

JERZY B. KOROLEC
Warszawa

ŚREDNIOWIECZNE SPORY O ROZUMIENIE POJĘCIA CNOTY

Ideał doskonałości, która jest celem dążeń człowieka, tak wszechobecny w średniowiecznej myśli zarówno teologicznej, jak i filozoficznej, zakładał istnienie cnoty jako jednej z podstawowych kategorii moralnych. Według wielu myślicieli tej epoki cnota jest podstawowym czynnikiem pozwalającym człowiekowi przekroczyć stan, w którym się aktualnie znajduje. Pojęcie cnoty dalekie jest jednak od jednoznaczności. Każdy z systemów filozoficznych, który formował myśl średniowieczną, rozumiał je w odmienny sposób. W nurtach neoplatonickich mowa jest o cnotach politycznych, właściwych człowiekowi dążącemu do doskonałości w życiu obywatelskim. Cnoty te jednak nie były najistotniejsze dla szkoły neoplatonickiej. Platon uważał, że ważniejsze są cnoty oczyszczające człowieka, wyzwalające go z więzów materii (καθάρσεις), największe jednak znaczenie posiadają cnoty upodabniające człowieka i jego duszę do Boga¹. Stoicyzm zupełnie odmiennie podchodził do tego zagadnienia. Głosząc ascetyczny i heroiczny ideał życia utożsamiał cnotę ze szczęściem i widział w niej sprawność doskonalenia mocy moralnej duszy, prowadzącą człowieka do życia zgodnego z prawami rządzącymi naturą i sformułowanymi przez Logos – umysł generalny rządzący światem². Dla Arystotelesa i jego komentatorów cnota moralna była podobnie jak dla stoików sprawnością, ale sprawność ta posiadała charakter potencjalny i polegała na możliwości dokonywania wyborów pomiędzy dobrem a złem w rozmaitych sytuacjach życiowych człowieka. Wybory te, aktualizujące sprawność, prowadziły do rozwiązań pośrednich pomiędzy nadmiarem i niedostatkiem. Obok cnót moralnych Arystoteles przyjmował istnienie cnót intelektualnych, prowadzących człowieka do prawdziwego szczęścia, polegającego na kontemplacji wiecznych i niezmiennych praw bytu, co miało zapewnić człowiekowi najwyższy rodzaj kontentacji³. O ile stoicy i Arystoteles upatrywali w cnotcie sprawność duszy, o tyle dla chrześcijaństwa cnota była darem Boga Stwórcy, który ofiarowując człowiekowi wiarę, nadzieję i miłość, umożliwiał mu, przy jego pełnej współpracy, osiągnięcie wiecznej szczęśliwości⁴.

¹ Plotinos, *Enneady* I, 2, 1–7, ed. P. Henry and H. R. Schwyzer (Enn. I–III), Bruxelles–Paris 1951; ed. minor, Oxford 1964.

² J. Maritain, *La philosophie morale*, Paris 1960, p. 76–98.

³ Aristoteles, *Ethica* 1094a1–1154b 34, a szczególnie 1094a–1138b 13.

⁴ Epist. ad Rom. 5, 1–5; Epist. ad Cor. 13, 13; Epist. ad Col. 1 4–5; Epist. ad Tes. 1, 3.

1. Pojęcie cnoty w średniowieczu posiadało najrozmaitsze znaczenia. Definicje sformułowane pod wpływem Anzelma z Laon (około 1125–1135) upatrywały w cnocie sprawność uformowanego we właściwy sposób umysłu ludzkiego (*habitus mentis bene constitutae*) lub właściwość umysłu pozwalającą na życie zgodnie z nakazami rozumu (*habitus naturae modo atque rationi consentaneus*). Źródła tych definicji należy poszukiwać zapewne w twórczości Cycerona, autora tak popularnego zarówno we wczesnym, jak i w późnym średniowieczu, dla którego cnota to sprawność duszy umożliwiająca działanie zgodne z naturą i rozumem⁵. Ową tak podkreślaną przez stoików zgodność z rozumem, jako charakterystyczną właściwość cnoty, uwypuklił również Hugo ze Świętego Wiktora (1135–1140), z tym tylko, że pojmował ją nie jako sprawność czy właściwość umysłu, lecz jako jego uczucie (*affectus mentis*). Hugo więc odintelektualizował pojęcie cnoty i nadał mu ponadto wymiar teologiczny, bowiem według niego człowiek, by zasłużyć się Bogu, za pomocą woli angażuje w działaniu cnoty nadprzyrodzone, dostępne mu dzięki Łasce⁶. Dla Piotra Lombarda, który w tak zasadniczy sposób wpłynął na formowanie się myśli filozoficznej i teologicznej wieków XIII–XV, podobnie jak i dla uczniów Anzelma, cnota jest właściwością umysłu; pozwala ona człowiekowi właściwie żyć, a także dzięki niej sam Bóg ma możliwość oddziaływania na człowieka⁷ (*bona qualitas mentis, qua recte vivitur, et [...] quam Deus solus in homine operatur*). Wszystkie te definicje cnoty starają się wiązać i godzić ze sobą naukę chrześcijańską z doktryną stoicką; podkreślano z jednej strony genetyczny związek cnót z Bogiem, z drugiej – ich znaczenie w życiu zgodnym z wymogami rozumu. W XII stuleciu znano również bezpośrednio, a także dzięki Boecjuszowi, Arystotelesowskie pojęcie cnoty, takie, jakie zostało zarysowane w *Kategoriach*. W dziele tym Stagiryta rozróżniał dwa rodzaje właściwości duszy ludzkiej: z jednej strony proste dyspozycje, z drugiej zaś sprawności. O ile pierwsze z nich są nietrwałe i chwilowe, o tyle drugie, mimo że trudne do pozyskania, zakorzeniają się w duszy na stałe. Ta druga właściwość duszy odpowiada Arystotelesowskiemu pojęciu cnoty, takiemu, o jakim jest mowa w *Etyce nikomachejskiej*⁸; takie też pojęcie cnoty odnaleźć można w *Dialogu pomiędzy filozofem, Żydem i chrześcijaninem* Piotra Abelarda (1142), dla którego cnota to nie tyle najlepsza wrodzona właściwość duszy (*qualitas*), ile rezultat kierowanego namysłem wysiłku samego człowieka, rozumiana jako sprawność jego ducha (*habitus animi optimus*), sprawność pozwalająca mu osiągnąć niezawisłe dobro. Stąd też Abelard nie zajmował się trzema cnotami teologicznymi, lecz interesowały go cztery cnoty kardynalne. Naukę o nich – jak wiadomo sformułowana została przez Platona – przekazano średniowieczu przez stoików; wśród nich zaś wzorem Arystotelesa Abelard najwyższą rangę nadał cnocie roztropności⁹.

