

**IDZI RZYMIANIN (Aegidius Romanus)** – teolog, filozof, zw. Doctor Fundatissimus, ur. ok. 1243 w Rzymie, zm. 22 XII 1316 w Awinionie.

Podana w poł. XIV w. przez Jordana z Quedlinburga informacja o pochodzeniu I. z arystokratycznego rodu Colonnów nie znalazła dotąd innego potwierdzenia. Ok. 1258 wstąpił I. do zakonu augustianów i rozpoczął studia na Uniwersytecie Paryskim, najprawdopodobniej było to związane z założeniem w 1259 konwentu augustiańskiego w Paryżu. Najpóźniej w 1266 ukończył Wydział Sztuk. W latach 1269–1272 studiował teologię, m.in. u Tomasza z Akwinu. W latach 1271–1273 po raz pierwszy wykładał *Sentencje* Piotra Lombarda. W 1277 był zmuszony wobec komisji powołanej przez bpa Stefana Tempier bronić swoich tez; pisemnym wyrazem tej obrony była *Apologia*. Obrona okazała się nieskuteczna, wobec czego w 1278 musiał I. opuścić Uniwersytet Paryski i udać się do Włoch. Ok. 1280 napisał dla króla Francji Filipa Pięknego podręcznik rządzenia pt. *De regimine principum*, który został przełożony na język franc. I. wrócił na Uniwersytet Paryski w 1285 jako pierwszy prof. augustianin, wcześniej poddając się komisji badającej prawowierność doktrynalną jego pism i odwołując niektóre ze swych tez; katedrę otrzymał po interwencji papieża Honoriusza IV. W 1287 kapituła augustiańska zebrana we Florencji postanowiła, by nauki I. stały się oficjalnym przedmiotem wykładów w szkołach tego zakonu. W 1292 został I. wybrany na przeora generalnego augustianów, w związku z czym porzucił nauczanie. W 1295 został mianowany przez Bonifacego VIII abpem Bourges i przestał być przeorem generalnym augustianów; odtąd przebywał głównie w Kurii Rzymskiej, gdzie pełnił funkcję głównego teoretyka polityki papieżstwa. Jako rzecznik Bonifacego VIII wystąpił I. po raz pierwszy w 1297, dowodząc legalności złożenia z urzędu Celestyna V; pracował też (1301–1302) nad *De ecclesiastica potestate*, która dostarczyła przesłanek teoretycznych dla bulli Bonifacego VIII *Unam sanctam*; był członkiem komisji badającej prawowierność Jana Quidort. W trakcie soboru w Viennes (1311–1312) I. był jednym z oskarżycieli templariuszy, występował tam również w obronie niezależności zakonów mendykanckich od władzy biskupiej, uznając ich podległość jedynie wobec papieża; napisał traktat *Impugnatio doctrinae Petri Ioannis Olivi* potępiający nauki Piotra Olivi.

Dzieła I. obejmują rozległą tematykę: 1) komentarze do Arystotelesa: *Super libros Posteriorum analyticorum* (Ve 1488, F 1967); *Expositio super libros Elenchorum Aristotelis* (Ve 1496); *Super libros De anima, De materia caeli, De intellectu possibili, De gradibus formarum* (Ve 1500, F 1982); *Quaestiones metaphysicales* (Ve 1501, F 1966); *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis* (Ve 1502, F 1968); *Commentaria in libros De generatione et corruptione, Quaestiones super primo libro De generatione et corruptione* (Ve 1505, F 1970); *Expositio in artem veterem* (Ve 1507, F 1968); *Commentaria in Rhetoricam* (Ve 1515, F 1968); *Super librum De causis* (Ve 1550, F 1968); 2) kwestie dyskutowane: *Tractatus de peccato originali* (Ox 1479); *De corpore Christi theoremata* (Bol 1481); *Quaestiones disputatae de resurrectione mortuorum* (Na 1525); *De gradibus formarum ad Christi opera. Commentationes physicae et metaphysicae* (Ursellis 1604); 3) rozprawy filozoficzne: *Contra gradus et pluralitatem formarum tractatus* (Pd 1493, Ve 1552); *De esse et essentia quaestiones disputatae, De mensura angelorum et De cognitione angelorum* (Ve 1503, F 1968); *In primum librum Sententiarum* (Ve 1521, F 1968); *De praedestinatione et praescientia* (Na 1525); *De caeli materiali compositione* (Ve 1552); *In secundum librum Sententiarum* (Ve 1581, F 1968); *In tertium librum Sententiarum* (R 1623, F 1968); *De gradibus formarum accidentalium, De differentia rhetoricae, ethicae et politicae, De partibus philosophiae essentialibus, De formatione corporis humani in utero* (Rimini 1626); *Quodlibeta* (Lv 1646, F 1968). Współczesne edycje: *Theoremata de esse et essentia*, wyd. E. Hocedez (Lv 1930); *Errores philosophorum*, wyd. J. Koch (Miw 1944); *De plurificatione intellectus possibilis*, wyd. H. Bullotta Barracco (R 1957) oraz ściśle z nimi związana *Reportatio disputationis super Theoremata de esse et essentia cum Henrico de Gandavo*, wyd. W. Seńko (w: *Tomasza z Akwinu opuskułum „De ente et essentia”*. Spór o realną różnicę między istotą a istnieniem na przełomie XIII i XIX w., Wwa 1978, 813–893); 4) prace egzegetyczne: *In Cantica canticorum commentaria, Hexaëmeron, In epistulam Pauli Apostoli ad Romanos* (w: tenże, *Opera exegetica*, R 1554/1555, F 1968); 5) traktaty polityczne: *De regimine principum* (Ve 1498, R 1607, Aalen 1967); *Liber de renuntiatione papae* (R

