzione, note ed uno studio storico-filosofico. Berna: Edizioni Francke, [1971].

Chartularium Vniuersitatis Parisiensis. Ed. H. DENIFLE – Æ. CHÂTELAIN. T. I: *Ab anno 1200 usque ad annum 1286*. Parisiis: Ex typis fratrum Delalain, 1889.

DENZINGER, H., *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. A cura di P. Hünerman. «Strumenti». Bologna: Edizioni Dehoniane, [1991].

GENNADIVS, (Ps.-Augustinus), *De ecclesiasticis dogmatibus*. «PL 42». Paris: J.-P. Migne, 1861, col. 1213–1222.

GILBERTVS PORRETANVS, “Expositio in Boethii libros De Trinitate”. Ed. N.M. HÄRING. In: *Nine Mediaeval Thinkers: A Collection of Hitherto Unedited Texts*. Ed. J.R. O'Donnell. «Studies and Texts, 1». Toronto: [Pontifical Institute of Mediaeval Studies], 1955, p. 32–98. — (PL 64, 1255–1299).

HILARIUS PICTAVENSIS: *Sancti Hilarii Pictaviensis Episcopi De Trinitate*. Cura et studio P. SMULDERS. «CCSL 62–62A». Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontifici. T. 62: *Libri I–VII*, 1979. T. 62A: *Libri VIII–XII*, 1980. — (PL 10, 9–472).

IOHANNES DAMASCENVS: *John Damascene, De Fide Orthodoxa. Versions of Burgundio and Cebanus*. Ed. E.M. BUYTAERT. «Franciscan Institute Publications, Text Series, N. 8». St. Bonaventure, NY – Louvain – Paderborn: The Franciscan Institute – E. Nauwelaerts – F. Schöningh, 1955.

PETRVS LOMBARDVS: *Magistri Petri Lombardi, Parisiensis Episcopi, Sententiae in IV libris distinctae*. Editio tertia ad fidem codicum antiquiorum restituta, [ed. I. BRADY]. «Spicilegium Bonaventurianum, IV». T. I, Pars I: Lib. I–II. Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971. — (PL 192, 521–758).

RICHARD FISHACRE, *Commentarium in libros Sententiarum. – Prologus*. In: LONG, R. J., (ed.), “The science of Theology...” p. 79–98.

ROBERTI GROSSETESTE *Epistulae*. Ed. H.R. LUARD. «Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores». London: Longman – Green – Longman – Roberts, 1861.

STUDIA

ABATE, G., (ed.), “Lettere ‘secretae’ d’Innocenzo IV e altri documenti in una raccolta inedita del sec. XIII”, *Miscellanea Francescana*, 55 (1955), p. 347, n. 149.

GIBIINO, F., “La *Glose* de Richard Fishacre sur la distinction 26 du premier livre des *Sentences* de Pierre Lombard”, *Przegląd Tomistyczny*, 26 (2020), p. 7–78.

GLORIEUX, P., “Sentences (Commentaires sur les)”. *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Edd A. VACANT, E. MANGENOT et É. AMANN. T. 14. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1939, coll. 1860–1884.

GRABMANN, M., *Storia del metodo scolastico*. Trad. di M. CANDELA e P. BUSCAGLIONE CANDELA. — T. 1: *Il metodo scolastico dai suoi primi inizi nella letteratura patristica fino al principio del sec. XII*. — T. 2: *Il metodo scolastico nel XII e all’inizio del XIII secolo*. Firenze: La Nuova Italia, 1980

LIBERA, A. DE, *Storia della filosofia medievale*, Trad. di F. FERRI. «Di fronte e attraverso, 389». Milano: Jaca Book, 1995.

LONG, R. J., “The Science of Theology According to Richard Fishacre: Edition of the Prologue to his ‘Commentary on the Sentences’”, *Medieval Studies*, 34 (1972), p. 71–98.

LONG, R.J. – O'CARROLL, M., *The life and works of Richard Fishacre OP: Prolegomena to the edition of his commentary on the 'Sentences'*. «Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe Ungedruckter Texte aus der Mittelalterlichen Geisteswelt, 21». München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1999.

ROSIER, I., “‘Res significata’ et ‘modus significandi’: Les implications d’une distinction médiévale”. *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*. Ed. S. EBBESEN. «Geschichte der Sprachtheorie, 3». Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1995, p. 135–168.

QUÉTIF, J. – ÉCHARD, J., *Scriptores Ordinis Praedicatorum...* T. I. Lutetiae Parisiorum: Apud J.B. Christophorum Ballard et Nicolaum Simart, 1719.

QUINTO, R., “‘Trivium’ e teologia: L’organizzazione scolastica nella seconda metà del secolo dodicesimo e i maestri della ‘sacra pagina’”. In: *Storia della Teologia nel Medioevo...*, p.435–468.

SILEO, L., “I primi maestri francescani di Parigi e di Oxford”. In: *Storia della Teologia nel Medioevo...*, p. 649–698.

Storia della Teologia nel Medioevo. Direzione di G. D’ONOFRIO. T. II: *La grande fioritura*. Piemme: [Casale Monferrato], 1996.

VALENTE, L., *Phantasia contrarietatis. — Contraddizioni scritturali, discorso teologico e arti del linguaggio nel ‘De tropis loquendi’ di Pietro Cantore*. «Corpus Philosophorum Medii Aevii: Testi e Studi, XIII». Firenze: Leo Olschki Editore, 1997.

WÉBER, É.-H., “I primi maestri domenicani e Alberto Magno”. In: *Storia della Teologia nel Medioevo...*, p. 769–820.

RICHARD FISHACRE, *GLOSSA*
SUPER I LIBRUM SENTENTIARUM
OF PETER THE LOMBARD, DIST. 27

SUMMARY

The study in this article focuses on the text-critical restitution of Richard Fishacre’s commentary on *I Sent.* dist. 27, in which certain theological formulas in the Trinitarian field are examined for the formal correctness of their content. In his commentary, Fishacre uses the 12th-century grammarians’ technique of “suppositio” of a term to resolve the ambiguity of certain terms. Thus, for example, the term “imago” can refer to the divine essence as a principle of similitude, but also to the person of the Son as a principle of assimilation.

KEYWORDS: Richard Fishacre, *Commentary on the Sentences*, Divine Essence, Trinitarian Theology, Divine Personal Properties

SŁOWA KLUCZE: Richard Fishacre, *Commento alle Sentenze*, essenza divina, terminologia trinitaria, proprietà personali

Monika Mansfeld
University of Łódź, Poland

COMPLEXION
IN GEOFFREY OF ASPALL'S
*QUAESTIONES SUPER "DE SENSU
ET SENSATO" ARISTOTELIS**

The aim of this paper is to provide a critical edition of Aspoll's Question 65 "In which bodies extreme colours are principally found" (*In quibus corporibus principaliter reperiuntur extremi colores*) from his *Quaestiones in De sensu et sensate Aristotelis*. The edition is preceded by a short introduction containing notes on Geoffrey of Aspoll, his academic career, and his views on the *complexio* in general and, in particular, the question how the natural colour of a body is rooted in the body's structure. I follow Aspoll's multifaceted explanation, which refers to various levels of the body's structure: elemental composition, primary qualities, and specifically understood humoral/temperamental nature of bodies and show the interpretative advantages and disadvantages of his theory. The editor's introduction, which follows the general one, contains the information on the manuscripts used and the editorial rules.

Geoffrey of Aspoll (d. 1287) was a scholar active in Oxford in the mid-thirteenth century. He belonged to the third generation of Oxford scholars commenting on Aristotle's works of natural philosophy.¹ Geoffrey commented on *Metaphysica*, *Physica*, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *Meteora*,

* This paper is a result of research financed from the grant of the Polish National Agency for Academic Exchange (NAWA), the National Component of Bekker's Programme: Mind-Body Relationship in Geoffrey of Aspoll's Natural Philosophy (BPN/BKK/2022/1/00003). I would like to thank Prof. Marek Gensler for correcting the English of this paper and Dr. Anna Ledzińska for her editorial suggestions.

¹ For more information on Geoffrey of Aspoll and his academic career, see D.A. CALLUS, "Introduction of Aristotelian Learning," *Proceedings of the British Academy*, vol. 29, edited by the British Academy, London 1943, p. 46–48. Callus notes that Geoffrey of Aspoll was a fellow student of John Peckham, who was one generation younger than Adam of Buckfield. Although he is better known in history as a pluralist accumulating benefices than as a scholar, "his philosophical learning is by no means insignificant" (D.A. CALLUS, "Introduction of Aristotelian Learning",

De anima, and some treatises from the *Parva Naturalia* set.² The question-commentary on *De sensu et sensato*, which belongs to the last group, seems to be the first known commentary in that form on this particular work composed in the Latin West. Aspall presents his theory of colour there, with Question 65, *In quibus corporibus principaliter reperiuntur extremi colores*, being devoted to the relationship between the complexion of a body and its colour. He studies it together with other colour phenomena of the organic world, focusing on the colour of human skin.

Throughout his commentary, Aspall adheres to the doctrine that every human being is a microcosm reflecting the macrocosm: it is composed of four elements (fire, air, water, and earth) characterised by a pair of primary qualities (hotness or coldness, moistness or dryness). On the physiological level, the elements appear in the form of four humours: blood, phlegm, yellow, and black bile, the vital fluids of animals.³ According to Galen, whom Aspall follows closely though tacitly in this respect, it is impossible for any body to achieve and sustain a perfectly balanced complexion of humours.⁴ In fact, in every individual we can see a predominance of one of the four humours that is responsible for the individual's temperament, which can be thus sanguine, phlegmatic, choleric, or melancholic. Aspall's understanding of the word *complexio* is broad; what he has in mind is, apparently, a concept that covers elements, primary qualities, humours, and temperaments and so it can not only be predicated on animate but also on inanimate bodies, such as stars and stones.

The problem of *complexio* is addressed by Aspall in Question 65 as a part of a discussion concerning bodies which have been naturally coloured by extreme colours, viz. black and white. The concept of "extreme colour" was deeply rooted in Aristotle's theory of colour. According to him, there are seven colours altogether (two extreme and five middle ones), which form a sequence from

p. 46) and, for this reason, it deserves our scholarly attention. For more information on Aspall's life and works, see: R. SHARPE, *A Handlist of the Latin Writers of Great Britain and Ireland before 1540*, Turnhout: Brepols, 1997, p. 120–121.

² On the dating of Aspall's professional activity, see GEOFFREY OF ASPALL, *Questions on Aristotle's Physics* (ed. Donati, Trifogli, p. xi). For the list of his commentaries, see CH.H. LOHR, *Latin Aristotle Commentaries. I.1. Medieval Authors A–L*, Firenze: Sismel Edizioni del Galluzzo, 2013, p. 127–128.

³ CH.H. TALBOT, "A Mediaeval Physician's Vade Mecum," *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, vol. 16/3 (1961), p. 217.

⁴ GALENUS, *De complexionibus*, 1, 1 (ed. Durling, p. 3): "Quoniam quidem ex calido et frigido et sicco et humido animalium confusa sunt corpora et quod non equalis omnium est in confusione particula, a veteribus viris sufficienter demonstratum est et philosophorum et medicorum nobilioribus [...]. Cum quidem enim ex calido et frigido et humido et sicco commixta esse dicunt animalium corpora, de summe talibus intelligere iniqui oportere, idest elementis ipsis, aere, igne, terra et aqua."

white, the most luminous colour, to black, the least luminous colour, or rather a complete lack of light, through the middle colours (yellow, red, violet, green, and blue), each characterized by a specific ratio of the extreme ones.⁵ He does not specify those ratios, however, and, for this reason, it is difficult both to order the middle colours with respect to one another and explain their mutual changes in the natural world.⁶ Aristotle himself does not explain why things change their colours either in natural processes (e.g. animal hair becoming white with age and fruit changing colour when ripening) or in artificial ones (e.g. bleaching and dyeing of fabrics). Moreover, he does not say anything about the relation between the change of colour and the physical and physiological structure of bodies.

When commenting on *De sensu et sensato*, Aspall is seemingly aware of these limitations and tries to make Aristotle's theory of colour more comprehensible for his contemporaries with the help of a number of additional philosophical and medical texts. In the question about naturally black or white objects, it is Galenic humoral theory which forms the background. In the beginning, Aspall claims that it is commonly believed that humid bodies are generally white while dry ones tend to be naturally black. He illustrates it by saying that bodies of phlegmatic nature, in which humidity is dominant, are generally white, while bodies of choleric nature, in which dryness dominates, are usually black. Even though he does not reveal his sources of information explicitly, it is clear that he must have referred to Galen's *De humoribus* and *De complexionibus* at this point,⁷ with humoral theory apparently common knowledge for him.⁸

Aspall is aware that the general character of the relation between an individual's *complexio* and its colour is not substantial and so it is possible to find individual variety in colouring within every species. Aspall's explanation of these varieties is based on two definitions of colour given by Aristotle in *De sensu et sensato* and *De anima* respectively: "colour is the limit of the transparent in a determinately bounded body"⁹ and "colour is what is capable of setting in motion

⁵ ARISTOTELES, *De sensu et sensato*, 4, 439b14–26 (ed. Gauthier, p. 39); 4, 440b18–28 (ed. Gauthier, p. 43).

⁶ Cf. ARISTOTELES, *De sensu et sensato*, 4, 439b27–440b17 (ed. Gauthier, p. 39, 43).

⁷ The initial passage on the phlegmatic and choleric bodies may come, in slightly alternated form, from the ending passage of *De humoribus*: "In case of overflow of any humour we call black [bodies] in which melancholy is abundant and white [bodies] with the excess of phlegm". The translation is mine. Cf. GALENUS, *De humoribus*, cap. 6 (ed. Emel, SN): "Redundat humor: et nigri colores in quibus melancholia et albi colores phlegmaticos vocentes."

⁸ For more on various treatises and commentaries on the problem of *Complexion* which might have been available to him, see: L. THORNDIKE, "De Complexionibus," *Isis*, vol. 49/4 (1958), p. 398–408.

⁹ Cf. ARISTOTELES, *De sensu et sensato*, 4, 439b11–12 (ed. Gauthier, p. 39, 43): "Quare color

what is actually transparent.”¹⁰ Aspoll sees colour as something actually perceived by sight and the primary object of sight is the surface of a body.¹¹ However, when he explains why some bodies are naturally coloured by a particular hue and how colour change works, he goes deeper into the body’s structure. He operates on various levels of the body’s structure and refers to elemental composition, primary qualities, and specifically understood humoral/temperamental nature of bodies. Regrettably, there is little consistency in his arguments and the examples he gives are of little help because they are imprecise at best and completely confusing at worst.

On the elemental level, Aspoll presents fire, the most luminous, purest, and rarest of the four sublunary elements, as naturally white. It is worth noting that Aspoll applies this quality exclusively to fire in its proper substance (*materia propria*), i.e. pure fire. If the fire is impure, he says, it means that it is in the process of coming to being in matter that is not proper to it (when it is lit, fire is red or yellow) or it is only a dominant part of a mixed body (*mixtio*), for instance, in pepper (pepper is hot, which betrays its fiery nature, but is black). In the first example, burning fire contributes to rarefaction and purifies the matter in which it acts by lifting parts which are aerial in nature and converting them into fire itself; it also causes evaporation of water and burning out of the terrestrial parts of mixed bodies and leaves ash, which is white when combustion is complete. If, however, the process of burning is disturbed by some external factor, for

utique erit perspicui extremitas in determinato corpore.” I used Barnes’s translation: “Whence it follows that we may define colour as the limit of the transparent in determinately bounded body.” ARISTOTLE, *Sense and Sensibilia* (trans. Barnes, p. 698).

¹⁰ Cf. ARISTOTELES, *De anima*, II, 7, 418a31–b1, 419a9–11 (ed. Gauthier, p. 123, 131): “Omnis enim color motius est eius quod secundum actum dyafani, et hoc est ipsius natura. [...] Hoc enim erat ipsi colori esse, motium esse secundum actum dyafani, actus autem dyafani lumen est.” In Barnes’s translation: “Every colour has in it the power to set in movement what is actually transparent [...]. Its being colour at all means precisely its having in it the power to set in movement what is actually transparent, and the actuality of what is transparent is just light.” ARISTOTLE, *On the Soul* (trans. Barnes, p. 666–667).

¹¹ Geoffrey of Aspoll presents his understanding of colour in question 54: *An color sit extremitas perspicui an corporis?* For him, colour is primarily perceived as the quality of object’s surface. GALFRIDUS DE ASPALL, *Quaestiones in De sensu et sensato*, Cambridge, Gonville and Caius College Library, MS 509/386, f. 302ra (C), Oxford, Merton College Library, MS 272, f. 270rb (M), Oxford, New College Library, MS 285, f. 179vb (N), and Todi, Biblioteca Comunale Lorenzo Leoni, MS 15, f. 114ra (T): “Hic autem describit ipsum (ipsum) et add. C) secundum esse suum naturale (naturale] materiale C), sub quo (quo] quibus T) potens est immutare sensum. Hic autem solum est secundum quod est in superficie. Sic autem non est de mathematicis (mathematicis] mechanicis N). Mathematica (mathematica] mechanica N) enim abstracta sunt, et ideo nulli sensui subiacent. Non enim immutant sensum nisi per accidens, scilicet mediantebus qualitatibus naturalibus. Et propter hoc mathematica et naturalia (mathematica et naturalia] naturalia et mechanica N) diversimode describuntur, ita quod mathematica per respectum ad sui profundum, naturalia autem solum per relationem ad sensum.”

example by water poured on the fire, the ash is black. The example with pepper, in which fire is the dominant elemental constituent of the body, is, for Aspall, a similar case of impure fire. The fiery element naturally heats the mixture and, as a result, the more subtle elements are evaporated and displaced by more solid ones. What is left are the driest, thickest, and hottest particles, which are black, and give their colouring to the whole body. Unfortunately, Aspall does not provide us with any information or examples concerning the naturally black element; we may only surmise that he had had earth in mind.

With respect to primary qualities, Aspall offers some examples, with help of which he tries to illustrate how a change in the structure of an organic body affects the change in its colour. In his commentary, he focuses on the colour change in plants, which is related to an increase or decrease in humidity. What caught his attention was that herbs are lush green when fresh but lose their colour when dried or cooked. This observation seems at odds with his general belief that humid bodies are usually white because they are dominated by phlegm. If so, why should a deprivation of humidity make plants become whiter when they fade? He answers this question by introducing yet another distinction: humidity is either constitutional for the body (*humiditas digesta*), which means that dominance of humidity is a natural state in that particular body and you cannot have too much of it, or it is not constitutional (*humiditas indigesta*), which means that a quantitative change in humidity results in a structural change of the body, which, in turn, may bring about a change in colour. Aspall's explanation of that change is as follows: when bodies lose their humidity, their structure becomes porous. If these pores are filled with air only, the body becomes white (as, for instance, in snowflakes and dried herbs). If, however, some earthy particles enter the pores or they are filled with water again, the body becomes darker (like, for example, the leaves and stems of growing herbs). Summing up, we can speak of substantially humid bodies that are naturally white and accidentally humid bodies, which may become white in some circumstances.

The idea that generation of various colours depends on different proportions of elements and primary qualities in the body was not new in Geoffrey of Aspall's times. He may have taken it from some older texts: the idea that elements as such have colours comes from the pseudo-Aristotelian *De coloribus*¹² and the

¹² Cf. P. BEULLENS, "True Colours: The Medieval Latin Translation of *De coloribus*," *Translating at the Court. Bartholomew of Messina and Cultural Life at the Court of Manfred, King of Sicily*, ed. P. De Leemans, Leuven: Leuven University Press, 2014, p. 187: "Simplices colorum sunt quicumque elementis consequuntur, ut igni et aeri et aque et terre. Aer quidem et aqua secundum se ipsos natura albi; ignis vero et sol rubicundi. Et terra autem est natura alba, propter tincturam vero multicolor videtur [...]."

opinion that there is a strong relationship between primary qualities of natural bodies and their colours can be found e.g. in Roger Bacon's *Liber de sensu et sensato*.¹³ Aspall is critical of his sources, however: he does not take solutions presented there for granted; on the contrary, he seems to be so much dissatisfied with them that he develops his own model of colour generation in opposition to them. For instance, the author of *De coloribus* informs us that of the four elements earth, water, and air are white but fire is reddish; Aspall, however, tells us that it is fire which is white and other elements are not. He also rejects Roger Bacon's opinion that whiteness in bodies is caused primarily by dryness whereas blackness, by humidity¹⁴ saying that the surge of humidity is generally responsible for the body's increasing whiteness while too much dryness causes blackness.

Finally, Aspall moves to the humoral and temperamental level. He believes that it subsumes the earlier explanations of his theory of colour in the natural world. At this stage, he is focused on the problem of an individual's complexion type and how it affects the colour of one's skin. He states that of the four human complexion types, phlegmatic people are usually white (*albi*), the choleric ones, scarlet (*coccei*), the melancholic ones, yellowish (*lutei*), and the sanguineous ones — pinkish or ruddy; he calls the last ones 'of a less-than-white colour' (*sub-albi*) and 'prone to blushing' (*parum vergentes ad rubedinem*). It comes as no surprise that the colours of complexion types were borrowed by Aspall from another source. That time it was a common description of four tem-

¹³ See ROGER BACON, *Liber de sensu et sensato* (ed. Steele, p. 51–65). I refer to this commentary as a genuine work by Roger Bacon, following Robert Steele, its editor, even though its only copy, held now in the British Library (Add. 8786), does not give any hints on its authorship. The comparison, however, between the commentary and other works by Bacon, its style, and the fact that the manuscript contains almost exclusively Bacon's works makes this assumption very likely. If so, it is the only commentary on any treatise from the *Parva naturalia* set written by Bacon. Parkhurst suggests that Bacon's *Liber de sensu et sensato* was composed in Paris ca. 1240. CH. PARKHURST, "Roger Bacon on Color: Sources, Theories & Influence," *The Verbal and the Visual, Essays in Honor of William Sebastian Heckscher*, ed. K.-L. Selig, E. Sears, New York: Italica Press, 1990, p. 152.

¹⁴ ROGER BACON, *Liber de sensu et sensato* (ed. Steele, p. 64–66): "Quia igitur secundum universalialia ista magis sive facilius patet generatio colorum, ideo potest dici quod si sit materia sicca per dominium, tunc si est actio calidi per dominium, generabitur albedo, quia calidum rarefacit et disgregat partes materie, et subtiliat et generat claritatem et perspicuum. Et hoc modo Aristoteles 19 *De animalibus* dicit quod generatur albedo ex paucitate humoris, hoc est in materia sicca per dominium ex actione calidi subtiliantis, sicut in calce et nebula et in ossibus et lapidibus combustis. [...] Si vero sit materia humida, tunc a calido generante generabitur nigredo, quia calidum adurit partes humiditas, et consumit humidum, et exalat et derelinquit ex adustione nigredinem, ut patet in lignis humidis et maxime viridibus et aliis. [...] Si vero sit ex actione frigidi per dominium, tunc generabitur albedo sicut apparet in nive et pruina, fleumaticis et canitie et hujusmodi; licet enim frigus congreget humidum, tamen non ita sicut siccum."

peraments presenting both physical and psychological features stemming from humours, found in a number of contemporary medical texts on temperamental types:¹⁵

Sanguineus:

Largus, amans, hilaris, ridens rubeique coloris,
Cantans, carnosus, satis audax atque benignus.

Colericus:

Hirsutus, fallax, irascens, prodigus, audax,
Astutus, gracilis, siccus croceique coloris.

Flematicus:

Hic somnolentus, piger, in sputamine multus,
Huic ebes est sensus, pinguis facies, color albus.

Melancolicus:

Invidus et tristis, cupidus dextreque tenacis
Non expers fraudis, timidus luteique coloris.¹⁶

As we have seen, it is unusual for Aspoll to stick to any opinion without modification; here, too, he slightly alters the terminology he takes over. According to him, someone of sanguineous temperament is rather ruddy than simply red (*rubei coloris*), the last colour being characteristic of a choleric person, rather than yellow (*crocei coloris*), as his source claims.

Aspoll is aware that these rules allow for exceptions. We can meet, for instance, a pale choleric or a blushing melancholic. He claims that such things happen when the dominant humour of each temperamental type is affected by an accidental one, which is different from it. This interference can be either neutral, like the one which causes tanning, or harmful, like the one which produces signs of illness (e.g. circulation problems). Such interference may happen when an opposite accidental humour is accumulated under the skin. Then, although it does not change substantially the proportion of humours within a body, it acts directly on the skin and hair and brings about a change in their colours. Aspoll uses the same mechanism to explain why people go grey when they grow old: all of them, their natural complexions notwithstanding, tend to accumulate a phlegmatic humour right under the skin with time and this excess of phlegm

¹⁵ L. THORNDIKE, "De Complexionibus," p. 398–408. Thorndike's study covers, among others, *Liber complexionum* ascribed to John of Paris (active probably in the 12th century), another one ascribed to Taddeo Alderotti (1223–1295), a short treatise on the same topic by Albert of Augsburg (active probably in the 13th century) and some anonymous texts. The text of the verses devoted to four complexions was printed in slightly modified version in Ackermann's *Regimen sanitatis Salerni* in 1790.

¹⁶ L. THORNDIKE, "De Complexionibus," p. 399.

makes hair turn grey or white. In his commentary, Aspoll describes the predominant characteristics of skin colour types in human beings. He does not provide us with any information on other animals but, importantly, he seems to suggest that colours ascribed to a particular complexion type have greater variety within a *genus* than they have within a *species*. For instance, animals seen as a general category are characterised by much wider variety of colours (birds can be brightly yellow, green, or violet etc.) than mammals, its *species*. The mammals, in turn, may be coloured by far more colours than human beings.

The idea that one should look for causes of this variety of colours in bodies' internal structures, which include elements, primary qualities, and humours/temperaments, is Geoffrey of Aspoll's major achievement in his theory of colour. Its main flaw, however, is that even if it explains changes of bodies' colours in on various levels (*viz.* at the level of elements, primary qualities, and temperaments), it still lacks a general explanation of the relations between these levels that would allow to explain the nature of colour change in its entirety. In short: he explains why some bodies are white in three different, not always consistent ways: (1) naturally white fire is pure or has purified the body, (2) the body is naturally humid or, if it is not, its pores have been filled with air, (3) there is excess of phlegm in it. As we can see, there is some similarity between (2) and (3), which rests upon the assumption that phlegm is humid; however, no such similarity can be found between (2) or (3) and (1) which links whiteness with fire that is evidently not humid. Consequently, any specific case of a white body can be accounted for using one or two of the three explanations given by Aspoll. This flaw may have been the reason why Aspoll's theory, original and interesting as it is, found no doctrinal followers and, as a result, it appears to be one of many dead ends on the path of finding out the nature of colour.¹⁷

EDITOR'S INTRODUCTION

Geoffrey's of Aspoll Question 65 "In which bodies extreme colours are principally found" (*In quibus corporibus principaliter reperiuntur extremi colores*) from

¹⁷ The relationship between complexion and colours is not discussed in detail in Walter Burley's *Commentarium in De sensu et sensato*, nor in any question by Peter of Auvergne, Radulphus Brito, Anonymus Vaticanus 3061, Anonymus Parisinus 16160, in *quaestiones* ascribed to Peter of Flandria and John Felmingham, or other 14th century authors, such as John Jandun, John Buridan and Nicolaus Oresme. Cf. S. EBBESEN, CH. THOMSEN THÖRNQVIST, V. DECAIX, "Questions on *De sensu et sensato*, *De memoria* and *De somno et vigilia*: A Catalogue," *Bulletin de philosophie médiévale*, vol. 57 (2015), p.66–70. The explanation may be that authors commenting on the whole *Parva naturalia* set moved these considerations from *De sensu et sensato* commentaries to *De longitudine et brevitate vitae* ones. In the latter, they could elaborate on this topic along with the relationship between complexion, climate and other external factors.

his *Quaestiones in De sensu et sensato Aristotelis* is the only one within this commentary devoted to the relations between elements, primary qualities, temperaments, and colours.

Aspall's commentary is preserved in four manuscripts:

Cambridge, Gonville and Caius College Library, MS 509/386,
ff. 287ra–302rb (C),

Oxford, Merton College Library, MS 272, ff. 257ra–276ra (M),

Oxford, New College Library, MS 285, ff. 164ra–189rb (N),

and Todi, Biblioteca Comunale Lorenzo Leoni, MS 23,
ff. 99vb–123ra (T).

All of the copies were written in the thirteenth century, probably in England. The question 65 is present in only three of them: M, N, and T. The remaining one, C, ends abruptly much earlier, in the middle of q. 55. The edition is thus based on the following copies: M, ff. 273ra–273va, N, ff. 182rb–182vb, and T, ff. 116va–117ra.

Although the authors of recent catalogues usually list only three manuscripts containing Aspall's commentary: C, M and T¹⁸ and, for some unknown reasons, rarely mention N,¹⁹ I have decided to not only include N in my edition but also to make it the base manuscript, for I found that it frequently contains more correct variant readings than in any other copy. It shares more similarities with M, both in similar word choices and common mistakes; because of that, it has been of some help when correcting isolated scribe's mistakes from N. Where both these manuscripts give a corrupt reading, I used T. In general, all copies transmit text of relatively good quality and, as a result, few interventions into the text were needed. The spelling has been classicised and modern punctuation introduced.

¹⁸ See, for instance, S. EBBESEN, CH. THOMSEN THÖRNQVIST, V. DECAIX, "Questions on *De sensu et sensato*," p.66–70.

¹⁹ C.H. Lohr in his catalogue listed Geoffrey of Aspall's *Quaestiones in De sensu et sensato* but he did not provide us with any information on the manuscript tradition, see: CH.H. LOHR, "Medieval Latin Aristotle Commentaries. Authors G–I," *Traditio*, vol. 24 (1968), p. 150–152. All four copies are, however, listed in the revised redaction of this catalogue, see: CH.H. LOHR, *Latin Aristotle Commentaries*, p. 127–128 after R. SHARPE, *A Handlist of the Latin Writers*, p. 121.

EDITIO CRITICA

<Quaestio 65>

Consequenter quaero: in quibus corporibus principaliter reperiuntur extremi colores? Et quia communiter dicitur quod in corporibus humidis reperitur albedo, sicut in phlegmaticis, in siccis autem nigredo, sicut in cholericis, quaero an hoc sit verum.

5 Et videtur quod non, quia videmus quaedam corpora alterari a colore accedente multum ad nigredinem, sicut a viriditate, in albedinem per decoctionem et exalationem aquosae humiditatis, sicut patet in herbis et lignis desiccatis; quare etc.

10 Item, Aristoteles supra capitulo isto: praesentia lucis in diaphano facit albedinem, etc., ergo, cum inter omnia elementa solus ignis sit lucidus, eius praesentia faciat albedinem; igitur corpora in quibus dominatur ignis, cuiusmodi sunt cholericis, deberent praecipue esse alba.

15 Item, ignis adeo 'vel plus excedit aerem in raritate sicut aer aquam, quia ignis plus excedit aerem in levitate quam aer aquam. Si enim deprimatur aer, ignis non descendet; si autem deprimatur aqua, aer descendet. Raritas autem et levitas concomitantur se. Ubi ergo dominatur ignis, ibi erit praecipua raritas et puritas, et per consequens praecipua perspicuitas, secundum quod possibile est in mixto reperire perspicuitatem; igitur erit ibi praecipua luminis incorporatio, et ita praecipua albedo.

20 Item, calor per se facit ad raritatem et depurationem partium, sed in corporibus cholericis praecipuus est calor; quare etc. Sed raritas et puritas partium faciunt per se ad perspicuitatem; quare etc., ut prius.

Item, lux per se facit ad calorem in elementatis, ergo effectus | lucis praecipue concomitabitur calorem, sed effectus lucis est color; quare etc.

T 116vb

1–2 extremi colores] *inv.* MT 3 sicut] si M 5–6 accedente ... albedinem] sicut a viriditate in albedinem accedentem multum ad nigredinem M 6–7 decoctionem et exalationem] coctionem et alterationem M 7 lignis desiccatis] linguis densitatis N 11 faciat] faciet M facit N 12 deberent] debent N 13 vel] *om.* N 13–14 aerem ... excedit] *om.* (*hom.*) M 14 aerem] aereum M 15 si autem ... descendet] *om.* (*hom.*) M 16 concomitantur] commiscuntur T 16 praecipua] praecipue T 18 erit ibi] *inv.* MT 20–21 corporibus cholericis] *inv.* MT 21 praecipuus est] *inv.* MT 22 perspicuitatem] partium *add.* N 23 calorem in elementatis] colorem N 24 concomitabitur] comitabitur M

2 communiter dicitur] GALENUS, *De humoribus*, 6 (ed. Emel, SN). 5–8 Et videtur ... etc.] Cf. ROGER BACON, *Liber de sensu et sensato* (ed. Steele, p. 73). 9 Aristoteles] ARISTOTELES, *De sensu et sensato*, 4, 439b14 (ed. Gauthier, p. 39): "Est ergo inesse in perspicuo hoc, quod quidem et in aere facit lumen, est autem non, set priuatum esse. Quemadmodum igitur ibi hoc quidem lumen, hoc autem tenebre, ita et in corporibus insit album et nigrum."

Ad oppositum nos videmus nivem albam et piper nigrum; in nive autem dominatur aqua, in pipere autem ignis, quare phlegmatica praecipue debent esse alba et cholericus nigra. 25

M 273rb Item, caloris est per se congregare (per Aristotelem in principio *Meteororum* et in fine tertii *Caeli et mundi* et primo *De generatione*). Ubi est ergo | calidum praecipue, ibi erit | praecipua partium congregatio, sed congregatio per se facit ad umbrositatem, umbrositas autem ad nigredinem; quare in corporibus in quibus dominatur calor, sicut in cholericis, praecipue erit nigredo. 30

Item, partes adustae vehementer comprimuntur ad invicem, sicut patet, si proicias pelliculam in igne, viget etiam ad incinerationem. Talis autem compressio et incineratio faciunt ad nigredinem, quare etc. 35

Item, in corpore cholericus per calorem existentem in eo praecipua fit humidi evaporatio, ergo ibi exalatur subtile et derelinquitur grossum, sed in corpore grosso praecipue generatur nigredo, in subtile autem albedo; quare corpora cholericus praecipue debent esse nigra.

Dico quod sub quacumque complexionibus est reperire omnes species coloris et etiam sub omnibus complexionibus est reperire eundem colorem specie, hoc tamen ut rarius, quia ut frequentius reperiuntur phlegmatici albi et sanguinei sub-albi, parum vergentes ad rubedinem, cholericus coccei, melancholici lutei. Si tamen adveniat humor accidentalibus intercutaneus vel prope cutem existens, qui tamen humor, cum convertatur in substantiam pilorum vel terminetur in superficie non obstante complexionibus radicalibus, potest generari novus color. Istud 45

26 praecipue] *om.* M 26 debent] deberent T 28 caloris] calori T 29 est ergo] *inv.* MT 30 ibi erit] est ibi M 33 comprimuntur] comprimantur T 34 viget] ningunt M urgunt T 37 exalatur] exaltatur similiter (?) M 37 derelinquitur] delinquitur M 39 debent] deberent T 40 coloris] colorum M 41 hoc] *om.* N 42 ut] *om.* T 42 et] *om.* MT 44 adveniat humor] *inv.* T 44 intercutaneus] et circutaneus (!) N 45 cum] *om.* MT 46 novus] novius M novuus (!) T

25–26 in nive ... aqua] Cf. MICHAEL SCOTUS, *Liber particularis*, cap. 67 (ed. Voskoboynikow, p. 280): “Nix est cadens pluvia in modum stelle vel flocci sirici, rigore frigiditatis unita in album colorem.” 28 *Meteororum*] Cf. ARISTOTELES, *Meteorologica*, I, 3, 341a3–9 (AL X.2.II, ed. Vuillemin-Diem, p. 14): “Ignis quidem enim cum eo quod sursum elemento, cum igne autem aer continuus est. Quare et propter motum prohibetur congregari in aquam, sed semper quecumque pars ipsius grauetur, extruso in superiorem locum calido deorsum fertur, alia autem in parte simul sursum fertur exalato igni, et sic continue hoc quidem perseverat aere plenum existens, hoc autem igne, et semper aliud et aliud fit unumquodque ipsorum.” 29 *Caeli et mundi*] Cf. ARISTOTELES, *De caelo et mundo*, III, 8, 307a31–307b5 (AL VIII.2, ed. Bossier, ALDatabase): “Adhuc autem risibile ad dividere solum reddere figuram igni; videtur enim magis congregare et conterminare quam disgregare. Segregat quidem enim que non eiusdem tribus, congregat autem que eiusdem tribus; et congregatio quidem per se est — conterminare enim et unire ignis, segregatio autem per accidens; congregans enim omofylon separat alienum.” 29 *De generatione*] Cf. ARISTOTELES, *De generatione et corruptione*, II, 2, 329b26–29 (AL IX.1, ed. Judycka, p. 55): “Calidum enim est quod congregat omogenea: segregare enim, quod iniquum facere ignem, congregare est que eiusdem tribus, contingit enim tollere alienigena.”

patet per canitiem, quia in provecta aetate homines cuiuscumque complexionis canescunt propter humorem phlegmaticum supervenientem.

Ad rationes dico quod ignis aut est in materia propria aut aliena: si in materia propria, ibi praecipue operatur puritatem et raritatem et transparentiam; si in materia aliena, tunc aut est in fieri ad actualitatem ultimam ipsam vehementer connotando, ut cum generatur in materia aliena, aut est quodammodo in potentia et confusus cum aliis elementis ad constituendum aliquod mixtum. Primo modo operatur ad depurationem et raritatem eius cui incorporatur, ita quod partes terrestres incinerat et derelinquit inferius, subtiliores autem inflamat et elevat, et etiam quod plus est converteret in materiam propriam ignis nisi aer circumstans impediret. Secundo modo, eo quod non intendit ibi generare se, mixtio enim non est generatio, ut probat Aristoteles, ideo non agit nisi separando partem a parte. Sed quia ibi reperit naturas contrarias, agit comprimendo et compactionem magnam faciendo, cum hoc evaporando quod subtile est, siccum autem et grossum et combustum derelinquit et comprimit, et per consequens causat nigredinem, et sic est in cholericis. Iam patet fere ad omnes rationes.

Sed adhuc huic obstat quod secundum Aristotelem ignis congregat homogena et disgregat heterogena, frigus autem e converso. Cum ergo in mixto reperiat naturas diversas, videtur quod istud corpus in quo viget calor citius debeat dissolvi quam istud in quo viget frigiditas, et ita inter omnes complexionis cholericis citius moriuntur, et phlegmatici, per oppositum, diutissime vivent, quod non videmus.

Item, intellige quod ignis non ubicumque reperiatur, sed solum ubi est vincens facit ad segregationem partium heterogenerarum.

Sed ad hoc dices quod sic est in cholericis, quia in eis dominatur ignis.

Dico quod non est idem vincere et dominari. Vel distinguo quod vincere aut est | per potentiam proximam generandi ultimum effectum aut secundum proprietates abundantiae. Ubi autem vincit ignis | primo modo, ibi segregat naturas diver|sas; ubi autem vincit secundo modo — non; et hoc secundo modo est ignis vincens in corpore cholericis.

M 273va
T 117ra
N 182vb

47 quia] quae N 51 si] sed M 52 connotando] quando M 53 confusus] confusum MN 55 derelinquit] delinquit M derelinquat N 55 autem] aut MT 56 converteret] convertent M non vertet N 56 materiam] naturam N 57 Secundo] tertio MT 57 non intendit ibi] intendit M ibi non intendit T 58 generatio] om. T 58 agit] agere T 58 nisi] ibi MT 59 quia ibi] om. M 60 compactionem] comparisonem N 60 siccum] si communi M 62 et sic] sic autem M si autem T 63 adhuc huic] adhuc M adhuic (!) N 64 disgregat] discongregat M 65 citius] cuius M 65 debeat] deberet T 66 viget] dominatur MT 67 citius] cuius M 67 quod] et M 69 item] om. MT 71 ad hoc] adhuc NT 71 quia] quod MT 72 idem] om. M 72 distinguo] distinguere M distinguam T 74 ibi] om. T 75 secundo modo — non] om. T

Sed adhuc non est responsum primae rationi, ad quam dico quod aquosa humiditas aut est digesta aut indigesta. Si digesta, et hoc debito modo, tunc operatur ad albedinem; sic est in phlegmaticis. Si indigesta, aut ergo intercipiuntur spatiositates plenae partibus subtilibus aeris, et sic adhuc facit ad albedinem, sicut patet in nive, et hoc quia nihil vel valde parum habet de natura terrestri quae facit ad grossitiem et nigredinem et compressionem, aut non sunt ibi tales spatiositates interceptae, et sic est in plantis et herbis viridibus, in quibus multum est de materia terrestri. Haec autem humiditas indigesta, cum fuerit exalata, relinquit quasdam spatiositates, in quibus recipiuntur partes aereae, et ita in desiccatione herbarum generatur albedo.

Iam patet ad argumenta.

BIBLIOGRAPHY

Manuscripts

- GALFRIDUS DE ASPALL, *Quaestiones in De sensu et sensato*, in Cambridge, Gonville and Caius College Library, MS 509/386, ff. 287ra–302rb (C);
 Oxford, Merton College Library, MS 272, ff. 257ra–276ra (M);
 Oxford, New College Library, MS 285, ff. 164ra–189rb (N);
 Todi, Biblioteca Comunale Lorenzo Leoni, MS 15, ff. 99vb–123ra (T).

Source Texts

- ARISTOTELES, *De caelo et mundo [translatio Guillelmi de Moerbeka]*, ed. F. Bossier, Aristoteles Latinus VIII.2 (ALDdatabase).
 ARISTOTELES, *De generatione et corruptione [translatio vetus]*, ed. J. Judycka, Aristoteles Latinus IX.1, Leiden: E.J. Brill, 1986.
 ARISTOTELES, *De sensu et sensato*, ed. R.-A. Gauthier, in: *Sentencia libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia, iussu Leonis XIII P.M. edita*, Roma – Paris: Commissio Leonina – Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.

77 adhuc ... responsum] ad hoc non consensum est M adhuc vero responsum est T 77 rationi] rationem M 77 quam] quod T 78 debito modo] *inv.* MT 79 intercipiuntur] intercipimur MT 80 sic] *rep.* N 80 adhuc] ad hoc M 82 et] ad *add.* T 82 et] ad *add.* MT 82 non] vero MT 84 es] *om.* M 85 exalata] exaltata M 85 recipiuntur] reperiuntur MT 86 albedo] quare herbae desiccatae albescunt *in marg. sinistra* MT 87 argumenta] etc *add.* M

77–79 Sed adhuc ... phlegmaticis] Cf. GALENUS, *De complexionibus*, 3, 4 (ed. Durling, p. 117): “Et quod hoc maius, quod utique et Ypocras significavit, etsi humor sit iam flegma et ex cibis digestis in ventre factus, tamen frigidus tangentibus videtur non solum in ventre existens sed ex venis ipsis ab aliquo purgantium farmacorum attractum.”

- ARISTOTELES, *Meteorologica*[translatio Guillelmi de Moerbeka], ed. G. Vuillemin-Diem, Aristoteles Latinus X.2.II, Turnhout: Brepols, 2008.
- ARISTOTLE, *On the Soul*, trans. J. Barnes, in: *The Complete Works of Aristotle (Revised Oxford Translation)*, vol. 1, ed. J. Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984, p. 641–692.
- ARISTOTLE, *Sense and Sensibilia*, trans. J. Barnes, in: *The Complete Works of Aristotle (Revised Oxford Translation)*, vol. 1, ed. J. Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984, p. 693–713.
- GALENUS, *De complexionibus*, ed. R.J. Durling, in R.J. Durling, *Burgundio of Pisa's Translation of Galen's Peri Krasseon, de Complexionibus*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1976.
- GALENUS, *De humoribus*, ed. S. Emel, in: *Galeni De humoribus liber nunquam antehac typis excursus*, Strassbourg, 1558.
- GEOFFREY OF ASPALL, *Questions on Aristotle's Physics*, ed. S. Donati, C. Trifogli, trans. C. Trifogli, E.J. Ashworth, Part 1, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- MICHAEL SCOTUS, *Liber particularis*, in: O. Voskoboynikov, “Le *Liber particularis* de Michel Scot,” *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 81/1 (2014), p. 249–384.
- Regimen sanitatis Salerni, sive Scholae salernitanae de conservanda bona valetudine praecepta*, ed. Johann Christian Gottlieb Ackermann, Stendaliae 1790.
- ROGER BACON, *Liber de sensu et sensato*, ed. R. Steele, in: *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, vol. 14, Oxford, 1937, p. 1–134.

Secondary literature

- BEULLENS P., “True Colours: The Medieval Latin Translations of *De coloribus*,” *Translating at the Court. Bartholomew of Messina and Cultural Life at the Court of Manfred, King of Sicily*, ed. P. De Leemans, Leuven: Leuven University Press, 2014, p. 165–202.
- CALLUS D.A., “Introduction of Aristotelian Learning to Oxford,” *Proceedings of the British Academy*, ed. The British Academy, vol. 29, London, 1943, p. 1–55.
- EBBESSEN S., THOMSEN THÖRNQVIST CH., DECAIX V., “Questions on *De sensu et sensato*, *De memoria* and *De somno et vigilia*: A Catalogue,” *Bulletin de philosophie médiévale*, vol. 57 (2015), p. 59–115.
- LOHR CH.H., *Latin Aristotle Commentaries I.1. Medieval Authors A–L*, Firenze: Sismel Edizioni del Galluzzo, 2013.
- LOHR CH.H., “Medieval Latin Aristotle Commentaries Authors G–I,” *Traditio*, vol. 24 (1968), p. 149–245.
- PARKHURST CH., “Roger Bacon on Color: Sources, Theories & Influence,” *The Verbal and the Visual, Essays in Honor of William Sebastian Heckscher*, ed. K.-L. Selig, E. Sears, New York: Italica Press, 1990, p. 151–201.

- SHARPE R., *A Handlist of the Latin Writers of Great Britain and Ireland before 1540*, Turnhout: Brepols, 1997.
- TALBOT CH.H., "A Mediaeval Physician's Vade Mecum," *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, vol. 16/3 (1961), p. 213–233.
- THORNDIKE L., "De Complexionibus," *Isis*, vol. 49/4 (1958), p. 398–408.

COMPLEXION IN GEOFFREY OF ASPALL'S
*QUAESTIONES SUPER "DE SENSU
 ET SENSATO" ARISTOTELIS*

SUMMARY

Geoffrey of Aspall (d. 1287), who belonged to the third generation of Oxford scholars commenting on Aristotle's natural philosophy works, was probably the first Latin scholar to write questions to *De sensu et sensato*. He must have written them as a mature scholar, for the text is a show of erudition: he is not only well acquainted with Aristotle's own ideas on sensory perception but he also introduces some ideas taken from earlier commentary tradition and other scientific writings of his times making extensive use of medical, optical and mathematical works.

Such a variety of sources allows Geoffrey to address questions that extend beyond the subject of the commented text so much that no one would reasonably expect to encounter at least some of them in *Quaestiones in De sensu et sensato*. Some of them concern the problem of complexion. How do primary qualities affect temperaments in the organic world? What are the mutual relations between complexion and temperaments? Does the change of proportion on the elementary level translate into the change of colour of a living creature? Although Aspall's solutions to these problems do not seem entirely satisfactory, they draw our attention to problems lying on the boundary between natural philosophy and medicine that were rarely addressed by philosophers of his times. The doctrinal analysis of those issues is supplemented with a critical edition of question devoted entirely to the problem of *complexio* in Aspall's commentary (Qu. 65 *In quibus corporibus principaliter reperiuntur extremi colores*) preceded by a short introduction.

KEYWORDS: Complexion, Geoffrey of Aspall, *De sensu et sensato*, Colour Theory, Aristotelianism

SŁOWA KLUCZE: *complexio*, Geoffrey z Aspall, teoria kolorów, Arystotelizm, *De sensu et sensato*

Włodzimierz Galewicz

Instytut Filozofii
Uniwersytet Jagielloński, Kraków

O ZAKRESIE UMIARKOWANIA.
KOMENTARZ TOMASZA Z AKWINU
DO *ETYKI NIKOMACHEJSKIEJ*
III, 1117b22–1119b15*

WYKŁAD 19

Po rozpatrzeniu męstwa odnoszącego się do rzeczy budzących strach, które niszczą ludzkie życie, Filozof przechodzi do omówienia umiarkowania odnoszącego się do rzeczy sprawiających przyjemność, które utrzymują ludzkie życie tak jak pokarm i stosunki miłosne. W związku z tym czyni dwie rzeczy. Na początku zapowiada, co zamierza rozważyć, a potem przechodzi do zamierzonych rozważań, mówiąc „umiarkowanie jest właściwym środkiem...”.¹ Tak więc najpierw mówi, że po rozważaniach o męstwie z kolei należy zająć się umiarkowaniem.

* Poniższy tekst zawiera tłumaczenie fragmentu komentarza Tomasza z Akwinu do *Etyki nikomachejskiej* (*Sententia Ethic.*, lib. 3, l. 19–22), odnoszącego się do trzech ostatnich rozdziałów dzieła Arystotelesa (III 1117b22–1119b15), poświęconych cnocie umiarkowania (σωφροσύνη) i wadzie nieumiarkowania czy też rozwiązłości (ἀκολασία). Przedstawiany przekład, opatrzone objaśnieniami i odnośnikami tłumacza, został przygotowany jako przyczynek do „rozproszonej księgi jubileuszowej” dla uczczenia 65 rocznicy urodzin prof. Jana Kielbasy. Chciałbym także przekazać moje serdeczne podziękowania dla anonimowego Recenzenta, którego wnikliwe uwagi pozwoliły mi sprostować przynajmniej niektóre sporne lub nieodpowiednie miejsca we wcześniejszej wersji tego tłumaczenia (co oczywiście nie zwalnia mnie z wyłączonej odpowiedzialności za inne, nadal niesprostowane).

¹ Przywoływane przez Tomasza z Akwinu fragmenty *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa cytuję według tłumaczenia: ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996. Aby nie utrudniać czytelnikowi dotarcia do przywoływanych miejsc, w tych odnośnikach zachowuję przy tym ich dokładne odpowiedniki Arystotelesowskich zwrotów, których używa tłumaczka, nawet jeżeli odpowiednie zwroty samego Tomasza z Akwinu tłumaczę niekiedy inaczej (np. terminy ἐπιθυμία — *concupiscentia* oddając nie przez „żadzę”, lecz przez „pożądanie”).

I tę kolejność uzasadnia tym, że obie te cnoty mają ten sam podmiot. Obydwie bowiem są zaletami nierozumnych części duszy², jako że nierozumną częścią duszy nazywa się tę, która jest zdolna i do sprzeciwiania się, i do posłuszeństwa rozumowi³, jak powiedziane było w I księdze. Taką naturę ma wszakże władza pragnień zmysłowych, do której należą uczuciowe stany duszy⁴.

Tak zatem do władzy pragnień zmysłowych muszą należeć wszystkie cnoty, które odnoszą się do uczuć. Męstwo odnosi się zaś do uczuć strachu i zuchowałości, które występują w pierwiastku gniewliwym; umiarkowanie odnosi się natomiast do przyjemności i przykrości, które występują w pierwiastku pożądlwym. Toteż męstwo istnieje w pierwiastku gniewliwym, natomiast umiarkowanie w pierwiastku pożądlwym.

Należy wszakże wziąć pod uwagę, że przyjemności, do których odnosi się umiarkowanie, są wspólne nam i zwierzętom nierozumnym, tak jak przyjemności czerpane z pokarmów i stosunków miłosnych. Podobnie uczucie strachu, do którego odnosi się męstwo, jest wspólne nam i zwierzętom nierozumnym, tak jak uczucie strachu przed śmiercią. I dlatego Filozof stwierdza, że te dwie cnoty są zaletami nierozumnych części duszy, ponieważ należą do nierozumnych części duszy nie tylko ze względu na same uczucia [do których się odnoszą], lecz także ze względu na przedmioty tych uczuć. Istnieją bowiem pewne uczucia, których przedmioty nie budzą uczuć w zwierzętach nierozumnych, takie jak bogactwa, zaszczyty i tym podobne.

² W tłumaczeniu Daniela Gromskiej, podobnie jak w niektórych innych przekładach dzieła Arystotelesa, mowa jest o j e d n e j nierozumnej części: „Obie te bowiem cnoty zdają się być zaletami nierozumnej części duszy”. To tłumaczenie poprawia jednak oryginał, w którym wyraźnie występuje tutaj liczba mnoga: τῶν ἀλόγων μερῶν, 1117b22. Nie jest pewne, czy ta poprawka — starająca się uzgodnić cytowany fragment z wcześniejszym podziałem duszy, przedstawionym przez Arystotelesa — jest uzasadniona, gdyż np. Kenny (*The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemian and the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1978, s. 167) dostrzega w tej liczbie mnogiej ślad Platońskiej koncepcji duszy, która oprócz intelektu rozróżniała właśnie dwie irracjonalne władze: temperament i pożądlwość. Tak czy inaczej, także w komentarzu Tomasza z Akwinu czytamy wyraźnie: „Utraque enim est irrationabilium partium”, a zamiana liczby mnogiej na pojedynczą, którą wprowadza tłumaczenie Litzingera („Both pertain to the irrational part”, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics [Aristotelian Commentary Series] by Saint Thomas Aquinas, C.I. Litzinger i in.*, 1993), jest jeszcze bardziej bezzasadna, ponieważ wyrażenie „irrationabilium partium” pojawia się u Tomasza także w innych miejscach, odnosząc się do pierwiastka pożądlwego i pierwiastka gniewliwego jako dwóch składników władzy pragnień zmysłowych (por. np. *ST* I-II, q. 56, a. 4 s.c.: „Sed contra est quod fortitudo ponitur esse in irascibili, temperantia autem in concupiscibili. Unde philosophus dicit, in III Ethic. quod hae virtutes sunt irrationabilium partium”).

³ Oryg.: „quae nata est et contraire et oboedire rationi”. Tak więc tłumaczenie Litzingera: „acording as that part of the soul is called irrational which is designed by nature both to c o n f o r m to, and to obey reason” (podkr. moje, W.G.) mija się z oryginałem.

⁴ Oryg.: „Huiusmodi autem est appetitus sensitivus, ad quae pertinent animae passiones”.

Dalej Filozof zaczyna już określać, czym jest umiarkowanie, mówiąc: „umiarkowanie jest właściwym środkiem”. Najpierw rozważa, co jest materią umiarkowania. Następnie określa akt samego umiarkowania oraz przeciwnych mu wad, wyróżniając rodzaje pragnień. W związku z pierwszą sprawą porusza dwa punkty. Najpierw przedstawia w ogólny sposób materię umiarkowania. Następnie rozważa jego szczególną materię, mówiąc: „określmy więc teraz...”. W związku z pierwszym punktem przypomina trzy uwagi poczynione już w II księdze. Po pierwsze, że umiarkowanie polega na zachowaniu właściwego środka w stosunku do przyjemności. Po drugie, że odnosi się ono także do pewnych przykrości, mianowicie tych, które wynikają z braku rzeczy przyjemnych, wobec czego umiarkowanie odnosi się w mniejszym stopniu do przykrości niż do przyjemności, jako że każda rzecz działa skuteczniej przez swoją obecność niż przez nieobecność. Po trzecie, także nieumiarkowanie dotyczy zarówno przyjemności, jak i przykrości, ponieważ przeciwieństwa odnoszą się do tego samego.

Mówiąc: „określmy więc teraz...”, przechodzi natomiast do drugiego punktu i bierze pod uwagę szczególną materię umiarkowania. W związku z tym czyni trzy rzeczy. Najpierw zapowiada, czym będzie się zajmował; następnie rozróżnia rodzaje przyjemności („Otóż rozróżnić należy...”), a na koniec wyjaśnia, do jakich przyjemności odnosi się umiarkowanie. Po pierwsze więc stwierdza, że skoro umiarkowanie odnosi się do przyjemności, to trzeba też określić, do jakich to przyjemności, aby poznać także szczególną istotą umiarkowania. Z kolei mówiąc: „Określmy więc teraz...”, przechodzi do rozróżnienia przyjemności. Stwierdza zatem, że jedne z nich są przyjemnościami duszy, a inne przyjemnościami ciała⁵. Przyjemnościami ciała są te, które opierają się na pewnym cielesnym pobudzeniu zmysłu zewnętrznego⁶. Przyjemnościami duszy są natomiast przyjemności, które spełniają się w samym postrzeżeniu wewnętrznym⁷. Aby podać przykład przyjemności duszy, wychodzi od przyczyny przyjemności, którą jest zamięłowanie (*amor*). Każdy bowiem czerpie przyjemność stąd, że posiada to, do czego ma zamięłowanie⁸. Niektórzy wszakże mają zamięłowanie do czci, inni zamięłowanie do nauki, [a zatem do rzeczy] których nie postrzega się przez zmysł zewnętrzny, lecz [ujmuje] w wewnętrznym postrzeżeniu duszy, wskutek czego jeden i drugi, tzn. i miłośnik czci, i miłośnik nauki cieszy się tym, do czego ma zamięłowanie, kiedy to posiada. A ta radość nie opiera się na jakimś doznaniu cielesnym, lecz na samym postrzeżeniu umysłu.

⁵ Oryg.: „quaedam sunt animales, quaedam corporals”. To rozróżnienie odpowiada greckiemu „αἱ ψυχικαὶ καὶ αἱ σωματικαὶ”, które w tłumaczeniu Gromskiej jest oddawane przez „przyjemności cielesne i duchowe”.

⁶ Oryg.: „quae consummantur in quadam corporali passione exterioris sensus”.

⁷ Oryg.: „quae consummantur ex sola apprehensione interior”.

⁸ Oryg.: „delectatur ex hoc quod habet id quod amat”.

Mówiąc dalej: „Tych jednak, którzy tego rodzaju przyjemności doznają...”, pokazuje, że umiarkowanie nie odnosi się do przyjemności duszy, a także wyróżnia trzy rodzaje takich przyjemności. Istnieją bowiem rzeczy budzące przyjemność duszy⁹, które mają w sobie pewną szlachetność¹⁰, tak jak wspomniana cześć lub nauka. I dlatego twierdzi, że ze względu na takie przyjemności nikogo nie nazywa się umiarkowanym ani nieumiarkowanym, ponieważ umiarkowanie i nieumiarkowanie zdają się odnosić do przyjemności, w których jest coś szpetnego¹¹. Niemniej również wobec przyjemności czerpanych z czci lub z nauki można zajmować inne postawy pośrednie lub skrajne, należące do innych cnót, jak okaże się w IV księdze.