⁵ F. Bliemetzrieder, *Trente-trois pièces inédites de l'oeuvre théologique d'Anselme de Laon*, „Recherches Théologie ancienne et médiévale” 2:1930, p. 55; Cicéron, *Rhetoricum libri duo qui sunt de inventione rhetorica*, lib. 2, cap. 53.

⁶ Hugonis de Sancto Victore, *De sacramentis*, lib. 1, pars. 6, cap. 17, Pl 176, col. 273–274, 526–550.

⁷ *Petri Lombardi libri IV Sententiarum*, lib. 2, dist. 27, cap. 5, éd. Quarrachi I, 1906, p. 446–450.

⁸ Boetii, *In Categorias Aristotelis*, 1 ib. 3, PL 64, col. 242.

⁹ *Petri Abelardi, Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, PL 178, col. 1651 C–1652 A.

Uczniowie Abelarda (Herman ok. 1138) powtarzali za swym mistrzem sformułowane przez niego definicje cnoty, z tym jednak, że określenie „duch” zastąpili w nich określeniem „umysł” (*habitus mentis optimus*), upodabniając w ten sposób swą definicję cnoty do tej, jaką odnaleźć można w pismach Anzelma z Laon¹⁰.

Szymon z Tournai (zm. 1201) analizował pojęcie cnoty w sposób bardziej precyzyjny niż jego poprzednicy. Człowiek pozyskawszy cnotę zdobywa właściwość, która tym samym staje się częścią jego natury. Widział on problem cnoty w potrójnej perspektywie. Raz była ona dla niego tkwiącą w naturze właściwością dążenia ku dobru, raz sprawnością działania, raz wreszcie samym działaniem¹¹ (*natura, habitus, usus*). Ten sposób widzenia problemu cnoty stał się punktem wyjścia analiz Alaina z Lille (ok. 1170). Przytoczył on punkt widzenia Arystotelesa zawarty w *Kategoriach*, według którego cnota należy do kategorii jakości (*qualitas*), a także cyceroniański pogląd, że cnota odkrywa prawo natury właściwe człowiekowi, co daje mu moc postępowania w sposób zgodny z tym prawem. Co więcej, prawdziwa cnota implikuje takie postępowanie. Cnota więc to nie tylko właściwość, ale również i działanie, a zakłada ona dążenie do dobrego celu, co określone jest jako obowiązek (*officium*) poddania się prawom danym przez Kościół. Cnota zakłada więc podporządkowanie działania porządkowi moralnemu, którego istnienie zawdzięczamy Bogu. Alain z Lille uważał, że obok cnót politycznych należy przyjąć istnienie cnót teologicznych. Cnoty polityczne, jeśli służą dążeniu do Boga, są cnotami katolickimi, ale jedynie w wypadku, gdy są udziałem ludzi należących do Kościoła¹².

W wieku XII patrzono na cnotę albo z punktu widzenia teologicznego, dostrzegając w niej dar Boga, albo z punktu widzenia filozoficznego, upatrując w niej z jednej strony właściwość umysłu, z drugiej sprawność działania, z trzeciej wreszcie samo działanie. Silne były też w tym okresie wpływy stoicyzmu, choć w poglądach zarówno Szymona z Tournai, jak i Alaina z Lille odnaleźć można analogie z nauką Stagiryty wyłożoną w *Kategoriach*, a także w drugiej księdze *Etyki nikomachejskiej*¹³.

2. W całym średniowieczu przeplatały się ze sobą, tak w nauce o cnocie, jak i w wielu innych naukach, dwa punkty widzenia: punkt widzenia wiary i punkt widzenia filozofii. Według nauki chrześcijańskiej cnoty: wiara, nadzieja i miłość są darem Boga Stwórcy. Filozofia zaś prezentowała punkt widzenia, według którego cnoty takie, jak: męstwo, umiarkowanie, roztropność i sprawiedliwość, tworzą się w człowieku dzięki jego własnemu wysiłkowi. Przyjmując to rozróżnienie, Hugo ze Świętego Wiktora (1135–1140) dzielił cnoty na naturalne, które nie wywierają wpływu na pozyskanie chwały w wieczności, i na cnoty zakorzenione w człowieku przez Łaskę, dzięki którym człowiek zasługuje się przed Bogiem. Ta

¹⁰ A. Landgraf, *Écrits théologiques de l'école d'Abelard, Spicilegium Lovaniense*, Louvain 1934, p. 51–52.

¹¹ Zob. ms. Paris Nat. 14886, f. 33rb–34ra. Cytuję za: O. Lottin, *Psychologie et morale au XII^e s. et XIII^e s.*, Louvain-Gembloux 1949, t. III, p. 106–109.

¹² O. Lottin, *Un traité sur les vertus, les vices et les dons restitué à Alain de Lille*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale” 16:1949, p. 161–164; Alani de Insulis, *Theologiae regulae*, reg. 88, PL 210, col. 666 C–667 B, 668 A–B.

¹³ Analogie z poglądami Arystotelesa widoczne są w koncepcji cnoty jako działania, zarysowanej przez Alaina. Koncepcja ta bliska jest Arystotelesowskiej koncepcji szczęścia, rozumianego jako *operatio virtutis*.

dwojaka wizja spraw człowieka nie jest dostrzegalna tak wyraźnie w *Sentencjach* Piotra Lombarda (1150–1151). Rozpatrując ludzką egzystencję, Piotr widział ją w perspektywie związku z Bogiem, stąd głównie interesowały go trzy cnoty teologiczne: wiara, nadzieja i miłość, marginesowo zaś tylko cztery cnoty kardynalne: umiarkowanie, męstwo, roztropność i sprawiedliwość¹⁴. Piotr z Poitiers (ok. 1170) głosił taką samą naukę, jaką głosił jego imiennik z Lombardii, z tą różnicą, że obok cnót teologicznych i kardynalnych wyodrębnił siedem darów Ducha Świętego¹⁵. O ile poprzednio Piotr Lombard i Piotr z Poitiers interesowali się głównie cnotami teologicznymi, o tyle Piotr Abelard (1138–1142) pisząc o cnotach skoncentrował się głównie na problemie cnót kardynalnych¹⁶. Zupełnie odmienny podział cnót zaproponował Szymon z Tournai (zm. 1201). Wyróżniał on cnoty obywatelskie, czyli polityczne, służące do realizacji prawa państwowego, i cnoty religijne konieczne do tego, by być posłusznym prawu boskiemu i kościelnemu. Pierwsze z nich prowadzą do dobra społecznego i właściwe są zarówno chrześcijanom, jak i niewierzącym, drugie natomiast prowadzą do szczęścia wiecznego i przynależą tylko wierzącym w Boga. Podział ten w ogólnych zarysach przyjął Alain z Lille. Odnaleźć w nim można analogie do podziału zarysowanego przez Hugona z Świętego Wiktora, a także odszukać inspiracje płynące z drugiej księgi *Etyki* Arystotelesa¹⁷.