1554); *Tractatus contra exemptos* (R 1555) oraz *De ecclesiastica potestate*, wyd. R. Scholz (Wei 1929, Aalem 1961).

Dziela I. wydawane są w: *Aegidii Romani opera omnia*, wyd. R. Wielockx (I–, Fi 1985–). W tłum. pol. ukazały się: *Teorematy o istnieniu i istocie. Theoremat XIX*, tłum. M. Olszewski (w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, Wwa 2002, 352–357) oraz *Traktat o istotnych częściach filozofii, zróżnicowaniu i podziale innych nauk*, tłum. M. Olszewski (tamże, 358–365).

TEOLOGIA. Rozumienie natury i celu teologii proponowane przez I. odbiegało od powszechnie akceptowanego przez współczesnych. I. uznał teologię za naukę szczegółową, a nie ogólną. O szczegółowości nauki przesądza jej przedmiot. Przedmiotem teologii jest Bóg, który jest bytem jednostkowym, co wyklucza ogólność teologii. I. zastanawiał się, czy Bóg jest przedmiotem teologii jako taki, bez żadnych dodatkowych określeń (absolute), czy też jest w niej ujmowany pod jakimś szczegółowym pojęciem; opowiedział się za drugą możliwością, ponieważ gdyby teologia dotyczyła Boga w ogólności, byłaby nieodróżnialna od metafizyki, która traktuje o Bogu w sposób ogólny – jako o bycie. Teologia bada swój przedmiot pod pojęciem szczegółowym, tzn. Boga jako tego, kto daje chwałę zbawienia (glorifikator).

Powiązanie w teologii Boga i zbawienia wynika z określenia jej celu. I. uważa, że teologia może mieć kilka celów: dobre czyny, poznanie Boga oraz miłość do Niego. Cele te układają się w hierarchię, którą wieńczy miłość. To twierdzenie uzupełnione tezą, że cel jest kryterium określania natury teologii, prowadzi do uznania jej za naukę afektywną, tzn. realizującą miłość nadprzyrodzoną, która jest darem łaski Bożej. Człowiek nie jest w stanie osiągnąć miłości własnymi siłami, wobec czego miłość nie należy do sfery praktyki, czyli działań leżących w mocy człowieka. Tezy te sprowokowały polemiki. Na zarzuty Henryka z Gandawy i Gotfryda z Fontaines w kwestii przedmiotu teologii odpowiedział I. krytyką ich tezy głoszącej, że Bóg jest przedmiotem teologii „absolute”. Wg I. twierdzenie to zakłada możliwość adekwatnego poznania Boga, który jest nieskończony, a nieskończoność może poznać jedynie nauka nieskończona; teologia, którą dysponuje człowiek, jest skończona, zatem może ona ująć Boga tylko w ograniczonym aspekcie.

Innym oryginalnym wątkiem teologii I. są rozważania dotyczące dowodów na istnienie Boga. Egidiańskie rozwiązanie tego problemu jest polemiką z Tomaszem z Akwinu, przeciw któremu stwierdza się, że człowiek jeszcze podczas ziemskiego życia (in via) jest zdolny zrozumieć i uznać twierdzenie, że istnienie Boga jest samym Bogiem i że istnienie należy do Jego istoty. Z tego wynika, że nie można myśleć o Bogu, nie myśląc zarazem o Jego istnieniu. I. przyznaje wprawdzie, że człowiek nie jest zdolny zdefiniować Boga, ale uważa, że rozumie on znaczenie nazwy „Bóg” (np. formułę św. Anzelma, że Bóg jest tym, nad co nie można pomyśleć nic doskonalszego). W znaczeniu nazwy „Bóg” mieści się także istnienie jej desygnatu, zatem jest ono oczywiste dla człowieka, który pozna znaczenie nazwy „Bóg”. Z kolei inne dowody na istnienie Boga, np. Tomaszowe pięć dróg, nie dowodzą, wg I., istnienia Boga, ponieważ wówczas byłyby obciążone błędem petitio principii. Zakładając znaczenie nazwy „Bóg”, która faktycznie zawiera Jego istnienie, chciałyby je jeszcze dowodzić, czyli wykazywałyby, że Bóg ma istnienie właściwe Bogu. Pełnią one jednak pozytywną funkcję w teologii, ponieważ ujawniają wszystkie treści, jakie ma nazwa „Bóg” (np. poszczególne atrybuty Boskie).