Następnie mówiąc: „podobnie też...”, wymienia pewne inne przyjemności duszy, oparte na tym, co ludzie mówią lub czynią. Powiada zatem, że tak jak umiarkowanie nie odnosi się do przyjemności czerpanych z czci lub z nauki, podobnie nie odnosi się ono do przyjemności, które nie są cielesne. Bo przecież o ludziach, którzy lubią słuchać opowiadań i sami opowiadać, i spędzają całe dni na rozmowach o takich sprawach nieistotnych, tzn. ani nie koniecznych, ani nie pożytecznych, mówi się, że są gadatliwi, a nie że są nieumiarkowani. Nieumiarkowanie cechuje się bowiem nie tylko próżnością, lecz także pewną szpetotą¹².

Dalej mówiąc: „tak jak też tych, co się martwią z powodu spraw majątkowych czy przyjaciół...”, wymienia trzeci rodzaj przyjemności duszy, które odnoszą się do rzeczy zewnętrznych, jakimi są pieniądze i przyjaciele. Stąd też powiada, że ludzi, którzy doznają niewłaściwej przykrości z powodu utraty pieniędzy lub przyjaciół, nie określa się jako nieumiarkowanych, choć można im wytknąć pewną inną wadę, a to dlatego, że takie przykrości nie odznaczają się szpetotą, lecz tylko pewną nieprawidłowością pragnień¹³. I na tej podstawie, że umiarkowanie nie odnosi się do żadnego rodzaju przyjemności duszy, w konkluzji stwierdza, że odnosi się ono do przyjemności ciała.

Mówiąc dalej „i to nie w odniesieniu do wszystkich”, pokazuje, że umiarkowanie nie odnosi się do wszystkich przyjemności cielesnych, a tylko do niektórych. Najpierw więc pokazuje, że umiarkowanie nie odnosi się do przyjemności trzech zmysłów, które odbierają wrażenia za pośrednictwem pewnego medium zewnętrznego¹⁴. Następnie pokazuje, w jaki sposób odnosi się ono do przyjemności dwóch zmysłów odbierających wrażenia poprzez medium bezpośrednio

⁹ Oryg.: „animaliter delectabilia”.

¹⁰ Oryg.: „quae habent quamdam speciem honestatis”.

¹¹ Oryg.: „videntur respicere aliquas delectationes turpitudinem habentes”.

¹² Oryg.: „non solum habet vanitatem, sed etiam turpitudinem quondam”.

¹³ Oryg.: „non habent turpitudinem, sed solam inordinationem appetitus”.

¹⁴ Oryg.: „qui per exterius medium sentient”; por. *Sententia Metaphysicae*, lib. 1, l. 1, n. 13:

z nimi połączone¹⁵, odnosząc się do przyjemności dotyku i smaku. W związku z tym pierwszym czyni trzy uwagi. Najpierw zauważa, że umiarkowanie nie odnosi się do przyjemności trzech wymienionych zmysłów. Następnie stwierdza, że tego typu przyjemności nie są udziałem zwierząt nierozumnych, gdy mówi: „żadna inna spomiędzy istot żyjących...”. Na koniec wyciąga pewien wniosek z wymienionych twierdzeń, gdy mówi: „Tego więc rodzaju wrażeniami rozkoszować się...”.

W związku z pierwszym twierdzeniem czyni trzy kroki. Najpierw pokazuje, że umiarkowanie nie odnosi się do przyjemności wzroku. Twierdzi zatem, że umiarkowanie nie odnosi się do wszystkich przyjemności cielesnych, które pochodzą od zmysłów zewnętrznych. Wszak o ludziach, którzy rozkoszują się przedmiotami wzroku, nie mówi się, że są z tego powodu umiarkowani lub nieumiarkowani. To pokazuje w odniesieniu do trzech rodzajów przedmiotów wzroku. Jednym z nich są swoiste jakości zmysłowe ujmowane za pośrednictwem wzroku¹⁶, tak jak barwy. Inny stanowią wspólne jakości zmysłowe¹⁷, które jednak są ujmowane przede wszystkim za pośrednictwem wzroku, tak jak kształty. Jeszcze innym są przedmioty tylko akcydentalnie ujmowane za pomocą zmysłów, tak jak pismo, [będące przedmiotem wzroku] ze względu na to, o czym się pisze¹⁸. To nie znaczy, aby w odniesieniu do takich przedmiotów nie można było mówić o cnocie i wadzie. Zdarza się bowiem, że ktoś rozkoszuje się takimi rzeczami t a k j a k n a l e ż y, tzn. zachowując właściwy środek, lub też w sposób nadmierny lub niedostateczny, ale to [pierwsze] wiąże się z wadą przesadnej ciekawości, nie zaś z nieumiarkowaniem, które odnosi się do przyjemności bardziej gwałtownego typu.

Mówiąc dalej: „Podobnie ma się rzecz...”, pokazuje, że umiarkowanie nie odnosi się do przyjemności swoistych dla słuchu. Twierdzi zatem, że podobnie ma się rzecz, gdy chodzi o przyjemności czerpane z przedmiotów słuchu, tzn. że nie należą one do zakresu umiarkowania lub nieumiarkowania. Jeżeli bowiem ktoś znajduje właściwą albo nadmierną przyjemność w melodyjnym śpiewie, tzn. harmonijnym połączeniu ludzkich głosów, lub też w brzmieniu naśladowujących ludzki głos instrumentów muzycznych, to z tego powodu nie nazywa się go umiarkowanym ani nieumiarkowanym, ponieważ i te przyjemności nie są bardzo gwałtowne. Może to być wszakże przejawem innej cnoty albo wady.

„Sensus enim, qui per exterius medium suum sensibile apprehendunt, inter quos est auditus, non sunt nisi in animalibus quae moventur motu progressivo”.

¹⁵ Oryg.: „per medium coniunctum”; por. *Sententia De anima*, lib. 2, l. 21, n. 2: „Sed tactus non sentit suum obiectum per medium extraneum, sed per medium coniunctum. Nam caro est medium in sensu tactus”.

¹⁶ Oryg.: „sensibilia propria visus”.

¹⁷ Oryg.: „sensibilia communia”.

¹⁸ Oryg.: „ratione eius quod per scripturam significator”.

W trzecim wreszcie kroku — gdy mówi: „To samo odnosi się do...” — pokazuje, że umiarkowanie nie odnosi się do przyjemności czerpanych z wrażeń węchowych. W związku z tym należy zauważyć, że jak powiedziane jest w dziele *De sensu et sensato*, rodzaje zapachów rozróżnia się z dwóch punktów widzenia: albo same w sobie, albo w odniesieniu do rodzajów smaków. Tak zatem twierdzi, że za umiarkowanych lub nieumiarkowanych nie uważa się ludzi, których tak jak trzeba lub bardziej niż trzeba cieszą zapachy ujmowane same w sobie, lecz tylko tych, którym sprawiają one przyjemność ze względu na związek z czymś innym, tzn. przez to, że współwystępują z przyjemnościami smaku i dotyku. Tych bowiem, którzy rozkoszują się zapachem jabłek lub róż, lub kadzidła — a są to zapachy ujmowane same w sobie — nie uważamy za ludzi nieumiarkowanych. Natomiast zaliczamy do nich tych, którzy rozkoszują się zapachem potraw lub wonnych olejków używanych przez niewiasty, gdyż ludzie nieumiarkowani znajdują w tych zapachach przyjemność ze względu na pamięć pewnych innych rzeczy, których pożądamy. I o tym świadczy także przykład ludzi głodnych, rozkoszujących się zapachem, który nie sprawia im przyjemności, kiedy są syści. Stąd widać, że zapachy nie cieszą ich same w sobie, lecz ze względu na ich związek z czymś innym. Takich przyjemności węchowych doznaje bowiem człowiek nieumiarkowany, który pożąda rzeczy uobecnianych przez zapach¹⁹.

Dalej, gdy mówi: „Żadna inna spomiędzy istot żyjących...”, pokazuje, że przyjemności wymienionych zmysłów nie przysługują innym istotom żywym same w sobie, lecz tylko ze względu na ich związek z czymś innym. Tak zatem twierdzi, że żadna inna spomiędzy istot żywych nie doznaje przyjemności czerpanych z trzech wymienionych zmysłów, chyba że ze względu na ich związek z czymś innym, a mianowicie wskutek ich odniesienia do [przyjemności] smaku i dotyku. I to pokazuje najpierw, gdy chodzi o zmysł węchu, psy bowiem nie rozkoszują się zapachem zajęcy ze względu na sam ich zapach, lecz ze względu na spodziewany pokarm, który kojarzy się im z zapachem²⁰. Następnie pokazuje to samo, gdy chodzi o zmysł słuchu. Tak zatem stwierdza, że lew nie rozkoszuje się rykiem wołu, lecz jego pożarciem, którego bliskość ryk wołu zwiastuje. Stąd też wydaje się, że cieszy go ryk wołu, ale tak jest jedynie ze względu na jego związek z czymś innym. A na koniec, pokazuje to również, gdy chodzi o zmysł wzroku. Tak zatem stwierdza, że lwa nie raduje widok jelenia lub sarny (którą nazywa dziką kozą), gdy natrafi na ich trop, lecz nadzieja żeru.

Powodem opisanych faktów jest to, że na pragnienia innych istot żywych wpływa jedynie naturalny instynkt. Dlatego przyjemność dają im jedynie rzeczy potrzebne do zachowania natury, ze względu na którą istoty żywe zostały wyposażone w tego rodzaju zmysły. Natomiast ludzie zostali wyposażeni w zmysły

¹⁹ Oryg.: „cui sunt concupiscibilia ea quae per odores repraesentantur”.

²⁰ Oryg.: „cuius sensum per odorem accipiunt”.

w celu poznania przedmiotów zmysłowych, które prowadzi do poznania rozumu, wpływającego na pragnienia człowieka. Toteż człowieka cieszy sama stosowność przedmiotów zmysłowych ujmowanych samych w sobie, niezależnie od ich przydatności do zachowania [ludzkiej] natury.

Mówiąc dalej: „Umiarkowanie więc...”, stwierdza na podstawie wcześniejszych uwag, że umiarkowanie odnosi się do takich czynności lub przyjemności, które inne istoty żywe podziałają z człowiekiem, a to samo stosuje się do nieumiarkowania. Toteż tego rodzaju przyjemności wydają się godne sług i zwierzęce²¹, ponieważ to, co podziałamy z nierozumnymi zwierzętami, zajmuje w nas pozycję służebną i z natury podlega rozumowi²². Taki charakter mają przyjemności dotyku i smaku, które stanowią dwa inne zmysły oprócz trzech wcześniej wymienionych.

WYKŁAD 20

Pokazawszy, że umiarkowanie i nieumiarkowanie nie odnoszą się do przyjemności trzech wcześniej wymienionych zmysłów, lecz do przyjemności dwóch innych, tzn. smaku i dotyku, Filozof pokazuje, w jaki sposób odnoszą się one do przyjemności jednego i drugiego. W tym celu czyni trzy kroki. Najpierw stwierdza, że umiarkowanie nie odnosi się bezpośrednio do przyjemności smaku, lecz do przyjemności dotyku²³. Następnie ilustruje to twierdzenie pewnym przykładem, mówiąc: „Dlatego też pewien człowiek łakomy...”. Na koniec wyciąga wniosek z tego, co zostało powiedziane, charakteryzując zmysł, w związku z którym mówi się o nieumiarkowaniu, jako „najbardziej rozpowszechniony...”.

Tak więc najpierw stwierdza, że umiarkowanie i nieumiarkowanie tylko w niewielkim stopniu używają lub wcale nie używają tego, co jest swoiste dla zmysłu smaku, mianowicie oceny smaków. W taki zaś sposób zmysłu smaku używają ci, którzy degustują wina lub którzy kosztują potrawy i sprawdzają, czy mają one odpowiedni smak. To wszakże nie sprawia większej przyjemności ludziom nieumiarkowanym, a ich przyjemność nie zmniejsza się przez to, że nie rozróżniają dobrze smaków potraw²⁴. Cała ich przyjemność polega jednak

²¹ Oryg.: „Unde huiusmodi delectationes videntur esse serviles et bestiales”. W tekście Arystotelesa „ὄθεν ἀνδραποδῶδεις καὶ θηριώδεις φαίνονται”, 1118a25, co w tłumaczeniu Gromskiej jest oddawane jako: „wobec tego mają w sobie coś godnego niewolników i coś zwierzęcego”. To-masz nadaje określeniom θηριώδεις — *serviles* sens nie tyle społeczny, ile antropologiczny.

²² Oryg.: „est in nobis servile et naturaliter rationi subiectum”.

²³ W sprawie tego ograniczenie zakresu umiarkowania por. *ST* II-II, q. 141, a. 4.

²⁴ Oryg.: „In hoc autem non multum delectantur intemperati, vel etiam non subtrahitur eis multum de delectatione, si ciborum saporos non bene discernant”. Stwierdzeniu Arystotelesa „οὐ πάντων δὲ χαίρουσι τούτοις, ἢ οὐχ οἱ γε ἀκόλαστοι” w tłumaczeniu Gromskiej odpowiada zdanie „ci jednak nie rozkoszują się przy tym wcale tymi smakami, a już zgoła nie czynią tego

na zażywaniu pewnych rzeczy przyjemnych, na przykład na spożywaniu pokarmów lub napojów, lub na oddawaniu się stosunkom miłosnym, które opierają się na dotyku. Stąd widać, że przyjemność człowieka nieumiarkowanego bezpośrednio odnosi się do zmysłu dotyku. Do zmysłu smaku natomiast odnosi się ona jedynie o tyle, że dzięki [odpowiedniemu] smakowi potrawy jej spożywanie jest przyjemniejsze. Dlatego wcześniej Filozof stwierdził, że nieumiarkowanie w niewielkim stopniu czyni użytek ze zmysłu smaku, mianowicie tylko ze względu na to, co jest w nim związane z dotykiem, a nie ze względu na to, co jest w nim swoiste.

Dalej mówiąc: „Dlatego też pewien człowiek łakomy...”, ilustruje swoje twierdzenie przykładem. Tak więc pewien łakomy człowiek o nazwisku Philosenus pochodzący z Erixu²⁵ życzył sobie, by szyja jego stała się dłuższa niż szyja żurawia, tak aby pokarm długo pozostawał w jego gardle. Stąd widać, że przyjemność sprawiała mu nie wrażenia smakowe, które odbiera się nie przez gardło, lecz przez język, a właśnie wrażenia dotykowe.

W kolejnym zdaniu („Owóż zmysł, w związku z którym...”) wyciąga pewną konsekwencję z poczynionych uwag. Tak mianowicie stwierdza, że zmysł dotyku, do którego odnosi się nieumiarkowanie, jest najbardziej rozpowszechnionym ze wszystkich zmysłów, ponieważ przysługuje wszystkim istotom żywym. Dlatego nieumiarkowanie może być słusznie uważane za coś godnego pogardy²⁶, ponieważ występuje w ludziach nie w połączeniu z czymś, co jest swoiste dla człowieka, lecz z czymś, co człowiek podziela z innymi zwierzętami. Rozkoszowanie się takimi wrażeniami i znajdowanie w nich upodobania, jakby to były najwyższe dobra, jest zatem czymś w najwyższym stopniu zwierzęcym. Dlatego też występki nieumiarkowania cechują się największą szpetotą, gdyż przez nie człowiek upodabnia się do nierozumnych zwierząt. I przez tego rodzaju występki człowiek ściągą na siebie największą niesławę i staje się godny nagany²⁷.

ludzie nieumiarkowani”. Tak więc podczas gdy Gromska odnosi zaimek τούτοις do tych, którzy degustują wina lub kosztują potrawy (w celu sprawdzenia jakości ich smaku), u Tomasza z Akwinu już zawierające ten zaimek zdanie (a nie dopiero zdanie kolejne) mówi o ludziach nieumiarkowanych.

²⁵ Jak zauważa Rackham w przypisie do swojego tłumaczenia (Aristotle, *The Nicomachean Ethics*. With an English Transl. by H. Rackham, London 1926; new and rev. ed. 1934; repr. Cambridge 1962), chodzi tutaj najwyraźniej o postać z komedii, chociaż późniejsi autorzy (tak jak Tomasz z Akwinu) traktowali ją często jako rzeczywistą osobę.

²⁶ Oryg.: „intemperantia videtur esse iuste exprobrabilis”. To stwierdzenie dokładniej oddaje zdanie Arystotelesa „ἀκολασία· καὶ δόξειεν ἂν δικαίως ἐπονειδιστος εἶναι”, 1118b1–2, niż tłumaczenie Gromskiej, w którym orzeczenie „słusznie może uchodzić za coś pogardy godnego” odnosi się nie do nieumiarkowania (jako wady związanej ze zmysłem dotyku), lecz do samego zmysłu dotyku. W sprawie znaczenia terminu *exprobrabilis* w zastosowaniu do wady nieumiarkowania por. *ST* II-II, q. 142, a. 4.

²⁷ Oryg.: „maxime infamis et vituperabilis”.

Ktoś mógłby jednak zauważyć, że nawet w obrębie tego, co wiąże się z dotykiem, istnieje coś, co jest swoiste dla człowieka i nie jest udziałem nierozumnych zwierząt. Aby uchylić ten zarzut, Filozof dodaje, że z zakresu umiarkowania trzeba wyłączyć te przyjemności, które są najszlachetniejsze²⁸ jako właściwe ludziom i zgodne z rozumem, jak na przykład przyjemności powodowane przez nacieranie i ogrzanie się po ćwiczeniach fizycznych, polegających na uprawianiu zapasów lub uczestnictwie w innych zawodach i niezwiązane z pożądaniem pokarmów lub stosunków miłosnych. Przyjemności dotyku, do których dąży człowiek nieumiarkowany, nie wiążą się bowiem z całym ciałem, lecz z pewnymi jego częściami.

W dalszym ciągu mówiąc: „Spomiędzy żądz...”, pokazuje, jaki charakter ma akt umiarkowania (w odniesieniu do podanej materii) oraz przeciwnych wad. Te jego rozważania składają się z dwóch części. W pierwszej z nich wyjaśnia swój pogląd, a w drugiej porównuje występki nieumiarkowania i pewne inne występki, gdy mówi: „Rozwiązłość zdaje się być bardziej zależna od woli...”. W pierwszej części omawia trzy tematy. Najpierw zajmuje się nieumiarkowaniem, pokazując, jakie są jego akty w stosunku do podanej materii. Następnie traktuje o niewrażliwości, gdy mówi: „Ludzie natomiast, którzy zbyt mało przystępni są przyjemnościom...”. Na koniec odnosi się do umiarkowania, gdy mówi: „Człowiek umiarkowany zachowuje właściwą miarę...”. W związku z pierwszym tematem czyni dwie rzeczy. Najpierw pokazuje, w jaki sposób nieumiarkowanie odnosi się do przyjemności, a potem, w jaki sposób odnosi się ono do przykrości (gdy mówi: „co się zaś tyczy przykrości...”). Jak już bowiem powiedziano, tak jak strach i przykrość mają ten sam przedmiot, gdyż przykrość odnosi się do zła obecnego, a strach do zła przyszłego, tak też ten sam przedmiot posiada pożądanie, które odnosi się do przyszłego dobra, i przyjemność, która odnosi się do dobra obecnego; stąd też umiarkowanie z tego samego powodu odnosi się do pożądań i do przyjemności²⁹. Najpierw zatem dokonuje pewnego podziału pożądań. Następnie objaśnia ten podział, mówiąc: „tak np. żąda jedzenia...”. Na koniec pokazuje, w jaki sposób nieumiarkowanie odnosi się do obu rodzajów pożądań, gdy mówi: „W odniesieniu do żądz wrodzonych...”.

Na początku zatem stwierdza, że jedno pożądanie są wspólne [wszystkim], a inne swoiste [dla niektórych], stanowiąc pewien dodatek do wspólnych³⁰. Ten podział objaśnia na przykładzie pożądania pokarmu. Najpierw pokazuje, które

²⁸ *maxime liberales*. U Arystotelesa występuje tutaj określenie αἱ ἐλευθεριώταται, które w tłumaczeniu Gromskiej jest oddawane jako „najszlachetniejsze”.

²⁹ Oryg.: „unde et temperantia est eadem ratione circa concupiscentias et delectationes”. Litzinger tłumaczy: „Temperance is in the reason concerned with sensual desires and pleasures”, ale to tłumaczenie wydaje się niezbyt zasadne.

³⁰ Oryg.: „quaedam concupiscentiae sunt communes et quaedam sunt propriae, quae se habent per appositionem quandam ad communes”. W tekście Arystotelesa: „τῶν δ' ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν

pożądania są wspólne. Mówi zatem, że wspólne pożądanie pokarmu jest naturalne, jako wynikające z natury całego gatunku³¹, a nawet rodzaju. Tak więc każdy człowiek pragnie suchego pożywienia zwanego pokarmem i wilgotnego pożywienia zwanego napojem — a czasem jednego i drugiego — dla zaspokojenia potrzeby natury. Tak samo Homer powiada, że każdy człowiek — tak młody, jak i rosnący, czyli dorastający — pożąda łoża, w którym mógłby odpocząć³².

Dalej mówiąc: „ale już nie każdy pragnie tego czy owego”, wyjaśnia, jakie są przyjemności swoiste dla niektórych. Tak zatem stwierdza, że nie wszyscy ludzie pragną tego szczególnego łoża, np. wyścielonego pierzem i ozdobionego kosztownym nakryciem. Podobnie nie wszyscy pragną szczególnego pokarmu, na przykład wyszukanego i wytwornie przyprawionego. Nie wszyscy więc także pożądają tego samego, lecz w takich sprawach jedni pożądają tego, a drudzy czegoś innego. Stąd przedmioty tego rodzaju pożądań wydają się „nasze”, ponieważ nie skłaniamy się do nich z natury, lecz raczej z własnej indywidualnej potrzeby³³. Nic jednak nie przeszkadza, aby także one miały w sobie coś naturalnego, jako związanego z naturą jednostki, choć nie z naturą rodzaju ani gatunku. Widzimy bowiem, że różni ludzie znajdują przyjemność w różnych rzeczach, ze względu na swoją różną konstytucję³⁴. I ze względu na swoją naturalną konstytucję niektórzy znajdują więcej przyjemności w jednych rzeczach niż w innych, które są im obojętne³⁵.

κοινὰ δοκοῦσιν εἶναι, αἱ δ' ἴδιοι καὶ ἐπίθετοι”, 111b7–8. Przytoczone zdanie nie przesądza zatem, jaki jest zakres pożądań określanych jako wspólne: czy są one wspólne wszystkim ludziom, czy też wszystkim istotom żywym. Rackham (dz. cyt.) uzupełnia je w pierwiastkowy sposób („Desires seem to be of two kinds, one common to all men, the other peculiar to special peoples, and adventitious”), natomiast Gromska w drugi („Spomiędzy żądź jedne zdają się być wspólne wszystkim istotom żyjącym i wrodzone, inne zaś właściwe jednostkom i nabyte”).

³¹ Oryg.: „utpote consequens totam naturam speciei”, a więc dosłownie: z całej natury gatunku.

³² Oryg.: „Sicut etiam Homerus dicit quod omnis homo tam iuvenis quam crescens, id est adolescens, concupiscit lectum in quo requiescat”. Arystoteles mówi w tym miejscu: „καὶ εὐνή, φησὶν Ὀμηρος, ὁ νέος καὶ ἀκμάζων”, 1118b10–11, co Daniela Gromska tłumaczy: „a kto jest młody i w pełni sił — także miłości, jak mówi Homer”, a Rackham (dz. cyt.) jeszcze dobitniej: „and also sexual intercourse, as Homer says, when young and lusty”.

³³ Oryg.: „ex nostra adinventione”.

³⁴ Oryg.: „secundum diversas complexionones eorum”.

³⁵ Oryg.: „et quibusdam sunt quaedam delectabiliora quam alia indifferenter propter naturalem complexionem eorum”. Temu zdaniu w tekście Arystotelesa odpowiada: „οὐ μὴν ἄλλ' ἔχει γέ τι καὶ φυσικόν· ἕτερα γὰρ ἑτέροις ἐστὶν ἡδέα, καὶ ἕνια πᾶσιν ἡδίω τῶν τυχόντων”, 1118b12–14, co Daniela Gromska tłumaczy: „i dla każdego z nas niektóre rzeczy są przyjemniejsze niż pierwsze z brzegu”. Przytoczone zdanie dopuszcza dwa rozumienia: (1) Dla każdego istnieją rzeczy, które woli od innych; (2) istnieją rzeczy, który każdy woli od innych. Rackham (dz. cyt.) przyjmuje drugie rozumienie: „and there are some special delicacies which all men like better than ordinary food”. Do tego w komentarzu dodaje: „Preferences are natural because (1) men's natures vary and therefore their tastes vary, (2) some preferences are universal”. Apostle natomiast

W dalszym ciągu (mówiąc: „W odniesieniu do żądz wrodzonych...”) pokazuje, jaki jest stosunek nieumiarkowania do rozróżnionych pożądań. Tak więc stwierdza, że w odniesieniu do naturalnych pożądań, które są wspólne, tylko nieliczni zachowują się niewłaściwie. I to niewłaściwe zachowanie kieruje się tylko w jedną stronę, mianowicie polega na tym, że ktoś je albo pije więcej, niż wymaga tego natura. Tak dzieje się, gdy ktoś je albo pije wszystko, co mu się daje, czyniąc to aż do zbytecznej sytości, do której dochodzi, gdy ilość przyjmowanego pokarmu lub napoju jest nadmierna w stosunku do tej, której wymaga natura; natura bowiem pożąda jedynie zaspokojenia potrzeby. Jeżeli zatem ktoś przyjmuje więcej [pokarmu lub napoju], niż potrzebuje, to jest to przekraczaniem naturalnej miary³⁶. I tacy osobnicy [w języku greckim] są określani jako *gastrimargoi*, od wyrazu *gastir* oznaczającego brzuch i wyraz *marges* oznaczającego szal lub obłąd, a więc jako ludzie wykazujący jak gdyby szal lub obłąd brzucha. I tacy ludzie zachowują się w sposób najbardziej zwierzęcy, ponieważ troszczą się jedynie o to, aby napełnić brzuch czym popadnie³⁷, zupełnie jak zwierzęta.

W dalszym ciągu (gdy mówi: „w odniesieniu natomiast do żądz, które są różne...”) pokazuje, w jaki sposób nieumiarkowanie odnosi się pożądań przyjemności właściwych tylko niektórym jednostkom. Tak zatem stwierdza, że w stosunku do takich pożądań i przyjemności niewłaściwie zachowuje się wielu ludzi i na różny sposób, tzn. ze względu na różne okoliczności. Tak więc miłośnicy takich przyjemności błędzą zarówno przez to, że znajdują upodobanie w tym, w czym nie należy, na przykład w spożywaniu pokarmów, które im nie służą, jak i przez to, że znajdują w czymś upodobanie większe, niż powinni, jak gdy ktoś ponad miarę rozkoszuje się spożywaniem stosownych pokarmów, jak i przez to, że rozkoszują się nimi bez żadnej różnicy, jak to czyni wielu głupców, a wreszcie i przez to, że rozkoszują się nimi w niewłaściwy sposób³⁸. Ludzie nieumiarkowanie przekraczają bowiem miarę pod każdym z tych względów, ponieważ

tłumaczy: „Yet there is something natural about all this; for [though] different things are pleasant to different people, still there are certain things which are more pleasant to all than other things are” (Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, transl. with comm. and glossary by H.G. Apostle, Dordrecht 1975).

³⁶ Oryg.: „excessus supra naturam”.

³⁷ Oryg.: „absque discretion”.

³⁸ Oryg.: „non servat debitum modum ut delectentur sicut oportet”. Litzinger tłumaczy: „they do not observe due measure in enjoyment, as they should”, ale w ten sposób zaciera różnicę pomiędzy tym ostatnim rodzajem niewłaściwego odnoszenia się do przyjemności właściwych tylko niektórym jednostkom (u Arystotelesa określanym zwrotem μη ὧς δεῖ) a wcześniej wspomnianym przypadkiem, w którym ktoś rozkoszuje się jakąś rzeczą bardziej, niż należy (τῶ μᾶλλον). Nie jest wprawdzie jasne, na czym jeszcze może polegać ten niewłaściwy sposób rozkoszowania się czymś, jeżeli ktoś ani nie rozkoszuje się rzeczą, którą nie należy się rozkoszować, ani nie rozkoszuje się nią bardziej, niż należy.

znajdują upodobania w rzeczach, w których nie należy znajdować upodobania, ponieważ są niegodne i z samej swej natury zasługują na odrazę³⁹. A jeśli nawet cieszą się rzeczami, którymi wolno się cieszyć, cieszą się nimi ponad miarę i bez żadnej różnicy, jak to czyni wielu ludzi.

Ostatecznie zatem stwierdza, że nieumiarkowanie polega na przekraczaniu właściwej miary w stosunku do tego rodzaju przyjemności⁴⁰, które jest zachowaniem nagannym, podobnie jak inne sposoby przekraczania właściwej miary, omówione w II księdze.

WYKŁAD 2 I

Przedstawiwszy stosunek umiarkowania do przyjemności, Filozof rozważa, w jaki sposób odnosi się ono do przykrości. Te rozważania przeprowadza w dwóch krokach. Najpierw pokazuje, w jak różny sposób do przykrości odnosi się człowiek mężny, umiarkowany i nieumiarkowany, a potem objaśnia tę charakterystykę, mówiąc „Człowiek nieumiarkowany pożąda tedy...”. Na początku zatem stwierdza, że ludzie mężni, umiarkowani i nieumiarkowani nie odnoszą się do przykrości w jednakowy sposób. Człowiek mężny doznaje wielu przykrości, lecz jest chwalony za to, że znosi je dzielnie, jak pokazano już wyżej. Natomiast człowiek umiarkowany nie jest chwalony za to, że znosi przykrości, podobnie jak człowieka nieumiarkowanego nie gani się za to, że ich nie znosi, tak jak człowieka tchórzliwego. Człowieka nieumiarkowanego gani się jednak za to, że martwi się przykrościami bardziej, niż należy⁴¹. I jego przykrość nie wynika z jakiegoś bliskiego niebezpieczeństwa⁴², tak jak przykrość człowieka tchórzliwego; doznaje on raczej przykrości dlatego, że nie zdobywa rzeczy przyjemnych, których pożąda. I w ten sposób przyjemność przez swoją nieobecność budzi w nim przykrość. Natomiast z człowiekiem umiarkowanym sprawy mają się na odwrót: jest on chwalony za to, że nie martwi się brakiem rzeczy przyjemnych, lecz jest gotów wyrzec się tych rzeczy, ponieważ nie pożąda ich bardzo. Tymczasem skutek wynikający z obecności pewnej przyczyny jest istotniejszy od skutku, który wynika z jej nieobecności. Dlatego męstwo odnosi się głównie do przykrości wynikających z obecności rzeczy szkodliwych, natomiast umiarkowanie odnosi się tylko wtórnie do przykrości wynikających z nieobecności rzeczy przyjemnych, głównie zaś do przyjemności, które wynikają z obecności tych rzeczy.

³⁹ Oryg.: „indecentia et secundum suam naturam odibilia”.

⁴⁰ Oryg.: „superabundantia circa huiusmodi delectations”.

⁴¹ Oryg.: „quod magis tristatur quam oportet”.

⁴² Oryg.: „ex aliquo laesivo imminenti”.

W dalszym toku rozważań (gdy mówi: „Człowiek nieumiarkowany pożąda tedy...”) wyjaśnia to, co powiedział, tzn. że człowiekowi nieumiarkowanemu przykreść sprawia przyjemność. Tak dzieje się mianowicie dlatego, że człowiek nieumiarkowany pożąda wszystkich rzeczy przyjemnych, gdyż pragnie doznawać przyjemności dla niej samej. Dlatego pragnie wszystkich rzeczy, które sprawiają przyjemność, lub też tych, które sprawiają największą przyjemność, mniej dbając o inne. Stąd też w swoich wyborach nie rządzi się on rozumem, lecz powoduje się pożądaniami, przedkładają rzeczy przyjemne, a zwłaszcza te, które są takie w najwyższym stopniu, nad inne dobra, które są użyteczne lub godziwe. Ludzie nieumiarkowani powstrzymują się bowiem od rzeczy użytecznych lub godziwych dla osiągnięcia przyjemności. Dlatego człowiek nieumiarkowany doznaje przykreści, gdy nie zdobywa przyjemności, której pożąda. Bowiem pożądanie, które odczuwa się wtedy, gdy nie zdobywa się rzeczy pożądanej, wiąże się z przykreścią. I chociaż to wydaje się na pozór niedorzeczne, aby ktoś doznawał przykreści ze względu na przyjemność, to jednak doznawanie przykreści ze względu na przyjemność jest rzeczywiście przejawem nieumiarkowania. Człowiek nieumiarkowany doznaje bowiem przykreści jedynie wskutek braku przyjemności, tak jak statek tonie wskutek braku sternika.

W dalszym toku rozważań (gdy mówi: „Ludzie natomiast, którzy zbyt mało przystępni są przyjemnościom...”) przechodzi do wady przeciwnej nieumiarkowaniu, polegającej na pewnym braku dotyczącym przyjemności. Tak zatem mówi, że nie zdarza się często, aby ludzie wykazywali się pewnym brakiem w stosunku do przyjemności i cieszyli się nimi mniej, niż należy, tzn. niż jest to potrzebne dla zachowania zdrowia i dobrego stanu ciała, a także dla należytego obcowania z innymi. Na tym [niedostatecznym odczuwaniu przyjemności] polegałby wadliwy brak, w II księdze nazwany niewrażliwością. Taki brak nie leży w ludzkiej naturze, gdyż także inne istoty żywe rozróżniają pokarmy, w niektórych znajdując przyjemność, a w niektórych nie. Tak więc uznawanie pewnych przyjemności zdaje się należeć do wspólnej natury rodzaju [istot żywych].

Gdyby więc znalazł się ktoś, dla kogo nic nie jest przyjemne, to takiemu osobnikowi byłoby daleko do natury ludzkiej. A że coś takiego rzadko się zdarza, więc dla kogoś, kto pod tym względem odznacza się niedostatkiem, nie ma osobnej nazwy poza tą, której użyto powyżej, nazywając go niewrażliwym. Niewrażliwością nie wykazują się natomiast ci, którzy wyrzekają się przyjemności dla jakiegoś celu użytecznego lub godziwego, tak jak kupcy czynią to dla zysku, a żołnierze dla zwycięstwa. W ten bowiem sposób nie zachowują się nie tak jak trzeba, co jest właściwe wadzie niedostatku.

W dalszym toku rozważań (gdy mówi: „Człowiek umiarkowany zachowuje...”) pokazuje, w jaki sposób człowiek umiarkowany odnosi się do wymienionej materii. W tym celu czyni dwie rzeczy. Najpierw wskazuje, od czego

człowiek umiarkowany trzyma się z daleka, a następnie, jakich rzeczy i w jaki sposób zażywa (mówiąc: „Pragnie natomiast w sposób umiarkowany...”). Tak więc najpierw stwierdza, że człowiek umiarkowany „zachowuje właściwą miarę w odniesieniu do tych rzeczy”, tzn. do przyjemności, przykrości i do pożądania. Po pierwsze, gdy chodzi o przyjemności, nie znajduje upodobania w owych szpetnych, którymi najbardziej rozkoszuje się człowiek nieumiarkowany, lecz raczej doznaje przykrości, gdy coś takiego się zdarza, i w ogóle nie znajduje upodobania w tym, w czym nie należy, ani nie rozkoszuje się niczym bardziej, niż powinien. Podobnie pod żadnym innym względem nie przekracza właściwej miary. Po drugie, co się tyczy przykrości, nie martwi się on nadmiernie z powodu braku rzeczy przyjemnych. Po trzecie, gdy mowa o pożądaniu, nie pożąda nieobecnych rzeczy przyjemnych, ponieważ nie dba o nie bardzo lub pożąda ich we właściwej mierze, której nie przekracza, ani pożądając czegoś wtedy, gdy nie trzeba, ani też nie przekraczając w żaden inny sposób miary wyznaczonej przez rozum.

Dalej (gdy mówi: „Pragnie natomiast...”) pokazuje, z jakich [rzeczy przyjemnych] i w jaki sposób człowiek umiarkowany czyni użytek. Tak więc powiada, że człowiek umiarkowany pragnie wszystkich rzeczy przyjemnych, które przyczyniają się do zdrowia i dobrego stanu ciała, dzięki czemu człowiek jest bardziej zdolny i gotowy czynić to, co powinien, jednak pragnie ich zgodnie z należytą miarą i zgodnie z tym, jak się należy. Gdy natomiast chodzi o inne rzeczy przyjemne, które nie są konieczne do dwóch wymienionych, człowiek umiarkowany pragnie ich, ale pod trzema warunkami. Po pierwsze, o ile nie stanowią przeszkody w zachowaniu zdrowia lub dobrego stanu [ciała]⁴³, tak jak nadmiar pokarmu lub napoju. Po drugie, o ile nie są niezgodne z tym, co dobre, czyli z godziwością, tak jak przyjemność czerpana z cudzołóstwa. Po trzecie, o ile nie są one „ponad stan”, tzn. nie przekraczają jego środków majątkowych, jak gdy człowiek biedny pragnie delektować się potrawami, które są zbyt drogie. Ten bowiem, kto jest usposobiony w taki sposób, że pragnie przyjemności szkodliwych dla zdrowia lub dobrego stanu [ciała] lub niezgodnych z tym, co godziwe, lub przekraczających jego stan majątkowy, ceni przyjemności bardziej, aniżeli one na to zasługują⁴⁴. Nie tak postępuje człowiek umiarkowany, który ceni je zgodnie ze słusznym sądem rozumu⁴⁵.

⁴³ Oryg.: „sanitatis et bonae habitudinis”. „Bona habitudo” jest jednak najwyraźniej krótszą nazwą dyspozycji określanej wcześniej (por. I. 21, n. 5) jako *bona habitudo corporis*; por. również *ST* II-II, q. 141, a. 6, ad 2.

⁴⁴ Oryg.: „magis amat delectationes quam dignum sit”; u Arystotelesa: „μᾶλλον ἀγαπᾷ τὰς τοιαύτας ἡδονὰς τῆς ἀξίας”. Warto zauważyć, że Arystoteles mówi tutaj o nadmiernym cenieniu *t a k i c h* przyjemności, natomiast Tomasz — w ogóle przyjemności.

⁴⁵ Oryg.: „secundum rationem rectam”; u Arystotelesa: „ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος”, 1119a20.

WYKŁAD 22

Po omówieniu aktu umiarkowania i aktu przeciwnych wad Filozof przechodzi do porównania występku nieumiarkowania i innych występków. W tym celu podejmuje dwa zadania: najpierw porównuje nieumiarkowanie i wadę tchórzostwa; następnie porównuje nieumiarkowanie i wady właściwe dzieciom (mówiąc: „Nazwę »rozwiązłość« przenosimy też...”). W związku z pierwszym zadaniem dokonuje dwóch kroków: najpierw argumentuje, że nieumiarkowanie zdaje się bardziej zależne od woli aniżeli tchórzostwo: następnie wyciąga pewną konsekwencję z podanych argumentów (mówiąc: „I dlatego też jest ona bardziej nagany godna...”).

Tak więc najpierw stwierdza, że nieumiarkowanie bardziej aniżeli strach zbliża się do tego, co zależne od woli, ponieważ ma w sobie więcej [rysów] dobrovolności⁴⁶. I tego dowodzi za pomocą dwóch argumentów.

Pierwszy z nich⁴⁷ opiera się na tym, co jest właściwym następstwem tego, co dobrowolne, i tego, co niedobrowolne. Każdemu bowiem sprawia przyjemność to, co czyni z własnej woli, natomiast przykrość to, co czyni niedobrowolnie. Jest zaś oczywiste, że człowiek nieumiarkowany działa ze względu na przyjemność, której pożąda. Człowiek tchórzliwy natomiast działa ze względu na przykrość, której chce uniknąć. Dla nich obydwu przyjemność jest godna pragnienia, ponieważ przyjemnie jest nie tylko komuś, kto aktualnie zażywa przyjemności, lecz także temu, kto dąży do przyjemności, mając nadzieję na jej osiągnięcie. Przykrość natomiast jest czymś unikany, a w konsekwencji niezależnym od woli. Tak więc widzimy, że nieumiarkowanie jest pobudzane przez coś, co jest samo przez się zależne od woli⁴⁸; natomiast tchórzostwo przez coś, czego się unika i co nie zależy od woli. Tak więc nieumiarkowanie jest w większym stopniu zależne od woli aniżeli tchórzostwo.

Drugi argument podaje, mówiąc: „i przykrość podkopuje...”. Wychodzi on od niewiedzy, która powoduje niedobrowolność. Skoro bowiem przykrość ma źródło w obecności czegoś przeciwnego [woli] i szkodliwego, to stąd wynika,

⁴⁶ Oryg.: „magis assimilatur voluntario quam timor, quia scilicet plus habet de voluntario”.

⁴⁷ W tekście Arystotelesa ten pierwszy argument brzmi: „ἐκουσίῳ δὲ μᾶλλον ἔουκεν ἡ ἀκολασία τῆς δειλίας. ἢ μὲν γὰρ δι' ἡδονήν, ἢ δὲ διὰ λύπην, ὧν τὸ μὲν αἰρετόν, τὸ δὲ φευκτόν”, 1119a21–22, co w przekładzie D. Gromskiej (w obydwu wydaniach) jest oddawane: „Rozwiązłość zdaje się być bardziej zależna od woli aniżeli tchórzostwo. Rozwiązłość bowiem kieruje się względem na przyjemność, tchórzostwo — względem na przykrość, przy czym pierwsza z nich jest czymś pożądanym godnym, drugie zaś czymś, czego się unika” (podkr. moje, W.G.). Jest jednak jasne, że zamiast „drugie” tłumaczka powinna napisać „druga”, ponieważ tym, czego się unika — w przeciwieństwie do przyjemności, której się pragnie — nie jest samo tchórzostwo, lecz przykrość.

⁴⁸ Oryg.: „mouetur ab eo quod est per se voluntarium”.

że przykrość otępia i psuje naturę tego, kto doznaje przykrości⁴⁹, i stąd też przykrość przeszkadza zmysłowości człowieka we właściwym poznaniu. Natomiast przyjemność ma źródło w obecności tego, co jest [dla człowieka] odpowiednie i co nie psuje jego natury. Stąd też przyjemność nie otępia ani nie psuje zmysłowości tego, kto doznaje przyjemności. I stąd wynika, że nieumiarkowanie, które dąży do przyjemności, jest bardziej zależne od woli niż strach, wywoływany przez przykrość.

W dalszym toku rozważań (gdy mówi: „I dlatego też jest ona bardziej naganą godną...”) wnioskuje, że skoro czyny dobrowolne zasługują na pochwałę, gdy są dobre, a na naganę, gdy są złe, w takim razie wada nieumiarkowania jest bardziej godna nagany niż wada tchórzostwa, w mniejszym stopniu zależna od woli⁵⁰. Do czego dodaje jeszcze inny argument, zgodnie z którym jakaś wada tym bardziej zasługuje na naganę, im łatwiej można jej uniknąć. Uniknąć jakiejś wady można zaś przez przyzwyczajenie do jej przeciwieństwa. Jest wszakże łatwiej przyzwyczać się do dobrego postępowania w tych sprawach, do których odnosi się umiarkowanie, a to z dwóch powodów. Raz dlatego, że przyjemności czerpane z pokarmów i napojów i innych tego rodzaju rzeczy występują często w życiu ludzkim. Stąd też człowiekowi nie brak sposobności, aby przyzwyczać się do ich traktowania we właściwy sposób. A po drugie, przyzwyczajenie do dobrego postępowania w takich sprawach nie wiąże się z niebezpieczeństwem, ponieważ nie jest niczym bardzo niebezpiecznym, jeżeli człowiek czasami wyrzeka się jakiejś przyjemności związanej z dotykiem. W wypadku wady tchórzostwa jest jednak przeciwnie, ponieważ niebezpieczeństwa związane z wojną zdarzają się rzadko, a przyzwyczajenie do nich wiąże się z niebezpieczeństwem⁵¹. Stąd wynika, że wada nieumiarkowania bardziej zasługuje na naganę niż wada tchórzostwa.

W dalszym toku rozważań (mówiąc: „Mogłoby się też wydawać...”) pokazuje, że to, co dobrowolne, nie występuje w obu wadach w tym samym porządku. Najpierw więc wyjaśnia, z jakim porządkiem mamy do czynienia w wypadku tchórzostwa. Następnie zaś bierze pod uwagę porządek, z którym spotykamy się w wypadku nieumiarkowania (mówiąc: „U człowieka natomiast rozwiązłego...”). Najpierw zatem stwierdza, że strach ujmowany w sposób ogólny nie wydaje się podobnie zależny od woli jak w poszczególnych przejawach. Sytuacje ogólne zdają się bowiem nie budzić przykrości, jak gdy ktoś przystępuje do bi-

⁴⁹ Oryg.: „stupefaciat et corrumpat naturam eius qui habet tristitiam”. U Arystotelesa w tym miejscu czytamy: „καὶ ἡ μὲν λύπη ἐξίστησι καὶ φθείρει τὴν τοῦ ἔχοντος φύσιν”, 1119a22–23, co w polskim przekładzie jest oddawane następująco: „i przykrość podkopuje równowagę i psuje naturę człowieka, który jej doznaje”. Tak więc tłumaczenie Gromskiej nie wydobywa z czasownika ἐξίστησι tego poznawczego znaczenia, które jest ważne dla interpretacji Tomasza z Akwinu.

⁵⁰ Por. *ST* II-II, q. 142, a. 3.

⁵¹ Oryg.: „et huiusmodi aggredi periculosum est”.

twy i naciera na wrogów. Jednak poszczególne zdarzenia, które występują, gdy ktoś np. zostaje zraniony lub zmuszony do odwrotu, lub doznaje innych tego rodzaju niepowodzeń, budzą taką przykrość, że doznający jej ludzie tak bardzo tracą głowę, iż porzucają broń i posuwają się do innych czynów hańbiących⁵². Stąd też czyny, które ujmowane ogólnie są zależne od woli, a w poszczególnych przypadkach stają się niedobrowolne, wydają się dokonywane pod przymusem, ponieważ dokonujący ich człowiek pod wpływem pewnego zewnętrznego czynnika posuwa się do postępów odbiegających od tego, jak chciał postępować wcześniej.

W dalszym toku rozważań, gdy mówi: „U człowieka natomiast rozwiązłego...”, przedstawia porządek [dobrowolności i niedobrowolności], z którym mamy do czynienia w wypadku nieumiarkowania. Tak zatem stwierdza, że w tym wypadku spotykamy się z odwrotnym porządkiem, ponieważ poszczególne przypadki są najbardziej zależne od woli, gdyż wiążą się z tym, czego człowiek pożąda i pragnie. Wszelako całość [postępowania] ujmowana ogólnie wydaje się mniej zależna od woli, na przykład gdy ktoś popełnia cudzołóstwo. Nikt bowiem nie pragnie być w ogóle nieumiarkowany⁵³. Jednakże poszczególne sytuacje, w których człowiek staje się nieumiarkowany, sprawiają przyjemność. Przyczyną tej różnicy jest to, że przykrość, która wywołuje strach, wiąże się z tym, co niezależne od woli, podczas gdy przyjemność, która jest bodźcem skłaniającym do nieumiarkowania, wiąże się z tym, co zależne od woli. Wszelkie zaś pobudzenie duszy dotyczące poszczególnych przypadków jest gwałtowniejsze. Dlatego tchórzostwo odnoszące się do poszczególnych przypadków ma w sobie więcej rysów niedobrowolności, natomiast nieumiarkowanie więcej rysów dobrowolności. I przez to w występkach nieumiarkowania najbardziej szkodliwe jest oddawanie się myślom, które ściągają człowieka do poszczególnych przypadków kuszących jego wolę.

W dalszym toku rozważań (mówiąc: „Nazwę »rozwiązłość« przenosimy też...”) Filozof porównuje wadę nieumiarkowania i występki dzieci⁵⁴. Najpierw więc stwierdza zbieżność nazw obu tych wad. Następnie wskazuje powód tej zbieżności (mówiąc: „Przeniesienie tej nazwy zdaje się być nie od rzeczy...”). Tak więc najpierw stwierdza, że nazwę nieumiarkowania przenosi się na

⁵² Oryg.: „stupefiant in tantum quod proiciant arma et alia huiusmodi turpiter faciunt”.

⁵³ Oryg.: „nullus enim concupiscit esse intemperatus in universali”. W ten sposób Tomasz z Akwinu precyzuje twierdzenie Arystotelesa: „οὐθεὶς γὰρ ἐπιθυμεῖ ἀκόλαστος εἶναι”, 1119a33, które w innym miejscu (*ST* II-II, q. 142, a. 3, arg. 3) oddaje całkiem dosłownie: „timiditas est magis voluntaria quam intemperantia, nullus enim concupiscit intemperatus esse”. Aposte w swoim przekładzie dodaje zaś do tego komentarz: „Logically, one does not desire a habit but certain kinds of pleasurable things or pleasure; hence no one desires to be intemperate. But the intemperate man wishes to be intemperate” (dz. cyt., s. 247).

⁵⁴ W sprawie tej „dziecięcej” odmiany nieumiarkowania por. również *ST* II-II, q. 142 a. 2.

występki dzieci, co jednak w naszym języku bardziej widać w wypadku cnoty niż w wypadku wady; za odmianę umiarkowania uważana jest bowiem *castitas*, a także przywołane do porządku dzieci określamy jako *castigatos*; te natomiast, które są niesforne, możemy określać jako *incastigatos*⁵⁵. Tak też i ten, kto nie jest *castus*, jest określanym jako *incestuosus*. A powodem przenoszenia tej nazwy z jednej wady na drugą jest to, że zachodzi między nimi pewne podobieństwo, jak wyjaśnia się dalej. Która zaś z tych wad bierze swoje miano od której, to dla obecnego tematu nie ma znaczenia. Jest jednak jasne, że to, czemu jakaś nazwa została nadana wcześniej, bierze swoją nazwę od tego, co otrzymało ją wcześniej⁵⁶.

W dalszym toku swoich rozważań (mówiąc: „Przeniesienie tej nazwy zdaje się być nie od rzeczy...”) wskazuje, że powodem przeniesienia tej nazwy jest podobieństwo występku nieumiarkowania do występków właściwych dzieciom, najpierw ze względu na konieczność karcenia (*castigo*) i strofowania, a następnie ze względu na sposób karcenia lub strofowania (gdy mówi: „Toteż trzeba...”). Tak zatem najpierw powiada, że przeniesienie tej nazwy z jednej wady na drugą „zdaje się być nie od rzeczy”, a to ze względu na zachodzące między nimi podobieństwo. Należy bowiem karać, tj. karcić i hamować tego, kto pragnie rzeczy niewłaściwych i kogo złe pragnienia szybko nabierają siły: a pod tym względem pożądanie i dziecko zgadzają się z sobą. Ta zgodność wydaje się zrozumiała, ponieważ dzieci kierują się najbardziej swoim pożądaniem, gdyż same najbardziej pragną przyjemności, co jest istotą pożądania. Przyczynę sprawiającą, że pragną one przyjemności, podaje się zaś w VII księdze. Toteż jeśli dziecko i pożądanie nie zostaną pohamowane przez rozum, uzyskają pewną władzę i wzrosną ponad miarę, przez to mianowicie, że zapanuje pragnienie przyjemności, którym jest pożądanie⁵⁷. To zaś wynika z tego, że pragnienie przyjemności jest niena-

⁵⁵ W sprawie przyjmowanego przez Tomasza związku między terminami *castitas* i *castigatio* por. również *ST* II-II, q. 151, a. 3, arg. 2: „[...] Sed *castitas* nominatur a *castigatione* vitiorum oppositorum”.

⁵⁶ Oryg.: „manifestum est tamen quod id cui posterius est nomen impositum nominatur ab eo cui nomen fuit impositum prius”. W tłumaczeniu Gromskiej: „jasne jednak, że ta z nich, która później w życiu występuje, bierze nazwę od tej, która zjawia się wcześniej” (podobnie w tłumaczeniu Rackhama: „but it would seem clear that the state which comes later in life must be named from the one which comes earlier”). Zdanie Arystotelesa „διῆλον δ’ ὅτι τὸ ὕστερον ἀπὸ τοῦ προτέρου”, 1119b2 dopuszcza oba te rozumienia, oczywiście całkiem różne (rzecz, która w życiu ludzkim pojawia się wcześniej, nie musiałaby uzyskiwać swojej nazwy wcześniej od tej drugiej).

⁵⁷ Oryg.: „Et ideo, si puer et concupiscentia non bene ratione persuadeantur, perveniunt ad quoddam dominium et ad multum augmentum, ita scilicet quod dominabitur delectationis appetitus qui est concupiscentia”. W ten sposób Tomasz oddaje zdanie Arystotelesa: „εἰ οὖν μὴ ἔσται εὐπειθὲς καὶ ὑπὸ τὸ ἄρχον, ἐπὶ πολὺ ἤξει”, 1119b6–7 (w tłumaczeniu Gromskiej: „Jeśli więc nie będzie posłuszne i podległe nakazom rządzącej części duszy, wybuja ponad miarę”). Jak stąd widać, w komentarzu Tomasza przyjmuje się inne (najwyraźniej błędne) rozumienie zwrotu καὶ

sycone; im więcej się jej zażywa, tym więcej się jej pragnie, ponieważ jest ona czymś, czego się pragnie dla niego samego. Stąd też podobnie jak z nierozumnym dzieckiem, tak samo jest z pożądaniem: właściwa im czynność wzmacnia ich wrodzoną skłonność⁵⁸, tzn. to, co jest do nich podobne. Jeśli bowiem nierozumnemu dziecku pozwoili się postępować zgodnie z jego nierozumnym sądem, cechująca go nierozumność jeszcze bardziej wzrasta; a jeśli człowiek zaspokaja pożądanie, pożądanie nabiera w nim siły, aż wreszcie całkiem uzyskuje nad nim władzę. I tak jest zwłaszcza wtedy, gdy pożądania lub przyjemności mają dużą intensywność ze względu na ich przedmiot, tj. odnoszą się do rzeczy bardzo przyjemnych i bardzo pociągających dla tego, kto ich pożąda i kto się nimi rozkoszuje. Ktoś taki jest do tego stopnia pobudzany przez przyjemności, że mogą one zaburzać jego poznanie i rozumowanie. Im bardziej zatem człowiek zachowuje te zdolności, w tym mniejszym stopniu może nim owaćnąć pożądanie.

A dalej gdy mówi: „Toteż trzeba...”, wskazuje na podobieństwo obu wad, gdy chodzi o sposób ich karcenia czy też powściągnięcia. Tak zatem twierdzi, że ponieważ pożądania i przyjemności zwiększają swój rozmiar, kiedy są gwałtowne, trzeba, aby były *m i a r k o w a n e*, tzn. nieprzekraczające dopuszczalnej siły czy też gwałtowności, oraz nieliczne, gdy chodzi o ich ilość, a także aby w żaden sposób nie sprzeciwiały się rozumowi, gdy chodzi o gatunek pożądania lub przyjemności, wyznaczany przez ich przedmiot. A o pożądaniach i przyjemnościach wykazujących taką dyspozycję mówimy, że są dobrze przekonane i ukarane, czyli skarcone przez rozum. Tak samo bowiem jak dziecko powinno żyć wedle nakazów wychowawcy⁵⁹, tak też władza pożądań⁶⁰ powinna stosować się do rozumu. Jeden i drugi bowiem, tzn. rozum i wychowawca, ma na celu dobro⁶¹. I władza pożądań w człowieku umiarkowanym jest dysponowana w taki sposób, iż pożąda on tego, czego należy i tak jak należy i kiedy należy — zgodnie z nakazami rozumu.

ὕπὸ τὸ ἄρχων, który jest kojarzony nie z władzą rozumu, lecz właśnie z władzą irracjonalnego pożądania.

⁵⁸ Oryg.: „propria operatio auget cognatum”.

⁵⁹ Por. również *ST* II-II, q. 142, a. 2 co.

⁶⁰ Oryg.: „vis concupiscibilis”. U Arystotelesa: „τὸ ἐπιθυμητικὸν”; w tłumaczeniu Daniela Gromskiej: „ta część duszy, która jest siedliskiem pożądań”.

⁶¹ Oryg.: „Intentio enim utriusque, scilicet et rationis et paedagogi, est ad bonum”. Zdanie Arystotelesa: „σκοπὸς γὰρ ἀμφοῖν τὸ καλόν”, może być rozumiane różnie, ponieważ nie jest całkiem jasne, do jakich dwóch podmiotów odnosi się zaimek ἀμφοῖν; według Tomasza z Akwinu do rozumu i wychowawcy; zgodnie z tłumaczeniem Gromskiej — do rozumu i człowieka umiarkowanego; według tłumaczenia Rackhama do zasady (*principle*), przez którą oddawany jest tutaj logos, i umiarkowania.

Na koniec więc stwierdza, że tyle powiedzieliśmy o umiarkowaniu. I na tym kończy się III księga.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics*, with an English Transl. by H. Rackham, London 1926; new and rev. ed. 1934; repr. Cambridge 1962.
- ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics*, transl. with comm. and glossary by H.G. Apostle, Dordrecht 1975.
- ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.
- KENNY A., *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemean and the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- ST. THOMAS AQUINAS, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, translated by C.I. Litzinger, Aristotelian Commentary Series 1993.

ABOUT THE SCOPE OF TEMPERANCE. THOMAS AQUINAS' COMMENTARY ON THE *NICOMACHEAN ETHICS* III, 1117b22–1119b15

SUMMARY

The text below contains a Polish translation of a fragment of Thomas Aquinas' commentary on the Nicomachean Ethics (Sententia Ethic., lib. 3, l. 19–22), referring to the last three chapters of Book III of Aristotle's work (III 1117b22–1119b15), devoted to the virtue of temperance (σωφροσύνη) and the vice of intemperance or self-indulgence (ἀκολασία). The presented translation has been provided with explanations and references by the translator.

KEYWORDS: Thomas Aquinas, Aristotle; virtue, vice, temperance, intemperance, self-indulgence, pleasures, desires

SŁOWA KLUCZE: Tomasz z Akwinu, Arystoteles, cnota, wada, umiarkowanie, nieumiarkowanie, rozwiązłość, przyjemność, pożądanie

Beata Spieralska-Kasprzyk

Uniwersytet Warszawski

GENDERED LANGUAGE AND TRANSLATION IN THE SERMONS OF MAURICE DE SULLY

INTRODUCTION

Some medieval sermons exist in more than one linguistic version, with some having been translated into the vernacular quite soon after being composed in Latin. In the 13 century this was the case, for example, of Saint Bernard's sermons and of the collection of sermons for lay people written by Maurice de Sully, bishop of Paris from 1160 to 1196.