Owa dwoistość cnót, politycznych i katolickich, prowadziła do postawienia problemu: czy cnoty polityczne ze swej natury przyrodzone mogą pozyskać wymiar nadprzyrodzony? Zdaniem Alaina z Lille z całą pewnością w swej istocie cnoty polityczne nie różnią się od naturalnych. Kierowanie się w postępowaniu cnotliwym rozumem naturalnym nie stoi w sprzeczności z uleganiem inspiracji Łaski. Bóg podnosi bowiem naturalne wysiłki człowieka do wymiaru nadprzyrodzonego. Cnoty polityczne w tej koncepcji, jeśli poddane są miłości chrześcijańskiej, zyskują inny wymiar i stają się cnotami katolickimi¹⁸.

Poglądy Alaina z Lille podzielał Szymon z Tournai (zm. 1201), wielu anonimowych autorów, a także Stefan z Langton (ok. 1200) i Godfryd z Poitiers (1213–1215). Ten ostatni, podobnie jak to uczynił Alain, podporządkował cnoty przyrodzone, a także wiarę i nadzieję, miłości chrześcijańskiej (*caritas*)¹⁹. Pogląd o nadzrędnym znaczeniu cnót teologicznych podzielał również Wilhelm z Auxerre (ok. 1220–1225). Znał on definicję cnoty sformułowaną zarówno przez Abelarda, jak i przez Arystotelesa, lecz bliższe mu było stanowisko zajęte przez teologów. Cnota, jego zdaniem, wiedzie człowieka do dobra wiecznego, podobnie jak medycyna zapewnia zdrowie cielesne. Wilhelm dokonał też rozróżnienia pomiędzy cnotą, której zadaniem jest uszlachetnienie życia, a nauką stawiającą sobie za cel pozna-

¹⁴ Zob. przypis 6 i 7.

¹⁵ *Petri Pictaviensis Sententiarum libri quinque*, lib. 3, cap. 1, PL 211, col. 1041.

¹⁶ Zob. przypis 9.

¹⁷ Zob. przypis 11, 12 i 6.

¹⁸ Lottin, *Psychologie*, vol. III, p. 115–118.

¹⁹ Zob. przypis 11. Stefan z Langton, *Quaestiones*: ms Paris Nat. lat. 16385, f. 49va, ms Vat. lat. 4297, f. 44ra. Godfryd de Poitiers, *Summa*: ms Paris Nat. lat. 15747, f. 46ra, Avranches 121 (2955), f. 119vb (Zob. Lottin, *Psychologie*, vol. III, p. 122–125).

nie. Wypukłał on także znaczenie cnot teologicznych danych człowiekowi przez Boga i uważał, że są one nadrzędne w stosunku do cnot politycznych, których normę określa prawo natury nie będące niczym innym jak zbiorem zasad sformułowanych przez rozum naturalny²⁰.

3. Miłość, zdaniem myślicieli wieku XII, jest cnotą naczelną i niejako źródłem wszystkich innych cnot. Taki był też pogląd Hugona de Sancto Caro (ok. 1232), który uważał, że dzięki miłości cnoty powiązane są między sobą, stając się integralną częścią duchowego organizmu człowieka²¹. Filip Kanclerz (ok. 1232) głosił odmienną naukę. Fundamentem jedności wszystkich cnot wlnych jest, jego zdaniem, wiara, miłość zaś określał on jako motor poruszający wszystkie inne cnoty²². Naukę o roli miłości jako motoru głosił również Aleksander z Hales (1230–1235), zaś Odo Regaldus (1241–1245) starał się ją uzasadnić. Bóg, według niego, obdarzył człowieka cnotami, jako że dał mu wszystko, co niezbędne do zbawienia. Łaska, jego zdaniem, pobudza wprost istotę duszy, wlewając w nią pozostałe cnoty, natomiast miłość jako cnota naczelną sprawia, że człowiek pozyskuje załugę²³. Odmienną nieco naukę na temat wzajemnego związku wszystkich cnot odnaleźć można w anonimowym komentarzu do *Sentencji*, powstałym w wieku XIII (ok. 1250) (ms. Paris. Nat. lat. 3237). Łaska, zdaniem autora tego komentarza, jest siłą motoryczną skierowującą inne cnoty ku życiu wiecznemu, miłość natomiast – przyczyną formalną kształtującą te cnoty. Najwyższe Dobro, czyli Bóg, spełnia rolę przyczyny celowej²⁴. Dzięki miłości do Boga człowiek osiąga cel najwyższy, jakim jest szczęście wieczne. W komentarzu tym odbiła się echem arystotelesowska nauka o czterech przyczynach: materialnej, formalnej, sprawczej i celowej (autor ten nie analizuje tylko problemu przyczyny materialnej), co jeszcze wyraźniej zostało zarysowane i rozwinięte w *Komentarzu do Sentencji* św. Bonawentury (ok. 1250). Według niego przyczyną materialną jedności wszystkich cnot jest dusza, bowiem jako podmiot jednoczy ona wszystkie cnoty ze sobą, przyczyną sprawczą jest szczodroblliwość Boga, który udziela człowiekowi doskonałości w działaniu, przyczyną celową natomiast, udoskonalającą każdą z cnot, jest przyrzeczona człowiekowi chwała w wieczności²⁵.

Albert Wielki (1244–1248) proponował jeszcze inne rozwiązanie tego problemu. Wszystkie cnoty, według niego, zawierają się w Łasce i dzięki niej pozyskują swą doskonałość. Miłość kształtuje pozostałe cnoty sprawiając, iż cnoty pozyskują wartość, a człowiek pozyskawszy jedną tylko z cnot, pozyskuje pozostałe²⁶. Te samą naukę głosił Tomasz z Akwinu (1253–1257, a także 1270–1272). Przyjmował on pogląd, że cnoty wlane doskonala ludzi w ich życiu jako chrześcijan i jako

²⁰ *Summa aurea in quattuor libros Sententiarum a subtilissimo doctore magistro Guillermo Altissidorensi edita*, Paris 1500, f. 129 rb; f. 181 ra.

²¹ *Commentarius in libros Sententiarum*, w: Lottin, *Psychologie*, vol. III, p. 210–211.

²² *De summo bono*, w: Lottin, *Psychologie*, vol. III, p. 212–214.