Istotnym wyznacznikiem teologii I. jest jego teoria łaski. Łaskę analizuje I. w powiązaniu z przedstawieniem w II księdze *Komentarza do Sentencji* upadku Adama. Ponieważ człowiek po wygnaniu z raju utracił zdolność odpierania pokus i unikania grzechu, Bóg ofiarował mu dwojaką pomoc w dążeniu do doskonałości moralnej i zbawienia, mianowicie wolną wolę oraz łaskę. Łaska jest koniecznym uzupełnieniem woli, która nie jest skutecznym i wystarczającym środkiem do osiągnięcia zbawienia. I. rozpoczyna swoje rozważania od kwestii, czy człowiek bez pomocy łaski jest w stanie uniknąć grzechu. Tłem polemicznym rozważań I. są frg. dzieł Tomasza z Akwinu. I. uważa, że człowiek nie jest zdolny oprzeć się pokusie, ponieważ po upadku ma skłonność do grzechu, tj. specyficzny nawyk (habitus), który ułatwia mu bezwiedne powtarzanie raz popełnionego złego czynu.

FILOZOFIA. Za istotne części filozofii I. uznał 3 nauki realne (tzn. badające istniejące byty): metafizykę, matematykę i fizykę. Pierwszą z nich uznaje za niezależną i nadrzędną wobec pozostałych. Metafizyka jest w zasadzie

mądrością, a jej uprawianie jest najwyższym doczesnym szczęściem teoretycznym. Metafizyka jest nauką, która za przedmiot ma byt jako byt. Samo pojęcie bytu orzeka się analogicznie, np. w stosunku do substancji i przypadłości. Przedmiotem, który chce poznać metafizyka, jest Bóg. I. zakłada, że człowiek zdolny jest poznać Boga i substancje oddzielone, z tym że nie jest to poznanie bezpośrednie, lecz pośrednie – przez inne byty. Prawdę definiuje I. jako odpowiedniość rzeczy i pojęcia. Spośród transcendentaliów najczęściej uwagi poświęca jedno (unum), które jest współzakresowe z bytem, ale różni się od niego pojęciowo. Transcendentalne jedno nie jest identyczne z jednością, będącą zasadą liczby.

Najważniejszy wkład I. w metafizykę stanowią analizy zagadnień różnicy między istotą a istnieniem oraz jedności formy substancjalnej. Motywem podjęcia przez I. w *Theoremata de esse et essentia* badań nad Tomaszowym twierdzeniem, że we wszystkich bytach poza Bogiem istota i istnienie są od siebie różne, była chęć utrzymania tezy o stworzeniu świata przez Boga. Stworzenie rozumie I. jako udzielanie istnienia rzeczywistego czemuś, co wcześniej miało tylko istnienie istoty. Tym, kto daje istnienie, jest Bóg. Sam Bóg jest istnieniem prostym, które stwarza istnienia złożone. Bóg jest przyczyną zewnętrzną istnień poszczególnych stworzeń. Powyższe twierdzenia zakładają odrębność istoty i istnienia. Stanowisko I. było jednocześnie odpowiedzią na szereg prób określenia relacji między istotą a istnieniem i zdefiniowania tego ostatniego. Krytyczny punkt odniesienia stanowiła dla I. koncepcja Henryka z Gandawy, który twierdził, że istnienie jest relacją rzeczy stworzonej do Stwórcy. Inne głoszone ówczesnie opinie uznawały istnienie za złożenie części istotowych danej rzeczy lub za wyodrębnienie pewnej ilości materii. I. krytykuje wszystkie te określenia i wykazuje, że za ich pomocą nie można dowieść różnicy między istotą a istnieniem. Jedynym właściwym rozwiązaniem jest uznanie istoty i istnienia za dwie odrębne rzeczy. Istnienie jest wówczas pewnym odrębnym urzeczywistnieniem, które łączy się z istotą. Istota i istnienie są częściami każdego bytu stworzonego. Jedność, którą one tworzą, nie jest istotowa, ale przypadłościowa; z tego I. wyciąga wniosek o całkowicie przypadłościowym charakterze stworzenia. Istotą, z którą łączy się istnienie, jest, w przypadku rzeczy materialnych – istota złożona z materii i

formy, w przypadku czystych duchów – sama forma. Egidiańskie rozwiązanie kwestii istoty i istnienia cieszyło się złą sławą u mediewistów, którzy reifikację istnienia zaproponowaną przez I. odczytywali jako opaczną interpretację tezy Tomaszowej.