A medieval translation could have been quite literal (or faithful), as in the case of Bernard's work, or very loose. The French version, or rather versions, of Maurice de Sully's sermons appear to be akin to adaptations rather than translations *sensu stricto*. Among the many features that differentiate the vernacular text from its Latin source is the way in which the preacher talks about and to women.

WOMEN IN THE LATIN VERSION

The world of human beings in the Latin version of the sermons of Maurice de Sully may be divided into two categories. There are humans the preacher talks about and those the preacher talks to. Within the first category, we may distinguish between individuals and groups of people. As for the audience, it is always a group, because the preacher never addresses an individual person.

Among the specific people he mentions there are the figures from some other texts, mostly from the Gospel, such as Lazarus, Saint John the Baptist, and others. We have a similar situation regarding groups of people: the preacher sometimes refers to the groups mentioned by the Scripture or other sources. References to other groups described in the sermons seem to be the author's

original contribution. In either case, all these categories seem to be mostly of masculine gender.

Among the individuals there are some women mentioned, whether named figures from the Gospel, like the Virgin Mary, or otherwise designated, like the Cananean woman. They may be actors from the parables, like the woman who has lost a drachma. We also find the story of a woman who ate her own child during the siege of Jerusalem. The source of this anecdote is the work of Joseph Flavius (*The Jewish War* VI 3, 4). Groups of women, or women in general, are also mentioned in the Latin sermons, but in most cases, they are objectified, as an instrument of temptation. Such remarks are sometimes based on the Gospel, like the sinful action of *videre mulierem ad concupiscendum*,¹ but others seem to be an original creation by the preacher:

[1] *Demonēs cordibus christianorum insidiantur, ut sanctam doctrinam illis praedicatam per incredulitatem auferant. „Putatis” — inquit — „quod uerum sit, quod ille presbiter praedicat, quod scilicet si quis cum aliqua femina uoluntatem ac uoluptatem suam compleat, pro huiusmodi opere pereat?”* (Lat 26r) — Demons lie in ambush in the hearts of Christians, so that they can take away the preached doctrine by the lack of belief. “Do you think — they say — that it is true, what the preacher says, namely that if someone fulfils their lust and desires and lust with a woman, they will perish as a result?”

Or, in another passage:

[2] *Quomodo inquit ista quae praedicatis facere possumus? Quomodo possumus a diuersis feminis, quas cotidie uidemus, nos cohibere? [...] Quomodo possumus non rapere uel non furari?* (Paris, BNF, Lat 14937, f. 41v) — How can we do what you are preaching? How can we resist various women that we see every day?

Women as subjects seem to be almost absent from human society. When the preacher talks about people in general, he uses substantives of masculine gender: *christiani, pagani, peccatores* etc.

Exceptions are rare. First, there are virgins as a category of saints, always put at the end of the list — after apostles, martyrs, and confessors. Besides them, women as a group are mentioned only twice in the liturgical sermons:

[3] *Et nos, dilectissimi, [...] Respiciamus monachos, sanctimoniales, feminas anachoritas, heremitas, reclusos ac reclusas [...]. Respiciamus etiam ad multos uiros et mulieres in coniugio siue extra coniugium in hoc saeculo corporaliter quidem positos, qui tamen spiritibus gaudiis toto nisu elemosinas faciendo, ieiunando, orationibus uacando, solis caelestibus intendunt. Et dum talia faciunt, qui et ipsi homines sunt, quid aliud quam*

¹ Cf. *Omnis, qui uiderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo* (Mt 5,28)

quid nobis ex eorum intentione faciendum sit, pariter ostendunt (Paris, BNF, Lat 14937, f. 36v; 3 Sunday after Easter) — And we, dear brothers, [...] should look at the monks and the nuns, at the anchorite women, at the hermits, recluse men and women [...], let us look at many men and women living within or without the marriage, in this world, who nevertheless despise all pleasures and strive towards heavenly reality, giving alms, fasting and praying. What they are showing us by doing so — they who are humans — if not what we should do?

[4] *Numquid enim non minus esset peccatum mulieribus linum suum nere, uel lanam carpere, quam impudicitiae, contemptationibus aut detractationibus uacare?* (Paris, BNF, Lat 14937, f. 62v; Assumption) — If women are weaving their linen or carding the wool [on feast days], isn't it a smaller sin than if they spend their time on rebellious and unchaste activities and on slandering the others?

Two additional occurrences may be invoked here. One is found in the synodal sermon addressed to the priests, and another in the commentary to the *Pater*. Both these pieces accompany the collection of liturgical sermons in some of the manuscripts:

[5] *Diebus dominicis atque sollempnitatibus populus uobis commissus a uobis curandus ad ecclesiam confluit, formam corporis componit, cultioribus ac diuersis coloribus tinctis uestibus se induit et uos uiros ac mulieres in tanto fulgore contemplantes forsitan glori- amini tales uobis subiectos talibus uos esse praelatos.* (Paris, BNF, Lat 2949, f. 12v; the synodal sermon) — The people under your care attend church services on Sundays and feast days, and they take care to maintain their appearance, wearing better clothes of various colours, and you — contemplating these splendid men and women — take pride in being prelates of such subjects.

[6] *Ecce, karissimi, singulis fere diebus clerus et populus, uiri et mulieres, sed prae- cipue diebus sollempnitatis congregatim ad basilicas conuolant.* (Lat 2949, f. 17r; the commentary on *Pater*) — Behold, my dear, almost every day, but especially on festive days the clergy and laity, men and women come together to basilicas.

This relative absence of women is also seen in the audience. One might easily get the impression that the public the preacher was talking to was exclusively masculine. When addressing his listeners, he always says: *carissimi/dilectissimi (fratres)*.

WOMEN IN THE VERNACULAR VERSION

The vernacular version of Maurice de Sully's sermons contains a greater number of references to women. Among the individuals derived from the Gospel, the translator introduces Saint Mary Magdalene. This is quite interesting, as he does so — apparently — only to emphasize the greatness of Saint Thomas:

[7] *Greignor bien fist mes sire seint Thomas que longement dota de la resurrection Nostre Segnor, que ma dame seinte Marie Magdalene qui toist le crut; kar por ço qu'il le dota si est ostee de nos le dotance e le mescreance* (BNF, Fr 13315, f. 41r) — Saint Thomas, who had long doubted the resurrection of Our Lord, is greater than Saint Mary Magdalene, who believed at once, because by his doubts our doubts and disbelief have been removed.

As for the treatment of women as a group, we still find — in the translation — their function as objects of men's lust:

[8] *li diables [...] si voit le tans eschalfer, les jors enbelir, les viands amender, le gent plus bel vestir e les fors ententifs as geus, les femmes mener les karoles, e les bacheliers deduire* (BNF, Fr 13315, f. 40r) — The devil sees the weather becoming warmer, the days becoming nice, the meals — abundant, people wearing prettier clothes and playing games, women dancing and seducing young men.

[9] *mais après, quant il voient bele feme u autre chose qui lor plaist, que li diables lor amoneste a covoitier, sempres ont oblié ço qu'il avoient porpensé* (BNF, Fr 13314, f. 18r) — But later, when they see a beautiful woman or other thing that they like, that the devil instigates them to desire, they always forget what they had decided.

In these passages, the treatment of women by the translator doesn't differ from his source. In other places, however, we find some interesting differences. While the author of the Latin text describes human beings with nouns of masculine gender, his French colleague feels the need to acknowledge the existence of women. He uses phrases like *chrétiens et chrétiennes* ("Christian men and women"), *pecheurs et pecheresses* ("male and female sinners"), *hommes et femmes* ("men and women") or even *ceux et celles* ("these" in masculine and feminine gender).

Moreover, the author of the vernacular version acknowledges the presence of women among his audience. Instead of talking to "dear brothers", he sometimes talks to "gentlemen and ladies" (*seigneur et dames*), albeit not systematically: he often addresses only "gentlemen" (*seigneurs*) or "good people" (*bonnes gens*).

The number of occurrences of such expressions is admittedly not very high: 36 in some manuscripts, 56 in others. However, this number is still higher than the four in the Latin version (examples 3–6).

Is this acknowledgement of the female half of the society a small step toward equality? What may have caused such a shift?

As it is one of several differences between the two versions, it may have been caused by the different usage of the two texts. Scholars² have suggested that

² M. ZINK, *La Prédication en langue romane avant 1300*, Paris: Honoré Champion, 1982, p. 173–180.

the Latin version was in fact addressed to two different target groups: directly, to priests who were supposed to use it as a help while preparing their sermons, and indirectly, to lay people who were the final audience. As for the vernacular version, its author rather seems to have in mind his final lay audience. This theory may explain the differences in the forms of address. If the author of the Latin version was writing for priests, he had no need to address a female audience.

His French translator, on the other hand, was thinking about a lay audience, and this could be the reason why he uses the phrases such as *seigneurs*, *bonne gent* and *seigneurs et dames* instead of “dear brothers”.

But it doesn't explain the absence of women in the human society described in the sermons. It was still possible for the Latin writer to mention *christiani et christianae*, *peccatores et peccatrices*, even if he was writing to the priests, while the French writer could have only used *chretiens et pecheurs* without mentioning women.

Thus, the use of the phrases such as *chrétiens et chrétiennes* cannot be explained by the difference in the audience but rather results from the difference in the means of communication, namely the idiom.

This doesn't mean, however, that Latin was inherently sexist. The discourse of Latin sermons should rather be considered genderless. The best example is the meaning of the Latin noun *homo* in opposition to the French *homme*.

The semantic field of *homo* allows for the use of *homines* in the sense of “people”, “human beings of both genders” and the fact that the grammatical gender of this substantive is masculine is not relevant. In fact, some Latin grammarians describe this noun as of “common” or “epicene” gender. According to Charisius: “*heres, parens, homo* etsi in communi sexu intellegantur, tamen masculino genere semper dicuntur” even if they are understood as of common gender, they are always said in the masculine”.³ Diomedes however affirms that it is grammatically correct to say *haec homo* when speaking about a woman.⁴ Example [3] shows that, for Maurice de Sully, women may be designated as *homines*.

That is why the French phrase *hommes et femmes* has its Latin equivalent in *viri et mulieres* or *viri et feminae* not in *homines et mulieres*. The possibility of having nouns of the epicene or common gender allows the words such as *christiani* or *peccatores* to have a neutral, genderless meaning. They describe all the Christians or all the sinners of both sexes. In the same way as English “Christians” and “sinners”.

³“*Heres, parens, homo* etsi in communi sexu intellegantur, tamen masculino genere semper dicuntur”. Cf. CHARISIUS, *Ars grammatica* 1 (ed. Keil, p. 102).

⁴“Sunt enim communia duum generum ex masculino et feminino, ut *hic et haec homo et hic et haec sacerdos*”. DIOMEDES, *Ars grammatica* 1 (ed. Keil, p. 301).

The evolution of Latin *homo* (common or epicene) towards French *homme* (and Italian *uomo*, Spanish *hombre* etc.) is marked by a semantic shift: the substantive lost its general meaning of “human being” and started to mean “human being of the masculine sex”. As observed by A. Demyttenaere, this evolution took place as early as in 6 century.⁵

In the 13 century, the author of the vernacular adaptation was aware of the fact that the French noun *homme* cannot designate women. Similarly, the substantives such as *chrétiens*, *pecheurs* etc. were felt to designate men, so the speakers became aware that by using these words they were excluding women from the group. On the other hand, Maurice de Sully, writing in good, educated Latin, knew his grammarians and classical authors. He knew that *homines* included women and treats other nouns, such as *christiani* and *peccatores*, as genderless as well.

MORE THAN ONE VERNACULAR VERSION

My analysis reveals yet another fact. As I mentioned before, there are more than one vernacular versions of the collection of sermons. We know of 43 manuscripts in different dialects of Old French. Most contain fragments of the work of Maurice de Sully, but four of them contain the whole collection. These are: Paris, BNF Fr. 13314 (siglum S in the edition by C. A. Robson),⁶ Paris, BNF Fr. 13315 (siglum T), Oxford, Bodl. Library, Douce 270 (siglum D), and Paris, BNF Fr. 24862 (siglum Xx). Paul Meyer⁷ has grouped all the extant manuscripts into two families, A and B. Three of the manuscripts containing the whole collection belong to the family A. These are: S, T and D; the last one, Xx belongs to the family B. The division into two families was based on several passages differentiating one from another. It seems that the use of feminatives may be included in the number of these differences.

When studying the differences between the two families, scholars tried to pinpoint their reason. Marie Madeleine Huchet concludes her report on this subject as follows:

Family A [...] stems from a manual intended for priests, and the sermons may

⁵ See A. DEMYTTENAERE, “Qu’une femme ne peut être appelée homme: questions de langue et d’anthropologie autor du concile de Mâcon (585)”, *Spoken and Written Language. Relations between Latin and Vernacular Languages in the Earlier Middle Ages*, ed. M. Garrison, A.P. Orbán, M. Mostert, Turnhout: Brepols, 2013, p. 11–42.

⁶ See. C.A. ROBSON, *Maurice of Sully and the Medieval Vernacular Homily with the Text of Maurice’s French Homilies from a Sens Cathedral Chapter ms.*, Oxford: Blackwell, 1952.

⁷ See P. MEYER, “Les manuscrits des sermons français de Maurice de Sully”, *Romania*, vol. 5 (1876), p. 466–487; specifically pages 467–468.

contain some advice addressed to them [...]. Family B [...] derives from a text that tended to omit such remarks and keep only one enunciative level, so that the manuscripts could be used immediately by a priest or even intended for a private lecture⁸.

It follows, therefore, that — again — the intended public was the reason why we now have two slightly different vernacular versions.

I've already mentioned the problem of the “two audiences”, when comparing the Latin collection to its vernacular adaptation. Now, the same phenomenon appears as we compare both families of the manuscripts containing the French text. It seems that — with all the iterations or avatars of these sermons, we may have a kind of a continuum: (1) a Latin text — written for priests, who then should use it to prepare their sermons; (2) a French adaptation as presented by the manuscripts of the family A — still written for priests, but the sermons being much more “ready to use”; (3) a second French adaptation (family B) — addressing the lay public immediately and directly.

It is not surprising therefore, that in the manuscript of the family B we find 50% more occurrences of the phrases such as *chrétiens et chrétiennes* or *hommes et femmes*. This is even more striking when we limit the analysis to the address *seigneurs et dames*. It appears only three times in the manuscripts S and T, five times in the manuscript D, but 25 times in the manuscript Xx.

One interesting place in this manuscript highlights the question of feminatives in the vernacular text. In the sermon for the second Sunday after Epiphany the preacher explains the metaphor of the leper:

[10] *Par roingne n'est pas hom ne feme degetés de la compaignie des gens* (BNF, Fr 13314, f. 14r) — Because of eczema a man or a woman is not rejected from the company of people.

The same or very similar sentence appears in other manuscripts. In the Xx (f. 109rb), however, it is slightly different:

[11] *Par ruine n'est mie home ne femme geté de la compaignie de home.*

The substantive *gens*, “people”, has been replaced by *home*, a lexical change that resulted in a semantic shift. Undoubtedly this shift was the reason why the sentence has been corrected: there is an insertion sign after the first *home* and in the margin we find the words: *geté de femme*. The corrected sentence therefore reads: *Par ruine n'est mie home geté de femme, ne femme geté de la compaignie de home*: “Because of eczema a man is not rejected by a woman, nor a woman rejected from the company of men”.

⁸ See M.M. HUCHET, “Les sermons en français attribués à Maurice de Sully: la piste anglaise,” *Romania*, vol. 138 (2020), fasc. 551–552, p. 325–359; specifically pages: 336–337.

DOES THE FREQUENCY OF FEMINATIVES
DEPEND ON THE SUBJECT OF THE SERMON?

It may also be interesting to see the repartition of the occurrences of the feminatives in specific sermons. In some of them there is no mention of women in any of the manuscripts, for the others we find the feminatives in all the manuscripts. We may ask, therefore, if there is some reason for a specific sermon to contain mentions of women?

The sermons in which the analyzed phrases occur more often are: (1) the sermon for the second Sunday of the Lent, concerning the pericope of the Cananean Woman; (5) the sermon for the 5 Sunday after the Pentecost, the subject of which is the repeated fishing at the incentive of Christ; (3) the sermon for the 16 Sunday after the Pentecost (the raising of the son of the widow of Nain); (4) the sermon for the feast of the Assumption, and (5) the sermon for the feast of several martyrs.

Thus, in three of the six cases, the feminine figures featured in the sermons may have influenced the language of the preacher. However, this was not the case of other sermons referencing other pericopes with a feminine presence, such as the wedding at Cana, the purification of the Virgin Mary, the parable of ten Virgins, or the resurrection of the daughter of the synagogue's leader. We may conclude, therefore, that more feminine pericopes could have encouraged the preacher to consider women, but it was not systematic.

CONCLUSION

Gendered language is a very sensitive subject at this time and hour. However, every discussion about it and every postulate should take into account the properties of the language. What may seem an example of gender biased language may in fact be a feature of a gender neutral one. This point did not escape the attention of medieval translators — as surprising as it may sound today — who apparently understood that what was an inclusive discourse in Latin, would be an exclusive one in Old French. It is also interesting to see what the forms of address tell us about the target and the purpose of a sermon. In the case of the sermons of Maurice de Sully, they corroborate the hypothesis that the different iterations of this text correspond to different audiences.

BIBLIOGRAPHY

- CHARISIUS, *Ars grammatica*, in: *Grammatici Latini*, vol 1, ed. H. Keil, Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1857.
- DEMYTTENAERE A., “Qu’une femme ne peut être appelée homme: questions de langue et d’anthropologie autor du concile de Mâcon (585),” *Spoken and Written Language. Relations between Latin and Vernacular Languages in the Earlier Middle Ages*, ed. M. Garrison, A.P. Orbán, M. Mostert, Turnhout: Brepols, 2013, p. 11–42.
- DIOMEDES, *Ars grammatica*, in: *Grammatici Latini*, vol. 1, ed. H. Keil, Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1857.
- HUCHET M.M., “Les sermons en français attribués à Maurice de Sully: la piste anglaise,” *Romania*, vol. 138 (2020), fasc. 551–552, p. 325–359.
- MEYER P., “Les manuscrits des sermons français de Maurice de Sully,” *Romania*, vol. 5 (1876), p. 466–487.
- ROBSON C.A., *Maurice of Sully and the Medieval Vernacular Homily with the Text of Maurice’s French Homilies from a Sens Cathedral Chapter ms.*, Oxford: Blackwell, 1952.
- ZINK M., *La Prédication en langue romane avant 1300*, Paris : Honoré Champion, 1982.

GENDERED LANGUAGE AND TRANSLATION IN THE SERMONS OF MAURICE DE SULLY

SUMMARY

The paper presents two different linguistic strategies for addressing the problem of gender in medieval preaching to the lay public. While the Latin version of the Maurice de Sully’s sermons uses, in general, the inclusive masculine gender, the vernacular versions feature several feminatives. The said difference is studied from the broader perspective of the relationship between the three versions of Maurice de Sully’s collection of sermons: the Latin text and its two vernacular adaptations. One of these is presented in the manuscripts of the so-called “A family”, the other in the manuscripts of the “B family”. The analysis also showcases some results that the transition from Latin to the vernacular had on the linguistic representation of the world.

KEYWORDS: Medieval sermons, medieval translations, feminatives

SŁOWA KLUCZE: Kazania średniowieczne, przekłady średniowieczne, feminatywy

Magdalena Płotka
Instytut Filozofii UKSW

DILECTIO, FRUITIO, DELECTATIO. BONAVENTURA O ZWIĄZKACH MIŁOŚCI I PRZYJEMNOŚCI

Jan Duns Szkot w *Reportata Parisiensia* stawia pytanie o relację między miłością, rozkoszowaniem się i przyjemnością (*dilectio, fruitio, delectatio*)¹. Zwraca uwagę na fakt, że w pismach Augustyna terminy te nie mają ustalonego znaczenia i często stosowane są zamiennie. Źródłem tego terminologicznego nieładu jest to — pisze Szkot — że wszystkie trzy terminy odnoszą się do dobra², tj. zarówno miłość, rozkoszowanie się (*frui*), jak i przyjemność są aktami ogniskującymi się wokół przedmiotu-dobra. Chcąc odpowiedzieć na pytanie, czym jest rozkoszowanie się przedmiotem (dobrem), należałoby — sugeruje Szkot — rozstrzygnąć m.in., czy akt *frui* polega na dążeniu ku dobru ze względu na nie samo, czy też raczej jest doświadczaniem przyjemności z powodu uzyskanego dobra, czy może obejmuje oba te akty jednocześnie.

Pytanie to było jednym z licznych zagadnień podnoszonych w ramach w toczącej się na końcu XIII i w XIV wieku debaty dotyczącej *fruitio*, a sam Szkot był jednym z jej wielu uczestników. Na łamach komentarzy do *Sentencji*

¹ Bonaventura kreśli różnicę między terminami *amor* i *dilectio*. Choć oba terminy odnoszą się do szeroko ujętej miłości, *amor* jest terminem o znaczeniu bardziej podstawowym, ponieważ oznacza, ogólnie, przywiązanie do przedmiotu darzonego miłością. Termin *dilectio* natomiast oznacza taki rodzaj przywiązania do przedmiotu, które jest skutkiem wyboru woli, racjonalnego wyboru spośród wielu dostępnych opcji. Niniejszy artykuł stosować się termin *dilectio*, ponieważ koncentruje się zasadniczo na miłości w kontekście *fruitio*, pełnego zjednoczenia i rozkoszowania się Bogiem. Zob. ROBERT GLENN DAVIS, *The Weight of Love. Affect, Ecstasy, and Union in the Theology of Bonaventure*, New York: Fordham University Press, 2017, s. 71. Na temat terminów starożytnych sygnifikujących afekt i miłość oraz ich średniowiecznych modyfikacji zob. D. BOUQUET, *L'ordre de l'affect au Moyen Age: Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Louvain: Brepols, 2005, s. 34–63.

² S.V. KITANOV, *Beatific Enjoyment in Medieval Scholastic Debates. The Complex Legacy of Saint Augustine and Peter Lombard*, Lexington Books, 2018, s. 108–109; JAN DUNS SZKOT, *Ordinatio*, lib. 1, d. 1, pars 2, q. 1, n. 73. (IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, w: *Opera omnia*, vol. 2, wyd. C. Balić i in., Vatican City: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950, s. 55).

Piotra Lombarda średniowieczni teologowie dyskutowali problem rozkoszy i przyjemności, która towarzyszy *visio beatifica*. Rozważali m.in., na czym polega ostateczne szczęście człowieka w aspekcie aktów władz ludzkich. Czy *fruitio* jest aktem intelektu, czy aktem woli? Czy miłość jest przyjemnością? Czy akt pożądania przedmiotu jest przyjemnością? Rozstrzygnięcie teologicznego problemu rozpoznania poszczególnych elementów stanu ostatecznego szczęścia wymagało jednak skrupulatnej filozoficznej analizy aktów miłości, *fruitio* i przyjemności³. Debata — toczona w środowisku głównie franciszkańskim, przez autorów takich jak wspomniany Jan Duns Szkot, ale również Adam Wodeham, Walter Chatton, Wilhelm Ockham i inni⁴ — dążyła ku wyodrębnieniu poszczególnych psychicznych aktów składających się na *beatitudo*, a następnie ustalenie związków między nimi.

Przedmiotem artykułu jest koncepcja związku przyjemności i miłości w ujęciu św. Bonawentury. Wyłożoną m.in. w komentarzu do *Sentencji* jego koncepcję *fruitio* można bez przeszkód uznać za jeden z najbardziej wpływowych elementów, które stymulowały franciszkańską debatę. Wpływ, jaki wywarła myśl Bonawentury na postępujące po sobie pokolenia franciszkańskich filozofów i teologów, jest nie do przecenienia⁵. Centralne miejsce, jakie problematyka przyjemności zajmuje w teologicznej myśli Bonawentury, wynika m.in. z jego poglądu, zgodnie z którym obok naturalnego pragnienia prawdy i dobra człowiek posiada naturalne pragnienie przyjemności i rozkoszy⁶. Niniejszy artykuł ma za zadanie pokazać genezę przyjemności, jej rodzaje oraz opisać związek przyjemności z szeroko ujętym pragnieniem.

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej zostaną przedstawione dwa znaczenia *fruitio* oraz wyjaśnienia różnicy między zaspokojeniem pragnienia

³ S.V. KITANOV, *Displeasure in heaven, pleasure in hell: four franciscan masters on the relationship between love and pleasure, and hatred and displeasure*, „Traditio”, vol. 58 (2003), s. 285–340.

⁴ Zob. S.V. KITANOV, *Beatific Enjoyment*, s. 73–121.

⁵ Spuścizna teologiczna i filozoficzna Bonawentury obejmuje wiele wątków i zagadnień, które obecne były w rozważaniach późniejszych autorów, w szczególności franciszkanów związanych zarówno z Uniwersytetem Paryskim, jak i Oksfordem. Na przykład, Bonawentura zainicjował dyskusję dotyczącą identity aktów *fruitio* i *delectatio*; jego koncepcja *liberum arbitrium* jako dyspozycji wywarła wpływ na franciszkanina Richarda Rufusa z Cornwall (z Oksfordu), ale też dominikanina Roberta Kilwardby'ego. Zob. J.B. KOROLEC, *Free will and free choice*, w: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, red. N. KRETZMANN i in., Cambridge University Press, 2008, s. 636.

⁶ BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, vol. V, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1891, cap. II, 2, s. 300; zob. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, IV, 7, tłum. M. Stokowska, Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996, s. 391). O przyjemności i radości jako głównych czynnikach motywacyjnych pisał również Boecjusz: „Większość jednak mierzy owoce dobra radością i zadowoleniem”. ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, ks. III, par. 2, tłum. W. Olszewski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1962, s. 51.

i przyjemnością. Okazuje się, że Bonawentura dostrzega przyjemność nie tylko w akcie zaspokojenia pragnienia (*fruitio*), ale w samej immanentnej strukturze pragnienia. Druga część artykułu poświęcona jest koncepcji woli i pożądania, która dla Bonawentury stanowiła punkt wyjścia dla odrzucenia kognitywnej koncepcji *fruitio* i przyjęcia tezy, że *fruitio* jest aktem woli. Wolitywna koncepcja *fruitio* — będę argumentować — pozwoli Bonawenturze na opracowanie trzeciego modelu przyjemności, która polega na rozkoszowaniu się przedmiotem pragnienia. Trzecia część dotyczy miłości. Spróbuję pokazać, że miłość — definiowana przez Bonawenturę jako afektywny akt pełnego zjednoczenia się z przedmiotem pragnienia — jest warunkiem przyjemności. Na koniec przytoczę argumentację Doktora Serafickiego, że miłość pełniej niż poznanie intelektualne może zagwarantować zjednoczenie z przedmiotem.

Dodatkowo, zamiarem artykułu jest umiejscowienie stanowiska Bonawentury na temat przyjemności i *fruitio* na tle franciszkańskiej debaty przełomu XIII i XIV wieku. W tym celu skonfrontuję niektóre jego ustalenia z poglądami innych autorów. Przywołam m.in. tezę Piotra Aquilli o tożsamości *fruitio* i *delectatio*, kognitywną koncepcją *fruitio* Tomasza z Akwinu, wątpliwość wyrażoną przez Waltera Chattona dotyczącą zastosowania temporalnego modelu przyjemności do bezczasowej *visio beatifica* oraz przedstawię zarzut sformułowany przez Wilhelma Ockhama dotyczący nieautonomicznego charakteru aktu przyjemności.

I. *FRUITIO PROPRIE I FRUITIO COMMUNITER*:
O RÓŻNICY MIĘDZY PRZYJEMNOŚCIĄ
I ZASPOKOJENIEM PRAGNIENIA

Fruitio jest ogólnie stanem zaspokojenia pragnień, pełnego nasycenia dobrem i osiągnięciem obiektu miłości⁷. Bonawentura na pierwszych stronach komentarza do *Sentencji* analizuje *fruitio* — za św. Augustynem i Piotrem Lombardem — w kontekście miłości do Boga, ale też używa tego terminu do opisu ziemskiej miłości w postaci przyjaźni i zadowolenia⁸. Ustala więc szerokie rozumienie

⁷ Uwaga terminologiczna: choć polski tłumacz przełożył występujący u Piotra Lombarda termin *fruitio* za pomocą słowa „rozkosz”, w niniejszym artykule stosowany będzie termin oryginalny, łaciński. Będąca elementem wizji błogosławionej *fruitio* jest przede wszystkim stanem pełnego zaspokojenia i nasycenia dobrem. Odpowiedź na pytanie o to, czy i w jaki sposób *fruitio* obejmuje emocjonalną reakcję w postaci rozkoszy, zadowolenia czy przyjemności wymaga dodatkowego wyjaśnienia i stanowi jeden z celów artykułu. Zob. PIOTR LOMBARD, *Cztery księgi sentencji*, t. 1: *Wstęp. Księga I–II*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013, s. 85–90.

⁸ *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, II, d. 3, p. 2, a. 3, q. 1; R.P. PRENTICE, *Psychology of love according to St. Bonaventure*, New York: The Franciscan Institute of St. Bonaventure, 1957, s. 97.

fruitio, które jest psychicznym stanem zachodzącym na skutek uzyskania obdarowanego miłością przedmiotu. Jest spełnieniem miłości, realizacją pragnienia i osiągnięciem pełnej satysfakcji. Precyzyjniej mówiąc, *fruitio* w ujęciu Bonawentury jest skutkiem miłości. Podkreśla on, że szczęście wieczne nie polega jedynie na bezpośredniej wizji Boga, ale również na rozkoszowaniu się, które swój punkt kulminacyjny osiąga w zadowoleniu i przyjemności⁹.

W znaczeniu najbardziej ogólnym (*fruitio communiter*) na *fruitio* składają się ruch oraz przyjemność (*motus et delectatio*). W znaczeniu właściwym (*fruitio proprie*) *fruitio* obejmuje ruch, przyjemność oraz — dodatkowo — odpoczynek (*motum cum delectatione et quietatione*)¹⁰. Bonawentura wymienia też dalsze różnice między dwoma znaczeniami *fruitio*: pierwsze z nich dotyczy dóbr doczesnych, drugie — jedynie Dobra nieskończonego, tj. Boga. Zwróćmy uwagę, że dwa znaczenia aktów *fruitio* różnią się w zależności od zróżnicowania ich przedmiotów: jedynie Bóg jest w stanie zaspokoić pragnienia i dążenia, tak że w akcie *fruitio* pojawia się *quies*, tj. kres ruchu, odpoczynek. Doczesne dobra — nawet jeżeli są dobrami duchowymi — są co prawda przedmiotami dążeń i miłości, a ich uzyskanie dostarcza przyjemności, jednak nie są granicami dążenia, ponieważ ich skończony charakter nie powoduje pełnego zaspokojenia pragnienia¹¹. Właśnie ze względu na różnicę w zdolności zaspokajania pragnień (a nie różnicę w intensywności) Kimberley Geogeddes zwraca uwagę, że *fruitio communiter* jest słabszym rodzajem „rozkoszy”¹².

⁹ Opisując stan rozkoszy osiągną w życiu wiecznym, Bonawentura powołuje się na słowa Psalmu 36 o Bożej radości jako stanie upojenia się. Zob. *Soliloquium*, cap. 2, par. 3, 15, s. 50: „Hinc efficitur anima more ebrii gaudens et laetabunda in adversis, fortis et secura in periculis, prudens et discreta in prosperis” (BONAVENTURA, *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, vol. VII, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1888; BONAVENTURA, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, tłum. C. Niezgoda OFMConv., Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1984, s. 60; *Tria opuscula Seraphici Doctoris S. Bonaventurae. Breviloquium, Itinerarium mentis in Deum, et De reductione artium ad theologiam*, red. The Fathers of the Collegii S. Bonaventura (eds.), Florence: Quaracchi, 1938, s. 298. Zob. P. DILLIARD, *Burning Love: St Bonaventure and the Problem of Christ's Earthly Beatitude*, „Irish Theological Quarterly”, 77(4) 2012, s. 387.

¹⁰ *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, I, d. 1, q. 1, a. 2, q. unica. Bonawentura co prawda wyróżnia jeszcze trzeci rodzaj *fruitio*, tj. *fruitio propriissime*. Definiuje ją jako akt obejmujący ruch, przyjemność oraz odpoczynek. Kitanov zwraca jednak uwagę, że trzeci rodzaj *fruitio* jest — zdaniem Bonawentury — syntezą dwóch poprzednich. I rzeczywiście, *fruitio propriissime* nie zawiera żadnego dodatkowego elementu, którego nie byłoby we *fruitio communiter* i *fruitio proprie*, dlatego nie jest istotny dla celów analizy aktu *fruitio* jako takiego. S.V. KITANOV, *Beatific Enjoyment*, s. 36. Zob. *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, I, d. 1, a. 2, q. 1.

¹¹ Argumentacja Bonawentury na temat zdolności skończonych i nieskończonych dóbr do zaspokajania pragnienia zostanie w szerszym zakresie przedstawiona w dalszej części niniejszego artykułu.

¹² Cyt. za S.V. KITANOV, *Beatific Enjoyment*, s. 34.

Fruitio jest aktem woli, któremu towarzyszy przyjemność. Akt ten składa się z elementów: ruch (*motus*), odpoczynek (*quies*) oraz przyjemność (*delectatio*). Ruch (*motus*) jest aktywnością wolitywną, impulsem woli, *quies* — zaspokojeniem dążenia. *Delectatio* jest z kolei afektywną reakcją, według interpretacji zaproponowanej przez Severina V. Kitanova, uczuciem dołączonym do aktu rozkoszowania się¹³. *Delectatio* towarzyszy zaspokojeniu dążenia. Co więcej, nie jest tożsama z *fruitio*, ponieważ na gruncie Bonawenturiańskiej psychologii wyłożonej w komentarzu do *Sentencji* akty zaspokojenia pragnienia oraz towarzyszące mu uczucie przyjemności są dwoma odrębnymi aktami psychicznymi.

Przeciwnego zdania był Piotr Aquila¹⁴, który uważał, że skoro *fruitio* i *delectatio* posiadają ten sam przedmiot i są wykonywane przez tę samą władzę, to zachodzi między nimi identyczność¹⁵. W rezultacie osiągnięcie przedmiotu miłości i odczuwanie przyjemności z powodu spełnionej miłości jest — według Piotra — jednym aktem psychicznym. Bonawentura nie zgadza się na postawienie znaku równości między „kochać x” a „czerpać przyjemność z x”. Choć Bonawentura nie formułuje *explicite* argumentu na odrębność aktów *fruitio* i *delectatio*¹⁶, wydaje się, że podstawą ich nieidentyczności jest szersza (niż u Piotra) koncepcja przyjemności, jaką przyjmuje Doctor Seraphicus.

Model „pragnienie woli — zaspokojenie pragnienia — przyjemność” jest charakterystyczny zarówno dla *fruitio proprie*, jak i *fruitio communiter*. Najistotniejsza różnica między nimi sprowadza się do obecności *quies* — pełnego zaspokojenia pragnienia, ujmowanego przez Bonawenturę jako kres aktywności dążeniowej woli. O ile jednak *quies* decyduje o zakresie spełnienia pragnienia, o tyle błędem byłoby sądzić, że brak pełnego zaspokojenia pragnienia negatywnie wpływa na występowanie przyjemności. Innymi słowy, przyjemność wydaje się niezbywalnym elementem aktów dążeniowych, niezależnie od tego, czy akty te są zaspokojone w pełni, czy jedynie częściowo. Jest tak dlatego, że — według Bonawentury — przyjemność współwystępuje z *fruitio* zarówno w przypadku, gdy *fruitio* jest ujmowane jako ruch, tj. jest dążeniem do dobra (*communiter*), jak i w przypadku, gdy znajduje swoją kulminację (*proprie*)¹⁷. Wydaje się więc,

¹³ Tamże, s. 47.

¹⁴ Piotr Aquila, zm. w 1361 roku, był uczniem i zwolennikiem Dunsza Szkota, nazywany również Scotellus, tj. „małym Szkotem”. Zob. tamże, s. 109.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Opisując *fruitio* oraz związek *fruitio* z przyjemnością, odpoczynkiem woli i miłością, Bonawentura powołuje się na twierdzenie Augustyna, według którego przyjemność jest jednym z warunków *fruitio*. Augustyn (a Bonawentura za nim) sugeruje, że *fruitio* zachodzi jedynie wtedy, gdy wola odnajduje przyjemność w przedmiocie *fruitio*. Z jednej strony *fruitio* i *delectatio* nie są identycznymi aktami, ponieważ *delectatio* warunkuje *fruitio*, ale z drugiej strony *delectatio* jest częścią *fruitio*. Zob. *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, I, d. 1, art. 2, unica.

¹⁷ Severinov Kitanov zwraca uwagę na Augustyńskie źródła tych idei u Bonawentury: pierwsze

że powodem, dla którego Bonawentura postrzega *fruitio* i *delectatio* jako odrębne akty, jest szersze — niż u Piotra Aquilla — rozumienie przyjemności. O ile Piotr ujmuje przyjemność jako efekt jedynie zaspokojenia pragnienia, o tyle Bonawentura dostrzega obecność przyjemności również w immanentnej strukturze samego pragnienia. Skoro więc *delectatio* współwystępuje nie tylko z *fruitio*, ale i z odrębnymi od *fruitio* aktami psychicznymi, to nie ma podstaw — argumentowałyby Bonawentura — aby traktować *delectatio* jako identyczne z *fruitio*. Innymi słowy, według Bonawentury przyjemności można doświadczać, nie tylko osiągając x , lecz również pragnąc x . W konsekwencji obok przyjemności związanej z osiągnięciem przedmiotu—dobra i zaspokojeniem pragnienia Bonawentura wyodrębnia przyjemność, której podstawą nie jest obecne dobro, lecz *ratio boni futuri*. Przyjemność nie tyle wynikającą z zaspokojenia pragnienia, ile powstałą na gruncie samego dążenia Bonawentura nazywa „niedoskonałym ruchem władzy pożądawczej”¹⁸.

2. KONCEPCJA WOLI:

O ODRZUCENIU KOGNITYWNEJ KONCEPCJI *FRUITIO*

Badacze debaty na temat *fruitio* w XIV wieku zwracają uwagę na problem podnoszony przez franciszkańskich filozofów i teologów: jeżeli wynikające z *visio beatifica fruitio* jest całkowitym zaspokojeniem pragnienia dobra, a w konsekwencji końcem, kresem i odpoczynkiem (*quies*), to czy możemy mówić, że błogosławieni posiadają jakiegokolwiek akty woli?¹⁹ Innymi słowy, jeżeli we *fruitio* następuje kres i odpoczynek, to w jakim sensie możemy mówić, że *fruitio* jest aktem woli? Jakiego rodzaju akty wykonuje wola po uzyskaniu pełni Dobra? Problem ten może zostać rozwiązany — jak zobaczymy poniżej — na gruncie Bonawenturiańskiej koncepcji woli i pożądania.

Władzę pożądawczą Bonawentura rozumiał bardzo szeroko: obejmowała ona władzę dążeniową i związaną z nią władzę afektywną, a także wolę — racjonalną władzę dążeniową²⁰. Możliwość afektywna stanowi narzędzie władzy dążeniowej, dlatego wszystkie akty sfery afektywnej — np. uczucia przyjemności i rozkoszy, pragnienia, dążenia — są aktami jednej instrumentalnej władzy

rozumienie koresponduje z Augustyńskim *use with delight*, podczas gdy drugie — z koncepcją św. Augustyna, że *delectatio* nadbudowuje się na miłości do przedmiotu. S.V. KITANOV, *Beatific enjoyment*, s. 34.

¹⁸ *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, IV, d. 14, p. 1, a. 2, q. 4: „Bonum sub ratione boni futuri desideratur, et desiderium sum non est spes, sed magis differentia amoris”. Zob. R.P. PRENTIS, *Psychology of love*, s. 58.

¹⁹ S.V. KITANOV, *Beatific Enjoyment*, s. 58.

²⁰ *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, II, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1.

dążeniowej²¹. Akty rozkoszowania się należą do danej władzy tylko *dipositive*, tj. tylko o tyle, o ile dana władza usposabia człowieka do wykonywania czynności rozkoszowania się. *Affectus* Bonawentura rozumie literalnie i bardzo szeroko, argumentuje, że afekt ma miejsce wtedy, gdy podmiot jest „poruszony” przez przedmiot. Bonawentura argumentuje, że choć akty mogą być różne — np. akt dążenia do *x* i akt czerpania przyjemności z *x* — nie różnią się one na tyle, aby nie mogły być wykonywane przez jedno narzędzie²². Postuluje więc istnienie jednego zasadniczego aktu, który nazywa pożądaniem²³.

Szeroki charakter władzy dążeniowej (*concupiscibile appetitus*) w Bonawenturiańskiej psychologii pozwala, aby obejmowała ona nie tylko akty dążeniowe, ale również stany będące konsekwencjami tych dążeń. Dlatego dążenie do dobra i rozkoszowanie się nim interpretowane są jako odrębne akty wykonywane przez tę samą władzę²⁴. Przyjęcie tak szerokiego zasięgu władzy *concupiscibile* niesie ze sobą konsekwencje dla koncepcji *fruitio*. Rzuca też sporo światła na racje stojące u podstaw różnic między stanowiskami Bonawentury i Tomasza z Akwinu. Zwróćmy uwagę, że zredukowanie przez Tomasza z Akwinu władzy pożądawczej jedynie do dążenia powoduje, że wraz z uzyskaniem celu (dobra) wola przestaje być aktywna. Brak adekwatnego dla woli przedmiotu, tj. celu, powoduje, że jej ruch ustaje. Stąd Akwinata stał na stanowisku, że *fruitio* jest przede wszystkim stanem intelektualnym²⁵, tj. po uzyskaniu pełni dobra podmiot może je jedynie intelektualnie kontemplować. *Fruitio* nie obejmuje aktu woli, ponieważ wraz z osiągnięciem dobra wola staje się nieaktywna. Z kolei Bonawenturiańska koncepcja *fruitio* opiera się na założeniu, że wola jest nie tylko władzą dążeniową, lecz także możliwością afektywną. Wraz z osiągnięciem dobra ruch woli (tj. dążenia) dobiega kresu, ale aktywne pozostają inne czynności (tj. delektowanie się, rozkoszowanie się itd.). W efekcie tych ustaleń Bonawentura rozumie *fruitio* jako akt woli, obejmujący zarówno dążenie do przedmiotu-dobra, jak i rozkoszowanie się nim.

²¹ R.P. PRENTICE, *Psychology of love*, s. 30.

²² *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, II, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1: „Cuiuslibet potentiae unius est unum primum actum assignare; sed actus complectens totam intelligentiam est *intelligere*, actus vero complectens totam affectivam est *affici*”.

²³ R.P. PRENTICE, *Psychology of love*, s. 21.

²⁴ *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, II, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1. Robert Prentice wyjaśnia, że choć akty mogą być różne, to nie są one tak różne, aby nie mogły być wykonywane przez jedno narzędzie, to jest akt zasadniczy (*principal act*), który byłby jakimś pożądaniem. Akty miłości, pożądania, radości etc. nie potrzebują zatem oddzielnych narzędzi, aby mogły być wykonywane, ponieważ wystarczy jedno narzędzie (władza pożądawcza), która byłaby wyjaśnieniem źródła tych aktów. Tamże, s. 21.

²⁵ Tomasz pozytywnie rozstrzyga kwestię *Utrum frui sit actus intellectus*. Zob. *Super Sent.*, lib. 1, d. 1, q. 1, a. 1, co.

Inna różnica między koncepcją Tomaszową a Bonawenturiańską koncepcją *fruitio* dotyczy koncepcji rozumności woli czy szerzej — rozumności władzy pożądawczej. Obaj filozofowie zgodnie twierdzili, że władza pożądawcza jest siłą poruszającą i może być władzą rozumną i racjonalną, jednak ich odpowiedzi na pytanie o warunki rozumności zdecydowanie się różniły. Przypomnijmy, Akwinata uważał, że o czynności woli możemy powiedzieć, iż jest rozumna wtedy, jeżeli przedmiot aktualizujący czynność jest intelligibilny²⁶. Z kolei Bonawentura zaproponował, aby racjonalność władzy pożądawczej sprowadzić do zdolności woli do refleksji nad własnymi aktami. Argumentował, że skoro konieczność refleksji nad aktami woli wymaga czynności intelektu, to obecność czynności intelektualnych powoduje, że akty woli stają się racjonalne²⁷. Dla wyjaśnienia tej różnicy posłużmy się przykładem: widząc jakieś dobro, np. pomarańczę, nabieramy ochotę na jej zjedzenie (uzyskanie dobra). Dla Akwinaty pragnienie zjedzenia pomarańczy jest racjonalne wtedy, jeżeli przedmiot pragnienia jest intelligibilny²⁸, tj. jeżeli *ratio* mojego pragnienia stanowią własności przedmiotu ujęte abstrakcyjnie i intelektualnie²⁹. W ujęciu Bonawentury z kolei dla racjonalności pragnienia woli nie ma znaczenia to, czy przedmiot pragnienia jest intelligibilny, czy zmysłowy. Niezależnie od tego, czy pragniemy pomarańczy dla jej smaku i zapachu, czy dla jej wartości odżywczych, pragnienie będzie racjonalne, gdy sam w sobie stanie się przedmiotem intelektualnej refleksji. Podobnie zresztą jak Tomasz Bonawentura wiąże racjonalność woli z jej wolnością: wola jest wolna — twierdzi Doktor Seraficki — kiedy jest samodeterminująca, samodeterminacja oznacza wolność wyboru spośród dostępnych opcji, a wolność wyboru oznacza kontrolę nad własnymi aktami. Kontrola nad własnymi aktami polega na refleksyjnym odnoszeniu się do własnych aktów, co z kolei zakłada racjonalność³⁰.

W późniejszych czternastowiecznych debatach nad istotą *fruitio* sformułowano zarzut, który może być skierowany wobec Bonawenturiańskiej koncepcji

²⁶ ST, I, q. 82, a. 3, co.

²⁷ *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, II, d. 25, p. 1, a. 2, q. 3: „*Reflectere autem se super se, hoc est virtutis cognitivae, sublimatae a materia, quae quidem est ratio. Movere autem se, hoc est virtutis appetitivae, rationem consequentis*”.

²⁸ ST, I, q. 82, a. 5, co.

²⁹ Np. jeżeli pomarańczę pragniemy nie ze względu na jej soczysty smak i kuszący zapach, tylko ze względu na jej wartości odżywcze, wysoką zawartość witaminy C itd. Zob. R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae Ia 75–89*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 238.

³⁰ *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, II, d. 24, p. 1, a. 2, q. 3; por. R.P. PRENTICE, *Psychology of love*, s. 41. Bonawenturiańska koncepcja *liberum arbitrium* zakłada współpracę woli i rozumu, tj. wolny akt to akt, w którym dochodzi do współpracy rozumu i woli. Zob. J.B. KOLEC, *Free will and free choice*, s. 636.

wolności woli³¹. William Ockham zwrócił uwagę, że tezy o wolności woli nie da się utrzymać przy założeniu odpowiedniości elementów przedmiotowych i podmiotowych pragnienia oraz rozkoszowania się (*fruitio*). Sedno zarzutu Ockhama sprowadza się do tego, że jeżeli zachodzi odpowiedniość między podmiotem a przedmiotem pragnienia, to zarówno pragnienie dobra, jak i rozkoszowanie się nim jest efektem działania biernych władz i nie wypływa z autonomicznych działań woli.

Rzeczywiście, Bonawentura kładzie silny nacisk na tezę o odpowiedniości przedmiotowo-podmiotowych elementów woliwytwnych aktów. Co więcej, uważał, że odpowiedniość jest warunkiem powstania przyjemności³², ponieważ przyjemność powstaje wtedy, gdy dobro (przedmiot przyjemności) odpowiada podmiotowi, harmonizuje z nim i jest z nim zgodne. Robert Prentice tłumaczy, że odpowiedniość woli i „przedmiotu-dobra” wynika z szerszej Bonawenturiańskiej tezy o odpowiedniości władzy i jej przedmiotów w ogóle³³. Zasadniczo, władza dążeniowa składa się z dwóch elementów, tj. potrzeby po stronie podmiotu i „zdolności” przedmiotu do zaspokojenia tej potrzeby³⁴. Gdy oba te elementy są kompatybilne, pojawia się pragnienie przedmiotu, a wraz z jego uzyskaniem — przyjemność. Zdaniem Bonawentury, oba akty woli (tj. pragnienie i przyjemność) są wolne o tyle, o ile pragnienie poddano intelektualnemu namysłowi. Zdaniem Ockhama warunek ten jest jednak niewystarczający, ponieważ wolność woli wymaga większej autonomii wyboru przedmiotu, której — przy założeniu tezy o kompatybilności — tu zabrakło.

Próbę obronienia koncepcji Bonawentury przez zarzutem Ockhama podjął Robert Prentice. Przywołuje on przykład głodnej osoby i wyjaśnia, że muzyka nie jest adekwatnym przedmiotem zaspokojenia tego pragnienia, takim przedmiotem jest jedzenie, ponieważ tylko jedzenie ma takie własności, które są kompatybilne z pragnieniem (głodem)³⁵. W przypadku pragnienia, jakim jest głód, wybór jedzenia zamiast muzyki jest — w ujęciu Prentice’a — wyborem dokonany trafnie i adekwatnie, nie zaś przejawem braku wolnej i autonomicznej woli.

³¹ Zarzut był skierowany pod adresem koncepcji Jana Dunsza Szkota, ale można go wytoczyć w stosunku do dowolnej koncepcji aktów woli, która opiera się na odpowiedniości lub dopasowaniu podmiotu i przedmiotu pragnienia.

³² *Itinerarium mentis in Deum*, II, 5: „Ad hanc apprehensionem, si sit rei convenientis, sequitur oblectatio. Delectatur autem sensus in objecto per similitudinem abstractam percepto vel ratione speciositatis, sicut in visu, vel ratione suavitatis, sicut in odoratu et auditu, vel ratione salubritatis, sicut in gustu et tactu, appropriate loquendo. Omnis autem delectatio est ratione proportionalitatis”. Zob. M. PŁOTKA, *Bonawentura o radości*, „Przegląd Tomistyczny”, t. XXV (2019), s. 410–412.

³³ R. PRENTICE, *Psychology of love*, s. 19.

³⁴ *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, IV, d. 49, a. 1, q. 2.

³⁵ R.P. PRENTICE, *Psychology of love*, s. 50.

Słowem, Prentice obiera strategię argumentacyjną mającą na celu wykazać, że u Bonawentury kompatybilność przedmiotu i podmiotu w pragnieniu jest efektem przede wszystkim własności przedmiotu i jego charakterystyki. Strategia ta jest jednak o tyle niefortunna, o ile kompatybilność podmiotowo-przedmiotowa w pragnieniu jest u Bonawentury wynikiem nie tylko odpowiednich własności przedmiotu, ale samej konstrukcji aktu woli. Zgodność podmiotu i przedmiotu w pragnieniu polega na tym, że 1) przedmiot pragnienia ma własności, które odpowiadają pragnieniu i są z nim zgodne oraz 2) wola wyposażona jest w naturalne inklinacje, które powodują, że pragnienie kieruje się ku przedmiotom o własnościach kompatybilnych z pragnieniem. Przypomnijmy, wola w sposób naturalny pragnie dobra jako swojego przedmiotu, pragnienie to zakorzenione jest — twierdzi Bonawentura — w *synderesis* oraz sumieniu³⁶. W Bonawenturiańskiej psychologii *synderesis* jest źródłem inklinacji woli do dobra, jest naturalnym instynktem i ciężarem (*pondus*) woli i duszy³⁷.

W konsekwencji, zgodność i odpowiedniość między podmiotem pragnienia (wolą) a przedmiotem opiera się na własnościach obu elementów, tj. woli i jej przedmiotu. Przy powyższej interpretacji ujęcia Bonawentury wydaje się więc, że Ockhamowski zarzut pozostaje w mocy³⁸.

Fundamentem psychologii Bonawentury jest zatem koncepcja woli obejmującej akty dążeniowe (chcienia, pożądania itd.), sferę afektywną, a także sumienie³⁹. Wolna wola i *synderesis* są modusami czynności władzy afektywnej⁴⁰, co

³⁶ Naturalne pragnienie dobra jest zakorzenione w *synderesis*, które wraz z sumieniem stanowią podstawowe zasady wolności wyboru. Zob. *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, II, d. 39, a. 1, q. 1.

³⁷ Stawiając znak równości między ruchem naturalnym a „ciężarem” (*pondus*) woli, Bonawentura dokonuje syntezy Augustyńskiego motywu miłości jako duchowej siły i Arystotelesowskiej fizyki ruchu i naturalnego miejsca — zob. R.G. DAVIS, *The Weight of Love*, s. 10.

³⁸ Napięcie między koncepcją Bonawentury i Ockhama było efektem szerszej debaty na temat wolności woli na przełomie XIII i XIV wieku. Dwie koncepcje woli — wola jako racjonalne pożądanie (pożądanie dobra) oraz wola jako zdolność wyboru — stały w opozycji względem siebie. Jednym z pierwszych myślicieli, który dokonał tego rozróżnienia, był Walter z Brugii (zm. 1307): zaatakował on rozumienie woli jako pożądania dobra i zaproponował ujęcie, zgodnie z którym wola może swobodnie wybrać dowolny przedmiot spośród dostępnych opcji. Konsekwencją wyróżnienia dwóch koncepcji woli było również dostrzeżenie różnicy między wolnością od zła a wolnością od przymusu (J.B. KOROLEC, *Free will and free choice*, s. 631–636). William Ockham zaproponował koncepcję *liberum arbitrium indifferentiae*, woli charakteryzującej się nieuwarunkowaną wolnością. W przeciwieństwie do Bonawenturiańskiej koncepcji, która wolę wiąże z *synderesis* i prawem naturalnym, wola w ujęciu Ockhama jest wyjęta spoza obszaru natury, co oznacza, że nie podpada także pod prawo natury (E. JUNG, *William Ockham on free will in God and in man*, w: *If God exists... Human freedom and theistic hypothesis. Studies and essays*, red. A.P. STEFAŃCZYK, R. MAJERAN, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2019, s. 227).

³⁹ K. STĘPIEŃ, *Synderesis and the Natural law*, „*Studia Gilsoniana*”, 3(2014), s. 379.

⁴⁰ R.P. PRENTICE, *Psychology of love*, s. 45.

oznacza, że aktem woli jest zarówno pragnienie dobra i dążenie ku dobru, jak i afektywne rozkoszowanie się dobrem i czerpanie z niego przyjemności. Bonawentura zwraca uwagę, że oba akty mają ten cel, tj. uzyskanie i potwierdzenie posiadania dobra⁴¹. Dobro jest przedmiotem i punktem odniesienia szeregu aktów władzy afektywnej: władza dążeniowa pożąda dobra, sumienie może zweryfikować słuszność tego pragnienia, może też pełnić funkcję motywacyjną⁴², podobnie afekty skierowane są ku dobru. Po uzyskaniu dobra władza dążeniowa czerpie z niego przyjemność. Czynności psychiczne — pragnienia, akty sumienia, afekty itd. — koncentrują się na swoim przedmiocie w postaci dobra, a należąc do jednej władzy afektywnej, spełniają funkcję potwierdzenia i stabilizacji dobra. Tak sformułowany opis woli składający się na szerszą psychologię pragnienia pozwala Bonawenturze na skonstruowanie koncepcji *fruitio* jako aktu woli⁴³, której czynności pozostają aktywne nawet po zjednoczeniu z Bogiem jako najwyższym dobrem.

Woluntarystyczna koncepcja *fruitio*, w której czynności woli nie sprowadza się jedynie do aktów dążeńiowych, pozwala także na oddalenie zarzutu sformułowanego przez Waltera Chattona, angielskiego teologa i filozofa żyjącego na przełomie XIII i XIV wieku⁴⁴. Zwrócił on uwagę, że przyjęcie czasowego modelu przyjemności (pragnienie x — przyjemność pragnienia x — uzyskanie x — miłość i rozkoszowanie się x) ma jedynie sens w wyjaśnieniu przyjemności *in via*. Uważał, że model ten nie znajduje zastosowania *in patria*, ponieważ w swej istocie jest modelem temporalnym. Można jednak argumentować, że o ile koncepcja Bonawentury zakłada, iż przyjemność jest nie tylko elementem dynamicznej struktury i musi być poprzedzona innymi stanami, ponieważ powstaje na skutek zaspokojenia pragnienia, ale jest również statyczna, bo polega na rozkoszowaniu się uzyskanym przedmiotem-dobrem, o tyle koncepcja ta może oddalić zarzut Chattona. Wydaje się, że jej mocną stroną jest to, że dla powstania przyjemności nie wymaga pożądania, ponieważ opisuje przyjemność jako aczasowy i nieprocesualny stan delektowania się dobrem. Kwestią sporną pozostaje odpowiedź na pytanie o relację między przyjemnością jako elementem procesu a przyjemnością jako stanem, na gruncie pism Bonawentury nie sposób bowiem rozstrzygnąć, czy postrzegał je jako odrębne akty, czy też raczej ujmował je jako *continuum*.

⁴¹ *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, III, d. 26, a. 2, q. 4.

⁴² Richard Sorabji sugeruje, że koncepcja motywacyjno-afektywnej funkcji sumienia obecna była już u Piotra Lombarda, który najprawdopodobniej bezpośrednio wpłynął na Bonawenturę — zob. R. SORABJI, *Moral Conscience Throughout the Ages: Fifth Century BCE to the Present*, Chicago: University of Chicago Press, s. 36.

⁴³ *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, I, d. 1, a. 2, q. 1.

⁴⁴ *Lectura 1*, dist. 1, q. 2, a. 2 (WALTER CHATTON, *Lectura super Sententias: Liber I, distinctiones 1–2*, ed. J.C. WEY, G.J. ETZKORN, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2007).