²³ Alexandre de Hales, *Commentarius in libros Sententiarum*, w: Lottin, *Psychologie*, vol. III, p. 212–214. Odo Regaldus, *Commentarius in libros Sententiarum*, tamże, p. 215–216.

²⁴ Anonymus, *Commentarius in libros Sententiarum*, w: Lottin, *Psychologie*, vol. III, p. 216–218.

²⁵ *In tertium librum Sententiarum*, dist. 36, art. 1a, éd. Quarrachi, III, s. 792–793.

²⁶ *Alberti Magni Commentarii in III Sententiarum*, dist. 36, art. 2, éd. Borgnet; vol. XXVIII, p. 668.

członków Kościoła, nie zaś jako członków społeczności świeckiej. Tomasz dokonał ponadto rozróżnienia pomiędzy cnotami moralnymi wlanymi i nabytymi. Działanie cnót moralnych, zarówno jednych, jak i drugich, jest takie samo materialnie, formalnie jednak różnią się one między sobą. Pierwsze kierują się boskimi zasadami, drugie ludzkimi, pierwsze ponadto uzyskuje człowiek od Boga, drugie są efektem aktywności człowieka. Bóg za pośrednictwem cnót wlnych prowadzi człowieka ku dobru nadprzyrodzonemu, czyniąc to poprzez Łaskę i cnoty teologiczne (wiarę, nadzieję i miłość), dające poznać perspektywy i zasady życia wiecznego z Bogiem. Poznanie tych zasad człowiek zawdzięcza wierze, zaś skłonność ku dobru nadprzyrodzonemu pozyskuje dzięki nadziei, miłości i cnotom moralnym wlanym, otrzymanego od Boga męstwa, umiarkowania, roztropności itd., będących odpowiednikami cnót moralnych nabytych. Ludzkie działanie zmierza ku dobru proporcjonalnemu do ludzkiej natury, a jego zasady określone są przez istotę duszy, jej władze (rozum i wolę) i przez jej sprawność²⁷.

Podobny podział cnót, jaki można znaleźć u Tomasza, występuje także u Piotra z Tarantazji (1257–1259), z tym jednak, że mówił on ponadto o odmienności celów każdego z dwóch ich rodzajów. Cnoty moralne nabyte prowadzą człowieka do dobra ziemskiego i szczęścia doczesnego, cnoty moralne wlane mają na celu osiągnięcie wiecznej szczęśliwości, stanowiącej ostateczny cel człowieka²⁸. Poglądy Piotra podzielał też Hanibaldus (ok. 1260), z tą różnicą, iż według niego cnoty moralne nabyte pozwalają osiągnąć dobro właściwe społeczności ziemskiej, cnoty zaś moralne wlane – dobro takie, jakie przynależy społeczności niebieskiej²⁹. Podobnie także formułował swe stanowisko anonimowy komentator *Sentencji* (ms. Klosterneuburg 813, po 1260), zależny w swych poglądach od św. Tomasza i Piotra z Tarantazji. Zastąpił on w swym wykładzie Hanibaldową formułę „społeczność niebieska” formułą „życie duchowe”, zaś formułę „społeczność ziemska” formułą „życie publiczne”³⁰. Do zwolenników Tomasza z Akwinu zaliczyć należy również Jana Quidorta (1284–1286). Ten ostatni starał się uzasadnić konieczność obdarzania człowieka przez Boga cnotami moralnymi, bowiem według niego mają one na celu doskonalenie go jako stworzenia oraz doskonalenie jego stosunku do Boga. W ogólnych zarysach naukę Tomasza powtórzyli również Guillaume de Peyre de Godin (1292–1294), Ryszard z Mediavilla (ok. 1295) i Jakub z Viterbo (ok. 1295)³¹.

Istota rozwiązania proponowanego przez Tomasza i jego zwolenników polega na przyjęciu konieczności istnienia cnót moralnych wlnych i ich niezbędności w ukierunkowaniu cnót moralnych nabytych ku celowi ostatecznemu. Dzieje się to dlatego, że każda z cnót moralnych nabytych posiada swoją odpowiednią cnotę wlaną, która podnosi ją do wymiaru nadprzyrodzonego. Przeciwnicy Tomasza negowali rolę cnót moralnych wlnych, i tak na przykład Henryk z Gandawy

²⁷ S. Thomae Aquinatis *Commentarium in III Sententiarum*, dist. 23, quaest. 1 art. 4; dist. 33, quaest. 1, art. 2; dist. 36, art. 2. *Summa theologiae* I^a, II^{ae} partis, quaest. 63, art. 3. Zob. Lottin, *Psychologie*, vol. III, p. 460, 461, 468–472.

²⁸ *Innocentii Quinti In IV libros Sententiarum*, lib. III, dist. 33, quaest. 1, art. 2., Tolosae 1652, p. 253–254.

²⁹ *Commentarius in libros Sententiarum*, dist. 33, art. 3. Zob. Lottin, *Psychologie*, vol. III, p. 464.

³⁰ Zob. Lottin, *Psychologie*, vol. III, p. 464–465.

³¹ Tamże, s. 472–487.

(1279, 1281–1282) uważał, że funkcję tę spełnia w sposób wystarczający miłość, która zdolna jest w pełni skierować cnoty moralne ku celowi nadprzyrodzonemu i która pozwala uzyskać chwałę wieczną. Obok miłości, według Henryka, ważną rolę spełnia w tym dążeniu nadprzyrodzona roztropność, wskazująca, jaki winien być złoty środek właściwy do osiągnięcia celu wiecznego³². Odmienne rozwiązanie tego problemu proponował Bernard z Alvernii (po 1295). Cnoty moralne wlane, według niego, mają za zadanie respektowanie prawa Boskiego, nie są one konieczne do tego, by podnosić cnoty moralne nabyte do celu ostatecznego, funkcję tę zaś spełnia miłość będąca cnotą teologiczną. Godfryda z Fontaines (po 1286) i Tomasa Bailly (1301–1302) można również zaliczyć do przeciwników Tomasza z Akwinu, podobnie jak i Wilhelma de la Ware. Według tego ostatniego myśliciela oba rodzaje cnot moralnych, wlane i nabyte, posiadają odmienne przedmioty. Przedmiot pierwszych określony jest przez rozum naturalny, przedmiot drugich – przez rozum nadprzyrodzony. Ważną funkcję w jego koncepcji spełnia miłość, będąca formą wewnętrzną wszystkich cnot moralnych nabytych, podnosi ona bowiem je do wymiaru nadprzyrodzonego³³.