W sporze o wielość lub jedność formy substancjalnej I. kontynuował rozwiązanie Tomasza z Akwinu. W swoim najważniejszym dziele poświęconym temu zagadnieniu, *Contra gradus et pluralitatem formarum*, I. argumentował na rzecz jedności formy substancjalnej we wszystkich bytach, łącznie z człowiekiem, wykazując, że zdanie przeciwne (akceptacja wielości form w człowieku) prowadzi do jedności duszy intelektualnej wszystkich ludzi. Teza ta, określana zwykle jako monopsychizm, narusza fundamenty chrześcijańskiej wizji świata, mianowicie możliwość indywidualnych kar i nagród dla duszy po oddzieleniu od ciała. Na marginesie głównego toku argumentacji na rzecz jedności formy substancjalnej pojawia się problem zasady jednostkowienia. Dla zwolenników wielości form zasadą jednostkowienia była forma najszczególowsza, a skoro wg I. forma jest jedna i wspólna wszystkim rzeczom należącym do danego gatunku, to trzeba znaleźć inną zasadę jednostkowienia. Tę funkcję pełni u I., przysługujący materii modus quantitativus. Stosując to pojęcie I. chciał uniknąć krytyk kierowanych przeciw Tomaszowej koncepcji porcji materii (*materia signata quantitate*) jako zasadzie jednostkowienia. Dzieło I. spotkało się z licznymi replikami ze strony zwolenników wielości form, m.in. Henryka z Gandawy.

Jedności intelektu poświęcił I. osobny traktat – *De plurificatione intellectus possibilis*. Stanowisko I. jest złożone: z jednej strony broni on wielości intelektów tak jak św. Tomasz, ale zarazem krytykuje Tomaszowe argumenty. Przedmiotem krytyk Tomasza było rozumowanie Awerroesa głoszące, że skoro intelekt możliwościowy jest niecielesny, a zatem wolny od materii, to musi być jeden, ponieważ materia jest zasadą jednostkowienia. Skoro więc w intelekcie brak zasady jednostkowienia, nie może on podlegać jednostkowieniu. To, że jednostki ludzkie poznają, Awerroes tłumaczył następująco: ponadjednostkowy intelekt możliwościowy łączy się w każdym człowieku z jednostkowymi danymi zmysłowymi przechowywanymi w zmysłowych, władzach poznawczych. Tomasz odpiera to rozumowanie

Awerroesa w następujący sposób: wg Arystotelesa dusza jest formą ciała, a więc skoro istnieją ludzie rozumni za sprawą swoich form, to dusz intelektualnych musi być tyle, ilu jest ludzi. Wg Tomasza w myśl Awerroesowego objaśnienia mechanizmu poznania człowiek nie jest podmiotem aktu poznania, ale jego przedmiotem, ponieważ dane zmysłowe przechowywane w wyobraźni są w istocie przedmiotem poznania, a nie jego podmiotem. Tomasza z kolei skrytykował Siger z Brabancji, głosząc, że między naturą podmiotu władzy a naturą samej władzy musi zachodzić zgodność, wobec tego podmiot o naturze cielesnej nie może mieć władzy, która byłaby ze swej natury niecielesna, a tak właśnie jest w przypadku intelektu i duszy ludzkiej, jeżeli uznamy ją za formę substancjalną człowieka. Przeciw tej koncepcji wystąpił I., stwierdzając, że taka zależność nie zachodzi. Odróżnił w obrębie form takie, które urzeczywistniają istotę materii i jej dyspozycje, oraz takie, które urzeczywistniają tylko dyspozycje tkwiące w materii, a nie jej istotę. Taki charakter ma dusza intelektualna, dzięki czemu nie przejmuje ona od ciała cielesności, co stanowiło zarzut Sigera, a zarazem dzięki temu, że urzeczywistnia dyspozycje tkwiące w ciele, podlega pluryfikacji zgodnej z liczbą ciał. Traktat I. zawiera wiele analiz poszczególnych argumentów Tomasza i awerroistów oraz ich krytyki. Zamiast Tomaszowych uzasadnień tez o wielości intelektu i o tym, że dusza intelektualna jest formą substancjalną człowieka, I. proponuje własne, poprawione, utrzymujące zarazem zasadnicze linie i konkluzje rozumowań Akwinaty.