Na koniec rozważań wokół *fruitio* jako aktu woli warto zasygnalizować jeszcze jeden argument. Zdaniem Bonawentury, kognitywna koncepcja *fruitio*, w której *visio beatifica* polega przede wszystkim na czynnościach poznawczych (intelektualnych), jest za wąska, ponieważ pełne poznanie dobra nie jest wystarczającym warunkiem, bo się nim rozkoszować i czerpać z niego przyjemność. Bonawentura podkreślał rolę miłości, uważał, że nikt nie rozkoszuje się i nie czerpie z przyjemności z *x*, o ile nie kocha *x*⁴⁵. Dlatego poznawaniu dobra musi towarzyszyć miłość do dobra. Wydaje się więc, że sedno Bonawenturiańskiej woluntarystycznej psychologii wyraża się w stwierdzeniu, że akt miłości (akt woli) stanowi płaszczyznę zjednoczenia z Bogiem⁴⁶, a przyjemność wynika wprost ze spełnionej miłości.

3. O PRZYJEMNOŚCI JAKO SKUTKU CAŁKOWICIE SPEŁNIONEJ MIŁOŚCI

Najogólniej, miłość jest najważniejszym afektem, pełnię osiąga w zjednoczeniu władzy afektywnej ze swoim przedmiotem⁴⁷. Miłość — afekt woli za bezpośrednim działaniem pożądania *concupiscibile* — usytuowana jest w racjonalnej duszy⁴⁸, jest celem dla dobrej woli.

Pisząc o miłości Bonawentura, wskazuje na szereg jej rodzajów⁴⁹, ale nie różnicuje odmian miłości na podstawie ich zróżnicowanych przedmiotów czy motywów. W ujęciu Bonawentury miłość powstaje wtedy, gdy podmiot reaguje pewnego rodzaju odpowiedzią ze strony swoich władz afektywnych na przedmiot, niezależnie od tego, czym ten przedmiot jest⁵⁰.

Bonawentura wpisuje się w tradycję mającą swoje korzenie w myśli św. Augustyna, zgodnie z którą przyjemność jest zaspokojeniem pragnień⁵¹ i powtarza ogólny schemat o *delectatio* jako skutku *fruitio* (zaspokojenia pragnienia). Przywołuje również argument, że dla zaspokojenia pragnienia woli naturalne dobra nie są wystarczające, gdyż wola zyskuje pełne *fruitio*, dopiero jednocząc

⁴⁵ S.V. KITANOV, *Beatific Enjoyment*, s. 47.

⁴⁶ Zupełnie odmienny niż woluntaryzm np. Jana Dunsza Szkota czy Williama Ockhama. Bonawenturiański woluntaryzm nie polega na wolności wyboru, bo moralnie słuszne działanie jest podporządkowane prawu wiecznemu. Raczej, woluntaryzm pojawia się wtedy, gdy wola (miłość) staje się płaszczyzną unii z Bogiem.

⁴⁷ R.B. PRENTICE, *Psychology of love*, s. 57.

⁴⁸ Tamże, s. 47.

⁴⁹ „In St. Bonaventure one finds expression in which *amor* is limited by the addition of such terms as *naturalis*, *socialis*, *libidinosus*, *concupiscentiae*, *amicitiae*, *complacentiae*, *beneficentiae*, *fruitionis*, *usus* — to quote only some of them. Such expressions represent his more or less distinct forms of love” — R.B. PRENTICE, *Psychology of love*, s. 87.

⁵⁰ Tamże, s. 66.

⁵¹ Zob. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, IV, 7.

się z nieskończonym dobrem (Bogiem). Choć ogólny schemat argumentu był znany i szeroko rozpowszechniany na łamach komentarzy do *Sentencji* w XIII wieku⁵², Bonawenturiańskie *novum* wyraża się w samym uzasadnieniu, szczególnie drugiej przesłanki argumentu⁵³. Przyjrzyjmy się zatem bardziej szczegółowo analizom Bonawentury.

Jeżeli dusza człowieka z natury pożąda każdego dobra, to żadne dobro nie będzie wystarczające prócz najwyższego dobra, ponieważ tylko nieskończone i absolutne dobro jest w stanie zaspokoić ludzkie pragnienia — powtarza Bonawentura. Można zadać jednak pytanie: Dlaczego naturalne dobra nie są w stanie zaspokoić pragnień woli? Dlaczego akt pragnienia jest aktem skierowanym w nieskończoność? Bonawentura zwraca uwagę, że o ile ludzki intelekt jest w stanie poznawać nieskończenie wiele obiektów, o tyle wola pragnie i pożąda wszystkiego, co intelekt rozpozna jako dobro. W efekcie, dobro ziemskie x może przynieść częściowe zaspokojenie, ponieważ nieskończony intelekt zawsze może poznać dobro y większe niż dobro x ⁵⁴. Innymi słowy, pragnienie nieskończonego przedmiotu miłości jest skutkiem charakteru samego nieskończonego poznania. Bonawentura pisze tu o „oszacowaniu” (*estimatio*), tj. należy oszacować dobro x albo jako najwyższe dobro, albo jako dobro partykularne, ponieważ człowiek nie będzie szczęśliwy, o ile nie będzie wiedział, że jest szczęśliwy. Zilustrujmy to przykładem: dopóki intelekt nie nabierze pewności, że x jest najwyższym dobrem, i będzie domniemywać, że istnieje jakieś y nierozpoznane jeszcze przez intelekt, a będące najwyższym dobrem, to akt woli — z powodu niepewności intelektu i nieprecyzyjnego oszacowania — nie będzie w pełni zaspokojony. Bonawentura zdaje się sugerować, że warunkiem szczęścia jest wiedza (rozpoznanie przez intelekt), że przedmiot miłości jest faktycznie najwyższym dobrem i jako taki jest w możności zaspokoić pragnienie woli. Oszacowanie dóbr wychodzi poza to, co skończone, ponieważ człowiek może pomyśleć coś większego niż dowolną rzecz skończoną. Skoro zakres woli rozszerza się na zakres takiego oszacowania, wola z konieczności wychodzi poza skończoność. A zatem — Bonawentura dowodzi — tylko to, co nieskończone w swojej dobroci, jest wystarczającym celem dla duszy⁵⁵.

Na gruncie Bonawenturiańskich rozważań przedstawionych powyżej można wskazać dwa modele związku miłości i przyjemności. Pierwszy model opisuje

⁵² Zob. S.V. KITANOV, *Beatific Enjoyment*; tenże, *Displeasure in heaven, pleasure in hell*.

⁵³ Zwróćmy uwagę, że Bonawentura dokonuje swobodnej parafrazy argumentu Anzelmiańskiego: ten sam schemat argumentacyjny, który Anzelm wykorzystywał na rzecz dowodzenia istnienia Boga, Bonawentura stosuje w dowodzeniu nieskończonego przedmiotu miłości.

⁵⁴ S.V. KITANOV, *Beatific Enjoyment*, s. 34; *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, I, d. 1, a. 3, q. 21 — zob. J.F. QUINN, *The Moral Philosophy of Bonaventure*, „The Southwestern Journal of Philosophy”, Vol. 5, No. 2 (1974), s. 43.

⁵⁵ Tamże.

miłość i wynikającą z niej przyjemność jako zaspokojenie pragnienia woli przez dobro. Jest to ogólny schemat, w którym przyjemność jest bezpośrednim skutkiem zaspokojenia pragnienia: wola pragnie i darzy miłością x , po uzyskaniu x odczuwa przyjemność. Drugi model opisuje przyjemność, która wynika ze zjednoczenia z przedmiotem miłości, przyjemność nie powstaje tu jako jednorazowy afekt następujący po zaspokojeniu pragnienia, lecz raczej jako bardziej całościowy stan afektywny spowodowany trwaniem w miłości. Opisy struktury pragnienia i *fruitio* z komentarza do *Sentencji* można uzupełnić uwagami Bonawentury na temat radości aniołów zawartymi w *Collationes in Hexaëmeron*: pierwszy rodzaj przyjemności Bonawentura nazwał przyjemnością akcydentalną, z kolei radość wynikającą z miłości — bardziej charakterystyczną dla aniołów — nazwał istotową *gaudium*⁵⁶ radością istotową wypływającą z wiecznego trwania w miłości w zjednoczeniu z Dobrem. Zwróćmy uwagę, że Bonawentura adaptuje tu dionizyjską drogę do mistycznego zjednoczenia z Bogiem jako realizację przede wszystkim zjednoczenia afektywnego i jednocześnie takiego, które — jak zauważa Robert G. Davis — częściowo wyklucza czynności intelektualne⁵⁷.

Bonawentura konsekwentnie twierdził, że o ile *fruitio* jest pełnym zaspokojeniem pragnień woli na drodze zjednoczenia z Dobrem, o tyle przyjemność wypływająca z *fruitio* ma swoje źródło w miłości. Uważał, że posiadanie przedmiotu oraz wiedza o nim nie wystarczą, nie przyniosą pełnej satysfakcji dla pragnienia x , dlatego muszą być uzupełnione o miłość. Wyjaśniał, że im większa jest miłość i im głębsze zjednoczenie, tym większa przyjemność⁵⁸. Nie istnieje przyjemność bez miłości (*nunquam delectatur nisi amet*), ponieważ jedynie miłość jest w stanie przeniknąć swój przedmiot tak, aby zagwarantować pełne z nim zjednoczenie⁵⁹.

⁵⁶ D. KECK, *Bonaventure's Angelology*, w: *A Companion to Bonaventure*, ed. J. HAMMOND, W. HELLMANN, J. GOFF, Brill 2013; BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes ecclesiae*, 4.12, w: *S. Bonaventurae Opera omnia*, vol. V, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1891.

⁵⁷ Nacisk, jaki Davis kładzie na wykluczenie roli intelektu w mistycznej unii z Bogiem jest kluczowym momentem jego interpretacji Bonawenturiańskiej psychologii. Na przykład, Davis jest krytyczny wobec tezy, że wola i intelekt współpracują ze sobą w ramach jednego aktu, np. aktu pragnienia, aktu miłości. Stoi on na stanowisku, że na gruncie psychologii Bonawentury sfera afektywna i sfera intelektualna różnią się znacząco. Zob. R.G. DAVIS, *The Weight of Love*, s. 4, 15.

⁵⁸ „Quanto maior est dilectio et unio, tanto maior est delectatio”. *Sermo de Fer. Quinta in Coen. Dom.*, 5; IX, 258 a, cyt. za: R.P. PRENTICE, *Psychology of love*, s. 70, 147.

⁵⁹ *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, I, d. 1, a. 2, q. 1; I, 37a–b: „Ad illud quod obiicitur, quod amans non fruitur, nisi videat vel habeat; dicendum, quod *videre et habere* requiruntur ad *frui*, similiter et *amare*. Nam si quis videt aliquid et habet, nunquam delectatur, nisi amet; aliter tamen requiritur visio quam amor. Nam visio disponit, similiter et tentio, sed amor delicias

ZAKOŃCZENIE

Pragnienie rozkoszy i przyjemności w Bonawenturiańskiej psychologii filozoficznej jest jednym — obok pragnienia prawdy i dobra — z podstawowych pragnień. Jest wrodzone i naturalne. W ogólnym zarysie Bonawentura opiera się na modelu pożądania-miłości-przyjemności pochodzącym od św. Augustyna⁶⁰. Model ten zakłada, że pożądanie ma swoje źródło w miłości, jest ukierunkowane na przedmiot miłości. Przyjemność pojawia się wraz z uzyskaniem przedmiotu obdarowanego miłością, ponieważ — zasadniczo — przyjemność jest zadowoleniem czerpanym z posiadanego dobra⁶¹.

Bonawentura był jednym z pierwszych teologów, który zapoczątkował w drugiej połowie XIII wieku dyskusję na temat roli, jaką przyjemność odgrywa w *visio beatifica*. Wyściowym pytaniem niniejszego artykułu było pytanie o związki między przyjemnością (*delectatio*) a zaspokojeniem pragnień (*fruitio*). Jan Duns Szkot zwrócił uwagę, że *fruitio* może mieć trojaki znaczenie: po pierwsze, *frui* może oznaczać doskonały akt poszukiwania przedmiotu ze względu na niego samego, po drugie, *frui* może oznaczać doświadczanie przyjemności z powodu przedmiotu, ale też — po trzecie — może oznaczać ich syntezę, mianowicie akt poszukiwania przedmiotu oraz przyjemność. Rozróżnienia, jakie czyni Szkot, można częściowo odnaleźć także u Bonawentury. Podobnie jak Szkot⁶², Bonawentura dostrzegł różnicę między *fruitio* z jednej strony jako zaspokojeniem pragnienia poprzez zjednoczenie z Bogiem *propter se*, a z drugiej strony — jako przyjemności wypływającej (*subsequent*) z *fruitio*⁶³.

Na gruncie Bonawenturiańskiej myśli można zatem wskazać trzy rodzaje przyjemności: 1) przyjemność, która tkwi w strukturze pragnienia (opisywana w kontekście *fruitio communiter*); 2) przyjemność, która pojawia się na skutek zaspokojenia pragnienia (opisywana w kontekście *fruitio proprie*); oraz 3) przyjemność, która jest rozkoszowaniem się kochanego przedmiotu, przyjemność wypływająca wprost z trwania w miłości i zjednoczeniu z kochanym przedmiotem. Bonawenturiańska teologia wskazuje zatem, że przyjemność jest obecna w pragnieniu Boga i dążeniu do Niego, w zaspokojeniu pragnienia Boga oraz w trwaniu z Bogiem. Pierwszy rodzaj przyjemności ma charakter temporalny i charakterystyczny jest dla życia doczesnego, dwa pozostałe charakteryzują *visio beatifica*.

suggerit. Unde est quasi acumen penetrans, et ideo ei maxime convenit unire et per consequens delectare et quietare”.

⁶⁰ Zob. AUGUSTYN, *O Trójcy świętej*, IV, 7.

⁶¹ R.P. PRENTICE, *Psychology of love*, s. 81.

⁶² JAN DUNS SZKOT, *Ordinatio*, lib. 1, d. 1, p. 2, q. 1, n. 73, dz. cyt., p. 55; S.V. KITANOV, *Beatific Enjoyment*, s. 107–108.

⁶³ *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, III, d. 26, a. 2, q. 4.

Choć rozważania Bonawentury usytuowane są wyraźnie w kontekście teologicznym, a opisy pragnienia i przyjemności dotyczą dobra najwyższego, tezy te są na tyle ogólne, że można je z powodzeniem zastosować do opisu uniwersalnych mechanizmów psychologicznych człowieka⁶⁴ (w oderwaniu od ich kontekstu teologicznego). Okazuje się zatem, że rozważania Bonawentury na temat związku przyjemności i pragnienia stanowią nie tylko ważny głos w teologicznej debacie franciszkańskich scholastyków na przełomie XIII i XIV wieku, ale zawierają istotny ciężar filozoficzny i są znaczącym wkładem rozwój średnio-wiecznej psychologii filozoficznej.

BIBLIOGRAFIA

- ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. W. Olszewski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1962.
- AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996.
- BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes ecclesiae*, w: *S. Bonaventurae Opera omnia*, vol. V, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1891.
- BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, t. 1, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, vol. I, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1882.
- BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, t. 2, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, vol. II, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1885.
- BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, vol. V, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1891.
- BONAVENTURA, *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, vol. VII, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1888.
- BONAVENTURA, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, tłum. C. Niezgodna OFMConv., Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1984.
- BOQUET D., *L'ordre de l'affect au Moyen Age: Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Louvain: Brepols, 2005.
- DAVIS R.G., *The Weight of Love. Affect, Ecstasy, and Union in the Theology of Bonaventure*, New York: Fordham University Press, 2017.

⁶⁴ W tym kontekście warto też wspomnieć o Bonawenturiańskiej metodologii rozważań, której cechy wyraźne są zwłaszcza w zestawieniu z metodologią tomistyczną. Bonawentura odszedł od analizy aktów w zależności od ich przedmiotów, koncentruje się raczej na analizie samych aktów. Różnicę między podejściem Akwinaty i Bonawentury widać w kontekście ich argumentacji na rzecz kryteriów racjonalności aktów woli. Tomasz zdecydowanie obiera perspektywę przedmiotową (tj. intelligibilny przedmiot jest warunkiem racjonalności aktu woli), Bonawentura twierdzi z kolei, że tym, co decyduje o racjonalności aktu woli, jest refleksyjne zwrócenie się intelektu ku nim.

- DILLIARD P., *Burning Love: St Bonaventure and the Problem of Christ's Earthly Beatitude*, „Irish Theological Quarterly”, 77(4) 2012.
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, w: *Opera omnia*, vol. 2, wyd. C. Balić i in., Vatican City: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.
- JUNG J., *William Ockham on free will in God and in man*, w: *If God exists... Human freedom and theistic hypothesis. Studies and essays*, red. A.P. STEFAŃCZYK, R. MAJERAN, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2019, s. 221–242.
- KECK D., *Bonaventure's Angelology*, w: *A Companion to Bonaventure*, red. J. Hammond, W. Hellmann, J. Goff, Brill 2013.
- KITANOV S.V., *Beatific Enjoyment in Medieval Scholastic Debates. The Complex Legacy of Saint Augustine and Peter Lombard*, Lexington Books, 2018.
- KITANOV S.V., *Displeasure in heaven, pleasure in hell: four franciscan masters on the relationship between love and pleasure, and hatred and displeasure*, „Traditio”, 58 (2003).
- KITANOV, S. *Bonaventure's Understanding of Fruitio*, „Picenum Seraphicum”, 20 (2001), s. 137–81.
- PASNAU R., *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae Ia 75–89*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- PIOTR LOMBARD, *Cztery księgi sentencji*, t. 1: *Wstęp. Księga I–II*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013.
- PŁOTKA M., *Bonaventura o radości*, „Przegląd Tomistyczny”, t. XXV (2019), s. 407–426.
- PRENTICE R.P., *Psychology of love according to St. Bonaventure*, New York: The Franciscan Institute of St. Bonaventure, 1957.
- QUINN J.F., *The Moral Philosophy of Bonaventure*, „The Southwestern Journal of Philosophy”, Vol. 5, No. 2 (1974).
- SORABJI R., *Moral Conscience Throughout the Ages: Fifth Century BCE to the Present*, Chicago: University of Chicago Press, 2014.
- STĘPIEŃ K., „Synderesis and the Natural law”, *Studia Gilsoniana*, 3(2014), s. 377–398.
- Tria opuscula Seraphici Doctoris S. Bonaventurae. Breuiloquium, Itinerarium mentis in Deum, et De reductione artium ad theologiam*, red. The Fathers of the Collegii S. Bonaventura, Florence: Quaracchi, 1938.
- WALTER CHATTON, *Lectura super Sententias: Liber I, distinctiones 1–2*, ed. J.C. Wey, G.J. Etzkorn, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2007.

DILECTO, FRUITIO, DELECTATIO.
BONAVENTURE ON LOVE AND PLEASURE

SUMMARY

The article concerns the concept of the relationship between pleasure and love according to St. Bonaventure. His concept of *fruitio*, as presented in the commentary on Peter Lombard's *Sentences*, can be considered one of the most influential elements that stimulated the Franciscan debate in 14th century. The article aims to show the genesis of pleasure, its types and it is going to describe the relationship between pleasure and volition (desire).

The article consists of three parts. In the first one, the two meanings of *fruitio* will be presented and the difference between quenching thirst and pleasure will be explained. It will also be shown that Bonaventure sees pleasure not only in the act of satisfying desire (*fruitio*), but in the very immanent structure of desire. The second part of the article is devoted to the concept of will and desire, which for Bonaventure was the starting point for rejecting the cognitive concept of fruition and accepting *that* fruition is an act of will. The volitional concept of fruition, as it is going to be argued, will allow Bonaventure to develop a third model of pleasure, which is to enjoy the object of desire. The third part is about love. I will show that love — defined by Bonaventure as an affective act of full union with the object of desire — is a condition of pleasure. Finally, I will quote Bonaventure's argument that love can guarantee union with the object more fully than intellectual cognition.

KEYWORDS: love, fruitio, enjoyment, pleasure, Bonaventure, theological anthropology

SŁOWA KLUCZE: miłość, *fruitio*, rozkosz, przyjemność, św. Bonawentura, antropologia teologiczna

Marek Gensler

University of Łódź, Poland

DOCTOR PERSPICUUS NON TANTUM?
WALTER BURLEY ON HUMAN WILL
IN HIS COMMENTARY ON
NICOMACHEAN ETHICS,
BOOK III, CHAPTER 1

Walter Burley, an English philosopher active in England and France in the first half of the fourteenth century, quickly achieved a reputation as an important thinker, one reflected in the nickname accorded to him: *doctor planus et perspicuus*. His importance, however, did not flow from the independence of his thought. On the contrary, it seems to have been built on his uncanny ability to choose trustworthy guides for his own encounters with Aristotle's intellectual legacy, something which remained unchanged throughout his long career. In this respect, his late commentary on *Nicomachean Ethics* is no different from many of the early ones composed during his regency at the Faculty of Arts in Oxford. Burley's favourite technique seems to have been choosing one authority as the main point of reference throughout his commentary, even though he referred to other authors as well (often in questions or *dubia* that accompanied the commentary *ad litteram*). For the *Ethics* commentary, he chose Thomas Aquinas.¹ To a modern scholar, a slavish dependence on another author is not an attractive trait of a philosopher. It should be remembered, however, that Burley's rationale was different from that of a modern scholar. In his works, Burley tries to present a balanced view close to the *communis opinio doctorum*. His perspicuity can be seen in the way in which he chooses and blends various traits taken from his colleagues in such a way that his intellectual constructions have a semblance of unity.

This unity was of special importance for the scholastics who faced the task of harmonizing the Aristotelian teaching with the Christian doctrinal tradition.

¹ See I. COSTA, "The Ethics of Walter Burley", *A Companion to Walter Burley*, ed. A.D. Conti, Leiden – Boston: Brill, 2013, p. 321–322 and 344–345.

In no other discipline was it as important as in the study of the human being. Here, the established Platonic-Augustinian vision focused on the soul seemed to clash the strongest with the naturalist approach of Aristotle. Accordingly, threads had to be intertwined meticulously so that the whole fabric did not look too much like a patchwork. With his fondness for a patchwork approach, Burley is perhaps not the paragon of doctrinal unity; for a historian of philosophy, however, he is a good specimen for analysis, because those different inspirations show very well at the seams. For this reason, I am interested in him here not so much as a *Doctor Perspicuus* but rather as a *Doctor Planus*. The most visible seams in the construction of human nature are the one between the body and the soul and that between the rational and the irrational parts of it. Burley addressed them long before he set his pen to the commentary on the *Nicomachean Ethics*. He did it in the times of his regency at the Arts Faculty at Oxford University (1301–1307),² when he commented on *De motu animalium*, where he tried to figure out how the practical intellect, the home of the will, interacts with the sensual part of a human being and, through the latter, with the body.

Analysing human voluntary action from the perspective of physiology in Burley was the subject of an earlier paper of mine.³ Looking at the will and its acts from the perspective of the rational soul is also worthwhile. In the commentary on *De motu animalium*, Burley treated the will as a black box. It was certain for him that it existed and acted, but apparently it was not the proper place for him to discuss it there. With the commentary on *Nicomachean Ethics*, composed late in his career (ca. 1333–1341),⁴ it is another story: here the question of will is analysed at length in the psychological context. The issue is discussed especially in the literal commentary on the first chapter of the third book (and the *dubia* devoted to the issues found in it), where Aristotle speaks of the distinction between voluntary and involuntary actions, decision making, and the ultimate character of human actions.⁵

The question concerning the possibility of an act of the will to be involuntary is addressed by Burley in a *dubium* devoted to that very issue: *Utrum actus voluntatis possit esse involuntarius*. He notes there that what is voluntary is contrary to what is involuntary and for this reason they must originate with respect to the same thing. Now, since it is accepted that some acts of the will are voluntary, it is possible that some other acts of the will are involuntary. This makes him

² See M. VITTORINI, “Life and Works”, *A Companion to Walter Burley*, ed. A.D. Conti, Leiden – Boston: Brill, 2013, p. 44–45.

³ For a detailed analysis of Burley’s physiological approach to voluntary action, see: M. GENSLER, “Walter Burley on Voluntary and Involuntary Motion in Man”, *Przegląd Tomistyczny*, vol. 28 (2022), p. 193–207.

⁴ See I. COSTA, *The Ethics of Walter Burley*, p. 322.

⁵ Cf. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1110a–1115a.

propose that acts of the will be twofold, namely elicited and compelled.⁶ Burley does not define them but tries to characterize them to show their distinctive features. An elicited act of the will is, for him, one which subjectively exists in the will, like willing to consider something with respect to the will. By contrast, a compelled act is like seeing (presumably something scary or attractive) and running and all other acts that are imposed by the will but do not exist in it.⁷ After such introduction, Burley can resolve the doubt: he states that no elicited act of the will is involuntary. He argues for his solution as follows. The will has a natural inclination to willing anything, just like the prime matter has a natural inclination for any sensible form. But the object of an intrinsic natural inclination cannot act through compulsion or in an involuntary way. Now if an act of the will were to be involuntary, it would have to be such either due to compulsion or ignorance. However, it could not result from ignorance, because an elicited act of the will presupposes knowledge of the object. Nor could it result from compulsion, because the will cannot be made or compelled to do something, since it is free in the highest degree and especially with respect to its own acts of choice.⁸ Burley notes, however, that a compelled act of the will can be involuntary. For it is possible that an act that can originate in the will and be imposed by it happens to be contrary to the will. The statement is somewhat obscure, so he illustrates it with the following example: it is possible that someone is pushed against his will to a place that he did not want to move. His motion is involuntary then, even though the will is able to move him to every place, including the one he was pushed to.⁹

⁶ GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, *Utrum actus voluntatis possit esse involuntarius*, ad oppositum (ed. Venetiis, f. 55va): “Voluntarium et involuntarium sunt contraria et per consequens habent fieri circa idem. Sed aliquis actus voluntatis est voluntarius, ergo possibile est quod aliquis actus voluntatis sit involuntarius. Dicendum quod actus voluntatis quantum spectat ad praesens est duplex, scilicet elicitus et imperatus.”

⁷ GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, *Utrum actus voluntatis possit esse involuntarius*, ad oppositum (ed. Venetiis, f. 55va): “Actus elicitus est actus subjective existens in voluntate, ut velle considerare secundum voluntatem. Actus imperatus est ut currere, videre, et sic de aliis quae imperantur a voluntate et non existunt in voluntate.”

⁸ GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, *Utrum actus voluntatis possit esse involuntarius*, ad oppositum & responsio (ed. Venetiis, f. 55va): “Dico ergo quod nullus actus voluntatis elicitus est involuntarius. Cuius ratio est quoniam voluntas habet naturalem inclinationem ad quodcumque velle, sicut materia prima ad quamcumque formam sensibilem. Sed illud ad quod est naturalis inclinatio intrinseca non potest esse involuntarium nec violentum. [...] Si actus voluntatis esset involuntarius, aut ergo per violentiam, aut per ignorantiam. Non per ignorantiam, quia actus elicitus voluntatis praesupponit cognitionem; nec per violentiam, quia voluntas non potest cogi nec violentari, cum sit summe libera et maxime respectu sui proprii actus eliciti.”

⁹ GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, *Utrum actus voluntatis possit esse involuntarius*, responsio (ed. Venetiis, f. 55va): “Secundo dico quod actus im-

The discussion concerning the nature of involuntary actions of the will shows a convenient link between the material from *De motu animalium* and *Ethica Nicomachaea* in the form of the distinction concerning human actions that is discussed in both texts. In *De motu animalium*, we can discern the division of actions into non-voluntary, involuntary, and voluntary; in the *Ethics* commentary, the division is, as we have seen, somewhat different: the non-voluntary actions, as pertaining to the body, are largely disregarded and Burley concentrates on the voluntary and involuntary ones.¹⁰ What is interesting, even though somewhat expected, he discusses them at greater length there, not only analysing them in separation, as he did in *De motu animalium*, but also in situations, in which a clear cut distinction is impossible. Following Aristotle, he calls such acts “mixed ones”, because they are partly voluntary and partly involuntary. The example he invokes rings a familiar tone, because already in the commentary on *De motu animalium* he spoke about actions resulting from fear as involuntary ones.¹¹ In the *Ethics* commentary, Burley presents the case more precisely:

Actions which are performed out of fear of a greater evil are partly voluntary and partly involuntary, as they are mixed from what is voluntary and involuntary, [...] but they are more similar to voluntary actions than to the involuntary ones.¹²

He then goes on to explain why such actions can be said to have a voluntary component. According to him, actions which are performed by a willing agent are voluntary. This sounds a bit like a tautology even for him, so he goes on to explain that voluntary actions are the ones that are in the power of the agent and that occur, when beginning them is in the power of the agent.¹³ But why can we say that for actions performed out of fear their beginning is in the power of the agent? Burley explains that:

peratus voluntatis potest esse involuntarius. Possibile enim est quod actus qui est natus fieri et imperari a voluntate fiat contra voluntatem. Possibile enim est quod aliquis contra voluntatem suam pellatur ad aliquam differentiam positionis ad quam nollet moveri. Et sic ille motus est involuntarius, cum tamen voluntas sit nata moveri ad omnem differentiam positionis.”

¹⁰ GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, expositio textus (ed. Venetiis, f. 57ra): “Involuntarium communiter dictum est idem quod non voluntarium.”

¹¹ See M. GENSLER, “Walter Burley on Voluntary and Involuntary Motion in Man”, p. 202–203.

¹² GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, expositio textus (ed. Venetiis, f. 54ra): “(O)perationes factae propter timorem maiorum malorum sunt partim voluntariae et partim involuntariae, ita quod sunt mixtae ex voluntario et involuntario, [...] magis tamen assimilantur operationibus voluntariis quam involuntariis.”

¹³ GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, expositio textus (ed. Venetiis, f. 54ra): “Illae operationes sunt voluntariae, quas volens operans operatur. [...] Illae operationes sunt in potestate operantis, quarum principium est in potestate operantis.”

These actions are voluntary for which the agent is praised or reprehended, honoured or punished; that is clear as such. But for actions performed out of fear someone should receive praise or rebuke, honour or punishment. Therefore, these actions are voluntary.¹⁴

Naturally, he is aware that not all actions performed out of fear can be treated in the same way. That is why he divides them into three types depending on the degree of resistance given to the fear. The first one is when someone is praised because they have endured something shameful or sad for the sake of some great good, like when someone is ready to suffer incarceration or another similar evil for the benefit of their country. Here, he quotes the explanation of Robert Grosseteste that by “enduring something shameful” one should not understand sin, because it is committed rather than suffered, but receiving a punishment that is shameful for prudent people.¹⁵ In this type of action, someone may sometimes be praised and at some other times, reprehended, depending on the good for which one is ready to suffer evil: if one decides to go to prison for the sake of a great good, one is to be praised; if for the sake of a small good, one should be reprehended.¹⁶ The second type of action occurs when someone acting out of fear does not merit praise but is merely forgiven something that was not very reprehensible. The example Burley gives here is of someone who acts in a manner which does not befit their status out of fear of some evil that they could not endure and lest their nature be destroyed.¹⁷ Finally, the third type of the action resulting out of fear is the one which occurs when actions are so

¹⁴ GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, expositio textus (ed. Venetiis, f. 54rb): “Illae operationes sunt voluntariae, pro quibus debetur operanti laus vel vituperium, honor vel poena, ut de se patet. Sed pro talibus operationibus propter timorem factis debetur operanti laus vel vituperium, honor vel poena; ergo huiusmodi operationes sunt voluntariae.”

¹⁵ GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, expositio textus (ed. Venetiis, f. 54rb): “[...] Ponit tres gradus talium operationum quae fiunt propter timorem. Nam pro talibus operationibus aliqui aliquando laudantur, eo quod sustinent aliquid turpe vel triste propter aliqua magna bona, ut quando aliquis pro magnis malis vitandis seu magnis bonis adipiscendis sibi ipsi vel reipublicae sustinet aliquid turpe vel triste, ut incarcerationem vel aliquid huiusmodi. Et dicit Lincolnsensis: non dico turpe quod est peccatum, hoc enim non sustinet quis sed facit, sed intelligo per turpe poenam confusibilem prudentis.” It is worth noting that according to Costa 20 out of 77 quotations from Grosseteste refer to book III. Cf. I. COSTA, *The Ethics of Walter Burley*, p. 325.

¹⁶ GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, expositio textus (ed. Venetiis, f. 54rb): “Iste ergo est primus gradus talium operationum quod quaedam sunt operationes pro quibus homo aliquando laudatur et aliquando vituperatur, ut propter hoc quod aliquis sustinet incarcerationem pro magno bono laudatur, si autem pro parvo bono, vituperatur.”

¹⁷ GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, expositio textus (ed. Venetiis, f. 54rb): “Secundus gradus talium operationum est quando pro operationibus factis propter timorem aliquis non meretur laudem sed solum sibi conceditur venia, ut non multum

evil that one should not perform them regardless any form of duress but should rather suffer even the cruellest death.¹⁸ He makes an interesting concluding remark here, saying that:

The Christian religion allows an action and does not hold it a sin if it is performed for the sake of utility that is to follow from it, or for the sake of avoiding some inconvenience. [...] Sometimes it is difficult to assess what is to be chosen for the sake of what and what is to be endured for the sake of what. And it is even more difficult to endure the things that one already knows, since there are many things in which one can expect something sad that makes one act shamefully. Hence, praise and rebuke pertain to actions that we are forced to do or not.¹⁹

It is worth mentioning that Burley's distinction, built on Aristotle's observation that in the case "mixed" actions one has to look into individual cases, goes beyond simple enumeration and he tries to build a scale of situations, in which we can speak of various degrees of voluntary component and, consequently, of human responsibility for action.

Burley's analyses concerning the role of fear in influencing the actions of the will are concluded in the dubium entitled: Whether actions performed out of fright or fear are voluntary or involuntary (*Utrum operationes factae propter metum sive timorem sunt voluntariae vel involuntariae*). He notes there that Aristotle's comments on the influence of fear merely enumerate instances of acting out of fear and seem inconclusive in this respect²⁰ and states that if someone wanted to explain such actions, one should say that they are voluntary in the absolute sense (*simpliciter*) and involuntary with respect to something (*secundum quid*). The distinction points to the fact that in absolute sense, we speak of

vituperetur, ut si aliquis operetur quae non oportet, puta aliqua non decentia ad statum suum propter timorem aliquorum malorum quae nullus posset sustinere sine destructione naturae suae."

¹⁸ GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, expositio textus (ed. Venetiis, f. 54va): "Tertius gradus talium operationum factarum propter timorem, est quando operationes sunt ita malae quod propter nullam coactionem debet homo tales operationes facere, sed debet homo magis sustinere mortem durissimam patendo quam talia operari."

¹⁹ GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, expositio textus (ed. Venetiis, f. 54va): "Christiana autem religio fatetur et tenet non esse peccandum alicuius utilitatis consequendae vel alicuius incommodi vitandi gratia. [...] Est autem difficile quandoque iudicare quale pro quali eligendum et quid pro quo sustinendum. Adhuc autem difficilium immorari cognitis, ut enim in multum est quidem expectantur tristitia, quae autem coguntur turpia. Unde laudes et vituperia fiunt circa coactos vel non."

²⁰ GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, *Utrum operationes factae propter metum sive timorem sunt voluntariae vel involuntariae, in oppositum*, ad oppositum (ed. Venetiis, f. 56ra): "Dicendum quod determinatio Philosophi de his quae metu fiunt consistit in tribus. Primo, quod illa quae metu fiunt secundum se et absolute considerata sunt involuntaria. Secundum, quod pro turpe in quo fiunt sunt voluntaria. Tertium est quod magis debent dici quod sunt voluntaria quam involuntaria."

things that actually exist, while in respect to something, we only consider them in our intellects. In the absolute sense, human actions are voluntary but they only appear to be involuntary when we consider them with respect to something. Consequently, when Aristotle says that such actions (out of fear) are not voluntary in themselves and in the absolute sense, and such determinations of them determine neither the subject nor the whole composition but determine the considered action of the intellect, it should be understood that such actions in themselves and absolutely considered by the intellect are involuntary, yet no one considering such actions in themselves is forced to perform them. Such actions, therefore, when considered with respect to particular circumstances, are voluntary, for anyone who considers that he can, for instance, save himself and others by throwing his goods into the sea, would not choose to throw his goods into the sea for any other reason.²¹

According to Aristotle, another factor which affects voluntary actions is compulsion. Here Burley does not see much that would require a detailed commentary, let alone explanation, because it is impossible to see any kind of admixture of opposing elements. He states that compulsion completely hinders the action of desire (*appetitus*) and while desire is the intrinsic principle of action, compulsion is a result of an extrinsic principle. Although he concedes that desire can be triggered by an extrinsic principle, too, so not everything that has an extrinsic principle is compulsory, the definition of compulsion can be specified as only such action triggered by an extrinsic principle that is never accompanied by the interior desire.²² In a short *dubium* entitled: Whether something done by compulsion is involuntary (*Utrum aliquid factum per violentiam sit involuntarium*),

²¹ GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, *Utrum operationes factae propter metum sive timorem sunt voluntariae vel involuntariae*, responsio (ed. Venetiis, f. 56ra): “Unde si quaeratur utrum huiusmodi operationes factae propter metum sint voluntariae vel involuntariae, potius debet dici quod sunt voluntariae simpliciter et involuntariae secundum quid. Cuius ratio est, quia unumquodque dicitur simpliciter tale, secundum quod est in actu, et secundum quid tale secundum quod in sola consideratione intellectus consistit. Nunc autem huiusmodi operationes secundum quod sunt in actu et actualiter fiunt sunt voluntariae, sed sunt involuntariae secundum quod in sola apprehensione consistunt, ideo etc. [...] Cum Philosophus dicit quod huiusmodi opera non sunt simpliciter aut secundum se voluntaria, et haec determinationes secundum se et simpliciter non determinant subiectum nec compositionem, sed determinant operationem intellectus subintellectam et est intellectus quod huiusmodi operationes simpliciter et secundum se consideratae ab intellectu sunt involuntariae, nullus enim considerans huiusmodi operationes secundum se afficitur ad operandum eas. Ista tamen operationes consideratae secundum particulares circumstantias sunt voluntariae; quilibet enim considerans quod per hoc quod proicit merces in mari potest seipsum et alios salvare et nullo alio modo eligi proicere merces in mari.”

²² GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, expositio textus (ed. Venetiis, f. 53va): “[...] Violentum excludit motum appetitus, et cum appetitus sit principium intrinsecum conveniens, est quod violentum sit a principio extrinseco, sed quia appetitus potest

Burley states that what is compulsory can be distinguished as contrary to what is natural and contrary to what is voluntary. Compulsory actions contrary to what is natural can be found in both animate and inanimate things but compulsory actions contrary to what is voluntary can be found only in those which have the will. Hence, every compulsion contrary to what is voluntary is the cause of something involuntary.²³ With such a definition of a compulsory action, he can join Aristotle in ridiculing people who claim that since pleasant things act as external factors forcing to act, people can also be said to act compulsorily when stimulated by something pleasurable.²⁴

The third factor presented by Aristotle as affecting voluntary action is ignorance. This one is discussed at length by Burley. He finds it to be so important that he decides to devote several *dubia* to it. The reason why it is important is clear also in the light of what Burley writes in the commentary on *De motu animalium* that the voluntary action is dependent on judgement or inclination.²⁵ So far, we have seen impediments involving, mostly, inclination. Now it is time to focus on judgment. In the *dubium* entitled: Whether ignorance can be the cause of involuntary acts (*Utrum ignorantia sit causa involuntarii*), Burley opposes the view that it is ignorance paired with dissatisfaction and sorrow that is the cause of involuntary actions. He explains that when someone acts out of ignorance, then such action is not a source of dissatisfaction for them. When someone is given mud but think they are given silver, they are not dissatisfied in the moment of that action. Accordingly, neither dissatisfaction nor sorrow resulting from ignorance are the source of action at that time.²⁶ What is more,

moveri ab aliquo extrinseco, ideo non omne cuius est principium extrinsecum est violentum, sed solum illud quod est ita a principio extrinseco quod appetitus interior non concurrat.”

²³ GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, *Utrum aliquid factum per violentiam sit involuntarium*, ad oppositum (ed. Venetiis, f. 55vb): “Violentum distinguitur contra naturale et etiam contra voluntarium. Violentum distinctum contra naturale invenitur vel inveniri potest tam in rebus animatis quam in rebus inanimatis, sed violentum quod distinguitur contra voluntarium solum reperitur in habentibus propositum. Dico tunc quod omne violentum distinctum contra voluntarium est causa involuntarii, ita quod ponit involuntarium, quia unum contrariorum ponit privationem sui contrarii. Sed violentum hoc modo dictum est contrarium voluntario, ideo ponit privationem voluntarii, scilicet involuntarium. Unde omne violentum hoc modo dictum est involuntarium, sed violentum distinctum contra naturale non causat universaliter involuntarium. Potest enim esse violentia in rebus naturalibus, in quibus nec movens nec motum habet voluntatem.”

²⁴ GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, expositio textus (ed. Venetiis, f. 54vb): “Si quis autem delectabilia et bona dicat violenta esse, cogunt enim exterius existentia, omnia utique sic erunt violenta.” Cf. also ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1110b8–12.

²⁵ Cf. M. GENSLER, “Walter Burley on Voluntary and Involuntary Motion in Man,” p. 200.

²⁶ GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, *Utrum ignorantia sit causa involuntarii* (ed. Venetiis, f. 58rb): “Si dicatur quod ignorantia non solum est causa

he also opposes the view that ignorance alone that is the cause of involuntary actions, even though it is — as he claims — the opinion of Aristotle himself. If it were so, says Burley, we would have to accept that since every evil person is ignorant, every evil person acts in an involuntary way and so every sin is involuntary. This is false, according to him, because no person can be rebuked nor punished for involuntary actions. As a result, if sin were involuntary, no one could be rebuked because of sin. Burley leaves this conclusion without commentary, apparently treating it as evidently absurd. In the end of the discussion, he clarifies the issue of sadness and sorrow saying that even though they are not concurrent causes of involuntary actions, still they may accompany them, and that is the position of Aristotle. Nevertheless, it may happen that an act caused by ignorance is not sad, like in the situation when someone believing they were given mud receives silver, or someone believing that they killed a bird killed one's own enemy.²⁷

Because the problem of ignorance as the cause of involuntary acts was not solved satisfactorily in the first *dubium* devoted to it, Burley continues his analyses in another, much longer one, with a slightly more precise title: Whether every ignorance is the cause of what is not voluntary (*Utrum omnis ignorantia sit causa non voluntarii*). Here he introduces several sets of distinctions, which are meant to explain the complexity of the problem. The first set of distinctions involves understanding of the voluntary and also the involuntary. Burley analyses them first with respect to the application of the terms: either in the general sense (*communiter*) or in the proper sense (*proprie*). In the general sense, the voluntary is identical with what is imputed to the one who acts (*imputabile operanti*), because everything that can reasonably be ascribed to an acting person can be called voluntary. In the proper sense, however, the concept refers to that which is pleasant for the will. It can be seen, then, that the voluntary in the proper sense adds to the general sense the actual pleasure (*complacentia*) of the

involuntarii, sed ignorantia cum displicentia et poenitudine, contra. Quando operatur operas propter ignorantiam, tunc operatio non displicet operanti. Ut si quis accipiat stagnum putans se accipere argentum, tempore acceptionis non displicet accipienti, ergo in tempore acceptionis factae propter ignorantiam nec displicentia nec poenitudo est causa operationis.”

²⁷ GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, *Utrum ignorantia sit causa involuntarii*, rationes (ed. Venetiis, f. 58va): “Item, si ignorantia esset causa involuntarii, cum omnis malus sit ignorans, per Philosophum in textu, sequeretur quod omnis malus operaretur involuntarie, et ita omne peccatum esset involuntarium. Sed hoc est falsum, quia pro involuntario homo non punitur nec vituperatur. Ergo, si peccatum esset involuntarium, homo non esset vituperandus propter peccatum. Item, omne involuntarium est cum tristitia et poenitudine secundum Philosophum. Sed aliquid factum propter ignorantiam non est triste, ut si aliquis credens se recipere stagnum recipiat argentum aut si aliquis credens occidere avem occidat inimicum suum.”

will.²⁸ Burley adds that the voluntary accepted in the general sense refers to everything that flows from its principle in a spontaneous and not forced way. In the proper sense, however, something can only be called voluntary when it flows from the will. This remark is important, because it allows Burley to distinguish between the actions of animals and children, which can be called voluntary only in the general sense, and the actions of adults who can be believed to possess their wills.²⁹

The other distinction refers to the way in which an act is voluntary or involuntary. Burley distinguishes between something that is voluntary of itself, that occurs in a situation in which an act of the will directly refers to something, and something voluntary in its antecedent, when the antecedent of some action is actually willed. In a similar way, something can be involuntary either of itself or in its consequent; the latter occurs when the consequent of some action is not satisfactory for the will.³⁰

The second set of distinctions refers to the concept of ignorance. Here Burley exhibits a deep knowledge of ignorance, for he enumerates as many as six types of them. Generally, what is important about those distinctions is that there are some kinds of ignorance that are dependent on human voluntary actions, and such are culpable, like ignorance resulting from drunkenness or negligence of the law, and there are also kinds of ignorance that are not dependent on human voluntary actions, like error, which may result in some actions that are against the will of the agent, for instance when someone shoots another person by mistake.³¹

²⁸ GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, *Utrum ignorantia sit causa involuntarii*, responsiones (ed. Venetiis, f. 58va): “Pro istis dubitationibus sunt distinctiones ponendae. Prima est quod tam voluntarium quam involuntarium dicuntur dupliciter, scilicet communiter et proprie. Voluntarium communiter acceptum est idem quod imputabile operanti. Omne enim illud dicitur voluntarium quod rationaliter est imputandum operanti. Sed voluntarium proprie dictum est idem quod actu beneplacitum voluntati. Unde voluntarium proprie dictum addit super voluntarium communiter dictum actualemente complacentiam voluntatis.”

²⁹ GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, *Utrum ignorantia sit causa involuntarii*, responsiones (ed. Venetiis, f. 59va): “Voluntarium communiter acceptum est omne illud quod fit a principio intrinseco sponte non coacte. Sed voluntarium proprie solum est illud quod fit a voluntate. Voluntarium communiter acceptum reperitur in pueris et brutis, sed voluntarium proprie sumptum inest solis hominibus.”

³⁰ GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, *Utrum ignorantia sit causa involuntarii*, responsiones (ed. Venetiis, f. 58va): “Alia distinctio ponitur de voluntario et involuntario, scilicet quod aliquid est voluntarium secundum se, ut illud supra quod cadit actus voluntatis immediate, et aliquid est voluntarium in suo antecedente, ut illud cuius antecedens est actu volitum. Et involuntarium dicitur dupliciter, scilicet secundum se et in suo consequente, scilicet illud cuius consequens displicet voluntati.”

³¹ GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, *Utrum ignorantia sit causa involuntarii*, responsiones (ed. Venetiis, f. 58va): “Secunda distinctio principalis est

These distinctions allow Burley to present some conclusions concerning the relations between ignorance and voluntary acts. He says that:

When some action occurs out of ignorance, this action is not involuntary when it occurs, because what is involuntary refers to dissatisfaction of the will. And if involuntary actions involving dissatisfaction of the will occur later, I say that innate or natural ignorance are not the cause of what is involuntary, because such ignorance or knowledge opposed to it are not in the power of the acting person. But ignorance resulting from affects or concerning something that someone can know is not the cause of involuntary acts in general, no matter whether it results from action or negligence, because it is the human individual who is the cause of such ignorance. For this reason such ignorance and also that which results from such ignorance can be imputed to that individual and, consequently both are voluntary, if we agree that what is voluntary in general is imputable. And such ignorance is not the cause of involuntary acts in general, sc. the ones that cannot be imputed, but ignorance of some particular circumstances that cannot be known by a human is the cause of involuntary acts. However, it is not the total cause of involuntary actions but a partial one, namely together with sadness and sorrow concerning something that was done out of ignorance after the agent was saddened [by his action].³²

de ignorantia negationis, [...] et est distinctio talis quod quaedam est ignorantia affectata et quaedam est ignorantia quae non est per se affectata, tamen illius ignorantiae homo ignorans est causa: [...] dajesz dupliciter, a potem są 3; do wywalenia alicuius ignorantiae homo est causa per actualem operationem ad quam consequitur ignorantia, sicut cum aliquis voluntarie se inebriat est causa suae ignorantiae et malae electionis subsequentis; alia est ignorantia cuius homo est causa per suam negligentiam, quia per negligentiam considerationis ignorat quod sit agendum, ut si aliquis adultus ignorat quod fornicari sit peccatum. [...] Alia est ignorantia eius quod homo non tenetur scire et cuius homo non est causa, ut ignorantia alicuius circumstantiae actus humani quam homo non semper tenetur scire. Et quantumcumque homo tenetur scire adhuc incidit contra voluntatem suam quandoque in ignorantiam, sicut cum aliquis adhibita debita diligentia emittit sagittam ex qua aliquis a casu currens occiditur. Et talis ignorantia dicitur invincibilis.”

³² GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarius in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, *Utrum ignorantia sit causa involuntarii*, responsiones (ed. Venetiis, f. 59ra): “Cum enim aliqua operatio propter ignorantiam est in fieri, illa operatio non est involuntaria, quando actu fit, secundum quod involuntarium dicit displicentiam voluntatis, quamvis postea fiat involuntaria displicens voluntati. Dico ergo quod ignorantia innata seu naturalis non causat involuntarium, quia nec talis ignorantia nec scientia opposita est in potestate operantis. Sed ignorantia affectata et ignorantia eius quod homo tenetur scire sive fiat per operationem sive per negligentiam non est causa involuntarii communiter dicti, quia homo est causa huiusmodi ignorantiae, et propter hoc talis ignorantia et etiam illud quod fit propter talem ignorantiam est imputabile homini, et per consequens utrumque est voluntarium accipiendo voluntarium communiter pro imputabili. Et ideo huiusmodi ignorantia non est causa involuntarii communiter accepti, scilicet pro non imputabili, sed ignorantia alicuius circumstantiae singularis quam homo non tenetur scire est causa involuntarii, non tamen est causa totalis, sed poenitudo et tristitia de perfecto per ignorantiam postquam operanti constiterit est una causa partialis involuntarii.”

After all these meticulous distinctions concerning what is voluntary and in what conditions and what is not and in what conditions, in which the problem of the will was addressed indirectly, Burley can finally offer a few comments concerning the will in a direct way. Its description is inseparable from choice, yet choice is not identical with the will. This is how he explains why it is so:

The will is mostly with respect to the end, because we want some things for the sake of the end, and one thing for the sake of itself, and this one more than others, therefore we want the end most of all. But choice belongs to these things that lead to the end, since we want health, and choose these things through which we can achieve health. Therefore choice is not the same thing as the will.³³

The relations between the will, choice and the end are addressed in a short *dubium*: Whether choice can refer to the end itself (*Utrum electio possit esse ipsius finis*). Burley offers there a distinction concerning choice. Choice can be understood in a general or proper sense. In the general sense it can be identified with the end. In the proper sense, however, it is only that which leads to the end. Burley presents two arguments supporting that thesis. According to Aristotle, choice is the end of deliberation and so everything that is eligible should also be subject to deliberation. But deliberation does not concern the end, for a physician does not deliberate about health but about the things which lead to health. Therefore, since deliberation does not refer to the end itself, it follows that it is not the end itself.³⁴ The other argument states that in the proper sense choice is a conclusion of deliberation. Now the order in every action is as follows: first, there is deliberation concerning action, then judgment concerning its results, and finally choice concluding those operations. Yet in actions, end does not have the character of conclusion but of a principle.³⁵ Therefore, choice

³³ GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarius in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, *Utrum electio possit esse ipsius finis*, responsiones (ed. Venetiis, f. 60vb): “Voluntas est maxime respectu finis, quia alia volumus propter finem et unumquodque propter quod et illud magis, ideo maxime volumus finem. Sed electio est eorum quae sunt ad finem, volumus enim sanitatem et eligimus ea per quae possumus devenire ad sanitatem, ergo electio non est illud quod voluntas.”

³⁴ GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarius in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, *Utrum electio possit esse ipsius finis*, responsiones (ed. Venetiis, f. 60vb): “[...] Electio sumitur dupliciter, scilicet communiter et proprie. Accipiendo electionem communiter sic potest esse ipsius finis. Sed accipiendo electionem proprie sic solum est eius quod est ad finem. Quod probatur dupliciter. Primo per hoc quod electio est finis consilii, ut dicit Philosophus, ideo oportet quod omne eligibile sit consiliabile. Sed consilium non est de fine. Medicus enim non consiliat de santitate sed de his quae ducunt ad sanitatem. Ergo cum consilium non sit de ipso fine, sequitur quod electio non sit ipsius finis.”

³⁵ How it acts as a principle was explained in the commentary on *De motu animalium*. See: M. GENSLER, “Walter Burley on Voluntary and Involuntary Motion in Man,” p. 200–202.

in its proper sense is not an end.³⁶ Burley notes finally that, like in the actions of the speculative intellect, one demonstrative conclusion can be the principle of another one but the first principle is indemonstrable and cannot be a conclusion, so in the actions of the practical intellect, the end of one action can be ordained to another end. Yet the ultimate end cannot be ordained to any other end and so choice in the proper sense cannot be the ultimate end. There can be choice, however, concerning particular ends but not *qua* ends but inasmuch as they ordain towards the higher and more perfect end.³⁷

When we look at Walter Burley's comments concerning voluntary actions coming from the *dubia* to the first chapter of the *Nicomachean Ethics*, it is not surprising that they are compatible with the ones coming from the commentary on *De motu animalium*. After all, both works were written by the same author. As expected, some problems appear in the psychological approach presented in the *Nicomachean Ethics* commentary. This is best discernible when Burley introduces the concept of sin into the discussion, one completely alien to Aristotelian thought. We can see how this concept forces him to rethink the ideas concerning judgment and deliberation. It should be stressed that he opposes the view that ignorance alone is the cause of involuntary actions. This is interesting because it shows that he is not enthusiastic about the Aquinas's idea viewing sin as resulting from ignorance of rules of reason and divine law that distorts the direction of the will,³⁸ even though he does acknowledge the link between the

³⁶ GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, *Utrum electio possit esse ipsius finis*, responsiones (ed. Venetiis, f. 60vb): "Secundo probatur per hoc quod electio proprie sumpta se habet ut conclusio consilii. Primo enim praecedit consilium de agendo, deinde sequitur iudicium de inventis, et tunc ad iudicium sequitur electio quae in operationibus se habet ut conclusio. Sed finis in operationibus non habet rationem conclusionis, sed magis habet rationem principii [...]. Ideo electio proprie accepta non est ipsius finis."

³⁷ GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, *Utrum electio possit esse ipsius finis*, responsiones (ed. Venetiis, f. 60vb–61ra): "Intelligendum tamen est quod sicut in speculativis una conclusio demonstrativa potest esse principium alterius, primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio, sic in practicis finis unius operationis potest ordinari ad alium finem. Sed finis ultimus non ordinatur ad alium finem. Ideo electio proprie dicta nullo modo potest esse finis ultimum. Tamen aliorum finium particularium potest esse electio, non in quantum sunt fines, sed in quantum ordinantur ad finem superiorem et perfectiorem."

³⁸ THOMAS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 75, a. 1 (ed. Marietti): "Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actus habeat causam agentem per se; sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulae rationis et legis divinae, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actus per accidens et praeter intentionem, provenit enim defectus ordinis in actu, ex defectu directionis in voluntate." A similar solution, in a more elaborate form, can be found in his Sentences commentary: S. THOMAE AQUINATIS, *In II Sent.*, d. 22, q. 2, a. 1 (ed. Mandonnet, p. 557): "Respondeo, quod quidem dixerunt nullam ignorantiam, quantum in se est, culpam esse, sed ratione alicuius annexi, vel praecedentis, vel

two. This could be surprising in the context of the literal commentary which is so dependent on Thomas Aquinas's commentary.³⁹ It must be noted, however, that the *dubia* in which this thesis is presented, are not modelled on that work and may be Burley's own contribution. If that is the case, it may mean that while being aware of the heterogenous nature of those concepts Burley is not yet ready, or able, to offer a decisively uniform solution. He presents those differences plainly, but is it not a sign of his perspicuity as well?

BIBLIOGRAPHY

Incunabula

GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, Venetiis 1496.

Primary sources

ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, in: *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, vol. 2, ed. J. Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984.

THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum Maristri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, p. 2, ed. R.P. Mandonnet OP, P. Paris: Lethielleux, 1929.

THOMAS DE AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum*, p. 3.1, ed. R.A. Gauthier, in: *S. Thomae de Aquino Opera Omnia*, vol. 41, Roma: Ad Sancte Sabinæ 1969.

sequentis: praecedentis, ut causae, scilicet negligentiae adiscendi; sequentis, ut effectus, scilicet alicuius inordinati actus, qui ignorantiam sequitur. Sed quia de ratione non est plus, nisi quod sit privatio alicuius quod debitum est haberi, in potestate eius qui privatur, existens; ideo ipsam ignorantiam secundum se possumus culpam dicere; si tamen ignorantia privative et non negative accipiatur: et dico ignorantiam privative acceptam quae est eius quidem quod quis natus est et debet scire quidquid sit illud; non enim idem est quod omnes scire tenentur, cum ad plura scienda quidam magis aliis teneantur. Unde aliqua ignorantia est peccatum uni quae non est peccatum alteri; unicuique enim peccatum est ignorantia eorum quae ad honos mores et fidei virtutem pertinent; sed alicui in officio constituto est etiam peccatum ignorantia eorum quae ad suum officium pertinent.”

³⁹ The use of Aquinas's *Sententia Libri Ethicorum* as a source (mainly for paraphrasis) by Burley has been shown by Iacopo Costa, “The Ethics of Walter Burley,” p. 325–328. How this is done with respect to our topic can be seen on the following example. GUALTERUS BURLAEUS, *Scriptum in Ethicam Nicomacheam Aristotelis*, III.1, expositio textus (ed. Venetiis, f. 54rb): “Illae operationes sunt voluntariae, pro quibus debetur operanti laus vel vituperium, honor vel poena, ut de se patet. Sed pro talibus operationibus propter timorem factis debetur operanti laus vel vituperium, honor vel poena; ergo huiusmodi operationes sunt voluntariae.” THOMAS DE AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum*, c. 3, 1. 1 (ed. Gauthier, p. 122): “Postquam Philosophus solvit dubitationem motam circa ea aquae fiunt propter metum, ostendens huiusmodi operations magis esse voluntarias, sic solutionem manifestat per hoc quod laus et vituperium, honor et poena debentur huiusmodi operationibus, quae tamen non debentur nisi operationibus voluntariis.”

THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae, Prima secundae*, ed. B.M. De Rubeis, Ch.-R. Billuart et al., Taurini: Marietti, 1922.

Secondary sources

A Companion to Walter Burley, ed. A.D. Conti, Leiden – Boston: Brill, 2013.