Zwolennikiem bardzo podobnej koncepcji był Jan Duns Szkot (*Opus Oxoniense* 1300–1301). Przypisywał on miłości bardzo istotną funkcję podnoszenia wysiłków cnot moralnych nabytych na płaszczyznę nadprzyrodzoną (podobnie uważał Wilhelm de la Ware). Ważną funkcję w dążeniu do celu nadprzyrodzonego spełnia też, jego zdaniem, wiara, będąca jedną z cnot teologicznych. Gwarantuje ona bowiem wybór złotego środka w działaniu kierowanym naturalnymi cnotami moralnymi³⁴. Inne jeszcze stanowisko zajął w tej sprawie Aleksander z Aleksandrii (po 1309). Uważał on, że cnoty wlane zależne są od Łaski – w przeciwieństwie do cnot nabytych, które wypracowane są przez samego człowieka, ponadto oba te rodzaje cnot posiadają odmienne cele: cnoty nabyte cel naturalny, cnoty wlane cel nadprzyrodzony³⁵. Naśladowca Duns Szkota, Hugo de Novo Castro (1307–1317), wierny był swemu mistrzowi uważając, iż cnoty moralne wlane nie są potrzebne człowiekowi do osiągnięcia celu nadprzyrodzonego, wystarczą mu do tego cnoty teologiczne oraz miłość skierująca je ku celowi ostatecznemu³⁶.

Stanowisko Tomasza znalazło wielu zwolenników i obrońców. Należeli do nich m.in. Herveus Natalis (1301–1302), Piotr Palude (zm. 1342) i Durandus de S. Portiano (1317–1327). Herveus uważał, że aby podnieść do porządku nadprzyrodzonego cnoty nabyte, nie wystarczy jedynie miłość i inne cnoty teologiczne, lecz każdej z cnot moralnych nabytych potrzebna jest odpowiednia cnota moralna wła-

³² Quaestio Quodlib. IV. Zob. Lottin, *Psychologie*, vol. III, p. 487, 491.

³³ Ms. Troyes 662, f. 84vb–85ra. Zob. Lottin, *Psychologie*, vol. III, p. 491–494; ms. Bruges Ville 491, f. 222vb–223ra, 252va–253rb; ms. Vat. Borghese 122, f. 157ra–157va; Lottin, *Psychologie*, vol. III, p. 494–510. Thomas Bailly, *Quaest. Quodlib. I*: ms Avignon 1071, f. 9ra–10rb, zob. Lottin, op. cit., p. 519–524. Wilhelm de Ware zob. Lottin, op. cit., p. 525–534.

³⁴ Lottin, *Psychologie*, vol. IV, Louvain-Gembloux 1954, p. 739–742.

³⁵ *Commentarius in libros Sententiarum*: ms Florentia, Laurentiana 24, f. 67b–67va. Zob. Lottin, *Psychologie*, vol. IV, p. 743–745.

³⁶ *Commentarius in libros Sententiarum*: ms. Vatican Chigi lat. B, 6.9b, f. 31ra–31rb. Zob. Lottin, *Psychologie*, vol. IV, p. 745–748.

na. Broniąc znaczenia tych ostatnich Herveus uważał, że tak jak w życiu społecznym cnoty nabyte służą pozyskaniu doskonałości przez społeczności ludzkie w sposób naturalny, tak cnoty moralne wlane konieczne są społeczności chrześcijańskiej³⁷.

Obie koncepcje przedstawione powyżej zakładają inne spojrzenie na sposób działania i rolę Boga w procesie zbawienia człowieka. W myśl koncepcji proponowanej przez św. Bonawenturę i myślicieli franciszkańskich człowiek pociągnięty jest przez miłość, będącą według nich podstawową cnotą teologiczną i przenikającą wszystkie cnoty naturalne; w myśl koncepcji Tomasza i jego zwolenników Bóg udziela człowiekowi rozmaitych sprawności, które z kolei pomagają ludziom rozwinąć ich sprawności naturalne. W myśl pierwszej koncepcji miłość wiążąc wszystkie cnoty kształtuje je, w myśl koncepcji Tomaszowej i jego naśladowców poszczególne cnoty wlane powiązane są z odpowiednimi cnotami nabytymi i wpływają na nie.

4. Tradycja stoicka przekazała średniowieczu naukę o czterech cnotach kardynalnych, rozmaici jednak myśliciele niejednokrotnie powiększali tę liczbę, a także wzorem Arystotelesa powiększali ogólną liczbę cnot nabytych nie zaliczanych do kardynalnych. Z drugiej strony nadawali poszczególnym cnotom niejednakową rangę. Tradycja ta głosiła równorzędność i wzajemny związek czterech cnot kardynalnych – każdy akt cnotliwy winien charakteryzować się równocześnie umiarkowaniem, męstwem, roztropnością i sprawiedliwością, chrześcijaństwo natomiast, a trzeba tu mieć na myśli św. Augustyna, Grzegorza Wielkiego i wielu innych myślicieli, upatrywało naczelną cnotę w miłości (*caritas*), którą zaliczyć należy do rzędu cnot teologicznych³⁸. Podział cnot na teologiczne: wiarę, nadzieję i miłość, i kardynalne: umiarkowanie, męstwo, roztropność i sprawiedliwość, wywarł wpływ na Filipa Kanclerza (ok. 1232), który uważał, że pierwsze doskonałą wyższą część duszy, mającą za cel Boga, drugie zaś doskonałą jej część niższą, wtopioną w sprawy ziemskie. Cnoty teologiczne regulują stosunki człowieka z Bogiem jako celem ludzkich dążeń, cnoty kardynalne są właściwością stworzeń, odnajdujących dzięki tym cnotom swój cel ziemski. Wyjątek stanowi sprawiedliwość, ona bowiem, podobnie jak to czynią cnoty teologiczne, skierowuje człowieka ku celowi ostatecznemu³⁹. Albert Wielki (1244–1248) dokonał korekty stanowiska Filipa, bowiem uważał, że cnoty teologiczne prowadzą człowieka ku celowi ostatecznemu, cnoty zaś kardynalne wskazują środki, za pomocą których można ten cel osiągnąć⁴⁰.

Problem wzajemnego związku poszczególnych cnot, nie tylko teologicznych, ale również kardynalnych, budził w średniowieczu żywe kontrowersje. Jak powiedziano wyżej, cnoty dzielono na cnoty teologiczne i cnoty moralne, te ostatnie zaś dzielono z kolei na cnoty nabyte i cnoty wlane. O ile cnoty teologiczne są według wielu myślicieli powiązane ze sobą dzięki nadrzędnemu charakterowi miłości, o tyle cnoty nabyte mogą być ze sobą wzajemnie związane lub mogą być też tego związku pozbawione. Wilhelm z Auxerre (1220–1225) i Godfryd z Poitiers (1213–1215) nie uznawali wzajemnego związku cnot wlnych i nabytych, bowiem te ostat-

³⁷ Zob. Lottin, *Psychologie*, vol. IV, p. 765–783, 792–801.