Egidiańskie polemiki z arystotelizmem heterodoksyjnym dotyczyły również innych tez. I. uznawał, że można filozoficznie dowieść stworzenia świata w czasie i że Bóg poznaje byty szczegółowe; przeciwstawiał się również awicenniańskiej teorii sfer niebieskich i ich poruszycieli.

Ciekawym przykładem polemiki z fizyką Awerroesa są kwestie *De caeli materiali compositione*. Awerroes twierdził, że niebo jest substancją prostą, której poruszycielem jest inteligencja. Inteligencja i niebo nie tworzą jedności bytowej, a tylko jedność w działaniu, czyli ruchu. Niebo jest więc jakby materią, ponieważ charakteryzuje je możność w stosunku do inteligencji, która jest formą, jednak ściśle rzecz ujmując, niebo nie jest materią i nie ma materii jako swojej części. I. rozpoczyna polemikę z tym stanowiskiem od wykazania,

że substancja prosta jest formą niematerialną, następnie dowodzi materialności nieba na podstawie jego trzech własności: 1) niebo posiada wielkość (quantitas), a ta zakłada uprzednie istnienie materii i poprzedza w każdym bycie złożonym formę. Odróżnia wielkość nieokreśloną, którą można interpretować jako masę, oraz wielkość określoną do pewnej przestrzeni, czyli miejsce. Wielkość nieokreślona jest pierwszą własnością przyjmowaną przez materię; 2) niebo posiada również gęstość; pewne jego składniki (np. gwiazdy) charakteryzuje gęstość większa niż inne, a przyczyną różnicy gęstości może być tylko materia; 3) niebo jest postrzegalne zmysłowo, a byty, które są niematerialne, nie są poznawalne zmysłowo, lecz umysłowo. I. zastanawia się, czy materia nieba jest taka sama jak materia świata podksiężycowego. Argumenty na rzecz odmienności tych dwóch rodzajów materii czerpał z Awerroesa (choć on sam uznawał niematerialność nieba): obserwując zmiany danej rzeczy można określić jej strukturę ontyczną, a ponieważ niebo zmienia tylko swoje położenie, które zależy od formy, więc nie ma materii, którą musiałyby ujawniać inne zmiany. Wykład swego stanowiska I. rozpoczął od wykazania, że pośród perypatetyków antycznych i arab. oraz wśród ojców Kościoła nie było nikogo, kto by twierdził, że istnieją 2 rodzaje materii: materia niebieska i ziemską; uznawano albo jedność materii, albo niematerialność nieba. Sam I. opowiadał się za jednością materii niebieskiej i ziemskiej: gdyby materia niebieska nie była czystą potencjalnością, to musiałaby być czymś urzeczywistnionym, a dwie rzeczy urzeczywistnione nie tworzą całkowitej jedności. Gdyby więc materia niebieska nie była czystą potencjalnością, to niebo nie byłoby jednością, a jeżeli jest czystą potencjalnością, to nie ma czym różnić się od materii ziemskiej, ponieważ różnica musi pochodzić od urzeczywistnienia. I. dowodzi jedności materii również na podstawie tego, że materia jest czymś pośrednim między bytem a niczym, z czego wynika, że jej bytowość nie może podlegać stopniowaniu. Stopniowanie takie musiałoby wynikać z mniejszego lub większego dystansu od bytu. Gdyby jednak jakaś materia była bliższa bytowi, to nie byłaby czymś pośrednim między bytem a niczym, ale między bytem a materią, co jest sprzeczne z jej definicją jako czegoś pośredniego między bytem a niczym.

Spośród zagadnień poruszanych przez I. w pozostałych działach filozofii na uwagę zasługują kwestie teoriopoznawcze związane z krytyką Tomaszowego rozumienia abstrakcji i sądu. I. nie uznawał sądu za coś faktycznie odrębnego od procesu abstrakcji, raczej za jego ostateczny wynik, ponieważ abstrakcyjne poznanie istoty danej rzeczy zakłada sąd dotyczący jej części metafizycznych, w więc również istnienia. Za przedmiot logiki I. uznaje pojęcia, a nie myślenie, co wyklucza jej praktyczny charakter. W etyce I. jest zwolennikiem tezy, że zły uczynek jest zawsze wynikiem błędu rozumu – nawet wówczas, gdy ktoś świadomie chce zła; w takim przypadku znieprawiona wola zakłóca właściwą rozumowi władzę rozeznania dobra i zła.