COSTA I., “The Ethics of Walter Burley”, *A Companion to Walter Burley*, ed. A.D. Conti, Leiden – Boston: Brill, 2013, p. 321–346.

GENSLER M., “Walter Burley on Voluntary and Involuntary Motion in Man”, *Przegląd Tomistyczny*, vol. 28 (2022), p. 193–207.

VITTORINI M., “Life and Works”, *A Companion to Walter Burley*, ed. A.D. Conti, Leiden – Boston: Brill, 2013, p. 17–45.

DOCTOR PERSPICUUS NON TANTUM?
WALTER BURLEY ON HUMAN WILL
IN HIS COMMENTARY ON *NICOMACHEAN ETHICS*,
BOOK III, CHAPTER 1

SUMMARY

Walter Burley’s late commentary on the *Nicomachean Ethics* is a monumental eclectic work, in which he combines traits coming from various sources. This can also be seen in the commentary on the first chapter of book III, devoted to the problem of human will and the limitations of voluntary action. In the *dubia* attached to the commentary, he discusses several possible sources of such limitations, namely fear, compulsion and ignorance. He also analyses the interrelations between the will and choice paying attention to the problems of deliberation and judgement. The solutions that he gives in the *dubia* seem to be less influenced by Aquinas than the *ad litteram* sections.

KEYWORDS: Aristotelianism, Medieval ethics, Voluntary and involuntary action, Walter Burley, Thomas Aquinas

SŁOWA KLUCZE: Arystotelizm, Etyka średniowieczna, Działanie dowolne i niedowolne, Walter Burley, Tomasz z Akwinu

Robert Podkoński

Center for the Philosophy of Nature,
University of Lodz, Poland

THE CONCEPT OF
'VIRTUS/POTENTIA REI'
IN FOURTEENTH-CENTURY
DISCUSSIONS ON TRANSMUTATION
AND REACTION*

In memory of Edith D. Sylla

I. INTRODUCTION — ANACHRONISTIC UNDERSTANDING
OF TERMS AND NOTION IN THE HISTORY OF SCIENCE.

The present paper has two purposes: a main, historical-philosophical one, and a secondary methodological one. My intent is to reconstruct the understanding of the concepts 'virtus' and 'potentia rei', that were frequently invoked and used interchangeably in fourteenth-century commentaries on Aristotle's "De generatione et corruptione", mainly in the context of discussions on transmutation and the reaction(s) of the elements. The secondary purpose of this article — on which I focus first — is to turn the reader's attention to a specific inclination that characterizes, as it seems, the majority of historians of philosophy and science. Thanks to the awareness of this inclination, in fact, I noticed a frequent improper understanding of the above-mentioned Latin terms in the secondary literature of the topic.

What I have in mind here is the tendency towards an anachronistic understanding of ancient and medieval scientific texts in general, and the concepts employed within them in particular, as if these concepts were understood and/or defined exactly in the same manner centuries ago as they are in modern times. On the one hand, this tendency is rooted in the fact that it is obviously easier —

* The present paper is an effect of the research funded by the National Science Centre (Narodowe Centrum Nauki, NCN) project NCN „Opus 19” nr 2020/37/B/HS1/00105.

and quicker — to understand old ideas on the basis or context of theories and concepts which are well known to the reader thanks to his/her present, modern education. On the other hand, at least the coryphaei in the field of the history of medieval science — that is: Pierre Duhem, Anneliese Maier, Alistair Crombie, and Marshall Clagett, presumably assuming that there was a continuous development of European science from the Later Middle Ages to Early Modern times, turned their attention to manuscript codices originating from the Middle Ages with the idea of finding there the roots of early modern natural science.¹ Thus, they all tended to recognize concepts and ideas appearing in these manuscript sources from a *posteriori* point of view, not as mere superficial analogies, but as modern ideas in a more or less advanced stage of their development. In fact, many historians of medieval science are still inclined to seek traces of the ideas employed in the early modern period of European science within manuscript codices written in the Later Middle Ages.²

In my opinion, however, this inclination sometimes provides the public with a historically inadequate picture of the theories considered by these historians, in consequence falsifying the general view of the paths along which the science was developed in the pre-modern and early modern period.³ That is why one

¹ See e.g. E. GRANT, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. xi: “Between 1902 and 1916, Pierre Duhem, a famous French physicist turned historian, wrote fifteen volumes on medieval science. Duhem was the first to blow away the dust of centuries from manuscript codices that had lain untouched since Middle Ages. What he discovered led him to make the startling claim that the Scientific Revolution, associated with the glorious names of Nicholas Copernicus, Galileo Galilei, Johannes Kepler, René Descartes, and Isaac Newton, was but extension and elaboration of physical and cosmological ideas formulated in the fourteenth century [...]” See P. DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. 1–10, Paris: Hermann, 1910. The idea of the continuity of medieval and early modern science is announced even in the titles of some of these scholars’ works, see e.g.: A. MAIER, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1949; H.L. CROSBY, JR., *Thomas of Bradwardine. His „Tractatus de proportionibus.” Its Significance for the Development of Mathematical Physics*, Madison: University of Wisconsin Press, 1955. See also: A.C. CROMBIE, *Medieval and Early Modern Science*, New York: Doubleday Anchor Book, 1959; M. CLAGETT, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison: University of Wisconsin Press, 1959. See also: J.E. MURDOCH, “Pierre Duhem and the History of Late Medieval Science and Philosophy in the Latin West,” *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento*, ed. R. Imbach, A. Maieru, Roma: Edizione Storia e Letteratura, 1991, p. 153–302.

² See e.g.: J. HANNAM, *God’s Philosophers: How the Medieval World Laid the Foundations of Modern Science*, London: Icon Books, 2009.

³ Perhaps one of the best examples of such an “inclination” is the enthusiastic attitude towards ancient Greek atomism and Dante Alighieri’s vision of the Cosmos presented by Carlo Rovelli. See C. ROVELLI, *La realtà non è come ci appare. La struttura elementare delle cose*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 2014, *passim*. (English translation: *Reality Is Not What It Seems: The Journey to*

should give the utmost attention to the historical and theoretical context when reading and interpreting ancient and medieval natural philosophical texts.⁴

Let me present one example of such an anachronistic attitude towards these texts that — at least potentially — can lead the reader to draw false conclusions about the theories under consideration, and the methodology behind them. Such an attitude towards pre-modern science concerns, among many other cases, the so-called “new rule of motion”, generally recognized as the most important achievement of the fourteenth-century Oxford Calculators’ school.⁵ This “rule” was first invented and exploited by Richard Kilvington in his Commentary on the *Physics*, but for general public this “rule” is still firmly bound to the name of Thomas Bradwardine. This is because until quite recently historians of medieval science attributed the invention of the “new rule of motion” to Bradwardine, as he took the trouble to present the “rule” in a systematic manner in his *Tractatus de proportionibus*, claiming himself to be the first to introduce it into natural philosophical considerations.⁶

In the secondary literature on the Oxford Calculators’ “science of local motion” — especially in the publications discussing the “achievement” of Bradwardine — the “rule” is usually presented in the form of an elegant equation:

$$F_2 : R_2 = (F_1 : R_1)^{v_2/v_1}$$

Where V_1 represents an initial speed of a body under consideration that is effected by the action of motive power F_1 against the resistive power R_1 , and

Quantum Gravity, New York: Penguin Random House, 2016; Polish translation: *Rzeczywistość nie jest tym, czym się wydaje: droga do grawitacji kwantowej/elementarna struktura rzeczy*, Łódź: Wydawnictwo Feeria Science, 2021.)

⁴The question of anachronistic interpretation of scientific texts from past epochs is a source of a vivid controversy among historians and philosophers of science now. Some scholars raise good arguments for the values of “critical presentist” attitude when conducting the historical-philosophical analyses. Discussing this issue, however, would go far beyond the limitations of the present article. For details, see: L. LOISON, *Forms of Presentism in the History of Science. Rethinking the Problem of Historical Epistemology*, “Studies in History and Philosophy of Science”, Part A, vol. 60 (2016), p. 29–37.

⁵See e.g.: J.A. WEISHEIPL, “The Interpretation of Aristotle’s *Physics* and the Science of Motion,” *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 533–536; J.E. MURDOCH, E.D. SYLLA, “The Science of Motion,” *Science in the Middle Ages*, ed. D.C. Lindberg, Chicago: University of Chicago Press, 1978, p. 224–227.

⁶See E. JUNG, “The New Interpretation of Aristotle: Richard Kilvington, Thomas Bradwardine, and the New Rule of Motion,” *Quantifying Aristotle. The Impact, Spread and Decline of the Calculatores Tradition*, ed. D.A. Di Liscia, E.D. Sylla, Leiden — Boston: Brill, 2022, p. 37–78.

V_2 is a final speed, correlated to the ratio of the final values of respective motive power F_2 , and resistive power R_2 .⁷

In some publications we encounter an even more attractive equation:⁸

$$V = \log_a F/R, \text{ where: } a = F_1/R_1$$

It must be stressed here that neither Richard Kilvington, nor Thomas Bradwardine, nor any other thinker belonging to, or connected with the Oxford Calculators's school invented and employed the "rule of motion" in the sense illustrated by the above-presented equations. First of all, none of these thinkers strove to find such a general formula. The essence of Richard Kilvington's discovery, later propagated by Thomas Bradwardine and his followers, lay in the fact that he proved that Aristotle's "equations" of local motion, included in the final passages of Book VII of his *Physics*, can be mathematically consistent if, and only if, the geometrical proportionality is implemented to understand and elaborate on them.⁹ In other words: the consistency of Aristotle's theory can only be saved if these "equations" would be converted into one another with the use of continuous proportion. Clearly, therefore, the goal of Kilvington and his followers was to find the proper, i.e. logically and mathematically consistent, interpretation of Aristotle's statements. In the text recognized as the final and most elaborated stage of the development of Oxford Calculators's "science of local motion", that is in Richard Swineshead's *Tractatus de motu locali* included in his *Book of Calculations*, we do not encounter a single universal "rule" or a few general equations of motion, but we find no fewer than 58 separate conclusions or *regulae* ("rules"), each of which is formulated as a conditional sentence referring to the specific configuration of factors of motion.¹⁰ For example:

⁷ See S. DRAKE, "Bradwardine's Function, Mediate Denomination, and Multiple Continua," *Physis*, vol. 12 (1970), p. 54–60.

⁸ H.L. CROSBY, JR., *Thomas of Bradwardine*, p. 38; J.E. MURDOCH, "Mathesis in Philosophiam Scholasticam Introducta: The Rise and Development of the Application of Mathematics in Fourteenth-Century Philosophy and Theology," *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge. Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale*, Montréal — Paris: Institut d'études médiévales — Librairie philosophique J. Vrin, 1969, p. 226.

⁹ Cf. ARISTOTLE, *Physics*, VII, 5, 250a2–28 (ed. McKeon, p. 353–354).

¹⁰ Detailed information on Richard Swineshead and his works, see: J.E. MURDOCH, E.D. SYLLA, "Swineshead (Swyneshed, Suicet, etc.) Richard (fl. ca. 1340–1355)," *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 13, ed. C.C. Gillispie, New York: Charles Scribner's Sons, 1976, p. 184–213. The modern critical edition of the Latin text of the treatise *De motu locali* from Swineshead's *Book of Calculations* accompanied with the detailed analysis of its contents (in Polish) can be found in: R. PODKOŃSKI, *Suissetica inania. Ryszarda Swinesheada spekulatywna nauka o ruchu lokalnym*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017.

(Conclusion 18:) If the power increases uniformly with respect to the resistance that does not change, the motion [i.e.: speed] increases more and more slowly.¹¹

(Conclusion 19:) And if the power decreases uniformly with respect to the resistance that does not change, the motion decreases faster and faster.¹²

(Conclusion 20:) If the resistance increases uniformly with respect to some power, this power decreases its motion continuously more and more slowly.¹³

(Conclusion 21:) And if the resistance decreases uniformly with respect to the power that does not change, this power increases its motion faster and faster.¹⁴

Generally, the “calculations” included in the *Book of Calculations* have nothing in common with the above-presented, general, mathematical “equations” or functions. For example, Richard Swineshead, in order to confirm the first conclusion of his treatise “On local motion”:

(Conclusion 1:) Wherever any [motive] power increases with respect to the resistance that does not change, it will acquire the same ratio with respect to this non-varying resistance by which it was greater. Or, in other words, the same statement remaining: it will acquire the same ratio with respect to itself as with respect to the resistance. And I call the ratio to be acquired by the power with respect to itself, which is determined by [the degree of intensity of] the power in the end to [the degree of] the power now possessed;

presented the following kind of “mathematics”, or “calculations”:

let A be the power that increases with respect to the resistance B, and let C be the degree [of intensity] of the power A now, and it is argued as follows. In the end the ratio of A to B will be composed of the ratio A to C and of the ratio C to B. Therefore, since the ratio C to B is now only held between A and B, it follows that A will acquire exactly that ratio above B which will be at the end between A and C, and A will acquire this ratio, as it is obvious.¹⁵

¹¹ RICARDUS SWINESHEAD, *Liber calculationum: Tractatus de motu locali*, Conclusio 18, § 27, in: R. Podkoński, *Suissetica inania*, p. 277: “Si potentia crescat uniformiter respectu resistentie non variate, tardius et tardius intendetur motus.”

¹² Ibidem, Concl. 19, § 28, p. 277: “Et si potentia uniformiter decrescat respectu resistentie non variate, velocius et velocius remittetur motus.”

¹³ Ibidem, Concl. 20, § 29, p. 277: “Si resistentia uniformiter crescat respectu alicuius potentie, illa potentia continue tardius et tardius remittet motum suum.”

¹⁴ Ibidem, Concl. 21, § 30, p. 277: “Et si decrescat resistentia uniformiter respectu potentie non variate, illa potentia velocius et velocius intendet motum suum.”

¹⁵ Ibidem, Concl. 1, § 2–3, p. 271: “Ubicumque aliqua potentia crescit respectu resistentie non variate, tantam proportionem acquirit respectu illius resistentie non variate per quantam ipsa fiet maior. Vel sub aliis verbis eadem sententia remanente: tantam proportionem acquirit respectu sui ipsius quantam respectu sue resistentie. Et voco illam proportionem acquiri potentie

It needs to be admitted here that in fact each of the modern, mathematical equations that were invoked above can be used to describe adequately the geometrical proportionality between factors of motion as defined in the Oxford Calculators “science of local motion”. The problem is that these “rules” are formulated as equations or mathematical functions containing general variables, which suggests that any value of intensity of the factors involved can be taken and “calculated”. We can be absolutely sure that this was not the intention of any of the Oxford Calculators.¹⁶

While developing their “science of local motion” Kilvington, Bradwardine, and their followers always took into considerations only specific pairs (or configurations) of motive and resistive powers with respect to their intensities, and considered only the series of ratios stemming from these initial ratios.¹⁷ What is more, what they easily and clearly noticed was the fact that when one compares the series of ratios stemming from two different initial pairs of motive and resistive powers, some are commensurable while others are not.¹⁸ This observation led these thinkers to distinguish and discuss different “species” of local motions, each of them determined by a specific initial ratio of motive to resistive power. Therefore, we can be sure that for the Oxford Calculators a general formula that could be referred to any “initial” ratio or configuration of the motive and resistive power is logically implausible. The above-presented modern mathematical formulas represent, then, the Oxford Calculators’s “new rule of motion” in the guise which modern physicists would give it, if only the premises of the theory behind it were not wrong.¹⁹

supra se ipsam que est potentie habende in fine ad potentiam nunc habitam. Hoc sic patet: sit A illa potentia crescens respectu B resistentie et sit C gradus sub quo nunc est A, et arguitur sic. In fine proportio A ad B componetur ex proportione A ad C et ex proportione C ad B. Cum ergo proportio C ad B nunc solum sit habita inter A et B, sequitur quod A proportionem acquirat supra B illam qua erit in fine A ad C et istam proportionem A supra se ipsam — ut constat — acquirat.”

¹⁶ See J. CELEYRETTE, “Bradwardine’s Rule: a Mathematical Law?,” *Mechanics and Natural Philosophy Before the Scientific Revolution*, ed. W.R. Laird, S. Roux, Dordrecht: Springer, 2008, p. 51–66.

¹⁷ By the “configuration” of motive and resistive power I understand here the cases discussed for example by Richard Swineshead, where he assumes a certain proportion between these factors, not determining the exact degrees of intensity of these. That is, the cases, where he assumes that the initial ratio of motive to resistive power equals a “double” proportion, instead of assuming that the motive power’s has “two degrees” while the resistance has “one degree” of intensity, or the motive power equals “four” while resistance is “two”, and so on.

¹⁸ S. DRAKE, “Bradwardine’s Function,” p. 52–59.

¹⁹ Of course, we must not forget here, that employing mathematical symbols and concepts (like a concept of logarithm or of a mathematical function) to describe fourteenth-century physical theories is a misuse in itself.

2. THE "VIRTUES" OF ELEMENTS IN FOURTEENTH-CENTURY NATURAL PHILOSOPHY.

I presume that the above explanation shows clearly that historians of science tend to apply modern ways of understanding and interpreting to the theories and descriptions concerning natural phenomena presented in the pre-modern scientific texts, or at least to the terms employed within a given text. Perhaps it was due to the same inclination that the author of the English translation of Aristotle's *On generation and corruption*, H.J. Joachim, decided to introduce the term 'power of action' in the passage concerning the "presence" of the elements within mixed bodies:

[I]t is evident that the combining constituents not only coalesce, having formerly existed in separation, but also can again be separated out from the compound. The constituents, therefore, neither (a) *persist actually*, as 'body' and 'white' persist: nor (b) are they *destroyed* (either one of them or both), for their 'power of action is preserved'.²⁰

While the same fragment in the medieval Latin translation reads as follows:

Videntur enim que miscentur prius ex separatis convenientia et possibilia separari rursus, neque manent igitur actu ut corpus et album, neque corrumpuntur, neque alterum, neque ambo, saluatur enim virtus eorum.²¹

Interestingly enough, when reading Richard Kilvington's commentary on *De generatione et corruptione*, one encounters a few passages in which he seems to employ the term 'virtus' in the sense of some innate or internal power (or

²⁰ ARISTOTLE, *On generation and corruption*, I, 10, 327b27–32, (transl. Joachim, p. 505). Perhaps the most extreme case of the nonchalance with respect to the adequate translation of terms and concepts we find in English translation of Aristotle's *Physics*, done by R.P. Hardie and R.K. Gaye, in the following passage (IV, 8, 215b12–20; transl. Hardie, Gaye, p. 284): "Now there is no ratio in which the void is exceeded by body, as there is no ratio of 0 to a number. For if 4 exceeds 3 by 1, and 2 by more than 1, and 1 by still more than it exceeds 2, still there is no by which it exceeds 0; for that which exceeds must be divisible into the excess + that which is exceeded, so that 4 will be that it exceeds 0 by +0. For this reason, too, a line does not exceed a point—unless it is composed of points!". Employing the arabic numerals and arithmetic symbols here is a misuse in itself, yet the main problem is the introduction of the symbol (and notion) of "zero", which could not be accepted by Aristotle. See R. Kaplan, *The Nothing that Is: A Natural History of Zero*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

²¹ ARISTOTLE, *De generatione et corruptione* (ed. Venetiis, f. 309va). In fact, the above-presented, laconic remark raised doubts among Latin medieval authors who commented on this text — I will get back to these discussions later. I do not refer here to the Greek text, since in this article I focus on later medieval discussions on the properties of elementary and mixed bodies that were founded on the medieval Latin translations of Aristotle's texts.

energy) of elementary bodies, just as the above-presented English translation of Aristotle's text suggests. This notwithstanding, in the passages I have chosen to illustrate Kilvington's use of this term I will translate the Latin word "virtus" into "virtue" (and "potentia" into "potency", respectively) in order to show the readers, how strangely these terms may look from our modern point of view in the context of natural philosophical discussions.

For example, in the question *Utrum ex omnibus duobus elementis posset tertium generari* ("Whether a third element can be generated out of any two elements?") we find the following reasoning:²²

If the answer to the principal question would be that it can [be generated], then water could be generated from air and earth. Let there be pure earth B, therefore, equal in its virtue (*aequalis virtutis*) to A, and let C be of greater virtue (*maioris virtutis*) than A and B in general sense. Then, as it is stated in the principal question, C will be transmutating A and B as long as there will be generated pure water from them. But I prove that A and B are precisely equal in virtue (*praecise aequalis virtutis*), therefore, if these shall be transmutated by C into perfect water (*ad aquam in summo*), then these would transmutate into most perfect water equally fast.²³

And another example:

Let us assume that A is of greater virtue (*maioris virtutis*) than B, then B by reaction can act in A. Let us assume, therefore, that as much the virtue of A is greater than B (*quanto A sit maioris virtutis quam B*), that while C is transmutating, water is better applied to A than to B, and let us prove the same assumption as before.²⁴

Similarly, in the question *Utrum omnis actio sit ratione contrarietatis* ("Whether every action is by reason of contrariety?") we read that:

If the answer to the principal question would be that it is [always by reason of contrariety], then it would be true with respect to the action of perfect fire in

²² In the following passages of Kilvington's questions I translate the Latin term 'virtus' as 'virtue' since in the further sections of the present paper I will try to convince the reader that translating the term 'virtus' as "power", at least in these contexts, is inappropriate.

²³ RICHARDUS KILVINGTON, *Utrum ex duobus elementis posset tertium generari*, ms. Paris, Bibliothèque Nationale, fonds latins 6559, f. 69va: "Si quaestio sit vera, tunc ex aere et terra posset generari aqua. Sit igitur B una terra pura aequalis virtutis ad A, et sit C maioris virtutis quam A et B in sensu communi. Tunc per quaestionem C transmutabit A <et> B quousque ex eis generetur aqua pura. Sed probo quod A et B sint praecise aequalis virtutis, igitur si debeant transmutari per C ad aquam in summo, tunc aequae cito transmutabunt ad aquam in summo."

²⁴ *Ibidem*, f. 69vb: "Ponatur quod A sit maioris virtutis quam B, tunc B per reactionem potest agere in A. Ponatur tunc quod quanto A sit maioris virtutis quam B, quod transmutante C aqua melius applicetur ad A quam ad B, et probatur argumentum quod prius."

perfect water, where fire is of much greater virtue (*multo maioris virtutis*) than water. And then any perfect fire could transmutate any perfect water by reason of contrariety. [...] Then, I argue in this way, if this fire would be condensed so much as to be precisely of the same quantity as water that is acted upon by this fire, then this fire would be precisely of the equal virtue (*praeae aequalis virtutis*) as water upon which it acted. Consequently, it could not act upon the above-mentioned water. It is obvious, since then fire and the preaccepted water would be equal with respect to intensity. But fire now is not of the greater virtue to act (*non est maioris virtutis ad agendum*) upon water than it was then, but of much greater virtue (*multo maioris virtutis*) than when fire was applied to the more potent water (*nobilior*), and also the virtue of fire was greater than it is now, and so on with respect to other enhancing factors. Therefore, fire now is not of the greater virtue to act upon water than water is to act upon fire. Consequently, if there would be action between them, it follows that the mixed body would be generated and not that fire would be generated from water, the opposite of which is supposed.²⁵

In another fragment from the same question, we find the following reasoning:

I assume then, for example, that water is A and fire B, and C is perfect water of greater virtue to act (*aqua in summo maioris virtutis ad agendum*) than A. Then I argue in such a way: A and C are two unequal agents, and C is of greater virtue (*maioris virtutis*) than A, thus C dominates more over B than over A.²⁶

Somewhat further on we read:

[Answering] to another opinion, when it is argued that the given fire will not corrupt the given water for the reason of its quantity, [it is] because if perfect fire would be condensed as much as it will have the same quantity as water in which it acts, then perfect fire could not destroy water and produce fire from it,

²⁵ RICHARDUS KILVINGTON, *Utrum omnis ratio sit ratione contrarietatis*, ms. Paris, Bibl. Nat., f. lat. 6559, f. 98rb–98va: “Si quaestio sit vera tunc hoc esset verum de actione ignis in summo in aquam in summo ubi ignis est multo maioris virtutis quam aqua. Et tunc aliquis ignis in summo posset transmutare aliquam aquam in summo ratione contrarietatis. [...] Tunc arguo sic, si ille ignis esset condensatus in tantum quod esset precise tantae quantitatis quantum aqua quae patietur ab illo igne, tunc ille ignis esset praeae aequalis virtutis cum aqua in quam aget. Igitur tunc non posset agere in aquam praedictam. Quod patet, quia tunc forent ignis et aqua praeaecepta aequales intensive. Sed nunc non est ignis maioris virtutis ad agendum in aquam quam tunc foret sed multo maioris virtutis quam tunc applicatio ignis foret ad aquam nobilior, et etiam virtus ignis foret maior(?) quam nunc est, et sic de aliis iuvementis. Igitur nunc non est ignis maioris virtutis ad agendum in aquam quam aqua ad agendum in ignem. Et per consequens si inter eos sit actio, sequitur quod generabitur mixtum et non generabitur ignis ex aqua, cuius oppositum est suppositum.”

²⁶ *Ibidem*, f. 99vb: “Pono tunc, gratia exempli, quod aqua sit <A> et ignis B, et C aqua in summo maioris virtutis ad agendum quam A. Tunc arguo sic: A et C sunt duo agentia inaequalia, et C est maioris virtutis quam A, igitur magis dominatur C supra B quam supra A.”

since then fire and water would be of the same virtue intensively and extensively (*forent aequalis virtutis intensive et extensive*). And because the given fire is not of greater virtue (*non sit maioris virtutis*) than it would be then, therefore the given fire cannot corrupt the given water.²⁷

In the next question from the same set, entitled *Utrum omnia elementa sint ad invicem transmutabilia* (“Whether all the elements are capable of transmutating into one another?”), Kilvington also refers to the ‘virtues’ in the cosmical context of the natural places of the elementary bodies:

[Answering] to the first opinion I confirm [its conclusion], since fire is simply of greater virtue (*simpliciter maioris virtutis*) than earth. Yet earth in its sphere is of the same virtue (*tantae virtutis*) as fire in its sphere.²⁸

And in the next question in order, namely *Utrum mixtum sit miscibilium alteratorum unio* (“Whether a mixed body is a union of the altered mixed [components]?”), we find the suggestion that “virtues” of elementary bodies can be taken as “aggregates” of potencies:²⁹

What is obvious, since the virtue that is the aggregate of the potency of the generating [factor] and the potency of the B itself (*virtus aggregata ex potentia generantis et potentia ipsius B*) is greater than the potency of the generating [agent] by itself or than the equal resistance, as it would happen if only the generating [agent] would move this very A, therefore A would move faster [in effect of the action] of both these agents than [in effect of the action] of only one agent.³⁰

²⁷ Ibidem, f. 101rb–va: “Ad aliam formam quando arguitur quod ignis acceptus non corrumpit aquam acceptam ratione suae quantitatis, quia si ignis in summo condensaretur quousque haberet tantam quantitatem sicut aqua in quam agit, tunc ignis in summo non posset corrumpere aquam et ex ipsa generare ignem, quia tunc ignis et aqua forent aequalis virtutis intensive et extensive. Et cum ignis datus non sit maioris virtutis quam tunc foret, igitur ignis datus non potest corrumpere aquam datam.”

²⁸ RICHARDUS KILVINGTON, *Utrum omnia elementa sint ad invicem transmutabilia*, ms. Paris, Bibl. Nat., f. lat. 6559, f. 104rb: “Ad primam formam concedo quia ignis est simpliciter maioris virtutis quam terra. Tamen terra in sua sphaera est tantae virtutis quantae est ignis in sua sphaera, quia terra non solum resistit igni per se ipsa sed per alia elementa contraria igni.”

²⁹ I refer here to an order of the questions constituting Kilvington’s commentary on *De generatione et corruptione* in the copy of this commentary preserved in the codex: Paris, Bibl. Nat., f. lat. 6559.

³⁰ RICHARDUS KILVINGTON, *Utrum mixtum sit miscibilium alteratorum unio*, ms. Paris, Bibl. Nat., f. lat. 6559, f. 107va: “Quod patet, quia virtus aggregata ex potentia generantis et potentia ipsius B est maior potentia generantis per se vel resistentia aequali, sicut foret si generans solum moveret ipsum A, igitur A velocius movebitur ab istis duobus agentibus quam ab uno agente tantum.”

There are a few more occurrences of the term 'virtus' ('a virtue') in a similar context within Kilvington's questions on *De generatione*, but I think the ones presented above illustrate its use here well enough. I believe every historian of medieval science would translate this term as "force" or "power" rather than "virtue", in each of the above-presented fragments. For the purpose of the present paper I do not ponder whether the specific argumentations where the term 'virtus' appeared are conclusive or not, as it does not matter here. Rather, it is interesting to see why Kilvington felt free to use this term with respect to transmutation or other interactions between elementary bodies, taking into account the fact that basic meanings of 'virtus' are closely related in Aristotle's philosophical system to the capacities and perfections of souls or animated beings.

Actually, when we take a closer look at the Latin translations of Aristotle's natural philosophical works that circulated in the Middle Ages, we can easily find the term 'virtus' — in many cases used as a synonym of the term 'potentia'³¹ — referring to the qualities or capacities of the elementary bodies.

3. THE ISSUE OF ACTIVITY OF ELEMENTS WITHIN MIXED BODIES (*MIXTA*).

In fact, when one considers the activities of elementary bodies in themselves, it may seem that at least some of them possess a self-induced, or "natural" capacity to act on other bodies (elementary or mixed) in more or less limited range. The most manifest example seems to be fire, the combusting power of which needs not to be initialized or supported externally in order to act on some other, combustible body. Similarly, water possesses a natural cooling power, and air a desiccating one. But in the context of one of the most fundamental natural philosophical principles formulated by Aristotle, namely that:

³¹ See two different Latin translations of the same passage from Aristotle's *Physics*, VIII, 10, 267b17–24 (ed. Venetiis, f. 433rb–va): "Determinatis autem his, manifestum est quod impossibile est primum movens, et immobile habere aliquam magnitudinem. Si enim magnitudinem habet, necesse est aut finitam ipsam esse, aut infinitam. Quod igitur infinitam non contingat magnitudinem esse ostensum est prius in *Physicis*. Quod autem finitam impossibile est habere infinitam potentiam et quod impossibile est a finita moveri aliquid infinito tempore demonstratum est nunc." "His ergo distinctis manifestum est quod primus motor, qui non movetur, non potest habere magnitudinem omnino. Nam, si haberet, necesse esset ut esset finita, aut infinita. Et iam declaravimus in sermone nostro naturali, quoniam impossibile est magnitudinem esse infinitam. Et nunc declaravimus quoniam finitum non potest habere virtutem infinitam, et quod finitum non potest movere tempore infinito."

Everything that is in motion must be moved by something. For if it has not the source of its motion in itself it is evident that it is moved by something other than itself, for there must be something else that moves it;³²

and keeping in mind that by ‘motion’ Aristotle understood every kind of temporal change, one should conclude then, that elementary bodies either are animated, or there exists some external factor that forces fire to act on some other body, for example. Both alternatives seem contrary to common experience or common reason, however.

With respect to Aristotle’s theory of elementary bodies and their activities, some more doubts arise. I would even risk the statement here that the theory of elements is the least developed component within Aristotle’s natural philosophical system, perhaps due to the fact that it was a more or less complete theory proposed by his predecessors that he tried to implement on the grounds formed of his own premises and principles. Of course, in some respects the theory of elements let Aristotle supplement a few aspects of his system, like the postulate for the presence of the prime matter or some natural, observable phenomena, like decomposition of a body of a previously animated being (i.e. of a dead animal or a plant). Still, in my opinion the implementation of the theory of elementary matter to Aristotle’s system generated much more doubts and inconsistencies than solutions or answers. First of all, the elementary bodies are defined by their primary qualities, but qualities in Aristotle’s metaphysics are accidents, and thus cannot serve as essential, and consequently cannot be taken as constitutive for any entity. Next, these qualities within elementary bodies are assumed to be “pure” or “perfect”, and not “limited”, as it seems. And if it is so, then why, for example, does the red-hot iron rod (a mixed body) manifestly possess more active power than the equally big flame (the pure, perfect fire)?³³ The other difficulty that arises from Aristotle’s account on elementary and mixed bodies is the following: how it is possible that while elements are mutually acting on one another — like when some amount of water is splashed on a fire, it extinguishes fire and evaporates at the same time — these can constitute together a mixed body, retaining their “powers/virtues” in it? One can also ask whether hot water is a mixed body or just an elementary body in an unnatural state? And why hot water usually becomes cool by itself? It must be stressed here, that for Aristotle the only innate, self-induced, natural change

³² ARISTOTLE, *Physics*, VII, 1, 241b24–27 (transl. Hardie, Gaye, p. 340).

³³ What is even more unclear for the modern reader, is the question of determining the “materiality” or “physical presence” of pure fire. Interestingly, these are the roots of the theory of “Phlogiston” (combustible element) that appeared in European science in the late 17th century and functioned until the late 18th century, when its premisses were finally proven false by Antoine Lavoisier. See, e.g.: <https://www.britannica.com/science/phlogiston> (access: 27.05.2022).

that is attributed to elementary bodies is local motion caused by their natural gravity or levity, that are their natural "tendencies" towards their natural places within the sublunar world.³⁴

We find attempts to clarify some of these issues already in Averroes's commentary on *De generatione*. For example, Averroes tried to explain the difference between transmutation and generation of mixed bodies from contrary elements in the following way:

For mixture is not simply generation, nor alteration, and according to this there occurs neither transmutation of one opposite into another, nor their transmutation into matter, but compounds are made from elements according to mixtion, and elements from the compounds according to dissolution, and they are [present] potentially [...]. Since the mode according to which there exists a mixed body has been said above; and which [elementary bodies] are miscible; and that they are a mixture of opposites when one does not dominate another, nor these are of equal potency. For if the potency of another were simply dominated, there would be corruption of the dominated and the generation of the dominant; and if these were equal in potency, then the other form would not take place as it was declared in the Book IV of the *Meteorology*. And since the potency of the other was not simply dominant, but dominant of the dominated, some medium will be generated from these, but still it declines to the part of the dominant.³⁵

What seems incomprehensible here, is that according to Averroes a mixed body can be produced from the elements defined by contrary qualities (like from fire and water, for example) only when neither is more potent than another, nor when these are of equal potencies. Is there any other, logically plausible configuration of their potencies, one could ask? Supposedly, Averroes's solution is hidden here under the enigmatic term "dominant of the dominated" (*dominans*

³⁴ Similarly puzzling question would be why wet fabric (such as clothes) dry out when exposed to open air — which is — by definition — humid and hot.

³⁵ AVERROES, *In De generatione et corruptione*, II, 7, com. 48 (ed. Venetiis, f. 316va): "Mixtio enim non est generatio simpliciter, neque alteratio, et secundum hoc neque est transmutatio alterius contrariorum in alterum, neque transmutatio eorum in materia, sed composita fiunt ab elementis secundum mixtionem, et elementa a compositis secundum dissolutionem, et in potentia sunt illa. [...] Modus autem secundum quem est mixtio dictus est superius, et que sunt miscibilia, et quod mixtio contrariorum sunt quando alterum non dominatur super alterum, neque habent equalem potentiam. Si enim potentia alterius fuerit simpliciter dominatus, corruptio erit dominati et generatio dominantis, et si aequales fuerint potentiae, tunc non fiet altera forma, sicut declaratum est in IV *Meteororum*. Et cum potentia alterius non fuerit dominans simpliciter, sed dominans dominati, generabitur ex eis aliquod medium, sed tamen declinat ad partem dominantis."

dominati). Richard Kilvington, in his question *Utrum mixtum sit miscibilium alteratorum unio*, is even more laconic however, stating authoritatively that:

A mixed body is produced by the action and passion of two contrary <elementary bodies> that are equally or almost equally virtuous.³⁶

Coincidentally, in the same question we find the passage that can serve well as evidence that the terms ‘virtus’ and ‘potentia’ were interchangeable for Kilvington in this context:³⁷

Likewise, I assume that c will be increased in its virtue of action until it will be of the same virtue as b. Then, during the entire time in which the virtue of c is increased, the potency of c to act in A is increased, so at the end of that time c will have as much potency to act in A, as it had in the beginning, and then c will be equal in potency to A, therefore etc.³⁸

Let us now turn our attention to the issue of the *virtutes* of the elements that are allegedly preserved within the mixed bodies constituted from these elements. This issue was diligently analysed in the fourteenth century, first by Walter Burley, an Oxford philosopher representing a generation of thinkers that were the teachers of Richard Kilvington and Thomas Bradwardine. Burley, in his commentary on *De generatione et corruptione*, written before 1310, devoted a whole separate question to discussing the problem “Whether elements actually remain in the mixed bodies” (*Utrum elementa maneat actu in mixto*). In this question Burley refers specifically to Aristotle’s statement which I have quoted above, where he says that the “powers/virtues” (*virtutes*) of elements are preserved in a mixed body. Burley explains clearly that when the mixed body is generated out of the elements, these are neither totally destroyed, nor remain as distinguishable parts, but are together contributing to the “common effect” (*effectus communis*):

³⁶ RICHARDUS KILVINGTON, *Utrum mixtum sit miscibilium alteratorum unio*, ms. Paris, Bibl. Nat., f. lat. 6559, f. 105vb: “Sed mixtio generatur per actionem et passionem duorum contrariorum aequalium vel fere aequalium in virtute.”

³⁷ It is worth stressing here that in different manuscript copies of Kilvington’s questions on *De generatione* we face quite often the situation that the term ‘virtus’ is substituted with the term ‘potentia’ (and *vice versa*) in the corresponding fragments of the text, meaning that at least fourteenth-century copyists recognized these terms as synonymous.

³⁸ RICHARDUS KILVINGTON, *Utrum mixtum sit miscibilium alteratorum unio*, f. 109vb: “Item, pono quod c augmentetur in virtute agendi quousque sit tantae virtutis sicut est b. Tunc per totum tempus in quo augmentatur potentia ipsius c, augetur potentia ipsius c ad agendum in A, igitur in fine illius temporis habebit c tantam potentiam agendi in A quantam habuit in principio, et tunc erit c aequalis potentiae cum A, igitur et cetera.”

In order to grasp this it must be understood that when a mixed body is generated from elements, there is not the same corruption as there is when one element is generated from another. For mixtion is different than generation, namely from simple generation or from generation of one element from another. [...] But in generation of a mixed body from the elements there is not generated anything something that is simply similar, neither anything simply dissimilar, but there is generated something that in some respects is similar to the elements. And therefore the elements are not totally corrupted, neither they remain totally [the same], but they remain in their common effect.³⁹

This “common effect” is explained further as the activity of a mixed body, which by itself can warm, cool, moisten, or dry up something else, activities which are analogous to those of elementary bodies. Yet, surprisingly enough, in Burley’s opinion it does not mean that either the substance of elements, or their qualities remain within the mixed body, even though he stated above that the elements within the mixed body “are not totally corrupted”.

For similar operations can proceed from the qualities of a mixed body, such as ones that proceed from the qualities of the elements. Since a mixed body thanks to its qualities can heat, cool, moisten, and dry, and similar operations proceed from similar virtues. Therefore it is said that the elements remain in the mixed body virtually, since the mixed body possesses the virtues similar to the virtues of all four elements. [It is so] not because the elements remain as substances in the mixed body, nor even their elementary qualities, but because the virtues are similar.⁴⁰

Finally explaining Aristotle’s statement that the “powers/virtues” of elements are preserved in a mixed body, Walter Burley says unambiguously that these are present “virtually” (*in virtute*):

³⁹ GUALTERUS BURLAEUS, *Utrum elementa maneant actu in mixto* (*Gualteri Burlaei Commentarius in libros “De generatione et corruptione”*), in: M. Gensler, *Kłopotliwa zmiana, czyli Waltera Burleya zmagania ze zmiennością rzeczy*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2007, p. 332): “Pro intellectu illius est intelligendum quod, quando mixtum generatur ex elementis, non est tanta corruptio, sicut est quando unum elementum generatur ex alio. Mixtio enim differt a generatione, scilicet a generatione simplici sive a generatione unius elementi ex alio. [...] Sed in generatione mixti ex elementis non generatur aliquid simile simpliciter, nec dissimile simpliciter, sed generatur aliquid quod est aliquo modo simile elementis. Et ideo nec totaliter corrumpuntur elementa, nec totaliter manent, sed manent in effectu communi illis.”

⁴⁰ GUALTERUS BURLAEUS, *Utrum elementa maneant actu in mixto* (ed. Gensler, p. 323): “Nam a qualitatibus mixtis possunt procedere consimiles operationes, quales procedunt a qualitatibus elementorum. Nam mixtum per suas qualitates potest calefacere, frigefacere, humidicare et desiccare; et consimiles operationes procedunt a virtutibus consimilibus. Ideo dicitur quod elementa manent in mixto in virtute, quia mixtum habet virtutes consimiles virtutibus omnium quatuor elementorum, non quia substantiae elementorum manent in mixto nec etiam qualitates elementorum, sed quia virtutes consimiles.”

Because, however, the Philosopher says that the elements do not remain completely in act, as body and white, nor are they completely corrupted, neither any one of them, nor both, since their virtue is preserved. Hence he says that they are not totally corrupted but remain virtually.⁴¹

Burley understands the “virtual” presence of the *virtutes* of elements in a way which is analogous to Aristotle’s account of ethical virtues. Since — says Burley — any of the primary qualities featured by a mixed body is less intense than the same quality in the elementary body, thus in a sense these are “middle” qualities between certain extremes, which extremes are “virtually” defined by these “middle” qualities, like in the case of:

Hotness, which is in a mixed body, is not the simple hotness but a remitted hotness. It is remitted only by coldness; and thus in a mixed body there remains hot as cold and cold as hot, and thus there remains a certain middle quality which is related to a mixed body in the same way as a simple quality to a simple body. And so, just as that middle quality contains the extreme qualities virtually, so the form of a mixed body contains the forms of the elements virtually. And this middle quality thus contains the extreme qualities because it does not contain these in their proper actuality.⁴²

Like ethical virtues, these “middle” qualities make a mixed body more perfect than the elementary ones do:

However, there is a difference between a composition of a mixed body from the elements and of a middle from the extremes in this, that each of the extremes is more perfect than the middle, but it is not so in the other case. For no element is more perfect than a mixed body but a mixed body is more perfect than the elements.⁴³

⁴¹ GUALTERUS BURLAEUS, *Utrum elementa maneant actu in mixto* (ed. Gensler, p. 322): “Quia tamen Philosophus dicit quod elementa non manent in actu totaliter, ut corpus et album, nec corrumpuntur totaliter, nec alterum, nec ambo; salvatur enim virtus eorum. Unde dicit quod non corrumpuntur totaliter, sed manent in virtute.”

⁴² GUALTERUS BURLAEUS, *Utrum elementa maneant actu in mixto* (ed. Gensler, p. 323): “Caliditas, quae est in corpore mixto, non est caliditas simplex, sed est caliditas remissa. Remissa autem non est nisi per frigiditatem; et ita in mixto manet calidum ut frigidum et frigidum ut calidum, et ita remanet ibi quaedam qualitas media quae ita se habet ad corpus mixtum, sicut qualitas simplex ad corpus simplex. Et ita, sicut illa qualitas media continet qualitates extremas in virtute, sic forma mixti continet formas elementorum in virtute. Et illa qualitas media sic continet qualitates extremas, quod non continet istas sub actualitatibus propriis.”

⁴³ GUALTERUS BURLAEUS, *Utrum elementa maneant actu in mixto* (ed. Gensler, p. 323): “In hoc tamen est differentia inter compositionem mixti ex elementis et medii ex extremis, quod alterum extremorum est perfectius quam medium, sed non est sic ex parte ista. Nam nullum elementum est perfectius quam mixtum, sed mixtum est perfectius elementis.”

Further on, Burley compares the composition of a mixed body to that of a healthy living organism:

A mixed body is dependent on the balance of the elements, just as health is dependent on the balance of humours. It is that health does not depend on the balance of humours that all humours must be perfectly balanced, but this balance has its latitude. [...] And in such manner a mixed body is dependent on the balance of the elements that has its latitude. For it is necessary that, if there is produced a mixed body that the elements are balanced in such a way that they are not separated one from another, but that one might corrupt the other and convert it into its proper nature.⁴⁴

There are at least two interesting points in this passage from Walter Burley's discussions. The first is the statement that the balance of elements that constitute a mixed body can be described with some latitude. In the context of fourteenth-century Oxford natural philosophy the notion of "latitude" almost inevitably suggests "measuring" and "calculating" the proportions. But that is another story. The other, much more important point in the context of this paper is the final remark of the above passage, namely that the elements should be balanced — in their powers; one would like to add here — in such a way that one element could destroy another and convert it into itself. Why, then, does it not happen, but instead there are mixed bodies generated that, despite being composed from contrary qualities, possess a certain measure of permanency?

Before I attempt to find the answer to this conundrum, let me return for a while to the already-quoted fragment of Burley's commentary. When we take a closer look at the statements that:

A mixed body possesses the virtue that is similar to the virtues of the elements. For from the qualities of a mixed body there can proceed similar operations as the ones that proceed from the qualities of the elements. [...] A mixed body possesses the virtues similar to the virtues of all four elements.⁴⁵

⁴⁴ GUALTERUS BURLAEUS, *Utrum elementa maneant actu in mixto* (ed. Gensler, p. 325): "Mixtum consistit in adaequatione elementorum, sicut sanitas consistit in adaequatione humorum. Modo sanitas non sic consistit in adaequatione humorum, quod oportet omnes humores esse omnino adaequatos, sed ista adaequatio habet latitudinem. [...] Et sic consistit mixtum in adaequatione elementorum habente latitudinem. Oportet enim ad hoc quod fiat mixtum, quod elementa sic sint adaequata, quod non tantum separantur ad invicem, sed quod unum posset corrumpere aliud et convertere ipsum in naturam propriam."

⁴⁵ GUALTERUS BURLAEUS, *Utrum elementa maneant actu in mixto* (ed. Gensler, p. 323): "Mixtum habet consimilem virtutem virtutibus elementorum. Nam a qualitatibus mixtis possunt procedere consimiles operationes, quales procedunt a qualitatibus elementorum. [...] Mixtum habet virtutes consimiles virtutibus omnium quatuor elementorum."

It seems quite obvious that a close relationship is assumed between *virtutes* and the primary qualities of the elements. Nicole Oresme, a Parisian fourteenth-century philosopher, who took advantage and developed the Oxford Calculators' "science of local motion" in his Commentary on *De generatione* (ca. 1341), stated unambiguously that *virtutes elementorum* are primary qualities:

In every mixed body there are four elements. It is obvious from the previous [statements], since none is [composed] from two or three [elements]. Secondly, every perfect mixed body possesses some secondary qualities, like colour, flavour, etc. [...] but these qualities result from the proportion of the four primary qualities, which are called the virtues of the four elements.⁴⁶

In his Commentary on *De generatione*, Nicole Oresme introduced the difference between *virtus ad agendum* and *virtus ad resistendum*. At first glance, he differentiated between these on purpose, namely to provide a plausible explanation for the doubt as to why there cannot be any inherent, self-induced or self-destructing, action in a body mixed from equally potent elements:

The same virtue (*virtus*) is sometimes weak in acting and strong in resisting, and sometimes vice versa, for example the hotness of fire is quick and strong in acting, and yet it is weak in resisting. And it is also more evident in the same way with respect to the humidity of water, yet humidity is strong in resisting but weak in acting; and in the same way with respect to the dryness of earth, whence if cold earth is touched it is evident that its coldness acts and its dryness does not act. Therefore, to what was stated I say that if [something] hot and [something] cold are approached one to another, then both are stronger in acting and weaker in resisting, then any of these can be acted upon by another one, since action and speed are not determined according to the ratio of the potency [to act] to the resistance, but according to the ratio of the potency to act (*potentiae ad agendum*) to the ability to resist (*posse resistere*).⁴⁷

⁴⁶ NICOLE ORESME, *Utrum quodlibet mixtum circa medium locum sit compositum ex omnibus simplicibus* (ed. Caroti, p. 264): "In omni mixto sunt quatuor elementa. Patet statim ex precedentibus, quia nullum est ex duobus vel tribus. Secundo, omne mixtum perfectum habet aliquas qualitates secundas sicut colorem, saporem etc., [...] sed iste qualitates resultant ex proportione quatuor primarum qualitatum, que dicuntur virtutes quatuor elementorum."

⁴⁷ NICOLE ORESME, *Utrum in omni alteratione fiat reactio* (ed. Caroti, p. 94–95): "Eadem virtus quandoque est debilis ad agendum et fortis ad resistendum et quandoque e converso, verbi gratia caliditas ignis est fortis et velocioris actionis, et tamen est debilis ad resistendum. Et eodem modo patet etiam manifestius de humiditate aquae, sed humiditas est fortis ad resistendum et debilis ad agendum; et eodem modo de siccitate terrae, unde si tangatur terra frigida patet quod frigiditas eius agit et siccitas non. Tunc ad propositum dico quod si calidum et frigidum sint approximata, tunc utrumque est fortius in agendo et debilius in resistendo, et sic quodlibet potest pati a quolibet, quia actio et velocitas non attenditur penes proportionem <potentie> ad resistantiam, sed penes proportionem potentie ad agendum ad posse resistere."

It is worth noting here that Oresme uses the terms 'virtus' and 'potentia' interchangeably in the above passage.

Actually, Oresme was not the first thinker to introduce the distinction *virtus ad agendum* — *ad resistendum*. We find such a distinction already in one of John Buridan's questions on *De generatione* (ca. 1325–1327): "Whether it is possible to have an action from the [ratio] of equality or even from the ratio of lesser inequality?" (*Utrum possibile est esse actionem ab aequalitate vel etiam a proportione minoris inaequalitatis*). In Buridan's answer to the question we read that:

I say that if [something] hot and [something] cold are approached and act upon each other through hotness and coldness, it is clear that these also resist each other through the same hotness and coldness; therefore hotness and coldness are active virtues (*virtutes activae*) in such activities and at the same time these are resisting virtues (*virtutes resistivae*). [...] I say that in this case the active virtue is not stronger than resistive virtue, nor is the resistive virtue weaker than the active virtue. Yet the same virtue is strong in acting and weak in resisting (*eadem virtus est fortis activa et debilis resistiva*). And so the same virtue is stronger in acting than it is strong in resisting.⁴⁸

4. THE EFFICIENT CAUSES OF MIXED BODIES ACCORDING TO FOURTEENTH-CENTURY NATURAL PHILOSOPHY.

While the above-presented distinction provides a good justification for the transmutation and reaction between elementary bodies, it still does not provide an explanation of how the elements that are characterized by contrary qualities or *virtutes* that are of "equal or nearly equal" latitude can form a mixed body. The answer to this question can be found in another of John Buridan's questions on *De generatione*, one devoted specifically to the issue of the possibility of the existence of the mixed bodies (*Utrum mixtio sit possibilis*):

It is a good reason to argue that the elements do not mix naturally referring precisely to their elemental natures. They are, however, mixed naturally with

⁴⁸ JOHANNES BURIDANUS, *Utrum possibile est esse actionem ab aequalitate vel etiam a proportione minoris inaequalitatis*, in: John Buridan, *Quaestiones super libros "De generatione et corruptione" Aristotelis. A Critical Edition with an Introduction*, ed. M. Streyjger, P.J.J.M. Bakker, J.M.M.H. Thijssen, Leiden — Boston: Brill, 2010, p. 154–155: "Si calidum et frigidum sunt approximata et agunt ad invicem per caliditatem et frigiditatem, manifestum est quod etiam per eandem caliditatem et frigiditatem resistunt sibi invicem; ideo caliditas et frigiditas sunt in huiusmodi actionibus virtutes activae et eadem sunt virtutes resistivae [...] Dico quod in casu posito virtus activa non est fortior quam virtus resistiva, nec virtus resistiva est debilior quam virtus activa. Tamen eadem virtus est fortior activa et debilis resistiva. Et sic eadem virtus est fortior activa quam ipsa sit fortis resistiva."

reference to the higher natures. Hence Aristotle thus resolves the doubt as to why the elements tending to their proper places have not long since been completely separated from each other that there is no mixed body. He answers that this is because there are superior agents dominating over the elements and intending the forms of mixed bodies, because of which [agents] the forms of the mixed bodies mix the elements with each other.⁴⁹

As we can see, John Buridan refers in this answer to the factor that for him and his contemporaries was obvious and natural, namely the activity or influence of stars and planets onto the sublunary world. For modern readers, accepting a “mechanistic” physics, such an explanation seems at least humorous, yet unacceptable. We must not forget, however, that Aristotle himself, in the text Buridan alluded to in the above-quoted fragment, referred to the movement of the Sun when explaining why elementary bodies in the sublunar world are not separated and do not occupy their “natural” spheres in an orderly fashion.

This explains why it is not the primary motion that causes coming-to-be and passing-away, but the motion along the inclined circle [i.e. the annual movement of the sun in the ecliptic or zodiac circle]: for this motion not only possesses the necessary continuity, but includes a duality of movements as well. For if coming-to-be and passing-away are always to be continuous, there must be some body always being moved (in order that these changes may not fail) and moved with a duality of movements (in order that both changes, not one only, may result.) Now the continuity of this movement is caused by the motion of the whole: but the approaching and retreating of the moving body are caused by the inclination [i.e. the inclination of the ecliptic to the equator]. For the consequence of the inclination is that the body becomes alternately remote and near; and since the distance is thus unequal, its movement will be irregular. Therefore, if it generates by approaching and by its proximity, it — this very same body — destroys by retreating and becoming remote: and if it generates by many successive approaches, it also destroys by many successive retirements.⁵⁰

Nicole Oresme in his commentary on *De generatione* explains the influence of planets on the generation of mixed bodies in the sublunar world more detailedly, pointing out that the planets possess qualities or *virtutes* similar to the primary qualities of the elements:

⁴⁹ JOHANNES BURIDANUS, *Utrum mixtio sit possibilis* (ed. Streijger, Bakker, Thijssen, p. 177): „Modo ratio bene arguit quod elementa non miscentur naturaliter attendendo praecise ad naturas elementares. Miscentur tamen naturaliter attendendo naturas superiores. Unde sic solvit Aristoteles dubitationem quare elementa tendentia ad regiones proprias non sunt iam diu totaliter ab invicem separata, ut nullum sit mixtum. Respondet quod hoc est quia sunt agentia superiora habentia dominium super elementa et intendentia formas mixtorum, propter quas formas mixtorum commiscentur elementa ad invicem.”

⁵⁰ ARISTOTLE, *On generation and corruption*, II, 10, 336a32–b9 (transl. Joachim, p. 526).

It is known through Aristotle and other astrologers [...] that the heavenly bodies are in a certain way of the nature of the elements as far as the virtue is concerned, and likewise the efficacy, as it is said that Mars is of the nature of fire because is hot and dry, and Jupiter is of the nature of air, and so about other [planets]. And Aristotle in the book *On animals* and the Commentator in the Book II of *On the heavens* says that the nature of the Moon is similar to the nature of earth, and the reason is that it is stated in the Book I of the *Meteorology* that this lower (sublunar) world is governed by the Heavens. [...] To this the Commentator makes a statement in the Book II, commentary 42, *On the heavens* that stars possess qualities similar to each of the elements.⁵¹

Since planets in a sense are animated beings, these can be seen as really active factors:

That the Heavens, or Intelligencies and God are principally said to be the effective causes of these inferior [world] beings is evident, because sometimes there is produced an animated being and here in the sublunar world no animated thing is recognized by which it is produced, and yet we sensibly see that the heat induced by heavenly bodies contributes to that, and therefore it is probable that such a soul is principally caused by separate and supercelestial substances, and consequently it would be so with respect to other qualities. And it is clear enough on the basis of the [passage from the Book] I of the *Meteorology*, where Aristotle says that this lower world is governed by the heavenly bodies, and he also says the same in the Book II of this [treatise].⁵²

Further on, Oresme states unambiguously that mixed bodies are not generated by the mutual action of elementary bodies, but as the effect of the activity of the celestial ones:

⁵¹ NICOLE ORESME, *Utrum sint quatuor elementa et non plura* (ed. Caroti, p. 198): "Est notum per Aristotelem et alios astrologos [...] <quod> corpora celestia quodammodo sunt de natura elementorum quantum ad virtutem et similiter ad efficaciam, sicut dicitur quod Mars est de natura ignis quia est calidus et siccus, et Iupiter est de natura aeris, et sic de aliis. Et Aristoteles in libro *De animalibus* et Commentator secundo Celi dicit quod natura Lune similis est nature terre, et causa est quia primo Methaurorum dicitur quod iste mundus inferior gubernatur a celo [...] Ad hoc facit dictum Commentatoris secundo Celi commento 42, dicentis quod stelle habent qualitates similes unicuique elementorum."

⁵² NICOLE ORESME, *Utrum quodlibet mixtum circa medium locum sit compositum ex omnibus simplicibus* (ed. Caroti, p. 271): "Quod celum vel intelligentie et Deus principaliter dicuntur esse cause effective istorum inferiorum patet, quia quandoque producitur aliquod animatum, et non videtur hic inferius aliquod animatum a quo producat, et etiam sensibilibus videmus quod ad hoc facit calor inductus a corporibus celestibus, et ideo probabile est quod talis anima principaliter causatur a substantiis separatis et supercelestibus, et per consequens ita esset in aliis accidentibus. Et patet satis primo *Methaurorum*, ubi dicit Aristoteles quod <iste> mundus inferior gubernatur a corporibus celestibus, et hoc etiam dicit secundo huius."

Forms of elements [...] do not produce the form of the mixed body, but it is produced by superior causes.⁵³

What is more, according to Oresme each and every “natural” process that occurs in the sublunar world is dependent on the continuous activity of the celestial bodies:

A proximate and immediate cause can act if and only if the universal and principal cause does act, because the causes are said to be essentially ordered and such is the order of the Universe; and therefore the lower cause acts by virtue of the superior one. And that is why it is said in the Book II of this treatise, [namely *On generation and corruption*] that if the motion of the Heavens ceased, generations and corruptions, and so on, would cease too.⁵⁴

I have not found any such explicit declarations in the commentaries on *De generatione* composed by both Oxford thinkers I have mentioned above, namely Richard Kilvington and Walter Burley. Still, one can safely accept the hypothesis here that each of them presumed the influence of the celestial bodies as the actual cause of natural changes within the sublunar world. Among the treatises attributed to Burley we find the short text known as *On the Planets and their virtues* (*De planetis et eorum virtute*). In this text Burley establishes correlation between specific planets and personalities of humans born under the influence of these, yet he attributes the planets the same qualities as to the elementary bodies.⁵⁵ Also the “intellectual father” of Oxford medieval natural philosophy, Robert Grosseteste in his earliest philosophical text, the treatise *De artibus liberalibus* described in detail the influence of planets on the generation of metals (out of sulphur and quicksilver, although not “classical” elements), the description of which is based on the alchemical treatise attributed to a certain Artephius and known under the title *Clavis maioris sapientiae*.⁵⁶

⁵³ NICOLE ORESME, *Utrum quodlibet mixtum circa medium locum sit compositum ex omnibus simplicibus* (ed. Caroti, p. 272): “Forme elementorum [...] non producent formam mixti, sed ipsa producitur a causis principalioribus.”