³⁸ Lottin, *Autour d'Aristote*, Louvain 1955, p. 343–364.

³⁹ Lottin, *Psychologie*, vol. III, p. 180–183.

⁴⁰ Tamże, s. 191–194.

nie nie są ich zdaniem cnotami we właściwym tego słowa znaczeniu. Filip Kanclerz zgodny był z Wilhelmem i Godfydem, z tym jednak, że jego zdaniem cnoty nabyte w sensie ścisłym nie są powiązane wzajemnie ze sobą, bowiem każda z władz ludzkich posiada właściwe sobie działanie, a ich wzajemny związek ma charakter analogiczny⁴¹.

Myśliciele ci, podobnie jak i Bonawentura (ok. 1250), sprzeciwiali się tezie o wzajemnym powiązaniu ze sobą cnót nabytych, głoszonej przez tradycję stoicką⁴². Zupełnie inne stanowisko w tej sprawie zajął Albert Wielki (1244–1248). Uważał on, że roztropność spełnia wśród innych cnót rolę naczelną. Jest ona niezbędną człowiekowi do tego, by zapewnić mu prawidłowość sądów. Albert Wielki zawdzięczał ten pogląd Arystotelesowi, według którego nie ma cnoty moralnej bez roztropności, a także nie ma roztropności bez cnót moralnych. A więc nie można być dzielnym etycznie i nie można rozwijać tkwiących w sobie sprawności, nie będąc roztropnym, ani też być roztropnym, jeśli nie doskonali się tkwiących w sobie sprawności⁴³. Podobne stanowisko zajmował Tomasz z Akwinu (1253–1257), idąc wiernie za Arystotelesem. Według Tomasza cnotą wiążącą ze sobą wszystkie cnoty moralne nabyte jest roztropność, spełniająca rolę nadrzędną. Ona to bowiem wyznacza człowiekowi drogę prowadzącą go do dobra nadrzędnego. Stanowisko takie podzielali również Piotr z Tarantazji (1259–1264) i Bombolognus z Bolonii. Piotr ponadto uważał, że żadna z cnót nie może być doskonała, jeśli inne cnoty nie osiągną wyższego stopnia doskonałości⁴⁴.

Gdy mowa jest o tym, że cnoty moralne nie mogą istnieć bez roztropności, zaś roztropność bez cnót moralnych, tym samym, według Ryszarda z Mediavilla (1284–1286), mowa jest o cnotach rozwiniętych, nie zaś o cnotach w załążkowej ich postaci. Jego zdaniem cnoty te są współzależne nie tylko dlatego, że jednoczy je roztropność jako naczelną z cnót, lecz również dlatego, że każdy czyn ludzki winien odznaczać się umiarkowaniem, męstwem, roztropnością i sprawiedliwością, bowiem dopiero wówczas jest rzeczywiście dobry. Wzajemną współzależność cnót jako poddanych pod kierownictwo roztropności głosili również Mikołaj Ockham (ok. 1290) i Jakub z Viterbo⁴⁵.

Odmienne problem ten widział Henryk z Gandawy (1280). Każda cnota, jego zdaniem, posiada właściwy sobie cel i środki do jego osiągnięcia. Na każdą cnotę ponadto patrzeć należy jako na cnotę kierującą jednostkowym postępowaniem człowieka, z drugiej strony jako na czynnik regulujący ogólne zasady jego cnotliwego działania.

Każda cnota posiada, jego zdaniem, właściwą sobie roztropność, bowiem nie wystarczy człowiekowi ogólna tendencja w dążeniu ku dobru. Z drugiej strony bez

⁴¹ Lottin, *Psychologie*, vol. III, p. 219–222.

⁴² S. Bonaventurae, *In tertium librum Sententiarum*, dist. 36, quaest. 3, éd. Quarrachi, vol. III, p. 796–799.

⁴³ Albertus Magnus, *Commentarii in III Sententiarum*, dist. 36, art. 1, ed. Borgnet, 28, p. 665–667.

⁴⁴ Lottin, *Psychologie*, vol. III, p. 232–233; *Innocentii Quinti in IV libros Sententiarum Commentaria*, in *III Sententiarum*, dist. 36, art. 1., Tolosae 1652, p. 289–290. Lottin, *Psychologie*, vol. III, p. 235–240.

⁴⁵ *Richardii de Mediavilla super 4 libros Sententiarum*, Lib. III, dist. 36, art.1, quaest. 1, Brixiae 1591: Lottin, *Psychologie*, vol. IV, p. 555–569.

cnót moralnych właściwa każdej cnocie roztropność nie może określić celów jednostkowych dążeń. Istnieje ponadto roztropność ogólna, ułatwiająca rozumowi praktycznemu poznanie pierwszych zasad prawa naturalnego. Podmiotem tej roztropności, podobnie jak i innych cnót moralnych ogólnych, jest praktyczny rozum naturalny, który jest zdolny poznać pierwsze zasady działania człowieka. Ogólna roztropność ukierunkowuje poszczególne cnoty ku ich celom, ale również, podobnie jak w wypadku cnót szczegółowych, roztropność ogólna nie jest w stanie się rozwinąć. Istnieje więc w każdym wypadku wzajemna współzależność cnót moralnych i roztropności. Cnoty moralne nabyte, według Henryka, posiadają cztery etapy rozwojowe: stan początkowy (inchoatio), stan wzrostu (profectus), stan doskonałości (perfectio) i stan doskonałości skrajnej (excessus) graniczący z heroizmem. Cnoty w dwóch pierwszych stadiach nie są cnotami w pełnym tego słowa znaczeniu i nie są między sobą współzależne. W trzecim stadium cnoty są współzależne tylko częściowo. Pełna współzależność ma miejsce dopiero w stadium ostatnim⁴⁶. Bernard z Auverni (po 1295) w wielu punktach powtórzył naukę Henryka, z tym że roztropność ogólna, jego zdaniem, związana jest z celami mniej lub bardziej ogólnymi, roztropność zaś szczegółowa ma na celu dokonywanie czynów konkretnych⁴⁷.

Według Godfryda de Fontaines (1286) rozmaite cnoty zapewniają właściwość celów, do których się dąży, roztropność natomiast prawidłowe używanie środków wiodących do nich. Dlatego też, jego zdaniem, cnoty moralne są ściśle związane z roztropnością, która pozwala na prawidłowe ukształtowanie ludzkich pożądań, czemu służą również poszczególne cnoty prowadząc człowieka ku szczęściu, to zaś ostatnie – jak uważa Godfryd, powtarzając za Arystotelesem – polega na jak najpełniejszej doskonałości rozumu praktycznego⁴⁸.