POLITYKA I PRAWO. Wg I. polityka, obok etyki i ekonomiki, należy do nauk mających za przedmiot działania ludzkie: etyka zajmuje się jednostką i jej doskonaleniem moralnym, czyli rządami jednostki nad samą sobą; ekonomika bada rządy w obrębie rodziny; polityka zajmuje się rządami nad państwem. Polityka jest nauką wyższą od etyki i ekonomiki, ponieważ w sposób bardziej skuteczny prowadzi do dobra. Etyka oddziałuje, motywując wyłącznie do dążenia do tego, co godne, a to jest mniej skutecznym środkiem prowadzenia do dobra niż przymus prawny stosowany przez politykę; silniejszy również niż napomnienie ojcowskie, którym posługuje się ekonomika. Polityka jest bardziej szczegółowa niż etyka, która formułuje reguły ogólne; polityka zajmuje się stanowieniem praw, czyli konkretnych norm postępowania. Prawoznawstwo jest nauką opisującą prawa już ustanowione. Na pograniczu nauk praktycznych i dialektyki sytuuje I. retorykę (zajmującą się przeważnie kwestiami moralnymi), która jest ułomną wersją dialektyki.

Arystotelesowski trójpodział sfery praktycznej stanowi zasadę konstrukcyjną głównego dzieła I. z zakresu teorii władzy świeckiej – *De regimine principum*. Pierwsza, etyczna część dzieła przedstawia ideał władcy. Najważniejsze fig. rozważań etycznych dotyczą szczęścia, które można osiągnąć w ramach życia społecznego, oraz nadrzędnej roli roztropności w systemie cnót. Roztropność władcy decyduje o tym, czy władza jest sprawowana dobrze i czy państwo realizuje swój cel, zapewnia pokój swoim obywatelom. Właściwą teorię władzy i państwa I. wyklada w księdze trzeciej. Za Arystotelesem uznaje, że człowiek z natury swojej dąży do życia we

wspólnocie – domowej, społecznej, politycznej. Za najlepszy ustrój I. uważa monarchię, która lepiej niż pozostałe formy rządów urzeczywistnia jedność i wynikający z niej pokój w państwie. Dzieje się tak dlatego, że silna władza jednostki jest gwarantem ładu moralnego, ponieważ skutecznie ściga niegodziwców i nagradza cnotę; królestwo, z uwagi na jedność decyzji monarchy, jest w stanie sprawniej odeprzeć ataki nieprzyjaciół.

W obronie monarchii I. posuwa się znacznie dalej niż Arystoteles i Tomasz z Akwinu. I. jest zwolennikiem tezy, że król stoi ponad prawem stanowionym, a ustrój, w którym władza monarchy jest ograniczona przez prawo stanowione, nie jest monarchią. To twierdzenie zakłada odróżnienie prawa naturalnego, które obowiązuje wszędzie i zawsze, od prawa stanowionego, czyli zespołu przepisów przyjętych w danym państwie. Król podlega tylko prawom natury; prawo stanowione jest autorstwa króla, król jest więc jakby pośrednikiem między nim a prawem naturalnym, w związku z czym sam mu nie podlega. Król przesądza też o zgodności prawa stanowionego z prawem natury, jest też władny zawiesić obowiązywanie prawa stanowionego. I. uważa, że właściwą formą nabywania władzy królewskiej jest dziedziczenie, a nie wybór.

Najważniejszym dziełem I. z zakresu polityki jest traktat *De ecclesiastica potestate*, w którym przedstawił teorię władzy papieskiej. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że główna teza tego dzieła stoi w sprzeczności z ideami przedstawionymi w *De regimine principum*, jednak istnieją podobieństwa: w obu dziełach I. bronił absolutnych prerogatyw jednostki sprawującej władzę. Swoją apologię władzy papieża rozpoczyna od odróżnienia dwóch rodzajów doskonałości: doskonałości osobistej oraz doskonałości wynikającej ze sprawowanego urzędu. Doskonałość obydwu rodzajów stawia człowieka ponad pozostałymi. Człowiek doskonały jest ponad prawem i sam ma pełnię władzy (*plenitudo potestatis*). Najwyższa doskonałość sprawowanego urzędu przysługuje z koniecznością papieżowi, powinna mu też przysługiwać doskonałość osobista, w myśl zasady, że urząd papieski albo należy się świętemu, albo czyni świętym. Doskonałość stanu papieskiego stanowi motyw uznania jego całkowitej władzy nad innymi ludźmi.