⁵⁴ NICOLE ORESME, *Utrum quodlibet mixtum circa medium locum sit compositum ex omnibus simplicibus* (ed. Caroti, p. 270–271): “Causa propinqua et immediata non potest agere nisi ageret causa universalis et principalis, quia ille cause dicuntur esse essentialiter ordinate et ita est ordinatio universi; et ideo inferior causa agit in virtute superioris. Ideo dicitur secundo huius [*scil. De generatione*, II, 10, 336a32] quod si motus celi cessaret, cessarent generationes et corruptiones etc.”

⁵⁵ See: “Gualteri Burlaei adscriptus tractatus *De planetis et eorum virtute*,” ed. M. Gensler, *Studia Antyczne i Mediewistyczne*, vol. 37, (2004), p. 211–214.

⁵⁶ See “Roberti Grosseteste *De artibus liberalibus*,” ed. S.O. Sønnesyn, *The Scientific Works of Robert Grosseteste*, vol. 1: *Knowing and Speaking*, ed. G.E.M. Gasper, C. Panti, T.C.B. McLeish, H.E. Smithson, Oxford: Oxford University Press, 2019, p. 73–95; <ARTEPHIUS, *Clavis maioris*

5. 'VIRTUS/POTENTIA REI' AS THE CAPACITY
OR CAPABILITY OF ELEMENTARY
AND MIXED BODIES — FINAL REMARKS

If we assume, therefore, that elementary bodies possessed no internal activity of their own for fourteenth-century natural philosophers, then — in my opinion — the terms 'virtus/potentia' with respect to primary qualities should be always understood and translated as "capacity" (or perhaps "capability"), and not as "power". In fact, this is in concert with one of the meanings of "potency", we can find in the Book V (Δ) of the *Metaphysics*.⁵⁷

Let me return for a moment to one of the doubts I have formulated above with regard to the Aristotelian theory of elementary and mixed bodies. One of the questions was whether hot water should be regarded as a mixed body or not. Elementary water by nature is defined as humid and cold, therefore, as it seems, hot water possesses the main quality of fire — hotness — to some (quite substantial) extent. Nicole Oresme, however, stated unambiguously in his commentary that hot water remains water, and its hotness, which must have been induced violently, being contrary to its natural coldness, due to such an incompatibility does not possess endurance, and that is why hot water cools down 'by itself'. Such an explanation could, nevertheless, suggest that in this case there occurs some activity on the part of the element itself. But in this context Oresme introduces the concept of "virtual coldness" that is present in hot water. The presence of coldness guarantees that water remains water, and also prevents the quality of "hotness" — as a contrary one — from persisting in water. Therefore, in an exact sense, there is no activity on the side of the water, but rather on the side of some agent that introduced "hotness" into water (for example, the Sun) — the "activity" of water is in a sense a "passive" one in this case, as water only repels this quality as it is incompatible with its nature.⁵⁸

sapientiae,> in: Jo. Jacobi Mangeti, *medicinae doctoris et Serenissimi ac Potentissimi Regis Prussiae Archiatri Bibliotheca Chemica Curiosa, seu rerum ad alchেমiam pertinentium thesaurus instructissimus [...]*, vol. 1, Geneva: Sumpt. Chouet, G. De Tournes, Cramer, Perachon, Ritter & S. De Tournes, 1702. This treatise was also appreciated by other famous Oxford philosopher, Roger Bacon. See *Epistola fratris Rogeri Baconis de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae*, in: *Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita*, ed. J.S. Brewer, London: Longman, Green, Longman and Roberts, 1859, p. 532–535.

⁵⁷ Cf. ARISTOTLE, *Metaphysics*, V(Δ), 12, 1019a20–24, 1019a33–1020a6 (transl. Ross, p. 765–766).

⁵⁸ NICOLE ORESME, *Utrum simile possit agere in sibi simile aut etiam pati a simili, aut semper a dissimili* (ed. Caroti, p. 154): "Aqua calida habet in se caliditatem et cum hoc etiam frigiditatem virtualem, que forte non est aliud nisi potentia ad frigidum, et forte talis potentia non est nisi ipsa natura vel forma aque. Et ideo quodammodo de aqua dicuntur duo dissimilia, scilicet caliditatem actualement et frigiditatem virtualement, et causa est quia illa caliditas, cum insit sibi violente, est

I suppose — yet this is only a preliminary hypothesis — that as long as fire was recognized by natural philosophers as a separate elementary entity, and “hotness” or “heat” as a quality different from “coldness” in a strong sense: namely that “hotness” and “coldness” can coexist in the same mixed body — not just as a degree of heat of this body — in European science there could not arise the idea of power or energy of unanimated beings. As I have already indicated above, from the point of view of modern physics and chemistry, the element of “fire” possessing some “material” existence and transformable qualities is perhaps the most puzzling part of Aristotelian and scholastic natural philosophy. Still, fourteenth-century thinkers featured some basic intuition, stemming from the everyday experience, that “hotness” or “heat” is some kind of energy. This energy is best represented and sensible in fire, and serves as something analogical to a tool, ultimately governed, nevertheless, by the motion of planets and stars:

When it is said that the fire does not act except in so far as it is hot, so it should be said that an artisan does not act except in so far as he holds the hammer.⁵⁹

Perhaps for the same reason Richard Swineshead in his treatise *On the capacity of a thing* (*De potentia rei*), suggested that the “potency/capacity” of any unanimated thing should be measured according to the amount of form “compacted” in this thing (*multitudo formae*).⁶⁰ Taking advantage of the above-presented analogy: one needs a heavier hammer to break a bigger stone, and more intense heat to melt a bigger piece of metal. Thus, the “tool” can be described by a certain degree or latitude of the “capacity” as adequate (or not) to achieve a certain effect, but still, it does not act by itself, but there must be some external active, animated factor — an artisan, for example.

Therefore, if one really wants to seek out the “roots” of the basic concepts employed within modern science in Latin medieval natural philosophy, then — in

contraria nature ipsius aque et dissimilis et disconveniens, et ideo ratione huius contrarietatis fit ista actio; et tunc in fine est frigiditas que est similis et conveniens forme aque.”

⁵⁹ NICOLE ORESME, *Utrum qualitates prime sint principia activa in generatione mixti ex elementis* (ed. Caroti, p. 273): “Cum dicitur quod ignis non agit nisi in quantum calidus, ita diceretur quod faber non agit nisi in quantum tenet malleum.”

⁶⁰ Cf. RICHARDUS SWINESHEAD, *De potentia rei*, in: R. Podkoński, “Richard Swineshead’s *Liber calculationum* in Italy: Some Remarks on Manuscripts, Editions, and Dissemination,” *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, vol. 80/2 (2013), p. 357: “Potentia universaliter attenditur penes multitudinem forme existentis in materia. Et omnes activitates sunt a formis et non a quantitate nec a materia. Et cognosci potest de facto quando plus est de forma in uno quam in alio, et hoc est quando plus est de materia in qua huiusmodi forma generatur in uno quam in alio, ut predictum est, eo quod idem agens plus producit de forma ubi plus est de materia, quia aliter difficile vel impossibile foret ponere causam quare ferrum ignitum fortius ageret quam quantitas equalis flamme vel materie rarioris.”

my opinion — he/she should rather turn his/her attention to the sensible and undeniable analogy between concepts of such passive in fact “capabilities” — *virtutes* — of material, unanimated beings and the modern concept of ‘mass’ as a factor that determines the momentum of a material body. When analysing the natural philosophical texts originating in the Middle Ages, one should keep in mind that there were no innate activities of unanimated beings according to the medieval worldview save those connected with the “natural” tendency of elementary bodies towards their “natural places” within the Cosmos. This tendency only caused a “natural” local motion towards these respective places — upwards or downwards. Every other activity needed to be explained with reference to a certain animated factor — and this is not something we find in the modern “mechanistic” physics.

BIBLIOGRAPHY

- ARISTOTELES, *De generatione et corruptione*, in: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. 5, Venetiis apud Iunctas 1562–1574 (Frankfurt am Main: Minerva G.m.b.H., 1962).
- ARISTOTELES, *Physica*, in: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. 4, Venetiis apud Iunctas 1562–1574 (Frankfurt am Main: Minerva G.m.b.H., 1962).
- ARISTOTLE, *Metaphysics*, transl. W.D. Ross, in: *The Basic Works of Aristotle*, ed. R. McKeon, New York: The Modern Library, 2001.
- ARISTOTLE, *On generation and corruption*, transl. H.J. Joachim, in: *The Basic Works of Aristotle*, ed. R. McKeon, New York: The Modern Library, 2001.
- ARISTOTLE, *Physics*, transl. R.P. Hardie, R.K. Gaye, in: *Basic Works of Aristotle*, ed. R. McKeon, New York: The Modern Library, 2001.
- <ARTEPHIUS, *Clavis maioris sapientiae*,> in: *Jo. Jacobi Mangeti, medicinae doctoris et Serenissimi ac Potentissimi Regis Prussiae Archiatri Bibliotheca Chemica Curiosa, seu rerum ad alchেমiam pertinentium thesaurus instructissimus [...]*, vol. 1, Genevae: Sumpt. Chouet, G. De Tournes, Cramer, Perachon, Ritter & S. De Tournes, 1702.
- Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge. Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale*, Montréal – Paris: Institut d'études médiévales – Librairie philosophique J. Vrin, 1969.
- AVERROES, *In De generatione et corruptione*, in: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. 5, Venetiis apud Iunctas 1562–1574 (Frankfurt am Main: Minerva G.m.b.H., 1962).
- [BACON ROGERUS] *Epistola fratris Rogeri Baconis de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae*, in: *Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita*, ed. J.S. Brewer, London: Longman, Green, Longman and Roberts, 1859, p. 532–535.

- BURIDAN JOHN, *Quaestiones super libros "De generatione et corruptione" Aristotelis. A Critical Edition with an Introduction*, ed. M. Streijger, P.J.J.M. Bakker, J.M.M.H. Thijssen, Leiden – Boston: Brill, 2010.
- [BURLAEUS GUALTERUS] "Gualteri Burlaei adscriptus tractatus *De planetis et eorum virtute*," ed. M. Gensler, *Studia Antyczne i Mediewistyczne*, vol. 37 (2004), p. 211–214.
- [BURLAEUS GUALTERUS] "Gualteri Burlaei Commentarius in libros *De generatione et corruptione*," ed. M. Gensler, in: M. Gensler, *Kłopotliwa zmiana, czyli Waltera Burleya zmagania ze zmiennością rzeczy*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2007, p. 205–388.
- Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- CELEYRETTE J., "Bradwardine's Rule: a Mathematical Law?," *Mechanics and Natural Philosophy Before the Scientific Revolution*, ed. W.R. Laird, S. Roux, Dordrecht: Springer, 2008, p. 51–66.
- CLAGETT M., *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison: University of Wisconsin Press, 1959.
- CROMBIE A.C., *Medieval and Early Modern Science*, New York: Doubleday Anchor Book, 1959.
- CROSBY H.L. JR., *Thomas of Bradwardine. His „Tractatus de proportionibus.” Its Significance for the Development of Mathematical Physics*, Madison: University of Wisconsin Press, 1955.
- Dictionary of Scientific Biography*, vol. 13, ed. C.C. Gillispie, New York: Charles Scribner's Sons, 1976.
- DRAKE S., "Bradwardine's Function, Mediate Denomination, and Multiple Continua," *Physis*, vol. 12 (1970), p. 51–68.
- DUHEM P., *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. 1–10, Paris: Hermann, 1910.
- GENSLER M., *Kłopotliwa zmiana, czyli Waltera Burleya zmagania ze zmiennością rzeczy*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2007.
- Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento*, ed. R. Imbach, A. Maierù, Roma: Edizione Storia e Letteratura, 1991.
- GRANT E., *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- [GROSSETESTE ROBERTUS] "Roberti Grosseteste *De artibus liberalibus*," ed. S.O. Sønnesyn, *The Scientific Works of Robert Grosseteste*, vol. 1: *Knowing and Speaking*, ed. G.E.M. Gasper, C. Panti, T.C.B. McLeish, H.E. Smithson, Oxford: Oxford University Press, 2019, p. 73–95.
- HANNAM J., *God's Philosophers: How the Medieval World Laid the Foundations of Modern Science*, London: Icon Books, 2009.

- JUNG E., "The New Interpretation of Aristotle: Richard Kilvington, Thomas Bradwardine, and the New Rule of Motion," *Quantifying Aristotle. The Impact, Spread and Decline of the Calculatores Tradition*, ed. D.A. Di Liscia, E.D. Sylla, Leiden – Boston: Brill, 2022, p. 37–78.
- KAPLAN R., *The Nothing that Is: A Natural History of Zero*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- KILVINGTON RICHARDUS, *Utrum ex duobus elementis posset tertium generari*, ms. Paris, Bibliotheque Nationale, fonds latins 6559.
- KILVINGTON RICHARDUS, *Utrum mixtum sit miscibilium alteratorum unio*, ms. Paris, Bibl. Nat., f. lat. 6559.
- KILVINGTON RICHARDUS, *Utrum omnia elementa sint ad invicem transmutabilia*, ms. Paris, Bibl. Nat., f. lat. 6559.
- KILVINGTON RICHARDUS, *Utrum omnis ratio sit ratione contrarietatis*, ms. Paris, Bibl. Nat., f. lat. 6559.
- LOISON L., *Forms of Presentism in the History of Science. Rethinking the Problem of Historical Epistemology*, "Studies in History and Philosophy of Science", Part A, vol. 60 (2016), p. 29–37.
- MAIER A., *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1949.
- Mechanics and Natural Philosophy Before the Scientific Revolution*, ed. W.R. Laird, S. Roux, Dordrecht: Springer, 2008.
- MURDOCH J.E., "Mathesis in Philosophiam Scholasticam Introducta: The Rise and Development of the Application of Mathematics in Fourteenth-Century Philosophy and Theology," *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge. Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale*, Montréal – Paris: Institut d'études médiévales – Librairie philosophique J. Vrin, 1969, p. 215–254.
- MURDOCH J.E., "Pierre Duhem and the History of Late Medieval Science and Philosophy in the Latin West," *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento*, ed. R. Imbach, A. Maierù, Roma: Edizione Storia e Letteratura, 1991, p. 153–302.
- MURDOCH J.E., SYLLA E.D., "The Science of Motion," *Science in the Middle Ages*, ed. D.C. Lindberg, Chicago: University of Chicago Press, 1978, p. 206–265.
- MURDOCH J.E., SYLLA E.D., "Swineshead (Swyneshed, Suicet, etc.) Richard (fl. ca. 1340–1355)," *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 13, ed. C.C. Gillispie, New York: Charles Scribner's Sons, 1976, p. 184–213.
- ORESME NICOLE, *Quaestiones super De generatione et corruptione*, ed. S. Caroti, München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1996.
- PODKOŃSKI R., "Richard Swineshead's *Liber calculationum* in Italy: Some Remarks on Manuscripts, Editions, and Dissemination," *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, vol. 80/2 (2013), p. 307–361.
- PODKOŃSKI R., *Suisetica inania. Ryszarda Swinesheada spekulatywna nauka o ruchu lokalnym*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017.

- Quantifying Aristotle. The Impact, Spread and Decline of the Calculatores Tradition*, ed. D.A. Di Liscia, E.D. Sylla, Leiden – Boston: Brill, 2022.
- ROVELLI C., *La realtà non è come ci appare: La struttura elementare delle cose*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014 (English translation: *Reality Is Not What It Seems: The Journey to Quantum Gravity*, New York: Penguin Random House, 2016; Polish translation: *Rzeczywistość nie jest tym, czym się wydaje: droga do grawitacji kwantowej/elementarna struktura rzeczy*, Łódź: Wydawnictwo Feeria Science, 2021.)
- Science in the Middle Ages*, ed. D.C. Lindberg, Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- The Scientific Works of Robert Grosseteste*, vol. 1: *Knowing and Speaking*, ed. G.E.M. Gasper, C. Panti, T.C.B. McLeish, H.E. Smithson, Oxford: Oxford University Press, 2019.
- SWINESHEAD RICHARDUS, *De potentia rei*, in: R. Podkoński, “Richard Swineshead’s *Liber calculationum* in Italy: Some Remarks on Manuscripts, Editions, and Dissemination,” *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, vol. 80/2 (2013), p. 338–361.
- SWINESHEAD RICHARDUS, *Liber calculationum: Tractatus de motu locali*, in: R. Podkoński, *Suisetica inania. Ryszarda Świnesheada spekulatywna nauka o ruchu lokalnym*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017.
- WEISHEIPL J.A., “The Interpretation of Aristotle’s *Physics* and the Science of Motion,” *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 521–536.

THE CONCEPT OF ‘VIRTUS/POTENTIA REI’ IN FOURTEENTH-CENTURY DISCUSSIONS ON TRANSMUTATION AND REACTION

SUMMARY

In the medieval Latin translation of Aristotle’s *De generatione* we encounter the term ‘*virtus*’ in the context of the description of mixed bodies. We read there that the ‘virtue’ of the qualities of elements remain in the mixtum („*salvatur enim virtus eorum*”). Obviously, Aristotle himself meant here that these qualities remain in any mixtum „virtually”, that is *in potentia*, yet fourteenth-century Oxford and Paris philosophers gave the notion of ‘virtue’ a different meaning in this context. Walter Burley, when commenting on the above-mentioned passage from Aristotle’s *De generatione*, clearly presents *virtutes elementorum* as factors responsible for self-induced qualitative changes within a mixtum. Even

though Richard Kilvington in his commentary on *De generatione* uses the term 'virtus' synonymically with the term 'potentia', as it seems, in his discussions on transmutation and reaction in elementary bodies these terms are used to represent such factors as well, which can be quantified and calculated. In the article I reconstruct the meaning of the terms 'virtus/potentia rei' in the context of fourteenth-century natural philosophy on a basis of the texts of Walter Burley, Richard Kilvington, John Buridan, Richard Swineshead, and Nicole Oresme. Also, I allude here to the issue of anachronistic interpretation of medieval ideas and concepts by the historians of science.

KEYWORDS: Fourteenth-century Philosophy, Natural Philosophy, Elements, Potency/Capacity, Alterations

SŁOWA KLUCZE: Filozofia XIV wieku, filozofia przyrody, żywioły, zdolność, przemiany

Wojciech Baran

Archiwum Kapituły Katedralnej na Wawelu

MEDIEVAL *PRINCIPIA*
ON PETER LOMBARD'S *SENTENCES*
BY THEOLOGIANs FROM
THE UNIVERSITY OF CRACOW.
CHARACTERISTICS OF THE GENRE
AND BIBLIOGRAPHY OF SOURCES

I. INTRODUCTION

It is impossible to imagine the medieval faculty of theology without the *Sentences* by Peter Lombard.¹ At the university of Paris from the very beginning of thirteenth century, scholars such as Stephen Langton,² Alexander of Hales³ and

¹ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, ed. I. Brady, 2 vols., Grottaferrata: Quarrachi, 1971–1981; cf. *Miscellanea Lombardiana*, Novara: Istituto geografico De Agostini, 1957; Ph. DELHAYE, *Pierre Lombard. Sa vie, ses œuvres, sa morale*, Paris: Institut d'Etudes Médiévales, 1961; M.L. COLISH, *Peter Lombard*, 2 vols., Leiden: Brill, 1994; Ph.W. ROSEMAN, *The Story of a Great Medieval Book: Peter Lombard's Sentences*, Peterborough: Broadview Press, 2007; *Pietro Lombardo. Atti del XLIII Convegno stozico internazionale, Todi, 8–10 ottobre 2006*, Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2007; Ph.W. ROSEMAN, *Peter Lombard*, New York: Oxford University Press, 2011. On the genre of the *Sentences* see: cf. U. LEINSLER, *Introduction to Scholastic Theology*, transl. M. MILLER, Washington: Catholic University of America Press, 2010, pp. 54–59.

² Cf. A.M. LANDGRAF, "The First Sentence Commentary of Early Scholasticism," *The New Scholasticism*, vol. 13/2 (1939), p. 101–132; *Der Sentenzenkommentar Des Kardinals Stephan Langton*, ed. A.M. Landgraf, Münster: Aschendorff, 1952; R. QUINTO, "Doctor Nominatissimus". *Stefano Langton († 1228) e la tradizione delle sue opere*, Münster: Aschendorff, 1992, p. 41–42; R. QUINTO, "Stephen Langton," *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, ed. G.R. Evans, Leiden: Brill, 2009, vol. 2 (henceforth: *MC2*), p. 35–77; C. ANGOTTI, "Étienne Langton, commentateur des *Sentences* de Pierre Lombard," *Étienne Langton. Prédicateur, bibliste, théologien*, ed. L.-J. Bataillon, N. Bériou, G. Dahan, R. Quinto, Turnhout: Brepols, 2010, p. 487–524.

³ *Magistri Alexandri de Hales Glossa In Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi, nunc demum reperta atque primum edita*, Quaracchi: Ad claras aquas, 1952–1957; H.P. WEBBER, "The *Glossa In IV Libros Sententiarum* by Alexander of Hales," *MC2*, p. 79–108.

Hugues de Sancto Caro⁴ began to base their courses of theology on commentaries of Lombard's *Sentences*. This custom spread to other European faculties of theology, and was maintained until the sixteenth century, when Lombard's *Sentences* were replaced by Aquinas's *Summa Theologiae*.⁵

Theology courses in Paris took on an enduring character and were inscribed in the statutes of the faculty of theology. After two years of lectures on the Bible and on the *Sentences*, the student (bachelor) himself commented on the Bible, and then on the *Sentences*. When the bachelor began to comment on the *Sentences*, he delivered a special lecture called *principium in Sententias*. The established custom was that the bachelor then would present a new *principium* commenting on the next book of the *Sentences*, thus each bachelor was obliged to deliver four *principia* on the *Sentences*.⁶

⁴ Cf. R. QUINTO, "Le commentaire des *Sentences* d'Hugues de Saint-Cher et la littérature théologique de son temps," *Hugues de Saint-Cher* († 1263). *Bibliiste et théologien*, ed. L.-J. Bataillon, G. Dahan, P.-M. Gy, Turnhout: Brepols, 2004, p. 299–324; M. BIENIAK, "The *Sentences* Commentary of Hugh of St.-Cher," *MC2*, p. 111–147; M. BIENIAK, "Contents of Hugh of St.-Cher's Commentary on the *Sentences*, Books I–II," *Przegląd Tomistyczny*, vol. 19 (2013), p. 9–90.

⁵ Cf. *Summistae. The Commentary Tradition on Thomas Aquinas' "Summa Theologiae" from the 15th to the 17th Centuries*, ed. L. LANZA, M. TOSTE, Leuven: Leuven University Press, 2021.

⁶ Cf. N.K. SPATZ, *Principia. A Study and Edition of Inception Speeches Delivered Before the Faculty of Theology at the University of Paris, ca. 1180–1286*, Cornell University, 1992; IDEM, "A Newly Identified Text. The Inception Speech of Galdericus, First Cluniac Regent Master of Theology at the University of Paris," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* (henceforth: *AHDLMA*), vol. 61 (1994), p. 133–147; W.J. COURTENAY, "The Course of Studies in the Faculty of Theology at Paris in the Fourteenth Century," *Ad Ingenii Acutionem. Studies in Honour of Alfonso Maierù*, ed. S. Caroti, R. Imbach, Z. Kałuża, G. Stabile, L. Sturlese, Louvain la Neuve: Brepols, 2006, p. 67–92; *Preaching in the Age of Chaucer: Selected Sermons in Translation*, trans. S. Wenzel, Washington: Catholic University of American Press, 2008; C. ANGOTTI, *Lectiones sententiarum: étude de manuscrits de la bibliothèque du collège de Sorbonne: la formation des étudiants en théologie à l'université de Paris à partir des annotations et des commentaires sur le Livre des Sentences de Pierre Lombard (XIII^e–XV^e siècles)*, Paris 2008, vol. 1, p. 198–302 (thesis defended at the Ecole Pratique des Hautes Etudes; some passages of this volume will be published under the title: *La lectio des Sentences au collège de la Sorbonne* in the series *Studia Sententiarum*); W.O. DUBA, *The Forge of Doctrine. The Academic Year 1330–1331 and the Rise of Scotism at the University of Paris*, Turnhout: Brepols, 2017, p. 1–28; A. FIDORA, "The Inception Speech of Galdericus as an Introduction to Thirteenth-Century Theology and Philosophy," *AHDLMA*, vol. 87 (2020), p. 43–58; A. FIDORA, "Stephen of Besançon's *Principium in aula* (1286): An Epistemological Approach to the Relation between Philosophy and Theology," *Traditio*, vol. 76 (2021), p. 319–336. See also the series *Studia Sententiarum* and three scientific projects supported by the European Research Council: Project ERC-StG-Thesis (2012–2018), <http://www.thesis-project.ro/>, (accessed 30.11.2023); Project ERC-CoG-Debate (2018–2023), <https://debate-erc.com/>, (accessed 30.11.2023); Project Nota (PN-III-P3–3.6-H2022–200–0030), <https://nota-erc.com/> (accessed 30.11.2023).

The topic of *principia in Sententias* at the faculty of theology at the University of Cracow (established in 1397) has been addressed many times in independent publications. Scholars such as Zofia Włodek,⁷ Maria Szafarkiewicz,⁸ Kazimierz Wójcik,⁹ Mieczysław Markowski,¹⁰ Ryszard Tatarzyński,¹¹ and Mi-hai Maga¹² have edited and commented on them. The problem is that these publications are scattered in different reviews, however there is no publication which discusses all preserved manuscripts containing the *principia* comprised in Cracow and their editions. In this article, I will briefly present the structure of the *principia in Sententias* delivered at the University of Cracow in the fifteenth century, taking into account the reference literature and preserved examples. Then I will present a database of the *principia* from Cracow. This paper will present a bibliography and thus it will be a useful tool for future research.

II. CRACOW'S *PRINCIPIA* ACCORDING TO THE STATUTES OF THE FACULTY OF THEOLOGY AND IN PRACTICE

The program of theological studies at the Faculty of Theology at the University of Cracow is described in detail in the statutes of the faculty¹³ and is based on Biblical lectures and lectures on the *Sentences* of Peter Lombard. Let us briefly recall the statutes regulations.

After two years of biblical studies at the Faculty of Theology and the presentation of an inception speech, a student became a Bachelor of Biblical Studies

⁷ Cf. Z. WŁODEK, "Maciej z Saspową," *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej* (henceforth: *MSZHFSS*), vol. 3 A (1964), p. 44–91; IDEM, "Filozofia a teologia. Wybór tekstów z krakowskich wykładów wstępnych do *Sentencji* Piotra Lombarda z XV w.," *Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce* (henceforth: *MHFSP*), vol. 1 (12) (1970), p. 39–114; Z. WŁODEK with cooperation of R. TATARZYŃSKI, *Scripta manent. Textus ad theologiam spectantes in Universitate Cracoviensi Saeculo XV conscripti*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, 2000.

⁸ Cf. M. SZAFARKIEWICZ, "Wykład wstępny Jana z Dąbrówki do Drugiej Księgi *Sentencji* Piotra Lombarda," *Acta Mediaevalia*, vol. 18 (2005), p. 137–158.

⁹ Cf. K. WÓJCIK, "Wykład wstępny Mikołaja Kozłowskiego do I Księgi *Sentencji* Piotra Lombarda w rękopisie BJ 1525," *MHFSP*, vol. 1 (12) (1970), p. 113–159; IDEM, *Jan z Kluczborka. Filozof i teolog Uniwersytetu Krakowskiego*, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1995.

¹⁰ Cf. M. MARKOWSKI, "Wykład wstępny Andrzeja z Kokorzyna," *MSZHFSS*, vol. 2 A (1962), p. 3–51; M. MARKOWSKI, "Wykłady wstępne i komentarze do *Sentencji* Benedykta Hessego z Krakowa," *MSZHFSS*, vol. 4 (1965), p. 334–340.

¹¹ Cf. Z. WŁODEK with cooperation of R. TATARZYŃSKI, *Scripta manent*.

¹² Cf. M. MAGA, "*Vivus docui, nec cesso docere mortuus*. The Tragic Death of Sigismundus de Pyzdry, an Opportunity in the Study of the *Sentences* Commentaries," *Philobiblon*, vol. 25/1 (2020), p. 5–30.

¹³ *Statuta Theologicae Facultatis Studii Cracoviensis noviter confecta*, ed. J. Szujski, in: *Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce*, vol. 1 (1878), p. 71–94.

(*baccalaureus biblicus*).¹⁴ Then, for two years, he would comment on 80 fragments from the Bible to his younger colleagues and then continue his studies.¹⁵ Thereafter the student was obliged to present the *Sentences* of Lombard for two years. To prepare himself for the lectures on the *Sentences* a student could take a gap year.¹⁶ The Statutes of the Faculty of Theology of Cracow state that in the first year the Bachelor should comment on the first and second book of the *Sentences*, and then, in the second year, on the third and fourth books.¹⁷ The course starts with the deliverance of the first *principium* and, in this way, the Bachelor became a Bachelor of the *Sentences* (*baccalaureus sententiaris*). Similarly, after the deliverance of the *principium* on the third book of *Sentences* he became a Formed Bachelor — *baccalaureus formatus*).¹⁸ Then, the Faculty of Theology required the student who started the course on the *Sentences* to take a statutory oath, in which he would promise his deliverance of the *principia* at the beginning of the course of each consecutive book of *Sentences* which would contain the discussion with a *magister concurrens* — “Master Competitor.”¹⁹

The *Principia* of seventeen theologians from Cracow from the fifteenth century have been preserved. An analysis of these texts demonstrates that the *principia* have a specific construction and contain specific elements. Mieczysław Markowski distinguishes two schemes of the *principia* which were used in Cracow in the fifteenth century. The first model is threefold: it contains: 1) *recommendatio Sacrae Scripturae*, 2) *quaestio* and 3) *gratiarum actio*. Samples of the above are: the first *principium* of Andrew of Kokorzyn (Bachelor of *Sentences* ca. 1413–1414),²⁰ the third *principium* of Thomas Strzemiński (Bache-

¹⁴ *Statuta Theologicae Facultatis* (ed. Szujski, p. 74): “Forma iuramenti admissi ad cursum legendum. Ego N. iuro [...] post receptionem meam facere principium infra mensem et proximum infra mensem sequentem legere et continuare lectiones.”

¹⁵ *Statuta Theologicae Facultatis* (ed. Szujski, p. 75): “Forma iuramenti admissi ad cursum legendum. Ego N. iuro [...] duobus annis a prandio legere bis octoginta capitula in libris mihi deputandis, et non extense, sed cursorie legere literam dividendo et exponendo.”

¹⁶ *Statuta Theologicae Facultatis* (ed. Szujski, p. 77): “Postquam baccalaureus aliquis cursum finiverit, si voluerit, vacabit per unum annum, in quo ad legendas Sententias se diligenter praeparet, nihilominus interim tenetur visitare lectiones et actus publicos in facultate theologica.”

¹⁷ *Statuta Theologicae Facultatis* (ed. Szujski, p. 77): “Iuramentum admissi ad Sententias. Ego N. iuro [...] Item, primo anno, primum et secundum libros legendo finire, qualibet die post horam magistrorum unam distinctionem expedire, nisi partem longioris breviori adderem, vel contra. Et in secundo anno tertium et quartum libros itidem finire, questionem unam circa materiam cuiuslibet distinctionis disputando et textum totaliter per conclusiones legendo et exponendo.”

¹⁸ *Statuta Theologicae Facultatis* (ed. Szujski, p. 78): “Statutum et ordinatum est, quod faciens principium ordinate in tertium Sententiarum reputetur et sit baccalaureus formatus.”

¹⁹ *Statuta Theologicae Facultatis* (ed. Szujski, p. 77): “Iuramentum admissi ad Sententias. Iuro [...] in quolibet libro faciendo principium contra dicta et conclusiones eius, vel qui mecum concurrerit legendo, instare.”

²⁰ Cf. M. MARKOWSKI, “La réplique d’André de Kokorzyn au *Principium* de Jean de Kluczbork

lor of *Sentences* ca. 1441–1442),²¹ and the second and fourth *principia* of John of Słupcza (Bachelor of *Sentences* ca. 1449–1451).²² The second model is fourfold and as follows: 1) *invocatio divini auxilii*, 2) *recommendatio Sacrae Scripturae*, 3) *quaestio*, 4) *gratiarum actio*. This model is represented by the first *principium* of James of Nowy Sącz (Bachelor of *Sentences* before 1419),²³ the first *principium* of Thomas Strzempiński, the first *principium* of John of Słupcza, and the first and second *principium* of Matthias of Sępów (Bachelor of *Sentences* ca. 1455–1457).²⁴ The invocations are especially developed in the first *principium* which was the most important *principium*. Markowski also demonstrates another fourfold structure of the *principium* presented by John of Kluczbork²⁵ (the first known *principium* on the *Sentences* from Cracow from 1413) in his first *principium*, which contains: 1) a eulogy on Holy Scripture, 2) a recommendation on of the book of *Sentences*, 3) a question, 4) a thanksgiving,²⁶ but the

du ms. de la Bibliothèque de l'Université de Wrocław I Q 376," *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, vol. 10 (1961), p. 50–54; IDEM, "Poglądy filozoficzne Andrzeja z Kokorzyna," *Studia Mediewistyczne*, vol. 6 (1964), p. 55–136; Z. WŁODEK, "Filozofia a teologia," p. 41; M. MARKOWSKI, *Dzieje Wydziału Teologii Uniwersytetu Krakowskiego*, Kraków: Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, 1996, p. 132–136; M. KOWALEWSKA, "Andrzej z Kokorzyna," *Encyklopedia filozofii polskiej*, ed. A. Maryniarczyk et al., Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011 (henceforth: *EFP*), vol. 1, p. 55–57; P.W. KNOLL, "A Pearl of Powerful Learning." *The University of Cracow in the Fifteenth Century*, Boston: Brill, 2016, p. 488–489.

²¹ Cf. Z. WŁODEK, "Filozofia a teologia," p. 42; M. MARKOWSKI, *Dzieje Wydziału Teologii*, p. 149–151; M. MARKOWSKI, "Tomasz ze Strzempina (1398–1460)," *Złota księga Papieskiej Akademii Teologicznej*, ed. S. Piech, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, 2000 (henceforth: *ZKPAT*), p. 165–172; K. STĘPIEŃ, *Tomasz ze Strzempina*, in: *EFP*, vol. 2, pp. 724–727; P.W. KNOLL, "A Pearl of Powerful Learning," pp. 522–523.

²² Cf. Z. KUKSEWICZ, "Jan ze Słupczy," *MSZHFSS*, vol. 1 (1961), p. 85–117; J. REBETA, "Nieznane pisma i fragment biblioteki Jana ze Słupczy," *MSZHFSS*, vol. 8 (1967), p. 125–148; M. MARKOWSKI, *Dzieje Wydziału Teologii*, p. 164–166; S. WIELGUS, "Jan ze Słupczy," *EFP*, vol. 1, p. 568–570.

²³ Cf. M. MARKOWSKI, "Jakub z Nowego Sącza," *MSZHFSS*, vol. 3 (1964), p. 3–29; Z. WŁODEK, "Filozofia a teologia," p. 41; M. MARKOWSKI, *Dzieje Wydziału Teologii*, p. 122–123; K. WÓJCIK, "Jakub z Nowego Sącza," *EFP*, vol. 1, p. 538–539; P.W. KNOLL, "A Pearl of Powerful Learning," p. 487.

²⁴ Cf. Z. WŁODEK, "Maciej z Sępowa," *MSZHFSS*, vol. 3 (1964), p. 44–91; IDEM, "Filozofia a teologia," p. 167–168; S. BAFIA, "Maciej ze Sępowa (ok. 1408–1472)," *ZKPAT*, p. 187–193; Z. WŁODEK, "Maciej ze Sępowa," *EFP*, vol. 2, p. 17–18; P.W. KNOLL, "A Pearl of Powerful Learning," p. 490.

²⁵ Cf. Z. WŁODEK, "Filozofia a teologia," p. 40–41; K. WÓJCIK, "Jan z Kluczborka," *MHFSS*, vol. 4 (15) (1971), p. 73–150; K. WÓJCIK, *Jan z Kluczborka. Filozof i teolog*, pp. 126–129; M. MARKOWSKI, "Jan z Kluczborka (ok. 1370–1436)," *ZKPAT*, p. 99–104; K. WÓJCIK, "Jan z Kluczborka," *EFP*, vol. 1, pp. 556–558.

²⁶ Cf. M. MARKOWSKI, "Jakub z Nowego Sącza," p. 9–11; M. SZAFARKIEWICZ, *Wykład wstępny Jana z Dąbrówki*, p. 140–141.

partition proposed by John of Kluczbork was not found anywhere else in the texts of the Cracow academics. We also have many texts which contain only a eulogy of Holy Scripture and a question without an invocation or thanksgiving. There are also the *principia* which, in the beginning the author says that his text will have a thanksgiving (e.g., all *principia* of John of Dąbrówka, Bachelor of *Sentences* ca. 1439–1441,²⁷) but the manuscripts contain only the eulogy of the Bible and a question.

Each *principium*, especially the eulogy of the Holy Scripture, was based on the *verbum thematis*, that is, a biblical verse which was the leitmotif of each of the four *principia* and which helps to identify that the *principia* are scattered in different manuscripts written by the same author. At the University of Cracow, there are the *verba thematis* which were borrowed from the great authorities: for example, Benedict Hesse (Bachelor of *Sentences* 1428–1430)²⁸ uses *verbum thematis*: *Misit verbum suum et sanavit eos* (Ps. 106, 20), which has been already used in the introduction to the fourth book of *Sentences* by Aquinas; Thomas Strzemiński uses Aquinas's well known theme: *Rigans montes de superioribus suis, de fructu operum tuorum satiabitur terra* (Ps. 103, 13). Later, from the 1440s, there are other themes, connected with the names of authors which was the existing custom in the Western part of Europe.²⁹ For example, John of Dąbrówka chooses verse: *Iohannes nomen eius* (Ioh. 1, 63), Matthias of Saspów: *Cecidit sors super Matthiam* (Act. 1, 26) and James of Lisów (Bachelor of *Sentences* 1463–1465):³⁰ *Verbum misit Dominus in Iacob* (Is. 9, 8). It seems that the biblical theme could be imposed by the professors of the faculty at the end of the biblical studies. For example, John of Kluczbork says: *Resumendo ergo thema vobis propositum in librum Sententiarum completo cursu theologico per magistros ad legendum mihi assignato: Ostendit mihi fluvium aquae vivae*,³¹ but this question should be more carefully examined.

²⁷ Cf. M. SZAFARKIEWICZ, *Wykład wstępny Jana z Dąbrówki*, p. 137–147; M. MARKOWSKI, *Dzieje Wydziału Teologii*, p. 158–160; M. ZWIERCAN, "Jan z Dąbrówki (ok. 1400–1472)," *ZKPAT*, p. 179–185; M. ZWIERCAN, "Jan Dąbrówka," *EFP*, vol. 1, p. 274–277.

²⁸ Cf. M. RECHOWICZ, *Św. Jan Kanty i Benedykt Hesse w świetle krakowskiej kompilacji teologicznej z XV wieku*, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1958, p. 34–51; M. MARKOWSKI, "Wykłady wstępne," p. 334–340; Z. WŁODEK, "Filozofia a teologia," p. 42; M. MARKOWSKI, *Dzieje Wydziału Teologii*, p. 139–142; M. OZOROWSKI, "Życie i działalność Benedykta Hessego," *Studia Teologiczne*, vol. 16 (1998), p. 79–92; S. WIELGUS, "Benedykt Hesse," *EFP*, vol. 1, p. 94–96; R. TATARZYŃSKI, "Autograf Benedykta Hessego," *Przegląd Tomistyczny*, vol. 14 (2008), p. 187–204; P.W. KNOLL, "A Pearl of Powerful Learning," p. 512–513.

²⁹ Cf. D. TRAPP, "Augustinian Theology of the 14th Century. Notes on Editions, Marginalia, Opinions and Book-Lore," *Augustiniana*, vol. 6 (1956), p. 269–272.

³⁰ Cf. Z. WŁODEK, "Filozofia a teologia," p. 43–45; M. MARKOWSKI, *Dzieje Wydziału Teologii*, p. 178–179.

³¹ K. WÓJCIK, *Jan z Kluczborka. Filozof i teolog*, p. 138.

Regarding the questions of the *principia* on the *Sentences* from Cracow we can distinguish the general construction as following: first, the author presents the posed question, then the arguments *pro et contra*, and then he expresses the *protestation*, in which he promises that he will present the opinions which agree with the teachings of the Church; next he presents the definitions of the terms included in the question, and finally, he gives his conclusions and corollaries. As Monica Calma noted, this structure of the question was proposed by William of Ockham in the beginning of the fourteenth century and then it spread throughout the second half of the fourteenth century in theological and philosophical treatises.³² Because of the difficulties of the question, the authors would divide their questions into smaller articles which would allow them to examine the details of the problem. Nevertheless, there are also some variations of this general structure: two of the last Masters whose *principia* were edited, Matthias of Łabiszyn (Bachelor of *Sentences* 1453–1455)³³ and James of Lisów, at the end of their considerations also give counterarguments to the *rationes* presented in the beginning of the question. A completely different structure of the question was also found in the first known question of the *principium* of John of Kluczbork from 1413, which more closely resembles questions from the thirteenth century. He provides only the conclusions and answers *ad rationes* without establishing the terms and corollaries.

An important detail of the *principia* not analyzed by Markowski is the *protestatio*, the solemn promise that he will say nothing which could be contrary to the teachings of the Church, and which could scandalize the simple ones.³⁴ The status of the Faculty of Theology does not predict a certain formula of protestation, but the analysis shows the similarities between the formulas of the protestations pronounced by the Cracow Masters. Let us put together three protestations: the first known is from John of Kluczbork, the last one from James of Lisów and one of the *protestations* of Matthias of Łabiszyn from the middle of the fifteenth century:

³² Cf. M. CALMA, "La définition du viator dans les commentaires des *Sentences* au XIV^e siècle," *Les innovations du vocabulaire latin à la fin du Moyen Age: autour du Glossaire du latin philosophique (philosophie, théologie, science)*, ed. O. Weijers, A. Oliva, Turnhout: Brepols, 2010, p. 59.

³³ Cf. Z. WŁODEK, "Filozofia a teologia," p. 42; B. CHMIEŁOWSKA, Z. WŁODEK, "Maciej z Łabiszyna," *MHFŚP*, vol. 3 (14) (1971), p. 3–55; S. WIELGUS, "Maciej z Łabiszyna," *EFP*, vol. 2, p. 11–14; R. ZAWADZKI, "Maciej z Łabiszyna (1400–1453)," *ZKPAT*, p. 173–177; P.W. KNOLL, "A Pearl of Powerful Learning", p. 490.

³⁴ Cf. D. COUFAL, "From Oath to Confession and Back? Protestatio in the Late Middle Ages, and its Transformation in the Thought of Wyclif and the Hussites," trans. M. Pjecha, *Wycliffism and Hussitism. Methods of Thinking, Writing and Persuasion, c. 1360–c. 1460*, ed. K. Ghosh, P. Soukup, Turnhout: Brepols, 2021, p. 157–177.

John of Kluczbork — *principium* from 1413

Determinando istam quaestionem, primo praemitto laudabilem protestationem in scolis theologicis fieri consuetam. Et primo praemitto, quod in hoc actu nec in quovis alio in posteriorum per me fiendo, non intendo aliquid dicere, quod est contra determinationem sanctae Matris Ecclesiae vel sanctorum et approbatorum doctorum vel etiam piarum aurium offensivum. Et si aliquid dixerō, quod absit, Domino permittente, ex lapsu linguae vel ex mea ignorantia, quae in me existit prohdolor magna, vel ex argumentorum compulsione me contingeret affirmare vel negare aliquid, quod esset obnoxium fidei catholicae, hoc ego ex nunc sicut ex tunc, et ex tunc sicut ex nunc, revoco et pro revocato teneo et habeo pro non dicto subicens me correctioni magistrorum meorum, et maxime sacrae theologiae, quibus interest tales errantes corrigere, et a vita erroris ad vitam reducere veritatis.³⁵

Matthias of Łabiszyn — *principium* from 1443

Quantum ad primum protestor, quod nec in hoc actu, nec in quaestionis alio per me fiendo velim aliquid asserere, quod est contra determinationem sanctae Matris Ecclesiae aut contra doctores in eadem approbatos aut quod esset piarum aurium offensivum, quod si aliquid talium, quod absit, dixerō lapsu linguae aut vi alicuius argumenti compulsus aut ex ignorantia, quae in me est multa, revoco pro nunc, prout ex tunc et ex tunc prout ex nunc, et volo habere pro non dictis subicens me correctioni meorum magistrorum, praesertim sacrae theologiae professorum, quorum interest sic euntes corrigere et ad unam veritatem perducere.³⁶

James of Lisów — *principium* from 1463

Quantum igitur ad protestationem veniendo protestor, quod non intendo aliquid assertive dicere, quod sit contra determinationem sanctae Matris Ecclesiae vel contra doctores approbatos ab eadem sive quod sit aliquo modo piarum aurium offensivum, et si quid talium dixerō, quod absit, vel ex linguae lapsu vel ex ignorantia, illud revoco pro nunc sicut ex tunc et habeo pro non dicto subicens me et omnia per me nunc et in posterum circa hunc librum vel extra dicenda correctioni meorum magistrorum et illorum, quorum interest errantes corrigere et ad viam reducere veritatis.³⁷

As we see, the formulas used contain the same expression which means that the expressions which should be found in the protestation were well known. This hypothesis is also confirmed by an interesting example from the *principium* of Sigismund of Pyzdry (Bachelor of *Sentences* 1426–1428) from 1426.³⁸ In the

³⁵ K. WÓJCIK, *Jan z Kluczborka. Filozof i teolog*, p. 162.

³⁶ Z. WŁODEK with cooperation of R. TATARZYŃSKI, *Scripta manent*, pp. 30–31.

³⁷ Z. WŁODEK, "Filozofia a teologia," p. 104.

³⁸ Cf. M. MARKOWSKI, "Zygmunt z Pyzdr," *MSZHFSS*, vol. 5 (1965), p. 169–205;

autograph of his *principium* we have found only this expression: *Quantum ad primum, protestor quod nec etc.*³⁹ The author does not estimate that it is necessary to repeat the formula of protestation which should be well known by his audience.

The solution of the question presented in the *principium* also included the manifestation of the competencies in conducting academic discussions. The Bachelor would enter into a polemic with his *magister concurrens* and give a *replatio* on his opinions or an answer to his objections concerning his reasoning. In discussions with the *magister concurrens*, the Bachelors maintained courtesies using language such as *magister meus concurrens, salva sua reverentia, magister reverendus*, but this does not prevent one from opposing the way of thinking or arguments with the statement that the conclusion of his opponent is wrong. These discussions are a precious witness of the academic discussions in the University of Cracow in the fifteenth century. Only one of the edited *principia*, the question of the first *principium* of John of Dąbrówka, does not contain this discussion. There is no sign of any discussion in the question of the first *principium* of Benedict Hesse which is justified in the manuscript Cracow, BJ 1519 containing his second *principium*, where Hesse says that his predecessor, Sigismund of Pyzdry, died and there was no other Bachelor with whom he could enter into a polemic.

Some *principia* contain the invocation of divine help and the thanksgiving, widespread in scholastic texts especially in the fifteenth century, as Zahnd showed in his paper.⁴⁰ Both acts show that the delivering of a *principium* on the *Sentences* is not only a scientific act, but it is also a religious act: to speak correctly about God, his grace and the help of his saints are necessary. Moreover, the thanksgiving is a very important tool for attributing the *principia* to the proper author, the texts often had no title and no author. Information about the Rector, Deans of the faculties, professors and other persons present or already dead at the time of delivery of the *principium* very often allowed us to make a correct attribution of the text. Unfortunately, there are manuscripts with the *principia*, which did not preserve the *gratiarum actio*, and we do not have this helpful tool to dating the *principia* (e.g., we have John of Dąbrówka's question, but we do not know his thanksgiving).

Z. WŁODEK, "Filozofia a teologia," p. 41–42; M. MARKOWSKI, *Dzieje Wydziału Teologii*, p. 134–136; S. WIELGUS, "Zygmunt z Pyzdr"; P.W. KNOLL, *A Pearl of Powerful Learning*, p. 488–489; M. MAGA, "*Vivus docui*," p. 5–30.

³⁹ M. MAGA, "*Vivus docui*," p. 23.

⁴⁰ Cf. U. ZAHND, "Der Dank an die Meister. Anmerkungen zu einigen *gratiarum actiones* spätmittelalterlicher Sentenzenlesungen," *Schüler und Meister*, ed. A. Speer, T. Jeschke, Berlin — Boston: De Gruyter, 2016, p. 81–100.

Both the invocation and thanksgiving have some similar formulas which are often copied by different scholars. We can find the same expressions in the invocation of John of Kluczbork and Benedict Hesse of Cracow and in the text of Nicholas Kozłowski (Bachelor of *Sentences* ca. 1419–1421)⁴¹ and Benedict Hesse:

John of Kluczbork — first *principium* from 1413

Unde redemptor, summi largitor praemii, aeterne rerum conditor, potens rector, verax Deus, qui temperas rerum vices, ad cuius nutum *columnae coeli contremescunt* et omnia pavescunt, qui beatum Petrum in fluctibus maris, ne mergeretur, erexisti et eo apostolum eius Paulum tertio naufragante de profundo pelagii liberasti...⁴²

Aperi, inquam, mihi Domine, thesaurum tuae scientiae et fontem aquae vivae, et *da mihi sedium tuarum assistentiae sapientiam et mitte eam de sede tuae magnitudinis, ut mecum sit et mecum laboret*...⁴⁴

Cum ergo sit ita, et *via restat grandis*, 3 Reg. 19, et omni *labore utraque manus plena est*, Eccle. 4, laborisque continuatio meae naturae quasi impossibilis et praeceptum ad illa obligans necessarium eiusque irrefragabile incrementum.

Quid faciam, si me converto ad antecessores meos? Invenio unum in labore huius libri amisisse oculum, alium podagram incurrisse, alium ornatum canitie, alium rugata facie incedere et nullum paene in eo laborasse, qui non aliquem defectum notabilem contraxisset. *Timor ergo et tremor venerunt super me*, Ps. 54, et *mentis habetudo cecidit super me*, 2 Mac. 15, quia ignorantia praesto est, virtus deest, gratia est in dubio et nulla efficacia ex seipso.

Benedict Hesse of Cracow — first *principium* from 1428

Redemptor sive largitor praemii, aeterne rerum conditor, rector potens, verax Deus, qui temperas rerum vices, ad cuius nutum *columnae coeli contremiscunt*, qui beatum Petrum in fluctibus maris, ne mergeretur, erexisti et coapostolum eius Paulum tertio naufragante de profundo pelagii liberasti...⁴³

Tu, inquam, Domine, aperi mihi thesaurorum tuum fontem, scilicet aquae vivae, *da mihi sedium tuarum assistentiae sapientiam et mitte eam de coelis sanctis tuis et de sede magnitudinis tuae, ut mecum sit, mecum laboret*...⁴⁵

Cum igitur ita sit et *via restat mihi grandis*, 3 Reg. 19, et omni *labore utraque manus plena est*, Eccle. 4, et praecipue oculus uterque sautius* iam esset, quod non est, et laboris continuatio meae naturae quasi impossibilis, quid igitur faciam, ignoro.

Nam si me converto ad antecessores meos, invenio: unum in labore rugata facie incedere, alium infirmitatem notabilem meruisse, alium unumoculum amisisse, alium de medio sublato viam universae carnis solvisse et nullum in eopaene laborasse, qui non aliquid defectum notabilem contraxisset. Quis enim est tanto acumine ingenii praeditus, immo si cherubicae scientiae mirandis resplendeat fulgoribus, ut legere *Sententias* non formidat?

⁴¹ Cf. M. MARKOWSKI, "Mikołaj Kozłowski," *MSZHSŚ*, vol. 5 (1965), p. 76–141; Z. WŁODEK, "Filozofia a teologia," p. 41; M. MARKOWSKI, "Mikołaj z Kozłowa," *EFP*, vol. 2, p. 158–159; M. KOWALCZYK, "Z badań nad życiem i biblioteką Mikołaja Kozłowskiego," *Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej*, vol. 22 (1972), p. 19–28; M. MARKOWSKI, *Dzieje Wydziału Teologii*, pp. 129–132; M. MARKOWSKI, "Mikołaj z Kozłowa,"; P.W. KNOLL, "A Pearl of Powerful Learning," p. 485.

⁴² K. WÓJCIK, *Jan z Kluczborka. Filozof i teolog*, p. 144.

⁴³ Ms. Cracow, BJ 1538, f. 1v. In the transcriptions, I use the classical Latin orthography.

⁴⁴ K. WÓJCIK, *Jan z Kluczborka. Filozof i teolog*, p. 145.

⁴⁵ Ms. Cracow, BJ 1538, f. 1v.

Sed quia considero, quod Deus Ezechielem cibavit volumine, ibidem 3, et cum Samuele erat sic, quod nihil de eius verbis in terram cecidit, 1 Reg. 3, Isaiae purgavit linguam, ibidem 6, Jeremiae contulit eloquentiam, Ier. 3, et quod manus Domini extenta est, Is. 5, et *coelum video apertum*, Act. 7, et in Iesu Christi oratione, qua *cum clamore valido et lacrimis in cruce pendens oravit hostium iustitiae ruptum, quia exauditus est pro sua reverentia*, ad Hebr. 5.

Fiducialiter ergo agam et non timebo et *orabo ad Deum altissimum, qui in omnibus aliis benefecit mihi*, Ps. 56, ut intellectum dat parvulo, Ps. 118. Et quia iuxta Augustinum de interioribus Christi oportet capere sapientiam, ideo orabo spiritu, orabo et mente, ut *emittat sapientiam de sede magnitudinis suae, quae mecum sit et mecum laboret, quatinus labor meus coram eo et hominibus esset acceptus omni tempore*, Sap. 9.⁴⁶

Quapropter *timor et tremor venerunt super me*, Ps. 54, et *mentis hebetudo cecidit super me*, 2 Mac. 15, eo quod ignorantia praesto est, virtus deest; gratia est in dubio et nulla efficacia ex seipso.

Ac tamen considero multas gratias Dei. Nam considero, quod Deus Ezechielem cibavit, Ez. 3, et cum Samuele erat sic, quod nihil de eius verbis in terram cecidit, 1 Reg. 4; et quod Salomoni contulit scientiam, 3 Reg. 3; Isaiae purgavit labia, idem 6; Jeremiae contulit eloquium, Ier. 3; et quod *adhuc manus Domini extenta* est, Isa. 5; et *coelum video apertum*, Act. 7; et in Iesu Christi oratione, qua *cum clamore valido et lacrimis in cruce pendens oravit et exauditus est pro sua reverentia*, Hebr. 5. Et ideo fiducialiter agam et non timebo et orabo *ad Deum altissimum, qui in omnibus aliis benefecit mihi*, Ps. 56, ut *intellectum dat parvulo*, Ps. 118, et quia secundum Augustinum *De interioribus Christi*, oportet capere sapientiam, ideo flectendo genua cordis et corporis, orabo spiritu et mente ad Deum Patrem, *a quo omnis paternitas in coelo et in terra nominatur*.⁴⁷

We also find the same expression in the thanksgiving of Andrew of Kokorzyn and Benedict Hesse of Cracow:

Andrew of Kokorzyn — first *principium* from 1413

Sed quia considerans illud Apostoli: *quid autem habes, quod non accepisti*, I Cor. 4. Et si non in aliis, maxime tamen in me verificari et locum habere. Et cum iuxta mellifluum beatum Bernardum in *Epistola ad Haimericum cancellarium*: “danti itaque rependi quidquam gratius ab accipiente non potest, quam si gratum habuerit quod gratis accepit”. Nam spiritu gratiae contumeliam facit beneficium dantis grata mente non suscipit, praesertim cum dicat Apostolus, 1 ad Thess. 5: *Gratias agite in omnibus*.⁴⁸

Benedict Hesse of Cracow — first *principium* from 1428

Et quia considerans illud Apostoli, I Cor. 4: *Quid habes, quod non accepisti?*, confiteor me multa beneficia accepisse, quae habeo, quoniam pro istis beneficiis tot et tantis non habeo aliquid, quod retribuere restat vel aliquid, secundum beatum Augustinum, *Super psalmos*,¹³⁴ nisi gratias agere, cum iuxta mellifluum doctorem, beatum Bernardum, in *Epistola ad Haimericum cancellarium*: “danti rependi quidquid gratius ab accipente non potest, quam ut gratum habuerit, quod gratis accipit”. Nam spiritui gratiae contumeliam

⁴⁶ K. WÓJCIK, “Wykład wstępny Mikołaja Kozłowskiego,” p. 123–124.

⁴⁷ Ms. Cracow, BJ 1538, f. 1v.