Wielu mistrzów końca XIII w. poruszało zarówno problem wzajemnej zależności cnót pomiędzy sobą, jak i problem związku poszczególnych cnót z roztropnością. Uważano, że cnoty zależne są od roztropności wówczas, gdy są doskonałe, a ponadto, że jedna cnota istnieje wspólnie w powiązaniu z innymi⁴⁹.

Jeśli chodzi o powiązanie cnót z roztropnością, to uważano, że cnota moralna zakłada właściwą sobie roztropność; ponadto twierdzono, że cnota moralna doskonała związana jest z koniecznością z doskonałą roztropnością. W końcu stawiano tezę, że cnota moralna zależna jest od roztropności wskazującej nie tylko cel ostateczny, ale również inspirującej rozwój innych cnót. Gdy idzie o drugi problem – powiązanie wzajemne poszczególnych cnót, to uważano, że cnoty niedoskonałe nie są ze sobą wzajemnie związane, ich współzależność ma miejsce tylko wtedy, gdy osiągną one stan doskonałości⁵⁰. Przeciwno tezie o wzajemnej współzależności cnót moralnych wypowiedział się zdecydowanie Jan Duns Szkot, który uważał, że

⁴⁶ Lottin, *Psychologie*, vol. IV, p. 569–574.

⁴⁷ Tamże, s. 574–575.

⁴⁸ Godfryd de Fontaines, *Quodl. II. Zob. M. de Wulf, A. Pelzer, Les quatre premieres Quodlibets de Godefrid de Fontaines (Philosophes belges, 2)*, Louvain 1904, s. 147–151.

⁴⁹ Lottin, *Psychologie*, vol. IV, p. 599–626.

⁵⁰ Tamże.

w żadnym ze stadiów posiadane przez człowieka cnoty nie powodują powstawania pozostałych.

5. Myśliciele pełnego i późnego średniowiecza, rozważając te problemy, inspirowani byli z jednej strony przez Arystotelesa, gdy poruszali sprawę nadrzędnego charakteru roztropności, z drugiej strony zaś przez tradycję stoicką, gdy mówili o wzajemnej współzależności poszczególnych cnót. O ile w wieku XII tradycja stoicka wywierała bardzo silny wpływ na myśl moralną, o tyle w wieku XIII, a jeszcze bardziej w wieku XIV, zasadniczą rolę w kształtowaniu poglądów moralnych odegrała filozofia moralna Arystotelesa, szczególnie ta, którą zarysował w pierwszych księgach *Etyki nikomachejskiej*⁵¹.

Arystoteles znacznie powiększył katalog cnót, a także katalog wad; nie ograniczał on swych nauk do czterech cnót kardynalnych, lecz uważając, że cnota jest sprawnością wyboru pomiędzy nadmiarem i niedostatkami w rozmaitych sytuacjach życiowych (używanie pieniędzy, honor, gniew, stosunki społeczne, prawda, zabawa itp.), podnosił problem takich jeszcze cnót, jak: szczodrobliwość, poczucie własnej wartości, cześć, uprzejmość, prawdomówność, umiejętność zabawy, wstydlivość czy słuszne oburzenie. Cnoty, według Arystotelesa, miały na celu wybór rozwiązań pośrednich pomiędzy dwoma rozwiązaniami wadliwymi, charakteryzującymi się bądź nadmiarem, bądź niedostatkami. I tak na przykład prawdziwe męstwo polega, według niego, na jednoczesnym unikaniu z jednej strony zuchwalstwa, z drugiej zaś strony bojaźni. Wady wynikające z nadmiaru, to wspomniane wyżej zuchwalstwo, lubieżność, rozrzutność, plebejskie szafowanie pieniędzmi, zarozumiałość, nadmierna ambicja, gniewliwość, chęplliwość, kpiarstwo, odrętwienie, zawiść, wady zaś będące wynikiem braku to: bojaźń, nieczułość, skąpstwo, małostkowość, przesadna skromność, brak ambicji, niezdolność do gniewu, udana skromność, brak poczucia humoru, bezwstyd, radość z powodu cudzego niepowodzenia. Arystoteles uważał, że obok cnót poszukujących rozwiązania pośredniego pomiędzy nadmiarem i niedostatkami istnieją cnoty nie dające się wtłoczyć do wyżej przedstawionego schematu, można bowiem mówić o sprawiedliwości i niesprawiedliwości, mądrości i jej braku, roztropności czy pojętności i o właściwych tym cnotom brakach⁵². Według Stagiryty cnoty rozumiane jako sprawności

⁵¹ By się przekonać o bogatej recepcji *Etyki nikomachejskiej* w wiekach XIII–XV, należy przeanalizować repertoria komentarzy do dzieł Arystotelesa. Zob. Ch. H. Lohr, *Medieval Latin Aristotle Commentaries*, „Traditio” 23:1976, p. 313–413; 24:1968, p. 149–245; 26:1970, p. 135–216; 27:1971, p. 251–351; 28:1972, p. 281–396; 29:1973, p. 93–197; M. Markowski, *Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur*, Wrocław 1974; J. B. Korolec, *Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliotheca olim Universitatis Pragensis nunc Stami Knihovna ČSR vocata asservantur*, Wrocław 1977; A. Pattin, *Repertorium Commentariorum Medii aevi in Aristotelem Latinorum quae in bibliothecis Belgicis asservantur*, Leuven–Leiden 1978; W. Seńko, *Repertorium Commentariorum Medii Aevi in Aristotelem Latinorum quae in bibliothecis Parisiis asservantur, Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et Studia*, t. V, fasc. 1–2, Warszawa 1982.

⁵² Zob. przypis 4. Poniżej podajemy katalog Arystotelesowskich cnót i wad.