Człowiek podlega dwojakiej władzy: a) cielesnej (ograniczającej się do sfery doczesnej, a więc nie obejmującej posłuszeństwa woli), którą sprawują władcy świeccy. Środkiem jej sprawowania są kary dotyczące ciała, w tym kara śmierci; b) duchowej, której podlega dusza człowieka, a więc również wola, a za pośrednictwem duszy cały człowiek. Najwyższą karą jest tu ekskomunika, oznaczająca śmierć duchową. Władzę duchową sprawuje Kościół, którego głową jest papież. Ponieważ duch jest czymś wyższym niż ciało, władza duchowa przewyższa władzę cielesną. Ta wyższość przejawia się także w tym, że władza duchowa ma możliwość korygowania poczynań władzy cielesnej, ustanawiania jej i odwoływania. Podległość ta wynika z hierarchicznego porządku wszechświata, w którym to, co niższe, dąży do najwyższego przez pośrednie; tak więc cała władza doczesna podlega duchowej. Na hierarchię tę składają się Bóg, który jest jej zwieńczeniem, następnie władza duchowa, a najniższej władza doczesna. Celem hierarchii jest dążenie do Boga za pośrednictwem władzy duchowej, czyli Kościoła (rozumianego jako zhierarchizowane ciało, którego głową jest papież). Porządek ten byłby zachwiany, gdyby jakkolwiek część władzy doczesnej nie podlegała duchowej. O zależności władzy doczesnej od duchowej świadczy również to, że władza świecka płaci podatki władzy kościelnej, Kościół namaszcza władzę świecką (skutkiem tego władza świecka nie potwierdzona przez Kościół jest nieprawna). Również historycznie władza kapłańska była wcześniej niż królewska. Wszystkie te argumenty faktycznie potwierdzają podległość królów papieżowi.

Mimo że władza królewska podlega kościelnej, są one czymś różnym. Król dzierży miecz władzy nad sferą cielesną rzeczywiście, by go używać (*ad usum*) w celu doskonalenia cnót poddanych, papież natomiast dzierży miecz władzy cielesnej tylko po to, by nim w razie konieczności kierować (*ad nutum*), a nie by go faktycznie używać. Władza w obydwu sferach nie musi być w rękach jednej osoby. Zwierzchność władzy kościelnej nad sferą cielesną jest doskonalsza niż taka sama zwierzchność władzy królewskiej. Władza duchowa może bowiem wszystko to, co jest w mocy cielesnej, ale władcy docześni mają poruczone pewne rzeczy, by uwolnić od nich władzę kościelną, np. egzekucję

kar, w tym kary śmierci. Mimo to papież zachowuje symbolicznie obydwie miecze symbolizujące 2 rodzaje władzy.

Przyznanie papieżowi pełni władzy pociąga za sobą i inne konsekwencje: w kwestii ubóstwa ewangelicznego, dyskutowanego ówczesnie przez teologów franciszkańskich, I. stwierdza, że skoro władzy kościelnej przysługuje pełna zwierzchność nad sferą doczesną, to Kościół może posiadać na własność dobra doczesne; skoro papież jest jedynym źródłem i gwarantem legalności władzy oraz praw, to żadne prawa (nawet prawo dziedziczenia) nie przysługują ludziom pozostającym poza Kościołem. Przy tak szeroko zakreślonych prerogatywach władzy kościelnej problematyczna staje się jakakolwiek autonomia władzy świeckiej. W kwestii tej I. głosi, że nie jest konieczne odwoływanie się w każdej sprawie z zakresu praw doczesnych do papieża, który, chociaż ma do tego prawo, nie wtrąca się do sprawowania władzy i sądów doczesnych i nie umniejsza ich zakresu, jeżeli są one wykonywane sprawiedliwie. Wynika to również z hierarchiczności systemu, wyższej władzy duchowej nie wypada zniżać się do zagadnień cielesnych. Mimo to istnieją pewne okoliczności i grupa zagadnień ze sfery doczesnej, w których papież ingeruje we władzę królewską, mianowicie, kiedy władza króla jest źle sprawowana oraz we wszystkich kwestiach z zakresu metaprawnego, tzn. stanowienia praw, sposobu ich przestrzegania i egzekwowania oraz w przypadku wątpliwości interpretacyjnych. *De ecclesiastica potestate* było przedmiotem ataków późniejszych krytyków teokracji papieskiej.

Mimo istotnych różnic teorie przedstawione w *De regimine principum* oraz *De ecclesiastica potestate* mają istotne elementy wspólne, najważniejszym z nich jest przenikające całą myśl polityczną I. (tak jak jego teorię łaski i rozumienie teologii) przeświadczenie o słabości człowieka, któremu muszą pomagać czynniki zewnętrzne, władza i łaska. Człowiek wg I. nie jest zdolny sam z siebie doskonalić się moralnie ani osiągnąć zbawienia. Musi być kierowany do obydwu tych celów z zewnątrz przez władzę polityczną (w sferze społecznej) oraz łaskę (jako jednostka). Nad obydwoma tymi dziedzinami sprawuje nadzór władza duchowa – Kościół i jej głowa – papież.