Gratias ago Deo meo semper, I ad Cor. 1, propter magnam gloriam suam qui, ut testatur venerabilis Boethius, 4 *De consolatione*, prosa 6: “ex alta suae providentiae specula prospicit, quid unicuique conveniat, agnoscit et convenire novit, accomodat”. Nullis meis praecedentibus meritis vocavit me in Praga ad magisterium in artibus et tandem gratiam super gratiam faciens ad cursum in theologia et ecce nunc ad *Sententias* posuit partibus quod est mirabile in oculis meis, cum non sit *propheta acceptus in patria sua*, Luc. 4. Unde *gratia eius sum id, quod sum*, 1 ad Cor. 15. Quare *per viscera... nunc quibus visitavit nos oriens ex alto*, Luc. 1, *gratia eius in me vacua non sit*.⁵⁰

facit, qui beneficium dantis grata mente non-suscepit, cum praesertim dicat Apostolus, 1 ad Thess. 5: *gratias agite in omnibus*.⁴⁹

Gratias igitur ago Domino meo semper, 1 ad Cor. 1, propter magnam gloriam suam, qui ut testatur venerabilis Boethius, 4 *De consolatione*, prosa 6: “ex alta suae providentiae specula prospicit, quid unicuique conveniat, agnoscit et convenire novit, accomodat”. Unde nullis meis praecedentibus meritis, Dominus Deus gratuita sua bonitate me vocavit et ordinavit ad studendum artes liberales in primaeva mea aetate in loco nativitatis meae, tandem in eodem loco promotus in magistrum in artibus minutissimum. Deinde idem Deus in omnes *gratiam super gratiam* accumulans me vocavit ad cursum in theologia et ecce nunc ad legendum *Sententias* me vocavit et benigne attraxit, ut verificetur illud in me, Jer. 31: *perpetua caritate dilexi te, ideo attraxi te, miserans*. Et hoc totum factum est in loco nativitatis meae, quod tamen est *mirabile in oculis* meis, cum *nemo sit propheta acceptus in patria sua*, Luc. 4. Quid igitur dicam, nisi cum Apostolo illud verbum gratissimum: *gratia Dei sum id, quod sum*, 1 ad Cor. 15, unde *per viscera misericordiae suae visitavit me oriens ex alta (!)*, Luc. 1 et ut *gratia eius in me vacua non sit*.⁵¹

The custom of copying the predecessors’ text is well known in late scholasticism and well described in the literature.⁵² Summing up, the *principia* on the *Sentences* from Cracow were fully part of the European tradition of delivering the

⁴⁸ M. MARKOWSKI, “Wykład wstępny Andrzeja z Kokorzyna,” p. 48.

⁴⁹ Ms. Cracow, BJ 1538, f. 1r.

⁵⁰ M. MARKOWSKI, “Wykład wstępny Andrzeja z Kokorzyna,” pp. 48–49.

⁵¹ Ms. Cracow, BJ 1538, f. 1r.

⁵² Regarding the reuse of the passages of other authors, cf. D. TRAPP, *Augustinian Theology of the 14th Century*, p. 251–255; Z. KAŁUŻA, “Auteur et plagiaire: quelques remarques,” *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, ed. J.A. AERSTEN, A. SPEER, Berlin — New York: De Gruyter, 1998, p. 312–320; U. ZAHND, “Easy-Going Scholars Lecturing *Secundum Alium*? Notes on some French Franciscan *Sentences* Commentaries of the Fifteenth Century,” *Mediaeval Commentaries on the “Sentences” of Peter Lombard*, ed. P.W. Rosemann, Leiden: Brill, 2005, vol. 3, p. 267–314; CH. SCHABEL, “Haec ille. Citation, Quotation, and Plagiarism in 14th-Century Scholasticism,” *The Origins of European Scholarship: The Cyprus Millennium International Conference*, ed. I. Taifacos, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2006, pp. 164–176; M. BRINZEI, “Plagium,” *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, ed. I. Atucha et al., Turnhout: Brepols, 2011, p. 503–512; U. ZAHND, “Plagiats individualisés et stratégies de singularisation. L’évolution du livre IV du commentaire

inception speeches and deserve deeper research in the context of other medieval universities.

III. INDEX PRINCIPIORUM CRACOVIENSIMUM

After this short presentation of the characteristics of the genre of *principium* on Peter Lombard's *Sentences*, I will focus on the bibliographical presentation of the *principia* of the medieval theologians from the Faculty of Theology at the University of Cracow. This database will help in future research on the *principia* written at the Faculty of Theology of the University of Cracow.

I collected the data in tables: 1) basic information about the known *principia* of Polish authors; 2) detailed information about texts preserved in manuscripts; 3) information about these texts in the *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi* of F. Stegmüller;⁵³ 4) Bibliography of the edited *principia*.

To prepare the index, I mainly used the literature and the Catalogue of the Manuscripts from the Jagiellonian Library. I also used the typescripts with the descriptions of the Jagiellonian manuscripts prepared by scientists employed in the Department of Manuscripts of the Jagiellonian Library, and I checked all the texts preserved in the manuscripts of the Jagiellonian Library.

This information was scattered: some of it is given in the literature (I give references for each of the analyzed scholastics), some is collected in the Catalogue of the Manuscripts in the Jagiellonian Library.⁵⁴ Some manuscripts are described in the typescripts in the Department of Manuscripts of the Jagiellonian Library, some were not described. I checked all of the information about the folios and pages in the manuscripts located in the Jagiellonian Library. Nevertheless, in order to simplify the tables, I decided not to give the notes with information where the details are given in the literature. Where it is not given, I indicate the bibliography concerning each of seventeen scholars next to their first mention in the paper.

commun des *Sentences de Vienne*," *Nicholas of Dinkelsbühl and the Sentences at Vienna in the Early Fifteenth Century*, ed. M. Brinzei, Turnhout: Brepols, 2015, p. 85–265.

⁵³ F. STEGMÜLLER, *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, Würzburg: Schöningh, 1947. Cf. *A Digital Repertory of Commentaries on Peter Lombard's Sentences*: <https://drcs.zahnd.be/> (accessed 30.11.2023).

⁵⁴ *Catalogus codicum manuscritorum medii aevi Latinorum, qui in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur*, ed. Z. Włodek, J. Zathej, M. Zwiercan, M. Kowalczyk, A. Kozłowska et al., 11 vols., Wratislaviae — Cracoviae: Biblioteka Jagiellońska — Księgarnia Akademicka, 1980–2016.

1. Medieval theologians of the University of Cracow whose *principia* have survived in chronological order:

1. Lucas of Wielki Koźmin⁵⁵

First *principium* delivered ca. 1411

Eulogy of theology from his 2 nd <i>principium</i>	Liber generatio- nis Iesu Christi (Matth. 1, 1) <i>Attribution questionable: look Andrew of Kokorzyn</i>	Unknown
---	---	---------

2. John of Kluczbork

First *principium* delivered in 1411

Eulogies of theology from his 4 <i>principia</i> ; question of 1 st <i>principium</i>	Ostendit mihi Dominus flu- men aquae vivae (Ap. 22, 1)	1) Utrum per notitiam naturaliter nostro intellectui insertam possumus Deum cognoscere et summam unitatem divinae essentiae cum personarum Trinitate compossibilem comprehendere
--	---	--

3. Andrew of Kokorzyn

First *principium* delivered in 1413

1 st <i>principium</i>	Liber generatio- nis Iesu Christi (Matth. 1, 1)	1) Utrum cum divinae essentiae simplicissima unitate et benedicta personali Trinitate tantum unum Deum esse possit ostendi demonstrabili probabilitate
-----------------------------------	---	--

4. James of Nowy Sącz

First *principium* delivered before 1419

Eulogy of theology and question from his 1 st <i>principium</i>	Sol egressus est super terram (Gen. 19, 23)	1) Utrum scientia theologica viatorum subalternata theologiae beatorum sit realiter ab habitu fidei distincta ac praerequirens, ut mens scientis eandem sit a Deo specialiter praeillustrata
--	---	--

5. Nicholas Budziszyn of Cracow⁵⁶

First *principium* delivered ca. 1419

Eulogy of theology and question from his 1 st <i>principium</i>	Viam Dei in veritate doces (Matth. 22, 16)	1) Utrum theologia militantium, subalternata theologiae triumphantium, Deum sub ratione abyssali habeat in subiectum
--	--	--

⁵⁵ M. KOWALCZYK, "Łukasz z Wielkiego Koźmina," *MHFŚP*, vol. 4 (15) (1971), p. 3–40; M. ZWIERCAN, "Łukasz z Wielkiego Koźmina," *EFP*, vol. 1, p. 952–955.

⁵⁶ M. MARKOWSKI, "Mikołaj Budissen," *MSZHFSS*, vol. 3 (1964), p. 92–119; Z. WŁODEK, "Filozofia a teologia," p. 41; M. MARKOWSKI, *Dzieje Wydziału Teologii*, p. 123–125; M. MARKOWSKI, "Mikołaj Budziszyn z Krakowa," *EFP*, vol. 2, p. 151–152; P.W. KNOLL, "A Pearl of Powerful Learning", p. 488.

6. Nicholas Kozłowski

First *principium* delivered in 1419

Eulogies of theology and questions from his 1st, 2nd, 3rd and 4th <i>principium</i>	Sume tibi librum grandem (Is. 8, 1)	<ol style="list-style-type: none"> 1) Utrum scientia theologiae subiectum habeat attributionis sicut aliae scientiae humanitas adinventae 2) Utrum creaturarum diversa universitas initium habeat ab unica causa omnium voluntaria 3) Utrum lapsus humanae naturae reparari poterat alio modo quam per incarnationem divinae personae 4) Utrum pro quolibet tempore sacramenta erant necessario instituta pro salutis assecutione
---	-------------------------------------	---

7. Sigismund of Pyzdry

First *principium* delivered in 1426

Eulogies of theology and questions from his 1st and 2nd <i>principium</i> ; attribution of 4 th <i>principium</i> — to verification	Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu Christi (Eph. 3, 14)	<ol style="list-style-type: none"> 1) Utrum per studium sacrae scripturae acquiratur habitus alius a fide 2) Utrum creaturarum diversa universitas initium habeat ab unica causa omnium voluntaria 3) Unknown 4) Utrum pro quolibet tempore sacramenta erant necessario instituta pro salutis assecutione <p><i>Attribution of 2nd and 4th question disputable: see Nicholas Kozłowski</i></p>
--	--	--

8. Benedict Hesse of Cracow

First *principium* delivered in 1428

Eulogies of theology and questions from his 4 <i>principia</i>	Misit Verbum suum et sanavit eos (Ps. 106, 20)	<ol style="list-style-type: none"> 1) Utrum viator per studium sacrae theologiae possit ad evidentiam veritatum theologiarum de communi lege pervenire 2) Utrum totum universum initium habeat ab unico principio agente ex libera voluntate et non ex necessitate 3) Utrum adveniente plenitudine temporis congruum erat Filium Dei incarnari pro reparatione generis humani 4) Utrum divina sacramenta pro quolibet statu necessario instituta ad salutem generis humani conferebant gratiam in ipsorum susceptione
--	--	---

9. Thomas Strzemiński

First *principium* delivered in 1441

Eulogies of theology and questions from his 4 <i>principia</i>	Rigans montes de superioribus suis, de fructu operum tuorum satiabitur terra (Ps. 103, 13)	<ol style="list-style-type: none"> 1) Utrum ex diversitate idearum existentium in regno increato cadentium sub speculatione scientiae theologiae sumatur diversitas perfectionum productorum entium in regno creato 2) Utrum omnis perfectio regni creati producti ab uno primo principio singula unica operatione producente possit quoad se totam et in singulis suis partibus perfici et minui
--	--	---

3) Utrum regnum increatum, quod nisi fuissent crimina, non fuisset incarnatum, plus perfecit regnum creatum, quam si sine crimine stetisset immaculatum

4) Utrum sacramenta divina a regno increato efficaciam sumentia regni creati iustificativa contineant in se gratiam sacramentalem a gratia virtutum realiter condistinctam

10. Paul of Pyskowice⁵⁷

First *principium* delivered in 1442

Title of question from his 4 th <i>principium</i>	Unknown	4) Utrum per divinorum sacramentorum susceptionem pro quolibet statu homo adeptus sit gratiae adeptionem
--	---------	--

11. Matthias of Łabiszyn

First *principium* delivered in 1443

Eulogies of theology and questions from his 4 <i>principia</i>	Solem nubetegam (Es. 32, 7)	1) Utrum sacra theologia supernaturaliter tradita sit cuilibet homini in via ad salutem necessaria 2) Utrum Deus producens mundum temporaliter potuerit eum produxisse aeternaliter 3) Utrum Filius Dei humanam naturam assumpsisset, si homo in statu innocentiae sine peccato permansisset 4) Utrum pro quolibet statu sacramenta a Deo instituta erunt homini ad salutem necessaria
--	-----------------------------	---

12. John of Dąbrówka

First *principium* delivered in 1443

Eulogies of theology and questions from his 4 <i>principia</i>	Iohannes nomen eius (Ioh. 1, 63)	1) Utrum praeter scientias phisicas sapientiae divinae amiculativas ponenda sit sacra theologia pro consequenda beatitudine viatori necessaria 2) Utrum ab increato fuerit possibile per creationem mundum ab aeterno processisse 3) Utrum Dei Filius incarnatus tempore congruo reparationem humanae naturae fuerit operatus 4) Utrum novae legis sacramenta pro salutis assecutione tempore gratiae necessario sunt instituta
--	----------------------------------	--

13. John of Słupcza

First *principium* delivered in 1449

Eulogies of theology from his 4 <i>principia</i>	Candor eius lucis aeternae (Sap. 7, 26)	Unknown
--	---	---------

⁵⁷ Cf. Z. WŁODEK, "Paweł z Pyskowic," *MHFŚP*, vol. 1 (12) (1970), p. 142–168; Z. WŁODEK, "Paweł z Pyskowic (+ ok. 1470)," *ZKPAT*, p. 159–164; Z. WŁODEK, "Paweł z Pyskowic," *EFP*, vol. 2, p. 312–314; P.W. KNOLL, "A Pearl of Powerful Learning", p. 485–486.

14. Nicolaus Ligatoris of Cracow called Goleszko⁵⁸

First *principium* delivered ca. 1450–1451

Eulogy of theology and question from his 1 st <i>principium</i>	Elegit eam in habitationem sibi (Ps. 131, 13)	1) Utrum facultas theologica sit scientia ex unitate subiecti ydemptificata sicut quaelibet(?) scientia.
--	---	--

15. Matthias of Sąsów

First *principium* delivered in 1455

Eulogies of theology and questions from his 1st, 2nd and 4rd <i>principium</i>	Cecidit sors super Matthiam (Act. 1, 26)	1) Utrum sacrae theologiae supernaturaliter traditae studium cuiilibet viatori ob salutis suae refrigerium sit necessarium 2) Utrum increatum principium producens mundum temporaliter absque materia non sit communicabile alicui creato 3) Unknown 4) Utrum sacramenta in omni statu hominis necessaria ad salutem sint causa gratiae effectiva
--	--	--

16. James of Lisów

First *principium* delivered in 1463

Eulogy of theology and question from his 1st <i>principium</i>	Verbum misit Dominus in Iacob (Is. 9, 8)	1) Utrum scientia sacrarum litterarum, ad salutem ordinata animarum, de congruo ad sui notitiam praesupponat studiosam acquisitionem liberalium disciplinarum 2) Utrum Deus gloriosus principium universarum rerum existens productivum potuit mundum vel aliquam aliam rem in esse producere aeternaliter 3) Utrum Filius Dei humanam naturam assumsisset dato, quod homo sine peccato in statu innocentiae permanisset 4) Utrum sacramenta veritatis contentiva umbraticis et figurabilibus efficaciora gratiae per quam tollitur spiritualis morbus animae sint causa effectiva
--	--	---

17. Michael Falkener of Wrocław⁵⁹

First *principium* delivered in 1513

Eulogies of theology from the 2nd and 3rd	Fons ascendebat e terra irrigans universam su-	1) Unknown 2) Utrum creatione cuius unum dumtaxat est principium increatum alicui creturae sit communicativa
---	--	---

⁵⁸ Cf. M. MARKOWSKI, *Dzieje Wydziału Teologii*, p. 161; M. KOWALCZYK, [*Opis ms. Kraków, BJ 2302*], Kraków 1985, p. 16–17.

⁵⁹ R. PALACZ, “Michał Falkener z Wrocławia,” *MSZHSS*, vol. 6 (1966), p. 35–91; K. BOCHENEK, “Falkener Michał,” *EFP*, vol. 1, p. 365–367.

principia and questions from his 2nd, 3rd and 4st *principium* perficiem terrae (Gen. 2, 6) 3) Utrum Dei Filius incarnatus tempore congruo reparationi humanae naturae fuerit operatus
 4) Utrum novae legis sacramenta pro salutis assecutione tempore gratiae necessario sint instituta

2. Medieval *principia* of theologians of University of Cracow in the manuscripts survived:

I — *Invocatio*
 R — *Recommendatio Sacrae Scripturae*
 Q — *Quaestio*
 GA — *Gratiarum actio*

The Jagiellonian Library:

Ms.	Folios/pages	Author	Principium no.	Remarks
BJ 325	I: 130va R: ff. 125ra–127ra Q: ff. 127va–130rb GA: f. 130vb	Sigismund of Pyzdry	Principium 1	autograph
BJ 325	I: f. 131va R: ff. 131va–134rb Q: ff. 134va–135vb	Sigismund of Pyzdry	Principium 2	autograph The same question (<i>Utrum creaturarum diversa universitas initium habeat ab unica causa omnium voluntaria</i>) is resolved by Nicholas Kozłowski (Ms. Cracow, BJ 1620)
BJ 325	R: ff. 138ra–140rb Q: ff. 140va–142va	Sigismund of Pyzdry	Principium 4	autograph The same question (<i>Utrum pro quolibet tempore sacramenta erant necessarie instituta pro salutis assecutione</i>) is resolved by Nicholas Kozłowski (Ms. Cracow, BJ 1520)
BJ 764	R: pp. 303a–311a Q: pp. 311a–317b	John of Dąbrówka	Principium 1	
BJ 764	R: pp. 378b–383a Q: pp. 383b–386b	John of Dąbrówka	Principium 2	
BJ 764	R: pp. 434b–439a Q: pp. 439a–442b	John of Dąbrówka	Principium 3	

Ms.	Folios/pages	Author	Principium no.	Remarks
BJ 764	R: pp. 498a–503b Q: pp. 504a–506a	John of Dąbrówka	Principium 4	
BJ 1199	R: pp. 385–400 Q: pp. 457–470	Thomas Strzemiński	Principium 1	autograph
BJ 1199	R: pp. 400–406 Q: pp. 471–479	Thomas Strzemiński	Principium 2	autograph
BJ 1199	R: pp. 407–414 Q: pp. 480–495	Thomas Strzemiński	Principium 3	autograph
BJ 1199	R: pp. 414–421 Q: pp. 496–510	Thomas Strzemiński	Principium 4	autograph
BJ 1442	R: f. 2rab Q: ff. 2rb–2va	Matthias of Sąpów	Principium 1	Shorter redaction of the eulogy
BJ 1518	R: ff. 1r–4v Q: ff. 4v–10v	Benedict Hesse of Cracow	Principium 1	The text without beginning or end
BJ 1519	R: ff. 1r–3v Q: ff. 5r–6v, 4r	Benedict Hesse of Cracow	Principium 2	
BJ 1520	R: ff. 1r–4v Q: ff. 5r–8r	Nicholas Kozłowski	Principium 4	The same question was resolved by Sigmund of Pyzdry (Ms. Cracow, BJ 325)
BJ 1521	R: ff. 10ra–12va Q: ff. 12va–14va	John of Dąbrówka	Principium 1	
BJ 1521	R: ff. 39ra–41rb Q: ff. 41rb–42va	John of Dąbrówka	Principium 2	
BJ 1521	R: ff. 62va–64rb Q: ff. 64rb–65vb	John of Dąbrówka	Principium 3	
BJ 1521	R: ff. 90rb–93ra Q: ff. 93ra–93vb	John of Dąbrówka	Principium 4	
BJ 1522	R: ff. 301va–305ra Q: ff. 305ra–308ra	John of Dąbrówka	Principium 1	
BJ 1522	R: ff. 341ra–343rb Q: ff. 343rb–344va	John of Dąbrówka	Principium 2	

Ms.	Folios/pages	Author	Principium no.	Remarks
BJ 1522	R: ff. 368rb–370va Q: ff. 370vb–372va	John of Dąbrówka	Principium 3	
BJ 1522	R: ff. 308ra–410vb	John of Dąbrówka	Principium 4	The text of this quire has no ending
BJ 1522	R: ff. 411ra–415rb Q: ff. 415rb–417ra	John of Dąbrówka	Principium 4	Text of the eulogy written in the preceding quire has no ending and is repeated in its entirety
BJ 1524	R: ff. 2ra–6ra Q: ff. 6ra–11rb	Nicholas Kozłowski	Principium 3	
BJ 1525	I: ff. 1ra–rb R: ff. 1rv–6va Q: ff. 6va–12va	Nicholas Kozłowski	Principium 1	After the solution to the question Nicholas presents <i>De causis Libri Sententiarum</i> : ff. 12va–14vb
BJ 1525	I: ff. 14vb–15rb R: ff. 15rv–22rb Q: ff. 22rb–26ra	Nicholas Budziszyn	Principium 1	
BJ 1525	R: ff. 26ra–33ra Q: ff. 33ra–42ra GA: ff. 42ra–43ra	Andrew of Kokorzyn	Principium 1	
BJ 1525	I: ff. 43ra–44ra R: ff. 44ra–49va GA: ff. 49va–50rb Q: ff. 50rb–54va	James of Nowy Sącz	Principium 1	
BJ 1526	R: ff. 2r–5r Q: ff. 5r–7r	Benedict Hesse of Cracow	Principium 2	
BJ 1529	Q: ff. 2v–6r	Nicholas Kozłowski or Sigismund of Pyzdry	Principium 4	Attribution uncertain
BJ 1531	R: ff. 1r–5r Q: ff. 5v–8v	Benedict Hesse of Cracow	Principium 3	
BJ 1532	R: ff. 1r–3v	?	?	Eulogy with the theme: <i>Candor est enim lucis aeternae</i> (Sap. 7, 26). Is it text of John of Słupca?

Ms.	Folios/pages	Author	Principium no.	Remarks
BJ 1532	R: ff. 51r–52r	?	Principium 2	Eulogy with the theme: <i>Altissimus effudit sapientiam suam super omnia opera sua</i> (Eccli. 1, 8–10)
BJ 1532	Q: ff. 52r–53v	?	Principium 2	Question: <i>Utrum sit tantum unum primum creationis principium cuiuslibet secundorum in esse voluntate libera productivum</i>
BJ 1532	Q: ff. 54r–v	John of Dąbrówka	Principium 2	
BJ 1532	R: ff. 91r–92r	?	Principium 3	Eulogy with the theme: <i>Altissimus effudit sapientiam suam super omnia opera sua</i> (Eccli. 1, 8–10)
BJ 1532	Q: ff. 92r–93v	?	Principium 3	Question: <i>Utrum ad reparationem generis humani necessarium fuerit per operationem Spiritus Sancti Dei Filium incarnari</i>
BJ 1532	Q: ff. 94r–95v	John of Dąbrówka	Principium 3	
BJ 1534	Q: f. 369r	Paul of Pyskowice	Principium 4	Only the title of the question
BJ 1538	I: f. 1v R: ff. 1v–2v Q: ff. 2v–4v GA: f. 1r	Benedict Hesse of Cracow	Principium 1	
BJ 1538	R: ff. 61v–62r Q: ff. 62r–63v	Benedict Hesse of Cracow	Principium 2	Eulogy without the beginning
BJ 1538	R: ff. 111v–112r, Q: ff. 112r, 109v–110r	Benedict Hesse of Cracow	Principium 3	Eulogy without the beginning
BJ 1538	R: ff. 145v–146r	Benedict Hesse of Cracow	Principium 4	Eulogy — shorter version

Ms.	Folios/pages	Author	Principium no.	Remarks
BJ 1538	Q: ff. 146r–146v	John of Dąbrówka	Principium 4	
BJ 1620	R: ff. 2ra–5rb Q: ff. 5rb–7va	Nicholas Kozłowski	Principium 2	The same question was solved by Sigmund of Pyzdry (Ms. Cracow, BJ 325)
BJ 1764	R: ff. 240r–243v Q: ff. 244r–246v	John of Dąbrówka	Principium 2	autograph
BJ 1764	R: ff. 292r–296v Q: ff. 297v–300v	John of Dąbrówka	Principium 3	autograph <i>Schedule</i> : ff. 297, 300
BJ 1764	R: ff. 356r–364r Q: ff. 364r–367r	John of Dąbrówka	Principium 4	autograph, <i>Schedule</i> : ff. 355, 359, 360, 361, 363 (vacua), 365, 366
BJ 2067	R: ff. 1ra–8va Q: ff. 8vb–15rb	John of Dąbrówka	Principium 1	
BJ 2067	R: ff. 72rb–76ra Q: ff. 76ra–79va	John of Dąbrówka	Principium 2	
BJ 2067	R: ff. 125vb–130va Q: ff. 130va–134va	John of Dąbrówka	Principium 3	
BJ 2067	R: ff. 205ra–210vb Q: ff. 210vb–213rb	John of Dąbrówka	Principium 4	
BJ 2091	R: ff. 5r–12r	Benedict Hesse of Cracow	Principium 4	
BJ 2187	R: ff. 25r–28r Q: ff. 28r–30v	John of Dąbrówka	Principium 1	
BJ 2187	R: ff. 58r–60r Q: ff. 60r–61v	John of Dąbrówka	Principium 2	
BJ 2187	R: ff. 85r–87r Q: ff. 87r–88v	John of Dąbrówka	Principium 3	
BJ 2187	R: ff. 119v–123r Q: ff. 123r–124v	John of Dąbrówka	Principium 4	
BJ 2202	R: ff. 1r–6r Q: ff. 6r–10r	John of Dąbrówka	Principium 1	

Ms.	Folios/pages	Author	Principium no.	Remarks
BJ 2202	R: ff. 58v–63r Q: ff. 63r–65v	John of Dąbrówka	Principium 2	
BJ 2202	R: ff. 114r–118r Q: ff. 118r–121r	John of Dąbrówka	Principium 3	
BJ 2202	R: ff. 174r–179v Q: ff. 179v–182r	John of Dąbrówka	Principium 4	
BJ 2203	R: ff. 1r–8r Q: ff. 13r–8r	Matthias of Sąspów	Principium 1	autograph
BJ 2203	R: ff. 9r–12v Q: ff. 18v–21r	Matthias of Sąspów	Principium 2	autograph
BJ 2204	R: ff. 1r–6v Q: ff. 6v–12v	John of Dąbrówka	Principium 1	
BJ 2204	R: ff. 71r–75v Q: ff. 75v–79r	John of Dąbrówka	Principium 2	
BJ 2204	R: ff. 132r–136r Q: ff. 137r–140r	John of Dąbrówka	Principium 3	
BJ 2204	R: ff. 200v–206v Q: ff. 206v–208v	John of Dąbrówka	Principium 4	
BJ 2212	R: pp. 1–15 Q: pp. 15–27	John of Dąbrówka	Principium 1	
BJ 2212	R: pp. 147–155 Q: pp. 155–165	John of Dąbrówka	Principium 2	pp. 157–158 <i>vacua</i>
BJ 2212	R: pp. 281–290 Q: pp. 290–297	John of Dąbrówka	Principium 3	
BJ 2212	R: pp. 424–436 Q: pp. 436–442	John of Dąbrówka	Principium 4	
BJ 2215	R: ff. 144r–145v			Draft of eulogy of Kozłowski with the theme: <i>Sume tibi librum grandem</i> (Is. 8, 1)
BJ 2215	R: ff. 155r–158v			Draft of eulogy of Kozłowski with the theme: <i>Sume tibi librum grandem</i> (Is. 8, 1)

Ms.	Folios/pages	Author	Principium no.	Remarks
BJ 2215	R: ff. 159r–164r	Lucas of Wielki Koźmin	Principium biblicum	First redaction of the <i>principium biblicum</i> of Lucas of Wielki Koźmin with the theme: <i>Suscipite insitum verbum, quod potest salvare animas vestras</i> (I Petr. 1, 21)
BJ 2215	ff. 173v–174r			Notes from the eulogy of Kozłowski with the theme: <i>Sume tibi librum grandem</i> (Is. 8,1)
BJ 2215	R: ff. 175r–178r	Lucas of Wielki Koźmin	Principium 2	Attribution uncertain: the same theme: <i>Liber generationis Iesu Christi</i> (Matth. 1, 1) is used by Andrew of Kokorzyn
BJ 2215	ff. 178v–181r	Lucas of Wielki Koźmin		Second redaction of the <i>Principium biblicum</i> of Lucas of Wielki Koźmin with the theme: <i>Suscipite insitum verbum, quod potest salvare animas vestras</i> (I Petr. 1, 21)
BJ 2215	R: ff. 181v–190r	Nicholas Kozłowski	Principium biblicum?	<i>Principium</i> from 1412 with the theme: <i>Sume tibi librum grandem</i> (Is. 8, 1). Is it <i>Principium biblicum</i> of Kozłowski? There is no question in the text.
BJ 2230	I: ff. 265r–265v R: ff. 266r–271v	John of Słupcza	Principium 1	
BJ 2230	R: ff. 272r–273r	John of Słupcza	Principium 2	
BJ 2230	R: ff. 273v–276v	John of Słupcza	Principium 3	
BJ 2230	R: ff. 277r–280r	John of Słupcza	Principium 4	
BJ 2231	R: ff. 136r–139r Q: ff. 430r–432v	Matthias of Łabiszyn	Principium 2	autograph

Ms.	Folios/pages	Author	Principium no.	Remarks
BJ 2231	R: ff. 140r–144r; Q: ff. 144r–147v	Matthias of Łabiszyn	Principium 3	autograph
BJ 2231	I: ff. 364r–v R: ff. 364v–370v Q: ff. 349r–353v	Matthias of Łabiszyn	Principium 1	autograph
BJ 2231	R: ff. 433v–435v	Matthias of Łabiszyn	Principium 4	autograph
BJ 2232	I: ff. 110r–110v R: ff. 110v–119v	Thomas Strzemiński	Principium 1	A new foliation
BJ 2232	R: ff. 120r–125r	Thomas Strzemiński	Principium 2	A new foliation Eulogy without the beginning
BJ 2232	R: ff. 125v–131r	Thomas Strzemiński	Principium 3	A new foliation
BJ 2232	R: ff. 134r–140r	Thomas Strzemiński	Principium 4	A new foliation
BJ 2234	I: ff. 1r–v R: ff. 1v–9r	Thomas Strzemiński	Principium 1	
BJ 2234	R: ff. 9v–14r	Thomas Strzemiński	Principium 2	Without the beginning
BJ 2234	R: ff. 14r–16v, 18r–19r	Thomas Strzemiński	Principium 3	
BJ 2234	R: ff. 19v–24r	Thomas Strzemiński	Principium 4	
BJ 2234	I: ff. 35r–36r R: ff. 36r–43v Q: ff. 45r–51v GA: f. 52r	Matthias of Łabiszyn	Principium 1	autograph
BJ 2234	R: ff. 53r–57v, Q: ff. 59r–62r	Matthias of Łabiszyn	Principium 2	Eulogy and fragments of question are an autograph
BJ 2234	R: ff. 63r–65v, 72r–v Q: ff. 66r–71r	Matthias of Łabiszyn	Principium 3	

Ms.	Folios/pages	Author	Principium no.	Remarks
BJ 2234	R: ff. 75r–79v Q: ff. 81r–87v	Matthias of Łabiszyn	Principium 4	Eulogy with the hand of Matthias
BJ 2241	I: ff. 1r–v R: ff. 2r–3r Q: ff. 9v–14r GA: ff. 14–v	Matthias of Sąsłów	4 Principium	autograph f. 14 is a <i>schedula</i>
BJ 2302	I: ff. 106r–v, R: ff. 106v–110v Q: ff. 120v–125v	James of Lisów	Principium 1	
BJ 2302	R: ff. 110v–113v Q: ff. 125v–129v GA: ff. 129v	James of Lisów	Principium 2	The thanksgiving was written later than the recommendation and question
BJ 2302	R: ff. 113v–116v Q: ff. 129v–132v	James of Lisów	Principium 3	
BJ 2302	R: ff. 116v–120v Q: ff. 132v–135v	James of Lisów	Principium 4	
BJ 2302	R: ff. 227v–231r GA: ff. 231r–231v	James of Lisów	Inceptio cursus	
BJ 2302	I: f. 233r R: ff. 233r–236r	Nicholas Ligatoris of Cracow called Golezsko	Inceptio cursus	
BJ 2302	I: ff. 236r–v R: ff. 236v–240r Q: ff. 243r–246r	Nicholas Ligatoris of Cracow	Principium 1	
BJ 2302	R: ff. 240r–242v	Nicholas Ligatoris of Cracow	Principium 2	
BJ 2302	R: ff. 246r–246v Q: ff. 246v–250v	?		<i>Inceptio cursus</i> 22 <i>ententiarum</i> with the theme: <i>Mirabilis facta est scientia tua</i> (Ps. 138, 6)
BJ 2302	Q: ff. 250v–252r	?	Principium 2	Question: <i>Utrum Deus gloriosus universarum rerum dependentium contentus potuit creari mundum vel aliquam rem ab eterno in esse producere</i>

Ms.	Folios/pages	Author	Principium no.	Remarks
BJ 2302	Q: ff. 252r–254v	?	Principium 3	Question: <i>Utrum ad reparationem generis humani necessarium fuerit per operationem Spiritus Sancti Dei Filium incarnari</i>
BJ 2655	R: ff. 15r–21r Q: ff. 21r–25r	John of Dąbrówka	Principium 3	
BJ 2655	R: ff. 104r–113r Q: ff. 113r–115v, 118r–v	John of Dąbrówka	Principium 4	
BJ 2696	R: ff. 2r–7v Q: ff. 7v–11v	John of Dąbrówka	Principium 1	
BJ 2696	R: ff. 57r–60v Q: ff. 60v–63r	John of Dąbrówka	Principium 2	
BJ 2696	R: ff. 101r–104v Q: ff. 104v–107r	John of Dąbrówka	Principium 3	
BJ 2696	R: ff. 155r–160v Q: ff. 160v–163r	John of Dąbrówka	Principium 4	
BJ 3233	R: ff. 1r–5v Q: ff. 6r–16v	Michael Falkener of Wrocław	Principium 2	Eulogy with the theme <i>Fons ascendebat e terra irrigans universam superficiem terrae</i> (Gen. 2, 6)
BJ 3234	R: ff. 4v–12v Q: ff. 14r–23v	Michael Falkener of Wrocław	Principium 4	<i>Schedule</i> : folios: 13, 15, 17, 20
BJ 3235	I: f. 1r R: ff. 1v–7r Q: ff. 7r–14v	Michael Falkener of Wrocław	Principium 3	Folios: 3, 8 are <i>schedule</i> ; there is no biblical theme in the eulogy
BJ 3236	<i>Causae</i> : ff. 1r–5r <i>Commentum super Prologum</i> : ff. 5v–15v	Michael Falkener of Wrocław	Principium 1	The text does not have classic structure of the <i>principium</i>
BJ Acc. 69/54	R: ff. 1r–4r Q: ff. 4r–6v	John of Dąbrówka	Principium 1	

Ms.	Folios/pages	Author	Principium no.	Remarks
BJ Acc. 69/54	R: ff. 38v–41v Q: ff. 41v–43v	John of Dąbrówka	Principium 2	
BJ Acc. 69/54	R: ff. 78r–81r Q: ff. 81r–83v	John of Dąbrówka	Principium 3	
BJ Acc. 69/54	R: ff. 129r–133v Q: ff. 133v–135r	John of Dąbrówka	Principium 4	

Other libraries:

Ms.	Folios/pages	Author	Principium no.	Remarks
Gniezno, Archidiocesan Archives, 165	Q: ff. 1r–11v	Benedict Hesse of Cracow	Principium 4	
Gniezno, Archidiocesan Archives, 166	Q: ff. 2r–8v	Benedict Hesse of Cracow	Principium 3	
Częstochowa, Jasna Góra Monastery, Ms. II 22 (270R),	ff. 78r–94v	Nicholas Liga- toris of Cracow	Principium 1	
Warsaw, The National Library, BOZ 60	R: ff. 1–5r Q: ff. 5r–8v	John of Dąbrówka	Principium 1	
Warsaw, The National Library, BOZ 60	R: ff. 58r–63r Q: ff. 63r–65v	John of Dąbrówka	Principium 2	
Warsaw, The National Library, BOZ 60	R: ff. 107r–110v Q: ff. 110v–112v	John of Dąbrówka	Principium 3	
Warsaw, The National Library, BOZ 60	R: ff. 163v–169v Q: ff. 169v–171r	John of Dąbrówka	Principium 4	
Wrocław, University Library, I Q376	R: ff. 87r–95v Q: ff. 96r–99v	John of Kluczbork	Principium 1	autograph
Wrocław, University Library, I Q376	R: ff. 100r–102r	John of Kluczbork	Principium 2	autograph
Wrocław, University Library, I Q376	R: ff. 102r–v	John of Kluczbork	Principium 3	autograph

Ms.	Folios/pages	Author	Principium no.	Remarks
Wrocław, University Library, I Q 376,	R: ff. 103r–105v	John of Kluczbork	Principium 4	autograph

3. Medieval theologians from the University of Cracow noted by F. Stegmüller:

- a) Thomas Strzemiński — RS 910, 911, 912, 913, 914
- b) Matthias of Łabiszyn — RS 533 and RS 97 as *Benedicti Hesse discipulus*
- c) John of Dąbrowka — RS 415
- d) Matthias of Sądów — RS 534, 535
- e) Michael Falkener of Wrocław — RS 538

4. *Principia* of theologians of University of Cracow from the fifteenth century in the printed editions in chronological order:

Who	What	Where
1. Andrew of Kokorzyn	<i>Principium in I Librum Sententiarum: quaestio et gratiarum actio</i>	M. MARKOWSKI, <i>Wykład wstępny Andrzeja z Kokorzyna</i> , „MSZHFSS”, II A (1962), pp. 13–51.
2. Matthias of Sądów	Fragments of the question from the 1 st and 2 nd <i>principium</i>	Z. WŁODEK, <i>Maciej z Sądowa</i> , „MSZHFSS”, III A (1964), pp. 65–70.
3. James of Nowy Sącz, Nicholas Budziszyn, Sigismund of Pyzdry, Benedictus Hesse of Cracow, Thomas Strzemiński, Matthias of Łabiszyn, John of Dąbrowka, James of Lisów	Full text of the question of <i>principia</i> of: James of Nowy Sącz, Nicholas Budziszyn, Sigismund of Pyzdry; Matthias of Łabiszyn, John of Dąbrowka and James of Lisów. These editions of the texts do not contain the apparatus of sources, which were added in later editions of Z. Włodek in 2000 and M. Maga in 2020. Fragment of a discussion with the master competitor from the 2 nd <i>principium</i> of Benedict Hesse Cracow and 1 st <i>principium</i> of Thomas Strzemiński.	Z. WŁODEK, <i>Filozofia a teologia. Wybór tekstów z krakowskich wykładów wstępnych do “Sentencji” Piotra Lombarda z XV w.</i> , „MHFŚP”, I (XII) (1970), pp. 45–114.

Who	What	Where
4. Nicholas Kozłowski	<i>Principium in I Librum Sententiarum: invocatio, recommendatio et quaestio</i>	K. WÓJCIK, <i>Wykład wstępny Mikołaja Kozłowskiego do I Księgi "Sentencji" Piotra Lombarda w rękopisie BJ 1525, „MHFŚP”, I (XII) (1970), pp. 123–159.</i>
5. John of Kluczbork	<i>Principium in I Librum Sententiarum: recommendatio et quaestio</i>	K. WÓJCIK, <i>Jan z Kluczborka. Filozof i teolog Uniwersytetu Krakowskiego</i> , Lublin 1995, pp. 137–172.
6. James of Nowy Sącz	<i>Principium in I Librum Sententiarum: quaestio</i>	Z. WŁODEK with cooperation of R. TATARZYŃSKI, <i>Scripta manent</i> , pp. 5–11.
7. Nicholas Budziszyn	<i>Principium in I Librum Sententiarum: quaestio</i>	Z. WŁODEK with cooperation of R. TATARZYŃSKI, <i>Scripta manent</i> , pp. 12–19.
8. John of Dąbrówka	<i>Principium in I Librum Sententiarum: quaestio</i>	Z. WŁODEK with cooperation of R. TATARZYŃSKI, <i>Scripta manent</i> , pp. 20–28.
9. Matthias of Łabiszyn	<i>Principium in I Librum Sententiarum: quaestio</i>	Z. WŁODEK with cooperation of R. TATARZYŃSKI, <i>Scripta manent</i> , pp. 29–41.
10. John of Dąbrówka	<i>Principium in II Librum Sententiarum: quaestio</i>	M. Szafarkiewicz, <i>Wykład wstępny Jana z Dąbrówki do Drugiej Księgi Sentencji Piotra Lombarda</i> , „Acta Mediaevalia”, 18 (2005), pp. 149–156.
11. Sigismund of Pyzdry	<i>Principium in I Librum Sententiarum: quaestio</i>	M. Maga, “ <i>Vivus docui, nec cesso docere mortuus.</i> ” <i>The Tragic Death of Sigismundus de Pyzdry, an Opportunity in the Study of the Sentences Commentaries</i> , “Philobiblon,” 25/1 (2020), pp. 22–30.
12. Benedictus Hesse	<i>Principia in I, II, III et IV Librum Sententiarum</i>	In preparation [xxx — information redacted to preserve anonymity]

SUMMARY

In the paper, I collected the basic information about *principia* on Lombard's *Sentences* from the University of Cracow in the fifteenth century scattered in the different locations. Delivering the *principium* was an academic ceremony which gathered the university community around the bachelor. The student was obliged to present the speech, which started with the invocation of God's grace, continued with the *protestatio*, eulogy based on the biblical verse, solution of the theological question and was crowned by the thanksgiving. We are currently aware of seventeen excerpts from Cracow scholars: some of them have already been thoroughly studied, but the majority are still waiting in the manuscripts for the critical edition. This paper collected the most important information about the preserved texts, their location in the manuscripts and the state of editions. In this way, the paper gives the tools to continue and to deepen future investigations on the *principia* in fifteenth-century Cracow.

BIBLIOGRAPHY

Manuscripts

Cracow, Jagellonian Library

BJ 325, BJ 764, BJ 1199, BJ 1268, BJ 1428, BJ 1437, BJ 1442, BJ 1456, BJ 1518, BJ 1519, BJ 1520, BJ 1521, BJ 1522, BJ 1524, BJ 1525, BJ 1526, BJ 1529, BJ 1531, BJ 1532, BJ 1534, BJ 1538, BJ 1580, BJ 1581, BJ 1620, 1764, BJ 2067, BJ 2091, BJ 2187, BJ 2202, BJ 2203, BJ 2204, BJ 2206, BJ 2212, BJ 2215, BJ 2230, BJ 2231, BJ 2232, BJ 2234, BJ 2241, BJ 2302, BJ 2655, BJ 2696, BJ 3233, BJ 3235, BJ 3234, BJ 3236, BJ Acc. 69/54

Wrocław, University Library

ms. I Q 376

Gniezno, Archdiocesan Archives

ms. 165, ms. 166

Częstochowa, Jasna Góra Monastery

ms. II 22 (270R)

Warsaw, National Library

ms. BOZ 60

Typescripts from the Manuscripts Department of Jagellonian Library

KOWALCZYK M., [*Opis ms. Kraków, BJ 2215*], Kraków.

KOWALCZYK M., [*Opis ms. Kraków, BJ 2302*], Kraków 1985.

SIEMIĄTKOWSKA Z., [*Opis ms. Kraków, BJ 2230*], Kraków.

WŁODEK Z., [*Opis ms. Kraków, BJ 2203*], Kraków.

WŁODEK Z., [*Opis ms. Kraków, BJ 2234*], Kraków.

WŁODEK Z., [*Opis ms. Kraków, BJ 2241*], Kraków.

Medieval sources

Der Sentenzenkommentar Des Kardinals Stephan Langton, ed. A.M. Landgraf, Münster: Aschendorff, 1952.

Magistri Alexandri de Hales Glossa In Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi, nunc demum reperta atque primum edita, Quaracchi: Ad claras aquas, 1952–1957.

PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, ed. I. Brady, 2 vols., Grottaferata: Quarrachi, 1971–1981.

Statuta Theologicae Facultatis Studii Cracoviensis noviter confecta, ed. J. Szujski, in: *Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce*, vol. 1 (1878), p. 71–94.

Studies

ANGOTTI C., “Étienne Langton, commentateur des *Sentences* de Pierre Lombard,” *Étienne Langton. Prédicateur, bibliste, théologien*, ed. L.-J. BATAILLON, N. BÉRIOU, G. DAHAN, R. QUINTO, Turnhout: Brepols, 2010, p. 487–524.

ANGOTTI C., *Lectiones sententiarum: étude de manuscrits de la bibliothèque du collège de Sorbonne: la formation des étudiants en théologie à l’université de Paris à partir des annotations et des commentaires sur le Livre des Sentences de Pierre Lombard (XIII^e–XV^e siècles)*, Paris 2008, vol. 1 (thesis defended at the Ecole Pratique des Hautes Etudes).

BAFIA S., “Maciej ze Sąspowa (ok. 1408–1472),” *Złota księga Papieskiej Akademii Teologicznej*, ed. S. Piech, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, 2000, p. 187–193.

BIENIAK M., “Contents of Hugh of St.-Cher’s Commentary on the *Sentences*, Books I–II,” *Przegląd Tomistyczny*, vol. 19 (2013), p. 9–90.

BIENIAK M., “The *Sentences* Commentary of Hugh of St.-Cher,” *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, ed. G.R. Evans, vol. 2, Leiden: Brill, 2009, p. 111–147.

BOCHENEK K., “Falkener Michał,” *Encyklopedia filozofii polskiej*, ed. A. Maryniarczyk et al., vol. 1, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011, p. 365–367.

BRİNZEI M., “Plagium,” *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, ed. I. Atucha et al., Turnhout: Brepols, 2011, p. 503–512.

CALMA M., “La définition du viator dans les commentaires des *Sentences* au XIV^e siècle,” *Les innovations du vocabulaire latin à la fin du Moyen Age: autour du Glossaire du latin philosophique (philosophie, théologie, science)*, ed. O. Weijers, A. Oliva, Turnhout: Brepols, 2010, p. 45–59.

Catalogus codicum manuscriptorum medii aevi Latinorum, qui in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur, vol. 1–11, ed. Z. Włodek, J. Zathej, M. Zwiercan,

- M. Kowalczyk, A. Kozłowska et al., Wratislaviae: Institutum Ossolinianum Officina Editoria (vol. 1–6), Cracoviae: BJ — Księgarnia Akademicka (vol. 7–11), 1980–2016.
- CHMIEŁOWSKA B., WŁODEK Z., “Maciej z Łabiszyna,” *Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce*, vol. 3 (14) (1971), p. 3–55.
- COLISH M.L., *Peter Lombard*, 2 vols., Leiden: Brill, 1994.
- COUFAL D., “From Oath to Confession and Back? Protestatio in the Late Middle Ages, and its Transformation in the Thought of Wyclif and the Hussites,” trans. M. Pjecha, *Wycliffism and Hussitism: Methods of Thinking, Writing and Persuasion, c. 1360–c. 1460*, ed. K. Ghosh, P. Soukup, Turnhout: Brepols 2021, p. 157–177.
- COURTENAY W.J., “The Course of Studies in the Faculty of Theology at Paris in the Fourteenth Century,” *Ad Ingenii Acutionem. Studies in Honour of Alfonso Maierù*, ed. S. Caroti, R. Imbach, Z. Kałuża, G. Stabile, L. Sturlese, Louvain la Neuve: Brepols, 2006, p. 67–92.
- DELHAYE PH., *Pierre Lombard. Sa vie, ses œuvres, sa morale*, Paris: Institut d’Etudes Médiévales, 1961.
- DUBA W.O., *The Forge of Doctrine. The Academic Year 1330–1331 and the Rise of Scotism at the University of Paris*, Turnhout: Brepols, 2017.
- FIDORA A., “Stephen of Besançon’s *Principium in aula* (1286): an Epistemological Approach to the Relation between Philosophy and Theology,” *Traditio*, vol. 76 (2021), p. 319–336.
- FIDORA A., “The Inception Speech of Galdericus as an Introduction to Thirteenth-Century Theology and Philosophy,” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 87 (2020), p. 43–58
- KALUŻA Z., “Auteur et plagiaire: quelques remarques,” *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, ed. J.A. Aersten, A. Speer, Berlin — New York: De Gruyter, 1998, p. 312–320.
- KNOLL P.W., *A Pearl of Powerful Learning. The University of Cracow in the Fifteenth Century*, Boston: Brill, 2016.
- KOWALCZYK M., “Łukasz z Wielkiego Koźmina,” *Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce*, vol. 4 (15) (1971), p. 3–40.
- KOWALCZYK M., “Z badań nad życiem i biblioteką Mikołaja Kozłowskiego,” *Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej*, vol. 22 (1972), p. 19–28.
- KOWALEWSKA M., “Andrzej z Kokorzyna,” *Encyklopedia filozofii polskiej*, ed. A. Maryniarczyk et al., vol. 1, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011, p. 55–57.
- KUKSEWICZ Z., “Jan ze Słupczy,” *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*, vol. 1 (1961), p. 85–117.
- LANDGRAF A.M., “The First *Sentence* Commentary of Early Scholasticism,” *The New Scholasticism*, vol. 13/2 (1939), p. 101–132.

- LEINSLE U., *Introduction to Scholastic Theology*, transl. M. Miller, Washington: Catholic University of America Press, 2010.
- MAGA M., “*Vivus docui, nec cesso docere mortuus*. The Tragic Death of Sigismundus de Pyzdry, an Opportunity in the Study of the *Sentences* Commentaries,” *Philobiblon*, vol. 25/1 (2020), p. 5–30.
- MARKOWSKI M., *Dzieje Wydziału Teologii Uniwersytetu Krakowskiego*, Kraków: Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, 1996.
- MARKOWSKI M., “Jakub z Nowego Sącza,” *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*, vol. 3 A (1964), p. 3–29.
- MARKOWSKI M., “Jan z Kluczborka (ok. 1370–1436),” *Złota księga Papieskiej Akademii Teologicznej*, ed. S. Piech, Kraków: Papieska Akademia Teologiczna, 2000, p. 99–104.
- MARKOWSKI M., “La réplique d’André de Kokorzyn au Principium de Jean de Kluczbork du ms. de la Bibliothèque de l’Université de Wrocław I Q 376,” *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, vol. 10 (1961), pp. 50–54.
- MARKOWSKI M., “Mikołaj Budissen,” *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*, vol. 3 (1964), p. 92–119.
- MARKOWSKI M., “Mikołaj Budziszyn z Krakowa,” *Encyklopedia filozofii polskiej*, ed. A. Maryniarczyk et al., vol. 2, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011, p. 151–152.
- MARKOWSKI M., “Mikołaj Kozłowski,” *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*, vol. 5 (1965), p. 76–141.
- MARKOWSKI M., “Mikołaj z Kozłowa,” *Encyklopedia filozofii polskiej*, ed. A. Maryniarczyk et al., vol. 2, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011, p. 158–159.
- MARKOWSKI M., “Poglądy filozoficzne Andrzeja z Kokorzyna,” *Studia Mediewistyczne*, vol. 6 (1964), p. 55–136.
- MARKOWSKI M., “Tomasz ze Strzempina (1398–1460),” *Złota księga Papieskiej Akademii Teologicznej*, ed. S. Piech, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, 2000, p. 165–172.
- MARKOWSKI M., “Wykład wstępny Andrzeja z Kokorzyna,” *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*, vol. 2 A (1962), p. 3–51.
- MARKOWSKI M., “Wykłady wstępne i komentarze do *Sentenji* Benedykta Hessego z Krakowa,” *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*, vol. 4 A (1965), p. 334–340.
- MARKOWSKI M., “Zygmunt z Pyzdr,” *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*, vol. 5 (1965), p. 169–205.
- Miscellanea Lombardiana*, Novara: Istituto geografico De Agostini, 1957.
- OZOROWSKI M., “Życie i działalność Benedykta Hessego,” *Studia Teologiczne*, vol. 16 (1998), p. 79–92.

- PALACZ R., "Michał Falkener z Wrocławia," *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*, vol. 6 A (1966), p. 35–91.
- Pietro Lombardo. *Atti del XLIII Convegno stozico internazionale, Todi, 8–10 ottobre 2006*, Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2007.
- Preaching in the Age of Chaucer: Selected Sermons in Translation*, trans. S. Wenzel, Washington: Catholic University of American Press, 2008
- QUINTO R., „*Doctor Nominatissimus*”. *Stefano Langton († 1228) e la tradizione delle sue opere*, Münster: Aschendorff, 1992.
- QUINTO R., "Le commentaire des *Sentences* d'Hugues de Saint-Cher et la littérature théologique de sontemps," *Hugues de Saint-Cher († 1263). Bibliste et théologien*, ed. L.-J. Bataillon, G. Dahan, P.-M. Gy, Turnhout: Brepols, 2004, p. 299–324.
- QUINTO R., "Stephen Langton," *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, ed. G.R. Evans, vol. 2, Leiden: Brill, 2009, p. 35–77.
- REBETA J., "Nieznane pisma i fragment biblioteki Jana ze Słupczy," *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*, vol. 8 (1967), p. 125–148.
- RECHOWICZ M., *Św. Jan Kanty i Benedykt Hesse w świetle krakowskiej kompilacji teologicznej z XV wieku*, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1958.
- ROSEMANN PH.W., *Peter Lombard*, New York: Oxford University Press, 2011.
- ROSEMANN PH.W., *The Story of a Great Medieval Book: Peter Lombard's Sentences*, Peterborough: Broadview Press, 2007.
- SCHABEL CH., "Haec ille. Citation, Quotation, and Plagiarism in 14th-Century Scholasticism," *The Origins of European Scholarship: The Cyprus Millennium International Conference*, ed. I. Taifacos, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2006, p. 164–176.
- SPATZ N.K., "A Newly Identified Text: The Inception Speech of Galdericus, First Cluniac Regent Master of Theology at the University of Paris," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 61 (1994), p. 133–147.
- SPATZ N.K., *Principia. A Study and Edition of Inception Speeches Delivered before the Faculty of Theology at the University of Paris, ca. 1180–1286*, Cornell University, 1992.
- STEGMÜLLER F., *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, Würzburg: Schönig — Herbipoli, 1947.
- STĘPIEŃ K., "Tomasz ze Strzempina," *Encyklopedia filozofii polskiej*, ed. A. Maryniarczyk et al., vol. 2, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011, p. 724–727.
- Summistae: The Commentary Tradition on Thomas Aquinas' "Summa Theologiae" from the 15th to the 17th Centuries*, ed. L. Lanza, M. Toste, Leuven: Leuven University Press, 2021
- SZAFARKIEWICZ M., "Wykład wstępny Jana z Dąbrówki do Drugiej Księgi *Sentencji* Piotra Lombarda," *Acta Mediaevalia*", vol. 18 (2005), p. 137–158.

- TATARZYŃSKI R., "Autograf Benedykta Hessego," *Przegląd Tomistyczny*, vol. 14 (2008), p. 187–204.
- TRAPP D., "Augustinian Theology of the 14th Century. Notes on Editions, Marginalia, Opinions and Book-Lore," *Augustiniana*, vol. 6 (1956), p. 269–272.
- WEBBER H.P., "The *Glossa In IV Libros Sententiarum* By Alexander of Hales," *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, ed. G.R. Evans, vol. 2, Leiden: Brill, 2009, p. 79–108.
- WIELGUS S., "Benedykt Hesse," *Encyklopedia filozofii polskiej*, ed. A. Maryniarczyk et al., vol. 1, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011, p. 94–96.
- WIELGUS S., "Jan ze Słupcy," *Encyklopedia filozofii polskiej*, ed. A. Maryniarczyk et al., vol. 1, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011, p. 568–570.
- WIELGUS S., "Maciej z Łabiszyna," *Encyklopedia filozofii polskiej*, ed. A. Maryniarczyk et al., vol. 2, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011, p. 11–14.
- WIELGUS S., "Zygmunt z Pyzdr," *Encyklopedia filozofii polskiej*, ed. A. Maryniarczyk et al., vol. 2, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011, p. 903–904.
- WŁODEK Z. with cooperation of. R. TATARZYŃSKI, *Scripta manent. Textus ad theologiam spectantes in Universitate Cracoviensi Saeculo XV conscripti*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, 2000.
- WŁODEK Z., "Filozofia a teologia. Wybór tekstów z krakowskich wykładów wstępnych do *Sentencji* Piotra Lombarda z XV w.," *Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce*, vol. 1 (12) (1970), p. 39–114.
- WŁODEK Z., "Maciej z Sąspowa," *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*, vol. 3 A (1964), p. 44–91.
- WŁODEK Z., "Maciej ze Sąspowa," *Encyklopedia filozofii polskiej*, ed. A. Maryniarczyk et al., Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011, vol. 2, p. 17–18.
- WŁODEK Z., "Maciej ze Sąspowa," *Złota księga Papieskiej Akademii Teologicznej*, ed. S. Piech, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, 2000, p. 17–18.
- WŁODEK Z., "Paweł z Pyskowic (+ ok. 1470)," *Złota księga Papieskiej Akademii Teologicznej*, ed. S. Piech, Kraków: Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, 2000, p. 159–164.
- WŁODEK Z., "Paweł z Pyskowic," *Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce*, vol. 1 (12) (1970), p. 142–168.
- WŁODEK Z., "Paweł z Pyskowic," *Encyklopedia filozofii polskiej*, ed. A. Maryniarczyk et al., vol. 2, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011, p. 312–314.
- WÓJCIK K., "Jakub z Nowego Sącza," *Encyklopedia filozofii polskiej*, ed. A. Maryniarczyk et al., vol. 1, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu: 2011, p. 538–539.

- WÓJCIK K., "Jan z Kluczborka," *Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce*, vol. 4 (15) (1971), p. 73–150.
- WÓJCIK K., "Jan z Kluczborka," *Encyklopedia filozofii polskiej*, ed. A. Maryniarczyk et al., vol. 1, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu: 2011, p. 556–558.
- WÓJCIK K., *Jan z Kluczborka. Filozof i teolog Uniwersytetu Krakowskiego*, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1995.
- WÓJCIK W., "Wykład wstępny Mikołaja Kozłowskiego do I Księgi *Sentencji* Piotra Lombarda w rękopisie BJ 1525," *Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce*, vol. 1 (12) (1970), p. 113–159.
- ZAHND U., "Easy-Going Scholars Lecturing *Secundum Alium*? Notes on Some French Franciscan *Sentences* Commentaries of the Fifteenth Century," *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, ed. P.W. Rosemann, vol. 3, Leiden: Brill, 2015, p. 267–314.
- ZAHND Z., "Der Dank an die Meister. Anmerkungen zu einigen *gratiarum actiones* spätmittelalterlicher Sentenzenlesungen," *Schüler und Meister*, ed. A. Speer, T. Jeschke, Berlin — Boston: De Gruyter, 2016, p. 81–100.
- ZAHND U., *Plagiats individualisés et stratégies de singularisation. L'évolution du livre IV du commentaire commun des Sentences de Vienne*, in: *Nicholas of Dinkelsbühl and the Sentences at Vienna in the Early Fifteenth Century*, ed. M. BRÎNZEI, Turnhout: Brepols, 2015, pp. 85–265.
- ZAWADZKI R., "Maciej z Łabiszyna (1400–1453)," *Złota księga Papieskiej Akademii Teologicznej*, ed. S. Piech, Kraków: Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, 2000, p. 173–177.
- ZWIERCAN M., "Jan Dąbrówka," *Encyklopedia filozofii polskiej*, ed. A. Maryniarczyk et al., vol. 1, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011, p. 274–277.
- ZWIERCAN M., "Jan z Dąbrówki (ok. 1400–1472)," *Złota księga Papieskiej Akademii Teologicznej*, ed. S. Piech, Kraków: Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, 2000, p. 179–185.
- ZWIERCAN M., "Łukasz z Wielkiego Koźmina," *Encyklopedia filozofii polskiej*, ed. A. Maryniarczyk et al., vol. 1, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011, p. 952–955.