VITIA	VIRTUTES	VITIA
SUPERHABUNDANTIAE	MORALES	DEFICIENTIAE
1. Audatia	Fortitudo	Timiditas
zuchwalstwo	męstwo	bojaźń, tchórzostwo
θρασύτης	ἀνδρεία	φόβος

tkwią załączkowo w każdym człowieku, a doskonałą się w swobodnych aktach wyboru. Cnoty te przynależą poszczególnym ludziom, prowadząc ich do indywidualnego dobra, które według Arystotelesa jest analogiczne, a nie jednoznaczne. Te

2.	Intemperantia rozpustne nieumiarkowanie lubieżność ἀκολασία	Temperantia umiarkowanie σωφροσύνη	Insensibilitas niewrażliwość nieczułość ἀναισθησία
3.	Prodigalitas rozzutność ἀσωτία	Liberalitas szczodroblwość ἐλευθεριότης	Illiberalitas skąpstwo ἀνελευθερία
4.	Banausia plebejskie szafowanie pieniędzmi βαναυσία	Magnificentia wielki gest μεγαλοπρέπεια	Parvificentia mały gest, lekceważenie, małostkowość μικροπρέπεια
5.	Chaunotes zarozumiałość χαυνότης	Magnanimitas poczucie własnej wartości μεγαλοψυχία	Pusillanimitas przesadna skromność μικροψυχία
6.	Philotimia nadmierna ambicja φιλοτιμία	Honor zaszczyty, cześć ἀξίωμα	Aphilotimia brak ambicji ἀφιλοτιμία
7.	Iracundia gniewliwość ὀργιλότης	Mansuetudo łagodność, uprzejmość πραότης	Irascibilitas niezdolność do gniewu ὀργησία
8.	Iactantia chełpliwość ἀλαξονεία	Veritas prawdomówność ἀλήθεια	Ironia drwina ειρωνεία
9.	Bomolochia kriarstwo βωμολοχία	Eutrapelia upięjtność zabawy i żartów εὐτραπέλεια	Agroichia brak zmysłu humoru ἀγροικία
10.	Cataplexia nadmierna wstydlwość, καταπλέξ	Verecundia wstydlwość αἰδώς	Inverecundia bezwstyd ἀναισχυντία
11.	Invidia zawiść φθόνος	Nemesis słuszne oburzenie νέμεσις	Epicacotharaha radość z niepowodzenia ἐπιχαιρεκακία
12.		Iustitia sprawiedliwość δικαιοσύνη	Iniustitia niesprawiedliwość ἀδικία
13.		Sapientia mądrość σοφία	
14.		Prudentia roztropność φρόνησις	
15.		Perspicatia rojętność ὀρλεαγῆ	
16.		Continentia wstrzemięźliwość ἐγκράτεια	
17.		Amicitia przyjaźń φιλία	

wszystkie cnoty, jak również cnoty teologiczne (nie tylko trzy cnoty wlane podstawowe: wiara, nadzieja i miłość), a także wiele innych weszły do programu edukacji religijno-moralnej społeczeństw europejskich, jaki został zarysowany w wieku XIII i jaki był realizowany przez zakony żebracze w ciągu wieków XIII, XIV i XV w nauczaniu w szkołach, a przede wszystkim dzięki kaznodziejstwu.

DISPUTES MÉDIÉVALES AUTOUR DE LA NOTION DE VERTU

Résumé

La notion médiévale de vertu était loin d'être univoque. Chaque courant de pensée revêtait le terme „vertu” d'un contenu conceptuel un peu différent. Pour les néoplatoniciens, la vertu, d'un côté permettait de parvenir à la perfection dans la vie civile, et, d'un autre côté, aidait l'homme à se libérer de liens matériels. Le stoïcisme soulignait la force de l'esprit humain dans l'existence menée conformément aux lois régissant la nature et établies par le Logos universel gouvernant le monde. L'aristotélisme tendait à la juste mesure en voyant dans la vertu l'aptitude (*habitus*) à accomplir des choix dans les situations les plus variées de l'existence. Ce qui caractérisait fort la pensée médiévale, c'était qu'elle soulignait le rôle qu'avait, dans la vie humaine, les vertus infuses qui sont l'expression de la libéralité divine. Quand nous parlons des vertus infuses notre attention doit se porter sur leur définition. Pierre Lombard, qui se réfère à saint Augustin, définit la vertu comme la qualité d'âme qui incite au bien et à l'aide de laquelle Dieu lui-même agit sur l'homme. Qui plus est, à travers la vertu, Dieu agit dans l'homme en étant, en quelque sorte au-delà de sa volonté. Ainsi comprise, la vertu vient en aide à l'action humaine tendant au bien. À côté des Vertus infuses, les vertus que l'homme acquérait grâce à son propre efforts jouaient, elles aussi, un rôle important dans la vie humaine. Toute une série de définitions de la vertu, qui datent des XI^e et XII^e siècles, trahissent leur identité ciceronienne. Dans son *De inventione rethorica* le grand orateur romain définissait la vertu comme une aptitude d'esprit conforme aux règles de la nature et de la raison; en d'autres termes, la vertu est l'effet qui résulte de l'action de la raison, laquelle, en quelque sorte, tient compte de l'action de l'homme dans son rapport à la nature. Se souvenant de la définition de Cicéron, Abelard voyait dans la vertu l'aptitude la plus parfaite de l'esprit et il en accentuait fort la perfection, ce qui permet à l'homme de devenir digne du bien suprême et indépendant. Aristote et ses commentateurs médiévaux qui n'oubliaient pas le rôle de la raison dans la formation de la vertu, soulignaient le fait qu'en tant qu'aptitude elle appartenait à la sphère de la puissance. Un trait caractéristique de la vertu ainsi comprise, c'est la puissance, propre à chaque homme, différente selon les individus, d'accomplir des choix entre le bien et le mal dans les situations les plus variées de l'existence humaine.

Grâce aux vertus infuses, Dieu lui-même parfait l'homme et fait oeuvre de culture en élevant celui-ci à un niveau supérieur; grâce aux vertus acquises l'homme lui-même tend à la perfection. Les penseurs médiévaux sont persuadés que, de ces deux genres de vertus c'est le premier qui constitue, bien plus que le second, la force motrice des actes humains. Hugo de Sancto Caro estimait que c'est, précisément, grâce à l'amour (*caritas*) que les vertus sont liées les unes aux autres et font, toutes ensemble, partie intégrante de l'organisme spirituel de l'homme. D'autres penseurs, spécialement appartenant à l'école franciscaine, soulignaient, encore avec plus de force, le rôle de l'amour en tant que facteur élevant la perfection de l'homme. Philippe le Chancelier p.ex. avait une vue différente sur la question. Pour lui la vertu principale n'était pas tant l'amour que la foi. Ce la foi qui faisait office de force motrice mettant en mouvement l'action perfectionnante de l'homme. Thomas d'Aquin avait, quant à lui, une autre approche de ce problème. Selon lui, toutes les vertus infuses – foi, espérance, amour – font connaître à l'homme les perspectives et les principes qui sont ceux de la vie surnaturelle, et, autant que l'action purement humaine permet d'atteindre une perfection et un bien en proportion avec la nature humaine et donne à l'homme une aptitude de plus en plus grande, autant, grâce aux vertus obtenues de Dieu l'homme reçoit les dimensions surnaturelles du courage, de la moderation de la prudence, de la justice et des autres vertus.