I. zajmował stanowisko we wszystkich prawie sporach filozoficznych i teologicznych swojej epoki, toteż jego twierdzenia mają przeważnie charakter

polemiczny. Przedmiotem teologicznych dyskusji I. był głównie Tomasz z Akwinu, filozoficznych zaś z jednej strony arystotelizm heterodoksyjny, z drugiej tezy myślicieli tradycyjnych przywiązanych do Augustyna; w obu dziedzinach I. polemizował z Henrykiem z Gandawy.

Uwikłanie polemiczne I. utrudnia jednoznaczną charakterystykę jego myśli i zaliczenie jej do jednego nurtu. Współcześni I. uznawali go za myśliciela oryginalnego, wiele jego koncepcji stało się przedmiotem licznych i długotrwałych dyskusji. Tez I. bronili głównie myśliciele augustiańscy, którzy mniej lub bardziej wiernie bądź twórczo kontynuowali koncepcje swego mistrza. Najważniejszymi kontynuatorami szkoły augustiańskiej w średniowieczu byli Jakub z Viterbo, Augustyn z Ancony, Prosper z Regio Emilia, Gerard ze Sieny, Michał z Massa, Tomasz ze Strasburga, Grzegorz z Rimini, Alfons Vargas z Toledo, Hugolin z Orvieto, Szymon z Cremony, Paweł z Wenecji.

P. Mandonnet, *La carrière scolaire de Gilles de Rome*, RSPT 4 (1910), 480–499; R. Egenter, *Die Erkenntnispsychologie des Aegidius Romanus*, Rb 1925; S. Bross, *Gilles de Rome et son traité de „Ecclesiastica potestate”*, P 1930; E. Hocedez, *Gilles de Rome et Saint Thomas*, w: *Mélanges Mandonnet*, P 1930, I 385–410; E. Hocedez, *La condamnation de Gilles de Rome*, RTAM 4 (1932), 34–58; G. Bruni, *The De differentia rhetoricae, ethicae et politicae of Aegidius Romanus*, NSchol 6 (1932) z. 1, 1–18; D. Trapp, *Aegidii Romani de doctrina modorum*, Angelicum 12 (1935), 449–501; G. Bruni, *Le opere di Egidio Romano*, Fi 1936, F. Richeldi, *La cristologia di Egidio Romano*, Modena 1938; B. Nardi, *Egidio Romano e l'averroismo*, RSF 3 (1948), 2–29; P. Nash, *Giles of Rome, Auditor and Critic of St. Thomas*, Modern Schoolman 28 (1950–1951), 1–20; Z. Siemiątkowska, *Avant l'exil de Gilles de Rome au sujet d'une dispute sur les „Theoremata de esse et essentia” de Gilles de Rome*, MPhP 7 (1960), 3–67; A. Zumkeller, *Die Augustinerschule des Mittelalters. Vertreter und philosophisch-theologische Lehre*, AAug 27 (1964), 167–262; J. M. Ozaeta, *La unión hipostática según Egidio Romano*, El Escorial 1965; G. Trapè, *Il neoplatonismo di Egidio Romano nel commento al „De causis”*, Aquinas 9 (1966), 49–86; P. Prassel, *Das Theologieverständnis des*

*Āgidius Romanus O. E. S. A. (1243/7–1316)*, F 1983; *Medioevo* 14 (1988); *Aegidiana* 1 (1990), 2 (1991), 3 (1992); *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 1 (1990), 2 (1991), 3 (1992); C. Luna, *Fragments d'une reportation du Commentaire de Gille de Rome sur le premier livre des Sentences*, *RSPT* 74 (1990), 205–254, 437–456; tenże, *La lecture de Gilles de Rome sur le quatrième livre de Sentences*, *RTAM* 57 (1990), 183–255; tenże, *Una nuova questione di Egidio Romano „De subiecto theologiae”*, *FZPhTh* 37 (1990), 397–433, 38 (1991), 129–173; tenże, *Teologia della grazia: Egidio Romano contro Tommaso d'Aquino nella lettura sul libro II delle Sentenze*, *Medioevo* 18 (1992), 275–325; M. Olszewski, *De plurificatione intellectus possibilis of Giles of Rome. Two Historical Questions*, *SMed* 32 (1997), 123–135; tenże, *Philosophy According to Giles of Rome, De partibus philosophiae essentialibus*, *Medieval Philosophy and Theology* 7 (1998) z. 2, 195–220; M. Olszewski, *I. Rzymianin (ok. 1243–1316)*, w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, Wwa 2002, 345–351.

*Mikołaj Olszewski*