Internet sources:

- Project ERC-CoG-Debate (2018–2023), <https://debate-erc.com/>, (accessed 30.11.2023).
- Project ERC-StG-Thesis (2012–2018), <http://www.thesis-project.ro/>, (accessed 30.11.2023).
- Project Nota (PN-III-P3-3.6-H2022-200-0030), <https://nota-erc.com/> (accessed 30.11.2023).
- A Digital Repertory of Commentaries on Peter Lombard's Sentences*, <https://drcs.zahnd.be/> (accessed 30.11.2023).

MEDIEVAL *PRINCIPIA* ON PETER LOMBARD'S
SENTENCES BY THEOLOGIAN FROM
THE UNIVERSITY OF CRACOW.
CHARACTERISTICS OF THE GENRE
AND BIBLIOGRAPHY OF SOURCES

SUMMARY

This article presents the literary genre of the *principium* on the *Sentences* of Peter Lombard using examples from Poland. It also presents a collection of bibliographical information about the preserved *principia* from the University of Cracow. The article aims to become a useful tool for further research on the tradition of *principia* in Cracow.

KEYWORDS: *principium*, Peter Lombard, *Book of Sentences*, University of Cracow, 15th century, manuscripts, Jagellonian Library

SŁOWA KLUCZE: *principium*, Piotr Lombard, Księga Sentencji, Uniwersytet Krakowski, XV wiek, manuskrypty, Biblioteka Jagiellońska

Zenon Kałuża

BIOGRAFIA ZENONA K. PIÓRA ZENONA KAŁUŻY*

Liczne przykłady pouczają nas o tym, że wielcy ludzie, jeśli zajmują się czasem piarstwem historycznym, piszą przeważnie o wielkich ludziach. Czyż Juliusz Cezar nie pisał o Cezarze? A Charles de Gaulle czy nie zaczernił licznych stronnic opiewając budujące czyny słynnego generała o tym samym nazwisku? Czy wreszcie dobry Giuseppe Roncalli nie namalował piórem nie namalował piórem wzruszającego portretu papieża Jana XXIII? O tak, drodzy zebrani. Jeśli chcemy poznać czyny wielkich ludzi, czytamy to, co pisali o nich wielcy ludzie. Jakoż i my mamy szczęście, że do rąk naszych dotarła opowieść, jaką bohater dnia dzisiejszego, profesor Zenon Kałuża, napisał o pewnym Zenonie K. Zrozumiecie więc Państwo doskonale, że mając w rękę dokument takiej wagi, bez żalu porzuciłem zamiar przedstawienia własnymi słowami osoby laureata Medalu św. Jacka. Oto więc fragmenty życiorysu Zenona K. pióra Zenona Kałuży.

Zenon K. urodził się w roku 1936 we wsi Skrzyńki nad Prosną. Wtedy był to powiat Wieluń, województwo łódzkie, potem powiat Ostrzeszów, województwo kaliskie, ostatecznie zaś województwo wielkopolskie. Na Prośnię biegła ongiś granica między Prusami i gubernią kaliską, co może wyjaśnić wiele złego i nieco dobrego, które Zenonowi K. udało się dokonać w życiu: przekraczać granice, szmuglować przez granice, mieć kompleksy Kongresówki wobec Księstwa Poznańskiego i Prus i nareszcie być dumnym z późnego i nieostatecznego zaliczenia go do Wielkopolan. Zdaniem księdza Jana Winiarskiego, szkolnego katechety Zenona K., przed II wojną światową powiat wieluński dzierżył prym, gdy idzie o ilość analfabetów na metr kwadratowy, ilość bójek w stosunku do ilości chrztów i ślubów. On jednak nigdy się nie bił, choć dyplomata nie został. Nauki rozpoczął przy łóżku matki na książkach Karola May'a w ostatnim roku wojny. Kontynuował je w Legnicy, potem w tak zwanym niższym seminarium ojców franciszkanów konwentualnych, gdzie się był trochę zasiedział, potem

* Tekst przedstawiony podczas uroczystości wręczenia prof. Zenonowi Kałuży Medalu św. Jacka w kwietniu 2011 roku. Wprowadzenie do autobiografii oraz jej zakończenie są autorstwa Pawła Krupy OP.

znowu w Legnicy w państwowym korespondencyjnym liceum ogólnokształcącym dla pracujących, gdzie też zdał maturę. Liceum dawało prawo wstępu na studia wyższe. W tym samym czasie i przez półtora roku pracował w Narodowym Banku Polskim w Legnicy. Jak widać, nie może się pochwalić swoimi szkołami — z wyjątkiem dwuletniej nauki w świetnej ćwiczeniówce. Były to szkoły bezimienne, prowincjonalne, ze słabym programem nauczania.

Chłubi się tylko Zenon K. studiami w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, wówczas — czyli w latach 1956–1961 — pod wieloma względami wyjątkowym. Tam już na pierwszym roku trafił na wykłady profesora Stefana Swieżawskiego, jednego z najszlachetniejszych ludzi, jakich w życiu spotkał, i doskonałego pedagoga, wychowawcy plejady polskich mediewistów, szeroko znanych w świecie. Dla Swieżawskiego porzucił psychologię i zajął się mediewistyką. Zajął się, ale z rozdartym sercem, bo równocześnie marzyła mu się kariera chudego literata. W końcu stało się to, co się stało: został asystentem i wszedł w tryby. Z czasem otrzymał coś w rodzaju ekspektatywy na katedrę — ale Zenon K. nie czekał. Nie bronił doktoratu z powodu niesnasek w radzie wydziału i latem 1967 roku wyjechał przez Kanadę i Stany Zjednoczone (nieco okrężną drogą) do Francji. Tu dzięki staraniom swojego profesora otrzymał pracę w Centre National de la Recherche Scientifique w Paryżu. Tak się zaczęła — 1 stycznia 1968 roku — druga połowa (ta większa) jego życia. Do Polski nie mógł powrócić i nikt z rodziny nie mógł go odwiedzić przez lat dziesięć. Pozostała mu więc praca i paryskie rozrywki, z których najwyżej sobie cenił i ceni zdrowy stół, wino i towarzystwo przyjaciół — jak Epikur.

W porządku naukowym natomiast znalazł się pod opieką profesora Gilberta Ouy, księdza prałata Andrzeja Combes i profesora Pawła Vigneaux. Do pierwszego chodził na zaawansowaną paleografię; na jego seminarium spotkał grono jego uczniów i młodszych współpracowników — wszyscy byli na „ty” — zajętych badaniami nad humanizmem paryskim przełomu XIV i XV wieku oraz nad mieszanką humanizmu ze scholastyką, nad Janem Gersonem, Piotrem d’Ailly, Janem z Montreuil, Mikołajem z Clamanges. Jego polscy koledzy znają nazwiska, a niekiedy poznali osobiście jego kolegów francuskich i włoskich: Ezio i Monikę Ornato, Nicole Grévy-Pons, Carlę Bozzolo — tę ostatnią poprosił, żeby wydała w „Mediaevalia Philosophica Polonorum” piętnastowieczne, francuskie tłumaczenie dialogu o komunii świętej autorstwa Mateusza z Krakowa. Przez seminarium Gilberta Ouy przewinęło się wielu sławnych dziś specjalistów między innymi od wczesnego humanizmu do późnośredniowiecznej literatury łacińskiej. W końcu ekipa badawcza powołana przez niego do życia zajęła się kodykologią i naukowymi podstawami tej wiedzy, personelem kancelarii paryskich oraz kronikami. W kontakcie z tym środowiskiem pisał swój francuski doktorat na temat Tomasza z Krakowa — wszak pan Ouy był tym, który w krakowianinie

dostrzegł twórcę i właściciela tak zwanej biblioteki Tomasza z Krakowa. Prałat Andrzej Combes chciał, żeby nim został Mateusz z Krakowa. Zenon K. miał swoje zdanie w tej sprawie. Praktyki tego seminarium ugruntowały w nim przekonanie wyniesione już z seminarium profesora Swieżawskiego, że mediewista od filozofii może z korzyścią dla siebie czytać poetów, prozatorów i teologów. Z prałatem Combes Zenon K. kontakt miał krótki, lecz intensywny, bo człowiek był energiczny, pewny siebie i swoich racji, niekiedy wyraźnie dokuczliwy. A że przez semestr letni wykładał w Rzymie, Zenon K. był na jego zajęciach tylko w listopadzie i pierwszym tygodniu 1968 roku. Combes zmarł w grudniu tegoż roku, a Zenon K. przyznaje, iż wiele dobrego i wiele z tego, czego powinien unikać pisząc, nauczył się z jego właśnie książek — i ze strachu przed nim. Najwięcej lat spędził pod różgą profesora Vigneaux przy jego katedrze historii teologii średniowiecznych. Tu napisał swojego Tomasza z Krakowa jako przyczynek do historii kolegium Sorbony. Tutaj wbrew przysięgom, jakie sobie składał po przeczytaniu prac księdza Konstantego Michalskiego, że nigdy, przenigdy nie zajmie się wiekiem XIV, włączył właśnie w ten wiek — i do tego stopnia, że dziś postrzegany jest jako jeden ze specjalistów tej epoki. Seminarium innego mediewisty, Jana Joliveta, otworzyło przed Zenonem K. wiek XII — wiek teologów i gramatyków, wiek Abelarda, Bernarda z Chartres, Gilbera z Poitiers, Alana z Lille. To Jan Jolivet, który prowadził także seminarium arabistyczne, uczulił go na neoplatonizujące wpływy Awicenny w świecie łacińskim.

Kariery wielkiej Zenon K. nie zrobił. W latach po rewolucji z maja 1968 karierę robiło się długo, a i system inny niż obecnie tego wymagał. W komisjach naukowych decydujących o karierze w połowie z wyboru, w połowie z nominacji wedle zmieniających się standardów i rządów o przesunięciach w hierarchii decydowały układy w komisji — raz nasz, raz wasz kandydat — i głosy związków zawodowych, a Zenon K. do żadnych związków nie należał. W końcu i w skrócie: dochrapał się stopnia dyrektora badań drugiej klasy (na dwie możliwe). Przebycie głównych etapów kariery naukowej we Francji zawdzięcza swojej pracy oraz życzliwości księdza Edwarda Jeuneau, pani Ilselfraut Hadot oraz świętej pamięci Jana Pepin — wszyscy troje są uczonymi najwyższej klasy światowej.

Tu kończy się fragment żywotu Zenona K. pióra Zenona Kałuży, który dotarł do moich rąk. Kończy się na mistrzach. O tym, że Zenon K. sam stał się mistrzem dla innych opowie za chwilę pan profesor Juliusz Domański. Ja chcę tylko wspomnieć ten fragment jego życiorysu, który autor żywotu przez skromność pomija, a który w tej chwili i w tym miejscu jest bodaj najważniejszy: jak wspominałem, w 2005 roku Zenon Kałuża przyjął funkcję redaktora naczelnego „Przeglądu Tomistycznego”, pisma naukowego wyrosłego z Instytutu Tomistycznego, tak ważnego dla Polskiej Prowincji Dominikanów. Funkcję tę pełni do dziś z poświęceniem i bez żadnej innej zapłaty jak

tylko satysfakcja z dobrze wykonanego dzieła. To czasopismo oraz całe zgromadzone wokół niego grono sympatyków, autorów, współpracowników zakonnych i niezakonnych zawdzięcza mu bardzo wiele. Medal Świętego Jacka, jakim obdarzają go dzisiaj polscy dominikanie, jest tej wdzięczności skromnym wyrazem.

Dragos Calma

University College Dublin,
School of Philosophy

HOMMAGE A ZÉNON KALUZA

Zénon Kaluza est né le 5 octobre 1936 dans une famille modeste, à Skrzyńki, un village dans l'Ouest de la Pologne. Sa soeur, Marysia, est née un an et un mois après Zénon (« presque des jumeaux », comme il disait). Ils garderont une belle complicité et une amitié sincère tout au long de leur vie. En 1945, la famille déménage à Legnica où elle restera pour toujours. Il a eu une enfance gaie, mais non dépourvue des difficultés. Pour faire vivre sa famille, son père, Stanisław, avait travaillé dans une mine en Belgique ; sa mère, Bronisława, a eu des soucis de santé et s'est retrouvée au lit pendant plusieurs années. Les parents ont pu ouvrir un petit commerce, au rez-de-chaussée du bâtiment où ils vivaient ; ils vendaient de tout, mais sans se permettre une belle vie ; jusqu'au jour où les communistes russes sont entrés dans la maison et ils ont détruit les biens (même les pots de compote et de confiture) et vidé la maison et le petit commerce. Ils ont tout pris, sauf le couteau avec lequel son père coupait le pain au moment même où la famille s'appêtait à dîner. Ce couteau l'a accompagné dans ses voyages et il l'avait encore chez lui, à Chatou, dans ses dernières années. Immédiatement après la guerre, entre 1945 et 1950, Zénon est scolarisé à Legnica ; puis, entre septembre 1950 et juin 1952 à Głogówek dans un lycée privé. Il commence un noviciat chez les franciscains à Jasło, en 1952, à l'âge de 16 ans — mais il abandonne ce projet l'année suivante. Il retourne à Legnica, dans un lycée privé, qu'il suit entre 1953 et 1954. Il travaille de janvier 1955 jusqu'en août 1956 à la Banque nationale de Pologne, à Legnica, ce qui l'oblige à changer encore d'établissement scolaire : il continue ses études dans un lycée d'État par correspondance pour les travailleurs, entre septembre 1954 et juin 1955 ; il obtient le baccalauréat en juin 1955 à Legnica.

Entre 1956 et 1961, il étudie à la faculté de philosophie à l'Université catholique de Lublin, après avoir passé une année à la faculté de psychologie. Deux grandes personnalités rencontrées à Lublin influenceront la vie et la carrière de Zénon : Karol Wojtyła (1920–2005), le futur pape Jean Paul II, qui occupe

depuis 1954 la Chaire d'Éthique au sein de la faculté, et devient en 1956 directeur du département. L'autre grande personnalité de l'Université de Lublin est Stefan Swieżawski (1907–2004) : Zénon est son assistant de l'automne 1961 jusqu'en juillet 1967. Zénon était plutôt discret au sujet de ses rapports avec Karol Wojtyła, pour la simple raison qu'il ne voulait pas se vanter — et aussi parce qu'il n'a pas continué la ligne de réflexion ouverte par Karol Wojtyła. Il l'avait connu comme professeur, ils ont passé des vacances ensemble dans des camps d'été organisés par Karol Wojtyła pour les étudiants. Peu connu à l'étranger, hélas!, Stefan Swieżawski est une figure centrale dans l'histoire intellectuelle de la Pologne du *xxe* siècle, auteur de plus de 250 titres sur la philosophie du *xve* siècle, pour la plupart en polonais — mais il existe aussi une adaptation (!) en français de ses travaux (un choix éditorial que Zénon avait accueilli avec réserves). Les rapports entre Zénon et Swieżawski ont toujours été dans de respect réciproque et confiance intellectuelle. Swieżawski lui a confié ses travaux inédits sur Gilles Charlier, dont plusieurs dizaines de pages de transcription du commentaire inédit sur les Sentences. La photo de Swieżawski reposait sur son bureau à Chatou et puis dans sa chambre à l'EHPAD Notre-Dame : cela rappelle les épicuriens qui gardaient le portrait de leur maître jusque dans leur chambre à coucher et le portaient partout avec eux, d'après les dire de Pline l'Ancien et Atticus. Dans le volume publié en l'honneur de Zénon, publié par Brepols en 2002, Stefan Swieżawski lui a rendu un bel hommage.

La décision de Zénon de quitter la Pologne et de s'installer en France a pu devenir une réalité grâce à ces deux personnalités. Le cardinal-primat de la Pologne, Stefan Wyszyński (1901–1981), nomme Karol Wojtyła l'un des représentants de l'Église polonaise aux sessions du Concile Vatican II. Le même cardinal insiste sur la nécessité d'appeler d'une manière officielle des représentants du laïcat catholique, et comme représentant de la Pologne il propose Stefan Swieżawski. Celui-ci est appelé à Rome en octobre 1963, mais il a pu se rendre à Rome en 1964 pour participer dès lors jusqu'à la fin aux travaux du concile dans la sous-commission de la culture au sein de la commission préparant le schéma XIII; son ouvrage *La philosophie à l'heure du Concile* (dédié à Étienne Gilson et Jacques Maritain, et publié en 1965, avant la dernière session du concile) a eu joué un rôle important sur la prise de conscience de l'importance de la philosophie et de la culture, en général, dans la réflexion théologique. En Pologne, comme dans tous les pays de l'ancien bloc communiste, la police secrète vérifiait toutes les lettres qui entraient et qui sortaient du pays. Zénon souhaitait envoyer son dossier de candidature au CNRS — qui, à l'époque, mettait au concours cinq contrats d'un an, renouvelables, seulement pour les étrangers, pour toutes les disciplines. Pour éviter les représailles de la part de la police, Karol Wojtyła et Stefan Swieżawski ont emporté dans leurs papiers pour les séances du Concile

Vatican II, le dossier de candidature de Zénon ; une fois arrivés à Rome, ils ont envoyé le dossier de Zénon à Paris, avec des lettres de recommandation pour Étienne Gilson. Le geste du futur Pape Jean-Paul II et de Stefan Swieżawski fut à la fois courageux et généreux, un geste qui a changé la vie de Zénon, la vie de ceux qui ont été ses amis et ses élèves en France, en Italie ou ailleurs, et qui, finalement, a profondément marqué les études en philosophie médiévale.

Zénon quitte la Pologne en 1967 grâce à une bourse privée offerte par un riche avocat d'origine polonaise qui avait travaillé pour Siemens durant la Deuxième Guerre mondiale. Grâce à un accord conclu avec le régime communiste polonais, ce philanthrope offrait tous les ans à trois étudiants polonais brillants des bourses d'études, pour trois mois, au Canada. Zénon a été choisi en 1967, et il s'est rendu au Canada avec deux autres étudiants et leur « ombre » (c'est-à-dire l'officier de la police secrète qui les suivait partout). Au Canada, il avait appris la nouvelle que le CNRS lui offrait un contrat d'un an ; avec l'argent prêté par l'avocat canadien, il s'est acheté, en toute discrétion, un billet aller pour Paris — via les États Unis —, en échappant à la surveillance de l'officier de la police secrète.

Il arrive en France le 7 octobre 1967, deux jours après avoir fêté ses 31 ans et signe son contrat au CNRS le 1er janvier 1968. Entre l'arrivée en France et son premier salaire qui tardait, Zénon a connu une période difficile, qu'il mentionnait d'ailleurs rarement dans ses conversations. Le 13 mai 1977, il obtient la nationalité française et, en 1982, il abandonne la nationalité polonaise pour alléger les pressions sur lui et surtout sur sa famille restée en Pologne. D'ailleurs, pendant dix ans il n'est pas rentré en Pologne et il a même arrêté sa correspondance avec sa famille afin que celle-ci ne subisse pas davantage les représailles de la police. Ainsi commence la vie parisienne de Zénon, une vie entièrement dédiée à l'étude et à ses amis. Et les études, comme les amitiés, furent brillantes. Zénon obtient la maîtrise en philosophie en 1961, avec un mémoire écrit sous la direction du professeur M. Gogacz, intitulé « Anthropologie philosophique de Ratramne de Corbie ». En Pologne, il commence à étudier Gilles Charlier — un auteur qui intéressait aussi Stefan Swieżawski — sur lequel il continue à travailler jusqu'à son dernier article, publié dans le volume 1 de la trilogie *Reading Proclus* (publié chez Brill en 2019). À Paris, en 1967, il rencontre dans les couloirs du CNRS, le père Édouard Jauneau, qui allait devenir une très grande figure de notre domaine, mais qui à l'époque était secrétaire de la commission philosophie au CNRS. Zénon a entretenu toute sa vie une amitié profonde avec Édouard Jauneau. Une fois arrivé à Paris, Zénon continue ses études à l'Université de Paris I Panthéon-Sorbonne sous la direction du professeur Maurice de Gandillac ; à l'École pratique des Hautes études sous celle de MM. Gilbert Ouy (IVe section), de Paul Vignaux et Jean Jolivet (Ve section). Le 6 juin 1974, il soutient à l'Université Paris I sa thèse de doctorat intitulée « Thomas de Cracovie,

maître au collège de Sorbonne» (publiée sous le titre : *Thomas de Cracovie. Contribution à l'histoire du collège de la Sorbonne*, Wrocław, 1978). Paul Vignaux, Jean Jolivet, Gilbert Ouy, Édouard Jeaneau : ses amis, ses maîtres qui ont marqué les débuts de la vie de Zénon en France. À eux, « aux maîtres parisiens », est dédié le dernier livre qu'il a préparé, mais qui est paru sans que Zénon puisse le voir imprimé (*L'ontologie de Nicolas d'Autrécourt*, Brill, 2023).

Le Centre national de la recherche scientifique restera son institution principale de rattachement. Il a été d'abord affecté à Faculté des lettres de Paris (décision collective n. 2369, du 28 août 1968), où il a travaillé sous la direction de Mgr André Combes, ensuite, après sa mort, sous celle de Gilbert Ouy et de Paul Vignaux. La deuxième affectation a été au sein de l'Équipe de recherche 052 (décision collective n. 00214, du 21 août 1970). La troisième affectation est à l'École Pratique des Hautes Études, Ve section (décision collective n. 00390, du 25 septembre 1972) ; il est nommé chargé de recherche 3e échelon à partir du 1er octobre 1973. La quatrième affectation est au sein du Centre d'Études des Religions du Livre (L.A. 152) rattaché à la Ve section de l'ÉPHE (décision collective n. 01238, du 20 octobre 1978). Le nouveau directeur de recherche est Jean Jolivet. Il est titularisé (par décision en date du 21 janvier 1986) en qualité de chargé de recherche 1re classe ; enfin par la décision en date du 7 juillet 1989, il est nommé directeur de recherche de 2e classe. Le L.A. 152 est par la suite devenu l'URA 152, et puis l'UMR 8584, le Laboratoire d'études sur les monothéismes. Il a pris sa retraite en octobre 2002, mais il a continué de présenter des rapports sur ses travaux jusqu'à très récemment.

J'ai évoqué les maîtres polonais et les maîtres parisiens. Je dois aussi mentionner Marie-Thérèse d'Alverny, « Mademoiselle d'Alverny » comme il l'appelait, à laquelle Zénon vouait un profond respect et une affection particulière. Et à qui nous devons le magnifique livre de Zénon, Nicolas d'Autrécourt, ami de la vérité : c'est bien mademoiselle d'Alverny qui lui avait demandé, à la fin des années 1980, d'écrire ce chef-d'œuvre — il a mis plus de quatorze ans à l'écrire, et il est paru après le décès de mademoiselle d'Alverny. La mention de cette grande dame de l'historiographie médiévale me donne l'occasion de nommer une autre grande savante et proche amie de Zénon, Gudrun Vuillemin-Diem. Il y avait entre ces deux personnes un respect réciproque d'une rare noblesse et une amitié touchante. Elle ne lui a jamais dit qu'elle était souffrante, et pourtant elle faisait tous les ans un voyage aller-retour, qui durait beaucoup d'heures, présupposait une logistique compliquée impliquant, entre autres, la disponibilité d'une voisine du petit village des Fourgs en Bourgogne-Franche-Comté, qui l'amenait à la gare Frasne de bonne heure pour prendre le TGV, se rendre à Paris pour déjeuner avec Zénon à l'Européen, près de la gare de Lyon, et puis repartir aussi tôt que possible pour que ladite voisine puisse la ramener chez elle. Mme Gu-

drun Vuillemin-Diem adorait les huîtres. Et pour Zénon — qui marchait avec beaucoup de difficultés et avec l'aide d'une canne, et qui mettait également une journée entière pour se rendre Paris et retourner à Chatou — c'était un grand honneur de pouvoir lui offrir ce déjeuneur annuel.

Il a su cultiver avec dignité l'art de l'amitié. Beaucoup sont ceux qui l'ont rencontré se sont sentis libres en sa présence, grâce à sa finesse psychologique, à sa politesse et à une disponibilité d'écoute absolument remarquables. Il était une personne discrète, attentive aux besoins des autres, noble. Zénon s'est distingué par une vertu profondément humaine et rare dans le monde scientifique, à savoir une immense serviabilité, en particulier envers ses jeunes collègues. Il a rassemblé autour de lui des générations d'élèves et d'amis venus de toute l'Europe, du Japon, d'Amérique du Nord et d'Australie, entre tant d'autres, Constant Mews, István Perczel, Carsten Wilke, Pawel Krupa, Ota Pavlíček, Monica Brinzei, Christophe Grellard, Maarten J.F.M. Hoenen, Jean Celeyrette. Des amitiés qu'il a cultivé souvent en dehors de ses cercles académiques, et qui ne connaissaient rien de ses activités académiques : ceux qui ont passé avec lui un lundi de Pâques inoubliable dans le village d'Autrécourt avaient appris la nature et l'objet de ses travaux après plus de dix ans d'amitié profonde. Il attirait les amis, dont certains se disaient ses disciples sans qu'il le sache, sans qu'il le prétende, et qu'il acceptait avec étonnement. Sa discrétion était proverbiale, au point que la directrice adjointe de l'EHPAD décrivait son départ dans ces termes précisément : il s'est retiré la nuit, discrètement, sans déranger personne.

Zénon est parti le 5 juin 2023, le lundi de Pentecôte d'après le calendrier orthodoxe, et aujourd'hui la même église fête saint Jérôme et saint Augustin, qu'il aimait tant, surtout le dernier. De sa fenêtre de l'EHPAD (au Pecq) il pouvait voir le vitrail de l'Église Saint-Wandrille représentant saint Augustin, et il avait ses ouvrages dans la « petite » Bibliothèque augustiniennne dans sa chambre. Et pourtant ce n'est pas Augustin qu'il m'a demandé de lui lire le samedi après-midi quand je l'ai vu pour la dernière fois — il est décédé dimanche dans la nuit ; il a voulu que je lui lise Sénèque, *De clementia* : le digne choix d'un vrai philosophe, d'un homme bon, d'un homme de vertu, d'un maître, d'un ami fidèle, d'un père. La dernière phrase philosophique qu'il a entendue est la phrase qui clôt la première partie du texte de Sénèque, une exhortation à se remettre à écrire des textes inspirés par la bonté et la douceur :

« Et je ne sais comment, sur des thèmes monstrueux, odieux, la veine des écrivains particulièrement féconde a su trouver des pensées énergiques et vibrantes ; tandis que jusqu'à ce jour aucune parole inspirée par la bonté et la douceur n'a frappé mon oreille. Qu'est-ce à dire encore ? Parfois... ce sera en de rares occasions, à contrecœur et après de longues hésitations, mais enfin il faudra que tu

en viennes à tracer cet arrêt qui t'a fait prendre l'écriture en haine : du moins que ce soit à ta manière, après avoir longtemps hésité et souvent différé».

Le nom de Zénon sera à jamais lié à celui de Nicolas d'Autrécourt auquel il a dédié une très importante monographie et plusieurs études; mais il a travaillé aussi sur Gilles Charlier, Jean de Nova Domo, Heymeric de Campo, Étienne Gaudet, Jean Gerson, Pierre d'Ailly, Thomas Bradwardine, Nicolas Aston, Thomas Felthorp, Richard Brinkley, Jean Hus, John Wyclif, Jérôme de Prague, Thomas de Cracovie, Matthieu de Cracovie, Peter Wysz, Stanisław de Skarbimierz, Benedikt Hesse et Vincent Kadlubek. Il était un fin connaisseur des thèmes discutés dans les Universités de Paris, Oxford, Prague et Cracovie, auxquels il a consacré de nombreuses études, éditions de textes et analyses doctrinales. Il faut rappeler les recensions et des coéditions d'ouvrages collectifs (en collaboration avec D. Calma, S. Caroti, R. Imbach, J. Jolivet, A. de Libera, J.-L. Solère, G. Stabile, L. Sturlese, P. Vignaux, E. Wéber et E. Zum Brunn). Il est l'auteur de plus de 200 publications, dont six monographies : Thomas de Cracovie. Contribution à l'histoire du collège de la Sorbonne, Wrocław 1978; Les querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et réalistes aux confins du xive et du xie siècle, Quodlibet 2, Bergamo 1988; Nicolas d'Autrécourt, ami de la vérité. Histoire Littéraire de la France, t. XLII,2, Paris, 1995; Études doctrinales sur le xive siècle. Théologie, logique, philosophie, Paris, 2013; Lektury filozoficzne Wincentego Kadłubka. Zbiór studiów, Warsaw, 2014; L'ontologie de Nicolas d'Autrécourt, Leyde – Boston, 2023. Il faut aussi mentionner le volume de vers publié sous le pseudonyme Zeno de Scrinis (en référence à son village natal), 23 Wiersze, 2020. Entre 2005 et 2015, il a été rédacteur en chef de la revue *Przegląd Tomistyczny* de l'Institut thomiste de Varsovie. On lui a offert trois volumes d'hommage, fait rarissime pour un chercheur qui n'a pas la même visibilité qu'un enseignant universitaire : Albert le Grand et sa réception au Moyen Âge, éd. F. Cheneval, R. Imbach, Th. Ricklin, *Separatum de Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45 [1998] 1–2, avec un dessin d'Isao Utsumiya, Fribourg, Éditions Universitaires, 1998; Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza, éd. P.J.J.M. Bakker avec la collaboration de E. Faye et Ch. Grellard, coll. « Textes et Études du Moyen Âge », 20, Turnhout, Brepols, 2001; et un numéro spécial de *Przegląd Tomistyczny* 24, 2018 (en accès libre à l'adresse <https://www.pt.dominikanie.pl/tomxxiv/>). Nous connaissons les honneurs et les prix reçus par Zénon, il en était fier mais avec humilité : il est élu en 2002 membre étranger de l'Académie polonaise des sciences de Cracovie (« la vraie », comme il disait!); la Province dominicaine polonaise lui a décerné la Médaille du Mérite de Sainte Jacinthe (le 16 avril 2011); il a reçu un doctorat honoris causa de l'Université Babeş-Bolyai de Cluj-

-Napoca, en Roumanie (le 22 avril 2015); et la Médaille František Palacký de l'Académie des sciences de la République tchèque à Prague (le 30 avril 2015).

Les travaux de Zénon se caractérisent par leur grande érudition et par la profondeur des analyses, par le courage dans l'exploration de thèmes précédemment ignorés ou rarement abordés, par la richesse des notes de bas de page (un médiéviste français les avait décrites comme étant « des notes océaniques ») et par la capacité, aujourd'hui encore plus rare que jadis, d'étudier les débats doctrinaux dans leur contexte historique et politique. Dans l'introduction de sa monographie sur Nicolas d'Autrécourt, il explique la méthode choisie pour étudier la pensée du Lorrain, une méthode qu'il a su décanter dans des études précédentes et qu'il conservera dans plusieurs autres travaux, comme une marque distinctive pour aborder les doctrines :

”[...] je me suis attaché au système des études et de l'enseignement, au milieu universitaire dans lequel vécu notre philosophe, à la reconstitution des origines d'un ouvrage — autant d'occasions d'entrevoir la pensée d'un philosophe. Cette méthode a permis de présenter Nicolas d'Autrécourt dans le milieu et le temps dans lesquels il a vécu à la Faculté des arts, à celle de théologie et dans le chapitre de Metz. D'ailleurs, je suis convaincu que les données dites 'historiques' sont à même de réorienter la lecture des écrits philosophiques; j'espère aussi qu'en rendant à son temps la présente notice met sous un jour nouveau l'oeuvre autrécurienne.” (*Nicolas d'Autrécourt ami de la vérité*, p. 6–7).

Zénon s'intéressait avant tout à la pensée philosophique ou théologique d'un auteur, mais il voulait la restituer à son époque et l'étudier dans son contexte (doctrinal, politique, institutionnel), sans cependant expliquer l'une par l'autre. Un lecteur peu sensible à ce type d'approche holistique (la « méthode Kaluza ») d'un texte médiéval n'aurait pas la patience de saisir le véritable enjeu de cette méthode et serait tenté de la considérer comme étant moins intéressante (ou moins digne d'un philosophe) que d'autres. Et pourtant, ce genre d'analyse peu spectaculaire résiste à l'épreuve du temps et renouvelle considérablement nos connaissances. Et Zénon le prouve par ses études fondamentales sur l'albertisme tardif, sur le réalisme et le nominalisme tardif, sur les condamnations de l'ockhamisme, sur le hussitisme, l'ecclésiologie, le conciliarisme, ou encore sur divers auteurs polonais. La quantité des textes qu'il n'a pas publiés est absolument impressionnante : dans ses archives, il reste plusieurs centaines de pages d'édition de texte, au moins deux monographies, dont un livre sur Richard Brinkley, trente-quatre cahiers inédits de son journal intime, 17 cartons de notes préparatoires et une très riche correspondance. La plupart des archives sont conservées à la Bibliothèque Jagellonne de Cracovie — je souhaite remercier ici tout le personnel du département des manuscrits ayant facilité le transfert, le catalogue

et la préservation des archives. Une autre partie des archives se trouve à l'Institut polonais de Paris ; enfin, une autre partie est dans ma bibliothèque et c'est cette archive qui me permettra de préparer de futures publications de Zénon ; par ailleurs, un premier volume, déjà mentionné, *L'ontologie de Nicolas d'Autrecourt*, inclut quelques-uns de ses travaux inédits.

Il a été membre de la Société Internationale pour l'Étude de la philosophie médiévale (à partir de 1977), membre du comité de rédaction des *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* (1988–2005), de *Mediaevalia Philosophica Polonorum* (1995–2001), de *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* (1996–2023), membre du comité de rédaction (1997–2023) et puis rédacteur en chef (2006–2016) de *Przeгляд Tomistyczny* [Revue thomiste], Varsovie ; membre du comité de rédaction du *Catalogus codicum manuscriptorum medii aevi latinorum qui in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur*, Cracovie (2003–2023) et de l'*Acta Mediaevalia*, Lublin (depuis 2007). Il a servi à partir de 2004 la Société internationale d'études théologiques médiévales en tant que membre du comité de rédaction d'*Archa Verbi*. Il a maintenu des bons contacts avec son alma mater (l'Université de Lublin), par exemple en contribuant aux *Festschriften* pour S. Swieżawski et J. Czerkawski, et à la *Powszechna Encyklopedia Filozofii* [Encyclopédie générale de la philosophie] en tant qu'auteur de plusieurs entrées. La liste de ses publications parues entre 1963 et 2002 se lit dans l'avant-propos de P.J.J. M. Bakker aux *Chemins de la pensée médiévale*, p. XIII–XXIX ; et une liste comprenant les publications de 2002 à 2017 se lit sur le site du Laboratoire d'études sur les monothéismes https://lem-umr8584.cnrs.fr/IMG/pdf/bibliographie_de_z-kaluza.pdf. Sur sa vie et sa carrière, on lira aussi avec profit une *laudatio* de S. Swieżawski dans *Chemins de la pensée médiévale*, p. IX–X ; le compte-rendu de Ph. Büttgen dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 50, 2003, p. 571–573 et la *laudatio* prononcée par Juliusz Domański à l'occasion de la remise de la médaille St. Jacinthe dans *Studia Antyczne i Mediewistyczne* 9 [44], 2011, p. 160–163.

Dragos Calma

Paweł Krupa

LAUDATIO DE ZÉNON KALUZA

Prague, le 30 avril 2015

Cher Monsieur le Président de l'Académie, Mesdames et Messieurs Membres du Centre des Etudes Médiévales, Chers Collègues,

Je voudrais vous remercier pour cette invitation qui me fait un grand honneur et un grand plaisir. Honneur, car je dois parler devant une assemblée des éminents chercheurs et scientifiques. Plaisir, car vous m'avez confié la tâche d'offrir la laudatio à l'un des mes maîtres et amis, l'homme à qui je dois beaucoup et que je respecte et admire profondément.

Il n'est pas facile, pendant ces quelques minutes de rendre compte de la vaste production intellectuelle de Zénon Kaluza et de sa contribution à l'étude de la pensée du Moyen Age latin. Il est également difficile de qualifier d'un seul nom sa spécialisation. On l'aurait volontiers appelé l'historien de la philosophie médiévale mais, o surprise!, sur le site internet polonais nauka-polska.pl, sous son nom, dans la rubrique « disciplines » nous découvrons uniquement la qualification : « sciences théologiques ». Etonnante peut-être cette qualification, disons-le tout de suite, n'est pas tout à fait inexacte. Car Zénon Kaluza est à la fois éditeur des textes, historien des idées philosophiques et théologiques, historien des universités, historien de l'Eglise (le nom de *polyhistor* me vient sur les lèvres), doxographe et philologue, sans oublier son intérêt pour l'histoire des bibliothèques médiévales — tout cela fait sous un signe d'une admirable et étonnante érudition.

Permettez-moi d'évoquer un souvenir personnel. Au début des années '90 du siècle dernier, faisant mes études doctorales à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes à Paris, je participait au séminaire de Madame Olga Weijers consacré au maîtres es arts à l'Université de Paris et d'Oxford. Pendant la pause, l'une des participants du séminaire, elle-même spécialisée en histoire de la musique médiévale, racontait que la veille elle s'était trouvé devant un morceau de texte dont elle soupçonnait que c'était une citation mais elle n'arrivait absolument pas à

l'identifier. Quoi faire s'était demandé la dame et elle a eu l'idée de la solution — appeler au téléphone Zénon Kaluza. « Et que direz-vous, conclut notre collègue, Kaluza a bien sûr su identifier la facheuse citation ! » J'en fus très fier de mon maître.

Près de trois cents publications — articles, études, éditions des textes et livres tracent le chemin qu'il a parourut pendant les cinquante ans de son travail scientifique. La plupart d'entre eux concernent le XIV^e et le XV^e siècles mais il ne se borne pas à ces limites temporels. Géographiquement parlant ses intérêts s'étendent entre Cracovie et Paris en passant par Prague — son lieu de prédilection. Mais il n'oublie ni Oxford, ni Vienne, ni Toulouse.

Comme doxographe Kaluza s'intéresse aussi bien à des auteurs particuliers tels Thomas de Cracovie, Matthieu de Cracovie, Jean Gerson, Pierre d'Ailly, Guillaume d'Ockham, Nicolas d'Autrecourt, Jérôme de Prague, Stanislas de Skarbimiria, Bartholomé de Jaslo et tant d'autres, que des grands courants de la pensée médiévale comme nominalisme ou albertisme par exemple. Parmi les thèmes qui l'intéressent nous trouvons aussi bien la logique et les questions du statut noétique de la philosophie et de la théologie que les questions concernant le cléricalisme médiéval, la réforme de l'Église ou l'autorité doctrinale en théologie.

Dans son travail il emploie une méthode qui réunit une méticuleuse étude des textes, une connaissance approfondie des sources, la philologie voire la connaissance de la culture matérielle de l'époque qui l'intéresse. Dans une de ses conférences intitulée « Aux confins du XIV^e et du XV^e siècles : une frontière entre les deux scolastiques ? » il a ainsi décrit sa démarche : « Je voudrais faire apparaître ici quelques changements significatifs, et quelques abandons de vieilles traditions, montrer des ouvertures intervenues au cours des années, de trouver, si possible, leurs raisons, d'essayer de les expliquer en me limitant à l'acte de la *lectura* et aux commentaires des Sentences ». Voici sa méthode : étudier bien un détail, dénouer un nœud d'idées, mettre au jour la pensée mal comprise ou méconnue d'un auteur, lire les textes inédits dans les manuscrits, parcourir de nouveau les textes considérés comme bien connus pour y retrouver des éléments nouveaux, s'intéresser aux détails, ne jamais laisser les « quidam » et les « alii » sans essayer de les identifier et tout cela pour mieux éclairer un processus de caractère plus général et comprendre des mouvements des idées dans leur globalité. Cela n'est pas une méthode originale. Beaucoup de chercheurs l'appliquent depuis longtemps. Mais chez Zénon Kaluza elle arrive à une sorte de perfection qui donne des résultats d'une qualité exceptionnelle.

Qu'il me soit permis d'évoquer à titre d'exemple le volume qui a enrichi l'édition de l'Histoire Littéraire de la France consacrée à la personne et l'œuvre de Nicolas d'Autrecourt. Ce que dans cette édition n'est d'habitude qu'une notice

plus ou moins étendue, sous la plume de Kaluza a revêtu la forme d'un volume monumental, publié à part et — la chose exceptionnelle — non pas sous les initiales d'auteur selon la coutume de cette édition mais sous son nom tout entier. Dans son étude, Kaluza non seulement a reconstitué la biographie de ce philosophe tumultueux mais aussi sa pensée philosophique dans laquelle l'épicurisme devenait en quelque sorte l'accomplissement de l'aristotélisme. Le travail de Kaluza a également permis de révaloriser l'opinion sur la pensée de Nicolas considéré jusque là de façon un peu hâtive comme nominaliste.

Malgré les longs années de travail l'activité intellectuelle de Zénon Kaluza est loin de s'arrêter. Seulement au cours de deux dernières années, mises à part les articles, il a publié deux gros volumes. Le premier, en 2013, publiée chez Jean Vrin à Paris, s'intitule « Études doctrinales sur le XIV^e siècle. Théologie, logique, philosophie ». La première partie de ce livre est surtout concernée par la bibliothèque d'Étienne Gaudet, témoin de la forte influence, à Paris, des écrits et des doctrines de plusieurs savants d'Oxford (Thomas Bradwardine, Thomas Buckingham, Thomas Felthorp). Kaluza consacre une attention particulière à l'œuvre théologique de deux logiciens anglais, Nicolas Aston et Richard Brinkley : il analyse, sur la base des manuscrits conservés, le Commentaire qu'ils donnent des *Sentences*, ce qui permet d'aborder le mouvement doctrinal qui s'est développé à Paris pendant les années 1350–1400. Dans la seconde partie il s'attache à Jérôme de Prague qui, surtout connu comme un esprit révolutionnaire et comme martyr de la cause de John Wyclif et de Jean Hus, est ici étudié (et pour la première fois) comme philosophe. En partant du témoignage de Gerson qui, lors du concile de Constance, fut l'un de ses accusateurs, Kaluza tente de caractériser le réalisme philosophique de Jérôme. La dernière étude de ce volume porte sur la doctrine de la matière première de Wyclif; elle dégage ce que doit à l'inspiration augustinienne le réalisme à la fois philosophique et théologique de cet auteur (et de son disciple pragois).

Le deuxième volume, publié en 2014 dans la collection de l'Institut Thomiste de Varsovie, possède un caractère monographique étant entièrement consacré à la chronique polonaise de Vincent Kadlubek. Le titre du livre, sciemment ambiguë « Les lectures philosophiques de Vincent Kadlubek » évoque à la fois la lecture propre de Kaluza qui lit l'œuvre historique de Kadlubek en philosophe et les lectures philosophiques et littéraires de l'auteur de la chronique. On obtient ainsi une perspective de lecture tout à fait nouvelle. Grâce au travail de Kaluza, non seulement plusieurs détails de la chronique trouvent enfin leur juste interprétation et quelques erreurs de lecture de la tradition manuscrite retrouvent leur vraie signification mais aussi toute la structure de la chronique retrouve sa valeur montrant ses inspirations puisées dans la tradition antique.

La tradition de la *laudatio* veut qu'on évoque non seulement l'œuvre mais également le caractère de la personne louée. Mais ayant l'honneur de compter Monsieur Zénon Kaluza parmi mes amis les plus cher je ne veux pas d'être jugé comme partial et je me limiterai donc à évoquer seulement un de ses traits caractéristiques. Revetant parfois dans ses publications une veste d'un polémiste, Zénon Kaluza est en vérité l'homme d'une grande générosité : il partage volontiers ses idées et ses découvertes avec ses collègues, il conseille, il suggère, il aide les autres dans leur recherches et cela sans compter sur une revanche. Un grand nombre de chercheurs de tous les âges et de différents pays du monde pourrait le témoigner. Cette générosité, chose de plus en plus rare en notre temps, est un don précieux que Zénon Kaluza offre toujours à tous ceux qu'il rencontre sur son chemin.

Mesdames et Messieurs, j'ai tenu à faire ce discours vetu en mon habit dominicain. Non seulement à cause du fait que c'est le plus élégant et le plus officiel vêtement que je possède mais aussi pour souligner que je rends cet hommage à Zénon Kaluza à la fois comme chercheur, comme son élève et ami et comme ecclésiastique. Je trouve particulièrement touchant le fait que la recherche scientifique nous réunit tous, venus des mondes et des horizons différents, dans la même quête du savoir. Dans l'Évangile de saint Jean (8, 32) nous lisons ces paroles qui sonnent si justes à nos oreilles : « Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous rendra libres ». Cher Zénon, par ta recherche dans le domaine de l'histoire tu as fait plusieurs pas sur la voie de la vérité. Je te souhaite, ainsi qu'à nous tous, d'en faire encore beaucoup.

Paweł Krupa

Henryk Anzulewicz

Albertus-Magnus-Institut, Bonn, Germany

LAUDATIO AUF ZÉNON KALUZA

anlässlich der Verleihung der Würde des *doctor honoris causa*
durch die Philosophische Fakultät
der Babeş-Bolyai-Universität in Cluj-Napoca,
Rumänien, 22. April 2015

Wir hier Versammelten wissen uns glücklich zu preisen, dieser akademischen Feier für Zénon Kaluza beiwohnen zu dürfen. Unser Dank hierfür gilt der Philosophischen Fakultät der altherwürdigen Babeş-Bolyai-Universität, die Zénon Kaluza mit der Verleihung der Würde des *doctor honoris causa* ehrt und diesem Akt einen festlichen Rahmen mit vielen geladenen Gästen aus dem In- und Ausland gibt. Zum größten Dank aber fühlen wir uns Zénon Kaluza selbst verpflichtet, die *causa efficiens et finalis* dieses großartigen Events, zu dem er uns in dieser und in den folgenden Stunden um sich versammeln ließ. Wir sind gerne und voll Dankbarkeit ihm gegenüber hierhergekommen und möchten in unserem eigenen Namen sowie auch stellvertretend für alle, die sich ihm verbunden fühlen, seiner Ehrung ein freudiges Gesicht geben und sie mit ganzen Herzen mittragen.

Die ehrenvolle Auszeichnung von Zénon Kaluza durch die Babeş-Bolyai-Universität zu Cluj-Napoca freut uns außerordentlich. Sie trifft verdientermaßen ein selten nobles Vorbild eines Gelehrten und Forschers, eines aufrechten und enorm großzügigen Menschen, eines liebenswerten Freundes und, last but not least, eines großen Gönners der nachrückenden Generationen von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern in der Mittelalterforschung. Viele von uns können davon aus eigener Erfahrung erzählen. Es ist daher unser Herzensanliegen, ihm für seine vielfältige Unterstützung, auf die wir uns alle stets verlassen konnten, für sein Interesse und seine fördernde Teilhabe an unseren Forschungs- und Editionsprojekten, für seinen Rat, für seine Vermittlung und wissenschaftliche Betreuung, für seine Begleitung und Förderung mit diesen bescheidenen Worten aufrichtig zu danken.

Wie ist diese Noblesse von Zénon Kaluza erklärbar, fragt sich vielleicht jemand. Man kann sie gewiss auch aus der Biographie des jungen Akademikers

heraus zu erklären suchen. Denn sein philosophischer Werdegang war alles andere als leicht und einfach. Die politische Vereinnahmung des Bildungswesens im damaligen Ostblock versperrte ihm zwar nicht den Weg zum Philosophiestudium an der Katholischen Universität Lublin (Polen), der einzigen im gesamten Einflussbereich der Ideologie des Sowjetkommunismus freien Hochschule, aber die Chancen für eine ungehinderte Fortsetzung und Entfaltung seiner Leidenschaft für die philosophischen Studien und Forschung, die nicht konform mit der ideologischen Ausrichtung eines kommunistischen Regimes waren, waren gleich null. Als der begabteste Schüler von Prof. Stefan Swieżawski, den für Polens Mittelalterforschung unter der Herrschaft des Kommunismus wohl bedeutendsten Lehrer, entschloss sich Zénon Kaluza in die *civitas philosophorum* — nach Paris also, in die Hauptstadt der Philosophen, wie die Seine-Metropole schon von Albertus Magnus bezeichnet wurde — aufzubrechen, um seinen Philosophen-Traum zu verwirklichen. Dass er diesen Traum nur unter existenziell schwersten Bedingungen, allein auf sich gestellt *realiter* träumen konnte, wird sich jeder leicht vorstellen und mancher gar aus eigener Erfahrung gut nachvollziehen können. Es kam also, wie es kommen musste, was auch einige Anwesende über sich selbst sagen können — der Philosoph Zénon Kaluza verliebte sich in der Stadt der Philosophen und blieb ihr treu. Es galt nunmehr nicht nur das Studium an der École Pratique des Hautes Études und an der Sorbonne selbständig zu finanzieren, sondern auch für den Lebensunterhalt und Unterkunft in Paris allein zu sorgen. Alle diese Hürden hat Zénon Kaluza mit Bravour gemeistert und ist in jeder Hinsicht für uns alle und vor allem für die jungen Generationen zum leuchtenden Vorbild eines bodenständigen Idealisten und historisch-kritisch Denkenden Forschers geworden, zum Freund der Wahrheit, die ein zutiefst menschliches Gesicht hat, das selbst vielfach personifiziert ist.

Die Jahre des Wirkens am Centre National de la Recherche Scientifique zu Paris von 1967 an bis zu seiner Emeritierung waren sehr arbeitsintensiv und erstaunlich ertragreich. Einen Teileinblick — sieht man von den vielen und verschiedenen Formen wissenschaftlicher Aktivitäten in Paris und im übrigen Frankreich, Italien, der Schweiz, Polen, Rumänien, Deutschland, den USA und anderswo in dieser Zeit ab — bietet die in der Festschrift 2002 abgedruckte Bibliographie, die sämtliche Publikationen bis zum Jahr 2001 verzeichnet. Man wird aber nicht wenig staunen, wenn man die Steigerung seiner ohnehin regen wissenschaftlichen Betätigung seit seiner Emeritierung verfolgt. Hervorzuheben ist neben der Betreuung einer Reihe von Dissertationsprojekten und diversen Forschungsvorhaben die Übernahme der herausgeberischen Hauptverantwortung für *Przegląd Tomistyczny. Annual Review of the Thomistic Institute*, das Flaggschiff der Polnischen Dominikaner zur Erforschung der mittelalterlichen

Geistesgeschichte, sowie die Veröffentlichung einer Reihe voluminöser Bücher, die teilweise seine bisherige Forschungen widerspiegeln, zum guten Teil aber auch gänzlich neue Forschungsbeiträge präsentieren, wie zuletzt die Studien zu den philosophischen Quellen des Vinzenz Kadłubek (2014)¹.

Es ist schier unmöglich, die großen Leistungen und Verdienste von Zénon Kaluza als Wissenschaftler und als Mensch in wenigen Worten an dieser Stelle Revue passieren lassen und sie angemessen zu würdigen. Dies geschah bereits und wird noch aus berufenerem Munde geschehen, wie es einst sein Meister Stefan Swieżawski in der Festschrift von 2002 tat. Was hier aber pro mea parte aus dem Blickwinkel der Albertus Magnus-Edition und -Forschung besonders herausgestellt sein dürfte, sind seine gelehrten Beiträge zur Rezeptionsgeschichte der philosophischen Werke und Ideen des Doctor universalis in Paris und Köln, insbesondere durch Johannes de Nova, Heymericus de Campo und Johannes Gerson. Mit seinem 1988 in Bergamo erschienenen Buch „Les querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et realistes aux confins du XIVe et du XVe siècles“ stellte er gänzlich neue Erkenntnisse zur Rezeption des philosophischen Denkens des Albertus Magnus durch Johannes de Nova Domo vor und legte so den Grundstein zu einem Projekt, das sich der Erforschung der mittelalterlichen Rezeption des Liber de causis und der Kommentartradition widmet und, an dem u. a. Alexander Baumgarten an der hiesigen Universität und Dragos Calma mit seinen Mitarbeitern zu Paris in enger Abstimmung mit Zénon Kaluza derzeit intensiv arbeiten. Zénon Kaluza kann in vielerlei Hinsicht als Pate auch dieses Projektes, das mit der Geschichte des Albertismus eng verknüpft ist, betrachtet werden. Wir wünschen und hoffen, dass seine Inspirationskraft und sein unermüdliches wissenschaftliches Schaffen ihm noch lange Jahre Freude bereiten und wir daran und an den exzellenten Ergebnissen seines Wirkens weiterhin teilhaben können.

Henryk Anzulewicz

¹ ZENON KALUZA, *Lektury Filozoficzne Wincentego Kadłubka. Zbiór Studiów*, Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2014 (Biblioteka Instytutu Tomistycznego. Teksty i Studia, 7), 550 S.

Tomasz Pękala OP
Instytut Tomistyczny, Warszawa

ADIEUX À ZÉNON

Évangile selon saint Jean 6, 40. 44-51 :

«La volonté de celui qui m'a envoyé, c'est que je ne perde rien de tout ce qu'il m'a donné, mais que je le ressuscite au dernier jour. [...] Jésus disait aux foules : Nul ne peut venir à moi, si le Père, qui m'a envoyé, ne l'attire; et je le ressusciterai au dernier jour. Il est écrit dans les prophètes : Ils seront tous enseignés de Dieu. Ainsi quiconque a entendu le Père et a reçu son enseignement, vient à moi. C'est que nul n'a vu le Père, sinon celui qui vient de Dieu; celui-là a vu le Père. En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi, a la vie éternelle. Je suis le pain de vie. Vos pères ont mangé la manne dans le désert, et ils sont morts. C'est ici le pain qui descend du ciel, afin que celui qui en mange, ne meure point. Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement; et le pain que je donnerai, c'est ma chair, que je donnerai pour la vie du monde».

HOMÉLIE

Je voulais que ce soit Zénon qui nous parle aujourd'hui, non pas de soi-même, on le connaît tous très bien, mais qu'il nous parle sur la foi. En fin de compte, cela revient au même, parce que c'est de sa foi que Zénon va nous parler.

Pour cela je voudrais me référer à un auteur médiéval, Matthieu de Cracovie, dont la personne et l'œuvre sont devenues un terrain de recherche scientifique pour notre cher Zénon. Matthieu de Cracovie, sans entrer dans les détails historiques et littéraires, dans son œuvre *Rationale divinatorum operum*, met dans la bouche d'une des personnes qui dialoguent :

«N'attendez pas de moi [...] des preuves concluantes qui démontreraient la foi à l'incroyant et satisferaient le sceptique pervers. Car il est certain, comme le dit Augustin, que seul celui qui le veut peut croire, et c'est pourquoi celui qui veut se prouver à lui-même et se convaincre par de telles preuves, ne croit que rarement ou jamais. Car les preuves théologiques [...] sont comme des médicaments. Un médecin ne peut pas donner la vie à un mort, ni la santé à un malade qui n'est plus capable de prendre le médicament ou qui le rejette, et n'écoute pas le médecin,

ni à quelqu'un en qui la force de vie a déjà disparu. Ces personnes ne peuvent compter que sur Dieu. Ainsi [...] là où un incroyant ou un sceptique obstiné n'est pas conduit par des preuves merveilleuses à la foi qui ne vient que du don de Dieu, un simple croyant, craignant Dieu et obéissant, qui se soucierait du salut et voudrait s'instruire honnêtement, même s'il était très faible et durement éprouvé, sera fortifié dans la foi et sauvé par la persuasion, la guidance [manuductio], la ressemblance et l'exemple»¹.

Zénon, pour sa part, commente : « Ce qui compte avant tout, c'est la foi, et c'est à partir d'elle que commence la théologie. Les preuves les plus merveilleuses, contrairement à toute la tradition de la théologie médiévale, contrairement à tant de tentatives d'œuvres *contra gentiles*, ne conduisent pas à la foi, car il y a une autre voie qui y conduit. Les preuves théologiques sont comme les médicaments : elles ne peuvent être forcées, elles ne peuvent être acceptées que par ceux qui le souhaitent »².

« Seuls ceux qui le souhaitent peuvent croire ». Zénon le souhaitait, le voulait. Notre présence dans cette Église autour de lui/de sa dépouille mortelle en témoigne.

Les mots de Saint Augustin, à qui se réfère Matthieu de Cracovie, commente ainsi le fragment de l'Évangile que nous venons d'entendre : « quelqu'un peut entrer à l'église sans le vouloir, il peut approcher de l'autel sans le vouloir [...], il ne peut croire que s'il le veut. [...] car ce n'est pas avec nos pieds que nous courons au Christ, mais en croyant, ce n'est pas par un mouvement de notre corps que nous nous approchons de lui, mais par la volonté de notre cœur »³. « Personne ne vient à moi si le Père ne l'attire », lit-on dans l'Évangile. C'est sur la grâce qu'on met l'accent. Personne ne vient à Dieu, s'il n'est pas attiré.

Zénon a été attiré par le Christ. Il n'est pas venu à lui avec ses pieds, ni avec un mouvement du corps, mais avec une foi qui a fleuri dans son cœur.

Dieu nous attire vers lui par l'amour et non par la force. Son peuple, ses enfants, deviennent ceux qui l'ont choisi librement.

Prions aujourd'hui le Seigneur qu'il nous accorde la grâce d'être attirés vers lui encore plus proche, qu'Il nous accorde la grâce d'être un croyant craignant Dieu et Lui obéissant.

Prions aujourd'hui notre Dieu qu'Il attire notre Zénon le plus proche de Lui. Amen.

Tomasz Pękała OP

¹ Z. KAŁUŻA, « Metodologia Mateusza z Krakowa », *Studia Mediewistyczne*, vol. 20/1 (1980), p. 58–59.

² Ibidem, p. 59.

³ ST. AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile de Saint Jean*, Tractatus XXVI, 2–3, p. 486–489.